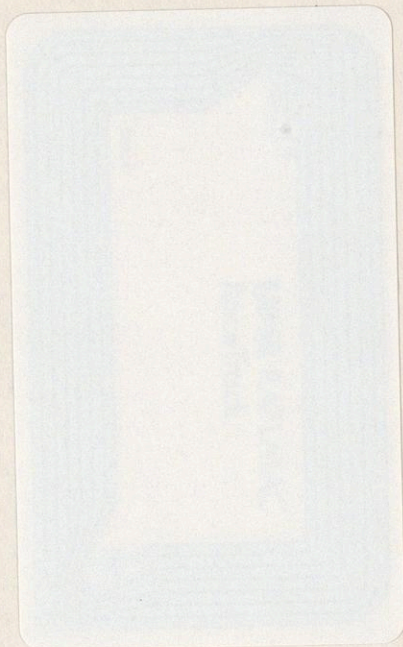




N12<520690105 021



UBTÜBINGEN



Bemerke

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 37

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Georg Graf

Schriftleitung: P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 37 · 1953

Vierte Serie · Erster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



gd 368

Alle Rechte vorbehalten
Photographische oder photomechanische Wiedergaben
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlags
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der Görres-Gesellschaft
Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

INHALT

Zur Geburt und zum Andenken an Anton Baumstark und
Adolf Rader 1

Anton Baumstark: Zur Herkunft der monochromatischen Be-
schreibungszeichen im Kopten 5

Joseph Meißner: Die syrische Buchstabenreihenfolge. Die Weis-
heit und die Reibung in hebräischer Schrift 23

Joseph Meißner: Die Ägypten-Papyrusrollen. Neu über-

ANTONIUS BAUMSTARK • ADOLPHUS RUECKER

Harmonien Quamquam lucidas sedes petivere

Ich des Jünglings inter nos manent

Georg Graft: Die Buchstaben semper magistri

(11 Jahre) 25-27

Michael Tscham: VIII. Kurzer Überblick über den Stand der
syrischen Literaturforschung 107-117

Heinrich Langer: Die Koptische und die Romanisierung der Hiero-
glyphen. Ein Beitrag zur Geschichte der Koptologie in Europa . . . 116

Heinrich Langer: Wozu wurde Syriacus zum Patriarchen
von Antiochia gewählt? 132

Mitteilungen und Nekrologie 135

INHALT

	Seite
Zum Geleit und zum Andenken an Anton Baumstark und Adolf Rücker	1
Anton Baumstark †: Zur Herkunft der monotheistischen Be- kenntnisformeln im Koran	6
Joseph Molitor: Die georgische Bibelübersetzung. Ihr Werde- gang und ihre Bedeutung in heutiger Sicht	23
Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu über- setzt und mit altgeorgischen Paralleltexen verglichen	30
Hieronymus Engberding: Der Nil in der liturgischen Frömmig- keit des christlichen Ostens	56
Georg Graf: Die Eucharistielehre des Jakobiten Yahyā Ibn Ġarīr (11. Jahrh.)	89 ¹⁰⁰
Michael Tarchnišvili: Kurzer Überblick über den Stand der georgischen Literaturforschung	100 ⁸⁹
Maria Cramer: Das Koptische und die Entzifferung der Hiero- glyphen. Ein Beitrag zur Geschichte der Koptologie in Europa	116
Hieronymus Engberding: Wann wurde Severus zum Patriarchen von Antiochien geweiht?	132
Mitteilungen und Personalia	135

A B K U R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
ÄZ	= Ägyptische Zeitschrift
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BSAC	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
HarvTheolRev	= The Harvard Theological Review
JThSt	= The Journal of Theological Studies
Mus	= Le Muséon
NouvRevTh	= Nouvelle Revue Théologique
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrPer	= Orientalia Christiana Periodica
PG	= Patrologia Graeca
PO	= Patrologia Orientalis
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RevBén	= Revue Bénédictine
RevHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift
ThGl	= Theologie und Glaube
TU	= Texte und Untersuchungen
ZdeutschPalVer	= Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZDMG	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZntW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Zum Geleit

und zum Andenken an Anton Baumstark und Adolf Rucker

Das letzte Heft des *Oriens Christianus* wurde im ersten Halbjahr 1941 ausgegeben. Unter dem Zwang der Zeitverhältnisse konnte weder die zweite Hälfte dieses Jahrgangs, d. i. des 36. Bandes, noch ein weiterer Band folgen. Die nunmehr nach 12jähriger Unterbrechung ermöglichte Erneuerung der Zeitschrift erheischt zunächst einen Rückblick auf die Vergangenheit, um die notwendige Kontinuität der Arbeit zu wahren.

Die Wiege des *OrChr* stand im Priesterkolleg des Deutschen Campo Santo zu Rom. Der umfassende Weitblick und die lebendige Aktivität des damaligen Rektors Anton de Waal bei seinem Bemühen um die Erweckung und Förderung historischer und archäologischer Forschungen verlangten neben der »Römischen Quartalschrift« auch ein Fachorgan für die Erforschung des christlichen Orients, das sich, auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut, vor allem dem außerbyzantinischen und außerslavischen Osten zuwenden sollte. De Waals Wunsch konnte seine Erfüllung finden dank dem Umstand, daß damals Anton Baumstark auf mehrere Jahre zu Studienzwecken im deutschen Kolleg weilte und seine Forschungsinteressen ohnehin schon dem Vorderen Orient zugewandt hatte. So erstanden unter dem Haupttitel *ORIENS CHRISTIANUS* die »Römischen Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, herausgegeben vom Priestercollegium des Deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. Anton Baumstark«, gedruckt zunächst in der Polyglotten-druckerei des Vatikans und finanziell unterstützt von der Görres-Gesellschaft¹⁾. Für den 6., 7. und 8. Band (1906, 1907, 1909) zeichnete Dr. Franz Cöln als Redakteur.

Auf der zweiten Hildesheimer Generalversammlung 1911 beschloß die Görres-Gesellschaft die Übernahme der Zeitschrift in ihr Eigentum²⁾, und diese erschien in neuer Folge von 1911 an wieder unter der Schriftleitung A. Baumstarks. Die neue Serie umfaßte 14 Bände bis 1924, darunter die Doppelbände 7/8 (1918), 10/11 (1920/21), 12—14 (1922—24). In der Sitzung der Sektion für die Altertumskunde am 21. Sept. 1925 zu Trier wurde beschlossen, von 1926 an eine neue (dritte) Reihe beginnen zu lassen und neben dem bisherigen Redakteur A. Baumstark als Hauptschriftleiter auch

¹⁾ Siehe Jahresbericht für das Jahr 1902, S. 29 und 1907, S. 18 und 35.

²⁾ Siehe Jahresbericht für das Jahr 1910, S. 39 und 1911, S. 16.

Adolf Rücker und Georg Graf in die Redaktion aufzunehmen³⁾. Diese dritte Serie brachte es zu 14 Bänden (in der Gesamtfolge des OrChr seit 1901 sind es damit 36 Bände), von denen der letzte, wie gesagt, nur zur Hälfte erscheinen konnte. Der OrChr ist die einzige Zeitschrift ihrer Art in deutscher Sprache geblieben. Über den reichen und vielfältigen Inhalt haben regelmäßig die Jahresberichte in den Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft Aufschluß und Rechenschaft gegeben.

Die rückschauende Berichterstattung muß mit der schmerzlichen Feststellung abschließen, daß inzwischen der Mitbegründer unserer Zeitschrift, der auch fast 40 Jahre lang ihr Schriftleiter gewesen war, und sein verdienter Mitarbeiter A. Rücker das Zeitliche gesegnet haben. Ihnen gelte schon an dieser Stelle unser dankbares Gedenken!

Anton Baumstark

Geb. am 4. August 1872 zu Konstanz als Sohn des späteren Landgerichtspräsidenten Reinhold B., nach mehrjährigen Studienaufenthalten in Rom und im Orient Lehrer an der Lenders'schen Anstalt in Sasbach (Baden), seit 1921 Honorarprof. an der Philos. Fakultät in Bonn, 1923 a. o. Prof. für semit. Sprachen und Literaturkunde, auch vergleichende Liturgiewissenschaft an der Universität Nijmegen, 1926 zugleich Prof. für Islamkunde und arab. Sprache an der Universität Utrecht. Die dortige Lehrtätigkeit setzte B. z. T. noch fort, als er 1930 zum o. ö. Prof. der Orientalistik in Münster i. W. berufen wurde. Nach seiner Emeritierung 1935 kehrte er nach Bonn zurück, wo er am 31. Mai 1948 starb.

Schon nach seiner akademischen Studienzeit, in der er sich der Altphilologie und Orientalistik zugewandt hatte, offenbarte B. ein starkes Interesse für syrische Literaturgeschichte, und es erweiterte sich auf die Erforschung des orientalischen Christentums überhaupt, einschließlich seiner Liturgien; der Verkehr mit Josef Strzygowski in Rom führte ihn außerdem zur orientalischen Archäologie und Kunst. Immer weiter zogen sich die Kreise seiner Interessen, immer zahlreicher und mannigfacher häuften sich die Produkte seiner ungewöhnlich fruchtbaren Feder. Sie nahmen zum Gegenstand die orientalischen Bibeltexte und Apokryphen und ihre Beziehungen zu den abendländischen, dann die Quellen der orientalischen Kirchengeschichte und Theologie, die Heortologie und vergleichende Liturgieforschung mit Einschluß des abendländischen Brauches. Um nur die wertvollsten und meistgebrauchten Monographien zu nennen, die in das Fach des OrChr einschlagen, seien angeführt: *Die Messe im Morgenland* (1906), *Die christlichen Literaturen des Orients* (2 Bändchen, 1911), *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (1910), *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* = Liturgiegeschichtl. Forschungen 3 (1921), *Geschichte der syrischen Literatur* (1922, bisher die einzige in deutscher Sprache).

Fast unübersehbar ist die Reihe von Publikationen in Zeitschriften (auch populär gehaltene in literarischen Beilagen großer Zeitungen), von denen

³⁾ Siehe Jahresbericht für 1924/25, S. 30.

die Mehrzahl im OrChr niedergelegt ist. Es gibt kein Heft ohne Aufsätze, Berichterstattungen oder Textveröffentlichungen mit Übersetzung und Kommentar, kritische Untersuchungen und Buchbesprechungen aus der Feder B.'s; letztere sind zuweilen zu ganzen Abhandlungen entwickelt, immer mit Darbietung neuer Aspekte und Probleme. Gerade die Problemstellung ist ein Characteristicum des Baumstark'schen Schrifttums. Freilich erwiesen sich seine Hypothesen nicht immer als haltbar; aber sie waren Anlaß zur Weiterführung der Forschung. — OrChr in der ersten Jahrhunderthälfte und A. Baumstark sind nahezu ein Begriff geworden⁴⁾.

Adolf Rücker

Geb. am 26. Mai 1880 in Lichtenwalde in Schlesien als Landwirtssohn, 23. Juni 1906 zum Priester geweiht in Breslau, dann Repetent am dortigen Theologischen Konvikt, 1910 Domvikar, 1911 Privatdozent für neutestamentliche Exegese an der Breslauer Theol. Fakultät, 1923 o. ö. Prof. des neuen Lehrstuhles für die Kunde des christl. Oriens in Münster als Nachfolger Paul Karge's, 1927 auch Prof. für alte Kirchengeschichte, christl. Archäologie, Patrologie und Liturgiegeschichte. Wegen Verlustes des größten Teiles seiner Habe gegen Kriegsende und noch drohender Gefahren suchte R. Zuflucht in seiner schlesischen Heimat, wurde aber von dort vertrieben, lag lange Zeit verwundet in einem Krankenhaus zu Glatz und kehrte schließlich nach Münster zurück. Am 8. August 1948 emeritiert, erlag er den Folgen langer Krankheit schon am 13. November desselben Jahres.

Adolf Rücker, »die zweite Stütze der christlichen Orientalistik in Deutschland«⁵⁾, war Stipendiat der Görres-Gesellschaft an ihrem Jerusalem Institut vom Frühjahr 1912 bis Ostern 1914 und wieder 1926, dann an Stelle des erkrankten Direktors P. Evarist A. Mader auch zeitweiliger Leiter des Instituts vom Oktober 1938 an. Er war Mitredakteur des OrChr ab 1926, Mitherausgeber der *Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen* (Maria Laach) und der Sammlung *Anaphorae syriacae* (Oriental. Institut in Rom) und Fachleiter der Orientalia in den letzten Bänden des LThK, zu dem er selbst 41 Artikel lieferte.

Die Aufenthalte in Jerusalem und die daran sich anschließenden Reisen nach Syrien und dem Irak nützte R. in reichlichem Maße aus, um in Klosterbibliotheken handschriftliche Quellen kirchlicher und literarischer Vergangenheit kennenzulernen und dann zu verwerten. Der Ertrag dieser Quellenforschungen ruht vor allem in R.'s Beiträgen zum OrChr und spiegelt sich auch ab in zusammenfassenden Darstellungen und Kritiken an anderen Orten.

R.'s Hauptanliegen galt der Liturgie und der Literatur der syrischen kirchlichen Gemeinschaften, insonderheit der ostsyrischen, vorübergehend auch der armenischen. Die letzte Frucht seiner wissenschaftlichen Arbeit, die er

⁴⁾ Vgl. A. Rücker, *Anton Baumstark zum 60. Geburtstag*, in *Litterae orientales. Orientalistischer Literaturbericht* (von Otto Harrassowitz), Heft 52 (Oktober 1932) S. 1—11. Th. Klauser-H. E. Killy, *Anton Baumstark*, in *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 185—207.

⁵⁾ Fr. Taeschner in seinem Nachruf in ZDMG 99 (1950) 159.

uns noch schenken konnte, ist eine Skizze der syrischen Literatur in B. Spulers *Handbuch der Orientalistik*. Ihren Druck hat er nicht mehr erlebt. — Sein Vorbild als Priester, Lehrer und Gelehrter wirkt weiter⁶⁾.

Wenn die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft die Fortsetzung ihrer früheren Fachschrift für die Kunde des christlichen Orients unternimmt, so tut sie es im Gefühl der Verpflichtung gegenüber den verstorbenen Führern, gegenüber der orientalistischen Wissenschaft im allgemeinen und gegenüber ihrer Vertretung in deutschen Landen im besonderen.

Was Baumstark und Rücker begonnen und zur hohen, ja universalen Geltung gebracht haben, darf nicht aufhören.

Die Verpflichtung gegenüber der Orientalistik bekundet sich in vielen gutachtlichen Äußerungen, welche dem jetzigen Herausgeber seit Oktober 1952 von Orientalischen Instituten im In- und Ausland zugekommen sind und welche das Wiedererscheinen der ungenügend seit langem vermißten Zeitschrift lebhaft begrüßen, ja für »eine dringende Notwendigkeit im Interesse der Orientalistik« erklären.

Von den Erklärungen aus dem Ausland seien folgende angeführt: *Institut Orientaliste de l'Université Louvain*: »Les Orientalistes de Louvain ont toujours considéré l'ORIENTS CHRISTIANUS comme une publication scientifique de première importance, qui a rendu à la cause des études orientales chrétiennes d'éminents services par la publication de nombreux textes inédits et d'études originales« (gez. E. Lamotte). — *Université Saint Joseph Beyrouth*: »La valeur et l'intérêt des 36 volumes de l'Oriens Christianus font vivement désirer la continuation de cet organe de la science religieuse. À l'heure où l'étude des «sources chrétiennes» s'imposent aux meilleurs esprits, il est important de grouper, comme l'a fait excellemment cette revue, des recherches approfondies sur les traditions, la liturgie et l'art des vénérables églises orientales« (gez. R. Mouterde). — *Biblioteca Apostolica Vaticana*: »Die 1901 eröffnete Zeitschrift ORIENS CHRISTIANUS hat im Laufe der 40 Jahre ihres Erscheinens ungeahnte Weiten der Entwicklung und der Wirksamkeit des menschlichen Geistes aufgeschlossen und damit der Forschung wertvollste Dienste geleistet. Es wäre um so lebhafter zu begrüßen, daß Oriens Christianus bald wieder erscheinen könnte, als die Zeitschrift nunmehr unentbehrlich geworden ist und die Wissenschaft daher nur wünschen kann, sie müsse dieses bisher noch unersetzte Werkzeug nicht mehr länger vermissen« (gez. Anselmo Albareda, Abb. tit.). — *Pontificio Istituto Biblico, Roma*: »Die Zeitschrift hat sich stets durch ernste Forschungsarbeit und hohen wissenschaftlichen Stand ausgezeichnet. Ihr Wiedererscheinen wird der Görres-Gesellschaft und der deutschen Wissenschaft ohne Zweifel zu hoher Ehre gereichen . . . Ihr Erscheinen wird um so mehr zu begrüßen sein, als auf diesem Gebiet bei weitem zu wenig Spezialschriften bestehen und hier noch viel Arbeit zu leisten ist« (gez. Ernst Vogt S. J.). — Ähnlich das Päpstliche Orientalische Institut und das Istituto di Studi Orientali der staatlichen Universität Rom.

Im Hinblick auf die deutsche Wissenschaft besteht die dreifache Pflicht, erstens deren Tätigkeit auch auf dem Gebiet der Erforschung des christlichen Orients mit zu fundieren und zu festigen und damit auch ihr

⁶⁾ Siehe auch *Historisches Jahrbuch* 62—69 (1949) 968 f. H. Engberding, Adolf Rücker, in *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 312—316.

Ansehen innerhalb der internationalen wissenschaftlichen Welt zu bewahren; zweitens den deutschen Forschern ein Informationsorgan und zugleich eine vermehrte Publikationsmöglichkeit zu geben, wobei natürlich die Mitarbeit auch nichtdeutscher Gelehrter, wie bisher, so in Zukunft sehr willkommen ist; und drittens, besonders der jungen Gelehrten-generation Ansporn, Wegweisung und Hilfe zur Beschäftigung mit dem christlichen Orient zu schaffen.

Wegen finanzieller Schwierigkeiten ist geplant, die neue Reihe des OrChr vorerst nur in zwangloser Folge von Einzelheften (Bänden) auszugeben. Es besteht aber immerhin die begründete Hoffnung, daß alljährlich wenigstens ein Band zur Ausgabe gelangen kann.

Mögen unsere Vorhaben, Ziele und Aufgaben und die auf uns gesetzten Hoffnungen mit Gottes Hilfe ihre Erfüllung finden!

Der Herausgeber

Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran

von

Anton Baumstark †

Das Bekenntnis der absoluten Einheit Gottes bildete zwar, wie zuerst Snouck Hurgronje uns einprägsam gelehrt hat, im Gegensatz zum Gerichtsgedanken nicht den Ausgangspunkt der Verkündigung Mohammeds. Wohl aber ist es im Kampfe mit der Ablehnung, auf die jener und der mit ihm unlösbar verbundene Gedanke der Totenauferstehung bei seinen polytheistischen Mitbürgern in Mekka stieß, und im Gegensatz zu der seltsam mißverstandenen¹⁾ christlichen Trinitätslehre mehr und mehr in den Mittelpunkt desselben gerückt, nimmt in Medina durchaus diese zentrale Stellung ein und ist so zum Fundamentaldogma des Islam geworden. Seinen Ausdruck findet es im Koran in drei verschiedenen formalen Prägungen, von denen zwei positiven Charakters sind, während eine dritte, häufigste und für die Zukunft maßgeblich gewordene in einzigartig negativer Weise unmittelbar zum Ausdruck bringt, daß es außer »dem Gott« schlechthin — *Allāhu* — einen anderen nicht gebe.

Von den beiden positiven Formulierungen wird eine, sich des einfachen Zahlwortes bedienend, nur durch die Anfangsworte der zeitlich schwer zu

¹⁾ Nach Sure V, 116 wären die »neben Gott« von den Christen verehrten weiteren »zwei Götter« Jesus und dessen Mutter. Schon W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart 1922) 87 hat zur Erklärung des seltsamen Mißverständnisses neben der Θεοτόκος-Bezeichnung, die allein gewiß zu einer solchen nicht ausreichen würde, darauf hingewiesen, daß — »entsprechend dem mindestens schwankenden grammatischen Geschlecht des semitischen Wortes — in orientalischen Sekten der heilige Geist als das weibliche Prinzip neben dem männlichen Christus« gegoten habe, was seine Verwechslung mit der menschlichen Mutter Jesu ermöglicht hätte. Man wird sich fragen dürfen, ob in diesem Zusammenhang nicht etwa vor allem speziell an den eigentümlichen Satz: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα zu erinnern sein sollte, den so griechisch Origenes in *Ioann.* Tom. II, 6; *Hom. in Jerem.* XV, 4 und in lateinischer Übersetzung seines aramäischen Originaltextes Hieronymus in *Mich.* VII, 6; in *Jes.* XL, 12 aus dem nicht ferne vom palästinensisch-arabischem Grenzgebiet durch die »Nazaräer« gebrauchten Hebräerevangelium als Ausspruch Jesu anführen. Andererseits dürfte nicht minder ein Gedanke an die tatsächliche göttliche Verehrung nahe liegen, die auf dem Boden gerade »Arabiens« selbst nach Mitteilungen von Epiphanius *Panar.* LXXVII, 25f.; LXXVIII, 1f; LXXIX, 1f. durch die Frauensekte der Kollyridianerinnen tatsächlich Maria erwiesen wurde.

fixierenden²⁾, durch das ihr vorgesetzte *qul* »sprich« anscheinend als etwas wie eine zu kultischem Gebrauche bestimmte Formel charakterisierten³⁾ Bekenntnisse CXII vertreten. Ich werde in anderem Zusammenhang eingehender zu zeigen haben, daß dieselbe inhaltlich wie formal in antithetischer Abhängigkeit vom Typus trinitarischer christlicher Taufbekenntnisse steht und dem entsprechend jene Worte *huwa Allāhu aḥadun* »Er, Gott, ist einer« deren im Orient unverbrüchlichem εἷς ἕνα θεός⁴⁾ entspricht. An dieser Stelle mag es genügen, beides vorläufig einmal ausgesprochen zu haben.

Für die andere positive Formulierung ist bezeichnend die attributive Verbindung des stärkeren *wāḥidun* mit einem artikellosen *ilāhun*, das Reden also von einem einzigen Gott. Wieder völlig vereinzelt bleibt näherhin IV, 169 erst aus medinischer Zeit der Anschluß dieses Prädikats an das Subjekt *Allāhu* zu dem Satze: »Gott ist ein einziger Gott«. Eine noch besondere Betonung erfährt, wie hier dieser, 50 an den spätmekkanischen Stellen VI, 19; XVI, 53 durch vorangestelltes *innamā* bzw. XIV, 52 *annamā* die Aussage *huwa ilāhun wāḥidun* dahin, daß der im Vorgehenden Genannte — Gott nur ein einziger, d. h. der schlechthin einzige Gott sei oder es nur einen einzigen Gott gebe. Dem gegenüber steht XVI, 23 und XLI, 5 bzw. XXII, 35 durch zwei solche auch noch aus spätmekkanischer und einer aus medinischer Zeit fortgesetzt, aber schon mit den mittelmekkanischen II, 158; XVIII, 110 und XXI, 108 beginnend eine geschlossene Reihe von Beispielen des offenbar formelhaft feststehenden Gebrauchs der Anrede *ilāhukum ilāhun wāḥidun* »Euer Gott ist ein einziger Gott«. Es ist nach Alter und Umfang des in Betracht kommenden Materials unverkennbar, daß hier die ursprüngliche und normale Gestalt der Einzigkeits-Aussage vorliegt, mit anderen Worten für diese die Anredeform das von vornherein Gegebene war, von ihr also bei Beantwortung der Frage auszugehen ist, ob Muhammed bei Prägung jener Aussage völlig selbständig oder auch bei

²⁾ Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans* 2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally. I. Teil: Über den Ursprung des Qorans (Leipzig 1909) 107f. Die Ansätze schwanken von der durch Muir und Hirschfeld unterstellten Entstehung in der allerersten Zeit des prophetischen Auftretens Muhammeds bis zu der Annahme erst medinischen Ursprungs, die von den a. a. O. 107 Anm. 4 genannten islamischen Autoritäten vertreten wird. Persönlich bin ich geneigt, das eigenartige Stück mit einer Vertiefung der Beziehungen Muhammeds zum Christentum in Zusammenhang zu bringen, die in der Zeit des Gebrauchs der Gottesbezeichnung *ar-raḥmān* erfolgt sein dürfte.

³⁾ Die Bedeutung dieses *qul*, über die man sich keine genügende Rechenschaft zu geben pflegt, ist grundsätzlich die hier in Betracht kommende oder diejenige eines in einer bestimmten Situation bzw. einer der Voraussetzung ihres Eintritts Muhammed persönlich erteilten Befehls. Die Entscheidung kann im einzelnen Falle kaum allzu schwierig sein.

⁴⁾ Vgl. über diese wenigstens seit rund etwa der Mitte des 3. Jhdts. für den Osten im Gegensatz zu abendländischem bloßen θεός bzw. *deum* bezeichnende Formulierung mit dem Zahlwort H. Lietzmann, *Symbolstudien* LVII = ZntW 19 (1920) 1/14, speziell S. 7.

ihr von irgendeiner und dann von welcher älteren monotheistischen Bekenntnisformel abhängig gewesen sein dürfte. Ich vermag im Augenblick nicht festzustellen, ob und von wem etwa der hier zu äußernde Gedanke bereits früher ausgesprochen worden sein sollte⁵⁾, muß mich also der Gefahr aussetzen, von anderer Seite schon Gesagtes zu wiederholen, wenn ich auf die überraschend engste formale Beziehung hinweise, in der die koranische Formel als Anrede zu den entscheidenden Einleitungsworten Dt. 6, 4 des jüdisch-palästinensischen *Šema'*-Bekenntnisses steht, dessen morgendliche und abendliche Rezitation, wenn überhaupt, ungenau als ein μαρτυρεῖν τῷ θεῷ der beim und nach dem Auszug aus Ägypten Israel erwiesenen Wohltaten von Flavius Josephus *Antiqu.* IV, 8, 19 bezeugt, jedenfalls aber augenscheinlich bereits durch die Frage Jesu Lk. 10, 24: ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγιγνώσκεις; d. h. nicht sowohl »Wie liestest« als vielmehr »Wie rezitierst du?« vorausgesetzt wird, auf die der Angeredete mit Anführung von Dt. 6, 5 antwortet⁶⁾.

Naturgemäß besteht freilich alles eher als geradezu eine Deckung zwischen der arabischen Formulierung und dem hebräischen Wortlaut des biblischen Textes: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד »Höre, Israel, Jahweh, unser Gott Jahweh, ist einer«⁷⁾. Abgesehen von dem Wegfall der Israel-Anrede

⁵⁾ Nicht über die beiläufige Feststellung doch wesentlich nur materieller Übereinstimmung geht es hinaus, wenn E. Diez, *Glaube und Welt des Islam* (Stuttgart 1941) 49 seltsamerweise vielmehr von der negativen koranischen Formel sagt, daß »ganz ähnlich« wie sie das jüdische »Schema« beginne, um damit die Binsenwahrheit zu erläutern, daß »inhaltlich das erste Gebot der Tafel des Moses« »auch der oberste Grundsatz des Islam« ist.

⁶⁾ Nur unter der Voraussetzung der genannten Bedeutung von ἀναγιγνώσκεις und damit eines Hinweises auf eine bestimmte und allbekannte, dem »Gesetz« entnommene Formel wird die absolute Sicherheit der Antwort erklärlich, bzw. konnte mit einer solchen von vornherein bei der Fragestellung gerechnet werden.

⁷⁾ Wenigstens glaube ich so, wenn auch vielleicht im Gegensatz schon zu den alten Versionen wie zu Luthers noch unter dem Einfluß der Vulgata bzw. deren landläufiger Interpunktion »Deus noster, dominus unus est« stehendem: »der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr« mit dem englischen »The Lord, our God, the Lord is One« bei I. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*. Hebrew Text. English Translation and Commentary (London 5698 — 1938) 769 streng grammatisch den Text verstehen zu müssen. Möglich wäre auch die Annahme zweier Nominalsätze: »Jahweh ist unser Gott, Jahweh ist einer«, für die dort im Kommentar zu Unrecht neben Sifra und »the most Jewish translators and commentators« auch auf LXX mit ihrem ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κύριος εἰς ἑστὶν verwiesen wird. Nicht in Betracht kommen kann jedenfalls auch nur die Denkbareit der Annahme einer Mehrzahl göttlicher Wesen des Namens Jahweh, deren Zurückweisung durch das Schriftwort eine Auffassung des zweiten יְהוָה als eines durch das Zahlwort attributiv bestimmten Prädikatsnomens zur Voraussetzung haben würde. Philologisch gleich belanglos ist es, wenn demgegenüber auf christlicher Seite die katholischen Übersetzungen wie die Alliolis wenig glücklich mit anscheinender Absichtlichkeit mindestens in einem Wort sich von Luther unterscheidendes »ist ein einziger Gott« naturgemäß im Anschluß an seine offizielle Interpunktion das Lateinische der Vulgata wiedergeben und die liberale protestantische Theologie der Neuzeit sich weniger als an einem grammatisch sauberen Verständnis der Stelle daran interessiert zeigt, unter geruhsamer Hinnahme der

und des an sie sich anschließenden Imperativs ist ein dreifacher Gegensatz auf den ersten Blick nicht zu verkennen. Die Stelle des koranischen Prädikatnomens *ilāhun* nimmt hier der — noch immer im Rahmen eines dreigliedrigen Subjekts — wiederholte Gottesname ein. Dem die Anredeform begründenden Suffix der zweiten steht dasjenige der ersten Person des Plurals gegenüber, der attributiven eine prädikative Verwendung des Zahlbegriffes. Indessen verliert bei näherem Zusehen das alles doch wesentlich an Gewicht. Zunächst brauchte auch, falls Muhammed bei der durch eine kaum zu überbietende Prägnanz ausgezeichneten Prägung der seinigen sich an die jüdische Bekenntnisformel anschloß, dieser Anschluß keineswegs ein sklavischer zu sein. Aus der schon mit ihrem ersten von drei Gliedern sich auf Dt. 6, 4/9 erstreckenden konnten von ihm Elemente verschiedenen Standorts kürzend zusammengefaßt werden, und da ist es dann bedeutsam, daß sofort in Dt. 6, 5 das *וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* »und du sollst Jahweh, deinen Gott lieben« nicht nur die Verbindung von *אֱלֹהִים* »Gott« mit einem Suffix vielmehr gleichfalls der zweiten Person, wenn auch formal und unmittelbar des Singulars bringt, sondern das »Jonathan«-Targum in einer stark paraphrastischen Wiedergabe offenbar gegenüber der wörtlichen des babylonischen »Onkelos« wie so häufig auf altpalästinensischer Targumtradition ruhend⁸⁾ geradezu ein dem arabischen *ilāhukum* entsprechendes sinngemäßes *אֱלֹהֵיכֶם* »euerm Gott« bietet. Was sodann den Gottesnamen Jahweh betrifft, so wurde derselbe bei der mündlichen Rezitation der Bibelstelle im Rahmen des *Šēma'*-Bekenntnisses ja jedenfalls nicht ausgesprochen. Andererseits durfte jene Rezitation, wie die Mischna⁹⁾ lehrt, in jeder beliebigen Sprache erfolgen und erfolgte durch die Juden Arabiens gewiß in einer arabischen Fassung. Zwischen dieser und dem hebräischen Original kann nun nicht nur, sondern wird, wenn jene engste Berührung der koranischen Formel mit dem »Jonathan«-Targum nicht auf Zufall beruht, sogar ganz bestimmt eine aramäische gestanden haben, und wieder konnte nicht nur in dieser statt des Gottesnamens ein *אֱלֹהִים* »Gott« gesprochen worden sein. Vielmehr weist positiv in diese Richtung etwa eine Erscheinung wie im Zusammenhalt mit Zusammenhängen, die zwischen

Tatsache, daß es »strittig« sei, »wie man die Worte konstruieren muß«, ihren Einklang mit irgendwelchen religionsgeschichtlichen oder pentateuchkritischen Theorien — etwa wie K. Marti in der dritten Auflage von E. Kautsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* I (Tübingen 1909) 251 vielsagend genug sich ausdrückt — »gemäß dem Zusammenhang« als »nicht zweifelhaft« festzustellen.

⁸⁾ Vgl. meinen Aufsatz: *Peschitta und palästinensisches Targum* = *BiblZ* 19 (1931) 257/70 und in dem *ZDMG*, Neue Folge 14 (1935) 89—128 veröffentlichten Vortrag: *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, speziell S. 90f., sowie die ausgezeichnete Dissertation: *»Peschitta und Targum«* des während des Krieges nach dem Spruch eines deutschen Besatzungsgerichtes in Holland hingerichteten C. Peters: *Mus* 48 (1935) 1/48.

⁹⁾ Sota VII, 1. Vgl. über das *Šēma'* und die dasselbe betreffenden Fragen überhaupt besonders E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu* I (Leipzig 1898) 459f.

Tatian und aramäischer¹⁰⁾ Targumüberlieferung an etlichen Zitaten sich nachweisen lassen, die Häufigkeit, mit der gelegentlich in Übereinstimmung nunmehr auch mit dem¹¹⁾ — noch ungenügend — neuerschlossenen persischen niederländisch-deutsche und italienische Diatessaron-Texte auf ein syrisches ܐܠܗܐ »Gott« an Stelle von griechischem κύριος zurückweisen¹²⁾. Ein solches ܐܠܗܐ »Gott« konnte dann aber unter gleichzeitigem attributivem Verständnis der Zahlbezeichnung seinerseits selbst schon als Teil des Prädikats bewertet werden, wie demselben notwendig doppelten Mißverständnis in der Tat das griechische κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν der LXX und das syrische ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ der Peschitta ausgesetzt sind, wo nicht geradezu dem hebräischen Urtext gegenüber Ausdruck verleihen. Damit aber wäre, wie in dem ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ des »Jonathan«-Targums zu Dt. 6, 5 für das Subjekt, die unmittelbare Vorlage auch für das Prädikat der ursprünglichen Anrede-Fassung des durch den Gebrauch von *wāhidun* charakterisierten monotheistischen Bekenntnisses des Korans gewonnen, so daß dessen tatsächliches Zurückgehen auf den Anfang des *Šema'*-Bekenntnisses kaum mehr einem Zweifel unterliegen dürfte.

Eine nicht ganz wertlose Bestätigung erfährt dieses Ergebnis vielleicht noch, wenn an die *wāhidun*-Formel in ihrer Anredegestalt XXII, 3, 5 ein *fa-lahu aslimū* »und mit ihm schließt den Bund«, XLI, 5 ein *fa-staqimū ilaihi wa-'stagfirūhu* »und wendet euch geraden Sinnes ihm zu und bittet ihn um Verzeihung« und XVI, 53, wo sie mit *innamā huwa* beginnend Gott in den Mund gelegt wird, ein *fa-ijjā'a farhabūna* »und mich fürchtet« sich anschließt. Alle diese Ergänzungen erinnern trotz ihrem, dem koranischen Gottesbegriff entsprechend abweichenden Inhalt formal zu unmittelbar an die Art, wie in Dt. 6, 4ff. an die feierliche Verkündung der Einheit Gottes das Gebot der Gottesliebe angeknüpft wird, als daß man in Verbindung mit dem, was bezüglich der Bekenntnisformel selbst festzustellen war, füglich geneigt sein könnte, an eine rein zufällige Berührung zu glauben.

Noch einmal in ihrer ursprünglichen Anredefassung wird die zweite der positiven Formulierungen monotheistischen Bekenntnisses des Korans II, 158 vielleicht an der ältesten Stelle¹³⁾, an der sie selbst auftritt, bereits

¹⁰⁾ Vgl. in dem Anm. 8 zitierten Aufsatz ZDMG, N. F. 14, S. 114f.

¹¹⁾ Durch G. Messina, *Notizia su un Dietassaron Persiano tradotto del Siriaco* = *Biblica et Orientalia*, No. 10 (Rom 1943). — Der Vf. konnte natürlich noch nicht die erst drei Jahre nach seinem Tode erschienene Veröffentlichung des Textes und seiner Übersetzung berücksichtigen: Giuseppe Messina, *Diatessaron Persiano*. I. Introduzione II. Testo e traduzione = *Biblica et Orientalia* 14 (Rom 1951). Anm. der Schriftlgt.

¹²⁾ Das erstere ist dabei gelegentlich auch unmittelbar erhalten wie beispielsweise Lk. 1,58 (in Übereinstimmung mit dem arabischen und persischen Diatessaron-Text) in der Peschitta neben alttoskanischen *Dio*.

¹³⁾ Über den noch mekkanischen Ursprung von II, 158—62 im allgemeinen Nöldeke-Schwally I, 178. Näherhin entstammen auch diese Verse der mittelmekkanischen Periode speziell des Gebrauchs der Gottesbezeichnung *ar-raḥmān*, die dabei — vielleicht gleichfalls erstmalig — wie in der Gebetssure I, in der später

durch die negative begleitet, die dabei ihrerseits die Gestalt *wa-lā ilāha illā huwa* »und nicht gibt es einen Gott außer ihm« aufweist und durch ein *ar-raḥmānu raḥīmu* »dem Erbarmer, dem Barmherzigen« abgeschlossen wird. Für diese wird — und zwar in der vollständigeren Gestalt *lā ilāha illā Allāhu* »nicht gibt es einen Gott außer Gott«, in der sie für die Folgezeit maßgeblich wurde, — Herkunft »von einer jüdischen Formel« schon bei Nöldeke-Schwally¹⁴⁾ mit dem Hinweis darauf begründet, daß an der II Sam 22, 32 wiederkehrenden Psalmstelle 18 (17), 32 die Frage מִי־אֵל מִבְּלִעֵי יְהוָה »Wer ist Gott abgesehen von Jahweh?« in Targum und Peschitta

in kanonischer Formelhaftigkeit gebrauchten alliterierenden Verbindung *ar-raḥmān ar-raḥīm* erscheint und unverkennbar der Sphäre südarabischen Judentums entstammt. Vgl. A. Moberg, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work.* (Lund 1924) 10b Zeile 1 ff. (= CVII der Übersetzung) den jüdischen Schwur bei אֱלֹהִים יְהוָה וְיֵשׁוּעַ בְּרַחֲמָיו »dem großen Gott, dem Barmherzigen (*rahmānā*) und dem Gesetze des Moses« und in jüdischem Munde S. 13a, Z. 14ff. (= CIX) die Behauptung, daß Jesus sich fälschlich ausgegeben habe als בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »Sohn Gottes, des Barmherzigen« bzw. S. 28e Z. 21 f. (= CXIX), daß er von den Christen verehrt wurde als schlechthin בְּרַחֲמָיו »Sohn des Barmherzigen«. — Auch sonst enthält das »Himyaritenbuch« manches unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit Muhammeds vom Judentum interessante Neue. So findet seine im Koran II, 51.254; III, 40; IV, 169; V, 50.82.104.112.116; XIX, 35; XXXIII, 7; LVII, 27; LXI, 14 mit formelhafter Festigkeit auftretende Bezeichnung Jesus' als *ʿIsā ibn Maryam* »Jesus, der Sohn Marias« hier S. 26.a Z. 14 (= XVI); 27a Z. 28f. (= XVIII) ihr wörtliches Vorbild in jüdischem Munde an einem בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ, den die Christen als בְּרַחֲמָיו »den Christus« bezeichneten und göttlich verehrten, und auch, wenn S. 13a Z. 12f. in abgekürzter Ausdrucksweise vielmehr geradezu jüdischer Mund selbst von בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »Jesus Christus, dem Sohn des Marias«, redet, entspricht dem das in gleicher Richtung nicht minder Auffallende, daß IV, 156 die Juden sich rühmen *al-masiha ʿIsā bnā Maryama* »den Christus ʿIsā, den Sohn Maryams« getötet zu haben. Wenn S. 13a Z. 12f; 22b Z. 17 (= XIV); 27a Z. 20ff. (= CXVII) vom jüdischen Verfolger an die christlichen Bekenner die Aufforderung gerichtet wird, anzuerkennen, daß Jesus בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »ein sterblicher Mensch wie jedermann« sei, so besteht hiermit wieder beinahe bis zu Wortgleichheit des Ausdrucks gehende Übereinstimmung des Gedanken III, 52 bei der Versicherung, daß *maṭala ʿIsā ʿinda Allāhi maṭli Ādama* »ʿIsā vor Gott genau so wie Adam« d. h. eben der Mensch überhaupt (= jeder Mensch) sei. Andererseits scheint kaum irgend ein mindestens formaler Zusammenhang geleugnet werden zu können zwischen jener Formulierung jüdischer Zurückweisung der Lehre von der Gottheit Christi und der zweimal XVIII, 110 und XLI, 5 gleichlautend auftretenden Versicherung Muhammeds bezüglich seiner eignen Person: *innamā anā baṣarun miṭlakum* »Siehe, ich bin nur ein Mensch wie ihr« bzw. der III, 138; XXXIX, 31f ausgesprochenen Vorhersage seines Todes und anderen seine bloße Menschheit betonenden Koranstellen. Auch wenn V, 116 Jesus von Gott gefragt werden soll, ob er durch Aufstellung der — mißverstandenen — Trinitätslehre den Anspruch, Gott zu sein, erhoben habe, klingt das wie eine Inabredestellung der im »Himyaritenbuch« an der dritten der eingangs angeführten Stellen ihm tatsächlich in diesem Sinne jüdischerseits zugeschriebenen Behauptung.

¹⁴⁾ I, 7 als Beleg für den — in solcher Allgemeinheit ausgesprochenen — die Dinge kaum ins richtige Licht rückenden Satz »daß auch solche Hauptsätze, die dem Islam und dem Christentum gemeinsam sind, »jüdisches Kolorit« haben.«

durch die negative Aussage $\text{לֹא אֵלָּהּ אֲלֹהִים יְהוָה}$ bzw. $\text{لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}$ »nicht gibt es einen Gott außer Jahweh« bzw. »außer dem Herrn« wiedergegeben werde. Ich muß gestehen, daß jene Tatsache allein mir für den aus ihr gezogenen Schluß eine hinreichend tragkräftige Grundlage kaum abzugeben scheinen würde. Auch würde das Ergebnis, daß die, vermehrt um das Bekenntnis zu Muhammed als dem Gesandten Gottes, zum eigentlichen Credo des Islam gewordene Formel von irgendeiner weder nach ihrer Verwendung, noch eigentlich auch nur ihrem genauen Wortlaut nach fixierbaren jüdischen abstamme, nur als ziemlich vage bezeichnet werden können. Mehr und Gesicherteres wird sich indessen bei Heranziehung und Sichtung des ganzen auf beiden Seiten zur Verfügung stehenden Materials gewinnen lassen.

Auf der einen ist zunächst festzustellen, daß die zu kanonischer Geltung gelangte Gestalt der islamischen Formel mit abschließendem *illā Allāhu* »außer Gott« im Koran selbst überhaupt nur zweimal vorkommt. Wohl erst in Medina und näherhin wahrscheinlich kurz nach der Schlacht bei Badr, XLVII, 21 abhängig von *fa'lam annahu* »so wisse, daß« wiederkehrend, erscheint sie dabei XXXVII, 34 erstmalig schon in mittelmekkanischer Zeit, und hier bereits als das eigentliche missionarische Kerygma der neuen Offenbarungsreligion vorausgesetzt. Aber noch viel früher tritt doch LXXIII, 9 in einem wahrscheinlich sogar besonders alten Text der frühmekkanischen Periode¹⁵⁾ die II, 158 an die zweite positive Formulierung des monotheistischen Bekenntnisses eng angeschlossene Gestalt mit bloßem *illā huwa* »außer ihm« als Prädikat eines zusammengesetzten Nominalsatzes zu dem Subjekt *rabbu 'l-ma'sriqi wal-ma'gribi* »der Herr des Orients und Okzidents«, in dem allenfalls ein arabisches Judentum geläufig gewesener Ersatz des Jahweh-Namens sich vermuten ließe¹⁶⁾, um in

¹⁵⁾ Die Möglichkeit höchsten Alters von LXXIII, 1—11 wird durch die offenkundigste, und zwar sogar gewiß recht späte, erst medinische Entstehung des eigenartigen reimlosen langen Schlußstückes der Sure (= V, 20) natürlich nicht im mindesten beeinträchtigt. Jünger als jener ihr durch strengsten einheitlichen Reim auf *ila* und die Anrede an Muhammed charakterisierte Hauptteil, wenn auch wohl gleichfalls noch früh — oder höchstens mittelmekkanisch, ist allerdings auch das recht unrein reimende und in 15 und 17 vielmehr eine — der Gerichtsbotschaft gegenüber — ungläubige Vielheit anredende Stück 12/19, bezüglich dessen zweifelhaft sein kann, ob es wenigstens selbst einheitlich oder nicht aus mehreren in 12 ff. und 17 ff. inhaltlich parallelen, kleineren Splittern zusammengesetzt ist.

¹⁶⁾ Der Ausdruck erinnert einerseits in etwa — und falls jene Auffassung zuträfe, ursprünglich kaum ohne eine bestimmte Absichtlichkeit — an den Morgensterngott ערֹחַר שְׂרָקָן , den »orientalischen« *Attar* zahlreicher südarabischer Inschriften, und sein entsprechend dem nach Jamblichos bei Julianus *Or.* IV 150 c. in Edessa als Begleiter des Sonnengottes verehrten Paare Ἀζίζος (= *Azīz*) und Μούνημος (= *Mun'im*) füglich mit Zwangsläufigkeit als Abendsterngott zu unterstellendes okzidentales Gegenstück, andererseits aufs denkbar allerstärkste an das $\text{מִמְּזָרְחָ שֶׁמֶשׁ (וְ) עַד־מְבִיֵּא}$ »vom Ort des Aufleuchtens der Sonne (und) bis zum Orte ihres Niederganges« von 1, 11 und Ps. 113 (112), 3 und dessen Parallele Is. 59, 19 und wirkt wie eine Umschreibung der in den Urkunden des Ezra-Buches (1, 2; 5, 12; 6, 10; 7, 12; 23), dem Anfang der

derselben syntaktischen Funktion gleichfalls wohl erst in medinischer Zeit LXIV, 13 sich an einfaches *Allāhu* »Gott« anschließen. Daneben sind — besonders verhältnismäßig früh — verschiedene freiere Abwandlungen der negativen Formel zu beobachten. So erscheint sie als ein *lā ilāha illā anā* »nicht gibt es einen Gott außer mir« XX, 14 und XXI, 25 in mittelmekkanischer und XVI, 2 in spätmekkanischer Zeit in der ersten Person unmittelbar im Munde Gottes, während XXI, 87 in der ersteren dem Propheten Jonas die Anrede *lā ilāha illā anta* »nicht gibt es einen Gott außer dir« in den Mund gelegt wird, und noch in antichristlicher Polemik medinischer Zeit stoßen wir V, 77 auf die von der späterhin kanonischen abweichenden Langform *wa mā min ilāhin illā ilāhun wāḥidun* »und nicht gibt es von göttlichen Wesen etwas außer einem einzigen Gott«. Beherrscht bleibt aber der koranische Sprachgebrauch durchaus von derjenigen Fassung der negativen Formel, in der diese zuerst erschien. In zunächst formal verschiedenster Verwendung begegnen wir ihr. So bildet sie selbständig in mittelmekkanischer Zeit XIII, 29 hinter dem kurzen *huwa rabbī* »Er ist mein Herr« den zweiten Teil eines Bekenntnisses, mit dem Muhammed sich von seinen götzendienerischen Mitbürgern abwenden soll, in spätmekkanischer Zeit XXXV, 3 die Antwort auf die rhetorische Frage *hal min ḥāliqin gairu Allāhi yarzuqukum min as-samā'i wal-arḍi* »Gibt es von Schöpferwesen etwas Anderes als Gott, das euch versorgte vom Himmel und der Erde?« und XI 17, durch *wa'an* »und daß« eingeleitet, den zweiten Teil eines von *fa'lamū* »so wisset« abhängigen Nebensatzes. Als von einem undeterminierten Beziehungswort abhängiger Relativsatz ergänzt sie in medinischer IX, 31 ein *wa-mā umirū illā liya'budū ilāhan wāḥidan* »Und nichts wurde ihnen befohlen, außer einem einzigen Gott zu dienen« spätesten gegen Juden und Christen gerichteter Polemik. Mit Unterbrechung des syntaktischen Zusammenhanges — meist hinter *Allāhu* »Gott« als Subjekt eines einfachen oder zusammengesetzten Nominalsatzes — eingeschoben ist sie nach Art von späterem entsprechendem *ta'ālā* »Er ist der Höchste« *'āzza wa-ḡalla* »Er ist stark und herrlich« oder der Propheteneulogie *ṣallā Allahu 'alaihi wa salima* bzw. wie alles dies letzten Endes des hebräischen בָּרַךְ הוּא »Gepriesen ist (oder: sei) er« jüdischer Texte wie schön aus mittelmekkanischer Zeit XX, 7 und XXVII, 26, so aus spätmekkanischer VI, 106 und noch medinischer II, 26; III, 1; IX, 130 und IV, 89. Gegenüber einer im Ganzen hier zu beachtenden verhältnismäßigen Mannigfaltigkeit immerhin doch auch des inhaltlichen Zusammenhanges, dem sie sich einfügt, steht eine letzte, wie sich noch zeigen dürfte, besonders beachtenswerte Erscheinung, zu der dieser ihr gewissermaßen geradezu selbst eulogischer Gebrauch wohl nicht ohne Zusammenhang ist. Es ist eine auffällige Häufigkeit, mit

Memoiren Nehemi 35 (1,4f.; 2,4) und den Elephantine-Papyri (Sachau 13467 Z. 3; 13495 Z. 2) als in der Perserzeit offiziell erscheinenden Beziehung Jahwehs als »Gott des Himmels«, bezüglich deren tendenziöser Beziehung zu Ahura Mazda bzw. der allgemeinen außerjüdischen Himmels-gott-Vorstellung auf E. d. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV (Stuttgart 1944) 161; 205f. zu verweisen ist.

der die koranische Formel in ihrer — wir werden nachgerade schon mit aller Bestimmtheit sagen dürfen — Ur- und Normalgestalt sachlich als Motiv des Gottespreises an Stellen mehr oder weniger hymnischen Klanges XLIV, 7 wieder bereits aus mittelmekkanischer, VI, 102; VII, 158; XXVIII, 70 und 88; XL, 3 aus spätmekkanischer und III, 4 aus medinischer Zeit zu kürzeren, im engeren und weiteren Wortsinn doxologischen Textgebilden zusammenschließt, wobei dann einmal III, 16 zugleich anscheinend mit Bezugnahme auf die alte Variante der Gottesaussage in der ersten Person zugleich von einer Selbstbezeugung Gottes die Rede ist, daß es »einen Gott außer ihm nicht« gebe¹⁷⁾, sei es daß sie, wie XXXIX, 8 in spätmekkanischer, II, 156 in medinischer bzw. XL, 64; 67 in ersterer und LIX, 22f. in letzterer Zeit nur am Schluß oder Anfang einer hymnischen Partie größeren Umfangs steht oder ein erstes bzw. zweites Mal daneben noch in deren Innerem auftritt.

Wörtlicher Übereinstimmung begegnet von dem allem nur auf jüdischer Seite, abgesehen vom Gottesnamen bzw. dessen syrischem Ersatz durch ܠܗ ܕܝܗܘܐ »Herr«, die im Koran so seltene später kanonische Fassung der islamischen Bekenntnisformel allerdings im Gegensatz zu der Frageform des hebräischen Urtextes in der targumischen Wiedergabe von Ps. 18 (17), 32 = II. Sam 22, 32, deren Wiederkehr in der Peschitta dem allgemeinen Verhältnis dieser zur Targumüberlieferung entspricht¹⁸⁾. Auch ist es in diesem Zusammenhang gewiss von erheblicher Bedeutung, daß gerade eine arabische Psalterübersetzung ausweislich des XXI, 105 vorliegenden koranischen Zitats von Ps. 37 (35), 29 Muhammed bekannt gewesen sein dürfte und diese, wie ich nachweisen konnte¹⁹⁾, mit der arabischen Übersetzung eines alt-syrischen Evangelientextes zusammenhing, also christlichen Ursprungs und auch selbst aus dem syrischen Text der Peschitta geflossen war. Belanglos wird auf Grund der letzteren Tatsache gegenüber der Anredeform, in der wir die negative Gestalt des monotheistischen Bekenntnisses XXI, 87 im Munde des Jonas auftreten sahen, der Umstand, daß eine umfangreiche Paraphrase in gleicher Form, die zu Ps. 18 (17), 32 das Psaltertargum unmittelbar bietet, hinter dem ihr als Zitat eingefügten mit dem Prophetentargum zu II. Sam. 22, 32 übereinstimmenden negativen Aussagesatz in der dritten auch noch in der zweiten Person ܐܪܝܬ ܒܪ ܡܢܟ ܐܠܗܝܡ »weil es nicht (einen Gott) gibt außer dir« enthält. Dagegen liegt zunächst in der Tat auch zu jener koranischen Stelle eine auffallende Parallele an einem οὐκ ἔστιν θεὸς πλην σοῦ, κύριε von Sir. 33 (36), 3 vor, ohne daß freilich jemand geneigt sein wird, an einen unmittelbaren Zusammenhang zu denken.

¹⁷⁾ *šahida Allāhu annahu lā* »Bezeugt hat Gott, daß es nicht gibt« usw. Unmittelbar wird anschließend die Formel, offenbar als im Munde der »Engel und Besitzer des Wissens« gedacht, wiederholt.

¹⁸⁾ Vgl. meinen Anm. 8 genannten Aufsatz in ZDMG, N. F. 14, speziell S. 91/6 und die Dissertation von C. Peters.

¹⁹⁾ *Arabische Übersetzung eines alt-syrischen Evangelientextes und die Sure 21,5 zitierte Psalmübersetzung* = OrChr 31 (1934) 165—188.

Vor allem aber ist eine — und zwar deutlich schon zu formelhafter Festigkeit neigende Prägung monotheistischen Bekenntnisses schon dem hebräischen Urtext des AT alles eher als fremd, hier vielmehr die geradezu charakteristische Erscheinung eines bestimmten deuteronomistisch-propheatischen Stiles. Zurückzukommen haben wir hier noch auf die beiden benachbarten Stellen Dt. 4, 35 und 39. Neben ihnen ist zunächst zu verweisen auf I (III) Kge 8,60: *לְמַעַן יֵדְעוּ כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים וְאֵין עִיד* »damit alle Völker der Erde wissen, daß Jahweh Gott schlechthin ist und es nicht noch (einen) gibt.« Sodann ist es vor allem speziell die göttliche Selbstaussage in erster Person, deren koranischen Beispielen ATliche zur Seite stehen. Das älteste ist Dt. 32, 39: *רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי* »Sehet nun, daß ich ich bin und es nicht einen Gott gibt neben mir«. Dann kehrt auf engem Raum geradezu gehäuft Einschlägiges bei Deutero-Jesaja wieder an 45, 5: *אֲנִי יְהוָה וְאֵין זֹלָתִי אֵין אֱלֹהִים* »Ich bin Jahweh und nicht gibt es noch (einen) und außer mir gibt es keinen Gott«; nach 14: *אֵךְ בְּךָ אֵל וְאֵין עִיד אֶפְסֵי אֱלֹהִים* »Nur in dir ist Gott und nicht gibt es noch irgend einen Gott« sofort wieder 18: *אֲנִי יְהוָה וְאֵין עִיד* »Ich bin Jahweh und es gibt nicht noch (einen)«; 21: *הֲלֹא אֲנִי יְהוָה וְאֵין עִיד אֱלֹהִים מִבְּלַעֲדִי* »Bin nicht ich Jahweh, und es gibt nicht einen Gott abgesehen von mir?«; 22: *כִּי אֲנִי-אֵל וְאֵין עִיד* »Denn ich bin Gott, und nicht gibt es noch (einen)« und 46,9 *אֲנִי אֵל וְאֵין עִיד אֱלֹהִים* »Daß ich Gott bin und es noch einen Gott nicht gibt.« Es besteht gewiß mindestens durchaus die Möglichkeit, daß, auf welchem Wege nun auch und wie immer etwa vermittelt, Einfluß eines so stark auf ATlichem Boden selbst zur Geltung kommenden Sprachgebrauchs bei seiner gleichen Verwendung negativen Ausdrucks des Eingottbekenntnisses in erster Person auch auf Muhammed sich geltend gemacht hat, ebenso wie es als geradezu im höchsten Grade wahrscheinlich wird bezeichnet werden dürfen, daß er bei Prägung der endgültigen Form jenes Ausdrucks über die arabische Übersetzung des Peschitta-Psalters durch die targumische Fassung der Psalmstelle 18 (17), 32 beeinflusst wurde.

Bezüglich der Herkunft der zuerst von ihm gebrauchten und dauernd ihm geläufig gebliebenen Gestalt derselben ist damit allerdings nichts entschieden. Zu dem für sie bezeichneten Abschluß durch *illā huwa* »außer ihm« ist uns eine Parallele bisher noch nicht begegnet. Eine solche bietet zunächst merkwürdiger Weise eine anscheinend nur durch den lateinischen Text des Hieronymus — nicht nach der dem Kirchenvater bekannten älteren aramäischen Fassung — kenntlich werdende Variante von Tob. 13,4: *quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quae ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia eius et faciat scire eos, quia non est alius deus omnipotens praeter eum*²⁰⁾. Dann aber

²⁰⁾ Eine mindestens, unmittelbar vielmehr griechische Vorlage wird durch das ein παντοκράτωρ wiedergebende *omnipotens* verbürgt. In dem von Ad. Neubauer, *The Book of Tobit. A chaldean text from a unique Ms. in the Bodleian Library with other rabbinical Texts, English translations and the Itala* (Oxford 1878) 3/16 — XXVII/XLIII ans Licht gezogenen jüngeren aramäischen Text fehlt Kap. 13. Der

sind es die Stellen Dt. 4, 35 und 39, denen wir uns nunmehr zuzuwenden haben. Mit stärkster Betonung sagt schon die erste **כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֶין** »daß Jahweh der Gott (schlechthin) ist. Nicht gibt es noch (einen) außer ihm allein.« Noch feierlicher ist der Klang der zweiten: **וְיָדַעְתָּ יְהוָה שֶׁבֶת אֵל-לִבְבָּךְ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת אֶין עוֹד** »Und wissen sollst du und sollst dir zu Herzen nehmen, daß Jahweh der Gott (schlechthin) ist und es im Himmel droben und auf der Erde drunten nicht noch (einen) gibt.« Hier erscheint mindestens das erste Mal schon in diesem hebräischen Urtext die gesuchte Entsprechung des arabischen *illā huwa* »außer ihm«, aber allerdings in unlösbarer Verbindung mit einer dort fehlenden Betonung des Einzigkeitsbegriffes.

Daß gleichfalls ohne Wiedergabe dieses letzteren das Griechische der LXX beidemale das nämliche *ἐτι πλὴν αὐτοῦ* aufweist, würde an und für sich zunächst wohl kaum in Betracht zu ziehen sein, da bis in frühmekkanische Zeit hinaufreichende Abhängigkeit Muhammeds von einer aus dem Griechischen geflossenen, also christlichen arabischen Übersetzung gerade der Thora äußerst unwahrscheinlich sein dürfte. Wichtiger ist es schon, daß jene griechische Wiedergabe einer auch in aramäischer Sprachform greifbar werden- den Targumtradition entspricht. Ein beidemale genau entsprechendes: **אֵלֹהִים וְעוֹד אֵין אֵלֹהִים אֶלֶּס לִבְּךָ** »und nicht gibt es noch (einen) außer ihm« der Peschitta, das von vornherein im Pentateuch kaum dem Verdacht unterliegen dürfte, durch LXX-Einfluß bedingt zu sein, kehrt immer mit der charakteristischen Nichtwiedergabe der Einzigkeitsbetonung wenigstens das erste Mal als **לִית רַיב בַּר מִנָּה** im »Jonathan«-Targum und mit Beibehaltung des hebräischen **עוֹד** statt **רַיב** bei »Onkelos« wieder und ist bei ersterem das zweite Mal lediglich zu einem **לִית חוֹרֵן בַּר מִנָּה** »nicht gibt es einen anderen außer ihm« geringfügig erweitert. Überall fehlt dagegen hier die unmittelbare Verbindung mit einem genau dem arabischen *lā ilāha* »nicht gibt es einen Gott« entsprechenden Element, wie es in dem »*non est alius deus*« der Tob.-Variante gegeben war. Andererseits ist die doppelte Eigentümlichkeit jener mit LXX übereinstimmenden targumischen Überlieferung, im Gebrauch des gleichen einfachen »außer ihm« einmal auf die Wiedergabe im hebräischen **מִלְכָּדִי** »außer ihm allein« liegendes Mehr zu verzichten und dann das hebräische bloße **עוֹד** »noch« ihrerseits durch ein Mehr zu ergänzen, höchst auffallend und fordert zum Versuch einer Erklärung heraus.

In der Tat hat es nun mindestens einmal mit Dt. 4, 39 sein eigenes und höchst bedeutsames Bewenden. Daß in den Kapiteln 33 bis 38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen unter einem sehr dünnen christlichen Firnis Gebetsgut hellenistischen Judentums vorliegt, habe ich bereits vor vier Jahr-

bei Hieronymus gleichfalls mitwirkende altlateinische gibt an der Stelle (Neubauer S. LXXXVII) den normalen griechischen wieder, auf dem auch deren stark kürzende Gestalt in der 1542 von Seb. Münster edierten hebräischen Bearbeitung (ebenda S. 349. 17f. — LXIII) beruhen wird.

zehnten in meinem trotz dringender Notwendigkeit einer Neubearbeitung anscheinend vom Verlag immer wieder unverändert nachgedruckten Büchlein »Die Messe im Morgenland« angedeutet.²¹⁾ Eingehend hat es alsdann W. Bousset nachgewiesen²²⁾. Näherhin handelt es sich im Wesentlichen um eine Agende für den Sabbatmorgengottesdienst, in dem engste Parallelen zum Grundstock des »Achtzehn«-Gebetes und den in späterer synagogaler Liturgie die Rezitation des *Šēma'* umrahmenden Benediktionen mit Händen zu greifen sind²³⁾. Jene Rezitation selbst ist dabei aber nicht vorgesehen. Statt eines Zitats von Dt. 6, 4 bzw. 4/9 als Bekenntnisformel begegnen wir vielmehr mit der feierlichen Einführung: *μὴ γὰρ ἡμέτερόν ἐστι τοῦτο, δέσποτα· τοῦ θεράποντός σου λόγιόν ἐστι φάσκοντος* wesentlich²⁴⁾ demjenigen von Dt. 4, 39 in der auch noch in anderen bezeichnenden Zügen²⁵⁾ vom masoretischen Text abweichenden LXX-Fassung: *καὶ γνώσῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ συνήσεις, ὅτι κύριος ὁ θεός σου ἐν οὐρανῷ ἦν καὶ ἐπὶ γῆς κάτω καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν αὐτοῦ*.

Die hier zunächst gegenüber der palästinensischen von Dt. 6, 4 ff. als Eigentümlichkeit hellenistisch-jüdischer Gebetsordnung erscheinende liturgische Verwendung der Stelle ist in jedem Falle sehr alt. Denn wohl schon mit einer früheren Textstelle einsetzend, dürfte eher sie als jene von Josephus bei seiner Bezeichnung des täglich zweimaligen pflichtmäßigen Bekenntnisgebetes als eines dankbaren Sicherinnerns an die Wohltaten des Auszugs aus Ägypten vorausgesetzt werden. Während nämlich in der Umgebung von Dt. 6, 4, wie weit man sie fassen mag, irgend eine Bezugnahme auf diese nicht zu finden ist, geht eine solche Dt. 5, 34 in der Tat der ersten der beiden Beispiele negativer Gestaltung des monotheistischen Bekenntnisses geradezu unmittelbar voran.

²¹⁾ (Kempten und München 1906) 33. Bestimmter nunmehr: *Liturgie comparée. Conférences faites au prieuré d'Amay. Edition refondue.* (Chevetogne 1939) 12, wo ich auch bereits auf die weiterhin zu behandelnde Beziehung zur samaritanischen Liturgie hingewiesen habe.

²²⁾ *Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apostol. Konstitutionen* = Nachrichten von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philolog.-histor. Klasse aus dem Jahre 1915 (Berlin 1916) 435/89.

²³⁾ Außer einem Normaltext jüdisch-hellenistischen synagogalen Morgengebets und dessen hinter 36,4 stehendem speziellen Sabbattext scheint die jüdische Grundschrift hinter 37,24 bzw. 38,2 stehende Einlagen für Fasttage und das Purim- und Tempelweihfest enthalten zu haben. Dies wurde, wie überhaupt die näheren Beziehungen zur nachmischnischen jüdischen Liturgie, von Bousset noch nicht erkannt. Auf die letzteren, die sich mir während der ersten Jahre des ersten Weltkrieges unabhängig von ihm immer deutlicher ergaben, beziehen sich Bleistiftnotizen auch von der Hand P. Kahles in einem im Besitz des Oriental. Seminars der Universität Bonn befindlichen Exemplar der Konstitutionen-Ausgabe Lagardes.

²⁴⁾ Es fehlen hier gegenüber dem LXX-Text abgesehen von den durch einen Teil der hs.lichen Überlieferung — möglicherweise als Dittographie gebotenen zweiten *θεός* ein hinter *ὁ θεός σου* in jenem vorliegendes *οὗτος θεός* von 39, bzw. *οὗτος θεός ἐστιν* von 35.

²⁵⁾ Außer dem soeben erwähnten *οὗτος* usw. kommt vor allem das Personalpronomen des vorangehenden *ὁ θεός σου* in Betracht.

Verschiedenes läßt sich sodann entscheidend geradezu für die Annahme geltend machen, daß, wie die einzigartige targumische Fassung von Dt. 4, 35 und 39 überhaupt, so speziell, wenn auch nicht in allen ihren auf aramäischem Boden nicht wiederkehrenden Sonderzügen²⁶⁾, bereits diejenige der LXX durch die Freiheit bedingt ist, der im Wortlaut eine solche liturgische Verwendung des biblischen Textes naturgemäß unterlag. So weist in diese Richtung ein für die von Hieronymus gegebene Variante von Tob. 13, 4 unmittelbar²⁷⁾ als originale Textform sich ergebendes griechisches ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος θεὸς παντοκράτωρ πλὴν αὐτοῦ, das, wie es mit der allgemeinen targumischen Überlieferung das abschließende »außer ihm« teilte und an seinem παντοκράτωρ die neue Freiheit eines spezifisch griechischen Elements aufwies, in seinem ἄλλος sich vielmehr mit dem דַּוָּר »ein anderer« des »Jonathan«-Targums zu Dt. 4, 39 berührte. Ihre Erklärung erfährt weiterhin bei Annahme so hohen Alters etwa sogar einzelner Züge auch schon des Gebetstextes, der in der jüdischen Grundschrift von VII 33/38 der Apostolischen Konstitutionen unmittelbar das Dt. Zitat umrahmte, die der targumischen Überlieferung in griechischer und aramäischer Sprache gemeinsame Ignorierung der Einzigkeitsbetonung des hebräischen מְלִכְךָ »außer ihm allein.« In jenem zunächst vorliegenden griechischen Text setzt nämlich nach diesem Zitat die Gebetsrede wieder ein mit dem Satze: οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς πλὴν σοῦ μόνου. Das aber ist abgesehen von der konjunkionalen Einleitung nichts anderes als, in Anredeform umgesetzt und um das dem *deus omnipotens* des Hieronymus-Textes von Tob. 13, 4 entsprechende θεός erweitert, die zweite Hälfte von 4, 35 hier einschließlich der Einzigkeitsbetonung des Hebräischen. Darf nun füglich sehr wohl Ähnliches bereits für diejenige Fassung eines liturgischen Textes unterstellt werden, durch welche die LXX-Gestalt von Dt. 4, 35 und 39 und deren aramäische Parallelen bedingt sind, so ist es ohne weiteres verständlich, wie in diesem selbst ein Einzelzug des Zitates in Wegfall kommen konnte, der unmittelbar hinter demselben in stärkster Betonung selbständigen Ausdruck fand.

Schließlich kann eine alte liturgische Verwendung von Dt. 6, 39 und seiner Umgebung, da sie Spuren auch in aramäischer Textgestaltung hinterlassen hat, nicht ursprünglich auf das griechische Sprachgebiet der hellenischen Diaspora beschränkt gewesen sein, und daß sie es tatsächlich nicht war,

²⁶⁾ Auf die hebräische Variante eines vor דַּוָּר »der Gott« eingeschaltet gewesenen אֱלֹהֵי דַּוָּר »dein Gott (ist) er« (nämlich: im Himmel usw. dein Gott ist), dürfte das σου οὗτος θεός (ἔστιν) zurückgehen. In dieser — vielleicht ursprünglichen — Textgestalt hätten die beiden Stellen, wie unter der Voraussetzung des Vorliegens zweier Nominalsätze Dt. 6, 4, das Doppelte des speziellen Verhältnisses Jahwehs als sein Gott zu Israel und seiner absoluten Einzigkeit ausgesagt, wobei im einen wie im anderen Falle einen nur »monolatrischen« Sinn dem Text abzugewinnen einer gründlichst sich an sehr bestimmte Prämissen bindenden »voraussetzungslosen Wissenschaft« vorbehalten bliebe.

²⁷⁾ Mit der Möglichkeit, daß jener griechischen Fassung selbst wieder ein aramäischer — oder hebräischer — Text zugrunde gelegen hätte, bleibt natürlich immerhin zu rechnen.

ergibt sich mit aller Bestimmtheit von einer anderen Seite her, von der gleichzeitig auch ihr hohes Alter eine nicht zu unterschätzende Bestätigung findet. Es ist die Liturgie der Samaritaner, auf die wir einen letzten Blick zu werfen haben. Negativer Ausdruck monotheistischen Bekenntnisses ist ihr zunächst im allgemeinen geläufig, ohne daß bei stärkster Verschiedenheit der genaueren Formgebung jedenfalls einmal gegenüber zwei regelmäßigen Formulierungen der Verdacht etwa einer Bedingtheit dieser Erscheinung durch islamischen Einfluß sich erheben könnte. Neben einem selteneren und als selbstständige Formel den Sonderliturgien bestimmter Tage vorbehalten bleibenden hebräischen *אין כיהורה אלהינו* »Nicht gibt es (einen zweiten) wie Jahweh, unser Gott«²⁸⁾ steht nämlich als solche hinter Hymnen angefügt²⁹⁾ mit entsprechenden Elementen verschiedener Art zu doxologischen Kurzformeln zusammengeschlossen³⁰⁾, als Gebetsabschluß fast immer gleichfalls zunächst doxologisch ergänzend³¹⁾ gelegentlich auch litaneimäßig wiederholt³²⁾ ein vor allem im Raume der unveränderlichen Stammtexte beherrschend hervortretendes aramäisches *לית אלה אלה אחר* »nicht gibt es einen Gott außer einem«. Nur einmal erscheint nun in einem hervorragenden und gewiß auch besonders altem als »Gebet Josuas, des Sohnes Nuns« bezeichneten Stück jenes Raumes³³⁾ eine aus dem hebräischen: *יהוה הוא האלהים* »Jahweh ist der Gott (schlechthin)« des Anfangs von Dt. 4, 35 und 39 und aramäischem *ולית אלה לבר מנה* »Und nicht gibt es einen Gott neben ihm« bestehende Formel, für die auf eine besondere Bedeutung die Tatsache hinweisen dürfte, daß in der Sonderliturgie eines bestimmten Tages ihr erster Teil³⁴⁾ in litaneimäßiger Wiederholung wiederkehrt und der zweite³⁵⁾ in dem Relativsatz *דלית אלה הוא* »außer dem es keinen gibt« seine Parallele hat. Man wird auch in dieser letzten Fassung trotz der hier allerdings bestehenden wörtlichen Übereinstimmung nicht etwa eine aramäische Übersetzung der Normalgestalt der koranischen Formel zu erblicken geneigt sein dürfen. Denn nicht sowohl diese als die endgiltige mit abschließendem *illā Allāhu* »außer Gott« würde im Falle wirklichen islamischen Einflusses naturgemäß diesen geltend gemacht haben. Vielmehr stehen wir mit derselben Erweiterung, die das *alius deus omnipotens* des Vulgata-Textes von Tob. 13, 4 und das *θεὸς πλεονεξῶν* der Apostolischen Konstitutionen aufweisen, auf samaritanischem Boden auch dem Schlußteil der beiden biblischen Verse, in der für die jüdische Targumüberlieferung bezeichnenden liturgisch be-

²⁸⁾ A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (Oxford 1909) 136, 188, 185, 253, 292 396, 452, 746, 504, 511, 519, 532, 543, 552.

²⁹⁾ Ebenda S. 18/35. 38f. 83. 95. 127. 201. 272. 461f.

³⁰⁾ Ebenda S. 267. 396. 435. 483.

³¹⁾ Ebenda S. 3. 7. 39/48. 77. 82. 105. 124. 126. 315f. Verdoppelt: S. 87.

³²⁾ Ebenda I. 83f. in einem »Gebet« des Marqa. Daneben einzeln im Gebetsinnern innerhalb einer wieder spezifisch doxologischen Partie S. 5.

³³⁾ Ebenda S. 4.

³⁴⁾ Ebenda S. 101f. in einem Gebet der Liturgie des die Osterzeit eröffnenden Sabbats, S. 354 in einem solchen der Pfingstliturgie.

³⁵⁾ Ebenda S. 101 zu Anfang desselben Gebets des genannten Sabbats.

dingten Gestalt gegenüber. Die Übereinstimmung ist dabei um so bedeutender, weil das samaritanische Targum wenigstens in der — am bequemsten in der Ausgabe von Ad. Brüll³⁶⁾ — bisher zugänglichen Fassung, enger dem hebräischen Urtext sich anschließend³⁷⁾, zu ihrer Erklärung nicht zu dienen vermag, andererseits aber offenbar eine unter Einfluß von Dt. 6, 4 erfolgte Abwandlung jener Gestalt auch in der normalen aramäischen Bekenntnisformel der samaritanischen Liturgie zu erkennen ist³⁸⁾ und auf eine grundlegende Bedeutung von Dt. 4, 35 und 39 im Rahmen der samaritanischen Liturgie sehr nachdrücklich es ferner hinweist, wenn in einem beim Betreten des Gotteshauses zu sprechenden aramäischen Gebet³⁹⁾ ein mit *כִּי אֲתָהּ יְהוָה* »daß du Jahweh« beginnendes Zitat den in Anredeform umgesetzten hebräischen Urtext des zweiten durch das abschließende *אֵין עִיר מִלְבָּדֵי* »außer ihm allein« des ersten der beiden Verse ergänzt. Bis in die Zeit der endgiltigen Versteifung des jüdisch-samaritanischen Gegensatzes⁴⁰⁾ zurück sehen wir uns also im Gegensatz zu derjenigen von 6, 4/9 für die liturgische Verwertung eines aus Dt. 4 stammenden Bekenntnistextes gewiesen und lernen, daß auf ältere Form desselben auch das im Gegensatz zu LXX und jüdischem Targumtext von der durch Hieronymus in Tob. 13,4 wiedergegebenen Variante und der im VII. Buche der Apostolischen Konstitutionen zugrundeliegenden hellenistisch-jüdischen Agenda bewährt gewesene Element eines »(es gibt keinen) Gott« zurückgeht, für das in Dt. 32, 39 und Jes. 45, 5. 21; 46, 9 biblische Grundlagen gegeben waren.

Wenn aber in diesem tragenden Element ihres *lā ilāha* »nicht gibt es einen Gott« auch gegen allen jüdischen Targumtext wie in dem auslautenden *illā huwa* »außer ihm« ihrer ältesten und häufigsten Gestalt wenigstens dem hebräischen Original von Dt. 4, 35 und 39 gegenüber, d. h.

³⁶⁾ *Das samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebräischer Quadratschrift nebst einem Anhang textkritischen Inhaltes herausgegeben* (Frankfurt a. M. 1875).

³⁷⁾ In 35 ist hier die Betonung der Einzigkeit in wörtlicher Übereinstimmung mit demselben ausgedrückt, am Ende von 39 fehlt ein über eine Beibehaltung seines *עִיר* »noch« hinausgehendes Element.

³⁸⁾ Sofern diese nämlich offenbar zusammengesetzt ist aus den drei ersten Worten der zweiten Hälfte der im »Gebete Josuas« vorliegenden ausführlichen Formel und dem Schlußwort der Dt. 6,4 entnommenen Bekenntnisformel, die als solche auch den Samaritanern nicht unbekannt war, wie der Schluß eines »Gebetes des Moses« bei Cowley a. a. O. 48 zeigt, wo ihr hebräischer Text (vom ersten »Jahweh« an) an einen aus hebräischen *אֵין* »Nicht gibt es« und deren weiteren aramäischen zusammengesetzten Wortlaut an die kurze Normalformel angeschlossen ist.

³⁹⁾ Cowley a. a. O. 3 bzw. auch bei J. Rosenberg, *Lehrbuch der samaritan. Sprache und Literatur* (Wien-Leipzig o. J.) 109.

⁴⁰⁾ Für die Bestimmung ihres näheren Zeitpunktes ist es maßgeblich, ob man, wie es z. B. K. F. Lehmann-Haupt, *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte* (Tübingen 1911) 173f., tut, an der geschichtlichen Zuverlässigkeit des bei Josephus *Antiqu.* XI, 7, 2ff vorliegenden Berichtes festhält oder mit Ed. Meyer a. a. O. 201 hier eine Herabrückung von Vorgängen der Zeit Nehemias in diejenige Alexanders d. Gr. glaubt annehmen zu müssen.

in ihrem vollen ursprünglichen Bestand die negative Formel des Korans geradezu wörtlich mit einer solchen, die altertümlichem jüdischen Kultgebet eigen war, und nur mit ihr übereinstimmt, so ergibt sich zwangsläufig die Erkenntnis, daß Muhammed sie nicht im Anschluß an eine arabische Pentateuchübersetzung, wie eine solche jüdischer Herkunft bereits aus vorislamischer Zeit allerdings in der Tat durch *Sifre* zu Dt. 33, 2 unbedingt gesichert wird⁴¹⁾ und nach deren sorgfältiger Untersuchung durch E. Algermissen⁴²⁾ noch um die christliche Jahrtausendwende in Zitaten des Spaniers Ibn Hazm faßbar werden dürfte, auf Grund der Dt.-Stellen geprägt, sondern aus derartigem Gebet übernommen haben wird, wie es alsdann in bestimmten Kreisen arabischen Judentums seiner Zeit noch wirklich geübt worden sein muß. So erklärt sich auch — und dies kann als eine erste nicht wertlose Bestätigung dieser Erkenntnis gebucht werden — die Häufigkeit, mit der die koranische Formel gerade in hymnisch gehobenem Zusammenhang auftrat, wenn man beachtet, wie sehr das in Betracht kommende jüdische Gebet nach Ausweis seiner in den Apostolischen Konstitutionen fortlebenden hellenistischen Fassung ein solches hymnisch klingendes Gotteslob war. Eine zweite darf vielleicht von Seiten des einen Falles her sich zu ergeben scheinen, in dem das negativ gestaltete Eingottbekenntnis in Anredeform umgesetzt begegnete. Daß für diese Gestaltung die Stelle des Spruchbuches des Siraciden, auf die zunächst als Parallele hinzuweisen war, natürlich das Urbild nicht gewesen sein kann, liegt auf der Hand. Wohl aber könnte als solche dies, wie unter Umständen sogar schon für jene Stelle selbst, eine dem griechischen οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς πλὴν σοῦ μόνου entsprechende Wendung liturgischen Textes vielleicht ursprünglich noch hebräischer Sprache in Frage kommen.

Zu dem früher gewonnenen Ergebnis, daß bei Prägung einer ursprünglich in die Anredeform gekleideten positiven Formulierung des monotheistischen Bekenntnisses Muhammed durch das jüdische Vorbild des endgültigen liturgischen Gebrauches vielmehr schon von Dt. 6, 4 angeregt war, steht dieses neue in keinem unüberbrückbaren Widerspruch. Wie Christentum⁴³⁾ kann auch Judentum sehr verschiedener Art und Herkunft

⁴¹⁾ Sofern hier unter den vier Sprachen, in denen die Thora Israel gegeben worden sei, d. h. offensichtlich in denen, die dem Verfasser bekannt waren, neben Hebräisch, Griechisch und Aramäisch sogar noch vor dem letzteren das Arabische genannt wird.

⁴²⁾ *Die Pentateuchzitate Ibn Hazms. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzung.* (Münster i. W. 1933).

⁴³⁾ Von Norden her war es späterhin aus dem Reiche der Lahmiden nestorianisches, aus demjenigen der Gasaniden monophysitisches Bekenntnis, von Süden her vielleicht beides, aus Palästina chaldekonische Orthodoxie, was sich der Wiege des Islams zu den Weg zu bahnen versuchte. Daneben pflegte man — vielleicht etwas zu freigebig — mit allerhand älterem judenchristlichem und gnostischem Sektentum zu rechnen, das, auf dem Boden Arabiens verbreitet, bei dessen Entstehung eine Rolle gespielt haben könnte, und immerhin ist die Tatsache höchst bemerkenswert, daß der »Araber« Μονοϊσμός, dessen gnostische Lehre von Hippolytos *Philosoph.* VII 12/5; X 17 rund um die Mitte des 3. Jhdts eingehend behandelt wird, in der Tat Träger des gut arabischen Namens *Mun'aimu* gewesen zu sein scheint.

in Arabien eingedrungen gewesen⁴⁴⁾ und entsprechend von ihm in Kreisen verschiedener Observanz Gebetsbrauch sehr verschiedenen Alters geübt worden sein.

⁴⁴⁾ Wie weit solches etwa in das eigentliche Arabien schon in urchristlicher Zeit vorgedrungen sein sollte, ist allerdings dem das älteste Zeugnis für ein »arabisches« Juden- oder Proselytentum darstellendes Ἀραβες des Pfingstwunderberichtes Apg. 2,11 ebensowenig als der Angabe des Apostels Paulus Gal.1,17 zu entnehmen, daß er unmittelbar nach dem Damaskus-Erlebnis sich nach »Arabien« begeben habe. Aber bei der von Ed. Meyer a. a. O. 203 gewiß mit Recht schon für die erste nach-exilische Zeit betonten jüdischen »Fähigkeit«, »sich in alle Verhältnisse zu schicken und aus ihnen Gewinn zu ziehen«, um so »in der Welt vorwärts zu kommen«, wäre die verhältnismäßig sehr frühe Existenz einer auch jüdischen Handelskolonie beispielsweise in Taima, wo heidnische Bevölkerung aramäischer Zunge schon ungefähr für das 5. vorchristliche Jhdt. durch die bekannte Inschrift CIS II, 113 = G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford 1903) Nr. 69 gesichert wird, nichts Überraschendes.

Die georgische Bibelübersetzung

Ihr Werdegang und ihre Bedeutung in heutiger Sicht

von

Joseph Molitor

Um es gleich vorwegzunehmen: es gibt noch keine restlose Klarheit über die Textgeschichte der altgeorgischen Bibel. Aber seitdem in dieser Zeitschrift mein unvergeßlicher Lehrer einen letzten Beitrag zu den durch sie aufgeworfenen Problemen geliefert hat¹⁾, sind wir doch bereits wieder ein gutes Stück dem Ziele nähergekommen. Hier mögen nur die Untersuchungen von Robert P. Blake (†)²⁾ und vor allem die von Stanislas Lyonnet³⁾ genannt werden. Es wird sicher von Interesse sein, einmal die wichtigsten Ergebnisse der neueren Forschung zusammenzufassen und weiter auszubauen.

Entgegen der von Baumstark damals ausgesprochenen Vermutung⁴⁾, es wäre wohl kein absoluter Vorrang irgend einer altgeorgischen Bibelhandschrift vor den anderen zu konstatieren, nimmt das Adysh-Tetraevangelium eine einzigartige, in seiner Priorität selbst durch die Chanmeti- und Haemeti-fragmente nicht erschütterte Stellung ein. 897 im Kloster von Schatberd in Tao-Klardjethien (in der Gegend von Batum) geschrieben, wurde es lange im Dorfe Hadischi (Adysh) in Swanetien (daher der Name Adysh-Codex) als kostbares Kleinod gehütet und befindet sich gegenwärtig in Tiflis⁵⁾. Blake benutzte es als Grundlage für seine im allgemeinen sehr zuverlässige kritische

¹⁾ A. Baumstark, *Zum georgischen Evangelientext* = OrChr 25/26 (1930) 117—124. — Vgl. auch: G. Peradze, *Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme* = OrChr 24 (1927) 212—214. — H. Goussen, *Die georgische Bibelübersetzung* = OrChr 6 (1906) 300—318.

²⁾ Außer dem von Baumstark (a. a. O. 117f.) zitierten Beitrag Blakes und seiner Mitarbeiter K. Lake und S. New in der *Harv Theol Rev* 21 (1928) wären hier zu erwähnen die Einleitungen zu Blakes Textausgaben von Markus (PO 20, 3), Matthäus (PO 24, 1) und Johannes (PO 26, 4). Noch vor der Vollendung der Edition des Lukasevangeliums nahm der Tod dem verdienstvollen Forscher die Feder aus der Hand.

³⁾ St. Lyonnet, *La version géorgienne* = Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament* II, *Critique textuelle* 2,2 (Paris 1935) 375—386, 460—463, 625—626 und ganz besonders sein grundlegendes Werk: *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* = *Biblica et Orientalia* 13 (Rom 1950) 144—165.

⁴⁾ a. a. O. 123f.

⁵⁾ Phototypische Ausgabe von E. Takaïschwili, *Materialien zur Archäologie des Kaukasus* 14 (Moskau 1916) (russisch).

Ausgabe⁶⁾ der altgeorgischen Evangelien in der »Patrologia Orientalis«. Leider ist die beigegebene lateinische Übersetzung für den textkritischen Gebrauch nicht exakt genug und daher nur mit Vorsicht zu benutzen. Akacius Schanidze brachte 1945 zwar das ganze Adysh-Evangelium heraus⁷⁾. Aber sein Werk ist anscheinend nur Blake zugänglich geworden; die westliche Welt wird warten müssen, bis die noch von Blake vorbereitete Edition des Lukasevangeliums aus der Hand eines seiner Schüler erscheinen wird. Jedenfalls ist der Adysh-Codex heute der anerkannt älteste Vertreter eines Archetyps der georgischen Version⁸⁾. Wir werden das noch im folgenden näher begründen.

Eine zweite Entwicklungsstufe des georgischen Bibeltextes stellen die beiden Codices (mit noch anderen 8 meist Majuskelhss aus dem 10. Jahrhundert, darunter auch die von Baumstark benutzte Hs von Djrutsch aus dem Jahre 936) dar, die Blake im Apparate seiner Evangelienausgabe mit größerem Recht bringt als Schanidze in seiner Tifliser Veröffentlichung die miteinander zu eng verwandten Tetraevangelien von Djrutsch (s. o.) und Pharkhal (vom Jahre 973). Es sind dies das Opiza-Tetraevangelium⁹⁾ vom Jahre 913 (aus dem Kloster Opiza in der gleichen georgischen Provinz Tao-Klardjethien, aus der auch der Adysh-Codex stammt), heute im Kloster Iwiron auf dem Athos, und das 995 geschriebene Tbeth-Vierevangelium aus Tbeth in Schawschethien, das jetzt als Nr. 212 in der öffentlichen Bibliothek zu Leningrad aufbewahrt wird. Wladimir Benešević legte den Tbeth-Codex seiner Ausgabe des Matthäus- und Markusevangeliums¹⁰⁾ zugrunde und brachte im Apparate die Varianten des Opiza-Textes. Die vom Opiza- und Tbeth-Tetraevangelium vertretene Textform ist glatter und korrekter als die des eigenwilligen Adysh-Evangeliums, wohl als Ergebnis einer gründlicheren Revision im Sinne des griechischen Urtextes. Wo die Opiza- und Tbeth-Hss Textlücken aufweisen, haben Benešević wie Blake die sog. Urnisi-Handschrift (aus der Stephanskirche des Dorfes Urnisi), dem 10. Jahrhundert angehörend, jetzt zu Tiflis (Kirchliches Museum Nr. 27), zur Auffüllung herangezogen, die mit dem Tbeth-Codex

⁶⁾ Vgl. W. Peschen, *Die Charaktervokale des altgeorgischen Verburs in der Übersetzung des Matthäus und Markus und den Palimpsest-Texten* (Bonn 1939) 11 und 108—113 (Druckfehlerverzeichnis für Blakes Matthäus- und Markausgabe).

⁷⁾ A. Schanidze, *Zwei alte Rezensionen der georgischen Evangelien nach den 3 Schatberd-Handschriften von 897, 936 und 973* (Titel engl., georg., russ.) = *Denkmäler der altgeorgischen Sprache II* (Georgische Akademie der Wissenschaften) Tiflis 1945 (83* + 393 S. mit 15 Tafeln).

⁸⁾ Vgl. Lyonnet, *La version géorgienne* 375ff. und *Les origines* etc. 144f.

⁹⁾ Vgl. Goussen a. a. O. 311f. und die beiden beigegebenen Tafeln aus dem Opiza-Codex zwischen S. 300 und 301.

¹⁰⁾ Wl. Benešević, *Quattuor Evangeliorum versio georgiana vetus* Fascic. 1: *Evangelium sec. Matthaeum* (St Petersburg 1909) — Fascic. 2: *Evangelium sec. Marcum* (St Petersburg 1911).

sich ziemlich nahe berührt. Alle Handschriften dieser Gruppe¹¹⁾ haben mit Ausnahme des Tbeth- und Khsan-Tetraevangeliums nur den kürzeren Markusschluß 16, 1—8.

Hier sind wohl auch die übrigen vorbyzantinischen Hss der altgeorgischen Bibel einzuordnen. Für das Alte Testament sind wir fast nur auf die wichtige Athoshandschrift vom Jahre 978 angewiesen, die alle Bücher des Alten Bundes enthält und deren Ausgabe augenblicklich von der Harvard-Universität vorbereitet wird. Außer drei Psalterhandschriften aus dem 8. und 9. Jahrhundert ist nur noch eine Prophetenhs (mit Einschluß der Esdrasbücher) aus dem Kreuzkloster zu Jerusalem zu nennen, die sich gegenwärtig in der dortigen Patriarchatsbibliothek (Patr. Bibl. Hib. 7) befindet. Ebenso sind zu dieser zweiten vorathonitischen Form die wenigen Praxapostolos-¹²⁾ und Apokalypse-Hss¹³⁾ zu rechnen, die alle im 10. Jahrhundert geschrieben und abgesehen von kleineren Bruchstücken noch nicht veröffentlicht worden sind.

Die dritte Form endlich, zu der die meisten Minuskeln¹⁴⁾ und nur eine Majuskelhs¹⁵⁾ gehören, ist durch die Revision der Übersetzerschule des Iwiron-Klosters auf dem Athos nach dem griechischen Bibeltext um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden. Zum erstenmal erscheint hier bei Johannes die Perikope von der Ehebrecherin (7,53—8,11). Sie bildet die Grundlage für die erste gedruckte Gesamtausgabe der georgischen Bibel, veranstaltet vom Prinzen Wachuscht, Moskau 1743, die sogar nach der slawischen Bibel revidiert wurde. Wiederholt aufgelegt zu St. Petersburg und Tiflis bis zu den letzten Editionen der British and Foreign Bible Society, ist die so

¹¹⁾ Es sind dies außer den 6 genannten: Sinai-Tetraevangelium Nr. 15 (v. J. 978), Sinai-Tetraev. Nr. 16 (v. J. 992), Tetraevangelium Nr. 4927 der Gesellschaft für die Entwicklung der Literatur in Georgien zu Tiflis (10. Jhdt.), Berthaj-Tetraev. (vor 988); vgl. zu letzterem: R. P. Blake u. Sirapie Der Nersessian, *The Gospels of Bert'ay, an Old-Georgian Ms of the tenth Century* = Byzantion 16 (1942/43) 226—285.

¹²⁾ Es gibt nur 3 alte Hss für Apostelgeschichte und Briefe: Athos-Hs (Iwiron) vom Jahre 965, geschrieben im Kloster Kranion auf dem Olymp (Bithynien) von demselben Schreiber, der 978 auch die Apk kopierte; ferner Hs Nr. 407 der Bibliothek der Gesellschaft für die Entwicklung der Literatur in Georgien, Tiflis (10. Jhdt.) und Hs Nr. 1139 ebendort (10. Jhdt.). Vgl. F. C. Conybeare in ZntW 12 (1911) 131—140: *The Old Georgian Version of Acts* sowie Lake, Blake u. New in *Harvard Theological Review* 24 (1931) 287.

¹³⁾ Die Apokalypse wurde anscheinend zum erstenmal durch Euthymius um 978 übersetzt. Es sind noch 2 Hss aus dem 10. Jhdt. vorhanden: Hs Nr. 1346 der historischen und ethnographischen Gesellschaft zu Tiflis, geschrieben im Kloster Kranion auf dem Olymp (Bithynien) und Hs Nr. 397 des Kirchlichen Museums zu Tiflis. Die georgische Vulgata (d. h. die Moskauer Gesamtausgabe von 1743) hat eine andere, bisher noch nicht untersuchte Textgestalt.

¹⁴⁾ Lyonnet, *La version géorgienne* 376 nennt von den Minuskeln die Sinai-Hss Nr. 19, 30, 16, denen bei Tsagareli, *Katalog der georgischen Hss vom Sinai* St Petersburg 1888 (russisch) die Nummern 10, 11, 16 entsprechen.

¹⁵⁾ Es ist das Alaverd-Tetraevangelium, 1054 abgeschrieben, jetzt Hs Nr. 484 des Kirchlichen Museums zu Tiflis.

entstandene georgische Vulgata nach dem Zeugnis Lyonnets¹⁶⁾ trotz ihrer noch jüngeren Textform als die der Athosrezension nicht zu verachten; wir können hinzufügen, zumal dort nicht, wo den Herausgebern, wie bei den Propheten und Evangelien, überhaupt gute Hss zur Verfügung standen.

Uns interessiert hier besonders die Textgestalt des Adysh-Codex und andererseits die des Opiza- und Tbeth-Tetraevangeliums, und zwar im Hinblick auf die sog. Chanmeti- und Haemetifragmente.

Verhältnismäßig spät, erst seit drei Jahrzehnten, sind die Chanmeti-Fragmente der wissenschaftlichen Forschung durch ziemlich gute Ausgaben zugänglich gemacht worden. Im *Bulletin de l'Université de Tiflis* 2 (1922/23) 371—389 veröffentlichte Johann Dschawachischwili *Proben von Chanmetitexten* aus dem Alten und Neuen Testament. Im gleichen *Bulletin* 9 (1929) 329—342 gab Akacius Schanidze das Sinai-Lektionar aus Graz heraus, das ebenfalls zur Chanmetigruppe gehört und nur neutestamentliche Texte bietet. Schließlich edierte Robert P. Blake in *The Harvard Theological Review* 25 (1932) 226ff. Chanmeti-Palimpsestfragmente aus Jeremias. Demgegenüber bietet die *Altgeorgische Chrestomathie* von A. Schanidze¹⁷⁾ keine neuen Texte, sondern S. 2—16 eine verkürzte und korrigierte Zusammenfassung der bisher erschienenen Chanmeti-Bruchstücke¹⁸⁾. Ihren Namen haben alle diese Texte daher, daß vielen Verbalformen und ganz selten einem Komparativ ein Chan vorgesetzt wird, der 34. Buchstabe des 38 Schriftzeichen umfassenden georgischen Alphabets. Später ist es, wie die Jeremiasfragmente und Textstücke des Sinailektionars zu erkennen geben, oft in ein Hae übergegangen, den vorletzten Buchstaben des georgischen Alphabets, das bald völlig verschwindet. Das Chan findet zuletzt nur noch Verwendung in der altgeorgischen Konjugation als subjektives Präfix der 2. Person und als objektives Präfix der 3. Person (jedesmal des Singulars und Plurals). Das Komparativpräfix chũ > ũ hat sich bei chucusi Ältester, Priester bis heute mit einem Chanvorschlag erhalten.

Zweifellos gehören die Chanmeti-Fragmente zu den ältesten georgischen Bibeltexten. Blake glaubt sie in den Anfang des 8. Jahrhunderts datieren und den Text, den sie und die Adysh-Hs bieten, um 600 und vielleicht noch früher ansetzen zu können. Als überraschendes Ergebnis einer eingehenden Untersuchung der Chanmetitexte zeigt sich, daß die Textgestalt des Adysh-evangeliums, das 897 niedergeschrieben wurde, älter ist als die der Chanmetistücke. Lyonnet hat in seinem letzten Werk¹⁹⁾ darauf hingewiesen, daß sie in Stil, Sprache und teilweise in den Lesarten sich deutlich von allen anderen Hss unterscheidet. So gibt der Adyshcodex das griechische ἀμήν,

¹⁶⁾ *Les origines* 146.

¹⁷⁾ *Caucasus Polyglottus* 1 (Tiflis 1935).

¹⁸⁾ Ein von A. Schanidze in der Sammlung *Denkmäler der altgeorgischen Sprache* Bd. 1 ediertes Chanmeti-Lektionar (Tiflis 1944) ist augenblicklich nicht erhältlich.

¹⁹⁾ *Les origines* 145.

abgesehen von dem überarbeiteten Lukastext (s. u.), mit einer einzigen Ausnahme (Mt 13, 17) regelmäßig mit მართლიად marthliad »wahrhaft« wieder statt mit dem Lehnwort ამენ amēn²⁰), wie es die Chanmetitexte und alle anderen georgischen Zeugen tun.

Freilich ist der Text des Adysh-Codex ebenso wie der der Chanmetifragmente überarbeitet worden. Wir erinnern für letztere nur an die Haemetiformen in den Jeremiasfragmenten und einzelnen Perikopen des Sinailektionars, von denen wir bereits oben sprachen. Wie schon die verschiedene Herkunft der übrigen Fragmente vermuten ließ — es sind dies neben dem Grazer Sinailektionar allein für die Evangelien die Hss des Tifliser Altertummuseums Nr. 89, 844, 999 — ist die Textgestalt der Chanmetibruchstücke nicht einheitlich. 844 ist in seiner Textqualität meist besser als 999; am jüngsten ist die Textform des ohnehin als Lektionar nicht homogenen Grazer Stückes, während das kleine Lukasfragment 89 kaum eine Ausdeutung zuläßt. Und was die Adysh-Hs angeht, so haben wir nach den Untersuchungen von S. Kakabadze und I. Imaïschwili²¹) in den Lukaspartien 3,9—15,17 und 17,25—23,2 eine revidierte und damit jüngere Textgestalt vor uns, die, wie Lyonnet angibt²²), praktisch der vom Opiza- und Tbeth-Codex vertretenen zweiten Rezension entspricht. Tatsächlich haben an diesen zitierten Lukasstellen die Chanmetitexte, soweit vorhanden, den ursprünglicheren Text²³).

Je länger man sich mit dem gegenseitigen Verhältnis von Chanmeti- und Adyshtext beschäftigt, um so greifbarere Gestalt nimmt die Vermutung Schanidzes²⁴) an, daß auch die Vorlage der heutigen Adysh-Hs ein Chanmetitext war, der bei wiederholtem Abschreiben immer wieder umgeformt und stellenweise ganz der späteren Rezension angeglichen wurde, wobei seine Chanpräfixe, manchmal erst in die sprachlich jüngeren Haemetiformen übergehend, mehr und mehr getilgt wurden²⁵).

²⁰) Dieselbe Erfahrung kann man ja in der syrisch-armenischen Übersetzungsliteratur machen, wo in alten Texten durchweg versucht wird, schwierigere griechische Ausdrücke, wenn auch ungenau, zu übersetzen, während die jüngeren Zeugen das Ringen um einen adäquaten Ausdruck aufgeben und einfach das Fremdwort als Lehnwort übernehmen.

²¹) Vgl. A. Schanidze, *Zwei alte Rezensionen der georgischen Evangelien* (Tiflis 1945) 062.

²²) *Les origines* 145.

²³) So hat Gerhard Deeters, wie er mir freundlicherweise mitteilte, systematisch den Lukastext des (uns in der Edition von Schanidze 1945 bisher unerreichbaren) Adysh-Tetraevangeliums aus der Moskauer phototypischen Ausgabe von 1916 transkribiert und mit der georgischen Vulgata von 1743 verglichen. Gerade in den von Kakabadze und Imaïschwili gekennzeichneten Teilen konnte er keine wesentlichen und dann meist nur orthographische Unterschiede feststellen.

²⁴) Im *Bulletin de l' Université de Tiflis* 2 (1922/23) 417—424 und noch bestimmter in *Zwei alte Rezensionen* etc. (Tiflis 1945) 063 ausgesprochen (vgl. Lyonnet, *Les origines* 148, Anm. 3).

²⁵) Blake führt in seiner Vorrede zur Ausgabe des georgischen Markusevangeliums (PO 20, 446) als Beleg für ein Haepräfix Mk 6,19 ჰეძეგება მას factus est

Wie von selbst sind wir, von den Chanmetitexten ausgehend, auf Haemetiformen gestoßen. Es fehlen aber auch nicht ausgesprochene Haemeti-Palimpsestfragmente, die A. Schanidze ebenfalls im *Bulletin de l'Université de Tiflis*, und zwar schon im 3. Bande (1923) 366—388 unter dem Titel *Haemetitexte und ihre Bedeutung für die kharthwelische Sprache* publiziert hat²⁶⁾. Es sind samt und sonders Evangelienbruchstücke, die sich in ihrem Textbild noch mehr von dem Adysh-Tetraevangelium entfernen als die ihnen zeitlich vorangehenden Chanmetitexte. So fehlt ihnen schon auf den ersten Blick das für den Adysh-Codex charakteristische Merkmal der Übertragung von ἀμὴν mit მამოლოდ »wahrhaft«, wie Lyonnet²⁷⁾ u. a. bemerkt; auch sie haben mit den Chanmetitexten das sekundäre amēn. Eine Bearbeitung der aus Matthäus, Markus und Johannes stammenden Haemetibruchstücke (für Lukas fehlen die altgeorgischen Vergleichstexte mit Ausnahme des phototypisch reproduzierten Adysh-Tetraevangeliums), die alle einer einzigen Tifliser Hs 1329 angehören, erzielte folgendes doppelte Ergebnis:

Es hieße offene Türen einrennen, wollte man ausführlich beweisen, daß die sprachgeschichtlich jüngeren Haemetitexte fast immer mit den Opiza- und Tbethlesarten gegen das Adysh-Evangelium zusammengehen. Aber auch auf die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Opiza- und Tbeth-Codex zueinander wirft unsere Haemeti-Hs 1329 neues Licht. Gerade in den umfangreichen Markus-Stücken stehen diese Haemetitexte ganz klar mehr zur Opiza- als zur Tbeth-Hs; das spricht zugunsten einer relativ älteren Textgestalt des Tbeth-Evangeliums (trotz seines längeren Markusschlusses!). Baumstark und Peradze hatten bei Seminarübungen über den georgischen Text des Markusevangeliums (Bonn 1928/29)²⁸⁾ bereits den gleichen Eindruck gewonnen, daß nämlich der Tbeth-Codex die eigentlich beste Hs sei und nicht der von Opiza.

Natürlich gibt es Haemeti-Lesarten, die mit dem Wortlaut des Adysh-Codex übereinstimmen; aber auch sie, deren Zusammentreffen mit Adysh manchmal recht zufällig sein mag, können den Gesamteindruck nicht verwischen, daß die Tifliser Haemetibruchstücke und die beiden Tetraevangelien von Opiza und Tbeth gerade in den typisch jüngeren Formen eine gemeinsame Textbasis haben. Und die zahlenmäßig bei den Fragmenten aus Markus am stärksten in Erscheinung tretenden eigenen Lesarten gehören im allgemeinen doch zur Textfamilie von Opiza und Tbeth und nicht zu

inimicus ei »er (Herodes!) war ihm feindlich gesinnt« = ἐνεῖχεν αὐτῷ an. Außerdem vermutet er, daß Mk 1,4 ἔργον = ἐργον »erat autem« in Wirklichkeit ἔργον »erat« mit Chanpräfix = ἐργετο zu lesen ist. Mt 7,9 liegt unseres Erachtens ein ähnlicher Fall vor: statt ἔργον = ἐργον »erit autem« ist wohl nichts anderes als die Chanform ἔργον »erit« = ἐστὶν wie in der Chanmeti-Hs 844 gemeint, da die Abkürzungsstriche in der phototypischen Moskauer Ausgabe des Adysh-Codex kaum zu sehen und damit unsicher sind.

²⁶⁾ Die im *Bulletin de l'Université de Tiflis* 7 (1926) 125—152 edierten Haemetistücke sind keine Schrifttexte und scheiden deshalb hier aus.

²⁷⁾ *Les origines* 148.

²⁸⁾ *Zum georgischen Evangelientext* 123.

Adysh, und zwar im Sinne einer noch späteren Bearbeitung der in den ersteren greifbaren (schon ohnehin sekundären) Textform.

So wird für die weitere Forschung das Adysh-Tetraevangelium gerade wegen seiner einzigartigen Stellung innerhalb der georgischen Überlieferung unsere größte Aufmerksamkeit verdienen, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einmal in seiner Beziehung zur altarmenischen Version und dann in seiner Wichtigkeit für die Vorlage der altarmenischen Bibel. Schon jetzt stellen sich nämlich als Ergebnis der jüngsten Untersuchungen Lyonnets folgende beiden Tatsachen klar heraus, die aber noch weiter unterbaut werden müßten:

1. Die altgeorgische Bibel ist unmittelbar von der altarmenischen Version abhängig, aber nicht von dem *textus receptus* der sog. armenischen Vulgata²⁹⁾, sondern einer etwas älteren Form, die nur noch in Zitaten bei altarmenischen Autoren (seien es Originalschriftsteller wie z. B. Agathangelus, Koriun, Eznik usw. oder anonyme Übersetzer aus dem Griechischen und Syrischen) erfaßbar ist.

Aus der Fülle der Verwendung armenischer Lehnwörter gerade im Adysh-Codex mögen nur folgende herausgegriffen werden: Lk 24, 13 armenisch *ասպարէզ* = Adysh *ახპარეზ* statt *ἑταῖρον σταδίου* »Stadien« der späteren georgischen Zeugen mit Einschluß der Chanmetifragmente. Jo 20,7 armenisch *վարձամակն* = Adysh *ვარձამაკი* statt Lehnwort *συνδριον* sudarium »Schweiß Tuch« der späteren Georgier. Als sklavisch georgische Übersetzung einer armenischen Vorlage sei genannt: Jo 20,5 armenisch *գիրք* libros = Adysh *წიგნთა* libro(s) statt *ἡ γραφή* scripturam *γραφή*. Und endlich an Fehlübersetzungen: Mk 14,3 wird armenisches *ἀμπύλη* ampulla »mit einem Alabastergefäß« bei Adysh zu sinnlosem *მომითა* (= schisch + Endung des Instrumentals) d. h. »in Furcht«. Mt 21,12 und Jo 2,15 wird aus armenischem *հասկաճանաց* nummulariorum bei Adysh *თხლობი მოფარდელთა* seminis vendentium, also aus »Wechslern« werden »Samenverkäufer«, weil das armenische Teilwort *հաս* auch »Samen« bedeuten kann! Diese Beispiele ließen sich noch beliebig vermehren.

2. Lyonnet erweist in seinem Werk über den Ursprung der armenischen Version als Vorlage der *vetus Armena* einen syrischen Evangelientext, der Tatians Diatessaron näher steht als der altsyrischen Überlieferung, geschweige denn der Peschittha, der syrischen Vulgata. Wiederum enthält gerade der georgische Adysh-Codex in den Parallelstücken zu den Chanmetifragmenten eine ganze Reihe Syriazismen, die oft über die Peschittha hinaus auf die *vetus Syra* zurückgehen, ja Tatianismen sein können. Wer aus der geschichtlichen Entwicklung der georgischen Kirche weiß, wie stark bis ins 6. Jahrhundert hinein der syrische Einfluß gewesen ist, wird sich darüber nicht wundern.

So wächst die Bedeutung der georgischen Version über den Rahmen einer bloß lokalen nationalen Kirchenbibel eines kleinen Bergvolkes hinaus in den Großraum wichtigster neutestamentlicher Textprobleme, wie sie etwa bei unseren Evangelien mit Tatians Diatessaron verknüpft sind.

²⁹⁾ Armenische Bibel I—IV, herausgegeben von P. Johann Zohrab, S. Lazzaro bei Venedig 1805.

Das Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Blake hat in seiner kritischen Pariser Ausgabe der altgeorgischen Evangelien, die auf dem Adysh-Codex fußt und die im Apparat die Varianten des Opiza- und Tbeth-Tetraevangeliums bringt, eine lateinische Übersetzung beigegeben, die gerade dem Nichtkaukasologen willkommen sein dürfte. Für textkritische Untersuchungen ist sie aber nicht zuverlässig genug; die Wiedergabe vieler georgischen Ausdrücke ist uneinheitlich, ja manchmal ungenau oder sogar unrichtig und der Apparat unvollständig.

Unsere Übersetzung möchte dem abhelfen durch eine möglichst korrekte lateinische Wiedergabe des georgischen Originals unter Angleichung an die Ausdrucksform der Vulgata. Prinzipiell soll jedes georgische Wort überall in dem gleichen lateinischen Sprachkleide erscheinen, auch unter Verzicht auf sprachliche Eleganz und flüssigen Stil. Die feingegliederte altgeorgische Sprache, mit einer Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten ausgestattet, wie etwa auf dem Gebiete des Verbums mit einem oder mehreren Präverbien, Personalpräfixen, Charaktervokalen, Pluralinfixen, Frageaffixen usw., stellt dabei den Übersetzer vor keine leichte Aufgabe.

Die runde Klammer deutet textliche Unklarheit der georgischen Vorlage und ihre eventuelle Ergänzung (in *Kursiv*) aus dem Urbnisi- oder Tbeth-Codex an; die Auffüllung aus dem ersteren erfolgt nur dort, wo die Tbeth-Hs defekt ist. Runde Klammern, die einen mit = beginnenden Ausdruck umschließen, wollen aus einer allzu wörtlichen, sprachlich unklaren Übertragung zum wirklich gemeinten Sinn hinführen. Eckige Klammern geben notwendige Ergänzungen an, die aus dem grammatischen Befund der Stelle folgen. Spitze Klammern schließen Worte und Endungen ein, die zwar im Georgischen vorhanden, aber im Interesse einer gemeinverständlichen Übersetzung zu tilgen sind. Der Bindestrich (-) zeigt an, daß zwei oder mehrere georgische Worte zu einem einzigen verbunden sind; beim passiven Perfekt (Partizipium + esse) dient er zur Bezeichnung des georgischen Aorists.

Unmittelbar unter dem Adysh-Volltext folgt ein Apparat, der in gleicher lateinischer Übertragung alle Varianten des Opiza- und Tbeth-Codex nach Blakes Ausgabe und darüber hinaus die der Chanmeti- und Haemeti-

fragmente bringt, soweit sie uns erreichbar sind. Folgende Sigla finden dabei Anwendung:

Tetraevangelien: Op = Opiza-Codex von 913, Tb = Tbeth-Codex von 995, OT = Op + Tb, Urb = Urbnisi-Codex (10. Jhdt.).

Chanmetifragmente: 89, 844, 999 (Hss des Altertums museums, Tiflis), Sin (= Grazer Sinailektionar).

Haemetifragment: 1329 (Hs des Altertums museums, Tiflis).

Was den Text des Matthäusevangeliums angeht, so weist der Adysh-Codex Lücken auf: Mt 4, 25 und 5, 4–12, 16–20. Die Opiza-Hs ist defekt 1, 1–4, 12 und der Tbeth-Codex 1, 1–17; 4, 12–25. Die Chanmetifragmente enthalten an Mt-Text: 6, 31–33a; 7, 1–8a, 11b–13, 14b–15a (999); 7, 4b bis 13a, 14–16 (844); 24, 29–35 (Sin); 28, 7b–20 (Sin). Unser Haemeti-Palimpsestfragment 1329 bietet: Mt 9, 24–26; 11, 2–6; 12, 10–15; 14, 2–11; 17, 1–7, 14–17; 18, 9–10.

Ein kurzes Glossar am Ende unserer Arbeit unterrichtet über solche georgischen Worte, die für mehrere griechische (und dementsprechend in der Vulgata für mehrere lateinische) Äquivalente stehen. Anschließend sind in einer Liste Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten der Übersetzung von Blake übersichtlich zusammengestellt.

Evangelium Matthaei

- 1,1 (L)iber generis¹⁾ (= generationis) Iesu Christi filii²⁾ Davithis filii
 2 Abrahac.¹ Abraham genuit Isak<i></i> (= Isaac); Isa[a]k³⁾ genuit Ia-
 3 kob<i></i>⁴⁾; Iakob genuit Iudam et fratres eius.¹ Iuda[s] autem genuit
 Pharez et Zaram ex Thamar; et Pharez genuit Ezrom; et⁵⁾ Ezrom
 4 genuit Ara(m).¹ Aram (genuit Ami-)⁶⁾nadab; Amina(d)ab genuit
 5 Nason⁷⁾; Nason⁷⁾ genuit Salmon⁸⁾.¹ Salmon⁸⁾ genuit Booz⁹⁾ ex
 Rekhhab¹⁰⁾; Booz⁹⁾ genuit Iobed ex Ruth¹¹⁾; Iobed genuit Ies[s]e;¹
 6 Ies[s]e genuit Davith regem. Davith rex genuit Solomonem ex Uriae¹²⁾
 7 uxore;¹ Solomon¹³⁾ genuit Roboam; (Roboam)⁶⁾ genuit Ab(iam;
 8 Abias)⁶⁾ genuit Asaph<i></i>;¹ Asaph¹⁴⁾ genuit Iosaphat; Iosaphat¹⁵⁾
 9 genuit Ioram; Ioram genuit Oziam;¹ Ozia[s] genuit Ioatham; Ioatham
 10 genuit Akhaz; Akhaz genuit Ezekiam;¹ Ezekia[s] genuit Manas[s]e;
 Manas[s]e genuit Amon<i></i>; Amon¹⁶⁾ genuit Iosiam;¹ Iosia[s] genuit
 11 Ioakim; Ioakim genuit Iekhoniam¹⁷⁾ et fratres eius [in] captivitate <illa>
 12 Babylonis¹⁸⁾.¹ Post captivitatem <illam> Babylonis Iekhonia[s] genuit
 13 Salathiel<i></i>¹⁹⁾; Salathiel²⁰⁾ genuit Zorobabel;¹ Zorobabel genuit

¹⁾ Substantivierter Genitiv (= ἡ γενέσεως) Urb. — ²⁾ längere (gewöhnlichere) Genitivendung Urb. — ³⁾ 1. Nominativ (gebräuchlicher!) Urb statt 2. Nominativ Ad. — ⁴⁾ Iakob Urb. — ⁵⁾ om et Urb. — ⁶⁾ aus Urb ergänzt. — ⁷⁾ Naasom Urb. — ⁸⁾ Salmun Urb. — ⁹⁾ Boos Urb. — ¹⁰⁾ om ex Rekhhab Urb. — ¹¹⁾ om ex Ruth Urb. — ¹²⁾ Huriae Urb. — ¹³⁾ Solomon<i></i> Urb. — ¹⁴⁾ Asaph<i></i> Urb. — ¹⁵⁾ Ozia[s] (!) Urb. — ¹⁶⁾ Amon<i></i> Urb. — ¹⁷⁾ Iekhonie Urb. — ¹⁸⁾ ex (= a) Babylonis Urb. — ¹⁹⁾ Salathiel Urb. — ²⁰⁾ Salathiel (1.Nom.) Urb statt 2.Nom. Ad. —

14 Abiud²¹); Abiud²¹) genuit Eliakim; Eliakim genuit Azor;¹ Azor genuit
 15 Saduk; Saduk genuit Akhim²²); [Akhim]²²) genuit Eliud;¹ Eliud
 genuit Eleazar²³); Eleazar²³) genuit Matthan; Matthan genuit Iakob;¹
 16 Iakob genuit Ioseph²⁴) maritum Mariae, ex qua genitus (= natus) est
 17 Iesu[s] quem dicunt Christum.¹ Omn[es] generatio[nes]²⁵) ab Abraham
 usque ad Davith generationes²⁵) quattuordecim; et a Davith usque
 ad captivitatem Babylonis²⁶) generationes²⁵) quattuordecim; et a cap-
 titate Babylonis usque ad Christum generationes²⁵) quattuordecim.¹
 18 Iesu autem Christi genus (= generatio) hoc modo (= sic) fuit: quia
 desponsata fuit mater eius Mariam²⁷) Ioseph (et antequam) con-
 19 venirent <illi> inventa-est praegnans e Spiritu Sancto.¹ Ioseph autem
 maritus Mariae²⁸) iustus fuit (= erat) et non volebat (= nolebat)
 20 traducere eam; censuit occulte dimittere eam.¹ Et ut ille hoc con-
 sultabat (= cogitabat) tantum, ecce angelus Domini visione (= δι'
 ὄραματος) apparuit illi et dixit [ei]²⁹): Ioseb³⁰) fili Davithis, ne timeas
 ducere Mariam uxorem tuam; quia <ille> qui ex ista³¹) nascetur³²)
 21 e Spiritu Sancto est.¹ Pariet³²) filium et vocant³³) nomen eius Iesum;
 22 quia ille salvabit populum suum ex (= a) peccatis eorum.¹ Hoc omne
 factum-est, ut consummaretur (= adimpleretur) dictum per Dominum
 23 ex (= a) propheta qui dicit³⁴):¹ Ecce virgo concipiet et vocant nomen
 24 eius Enmanuel³⁵) quod est interpretatione nobiscum Deus.¹ Exsurrexit
 Ioseph e somno et fecit <sic> sicut praecepit illi angelus <ille> Domini,
 25 et<ab>duxit uxorem suam;¹ et non novit illam donec peperit³²) filium,
 et vocaverunt nomen eius Iesum.

2,1 [In] Iesu autem Christi genere (= cum autem Iesus Christus
 natus esset) [ad=in] Bethlem Iudaeae [in] diebus Herodis regis, ecce magi
 [ab] oriente venerunt [in] (Ierusalem) et loquebantur (= dicebant):¹
 2 ubi est (qui <ille> nat)us est rex Iudaeorum? quia vidimus stellam¹)
 3 [ab] oriente et venimus adorare eum.¹ Ut (primum) audivit hoc
 4 Herode[s] rex, tremuit et omnis Ierusalem cum illo;¹ et congregavit
 omnes sacerdotum principes et scribas populi, et interrogabat ex (= ab)
 5 illis ubi nascendus est Christus.¹ Illi autem dixerunt: [in] Bethlem
 6 Iudaeae, quia ita²) scriptum est per prophetam:¹ et tu Bethlem<d>³),
 terra⁴) Iudae, nequaquam iunior es inter praesides (= principes)
 Iudae, quia (e)⁵) te prodibit magnus ille⁶) praeses qui pascet populum
 7 meum Israël.¹ Tunc Herode[s] clam advocavit magos <illos> et ex-
 8 quisivit ex (=ab) illis tempus <illud> apparitionis illius stellae;¹ et

²¹) Abiod Urb. — ²²) Akhil Urb. — ²³) Eliazar Urb. — ²⁴) Ioseb Urb. — ²⁵) eigent-
 lich omnis generatio (kollektiver Singular) Ad Urb. — ²⁶) ex (=a) Babylonis
 Urb. — ²⁷) Mariam<i> Tb. — ²⁸) eius Tb. — ²⁹) apparuit et dixit illi Tb. — ³⁰)
 Ioseph Tb. — ³¹) illa Tb. — ³²) eigentlich von gignere zu bilden: das Georgische
 hat für nasci und parere kein besonderes Verb! — ³³) vocas Tb. — ³⁴) quod
 dixerunt Tb. — ³⁵) Evmanuel Tb.

¹) + eius Tb. — ²) hoc modo (= sic) Tb. — ³) armenisches deiktisches *7* der
 Vorlage! — ⁴) Bethlem terra ista Tb. — ⁵) + e Tb. — ⁶) om magnus ille Tb. —

- emisit [eos] [ad = in] Bethlem et dixit [eis]: ite et exquirite (propter puerum (illum) ver(e)⁷⁾; quando⁸⁾ invenietis, (annun)tiatē mihi, ut
 9 ego (quoque) veniam et adorem⁹⁾.¹⁾ Illi autem ut (primum) audiverunt hoc¹⁰⁾ ex (= a) rege <illo> abierunt et ecce <en>¹⁰⁾ stella illa quam viderunt [ab] oriente praecedebat illis, donec (ven)it et per(mansit)¹¹⁾
 10 ubi <quoque> fuit puer <ille>.¹⁾ (Illi autem) ut (primum) viderunt stellam <illam>¹²⁾ laetati sunt laetitia magna perquam (= valde);¹⁾
 11 et venerunt [in] domum et viderunt puerum <illum> cum Maria matre sua. Et conciderunt et adoraverunt illum; et releverunt (= aperuerunt)¹³⁾ thesauros eorum (et) attulerunt illi (= ei)¹⁴⁾ munera aurum thus et
 12 myrrham.¹⁾ Et receperunt praeceptum visione¹⁵⁾ ut non (= ne)¹⁶⁾ reverterentur [in = ad] Herodem, sed alia via recesserunt et abierunt
 13 [in] regionem suam.¹⁾ Et ut (primum) recesserunt illi, ecce angelus Domini apparuit visione Ioseph et dixit [ei]: surge et abduc puerum istum et matrem istius, et fuge [ad = in] Aegyptum, et esto ibi donec (= usque dum) dicam tibi. Quia in animo habet Herode[s] proquirere
 14 (= exquirere)¹⁷⁾ puerum istum et perdere istum¹⁸⁾.¹⁾ Ille autem surrexit et abiit¹⁹⁾, abduxit puerum <istum> et matrem eius nocte et
 15 abiit [ad = in] Aegyptum;¹⁾ et fuit ibi usque ad consummationem (= obitum) Herodis, ut consummaretur (= adimpleretur) dictum <illud>²⁰⁾ per Dominum ex (= a) pr(o)pheta quod dicit: [ex] Aegypto
 16 vocavi²¹⁾ filium meum.¹⁾ Tunc Herode[s] ut (primum) vidit quia illusus est ex (= a) magis <illis>, suscensuit (= iratus est) perquam (= valde) et emisit et exstirpavit omnes pueros qui fuerunt [in] (Bethle)m²²⁾ et²³⁾ [in] omnibus finibus eius a bimatu et²⁴⁾ inferior[es] secundum
 17 tempus <illud>, sicut exquisivit ex (= a) magis <illis>.¹⁾ Tunc consummatum-(= adimpletum)est dictum <illud> Ieremiae prophetae
 18 quod dixit²⁵⁾:¹⁾ vox [e] Hrama audita-est lamentationis et fletus et clamoris multa; Hrakhel²⁶⁾ flebat (= plorabat) liberos suos et non
 19 volebat (= nolebat) consolari, quia non sunt.¹⁾ Quando autem consummatus-est (= obiit) Herode[s], ecce angelus Domini manifesta-
 20 tus-est (= apparuit) visione Ioseph²⁷⁾ [in] Aegypto;¹⁾ et dixit [ei]: surge et²⁸⁾ abduc puerum istum et matrem istius, et abi [ad = in] terram Israēlis; quia exstirpati-sunt (= perierunt) qui quaerebant
 21 spiritum (= animam) istius pueri.¹⁾ Ille autem surrexit et abduxit puerum <illum> et matrem eius, et venit [ad = in] terram Israel²⁹⁾;¹⁾
 22 et ut (primum) audivit quia Arkhelaos³⁰⁾ regnat [in] Iudaea pro Herode

⁷⁾ vere propter puerum illum Tb. — ⁸⁾ et quando Tb. — ⁹⁾ + illum Tb. — ¹⁰⁾ om hoc, en Tb. — ¹¹⁾ + super locum Tb. — ¹²⁾ puerum (!) illum Tb statt stellam illam Ad. — ¹³⁾ panderunt (= aperuerunt) Tb. — ¹⁴⁾ om illi (= ei) Tb. — ¹⁵⁾ + ex (= ab) angelo Tb. — ¹⁶⁾ ut nondum (= ne quidem) Tb. — ¹⁷⁾ trucidare (= occidere) Tb. — ¹⁸⁾ om et perdere istum Tb. — ¹⁹⁾ om abiit Tb. — ²⁰⁾ om illud Tb. — ²¹⁾ vocabo Tb. — ²²⁾ Bethlemi (gen.) qui fuerunt Tb. — ²³⁾ om et Tb. — ²⁴⁾ usque Tb. — ²⁵⁾ om quod dixit Tb. — ²⁶⁾ Rakhel Tb. — ²⁷⁾ Ioseph visione Tb. — ²⁸⁾ om et Tb. — ²⁹⁾ Israēlis Tb. — ³⁰⁾ Arkhelaos Tb. —

patre suo³¹), timuit ire ibi (= eo); et praeceptum recepit visione et
 23 abiit [ad = in] terram Galilaeae.¹ Et venit et domiciliavit³²) [in]
 civitate <illa>³³) quam dicunt Nazareth, ut consummaretur (= adim-
 pleretur) dictum <illud> per prophetam³⁴) quoniam Nazaraeus³⁵)
 vocabitur.

- 3,1 Illis in diebus venit Iohan[n]e[s]¹) Baptista²) et³) praedicabat [in]
 2 deserto Iudaeae;¹ et loquebatur (= dicebat): paenitentiam - agite;
 3 quia appropinquavit⁴) regnatio (= regnum) caelorum;¹ quia hic est
 qui <ille> dictus est per Esajam prophetam⁵) et loquitur (= dicit):
 vox clamoris super desertum⁶): praeparate viam⁷) Domini et rectas
 4 facite semitas eius.¹ Ipse autem Iohan[n]e[s]¹) vestitus - est vest[e]⁸)
 e capillo cameli; et zona corii⁹) [in] lumbis eius; <ad> esca[m] autem
 5 eius (f)uit locusta et mel campestre.¹ (T)unc prodibat (= exibat)¹⁰) [ad]
 6 eum Iêrusalem et omnis Iudaea et regiones - circa Iordanem;¹ et
 baptizabantur¹¹) super Iordanem ex (= ab) illo¹²), et confitebantur
 7 peccat(a) eorum.¹ Ut (primum)¹³) vidit Pharisaeos et Sad[d]ukhaeos
 venientes baptizari ex (= ab) illo, dixit illis: progenies viperarum,
 8 quis ostendit vobis fugere ex (= ab) altera illa veniente ira¹⁴)? ¹ Facite
 9 igitur nunc¹⁵) fructum dignum paenitentiae.¹ Et ne cogitetis et loqua-
 mini sibimetipsis¹⁶): pater est nobis (= patrem habemus) Abraham<i>.
 Loquor (= dico) autem vobis¹⁶) praevalens (= potens) est Deus ex
 10 lapidibus illis¹⁷) suscitare et <ad> liberos (= filios)¹⁸) Abrahae.¹ Quia
 nunc<-dem> en securis apud radices arborum iacet: omnis arbor quae
 non proferet fructum bonum, abscidetur et [in] ignem collocabitur
 11 (= mittetur).¹ Ego baptizo vos aqua [ad] paenitentiam; post me autem
 veniens potentior (= fortior) me est (cui)us non praevalens sum ego
 c(alcea)menta eius baiulare (= portare): ille baptizabit vos Spiritu
 12 Sancto et igni;¹ cuius ventila(brum) [in] (m)anu eius¹⁹) emundabit
 aream suam: congregabit²⁰) triticum suum²¹) [in] thesaurum²²);
 13 paleam autem <illam> comburet igni inexstinguibili.¹ Tunc venit Iesu[s]
 [a] Galilaea [ad] Iordanem [in = ad] Iohan[n]em²³) baptizari ex (= ab)
 14 illo²⁴);¹ Iohan[n]e[s]²⁵) autem detinebat (= prohibebat) illum et
 loquebatur [ei]: Mihi ex (= a) te necesse-est²⁶) baptizari; et tu [ad]
 15 me venis²⁷).¹ Respondit Iesu[s]²⁸) et dixit illi: Sine nunc, quia ita²⁹)

³¹) eius Tb. — ³²) <per->domiciliavit Tb. — ³³) om illa Tb. — ³⁴) Esaia[e]
 prophetae dictum Tb. — ³⁵) Nazarenus Tb.

¹) Iovane Tb. — ²) wörtlich: luminis dator. — ³) om et Tb. — ⁴) wörtlich:
 appropinquatum est. — ⁵) Esaia[e] prophetae dictus Tb. — ⁶) [in] deserto Tb. —
⁷) praeparate (+ Pluralinfix) vias Tb. — ⁸) <ad> veste(m) eius Tb. — ⁹) + cincta
 est Tb. — ¹⁰) veniebat Tb. — ¹¹) wörtlich: lumen acceperunt. — ¹²) om ab illo Tb.
 — ¹³) et ut primum Tb. — ¹⁴) e (= a) veniente illa ira Tb. — ¹⁵) om nunc Tb.
 — ¹⁶) + quoniam Tb. — ¹⁷) his Tb. — ¹⁸) liberum (= filium) Tb. — ¹⁹) [in] manibus
 eius Tb. — ²⁰) et congregabit Tb. — ²¹) om suum Tb. — ²²) + suum Tb. — ²³) Iovanem
 Tb. — ²⁴) per eum Tb. — ²⁵) Iovane Tb. — ²⁶) [mihi] necesse-est per te Tb. — ²⁷) ve-
 nis? (+ Fragepartikel) Tb. — ²⁸) respondit autem Tb. — ²⁹) hoc modo (= ita) Tb. —

deceat³⁰) <ad> nos consumm(are) (= implere) (o)mnem ius(titi)am;
 16 tunc adhuc (= quidem) ὁ... ἔτι illos³¹); et baptizatus est Iesu[s] et
 confestim³²) ut³³) evasit illinc³⁴) [ex] aqua³⁵), et statim³⁶) aperti-sunt
 illi³⁷) caeli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et
 17 venientem³⁸) super illum; et ecce³⁹) vox fuit [e] caelo et dixit: hic
 est filius meus (dilec)tus qui [mihi] placuit⁴⁰).

4,1 Tunc Iesu[s]¹) adductus-est²) ex (= a) Spiritu <illo> [ad = in]
 2 desertum³) [ad] tentandum ex (= a) diabolo.¹ et observavit (= ieiuna-
 vit)⁴) quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Et postremo⁴) esuriit;¹
 3 et venit [ad] eum⁵) tentator <ille> et dixit illi⁶): si⁷) filius es Dei,
 4 dic ut lapides hi⁸) pan[es] fiant.¹ Respondit autem ille et dixit [ei]⁹):
 Scriptum est quia¹⁰) non solum¹¹) <si> pane vivit¹²) homo, sed omni
 5 verbo quod prodit ex ore Dei.¹ Tunc abduxit illum diabolus <ille>¹³)
 [in] sanctam <illam>¹⁴) civitatem et statuit illum super turrim¹⁵)
 6 <illius>¹⁶) templi;¹ et dixit illi: si<-igitur> es filius¹⁷) Dei, cade tu¹⁸)
 illinc et deorsum¹⁹) quia scriptum est quoniam angelis eius praecepit
 propter te, et super manibus attollent²⁰) te, ne ubi (= forte)²¹) offendas
 7 [in] lapidem pedem tuum.¹ Dixit illi Iesu[s]: deinde (= rursum)²²)
 scriptum est non experieris (= tentabis) Dominum Deum tuum.¹
 8 Deinde (= rursum)²³) adduxit²⁴) illum diabolus <ille> [in] montem
 excelsum perquam (= valde)²⁵), et ostendit illi omnia regna (regionis?
 9 (= mundi)²⁶) et) gloriam eorum;¹ et dixit illi: hoc omne <tibi> tradam
 10 tibi²⁷) si²⁸) concides et adorabis me.¹ Tunc dixit [ei]²⁹) Iesu[s]
 ambula (= i)³⁰), diabole, quia scriptum est Dominum Deum tuum
 11 adorabis et illi soli ministrabis.¹ Tunc reliquit [eum]³¹) diabolus <ille>
 12 confesti(m)³²) (et ange)li accesserunt³³) et ministrabant illi.¹ Cum igitur
 audivit³⁴) (= audivisset) Iesu(s) quia Iovan[n]e[s] [ad = in] carcerem
 13 traditus-est, abiit³⁵) [ad = in] Galilaeam.¹ Et reliquit Nazareth<i>),
 venit³⁶) et <per>domiciliavit³⁷) [ad] Kapharnaom³⁸) [in] maris
 14 margine (= ripa) [in] finibus (Za)bulon (et) Nephthalem;¹ ut con-

³⁰) paraptum-est Tb. — ³¹) tunc remisit (= dimisit) illum Tb. — ³²) statim Tb. —
³³) om ut Tb. — ³⁴) om illinc Tb. — ³⁵) ab (= ex) aqua illa Tb. — ³⁶) ecce Tb. —
³⁷) aperti-sunt [ei] Tb. — ³⁸) om sicut columbam et venientem Tb. — ³⁹) om ecce
 Tb. — ⁴⁰) qui ego [ei] gratus fui Tb.

¹) om Iesu[s] Tb. — ²) subductus-est ille Tb. — ³) [ad = in] desertum ex (= a) Spiritu
 Tb. — ⁴) ieiunavit ... deinde Tb. — ⁵) accessit ei Tb. — ⁶) dixit [ei] Tb. — ⁷) si<-igitur>
 Tb. — ⁸) dic <eis> lapidibus his ut Tb. — ⁹) Ipse dixit illi (om respondit . . et) Tb. —
¹⁰) om quia Tb. — ¹¹) om solum Tb. — ¹²) vivet Tb. — ¹³) om ille Tb. — ¹⁴) om illam
 Tb. — ¹⁵) tectum <illud> Tb. — ¹⁶) om illius Tb. — ¹⁷) filius es Tb. — ¹⁸) praecipita
 temetipsum Tb. — ¹⁹) [in] terram Tb statt illinc et deorsum Ad. — ²⁰) tollent Tb. —
²¹) ut non (= ne) Tb. — ²²) om deinde (= rursum) Tb. — ²³) rursum Tb. — ²⁴) ab-
 duxit Tb. — ²⁵) perquam (= valde) excelsum Tb. — ²⁶) omnes dominationes huius
 regionis (= mundi) Tb. — ²⁷) [tibi] tradam Tb. — ²⁸) si<-igitur> Tb. — ²⁹) illi Tb. —
³⁰) abi ex (= a) me retrorsum Tb. — ³¹) illum Tb. — ³²) om confestim Tb. — ³³) vene-
 runt Tb. — ³⁴) ut (primum) audivit Tb. — ³⁵) recessit et abiit (Armenismus) Op. —
³⁶) et venit Op. — ³⁷) domicilium-constituit Op. — ³⁸) [in] Kapernaum Op. —

summaretur (= adimpleretur) verbum³⁹⁾ illud per Esajam prophetam
 15 dictum³⁹⁾:¹ Terra Zabulon et terra Nephthalem, via maris trans
 16 Iordanem Galilaea gentium;¹ populus qui sedit [in] tenebris vidit
 lumen magnum, et qui sederunt [in] regionibus⁴⁰⁾ et [in] umbris
 17 mortis lumen effulsit⁴¹⁾ illis.¹ Exinde coepit Iesu[s] praedicare et loqui:
 paenitemini⁴²⁾ quia appropinquavit regnatio (= regnum) caelorum
 18 <-supra>⁴³⁾.¹ Et ambulabat⁴⁴⁾ ille⁴⁵⁾ [in] maris marginem (= ripam)
 <illum> Galilaeae; vidit duos fratres Simonem qui dictus - est⁴⁶⁾ Petre
 et Andriam fratrem eius; retiabantur retia⁴⁷⁾ quia retiarii fuerunt⁴⁸⁾.¹
 19 Et dixit illis: venite post me⁴⁹⁾ et faciam vos (v)enatores hominu(m);¹
 20 illi⁵⁰⁾ confesti(m)⁵¹⁾ reliquerunt retia <illa>⁵²⁾ et sequebantur⁵³⁾ illum.¹
 21 Et abiit illinc; vidit⁵⁴⁾ alios duos fratres Iakobum Zebedaei (et) Iovan-
 [n]em⁵⁵⁾ fratrem eius, in navigio cum Zebedaeo patre eorum; deliga-
 22 bant⁵⁶⁾ plagas (= retia) eorum et vocavit illos;¹ (et?) illi⁵⁷⁾ confestim⁵¹⁾
 reliquerunt navigium <illud>⁵⁸⁾ et patrem eorum et <intro>secuti
 23 sunt illum.¹ Et obambulabat Iesu[s] [in] omni Galilaea; docebat⁵⁹⁾
 in synagogis⁶⁰⁾ eorum; praedicabat⁶¹⁾ evangelium regnationis (= regni);
 et sanabat omnes aegrotationes (= morbos) et omnes infirmitates
 24 populi⁶²⁾; et exiit⁶³⁾ fama <illa>⁶⁴⁾ eius [in] omnem Asuriam
 (= Syriam)⁶⁵⁾; et afferebant⁶⁶⁾ illi (= ei) omnes aegrotos variis
 morbis⁶⁷⁾ et tormentis retentos (= comprehensos), daemones⁶⁸⁾ et
 [ad] caelum <caelum> plexos (= lunaticos), et paralyticos et sanavit⁶⁹⁾
 25 illos.¹ Et sequebatur illum populus multus [a] Galilaea et [a] Decapoli
 et [a] Iērusalem et Iudaeae (sic!)⁷⁰⁾ et (sa)navit⁶⁹⁾ illos.

5,1 Et ut¹⁾ vidit Iesu[s] populum multum²⁾ ascendit [ad = in] mon-
 2 tem³⁾ et sedit⁴⁾ ille ibi⁵⁾. Venerunt [ad] eum discipuli⁶⁾ eius⁷⁾; pandit
 (perf. = aperuit⁸⁾ os suum, docebat⁹⁾ illos et loquebatur (= dicebat):¹
 3 beati¹⁰⁾ pauperes spiritu, quia eorum est regnati(o) (= regnum)
 4 (caelorum); beati sunt¹¹⁾ lugentes corde, quia illi consolati erunt
 5 (= consolabuntur); beati sunt¹¹⁾ mites, quia¹²⁾ hereditabunt t(erram);¹

³⁹⁾ verbum: dictum illud Isaiae prophetae qui loquitur Op. — ⁴⁰⁾ [in] regione Op. — ⁴¹⁾ affulsit Op. — ⁴²⁾ paeniten- tiam-agite Op. — ⁴³⁾ caelorum Op. — ⁴⁴⁾ cum se vertebat Op. — ⁴⁵⁾ Iesu[s] Op. — ⁴⁶⁾ vocatus-est Op. — ⁴⁷⁾ + [in] mari illo Op. — ⁴⁸⁾ fuerunt piscatores Op. — ⁴⁹⁾ venite et <intro>sequimini me Op. — ⁵⁰⁾ illi autem Op. — ⁵¹⁾ statim Op. — ⁵²⁾ plagam (= rete) eorum. — ⁵³⁾ <intro>secuti sunt Op. — ⁵⁴⁾ discessit et vidit Op. — ⁵⁵⁾ et Ioan[n]em Op. — ⁵⁶⁾ cum sarciebant Op. — ⁵⁷⁾ illi autem Op. — ⁵⁸⁾ plagam (= rete) <illam> Op. — ⁵⁹⁾ et docebat (gewöhnl. Impf.) Op. — ⁶⁰⁾ inter synagogas Op. — ⁶¹⁾ et praedicabat Op. — ⁶²⁾ omnem morbum et omnem languorem inter populum Op. — ⁶³⁾ divulgatus-est Op. — ⁶⁴⁾ om illa Op. — ⁶⁵⁾ [in] omnem terram Asuriam (= Syriam) Op. — ⁶⁶⁾ offerebant (= afferebant) Op. — ⁶⁷⁾ omnes male aegrotos diversis ex morbis Op. — ⁶⁸⁾ et daemones Op. — ⁶⁹⁾ + Pluralinfix (sekundär) Op. — ⁷⁰⁾ Iērusalem (gen.) et [a] Transiordane Op. Ad aus Urb ergänzt.

¹⁾ ut (primum) OT. — ²⁾ illum OT. — ³⁾ [in] montem OT. — ⁴⁾ consedit OT. — ⁵⁾ om ibi OT. — ⁶⁾ et accesserunt ei (= ad eum) discipuli OT. — ⁷⁾ sui Op, om Tb. — ⁸⁾ et pandit (perf.) OT. — ⁹⁾ docebat (gewöhnl. Impf.) OT. — ¹⁰⁾ + erunt (= sint) OT. — ¹¹⁾ erunt (= sint) Op. — ¹²⁾ + illi OT. —

6 beati (sunt¹¹) qui esuri)ent et (siti)ent *propter iustitiam, quia illi satura-*
 7/8 *buntur*; ¹ beati sunt¹¹) *miseriordes, quia illorum commiseribitur*; ¹ beati
 9 *sunt¹¹) sancti (= mundi) corde, quia illi Deum videbunt*; ¹ beati sunt¹¹)
 10 *pacis factores (= pacifici)¹³), quia filii Dei vocabuntur¹⁴)*; ¹ beati sunt¹¹)
persecuti propter iustitiam, quia eorum est regnatio (= regnum) caelorum; ¹
 11 *beati eritis vos quando persequentur [vos]¹⁵) et dicent omne verbum malum*
 12 *adversus vos falsitate propter me*. ¹ *Gaudete et hilari estote, quia merces*
vestra grandis est in caelis, quia isto modo (= sic) <-dem> persecuti-sunt
 13 *prophetas ante v(o)s¹⁶)*. ¹ *Vos estis sal¹⁷) terrae; si<-igitur> sal illud¹⁸)*
evanuerit, quo num salietur? [ad] nihil iam¹⁹) praevalens est (= valet)²⁰)
illud²¹) nisi²²) ad abiciendum foras et ad conculcandum ex (= ab)
 14 *hominibus²³)*. ¹ *Vos estis lumina²⁴) regionis (= mundi); non potestas-est*
 15 *civitati (= potest civitas) abscondi supra montem constituta²⁵)*; ¹ *nec accen-*
dunt lucernam et supponunt illam modio²⁶), sed super candelabrum et
 16 *lucet omnibus qui sunt²⁷) in domo*. ¹ *Sic²⁸) luceat²⁹) lumen vestrum*
coram hominibus, ut spectent³⁰) opera vestra bona et glorificent patrem
 17 *vestrum [in] caelis <-supra>*. ¹ *Ne cogitetis quoniam veni solvere legem*
aut³¹) prophetas; non veni solvere sed consummare (= adimplere). ¹
 18 *Profecto³²) autem³³) loquor (= dico) vobis donique abeat (= transeat)*
caelum et terra³⁴) iota unice (= solum)³⁵) unum cornu non praeteribit ex
(= a) lege et prophetis dum (= donec) omne erit (= sit)³⁶). ¹ *Si <-igitur> quis*
 19 *solverit unum (e mandatis) his paucis (= pusillis)³⁷)*, et docuerit isto
modo (= sic) homines, iunior (= minimus) dicetur <ei>³⁸) [in] regnatione
(= regno) caelorum; qui autem fecerit et docuerit hic magnus dicetur
 20 *[in] regnatione (= regno) caelorum*. ¹ *Loquor (= dico) autem vobis nisi*
abundaverit iustitia vestra plus [quam] Scribarum et Pharisaeorum³⁹),
nequaquam⁴⁰) ingrediemini [in] regnationem (= regnum) caelorum. ¹
 21 *Audivistis sane⁴¹) quia dictum est ad<versus> primos illos⁴²) non*
hominem necabis⁴³); qui autem trucidaverit, debitor (= reus) est
 22 *iudicii⁴⁴)*. ¹ *Ego autem loquor (= dico) vobis quia omnis⁴⁵) qui suscen-*
suerit fratri suo frustra, debitor (= reus) erit⁴⁶) iudicii; qui⁴⁷) dixe-
rit fratri suo insane⁴⁸), debitor (= reus) erit⁴⁶) ille concilii⁴⁹); et
 qui dixerit fratri suo fatue, debitor (= reus) est ille gehennae

¹³) pacis operadores (= pacifici) OT. — ¹⁴) illi progenies vocati erunt Op. —
¹⁵) conviciabuntur [vos] Tb; conviciabuntur [vos] et persequentur [vos] Op. —
¹⁶) quia . . . vos om Tb; antequam vobis Op statt ante vos Ad. — ¹⁷) sala OT. — ¹⁸) om
illud Tb. — ¹⁹) non iam OT. — ²⁰) possibile est Tb (gewöhnl. Präs. OT statt praesens
consuetudinis Ad). — ²¹) deinde OT. — ²²) sed OT. — ²³) per homines OT. —
²⁴) luminaria Tb. — ²⁵) quae (sg.?) supra montem constitutae sunt Op. —
²⁶) (super)ponunt sub modio OT. — ²⁷) gewöhnl. Präs. OT statt praes. consuet.
Ad. — ²⁸) isto modo (= sic) OT. — ²⁹) splendeat OT. — ³⁰) videant OT. ³¹) vel
OT. — ³²) amēn OT. — ³³) om autem OT. — ³⁴) donec praetereat caelum et terra
Tb; dum (= donec) caeli et terra praetereant et Op. — ³⁵) modo Op. — ³⁶) omniafiant
Op. — ³⁷) minimis OT. — ³⁸) vocabitur OT. — ³⁹) Pharisaeorum . . . Scribarum
OT. — ⁴⁰) non OT. — ⁴¹) om sane OT. — ⁴²) per primos illos Tb. — ⁴³) necabis + Affix
bei Schriftzitaten Tb. — ⁴⁴) mortis Tb. — ⁴⁵) om omnis OT. — ⁴⁶) est OT. — ⁴⁷) et
qui OT. — ⁴⁸) raka quod est despicibilis OT. — ⁴⁹) e concilio exire OT. —

- 23 illi⁵⁰) ignis.¹ Si⁵¹) sacrificabis sacrificium tuum⁵²) super altare, et
 ibi recordatus-fueris⁵³) quoniam frater tuus cor[de] malign[o]
 24 qu[o]dam erit⁵⁴) propter te:¹ relinque ibi⁵⁵) sacrificium illud tuum⁵⁶)
 coram altari tuo⁵⁷), et⁵⁸) i primum⁵⁹) et reconcilia te⁵⁹) fratri tuo,
 25 et tunc veni et (sacrifica) hostiam⁶⁰) illam⁶¹) tuam.¹ Esto iuste
 856... 3366⁶²) propter⁶³) [ad]versarium tuum⁶⁴) cito dum [in] via
 adhuc (= quidem) eris cum illo⁶⁵); ne forte tradat [te]⁶⁶) [ad]versarius⁶⁷)
 ille⁶⁸) tuus iudici et iudex ille⁶⁹) tradet te⁷⁰) carnifici⁷¹) et [ad = in]
 26 carcerem inicient te⁷²);¹ profecto⁷³) loquor (= dico) tibi non egredieris
 illinc dum non (= donec) trades tu⁷⁴) contemptibilem illum quadrantem
 27/28 quoque⁷⁵).¹ Audivistis quia dictum est⁷⁶): non moechaberis;¹ ego autem
 loquor (= dico) vobis⁷⁷) omnis qui spectabit mulierem ad concupis-
 cendum eam⁷⁸) confestim⁷⁹) moechatus-est cum illa (= eam) intra cor
 29 suum (= in corde suo)⁸⁰).¹ Si<-igitur> oculus tuus dexter decipiet (=
 scandalizabit) te⁸¹), amove et abice illum⁸² ex (= abs) te; quia melius
 est tibi ut pereat unum e membris tuis; et ne (= neque)⁸³) omne
 30 (= totum) corpus tuum cadit(= cadat)⁸⁴-in <in> gehennam.¹ Et si⁸⁵)
 dextra manus tua decipiet (= scandalizabit) te, abscide illam et amo-
 ve ex (= abs) te⁸⁶); quia melius est tibi ut pereat unum e membris
 tuis, neve⁸⁷) omne (= totum) corpus cadit(= cadat)-in⁸⁸) <in> gehen-
 31 nam.¹ Dictum est⁸⁹): qui reliquerit⁹⁰) uxorem suam, det⁹¹) illi repu-
 32 diarium librum⁹²) (= libellum);¹ ego autem loquor (= dico) vobis quia
 omnis qui reliquerit⁹⁰) uxorem⁹³) excepto verbo (= causa)⁹⁴) fornicatio-
 nis⁹⁵) moechari-faciet⁹⁶) illam, et qui [cum] relicta⁹⁷) (conven)erit⁹⁸)
 33 moechabitur⁹⁹).¹ Deinde¹⁰⁰) audivistis quia dictum est primis¹⁰¹): non
 34 periurabis, sed trade Domino iuramentum tuum¹⁰²);¹ ego autem loquor
 (= dico) vobis ne iuretis¹⁰³) omnino¹⁰⁴) neque [per] caelum, quia thronus
 35 est Dei,¹ neque [per] terram, quia scabellum-est¹⁰⁵) pedum eius, ne-

⁵⁰) om illi OT. — ⁵¹) si <-igitur> OT. — ⁵²) om tuum OT. — ⁵³) + tu OT. — ⁵⁴) est OT. — ⁵⁵) om ibi OT. — ⁵⁶) om tuum OT. — ⁵⁷) illo statt tuo OT. — ⁵⁸) om et OT. — ⁵⁹) et reconcilia te primum OT. — ⁶⁰) sacrificium OT. — ⁶¹) om illam OT. — ⁶²) bene agnoscens (= consentiens) OT. — ⁶³) om propter OT. — ⁶⁴) adversario illo (+ ex Op) OT. — ⁶⁵) es adhuc (= quidem) cum eo super viam (om adhuc Op) OT. — ⁶⁶) tradat te OT. — ⁶⁷) adversarius OT. — ⁶⁸) om ille OT. — ⁶⁹) om ille Op. — ⁷⁰) om tradet te Tb. — ⁷¹) ministro Tb, ministris Op. ⁷²) [ad = in] carcerem procides Tb; illi inicient te [in] carcerem Op. — ⁷³) amēn OT. — ⁷⁴) om tu OT. — ⁷⁵) quadrantis nummum OT statt contemptibilem... quoque Ad. — ⁷⁶) dictum-est + ad(versus) primos illos OT. — ⁷⁷) + quia Op. — ⁷⁸) + ille OT. — ⁷⁹) ibidem Tb. — ⁸⁰) [in] corde suo OT. — ⁸¹) [te] decipit (= scandalizat) dexter: om te Tb. — ⁸²) amove illum et abice OT. — ⁸³) dum non (= quin) Tb; et non (= neque) Op. — ⁸⁴) cadere-in OT. — ⁸⁵) si <-igitur> OT. — ⁸⁶) om ex (= abs) te Tb. — ⁸⁷) et non OT. — ⁸⁸) cadere-in Op; cadet-in Tb. — ⁸⁹) + quia Tb. — ⁹⁰) dimiserit OT. — ⁹¹) tradet OT. — ⁹²) om librum OT. — ⁹³) + suam OT. — ⁹⁴) praeter verbum (= causam) Tb. — ⁹⁵) + ille OT. — ⁹⁶) moechari-fecit OT. — ⁹⁷) dimissa (+ ex = a marito Tb) OT. — ⁹⁸) + ille quoque OT. — ⁹⁹) moechatus-est OT. — ¹⁰⁰) rursum OT. — ¹⁰¹) ad(versus) primos OT. — ¹⁰²) propter iuramentum tuum OT. — ¹⁰³) non iurare Tb. — ¹⁰⁴) una-cum omni (= omnino) Op. — ¹⁰⁵) scabellum est OT. —

36 que [per] Iērusalem, quia civitas est magni regis¹⁰⁶,' neque [per] caput tuum iures, quia non praevalens es (= potes)¹⁰⁷ unum capillum
37 albumfacere aut¹⁰⁸ denigrare.¹ Sed esto verbum vestrum utique utique
38 et nihil non¹⁰⁹; amplius autem his¹¹⁰ e (= a) diabolo¹¹¹ est.¹ Audivistis
39 quia dictum est oculum pro oculo et dentem pro dente;¹ ego autem loquor (= dico) vobis: ne contraeatis¹¹² malo¹¹³, sed [tibi] det (= feriat) si quis¹¹⁴ [in] dexteram maxillam tuam¹¹⁵ praebe¹¹⁶ tuam unam (= alteram) quoque¹¹⁷; et qui volet iudicium tuum¹¹⁸ (= iudicio contendere tecum) et camisiam tuam accipere (= tollere)¹¹⁹, remitte illi¹²⁰ [et] pal-
41 lium <quoque> tuum¹²¹.¹ Et si quis¹²² allegabit¹²³ te milliarium unum
42 i¹²⁴ tu¹²⁵ cum illo [et] duo <quoque>;¹ qui¹²⁶ petet [a] (te trade) et qui (vol)et faenerari¹²⁷ ex (= a) te¹²⁸ ne retrorsum-convertaris
43 vultum¹²⁹.¹ Audivistis quia dictum est: Amabis (= ames) proximum tuum et oderis inimicum tuum;¹ ego¹³⁰ autem loquor (= dico) vobis diligite¹³¹ inimicos vestros benedicite¹³² maledictoribus (= maledicentibus) vestris¹³³, et orate [eis]¹³⁴ qui (ca)lumniabunt vos¹³⁵ ut sitis¹³⁶ liberi patris vestri qui est in caelis¹³⁷. Quia solem eius oriri-facit¹³⁸ super malos et bonos; et pluit super iustos et peccatores¹³⁹.¹ Si<-igitur> diligetis diligentes vestros (= vos)¹⁴⁰, quae autem¹⁴¹ merces erit-vobis (= habebitis)¹⁴²? non[ne]¹⁴³ publicani quoque sic¹⁴⁴ faciunt?¹ Et si¹⁴⁵ salutabitis amicos vestros¹⁴⁶, quid autem (= solum!)¹⁴⁷ maius (= amplius) facietis¹⁴⁸? non[ne]¹⁴³ gentes (= ethnici) quoque¹⁴⁹ sic<-dem>¹⁴⁴ faciunt?¹ Estote¹⁵⁰ perfecti sicut pater vester in caelis¹⁵¹ perfectus est.

6,1 Cavete autem¹ [in] eleemosyna vestra, ne operemini² coram hominibus [ad] conspectum eorum (= ut videamini ab eis), si<-igitur> (non)³ (= alioquin) merces non [vobis-] erit (= habebitis) ex (= a) patre vestro,

¹⁰⁶ regis magni OT. — ¹⁰⁷ potentia tibi est (= potes) OT. — ¹⁰⁸ dealbare vel OT. — ¹⁰⁹ non non OT. — ¹¹⁰ hoc OT. — ¹¹¹ corruptore Tb; corruptela Op. — ¹¹² non resistere OT. — ¹¹³ + illi Tb. — ¹¹⁴ qui [tibi] det (= feriat) tibi (om tibi) Tb OT. — ¹¹⁵ malam tuam (om tuam Tb) dexteram OT. — ¹¹⁶ + illi Op. ¹¹⁷ tuam alteram quoque OT. — ¹¹⁸ om tuum OT. — ¹¹⁹ accipere camisiam tuam Tb; camisiam tuam Op. — ¹²⁰ om illi OT. — ¹²¹ [et] vestem <quoque> tuam Tb; camisiam tuam Tb. — ¹²² et qui OT. — ¹²³ angariabit te ad magistrum (= administratorem) OT. — ¹²⁴ vade OT. — ¹²⁵ om tu OT. — ¹²⁶ et qui OT. — ¹²⁷ mutuari OT. — ¹²⁸ om ex (= a) te Tb. — ¹²⁹ om vultum OT. — ¹³⁰ om ego OT. — ¹³¹ vobis cari-sint (= diligite) inimici vestri OT. — ¹³² + et OT. — ¹³³ + benefacite osoribus vestris (om osoribus vestris Tb) OT. — ¹³⁴ orate propter illos OT. — ¹³⁵ opprimunt vos (om Tb) + et persequentur vos OT. — ¹³⁶ + vos Op. — ¹³⁷ qui ... caelis: [in] caelis <-supra> OT. — ¹³⁸ sol eius exoritur OT. — ¹³⁹ falsos OT. — ¹⁴⁰ vobis cari-sint (erunt Op) diligentes solum vestri (= vos) OT. — ¹⁴¹ om autem OT. — ¹⁴² [vobis] est (= habetis) OT. — ¹⁴³ aut non (= nonne) OT. — ¹⁴⁴ idem OT. — ¹⁴⁵ si<-igitur> OT. — ¹⁴⁶ amicos solum vestros OT. — ¹⁴⁷ om solum OT. — ¹⁴⁸ operamini OT. — ¹⁴⁹ publicani quoque OT. — ¹⁵⁰ + vos OT. — ¹⁵¹ [in] caelis <-supra> OT.

¹ om autem OT. — ² ut non (= ne) feceritis OT. — ³ si <-igitur> (= alioquin) OT. —

- 2 qui est in caelis ⁴⁾; ¹⁾ quando ⁵⁾ operaberis eleemosynam tuam ⁶⁾, ne praedices coram te sicut <et> hypocritae faciunt inter synagogas et inter vicos (= plateas) ⁷⁾, ut glorificentur <illi> ex (= ab) hominibus ⁸⁾, quia ex (= ab) illis ⁹⁾ accipiunt ¹⁰⁾ mercedem eorum; ¹⁾ tu ¹¹⁾ autem quando eleemosynam operaberis ¹²⁾, ne comperiat (= sciat) ¹³⁾ sinistra tua quid operetur dextera tua; ¹⁾ ut (sit e)leemosyna <illa> ¹⁴⁾ tua occulte (eigentl. [ad = in] [abs-]conditum) et pater tuus qui spectat abscondita (= [in] abscondito) ¹⁵⁾ reddet tibi manifeste. ¹⁾ Et quando adorabitis ¹⁵⁾ ne sitis ¹⁶⁾ sicut ¹⁷⁾ hypocritae; quia carum-est eis (= amant) ¹⁸⁾ inter synagogas et angulos-platearum ¹⁹⁾ adorare ²⁰⁾, ut et gnari-sint ²¹⁾ hominibus. Profecto ²²⁾ loquor (= dico) vobis illa est ²³⁾ merces illis ²⁴⁾. ¹⁾ Tu autem quando adorabis ²⁵⁾, intra [in] thesaurum tuum et ²⁶⁾ <prae>clude ianuam tuam et adora ²⁷⁾ patrem tuum ²⁸⁾ [ad = in] abscondito ²⁹⁾; et pater <ille> ³⁰⁾ tuus qui spectat absconditum (= [in] absconditum) ³¹⁾ reddet <ille> ³⁰⁾ tibi manifeste. ¹⁾ Et quando orabitis, ne multiloqui sitis ³²⁾ sicut hypocritae ³³⁾; quia ³⁴⁾ cogitant (= putant) quoniam multiloquiā <illā> ³⁵⁾ eorum audibile sit ³⁶⁾; ¹⁾ ne ³⁷⁾ assimilemini illis, quia scit ³⁸⁾ pater vester ³⁹⁾ quid ⁴⁰⁾ necesse-est (= sit) vobis antequam petatis vos ex (= ab) illo. ¹⁾ Hoc modo (= sic) ⁴¹⁾ orate vos ⁴²⁾: pater noster, qui es in caelis, sanctum fiat nomen tuum. ¹⁾ Veniat regnum tuum; fiat voluntas tua sicut in caelis sic et super terram. ¹⁾ Panem ⁴³⁾ nostrum quotidianum ⁴⁴⁾ <commo>da nobis hodie; ¹⁾ et remitte (= dimitte) nobis debita nostra, ut ⁴⁵⁾ nos quoque ⁴⁶⁾ remittamus (= dimittamus) ⁴⁷⁾ debitoribus ⁴⁸⁾ nostris; ¹⁾ et ne in<tro>ducas nos [in] tentationem, Domine ⁴⁹⁾, sed salva nos ex (= a) malo; quoniam tuum est regnum potentia et gloria usque ad aeternitatem ⁵⁰⁾; amēn. ¹⁾ Si<-igitur> remittetis (= dimiseritis) ⁵¹⁾ hominibus offensiones eorum, remittet (= dimittet) vobis quoque pater vester qui est in caelis ⁵²⁾. ¹⁾ Si<-igitur> ⁵³⁾ non remittetis (= dimiseritis) hominibus offensiones eorum, nec pater vester remittet (= dimittet) ⁵⁴⁾ [vobis] offensiones vestras; ¹⁾ (e)t quando ieiunabitis

⁴⁾ qui...caelis: [in] caelis <-supra> OT. — ⁵⁾ tu autem quando OT. — ⁶⁾ om tuam OT. — ⁷⁾ [in] synagogis eorum et super vicis OT. — ⁸⁾ + amēn loquor vobis OT. — ⁹⁾ om quia ex illis OT. — ¹⁰⁾ ab eis acceptum est (= acceperunt) OT. — ¹¹⁾ om tu OT. — ¹²⁾ facies eleemosynam OT. — ¹³⁾ agnoscat (= sciat) OT. — ¹⁴⁾ om illa OT. — ¹⁵⁾ oras OT. — ¹⁶⁾ non eris sic OT. — ¹⁷⁾ sicut <id> OT. ¹⁸⁾ [eis] carum-est (= amant) OT. — ¹⁹⁾ super vicos OT. — ²⁰⁾ stare et orare OT. — ²¹⁾ ut [se] ostendant OT. — ²²⁾ amēn OT. — ²³⁾ ab eis acceptum-est (= acceperunt) OT. — ²⁴⁾ eius OT. — ²⁵⁾ orabis OT. — ²⁶⁾ om et Tb. — ²⁷⁾ ora OT. — ²⁸⁾ ad<versus> patrem tuum OT. — ²⁹⁾ [ad = in] [abs]conditum OT. — ³⁰⁾ om ille OT. — ³¹⁾ abscondita (= [in] absconditum) OT. — ³²⁾ multum loquamini. — ³³⁾ sicut <id> gentes (= ethnici) faciunt OT. — ³⁴⁾ qui OT. — ³⁵⁾ om illā OT. — ³⁶⁾ audiat eos Deus (om Deus Tb) OT. — ³⁷⁾ vos autem ne OT. — ³⁸⁾ novit OT. — ³⁹⁾ + [in] caelis <-supra> Tb. — ⁴⁰⁾ quid <et> Op. — ⁴¹⁾ vos autem hoc modo (= sic) OT. — ⁴²⁾ om vos OT. — ⁴³⁾ + hunc Op. — ⁴⁴⁾ substantialem OT. — ⁴⁵⁾ sicut OT. — ⁴⁶⁾ om quoque OT. — ⁴⁷⁾ remittimus (dimittimus) OT. — ⁴⁸⁾ + illis OT. — ⁴⁹⁾ om Domine OT. — ⁵⁰⁾ ad<versus> saecula OT. — ⁵¹⁾ + vos Op. — ⁵²⁾ qui...caelis: [in] caelis <-supra> OT. — ⁵³⁾ si <-igitur> autem Op. — ⁵⁴⁾ + vobis Op. —

ne fiat sicut⁵⁵⁾ hypocritae tristes; quia corrumpunt vultus eorum
 ut et⁵⁶⁾ [ap]pareant⁵⁷⁾ <illi>⁵⁸⁾ hominibus ieiunan(tes): profecto⁵⁹⁾ lo-
 17 quor (= dico) vobis quia⁶⁰⁾ illa est merces⁶¹⁾ eorum.¹ Quando autem⁶²⁾
 18 ieiunabis, unge caput tuum et vultum tuum lava⁶³⁾,¹ ut non (= ne)
 [ap]pareas⁶⁴⁾ ieiunans, sed patri tuo⁶⁵⁾, qui est in abscondito⁶⁶⁾, ille⁶⁷⁾
 19 reddet tibi manifeste.¹ Ne collocetis (= reponatis)⁶⁸⁾ valores (= the-
 sauros)⁶⁹⁾ vestros super terram, ubi tineae et aerugo corrumpit, et
 20 ubi fures perfodiunt et furantur;¹ sed collocate (= reponite) vos⁷⁰⁾
 valores (= thesauros)⁷¹⁾ in caelis, ubi nec tineae nec aerugo corrup-
 pit, et ubi fures⁷²⁾ non⁷³⁾ perfodiunt <et> nec⁷⁴⁾ (= neque) <et> furantur⁷⁵⁾;¹
 21 quia ubi⁷⁶⁾ sunt valores (= thesauri) tui⁷⁷⁾, ibi quoque sunt corda ve-
 22 stra⁷⁸⁾.¹ Lumen carniū⁷⁹⁾ est oculus; si <-igitur> oculus tuus lumen⁸⁰⁾
 23 erit, omnes carnes tuae lumen erunt⁸¹⁾.¹ Si <-igitur> oculus tuus malus
 erit, omnes carnes tuae obtenebratae erunt⁸²⁾. Si <-igitur> lumen
 quod est tecum⁸³⁾ tenebrae sunt⁸⁴⁾, tenebrae autem⁸⁵⁾ illae <num>
 24 quantae?¹ Non⁸⁶⁾ potestas-[ei] est (= potest [quis]) duobus dominis
 servire: aut unum illum oderit (fut.) et alium illum amabit, aut
 uni oboedit et unum (= alterum) contemnit⁸⁷⁾; non praevalentes estis
 25 (= potestis)⁸⁸⁾ servire Deo⁸⁹⁾ et mammonae.¹ Propter hoc loquor
 (= dico) vobis ne solliciti-sitis propter vosmetipsos⁹⁰⁾ quid mandu-
 cetis⁹¹⁾ aut⁹²⁾ quid⁹³⁾ bibatis⁹⁴⁾; neque propter carnes vestras
 quid induamini⁹⁵⁾: non[ne]⁹⁶⁾ spiritus (= anima) plus est [quam] esca
 26 et carnes⁹⁷⁾ [quam] vestis.¹ Respiciite volucres caeli, quia non⁹⁸⁾ se-
 minant nec metunt nec congregant [in] thesauros, et pater <ille>⁹⁹⁾
 vester qui est in caelis¹⁰⁰⁾ alit illos; non [num = -ne]¹⁰¹⁾ vos meliores
 27 estis¹⁰²⁾ [quam] volucres?¹ Quis¹⁰³⁾ ex vobis sollicitus-erit et prae-
 28 valebit (= poterit)¹⁰⁴⁾ adicere staturae suae cubitum unum?¹ Et
 propter vestem quare solliciti-estis? respiciite¹⁰⁵⁾ lilia campi quo-

⁵⁵⁾ sicut <id> OT. — ⁵⁶⁾ ut OT. — ⁵⁷⁾ ostendantur (= appareant) OT. — ⁵⁸⁾ om illi OT. — ⁵⁹⁾ amēn Op; sed Tb. — ⁶⁰⁾ om quia OT. — ⁶¹⁾ ab eis accepta-est merces (= acceperunt mercedem) OT. — ⁶²⁾ + tu OT. — ⁶³⁾ lava vultum tuum OT. — ⁶⁴⁾ ostendaris OT. — ⁶⁵⁾ + et pater tuus OT. — ⁶⁶⁾ qui spectat abscondita (= [in] abscondita) OT. — ⁶⁷⁾ om ille OT. — ⁶⁸⁾ thesaurizetis + vos OT. — ⁶⁹⁾ thesauros Tb. — ⁷⁰⁾ vos autem thesaurizate OT. — ⁷¹⁾ thesauros OT. — ⁷²⁾ nec fures Tb. — ⁷³⁾ om non Tb. — ⁷⁴⁾ om nec Tb. — ⁷⁵⁾ furantur Tb; om et ubi... furantur Op. — ⁷⁶⁾ ubi <quoque> OT. — ⁷⁷⁾ est pretium (valor Op) vester OT. — ⁷⁸⁾ erit cor vestrum OT. — ⁷⁹⁾ corporis OT. — ⁸⁰⁾ explicatum OT. — ⁸¹⁾ omne corpus tuum lumen erit OT. — ⁸²⁾ omne corpus tuum tenebrae (pl. t. = tenebrosus) erit. — ⁸³⁾ lumen illud inter (= in) te OT. — ⁸⁴⁾ erunt OT. — ⁸⁵⁾ om autem OT. — ⁸⁶⁾ nemo Op. — ⁸⁷⁾ aut unum illum sustinebit et unum (alterum Op) contemnet OT. — ⁸⁸⁾ potestas-est (= potest, possibile est) OT. — ⁸⁹⁾ Deo servire OT. — ⁹⁰⁾ propter spiritum vestrum (= animae vestrae) OT. — ⁹¹⁾ manducemus T — ⁹²⁾ et Op. — ⁹³⁾ om quid Tb. — ⁹⁴⁾ bibamus Tb. — ⁹⁵⁾ induamur Tb. — ⁹⁶⁾ aut non (= nonne) OT. — ⁹⁷⁾ corpus OT. — ⁹⁸⁾ nec Tb. — ⁹⁹⁾ om ille OT. — ¹⁰⁰⁾ qui... caelis: [in] caelis <-supra> OT. — ¹⁰¹⁾ + plus Op. — ¹⁰²⁾ estis? (+ Frage-Affix) Tb. — ¹⁰³⁾ aut quisnam Op. — ¹⁰⁴⁾ praevalens est (= potest) ille Op. — ¹⁰⁵⁾ experimini (= considerate) OT. —

29 modo <id> creverunt¹⁰⁶): non laborant¹⁰⁷ nec seminant¹⁰⁸);¹ loquor
 (= dico) autem vobis: nec amplius Solomon (= ne S. quidem) [in]
 30 omni <illa> gloria sua <con>vestitus-erat [sic-]ut¹⁰⁹ unum ex his.¹ Si
 <-igitur> herba¹¹⁰ campi, quae hodie est et [quam] e crastino [die]
 (= cras)¹¹¹ [in]clibanum iniciunt¹¹²), Deus hoc modo (= sic) adornat¹¹³)
 non num (= numquid) plus (= magis) adhuc (= quidem)¹¹⁴ vos¹¹⁵),
 31 modicae fidei?¹ ne igitur¹¹⁶) solliciti-sitis et loquamini (= dicatis):
 32 quid manducabimus aut quid bibemus aut quid induemur?¹ quia
 hoc omne gentes quaerunt¹¹⁷); quia scit¹¹⁸) pater vester [in] caelis
 33 <-supra>¹¹⁹), quia¹²⁰) necesse-est vobis¹²¹) hoc omne¹²²);¹ sed¹²³) pe-
 tite¹²⁴) primum regnationem (=regnum) Dei et iustitiam eius¹²⁵),
 34 et hoc omne adicietur vobis.¹ Ne solliciti-sitis propter crastinum
 [diem]; quia crastinus ille [dies] sollicitus-erit propter semetipsum¹²⁶).
 Satis est diei huic¹²⁷) tribulatio¹²⁸) sua.

7,1/2 Ne <per>iudicetis¹) ut non (= ne) <per>iudicemini²); et³) quo
 iudicio⁴) iudicabitis⁵) eodem⁶) iudicabimini⁷); et qua mensura me-
 3 tiemini eadem⁸) remetietur vobis.¹ Quare⁹) spectas festucam intra (= in)
 oculum¹⁰) fratris tui¹¹), et intra (= in) oculum tuum trabem non
 4 spectas?¹²)¹ aut quomodo loqueris (= dicis)¹³) fratri tuo: sine [me]¹⁴)
 et¹⁵) amovebo [tibi] festucam istam¹⁶) [ex] oculo tuo¹⁷), et ecce <illic>
 5 trabs¹⁸) [tibi] <sita> est (=habetes)¹⁹) [in] oculo tuo²⁰).¹ Hypocrita,
 amove <adhuc = quidem>²¹) primum trabem illam²²) ex oculo tuo,
 6 et tunc videbis²³) amovere festucam ex oculo fratris tui.¹ Ne tradatis
 (= detis) sanctitatem²⁴) canibus, neque collocetis²⁵) margaritam vestram
 coram porcis, ut non (= ne)²⁶) conculcent illam pedibus eorum, et
 7 convertantur [ad vos]²⁷) et dirumpant vos²⁸).¹ Petite autem²⁹) et <commo>
 dabitur vobis quaerite et invenietis, pulsate et patefiet (= aperietur)

¹⁰⁶) crescunt OT. — ¹⁰⁷) laborat Tb. — ¹⁰⁸) net OT. — ¹⁰⁹) sicut OT. — ¹¹⁰) + illa OT. — ¹¹¹) cras OT. — ¹¹²) [in] clibano incenditur Tb; [in] cendet Op. — ¹¹³) <con> vestit Op. — ¹¹⁴) om adhuc (= quidem) OT. — ¹¹⁵) vos? (+ Frage-Affix) OT. — ¹¹⁶) om igitur OT. — ¹¹⁷) gewöhnl. Präs. OT statt praes. consuetudinis Ad, 999. — ¹¹⁸) novit OT. — ¹¹⁹) om [in] caelis <-supra> Tb. — ¹²⁰) quid OT. — ¹²¹) [vobis] OT. — ¹²²) ex (= ab) his omnibus OT. — ¹²³) vos autem OT. — ¹²⁴) quaerite OT. — ¹²⁵) om et iustitiam eius Tb. — ¹²⁶) sibimetipsi OT. — ¹²⁷) diei illius OT. — ¹²⁸) malitia OT.

¹) scrutetis Tb; iudicetis Op. — ²) scrutemini Tb. — ³) quia 999, OT. — ⁴) om 999; scrutatione Tb. — ⁵) iudicatis 999; scrutabitis Tb. — ⁶) om eodem Tb. — ⁷) scrutabimini Tb; <per> iudicabimini Op. — ⁸) om eadem 999, OT. — ⁹) aut quare OT. — ¹⁰) in oculo Op; [in] oculo Tb. — ¹¹) [in] fratris tui oculo 999. — ¹²) et (in) oculo (tuo) trabem non spectas 999; et trabem in oculo tuo non experiris OT. — ¹³) dices OT. — ¹⁴) remitte Tb. — ¹⁵) om et Tb. — ¹⁶) illam 999; om istam bzw. illam OT. — ¹⁷) ex oculo tuo OT. — ¹⁸) + ista 999. — ¹⁹) om tibi <sita> est (= habes) 999, OT. — ²⁰) intra (= in) oculum tuum 844; in oculo tuo 999, OT. — ²¹) om adhuc (= quidem) 844, 999, OT. — ²²) om illam 999, OT. — ²³) vide 999. — ²⁴) + meam Tb. — ²⁵) apponatis 844; repandatis OT. — ²⁶) ne forte OT. — ²⁷) convertatur [ad vos] 844; convertantur OT. — ²⁸) dirumpat vos 844; dirumpant Op. — ²⁹) om autem 844, 999, OT.

8 vobis: quia omnis qui petit³⁰⁾ recipiet³¹⁾, et qui quaerit³²⁾ invenit³³⁾,
 9 et qui pulsatur³⁴⁾ patefit (= aperitur) [ei]³⁵⁾.¹ Quis (num) autem erit³⁶⁾
 ex vobis homo, quem petet filius suus³⁷⁾ panem, lapidem numquid³⁸⁾
 10 tradet (= dabit)³⁹⁾ illi? aut si⁴⁰⁾ piscem petet serpentem numquid⁴¹⁾
 11 tradet (= dabit)⁴²⁾ illi? Si <-igitur> vos improbi nostis donum bonum tra-
 dere (= dare)⁴³⁾ liberis (= filiis)⁴⁴⁾ vestris, quanto non⁴⁵⁾ plus (= magis)
 pater vester [in] caelis <-supra> <commo> dabit illis⁴⁶⁾ bonum, qui petent
 12 ⁴⁷⁾ eum.¹ Omne <-dem>⁴⁸⁾ quodcumque⁴⁹⁾ vultis⁵⁰⁾ quodcumque (= ut-et)
 facient⁵¹⁾ (= faciant) vobis⁵²⁾ homines, sic-et vos facite⁵³⁾ ad <ver-
 13 sus> illos (= illis)⁵⁴⁾; quia sic⁵⁵⁾ est lex et prophetae⁵⁶⁾.¹ Intrate⁵⁷⁾
 [in = per] angustam illam portam⁵⁸⁾; quia lata est porta et spatiosa⁵⁹⁾
 est via, quae ducit⁶⁰⁾ [ad = in] perditionem⁶¹⁾: multi⁶²⁾ sunt qui ambu-
 14 lant⁶³⁾ illinc⁶⁴⁾.¹ Quia⁶⁵⁾ angusta est porta et arcta⁶⁶⁾ via quae du-
 15 cit⁶⁷⁾ [ad] vitam, et pauci sunt qui inveniunt illam⁶⁸⁾.¹ Cavete au-
 tem⁶⁹⁾ a falsis-prophetis <illis>⁷⁰⁾ qui venient [ad] vos⁷¹⁾ vestibus
 16 ovium: intrinsecus autem sunt⁷²⁾ lupi rapaces.¹ Ex (= a) fructu⁷³⁾
 eorum agnoscetis illos: numquid legunt⁷⁴⁾ ex spinis uvam aut⁷⁵⁾ e tri-
 17 bulis ficum? Hoc modo (= sic) omnis arbor bona fructum bonum
 profert, inutilis (= mala) autem arbor⁷⁶⁾ fructum inutilem (= malam)⁷⁷⁾
 18 profert.¹ Non potestas-est arbori bonae (= non potest arbor bona)
 fructum inutilem (= malum)⁷⁷⁾ proferre, nec⁷⁸⁾ arbori inutili (= arbor
 19 inutilis) fructum bonum proferre.¹ Omnis arbor non proferens fruc-
 20 tum bonum⁷⁹⁾ abscidetur et [in] ignes⁸⁰⁾ collocabitur; nunc igitur⁸¹⁾
 21 ex fructu earum (= eorum)⁸²⁾ agnoscetis illas (= illos).¹ Non omnis
 qui dixit⁸³⁾ mihi Domine, Domine, intraverunt (oder: intrabit)⁸⁴⁾ illi⁸⁵⁾
 [in] regnationem (= regnum) caelorum, sed qui faciet voluntatem
 22 patris mei, qui est in caelis⁸⁶⁾.¹ Multi dicent mihi illa in die: Domine,

³⁰⁾ petet OT. — ³¹⁾ accipit 844; recipit 999. — ³²⁾ quaerit (praes. cons.) Ad: quaerit (Präsens) 844; quaeret OT. — ³³⁾ inveniet OT. — ³⁴⁾ pulsatur (praes. cons.) Ad: pulsatur (Präs.) 844; pulsabit OT. — ³⁵⁾ patefiet [ei] Op; patefiet illi Tb. — ³⁶⁾ quis (num) erit 844; aut quis est OT. — ³⁷⁾ eius 844. — ³⁸⁾ numquid lapidem Tb. — ³⁹⁾ tradet? (+Fragepart.) 844. — ⁴⁰⁾ si vel Op; vel Tb. — ⁴¹⁾ numquid serpentem OT. — ⁴²⁾ tradet ohne Fragepart. OT. — ⁴³⁾ donationem bonam tradere OT. — ⁴⁴⁾ + illis 844. — ⁴⁵⁾ om non OT. — ⁴⁶⁾ [tibi] 999; om illis bzw. tibi 844, OT. — ⁴⁷⁾ petet 999. — ⁴⁸⁾ omne OT. — ⁴⁹⁾ quod OT. — ⁵⁰⁾ voletis OT. — ⁵¹⁾ quodcumque facient Ad, 844, 999: ut faciant OT. — ⁵²⁾ [vobis] OT. — ⁵³⁾ facitis (Iterativ = faciatis) OT. — ⁵⁴⁾ illis OT. — ⁵⁵⁾ hoc modo (= sic) OT. — ⁵⁶⁾ propheta 844. — ⁵⁷⁾ intretis 844. ⁵⁸⁾ ex (= ab) angusta porta OT. — ⁵⁹⁾ spatiosa...lata OT. — ⁶⁰⁾ inducit OT. — ⁶¹⁾ [in] perditionem OT. — ⁶²⁾ et multi 844, 999, (OT). — ⁶³⁾ intrant 999. — ⁶⁴⁾ et multi ambulant [in] illam OT. — ⁶⁵⁾ quomodo <id> OT. — ⁶⁶⁾ difficilis OT. — ⁶⁷⁾ ducit (Präs.) OT statt ducit (It.) Ad, 844, 999. — ⁶⁸⁾ qui inveniunt illam 844; qui ambulant in illa OT. — ⁶⁹⁾ om autem 844, 999, OT. — ⁷⁰⁾ om <illis> 999, OT. — ⁷¹⁾ om [ad] vos OT. — ⁷²⁾ erunt OT. — ⁷³⁾ + autem 844; ex operibus eorum OT. — ⁷⁴⁾ num forte congregant OT. — ⁷⁵⁾ et OT. — ⁷⁶⁾ arbor autem putida OT. — ⁷⁷⁾ putidam OT. — ⁷⁸⁾ et nec OT. — ⁷⁹⁾ omnis arbor quae non faciet fructum bonum OT. — ⁸⁰⁾ [in] ignem OT. — ⁸¹⁾ om nunc igitur OT. — ⁸²⁾ ex operibus earum (= eorum) OT. — ⁸³⁾ dicet OT. — ⁸⁴⁾ et intrabit OT. — ⁸⁵⁾ ille OT. — ⁸⁶⁾ statt qui...caelis: [in] caelis <-supra> OT.

Domine, non[ne] nomine tuo prophetabamus, et in nomine tuo diabolos eiciebamus⁸⁷), et nomine tuo potentiam multam operabamur⁸⁸)? 23 Tunc⁸⁹) dicam illis quoniam nequaquam⁹⁰) novero⁹¹) vos; recedite ex(=a) 24 me omnes operadores iniquitatis; 1 omnis qui audiet verba haec mea⁹²) et faciet illa, assimilabitur <ille> homini sapienti⁹³), qui <ex->aedificavit domum suam supra petram; 1 et degressa-est pluvia et⁹⁴) ebullierunt⁹⁵) flumina et⁹⁴) afflabant⁹⁶) venti, et⁹⁷) dederunt [in] (= percusserunt)⁹⁸) domum illam et non corruerunt⁹⁹), quia consolidata¹⁰⁰) 26 fuit <illa>¹⁰¹) super petram <illam>¹⁰²). 1 Et omnis qui audiet verba haec mea¹⁰³) et non faciet illa, assimilabitur¹⁰⁴) <ille> homini¹⁰⁵) fatuo, 27 qui <ex->aedificavit domum suam super arenam; 1 et degressa-est pluvia et¹⁰⁶) surrexerunt¹⁰⁷) flumina et¹⁰⁶) flaverunt venti, et¹⁰⁸) dederunt [in] (= percusserunt)¹⁰⁹) domum illam et corruerunt¹¹⁰); et fuit 28 ruina <illa> eius magna perquam (= valde). 1 Et fuit quando persummasset¹¹¹) Iesu[s]¹¹²) verba haec¹¹³), mirabatur¹¹⁴) populus <ille> doc- 29 trinam <illam>¹¹⁵) eius; 1 quia fuit [ad] docendum eos potestatem habens¹¹⁶) et non sicut¹¹⁷) Scribae eorum¹¹⁸).

Glossar

Auf ein vollständiges lateinisch-georgisches Glossar, das etwa die ganze Anlage unserer Übersetzung rechtfertigte, mußte wegen Raumersparnis verzichtet werden. Es werden nur solche georgischen Wörter aufgeführt, die in Ermangelung eines adäquaten Ausdrucks für mehrere griechische Äquivalente stehen müssen. Das dem georgischen Kennwort in Klammern beigefügte lateinische Wort gibt unsere eigene Übertragung wieder; die im Kontext stehenden lateinischen Ausdrücke stammen aus der Vulgata.

აღბრულებდა (consummatio) 1) συντέλεια consummatio (Mt 28,20). 2) τελείωσις = perfici (Lk 1,45). 3) τελευτή obitus (Mt 2,15).

აღბრულებდა (consummare) 1) πληρόω adimplere (Mt 1,22; 2,15, 23; 4,14; 5,17), implere (Mt 3,15. Mk 1,15. Lk 1,20). 2) πλημπλημι implere (Lk 1,23). 3) τελέω perficere (Lk 2,39). 4) τελειόω consummare (Lk 2,43). 5) επιτελέω consummare (Rm 15,28). 6) pass. τελευτάω defungi (Mt 2,19).

აღყვანებდა (adducere). 1) ανάγω ducere (Mt 4,1). 2) παραλαμβάνω assumere (Mt 4,8). 3) ἀναφέρω assumere (Mt 17,1).

⁸⁷) eiecimus OT. — ⁸⁸) potentias multas operati-sumus OT. — ⁸⁹) illotempore OT. — ⁹⁰) non OT. — ⁹¹) agnosco OT. — ⁹²) om mea OT. — ⁹³) illi prudenti OT. — ⁹⁴) om et OT. — ⁹⁵) venerunt OT. — ⁹⁶) flaverunt OT. — ⁹⁷) om et Tb. — ⁹⁸) corripuerunt OT. — ⁹⁹) corruit OT. — ¹⁰⁰) fundata OT. — ¹⁰¹) om illa OT. — ¹⁰²) om illam OT. — ¹⁰³) om mea OT. — ¹⁰⁴) assimilatus-est OT. — ¹⁰⁵) + illi Tb. — ¹⁰⁶) om et OT. — ¹⁰⁷) venerunt OT. — ¹⁰⁸) om et Tb. — ¹⁰⁹) corripuerunt OT. — ¹¹⁰) corruit OT. — ¹¹¹) consummasset OT. — ¹¹²) + omnia OT. — ¹¹³) haec verba Tb. — ¹¹⁴) admirabatur OT. — ¹¹⁵) magisterium <illud> OT. — ¹¹⁶) doctrina illa (om illa Tb) eius ad(versus) illos sicut <is> cui potestas est (= potestatem habet) OT. — ¹¹⁷) sicut <id> OT. — ¹¹⁸) + et Pharisei Op.

- ბრძანება (praecipere) 1) κελεύω iubere (Mt 14,9; 27,58, 64). 2) προσταύω
praecipere (Mt 1,24; 8,4). 3) τάσσομαι constituere (Mt 28,16). 4) ἐντέλλο-
μαι mandare (Mt 4,6) usw.
- გამოსვლა (prodire) 1) ἐξέρχομαι exire (Mt 2,6). 2) ἐκπορεύομαι exire
(Mt 3,5), procedere (Mt 4,4) usw.
- გამოღება (proferre) 1) ἐκφέρω proferre (Lk 15,22). 2) φέρω facere
(Mt 7,18). 3) ποιέω facere (Mt 3,10; 7,17, 19) usw.
- განბრუნება (suscensere) 1) ὀργίζομαι irasci (Mt 5,22). 2) θυμόμαι irasci
(Mt 2,16).
- განშორება (recedere) 1) ἀποχωρέω discedere (Mt 7,23). 2) ἀναχωρέω
recedere (Mt 2,13; 9,24), reverti (+ წაბრუნება Mt 2,12) usw.
- განცდა (experiri) 1) ἐκπειράζω tentare (Mt 4,7). 2) κατανοέω videre
(Mt 7,3). 3) καταμανθάνω considerare (Mt 6,28).
- გონება (cogitare) 1) δοκέω velle (Mt 3,9), putare (Mt 6,7). 2) νομίζω
putare (Mt 5,17).
- დამახვება (observare) 1) διατηρέω conservare (Lk 2,51). 2) συντηρέω
conservare (Lk 2,19). 3) τηρέω servare (Mt 23,3. 2 Tim 4,7). 4) φυλάσσω
custodire (Mt 19,20). 5) νηστεύω ὑψάζειν ieiunare (Mt 4,2). Vgl. მახვება.
- დატოვება (relinquere) 1) ἀφίημι relinquere (Mt 4,11, 13, 20) 2) ἀπολύω
dimittere (Mt 5,31, 32).
- დახდება (solvere) 1) καταλύω solvere (Mt 5,17). 2) λύω solvere (Mt 5,19).
- ჯგო (populus) 1) λαός populus (Mt 1,21; 2,4, 6; 4,16, 23). 2) = οἱ ὄχλοι
turbae (Mt 4,25; 5,1; 7,28). 3) πλῆθος turba (Mk 3,7), multitudo
(Mk 3,8).
- ჯგუჯი (diabolus) 1) διάβολος diabolus (Mt 4,1, 5, 8, 11). 2) σατανᾶς
satanas (Mt 4,10). 3) δαιμόνιον daemonium (Mt 7,22). 4) = ὁ πονηρός
malus (Mt 5,37).
- თ(ვ)ყუანობა-ცემა (adorare) 1) προσκυνέω adorare (Mt 2,2, 8, 11; 4,9, 10).
2) προσεύχομαι orare (Mt 6,5, 6). Vgl. ლოცვა.
- თანამდებო (debitor) 1) ὀφειλέτης debitor (Mt 6,12. Rm 15,27). 2) ἔνοχος
reus (Mt 5,21, 22).
- თქმება (dicere) 1) λέγω dicere (Mt 1,22; 2,15, 17, 23; 3,3, 17 usw.).
2) λαλέω dicere (Lk 1,45; 2,17), loqui (Lk 2,15). 3) φημί dicere (Lk 15,17).
Vgl. (პ-)ტქმა, სიტყვა.
- ჯაცი (homo) 1) ἄνθρωπος homo (Mt 4,4, 19; 5,13, 16, 19; 6,1, 2, 5, 14 ff;
7,9, 12). 2) ἀνὴρ vir (Mt 7,24, 26).
- ჯეთლი (bonus) 1) ἀγαθός bonus (Mt 5,45; 7,11, 17, 18). 2) καλός bonus
Mt 3,10; 5,16; 7,18, 19).
- ჯუთება (corripere) 1) προσπίπτω irruere (Mt 7,25). 2) προσκόπτω
irruere (Mt 7,27).

- ლოცვა (orare) προσεύχομαι orare (Mt 5,44; 6,5, 6, 9). Vgl. თავყუანობა-ცვა.
- მარხვა (servare) 1) τηρέω servare (Mk 7,4). 2) νηστεύω *νηστεύω* ieunare (Mt 4,2; 6,16, 17. Mk 2,18, 19, 20). Vgl. დამარხვა.
- მიხლვა (ire) 1) ἀπέρχομαι ire (Mt 2,22). 2) πορεύομαι ire (Mt 2,8). 3) ὑπάγω vadere (Mt 5,24, 41) usw.
- მიყვანება (ducere) 1) ἀπάγω ducere (Mt 7,13, 14). 2) παραλαμβάνω accipere (Mt 1,20).
- მიცემა (tradere) 1) παραδίδωμι tradere (Mt 4,12; 5,25). 2) ἀποδίδωμι reddere (Mt 5,26, 33). 3) δίδωμι dare (Mt 4,9; 5,31, 42; 7,6, 11). 4) ἐπι-δίδωμι porrigere (Mt 7,9, 10).
- მნათობი (luminare) 1) φωστήρ luminare Gen 1,14a. 2) φαῖς Gen 1,14b. 3) pl. მნათობნი = φῶς lux (Mt 5,14). Vgl. ნათელი, სანთელი.
- მოხლვა (venire) 1) προσέρχομαι accedere (Mt 4,11; 5,1). 2) ἔρχομαι (πρός) venire (Mt 2,2, 8, 9, 22; 3,11, 14, 16; 4,13; 5,17, 24; 7,15, 24, 27), advenire Mt 6,10), intrare (Mt 2,11). 3) εἰσέρχομαι venire (in) (Mt 2,21). 4) παρα-γίνομαι venire (Mt 2,1; 3,1, 13) usw.
- მსახურება (ministrare) 1) διακονέω ministrare (Mt. 4,11. Mk 1,13, 31). 2) λατρεύω servire (Mt 4,10. Lk 1,74; 2,37). 3) λειτουργέω ministrare (Rm 15,27). 4) σέβομαι colere (Mk 7,7).
- ნათელი (lumen) 1) φῶς lux (Mt 4,16; 5,14, 16), lumen (Mt 6,23. Lk 2,32). 2) λύχνος lucerna (Mt 5,15; 6,22a). 3) φέγγος lumen (Mt 24,29). 4) = φωτεινός lucidus (Mt 6,22c). 5) ἀπλοῦς simplex (Mt 6,22b). Vgl. მნათობი, სანთელი.
- ნათესავი (generatio) 1) γενεά generatio (Mt 1,17; 24,34. Lk 1,48; 21,32), progenies (Lk 1,50). 2) γένος genus (Mk 7,26). 3) ἔθνος gens (Mk 13,8). 4) συγγένεια cognatio (Lk 1,61). 5) συγγενής cognatus (Lk 1,58; 2,44), cognatio (Mk 6,4). 6) συγγενίς cognata (Lk 1,36).
- ნაშობი (progenies) 1) γέννημα progenies (Mt 3,7). 2) υἱοί filii (Mt 5,9).
- პირი (os) στόμα os (Mt 4,4).
- პირი (vultus) πρόσωπον facies (Mt 6,16, 17).
- (პ-)რქვა dixit [ei] 1) εἶπεν dixit (Mt 2,8; 3,7; 4,3, 4, 9 usw.). 2) ἔφη ait (Mt 4,7; 27,23). 3) = λέγει ait (Mt 4,19. Mk 1,38, 41; 2,5, 10, 14, 17, 19, 25 usw.), dicit (Mt 4,10. Mk 1,44; 2,8 usw.), dixit (Mt 4,6. Jo 20,29; 21,7). Vgl. თქვა, სიტყვა.
- სამოსელი (vestis) 1) ἔνδυμα vestimentum (Mt 3,4; 6,25, 28; 7,15). 2) ἱμάτιον pallium (Mt 5,40). 3) στολή stola (Mk 16,5. Lk 15,22). 4) χιτὼν tunica (Mk 6,9). 5) ἐσθής vestis (Lk 24,4).
- სანთელი (lucerna) λύχνος lucerna (Mt 5,15; 6,22. Mk 4,21). Vgl. მნათობი, ნათელი.

სასჯელი (iudicium) 1) κρίσις iudicium (Mt 5,22). 2) κρίμα iudicium (Mt 7,2). 3) = κριθῆναι iudicio contendere (Mt 5,40).

საუფჯც (thesaurus) 1) θησαυρός thesaurus (Mt 2,11; 6,19, 20). 2) ταμείον cubiculum (Mt 6,6). 3) ἀποθήκη horreum (Mt 3,12; 6,26).

სიტყუა (loqui) hat nur Präsens-Stamm, kann also keinen Aorist bilden; 1) λέγω dicere (Mt 2,1; 3,2, 3, 9, 14; 4,14, 17; 5,2, 18, 20, 22, 26, 28, 32, 34, 39, 44 usw.). 2) λαλέω loqui (Mt 13,3; 28,18. Mk 1,34; 2,2; 4,33. Lk 1,19, 20, 22, 55, 70; 2,38; 4,41; 24,6, 25, 32. Jo 1,37; 6,64), dicere (Mk 5,35, 36). Vgl. თქუმა, (3-)ტქუა.

სლვა (ambulare) 1) περιπατέω ambulare (Mt 4,18). 2) ὑπάγω vadere (Mt 4,10). 3) εἰσέρχομαι intrare (Mt 7,13) usw.

სოფელი (regio) 1) χώρα regio (Mt 2,12; 4,16). 2) κόσμος mundus (Mt 4,8; 5,14).

სული (spiritus) 1) πνεῦμα spiritus (Mt 1,18, 20; 3,11, 16; 4,1; 5,3). 2) ψυχή anima (Mt 2,20; 6,25).

სხუა (alius) 1) ἄλλος alius (Mt 2,12; 4,21). 2) ἕτερος alter (Mt 6,24).

უბანი (vicus) 1) ῥύμη vicus (Mt 6,2). 2) γωνία angulus platearum (Mt 6,5) usw.

უკმს (necesse-est) 1) χρεῖαν ἔχει debere (Mt 3,14), opus est (Mt 6,8). 2) χρῆζει indigere (Mt 6,32).

უბრად (perquam) 1) σφόδρα valde (Mt 2,10; 7,27). 2) λίαν valde (Mt 2,16; 4,8).

ქადაგება (praedicare) 1) κηρύσσω praedicare (Mt 3,1; 4,17, 23). 2) κατ-
αγγέλλω annuntiare (Kol 1,28). 3) σαλπίζω tuba canere (Mt 6,2).

ქმნა (operari; pass. fieri) 1) ποιέω facere (Mt 5,47; 6,1, 2, 3; 7,22 usw.), operari (Mt 7,23). 2) πράσσω exigere (Lk 19,23). 3) ἐργάζομαι operari (Mt 25,16. Jo 9,4). Vgl. ყოფა.

ქუყყანა (terra) 1) γῆ terra (Mt 2,6, 20, 21; 4,15; 5,4, 13, 18, 35; 6,10, 19). 2) = τὰ μέρη partes (Mt 2,22).

ღაღადება (clamor) 1) βοή clamor (Ex 2,23). 2) ὀδυρμός ululatus (Mt 2,18). 3) = βοῶν clamans Mt 3,3.

ყოფა (facere) 1) ποιέω facere (Mt 1,24; 4,19; 5,19, 46; 7,12, 19, 21, 24, 26 usw.). 2) ποιέομαι facere (Rm 15,26). Vgl. ქმნა.

შეკრება (congregare) 1) συνάγω congregare (Mt 2,4; 3,12). 2) ἐπισυνάγω congregare (Mt 23,37. Mk 1,33). 3) συλλέγω colligere (Mt 7,16).

შერთვა (convenire) 1) συνέρχομαι convenire (Mt 1,18). 2) = γαμέω ducere (Mt 5,32).

შეძლება (praevalere) 1) δύναμαι potens esse (Mt 3,9), posse (Mt 5,36; 6,24, 27). 2) ἰσχύω valere (Mt 5,13).

შვილი (pl. liberi) 1) υῖός filius (Mt 5,45). 2) τέκνον filius (Mt 2,18; 3,9; 7,11). Vgl. ძმ.

შთავრდმა (cadere in) 1) βάλλομαι εἰς mitti in (Mt 5,29). 2) = ἀπέρχομαι ire in (Mt 5,30).

შობა (genus) 1) γένεσις generatio (Mt 1,1, 18), nativitas (Lk 1,14). 2) γενετή nativitas (Jo 9,1). 3) γενέσια natalis (Mt 14,6. Mk 6,21).

შობა (gignere) 1) τίκτω parere (Mt 1,21, 23, 25. Lk 1,31, 57; 2,6, 7), nasci (Mt 2,2. Lk 2,11). 2) γεννάω gignere (Mt 1,2 ff, 16), nasci (Mt 1,20; 2,1, 4. Lk 1,25), parere (Lk 1,13, 57). Für parere und nasci hat das Georgische kein eigenes Verb! — Vgl. ნაშობი.

ჩვენება (ostendere) 1) δείκνυμι ostendere (Mt 4,8). 2) ὑποδείκνυμι demonstrare (Mt 3,7). 3) pass. φαίνομαι apparere (Mt 6,16), videri (Mt 6,18).

ცმა (dare) 1) δίδωμι dare (Mt 5,31). 2) ῥαπίζω percutere (Mt 5,39). 3) προσκόπτω irruere in (Mt 5,27). 4) προσπίπτω irruere in (Mt 5,25).

ცნობა (trans.) (agnoscere) 1) γινώσκω (ne)scire (Mt 6,3), novisse (Mt 7,23). 2) ἐπιγινώσκω cognoscere (Mt 7,16, 20).

ცნობა (intrans.) (novisse) 1) οἶδα scire (Mt 6,8, 32), novisse (Mt 7,11). 2) γινώσκω cognoscere (Mt 1,25; 7,23).

ძმ (filius) υῖός filius (Mt 1,1, 20, 21, 23, 25; 2,15; 3,17; 4,3, 6; 5,9; 7,9 usw.).

ძიება (quaerere) 1) ζητέω quaerere (Mt 2,20; 6,33; 7,7, 8). 2) ἐπιζητέω inquirere (Mt 6,32) usw.

წარვლინება (emittere) 1) ἀποστέλλω (Mt 2,16; 14,35; 24,31. Mk 1,2; 3,14. Lk 10,1. 2) πέμπω mittere (Mt 2,8. Lk 15,15. Jo 20,21).

წარმართნი pl. (gentes) 1) τὰ ἔθνη gentes (Mt 4,15; 6,32). 2) οἱ ἐθνικοί ethnici (Mt 5,47; 6,7).

წახლვა (abire) 1) ὑπάγω vadere (Mt 4,10. Mk 2,11). 2) ἀναχωρέω secedere (Mt 2,14,22; 4,12. Mk 3,7). 3) πορεύομαι abire (Mt 2,19. Mk 16,10. Lk 1,29. Jo 14,3), ire (Mt 25,9. Mk 16,15. Lk 2,3; 4,42; 15,18; 24,28), vadere (Jo 20,17). 4) μεταίρω migrare (Mt 19,1). 5) προβαίνω procedere (Mt 4,21), progredi (Mk 1,19). 6) παρέρχομαι transire (Mt 5,18) usw.

წმიდა (sanctus) 1) ἅγιος sanctus (Mt 1,18,20; 3,11; 4,5). 2) καθαρός mundus (Mt 5,8).

ჭამა (manducare) 1) ἐσθίω manducare (Mt 6,25,31), comedere (Mt 26,26). 2) τρώγω edere (Mt 24,38).

ხედვა (spectare) 1) βλέπω videre (Mt 5,28; 6,4,6,18; 7,3). 2) ὁράω videre (Mt 5,16). 3) κατανοέω videre (Mt 7,3). Vgl. ხილვა.

ხეწეში (putidus) 1) πονηρός malus (Mt 7,17b, 18a). 2) σαπρός malus (Mt 7,17a, 18b). Vgl. ჯერკუალი.

ხილვა (videre) 1) ὁράω videre (Mt 2,2, 9, 10, 16; 3,7, 16; 4,16, 18, 21; 5,1, 8,16), invenire (Mt 2,11). 2) διαβλέπω videre (Mt 7,5) usw. Vgl. ხედვა.

- კხნაჲ (salvare) 1) ῥύσῃαι liberare (Mt 6,13). 2) σώζω salvum facere (Mt 1,21).
 3) λυτρώμαι redimere (Lk 24,21).
 ჯერუჲალი (inutilis) 1) πονηρός malus (Mt 7,17b, 18 a). 2) σαπρός malus
 (Mt 7,17a, 18 b). Vgl. ხენგში.

Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten in Blakes Übersetzung

- 1,6 e coniuge Uriae | genauer: ex Uriae uxore.
 1,16 coniugem Mariam | besser: maritum Mariae. — Blake überträgt sonst (vgl. 1,6) ცოლი (uxor) mit »coniunx«; deshalb ist die Wiedergabe von ქმარი (maritus) mit dem gleichen »coniunx« hier und 1,19 ungenau und irreführend.
 1,19; 2,18 noluit | nolebat: უნდა ist Imperfekt!
 1,20 visus est | apparuit. Blake setzt doch für გამოჩინებაჲ 2,7 apparitio und 2,13 apparuit.
 1,22 quod dicit | besser: qui dicit = λέγωντος.
 2,1 dicebant | loquebantur. Man kann nicht alle georg. Verben des Sagens (vgl. Glossar) mit »dicere« wiedergeben; 6,7 übersetzt auch Blake იტყვო OT mit »loquamini«.
 2,1; 3,5; 4,25; 5,35 Hierosolyma | იმერუსალემ ist eindeutig Iērusalem = Ἱεροσολήμ.
 2,6 principes — princeps | praesides — praeses. Wieder verwendet Blake für das neue georg. Wort მთავარი (Häuptling, Fürst, Oberster) denselben latein. Ausdruck princeps wie 2,4 für მოძვარი (Fürst, Haupt, Meister).
 2,6 Iudaeae | Iuda: იუდაეაჲ ist Iuda + adjektiv. Endung!
 2,9 ecce | ecce en: აჰა ეხება (sieh' hier) ist nicht einfaches ecce wie 1,20, 23; 2,1 usw.
 2,9 Anm. 12 ante [ხად]აცა add. ადგილსა (om B) ზედა B = Anm. 8 ante ubi add. super locum (om B); B ist in dieser Form unmöglich; Benešević liest in seiner Ausgabe ადგილსა ზედა ხადაცა (super locum ubi): om B (= Tb) ist also zu tilgen.
 2,12 Weshalb Blake განეშორნეს hier mit »evaserunt« und im folgenden Vers (2,13) dieselbe Form mit »recesserunt« überträgt, ist unerfindlich.
 2,13 ut: Hier gibt Blake einmal ვითარცა mit »ut« (und 1,20 ვითარ იგი mit »ut ille«) wieder, dagegen 2,3, 9, 10 usw. mit »cum«, das wir zur Übersetzung von რაჲ (als) verwenden.
 2,13 mane | esto (ἔσθι): იყავ ist 2. Imperativ (Aor.) von ყოფაჲ (esse).
 2,13 exquisiturus est Herodes ... et perdet | in animo habet Herodes exquirere et perdere. გულგებაჲ (wünschen, beabsichtigen) = μέλλω

- (Blake: -urus est) bezieht sich auch auf den Terminal წარწყმედარ: et perditurus est.
- 2,20 perierunt | exstirpati sunt: მოწყდეს ist Aor. Pass. des gleichen Verbums მოწყუდება wie in Vers 16.
- 2,23 vocant | dicunt. Blake ist wieder inkonsequent: წოდებამ überträgt er sonst (1,21, 23, 25; 2,15, 23) richtig mit »vocare«; 2,7 steht das Kompositum მო-უწოდა (advocavit) = καλέσας, das Blake ungenau mit »vocavit« verdolmetscht.
- 3,2 regnum | regnatio. Nicht weniger als 4 Synonyme hat das Georgische für βασιλεία. Wir gebrauchen als lateinische Äquilanten für სასუფეველი „regnatio“ und grenzen es so wenigstens gegen die kürzeren Ausdrücke მეფობა, მეუფება und სუფევა ab, für die uns nur das gemeinsame „regnum“ bleibt.
- 3,4 Anm. 4 super ist ungenau: Blake bringt unter dem georg. Text als Anm. 4 post ტყავისა add. ერტყა B; das besagt aber, daß Tb hinter (zona) corii den Aor. Pass. ერტყა »cincta est« bringt und nicht »super«.
- 3,7 ventura | veniente. Blake hat 2,13 გულებამ mit »-urus est« wiedergegeben, darf also hier für das nomen agens მომავალი, das sonst (z. B. 3,11, 16) als »veniens« bei ihm erscheint, die gleiche Konstruktion anwenden. მერმე, von Blake hier sinngemäß mit »futura« übersetzt, steht 6,24 Op für ὁ ἔτερος und mußte deshalb in unserer Übertragung als »altera« erscheinen.
- 3,12 vero | autem. ხოლო wird sonst bei Blake immer mit autem übersetzt (1,18,; 2,1, 5, 9, 14, 19, 21; 3,9, 11, 14 usw.).
- 3,17 in quo complaceo | qui [mihi] placuit: რომელი მ-თანც (wörtlich: qui mihi benevolentiae fuit) ist Perf. Pass. Die Variante von Tb რომელი მე სათნო ვიყავ (wörtlich: qui ego benevolus fui) kann man schwerlich neben complaceo im Volltext mit complacui wiedergeben.
- 4,1 tentandus | ad tentandum. გამოცდარ ist Terminal des (aktiven und passiven) Infinitivs: ad tentandum oder einfach tentari.
- 4,6 illinc deorsum | illinc et deorsum. Blake übersieht das და.
- 4,7 tentabis | experieris. განცდამ soll hier ἐκπειράζω wiedergeben zum Unterschiede von გამოცდამ πειράζω (4,1, 3). Der Georgier ist also genauer als Blake, der überall »tentare« setzt.
- 4,8 deduxit | adduxit. Wenn Blake 4,1 das gleiche Verb აღყვანებამ ანაგა mit »subducere« überträgt, müßte er auch hier bei dieser Übertragung bleiben, obgleich es hier für παραλαμβάνω steht.
- 4,9 dabo | tradam. Vers 12 setzt Blake für მიცემამ »tradere«, warum nicht auch hier?
- 4,10 servies | ministrabis. Das Georgische macht den Wechsel zwischen 4,10 λατρεύω (servire) und 4,11 διακονέω (ministrare) nicht mit und hat in beiden Fällen მსახურებამ (ministrare).

- 4,16 effulgebat | effulsit: გამო-უბრწყინდა ist ein inchoativer Aorist!
- 4,17 propinquum est | appropinquavit = მო-ახლებულ არს (wörtlich: appropinquatum est) wie 3,2, wo Blake richtig appropinquavit bringt.
- 4,22 et illi | (et?) illi. Im georgischen Text steht bei Blake nur მათ illi; in der Moskauer phototypischen Ausgabe des Adysh-Codex ist auf der beschädigten Blattecke eher ein ხ = ხოლო autem zu ergänzen als ein და et.
- 4,24 Blake gibt die Wendung des Adysh-Textes für τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις სნეულებსა პირად-პირადითა სენითა mit »infirmos variis infirmitatibus« wieder. Das hindert ihn aber nicht, die Lesung des Opiza-Codex ბორტად სნეულთა თითოხსენთა გან სენთა mit »male aegrotantes variis a morbis« zu übertragen. Aus dem gleichen Wort სენი »infirmitas« des Adysh-Textes wird in der Variante von Op »morbis«; dagegen erscheint პირად-პირადი ebenso als »varius« wie im Apparat das ganz anders gebildete თითოხსენს.
- 5,6 esuriunt ... sitiunt | esurient ... sitient: ჰშიოდის und სწყუროდის stehen im Futur (Fut. I. 3. sg. impers.).
- 5,6 iustitiam | propter iustitiam: Blake läßt die Postposition თჳს (propter) unübersetzt.
- 5,18 vere | profecto. Blake überträgt 2,8 ჰეშმარიტად = ἀκριβῶς richtig mit »vere«; dann darf er მართლიად (recht, wahrlich) nicht ebenso mit »vere« wiedergeben.
- 5,19 minimus | iunior. Blake wechselt auch hier im Ausdruck; 2,6 finden wir das gleiche უბრწყმესს mit »iunior« verdolmetscht.
- 5,21 occides ... occiderit | necabis ... trucidaverit. Besser hätte auch Blake in seiner Übersetzung einen Unterschied zwischen dem zuerst stehenden einfachen კლვამ und dem dann folgenden Kompositum მო-კლვამ gemacht.
- 5,23 obtuleris sacrificium | sacrificabis sacrificium: Verb und Substantiv sind doch vom gleichen Stamm შე-წირვამ!
- 5,23 tunc | ibi: tunc steht sonst auch bei Blake für das temporale მაშინ »dann«, nie aber für das Ortsadverb მუნ »dort«; im folgenden Vers 24 erscheint für მუნ das auch hier zu setzende »ibi« und gleich daneben für მაშინ wieder »tunc«.
- 5,26 reddes | trades. მი-ცემამ wird von Blake 4,12 selbst mit »tradere« übertragen (vgl. zu 4,9).
- 5,26 despicibile | contemptibilem. Wenn Blake საძაგელი 5,22 OT mit »despicibilis« (Anm. 9) wiedergibt, kann doch hier nicht შეუბაცხი Ad ebenfalls als »despicibilis« erscheinen.
- 5,29 e membris | e membris tuis. Blake läßt შენთა unübersetzt.
- 5,31 dabit | det: ეცინ ist doch Imperativ!

- 5,32 *dimissam | (cum) relictam*. Im gleichen Vers 32 a übersetzt Blake დაუტევოს mit »reliquerit«; dann muß er 32 b das nomen *patiens* desselben Verbs დატევებული auch mit »relictam« wiedergeben.
- 5,37 *maius | amplius* wie 5,47. Anm. 15 *tentatore B; tentatione A | correptore Tb; corruptela Op*. Blake hat 4,3 გამომცდელი mit »tentator« übertragen, darf also hier nicht das gleiche Wort für შეცთური (Verführer) und შეცთურება (Verführung) verwenden.
- 5,40 *litem facere tecum | iudicium tuum*. სასჯელი erscheint bei Blake 5,22 und 7,2 wörtlich als »iudicium«; dann ist hier seine Wiedergabe mit »litem facere« (vg.: *iudicio contendere!*) zu ungenau.
- 5,41 Anm. 9 *angiaverit te praecedere | angariabit te ad magistrum*: მოძღუარად ist eindeutig Terminal von მოძღუარი »Meister«.
- 5,42 *dabis ... voluit | trade(= da) ... volet*: მიეც ist Imperativ Aor. und უნდეს Futurum.
- 5,45 *caelorum | [in] caelis<-supra>*: ზეცათა-დსა kann mit dem Genitiv übersetzt werden, ist aber wohl im Sinne des nach dem Griechischen revidierten OT-Textes als Lokativ (»des im Himmel droben«) aufzufassen. Vgl. 5,48; 6,1, 8, 14, 26, 32.
- 6,1 *feceritis | operemini (=faciatis)*: იქმთ ist Präsens!
- 6,2, 3 *facis | operaberis(=facies)*: იქმდი ist Futurum, das Blake 6,7 auch richtig nach *quando* setzt (ილოცვიდგო orabit).
- 6,4 *in abscondito | occulte*. Blakes Übersetzung von ფარულად ist nicht falsch; aber wenn er im gleichen Vers das entsprechende Gegensatzpaar ცხადად adverbial mit »palam« (bei uns: manifeste) wiedergibt, erwartet man auch hier ein Adverb.
- 6,5 *cum | quando*. Abermals ist Blake inkonsequent: რაღეშს gibt er sonst (z. B. 6,2, 3, 7) richtig mit »quando« wieder, aber hier mit dem temporalen »cum«.
- 6,5 Anm. 4 *oratis | oras*: ილოცვიდე ist Singular!
- 6,5 Anm. 6 *illi | <id>*: იგი, das nur postpositiv als Artikel verwendet werden kann, ist hier lediglich Verstärkung von ვითარცა.
- 6,5 *plateas | angulos-platearum*: ურაკპარაკი ზრუაყარაკი »Straßenecke« ist durch ein neues Wort gegenüber უბანი platea (6,2) ersetzt worden und verlangt eine besondere Übersetzung.
- 6,5 Anm. 9 *stare et adorare | stare et orare*: ლოცვაჲ ist bloßes »orare«; mit »adorare« übersetzt auch Blake oben im Adysh-Text თაყუანის ცემაჲ.
- 6,6 *in occulto ... occultum | in abscondito ... absconditum*. 6,4 wird ფარულად von Blake mit »in abscondito« und das Kompositum დაფარულთა ebenso mit »abscondita« wiedergegeben. Hier, zwei Verse später, erscheint ohne ersichtlichen Grund für დაფარულად »in occulto« und für დაფარულსა »occultum«.

- (6,7 ne multiloqui sitis ist Armenismus *մի' շատխօսք լինիք* von Ad gegen OT!)
- 6,9 orabit | orate: ილოცედიოთ ist Imperativ.
- 6,11 sempiternum | quotidianum: სამარდისოჲ könnte zur Not »sempiternum« entsprechen, ist aber nichts anderes als die Wiedergabe des armenischen *Հանապազօրդ* »quotidianus«.
- 6,12 Anm. 8 dimisimus | dimittimus: მიუტევებთ ist Präsens.
- 6,14 Anm. 11 vobis | vos: თქვენ ist hier absolutes Pronomen.
- 6,14, 15 peccata | offensiones. Blake übersetzt zutreffend 1,21 und 3,6 ცოდვაჲ *ἁμαρτία* mit »peccatum«, darf also hier nicht für den neuen Ausdruck შეცოდებაჲ *παράπτωμα* ebenfalls »peccatum« verwenden.
- 6,16 Anm. 3 ist zu lesen: illa est merces | acceperunt mercedem.
- 6,18 videaris | appareas: უჩნდე [ap]pareas Ad, ეჩუენო ostenderis OT hat mit »videre« (vg!) nichts zu tun.
- 6,18 Anm. 6 ist irreführend. Statt sed ... abscondito | et pater tuus qui videt abscondita ist zu lesen: sed patri tuo, et pater tuus qui videt abscondita.
- 6,19, 20 vermis et tinea | tinea et aerugo: Auf მდილმან »Motte« folgt მჭამელმან »Fraß, Rost«. Wie mag Blake in beiden Versen zu der Umstellung und der Fehlübersetzung »vermis« kommen?
- 6,19 destruit | corrumpit: განიოყუნიან (von განოყუნაჲ *ἀφανίζω*) erscheint bei Blake 6,16 richtig als »corrumpunt«; hier steht aber ohne jeden Grund für განოყუნიის »destruit« und im folgenden Vers (6,20) für dieselbe Form wieder »corrumpit«.
- 6,20 Anm. 9 vos autem reponetis | vos autem thesaurizate: იუნჯებდით ist doch eine Angleichung des OT-Textes an den griechischen Text, zumal Blake im Volltext und in der gleichen Anmerkung die Ad-Lesart დაიდებთ ebenfalls mit »reponetis« wiedergibt. Wo bleibt da die (echte) Variante?
- 6,21 Anm. 11 ubicumque | ubi quoque: სადაცა wird Mt 2,9 von Blake selbst mit »ubi quoque« übersetzt.
- 6,21 Anm. 12 ist zu ergänzen: est thesaurus vester.
- 6,22 Anm. 15 explicatum? B incrementum A | explicatum. Zwischen განმარტებულ Tb und განმატებულ Op ist nur ein orthographischer Unterschied (Verschreibung?). Die Bedeutung des Ausdrucks ist dunkel; jedenfalls soll damit das griechische *ἀπλοῦς* verdeutlicht werden.
- 6,23 Am Versende ist als Anm. 32 hinzuzufügen: არს | იყო.
- 6,23 apud vos | tecum: შენთან heißt apud te.

- 6,28 curatis | solliciti-estis. Wie kommt Blake zu dieser Wendung? 6,25, 27 übersetzt er doch ზრუნვაჲ mit »sollicitus esse«, ebenso im folgenden (6,31,34).
- 6,28 intuemini | respicite. 6,26 setzt Blake für die gleiche Form მიხედეთ respicite!
- 6,28 Anm. 21 scrutate kann als Übersetzung von განიცადენით gelten; 7,1, 2 gebraucht aber Blake für das völlig verschiedene Verb დახჯაჲ ebenfalls »scrutare«.
- 6,30 hat Blake offenbar den Ad-Text ხვალისა გან (a crastino) mit dem glatteren OT-Text ხვალე (cras) ἄρσιον vertauscht: Anm. 2 bringt als Variante statt »cras« die Ad-Lesart »a crastino«, und im Volltext erscheint »cras« statt »a crastino«.
- 6,30 Anm. 4 num als Variante gegenüber არა მე numquid im Volltext ist im georg. Apparat Blakes und, was den Tb-Text angeht, auch bei Benešević nicht zu belegen.
- 6,34 Anm. 19 im georg. Apparat: om თუხ B ist unrichtig; Tb liest lediglich თჳს statt თუხ (d. h. verschiedene Schreibung desselben georg. Wortes »propter«).
- 6,34 sibimetipsi | propter semetipsum. Wieder hat Blake (wie 6,30) die Variante von Tb თავისა თჳსისა (sibimetipsi), die in seinem lateinischen Apparat fehlt, mit dem Ad-Volltext თავისა თჳსისა თუხ (propter semetipsum) verwechselt.
- 7,3 Anm. 23 ist zu lesen: ante (statt post) quare add. aut.
- 7,3 sensisti | experiris: განიცდი ist nicht Aorist (Perfekt), sondern Iterativ. Vgl. 6,28 Anm. 21.
- 7,4 trabem habes | trabs tibi (sita) est: დირე გიც »der Balken ist dir« erinnert an das armenische գերան կայ.
- 7,6 pedibus suis | pedibus eorum: მათითა nicht თჳსითა!
- 7,7 Anm. 10, 11, 12 des lateinischen Apparates gehören erst zu Vers 8; dabei lassen sich die Futura petet, quaeret, pulsabit, wie Blake es auch tut, durch den Konjunktiv des Präsens wiedergeben: petat, quaerat, pulset.
- 7,9 Anm. 15: statt num panem heißt es natürlich: num lapidem.
- 7,12 ყოველი ვე ist nicht, wie Blake meint, aus ყოველი ვე(ლი) entstanden, da auch die beiden Chanmetifragmente 844 u. 999 ყოველი ვე d. h. ein durch ვე verstärktes omne »alles« lesen.
- 7,12 ut faciant | quodcumque facient (= faciant): რადმცა (844, 999 რადცა) hat nie finalen Sinn wie რადმამცა oder OT რადთა.
- 7,14 Bei arcta est via ist est, das im Georgischen nicht steht, zu tilgen.
- 7,15 veniunt | venient: მოვიდოდინ ist I. Futur.

- 7,15 in vestimento | vestibus: სამოსლითა ist Instrumentalis (Sing. u. Plur.).
- 7,17 Anm. 18 mala autem arbor | arbor autem putida. Neben der falschen Wortstellung ist auch die Übersetzung »mala« für ხეები »schlecht« zu meiden, da ბოროტი კიჲსი bei Blake schon mit »mala« verdolmetscht wurde (5,11, 39; 6,13, 23); auch das für ჯერჯერ »inutilis« im Volltext unterschiedslos gebrauchte »mala« ist nicht am Platze.
- 7,19 producus | proferens: გამოღებაჲ wird sonst (3,10; 7,17, 18) von Blake mit »proferre« übersetzt; warum hier nicht?
- 7,23 novi | novero: გიცნოდენ ist I. Futur.
- 7,25 afflaverunt | afflabant: ანქევედეს ist Imperfekt; dagegen fehlt im lateinischen Apparat bei Blake die Lesart ქორდეს flaverunt OT.
- 7,25 corruere fecerunt | corruerunt: დაეცნეს ist als passive Aoristform unmöglich transitiv zu übersetzen. In Anm. 6 ist aber corruerunt in corrui (დაეცა!) zu verbessern.
- 7,27 Anm. 17 cecidit | corrui. Auch hier steht wie in Vers 25 das Passiv von დაეცმაჲ (დაეცა), aber kein neues Verb »cadere«.

(Fortsetzung folgt)

Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens

von

Hieronymus Engberding OSB

Aufbau

- I. *Die angebliche Umbildung des Osiris zu Joseph.*
 1. Der Osirismythos als Ganzes.
 2. Das »Osiris-werden«.
 3. Jesus und Maria beim sterbenden Joseph.
 4. Der Tod aus dem Süden.
 5. Die Beisetzung in der Höhle.
 6. Die Kürze der bohairischen Bearbeitung im Bericht über den Tod Josephs.
 7. Der tote Osiris und der sterbende Joseph.
 8. Ein weiteres gewichtiges Bedenken.

- II. *Die Frage der Christianisierung eines heidnischen Festes der Nilschwelle.*
 1. Grundsätzliches.
 2. Das vorhandene Beweismaterial.
 3. Eine erste Schwierigkeit.
 4. Das Bedenken auf Grund der Zeit der Entstehung der Schrift.
 5. Die in ganz anderer Richtung verlaufenden Formen, in welchen die Liturgie tatsächlich auf das Steigen des Nil Rücksicht nimmt.
 - A. Die Existenz eines eigenen Ritus der Weihe des steigenden Nil.
 - B. Die nur melchitische Überlieferung dieses Ritus.
 - C. Versprengte Reste einer alten ägyptischen Nilwasserweihe.
 - a) Die diakonale Reihe im Ritus der Wasserweihe zur Fußwaschung.
 - b) Die Lesungen im Ritus der Wasserweihe für die Fußwaschung an Peter und Paul.
 - c) Andere Zeugnisse für Lesungen bei einer alten ägyptischen (Nil-?) Wasserweihe.
 - d) Ein Trisagion- »über das Wasser«.

e) Wann kam die Nilwasserweihe bei den Monophysiten Ägyptens in Wegfall?

f) Warum Fußwaschung mit Wasserweihe gerade am Feste Peter und Paul?

C. Andere Berücksichtigungen des Nilanstiegs in der ägyptischen Liturgie.

6. Der einzig mögliche Weg zu einer befriedigenden Lösung der Frage.

III. *Neue Erkenntnisse bezüglich des melchitischen Ritus der Weihe des Nilwassers.*

1. Eine entscheidende Erkenntnis für die Lokalisierung der Gemeinden des melchitischen Ritus im palästinensischen Syrisch.

2. Der Tag, an welchem nach dem palästinensischen Text die Weihe vorgenommen werden soll.

3. Das Polychronion für den Patriarchen.

4. Die diakonale Reihe beim Griechen.

5. Das Trinken des geweihten Wassers beim Syrer.

6. Der Abschluß des Ritus im Syrer.

7. Weitere Aufhellungen von geringer Bedeutung.

Im Jahre 1722 machte Georg Wallin die Wissenschaft erstmalig mit einer apokryphen Schrift bekannt, welche das Leben und vor allem das Sterben des hl. Joseph, des Nährvaters Jesu, zum Inhalt hat.¹⁾ Wenn auch diese Schrift im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte immer wieder die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrter fesselte²⁾, so kann man doch nicht sagen, daß diese Schrift sich ein breiteres Forum zu verschaffen gewußt hätte. Das wurde erst anders, als 1930 Gustav Klameth in seinem Aufsatz »Über die Herkunft der apokryphen Geschichte Josephs des Zimmermanns«³⁾ den Nachweis zu führen unternahm, daß es sich bei

¹⁾ *Historia Josephi fabri lignarii. Liber apocryphus ex codice manuscripto Regiae Bibliothecae Parisiensis nunc primum Arabice editus, necnon versione Latina et notis illustratus.* Lipsiae 1722.

²⁾ Aemilius Roediger druckte den revidierten arabischen Text noch einmal ab: Joh. Carolus Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* I (Lipsiae 1832) 1—61. — Eugène Revillout veröffentlichte als erster die der arabischen Fassung zugrunde liegende koptische Textgestalt in bohairischem wie sa'idischem Dialekt: *Apocryphes coptes du Nouveau Testament* (Paris 1876). — Paul de Lagarde gab nochmals die beiden koptischen wie die arabische Fassung heraus: *Aegyptiaca* (Göttingen 1883). — L. Stern steuerte Verbesserungen zum koptischen Text bei nebst einer synoptischen deutschen Übersetzung: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 26 (1883) 269—294. — Forbes Robinson lieferte eine englische Übersetzung: *Coptic Apocryphal Gospels* (Cambridge 1896) = *Texts and Studies* 4, 2. — Paul Peters SJ eine französische: *Evangelies apocryphes* I (Paris 1911. ²1924) = *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*.

³⁾ Angelos 3 (1928) 6—31.

diesem Stoffe um Entlehnungen aus dem ägyptischen Osiriskult handle, die in der Christianisierung eines alten Festes der Nilschwelle ihren Höhepunkt fänden. Wohl dadurch veranlaßt regte Johannes Leipoldt, der Schriftleiter jener Zeitschrift, in welcher Klameths Aufsatz erschienen war, seinen Schüler Siegfried Morenz an, noch einmal den Text zu untersuchen. Dieser legte seine Ergebnisse 1941 als Dissertation und — nach weiterer Umarbeitung — 1951 auch der breiteren Öffentlichkeit in einem Heft der »Texte und Untersuchungen«⁴⁾ vor.

Morenz faßt selbst das Ergebnis seiner Untersuchungen also zusammen: »Als ursprüngliches literarisches Werk stellt die Josephsgeschichte eine Umdeutung altägyptischer Mythen und Riten dar. Zudem will sie einem alten Feste neuen Inhalt geben«⁵⁾. Wenn die Schrift den Tod des Nährvaters auf den 26. Epep (20. Juli) setzt, so ist diese Wahl nur aus dem Grunde erfolgt, weil an diesem Tage auf der Nilinsel Nilopolis bei Kairo das Volksfest der Nilschwelle begangen wurde. Denn mit diesem Nil wurde Osiris gleichgesetzt, die Gestalt des Osiris aber ging auf Joseph über; so kam es ganz von selbst dazu, daß der Tag des Nilfestes zum Tag des Todes des Nährvaters gewählt wurde«⁶⁾.

Diese These erfordert eine ruhige, sachliche Nachprüfung, die wir im folgenden anstellen wollen.

I. Die angebliche Umbildung des Osiris zu Joseph

1. Der Osirismythos als Ganzes

Nach Morenz ist »der Mythos vom Schicksal des Osiris im Kreis der Seinen auf Joseph und die hl. Familie übergegangen«⁷⁾. »Osiris ist der Vorläufer Josephs«⁸⁾.

Was ist von dieser Aussage in ihrer allgemeinen Fassung zu halten? Nach dem Osirismythos ist Osiris ein Sonnengott, und zwar die Sonne während ihres nächtlichen Laufes — im Gegensatz zu Ra, der die Sonne in ihrem sichtbaren Lauf am Firmament während des Tages darstellt. Auf Grund dieses seines Wesens tritt Osiris ganz von selbst in Gegensatz zu Seth, dem Gott der Finsternis und der Nacht; denn die Sonne trägt jeden Morgen den Sieg über die Finsternis davon, da sie strahlend das Reich der Finsternis verläßt.

Auf der Grundlage dieses Mythos hat sich folgende Osirislegende gebildet: Osiris und Seth sind Brüder. Seth wird eifersüchtig auf Osiris und ermordet ihn. Er schneidet seinen Leib in Stücke, packt diese in

⁴⁾ *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. Übersetzt, erläutert und untersucht = TU 56. Heft (Berlin-Leipzig 1951).

⁵⁾ a. a. O. 111 f.

⁶⁾ a. a. O. 29—34.

⁷⁾ a. a. O. 124.

⁸⁾ a. a. O. 63.

eine Kiste und wirft sie ins Meer. Nach langem Suchen findet Isis, die Gattin des Osiris, die Leiche, bringt sie durch ihre Tränen und Küsse wieder zum Leben, ja, bekommt noch einen Sohn vom wieder erweckten Gatten, den Hor⁹⁾.

Es ist jedem Einsichtigen klar, daß in diesen Grundzügen von Mythos und Legende gar keine Beziehung zur Josephsgeschichte zu entdecken ist. Denn in der Josephsgeschichte gibt es keine feindlichen Brüder; es wird niemand ermordet; es wird niemand zum Leben erweckt; erst recht zeugt niemand nach seiner Wiederbelebung noch einen Sohn.

Diese Sachlage scheint auch Morenz wohl erkannt zu haben; denn an jenen Stellen, wo er in concreto den Nachweis der Umbildung führen will, beschränkt er sich immer auf bestimmte Einzelzüge. Daher sind die oben angeführten allgemein gehaltenen Sätze auch wohl nur so zu interpretieren, daß sie solche Einzelzüge meinen. Diesen Einzelzügen müssen wir daher jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Das »Osiris-werden«

Im Laufe der Zeit wurde der ägyptische König, der wie Osiris auf Erden geherrscht hatte und wie Osiris gestorben und im Jenseits wieder zum Leben erweckt worden war, mit Osiris gleichgesetzt.

Später wurden diese Vorrechte des Königs auch auf alle Verstorbenen übertragen, weil jeder Mensch wie Osiris als Sonnenaufgang geboren werde und wie Osiris als Sonnenuntergang vergehe und in die Nacht des Grabes und der Unterwelt hineinsteige. So spricht man einfach von Osiris N.N.¹⁰⁾.

Dieser Vorgang der Gleichsetzung des Osiris mit jedem beliebigen Verstorbenen ist zur Zeit der Entstehung der Josephsgeschichte bereits gänzlich abgeschlossen. Somit wäre auf der einen Seite die Gleichsetzung unseres Joseph mit Osiris für einen mit der ägyptischen Religion wohl vertrauten christlichen Schriftsteller theoretisch denkbar; auf der anderen Seite ist aber von der Tatsächlichkeit einer solchen Gleichsetzung wegen der unübersehbar zahlreichen Möglichkeit ihrer Anwendung erst dann zu reden, wenn im Text selbst diese Gleichsetzung einwandfrei ersichtlich wird. Das ist aber nirgendwo der Fall¹¹⁾.

⁹⁾ Vgl. Hermann Junker, *Die Religion der Ägypter* = Franz König, *Christus und die Religionen der Erde* 2 (Freiburg 1951) 565—606. und H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1950) s. v. Osiris. Vgl. auch A. von Ow, *Osiris und Isis* = Historisch-politische Blätter 149 (1912) 240—254; 336—356; 561—575; 647—665; 759—773.

¹⁰⁾ Junker a. a. O. 603.

¹¹⁾ Morenz a. a. O. 124 f.: »Hier sei ein Gedanke hinzugefügt, der sich seiner Art nach nicht beweisen läßt und mir doch sehr erwägenswert scheint: Es hat bekanntlich eine Umdeutung insofern stattgefunden, als aus dem Toten (Osiris) ein Sterbender (Joseph) geworden ist. Nun erfahren wir von der Sterbestunde des heidnischen Ägypters nichts; die Bestattung und das magische Heil, das sie gewährt,

3. Jesus und Maria beim sterbenden Joseph

Als Joseph sein Ende nahen fühlt, treten Maria und Jesus zu ihm ein. Jesus setzt sich ihm zu Häupten, Maria zu Füßen¹²⁾. — Morenz meint dazu: »Hier hat offenkundig der Osiriskult Pate gestanden Jesus und Maria stehen bei dem sterbenden Joseph wie Horus und Isis bei dem toten Osiris. In beiden Fällen ist der Platz des Sohnes zu Häupten des Vaters, die Gattin steht jeweils zu Füßen«¹³⁾.

Dazu ist folgendes zu sagen:

a) Soweit eine Übereinstimmung hier vorliegt, kann sie höchstens als eine materielle gewertet werden; d. h. als eine Übereinstimmung, die in ihren äußeren Formen tatsächlich vorliegt, aber auf verschiedene Ursachen zurückgeht. Denn man kann den Platz zu Häupten aus verschiedenen Gründen einnehmen. Die Gründe, welche in unserer Josephsgeschichte zutreffen, hängen aber ganz offenkundig mit der besonderen Rolle zusammen, welche Jesus in ihr spielt. Er ist in allem und jedem der Ausgezeichnete, dem die Initiative zukommt; er ist eben in allem und jedem der Gottessohn, so daß allem, was er sagt und tut, eine ganz außergewöhnliche Bedeutung eignet. Somit ist es selbstverständlich, daß Jesus dem sterbenden Pflegevater gegenüber jenen Platz einnimmt, von dem aus er am leichtesten als die bedeutsamste der handelnden Personen auftreten kann.

b) Zudem dürfen auch die Unterschiede in der ganzen Situation nicht übersehen werden. So scheint Jesus nicht genau jene Stellung eingenommen zu haben, in welcher die Abbildungen Horus zeigen. Denn Jesus steht so, daß der sterbende Joseph seine Augen auf das Gesicht Jesu richten kann¹⁴⁾. Ferner kann Jesus Josephs Hände und Füße lange Zeit fassen¹⁵⁾. Ja, Jesus legt die Hand unter Josephs Brust¹⁶⁾. — Ebenso ändert auch Maria schon bald ihre Stellung, indem auch sie ihrerseits Josephs Füße betastet¹⁷⁾. Darauf kommen auch die Söhne und Töchter Josephs herzu

ziehen alle Teilnahme auf sich. Joseph aber befindet sich in einer merkwürdigen Doppelrolle: Er ist sterbender Mensch, aber zugleich, wie Osiris, im göttlichen Schutz und damit wenn auch nicht Gott, so doch Heiliger durch besonderen Verwandtschaftsgrad. Hat nicht auch der sterbende Ägypter einst in ähnlicher Doppelrolle gestanden: Er starb als Mensch und wurde eben dadurch, wie es im Bewusstsein vieler Generationen verankert war, Osiris und des osirianischen Schutzes und Heiles teilhaftig? Erlaubt uns also der Bericht vom Tode Josephs durch die christliche Färbung hindurch einen Blick in das reale Sterben des Ägypters, der ein Osiris zu werden im Begriff ist? Man darf dann von Joseph sagen: Er ist nicht, sondern er wird ein Osiris.« — So weit es auf Joseph ankommt, ist der gänzliche Mangel an Beweisstützen nur zu offensichtlich.

¹²⁾ *Josephsgeschichte* c. 19,2.

¹³⁾ Morenz 61.

¹⁴⁾ *Josephsgeschichte* c. 19,1 u. 3 verglichen mit der Abbildung bei Morenz 61.

¹⁵⁾ *Josephsgeschichte* c. 19,5.

¹⁶⁾ a. a. O. c. 19,6.

¹⁷⁾ a. a. O. c. 20,1.

und setzen sich gleichfalls zu dem sterbenden Vater¹⁸⁾. — Und da der Tod sich fürchtet, in der Gegenwart Jesu hereinzukommen, geht Jesus nach draußen¹⁹⁾. So ist also — was sehr zu beachten ist — Jesus im Augenblick des Todes gar nicht im Zimmer. Erst nach Eintritt des Todes kommt er wieder hinein, beugt sich über den toten Leichnam, setzt sich nieder und drückt ihm die Augen zu²⁰⁾.

Aus all dem ergibt sich, wie wenig kennzeichnend im Verlauf des Sterbens gerade jene Szene ist, auf welche Morenz wegen ihrer angeblichen Herkunft aus dem Osiriskult so viel Gewicht legt. Diese Stellung von Jesus und Maria hat nichts von der charakteristischen Totenwache an sich, welche der Darstellung des toten Osiris eignet. Daher kann sie in keiner Weise mit Sicherheit als Entlehnung aus dem Osiriskult angesprochen werden.

4. Der Tod aus dem Süden

»Dann blickte ich nach der Südseite der Tür und sah den Tod ... kommen«, sagt die Josephsgeschichte²¹⁾. An und für sich ist für den Ägypter der Westen das Totenland²²⁾. Daß nun hier ausgerechnet der Tod von Süden kommt, möchte Morenz als besondere Nachwirkung des Osiriskultes ansprechen; denn die osirianische Bestattungsfeier kennt einen Ritus der Mundöffnung, bei welcher das Gesicht der Mumie oder der Statue nach Süden gerichtet ist²³⁾. Außerdem kommt Seth, der Mörder des Osiris, aus dem Süden²⁴⁾.

Was folgt aber aus diesen Tatsachen? Doch nur, daß man auch den Süden als den Wohnort des Todes ansah. Wie verbreitet diese Anschauung war, beweist allein schon die Tatsache, daß auch in der Legende *De Dormitione Mariae* der Tod von Süden kommt²⁵⁾. Es dürfte wohl niemandem einfallen, bei dieser Legende von einem unmittelbaren Einfluß des Osiriskultes sprechen zu wollen. Somit läßt sich aus unseren Stellen der Josephsgeschichte nur so viel entnehmen, daß sie eine Anschauung verwerten, die sich auch in der Osirislegende findet, ohne daß wir über das Abhängigkeitsverhältnis etwas Genaueres sagen können. Das Zurückgehen auf gemeinsame Quellen ist ebenso gut möglich wie das einer unmittelbaren Beeinflussung. Für die erstere Annahme spricht die Tat-

¹⁸⁾ a. a. O. c. 21,7 u. 23,3.

¹⁹⁾ a. a. O. c. 23,6—9 (sa'idische Bearbeitung) verglichen mit c. 23,3 der bohairischen Bearbeitung.

²⁰⁾ a. a. O. c. 24,1.

²¹⁾ a. a. O. c. 21,1 (sa'idisch); dazu 23,7 (sa'idisch): »o der du von den Orten des Südens kommst«.

²²⁾ Morenz 63.

²³⁾ Totenbuch c.1 = E. Naville, *Das ägyptische Totenbuch der 18. bis 20. Dynastie* (Berlin 1893). Vgl. A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter* (1890) 124 f. — Der Sinn des Ritus ist, der Mumie die Dienstfähigkeit der betr. Organe zu sichern.

²⁴⁾ Morenz 63.

²⁵⁾ Morenz a. a. O.

sache, daß wir auch sonst im Verlauf der Josephsgeschichte die Verwertung alter ägyptischer Vorstellungen antreffen, so z. B. das Auftreten von Amente im Gefolge des Todes²⁶⁾.

5. Die Beisetzung in der Höhle

Joseph wird in einer Höhle beigesetzt²⁷⁾. Dazu äußert sich Morenz folgendermaßen: »Die Beisetzung Josephs in der Höhle ist ein Motiv aus dem Osiriskult ... freilich auch biblisch²⁸⁾.« Diese offene und bündige Nebeneinanderstellung schafft dieselbe Sachlage wie soeben bei Punkt 4: Die doppelte Möglichkeit erlaubt keinen sicheren Schluß. Und da die Schrift großen Wert darauf legt, das jüdische Kolorit möglichst zu wahren, spricht die Wahrscheinlichkeit sogar für die Herkunft aus jüdischer Vorstellungswelt.

6. Die Kürze der bohairischen Bearbeitung im Bericht über den Tod Josephs

Während die Josephsgeschichte uns in der bohairischen Fassung vollständig erhalten ist, reicht das Bruchstück im sa'idischen Dialekt nur von Kap. 14 bis 24. Einer der beachtlichsten Unterschiede zwischen den beiden Bearbeitungen ist die Kürze, welche die bohairische Fassung im Bericht über den Tod Josephs aufweist. Bei der Suche nach einer befriedigenden Erklärung für diese Tatsache stieß Morenz auf folgende Beobachtung: »im *ιερός λόγος* der sterbenden und auferstehenden Götter wird der Tod des Gottes nicht gern tatsächlich erzählt; man beschränkt sich auf Andeutungen. Wichtig ist, daß ein Schweigen über den Tod des Osiris von Diodor 1,21 hervorgehoben wird²⁹⁾.« Freilich kamen Morenz sogleich Bedenken, ob diese Zurückhaltung »einem Christen, der die Leidensgeschichte Jesu kannte, geboten sein konnte³⁰⁾.« So stehen wir auch hier vor einem Argument, das in keiner Weise als beweisträchtig angesprochen werden kann.

7. Der tote Osiris und der sterbende Joseph

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Prüfung zusammen, so können wir auch beim besten Willen nichts anderes feststellen, als daß sich einige wenige Anklänge und materielle Übereinstimmungen finden, die aber weder als Einzelercheinung noch in ihrer Gesamtheit aus dem Bereich der bloßen Möglichkeit herausführen. Auf Grund bloßer Möglichkeiten ist aber in der Vergleichenden Religionsgeschichte schon genügend gesündigt worden, so daß man nicht energisch genug die Forderung nach wirklichen Beweisen erheben kann.

²⁶⁾ *Josephsgeschichte* c. 21,1. Dazu Morenz 63f.

²⁷⁾ c. 27,4.

²⁸⁾ Morenz 79.

²⁹⁾ Morenz 103.

³⁰⁾ a. a. O.

Nun kommt zu diesem enttäuschenden Ergebnis noch der andere Umstand hinzu, daß nicht nur — wie oben dargetan³¹⁾ — Josephsgeschichte und Osirislegende als Ganzes grundlegende Unterschiede aufweisen, sondern vor allem auch, daß es sich hier um einen Toten, dort um einen Sterbenden handelt. Morenz hat diese Schwierigkeit wohl gefühlt und deswegen den Begriff einer »Umbildung« des Osirismythos eingeführt³²⁾. Ein solches Postulat kann aber nur der bejahen, welchem die Abhängigkeit der Josephsgeschichte von der Osirislegende wissenschaftlich feststeht. So lange diese Sicherheit fehlt, wird man diesen Unterschied als ein neues Argument dafür werten müssen, daß eben keine Abhängigkeit in dem behaupteten Sinn und Ausmaß vorliegt.

8. Ein weiteres gewichtiges Bedenken

Dazu kommt noch die beachtliche, das überaus magere Ergebnis erst restlos erklärende Tatsache, daß all die vorgebrachten Argumente sich nicht von selbst beim Lesen oder Studium aufgedrängt haben, sondern erst zu einem bestimmten Zwecke entdeckt werden mußten. Und dieser auslösende Zweckgedanke ist folgender: in der Josephsgeschichte findet sich als Datum des Todes des Nährvaters der 26. Epep (= 20. Juli). Der Grund für die Wahl dieses Datums hat bislang jedem Erklärungsversuch getrotzt. Klameth und Morenz wollen das Datum nun mit einem heidnischen Fest der Nilschwelle in Verbindung bringen³³⁾. Das Datum sei gewählt worden, um dieses heidnische Fest durch ein christliches zu ersetzen. Wenn man aber als Ersatzfest ein Josephsfest wählte, so ist das nur dann plausibel, wenn Joseph mit dem Nil in Verbindung gebracht werden kann. Da eine direkte Verbindung sich als gänzlich ausgeschlossen erwies, versuchte man es über die Mittelsperson des Osiris. Wie kläglich dieser Versuch ausgefallen ist, haben uns die bisherigen Ausführungen gezeigt. Wenn nun aber noch dazu kommt, — was sogleich nachgewiesen werden soll — daß auch der Gedanke der Christianisierung des heidnischen Festes der Nilschwelle durch die Einführung eines Josephsfestes sich als unbegründete Konstruktion herausstellt, dann sind die herausgehobenen Beziehungen von Osiris zu Joseph völlig belanglos.

II. Die Frage der Christianisierung eines heidnischen Festes der Nilschwelle

Es geht also um folgendes: Welche Beweise liegen vor für die Annahme, daß das heidnische Fest der Nilschwelle am 26. Epep in ein Josephsfest umgewandelt wurde und somit Anlaß gab, in der Josephslegende den Todestag des Heiligen gerade auf dieses Datum zu legen?

³¹⁾ Abschnitt I, 1.

³²⁾ Morenz 124. Vgl. auch den in Anm. 11 gebotenen Text.

³³⁾ Morenz 29—34 u. ö.

1. Grundsätzliches

Grundsätzliche Bedenken gegen die Annahme einer Verchristlichung heidnischer Feste bestehen durchaus nicht³⁴). Dafür sprechen die Tatsachen eine zu beredte Sprache; contra factum non valet argumentum. Wenn auch für die Zeit vor 313 die Entstehung aus einem heidnischen Fest noch für kein einziges christliches Fest mit überzeugender Sicherheit nachgewiesen werden konnte³⁵), gibt es indessen für die späteren Jahrhunderte interessante Belege. Ich erinnere hier nur an die Beziehungen der Litaniae Maiores am 25. April zu den alten heidnischen Robigalia³⁶). Weniger gesichert ist der Zusammenhang der Prozession an Mariä Lichtmeß mit dem römischen Amburbale³⁷).

Lehrreich sind in dieser Beziehung auch die Versuche, die Auswüchse der heidnischen Neujahrsbräuche (Fest der Kalendae) für die Christen unschädlich zu machen. Man führt nicht ein neues christliches Fest ein, sondern begnügt sich, die Christen zu eifrigem Besuch des kirchlichen Gottesdienstes anzuhalten³⁸). Man sieht an diesen Beispielen, wie vorsichtig man in jedem einzelnen Fall das Maß der Abhängigkeit formulieren muß³⁹).

³⁴) Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Brüssel 1905) 168—240: Réminiscences et survivances païennes. Vgl. auch Adolf Rucker, *Über Altartafeln im Koptischen und den übrigen Riten des Orients* = Ehrengabe deutscher Wissenschaft für Joh. Georg, Herzog zu Sachsen (1920) 209 ff. und Maria Cramer, *Ein Beitrag zum Fortleben des Altägyptischen im Koptischen und Arabischen* = Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo 7 (1937) 119—127. Vgl. auch die Personennamen, welche selbst heilige Christen in Ägypten trugen; z. B. Nilammon.

³⁵) H. Engberding, *Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn* = Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 40. Anm. 51.

³⁶) H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 2 1911) 306—309.

³⁷) Vgl. Usener a. a. O. 310—314 und Donatien de Bruyne, *L'origine des processions de la Chandelier et des Rogations* (Rev Bén 34 (1922) 14—26) und Anton Baumstark, *Rom oder Jerusalem?* (ThGl 1 (1909) 89—105) und E. de Moreau, *L'Orient et Rome dans la fête du 2 février* (NouvRevTh 42 (1935) 5—20). Weitere Literatur bei W. Pax: RAC 1, 373—75.

³⁸) Triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas in Kalendis Ianuarii fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur et octava hora in ipsis Kalendis Circumcisionis Deo propitio celebretur; also das Konzil von Tours aus dem Jahre 567. Text nach *Acta Ss Nov II*, 2 (Brüssel 1931) 19f. Vgl. auch Roetzer, *Der hl. Augustinus als liturgiegeschichtliche Quelle* (München 1930) 44.

³⁹) Wie gern wird das Zeugnis des Epiphanius über die heidnische Feier, die in Alexandria in der Nacht zum 6. Januar zu Ehren der Kore, welche »heute den Aion geboren hat«, veranstaltet wurde, als Beweis für solche Abhängigkeit angeführt: Text: *Panarion haer* 51, 22,8 ff = GCS Epiphanius 2, 285, 10ff (HOLL). In Wirklichkeit betont Epiphanius aber, daß Gott den 25. Dezember als Tag der Geburt seines Sohnes eben wegen der heidnischen Festlichkeiten bewußt vermieden habe; und daß die Übereinstimmung mit einem heidnischen Festbrauch nur Zeugnis dafür ablege, wie schon im Heidentum Hinweise auf das Christentum sich fänden. Also lehnt Epiphanius solche Abhängigkeit direkt ab; die Forscher indes behaupten

Ein geradezu klassisches Beispiel einer Verdrängung eines heidnischen Festes hätten wir jedoch vor uns, wenn wir dem Bericht des koptischen Synaxars zum 12. Paoni (= 6. Juni) unbedingten Glauben schenken dürften⁴⁰). Dort wird uns nämlich berichtet, wie in Alexandrien an diesem 12. Paoni das Fest des Saturntempels, den die Königin Kleopatra hatte erbauen lassen, gefeiert wurde. Aus diesem Anlaß wurden der Statue des Saturn an jenem Tage zahlreiche Opfer dargebracht. Dieser Brauch bestand bis in die Zeit Konstantins d. Gr. Nach dem Siege des Christentums über das Heidentum wußte der Patriarch Alexander von Alexandrien (313—326) das Volk zu bewegen, diese Statue zu zerstören und die Kirche in eine Michaelskirche zu verwandeln. Wenn auch die Kirche unter der Herrschaft der Araber zerstört wurde, blieb das Michaelsfest bis auf den heutigen Tag bestehen, und zwar mit solchem Ansehen, daß der koptische Festkalender noch einen zweiten Feiertag dieses Festes kennt⁴¹).

sie. — In ähnlicher Weise hat E. Norden ohne jeden triftigen Grund einen Zusammenhang zwischen dem jüdischen Tempelweihfest, das zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels — oder vielmehr des Altares — am 25. Kislev 165 v. Chr. gefeiert wurde, und dem christlichen Weihnachtsfest vermutet (*Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig-Berlin 1924) 38f). Vgl. dazu auch A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 15,1 u. 2 (Paderborn 1927) 81.

⁴⁰) René Basset, *Le Synaxaire Arabe Jacobite (Rédaction copte)* = PO 17, 556 — 561. — In derselben Richtung läuft die Anweisung des 26. Kanon des sog. Briefes des hl. Petrus an Klemens: »Veranstaltet ferner das Rosenfest, welches die Heiden vor euch ihren Göttern zu feiern pflegten; ihr aber sollt es für die Mutter des Lichtes feiern, wie es der Mann Gottes, Paulus der Auserwählte, befohlen hat.« — Text nach Wilhelm Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900) 171. — Zum Brief als Ganzem, der auch Canones des Klemens genannt wird, vgl. Georg Graf, *Geschichte der christlich-arabischen Literatur* I (Rom 1944) 580 und OrChr 33 (1935) 223. — Theodor Schermann wollte (ThGl 5 (1913) 97) dieses Rosenfest als das Fest der Mesopentekoste deuten. In eine zuverlässigere Richtung weist uns al-Biruni (+ 1048), der uns in »*Die Feste der Melchiten*« berichtet: »Am 4. Mai: das Fest der Rosen nach dem alten Brauch, wie er im Lande Chwarizm in Übung ist. Die Gläubigen begeben sich zu den Kirchen, indem sie »Rosen von Djour« tragen. Der Grund ist, daß Maria an diesem Tage Elisabeth, der Mutter des Johannes, die primitiae rosarum brachte... Am 15. Mai: das Fest der Rosen nach dem neuen Brauch. Dieser verlegt dieses Fest auf dieses Datum, weil die Rosen am 4. noch zu selten sind. So feiert man das Fest an diesem Tage in Khorasan«. PO 10, 306f. — Eines der frühesten und in den Einzelheiten am besten bezeugten Beispiele der Ersetzung einer antiken Kultstätte durch eine christliche ist das von Menuthis (Abukir). Vgl. Rudolf Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis* = Pisciculi. Franz Jos. Dölger-Festschrift (Münster 1939) 117—124.

⁴¹) *Katameros der Koptischen Kirche* (Kairo 4 Bde. 1900/02) zum 13. Paoni; ebenso in zahlreichen koptisch-arabischen Evangeliarien; vgl. PO 10, 204. Aber nicht im Synaxar; auch nicht bei Nilles, *Kalendarium utriusque ecclesiae* (Innsbruck 1897). — Aus der Tatsache, daß die koptische Kirche am 12. eines jeden Monats das Gedächtnis des hl. Michael feiert, möchte ich keinen weiteren Beweis für die Bedeutung unseres Michaelfestes entnehmen, da hier auch das andere Michaelfest des 12. Athor nachgewirkt haben kann.

Sollte indes dieser Bericht auch nur zur nachträglichen Erklärung einer bedeutenden Festfeier erfunden worden sein —, wir hätten trotzdem keine grundsätzlichen Bedenken, auch in dem Falle unseres Josephsfestes eine Nachwirkung heidnischer Festbräuche zu erblicken.

Indessen haben uns die vielen, vielen Hypothesen, die auf diesem Gebiet bisher aufgestellt wurden und die mehr Schaden statt Nutzen gestiftet haben, gelehrt, hier ganz klare und eindeutige Beweise zu verlangen, bzw. unser Urteil so vorsichtig zu formulieren, wie es die Lage der Quellen verlangt. Die Zeit, da ein H. Usener es sich erlauben durfte, das Rätsel des 8. November als des Tages, auf welchen Epiphanius die Taufe Jesu im Jordan setzt, mit dem Postulat zu lösen: »Es mag ein heidnisches Fest der Landschaft zugrunde liegen, über das Vermutungen aufzustellen nicht geraten ist«, muß endgültig vorbei sein⁴²⁾.

2. Das vorhandene Beweismaterial

Wir haben also zuerst die Aufgabe, das Material, welches Morenz zum Beweis vorbringt, sachlich zu prüfen.

A. Es sind für Ägypten Nilfeste, d. h. Feste, an welchen der Nil um seinen Segen angefleht wurde, bezeugt, und zwar für verschiedene Perioden der ägyptischen Geschichte; ein Zeichen für die Beliebtheit solcher Feste⁴³⁾.

B. Als festes Datum eines solchen Nilfestes ist dagegen nur der 15. Epep bezeugt. Dieses Datum gilt der Nilschwelle am ersten Katarakt, also für das hohe Oberägypten. Ramses II. und Ramses III. stifteten Opfer für dieses Fest; das zeugt für die Zeit des 14. und 13. Jh. vor Chr.⁴⁴⁾

C. Der 26. Epep ist als Fest der Nilschwelle in keinem Dokument ausdrücklich und direkt bezeugt. Er könnte aber ganz gut ein solcher Festtag gewesen sein, da die Steigung des Nil im Delta um diese Zeit eintritt⁴⁵⁾.

D. Dagegen ist in der Josephsgeschichte nirgends von der Nilschwelle die Rede, geschweige denn von einem Fest der Nilschwelle. Das Datum des 26. Epep erscheint ganz unvermittelt, wird ohne jede weitere Erklärung einfach eingeführt.

3. Eine erste Schwierigkeit

Wir tun gut, uns die geringe Tragfläche, welche das angezogene Beweismaterial bietet, klar vor Augen zu halten. Diese Schwäche tritt noch deutlicher hervor, wenn wir eine Voraussetzung ins Auge fassen, welche Morenz fast unmerklich macht. Wenn nämlich das Josephsfest so entstanden ist, wie Morenz es sich denkt, dann konnte seine Einführung nur für die

⁴²⁾ Usener a. a. O. 215.

⁴³⁾ Morenz 33.

⁴⁴⁾ Morenz a. a. O. — Siegfried Schott, *Altägyptische Festdaten* = Akademie der Wissenschaften und Literatur zu Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 10 (Wiesbaden 1950).

⁴⁵⁾ Morenz a. a. O.

Gegend des Nildelta Sinn haben, da an höher gelegenen Orten die Nilschwelle ja schon früher eintritt, das Nilfest also auch früher fiel.

Trotzdem bietet auch die sa'idische Bearbeitung der Josephsgeschichte das gleiche Datum des 26. Epep⁴⁶⁾. Das ist auch schon Morenz aufgefallen. Darum meinte er: »Das kann spätere Harmonisierung sein, die erst infolge des Übergewichtes von Unterägypten in der koptischen Kirche vollzogen wurde«⁴⁷⁾. Diese Annahme schlägt aber den tatsächlichen Verhältnissen direkt ins Gesicht; denn sowohl in der Liturgie wie in der Literatur überhaupt ist von Haus aus das Sa'idische bestimmend gewesen; so sehr, daß Th. Lefort den Satz wagen konnte: So lange das Koptische lebendige gesprochene Sprache war, galt nur das Sa'idische als Literatursprache. Erst mit dem 9. Jh. beginnt die Entwicklung des Bohairischen zur Literatur- und Liturgiesprache⁴⁸⁾.

Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß die Josephsgeschichte ursprünglich im sa'idischen Dialekt abgefaßt war und erst später ins Bohairische übertragen wurde. Somit ist die Übereinstimmung im Datum des Todestages des hl. Joseph in den beiden Bearbeitungen nicht ein Beweis für spätere Harmonisierung des sa'idischen Textes, sondern ein Zeugnis für die Ursprünglichkeit.

Auch ein Zurückgreifen auf ein griechisches Original, aus welchem beide koptischen Fassungen das Datum entlehnt hätten, vermag diese Schwierigkeit nicht zu beheben. Morenz hat zwar versucht, die Annahme eines griechischen Originals wahrscheinlich zu machen⁴⁹⁾. Aber Th. Lefort hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Grundlage, von welcher aus Morenz den Nachweis zu führen versucht hat, durchaus nicht der tatsächlichen Sachlage entspricht. Denn »diejenigen, welche Texte und Hss. solcher Art in den Händen gehabt haben, wissen, mit welcher Freiheit die bohairischen Bearbeiter zu Werk gegangen sind. Sie wissen ferner, daß unsere Abschriften oft das Ergebnis von Verbesserungen aller Art sind. Bevor man das griechische Original herstellen kann, — falls es ein solches gegeben hat — müßte man vorher erst das sa'idische Original herstellen, aus welchem unsere gegenwärtigen sa'idischen und bohairischen Texte herrühren. Und erst angesichts dieses sa'idischen Textes könnte man die Frage stellen: ist er ursprünglich oder eine Übertragung?«⁵⁰⁾

Somit ist die Tatsache, daß in beiden koptischen Bearbeitungen das gleiche Datum angegeben wird, nicht gerade eine Empfehlung der Ansicht von der Christianisierung des Nilfestes im Delta.

⁴⁶⁾ *Josephsgeschichte* 15, 2 u. 23,9 = Morenz 7 u. 20.

⁴⁷⁾ S. 105.

⁴⁸⁾ *Littérature bohairique* = Mus 44 (1931) 115—135.

⁴⁹⁾ S. 88—96.

⁵⁰⁾ Mus 64 (1951) 232. Vgl. dazu jetzt auch noch die gehaltvollen Darlegungen von A. Böhlig in seiner Besprechung des Buches von Morenz in *Byz Z* 46 (1953) 143/5.

4. *Das Bedenken auf Grund der Zeit der Entstehung der Schrift*

Wir wissen, daß die Nilfeste unter Konstantin d. Gr. verboten wurden⁵¹). Wir wissen auch, daß sie unter Julian dem Abtrünnigen für kurze Zeit wieder eingeführt wurden⁵²). So sieht Morenz sich gezwungen, die Zeit der Entstehung der Schrift so weit hinaufzurücken, daß noch eine lebendige Tradition des heidnischen Festes vorhanden sein konnte. »Vielleicht trat das Josephsfest ein, als man nach Julians Episode das Nilfest erneut und jetzt endgültig abschaffte..«⁵³)

Gegen eine so frühe Datierung sprechen indessen die gewichtigsten Gründe. Vor allem fällt da die Tatsache ins Gewicht, daß die Josephsgeschichte sich ganz klar gegen den Glauben an eine Entrückung des Nährvaters ausspricht und sich für seinen wirklich hier auf Erden erfolgten Tod einsetzt. Diese theologische Streitfrage kann sich nur an der Frage nach dem wirklichen Tod bzw. der möglichen Entrückung der Gottesmutter entzündet haben, muß also jünger als diese sein⁵⁴). Die ganz deutliche Art, wie die Josephsgeschichte vom Gesetz des Todes auch für die Gottesmutter spricht⁵⁵), läßt an eine Zeit erst nach 500 denken⁵⁶).

Morenz hat das alles wohl gesehen, aber seinen frühen Ansatz doch zu rechtfertigen gesucht, indem er diese »Polemik gegen den Entrückungsglauben« von einem älteren Kern scheidet und diesen älteren Kern in der gewünschten Zeit des letzten Drittels des 4. Jh. entstanden sein läßt⁵⁷).

Wenn man jedoch die Zeit der Entstehung der Schrift so ansetzt, wie sich dem unbefangenen Forscher die Argumente von selbst darbieten und wie es daher auch die besonnenen Forscher tun,⁵⁸) d. h. rund um 600 n. Chr., dann bleibt freilich keine Möglichkeit mehr für das Vorhandensein einer lebendigen Tradition des alten heidnischen Nilfestes; damit entfällt aber auch jeglicher Sinn und jegliche Notwendigkeit für eine Christianisierung dieses heidnischen Festes.

5. *Die in einer ganz anderen Richtung verlaufenden Formen, in welchen die Liturgie tatsächlich auf das Steigen des Nil Rücksicht nimmt*

Zu all diesen Bedenken, die wir bisher geltend machen konnten, kommt eine Tatsache von ganz entscheidender Bedeutung, welcher Morenz gar keine Beachtung geschenkt hat. Es ist sonnenklar, daß die christliche Liturgie an einer für das Volk und seine Ernährung so bedeutsamen Naturerscheinung, wie sie das Steigen des Nil darstellt, nicht achtlos vorüber-

⁵¹) Eusebius, *Leben Konstantins* = GCS Eusebius 1, 126 (HEIKEL).

⁵²) Sozomenus, *Kirchengeschichte* V, 3, 3 = PG 67, 1220.

⁵³) Morenz 112.

⁵⁴) Vgl. Morenz 111.

⁵⁵) c. 18, 6.

⁵⁶) So auch Morenz 111.

⁵⁷) Morenz 112.

⁵⁸) So vor allem Lefort in *Mus* 64 (1951) 232.

gehen konnte. Aber wir brauchen keine krampfhaften Anstrengungen zu machen, hier eine Christianisierung eines heidnischen Nilfestes zu entdecken. Denn wir sind in der glücklichen Lage, klare und eindeutige Dokumente zu besitzen, die uns darüber belehren, wie die christliche Liturgie in Wahrheit dieser so wichtigen Naturerscheinung Rechnung getragen hat. Freilich werden wir gar bald erkennen, daß diese Formen in einer ganz anderen Richtung liegen, als Morenz gesucht hat.

A. Die Existenz eines eigenen Ritus der Weihe des steigenden Nil

Die wichtigste Tatsache ist hier ohne jede Frage: wir besitzen sogar einen eigenen Ritus der Weihe des steigenden Nil⁵⁹). Die christliche Liturgie hat also zu dieser Naturerscheinung so eindeutig und so positiv und so umfassend Stellung genommen, daß sie sogar einen umfangreichen Ritus entwickelt hat, in welchem die Kirche sich eindringlich um den göttlichen Segen für das Steigen des Nil bemüht.

B. Die nur melchitische Überlieferung dieses Ritus

Das Gewicht dieses Argumentes scheint indessen sofort bedeutend geschmälert zu werden durch die Tatsache, daß dieser Ritus uns nicht in der Liturgie der eigentlichen ägyptischen Bevölkerung, d. h. in der koptischen Liturgie⁶⁰), erhalten ist, sondern nur in der melchitischen Überlieferung, d. h. in jenen Kirchengemeinschaften, die sich zu dem Glauben von Chalkedon bekannten und daher sich gänzlich nach der byzantinischen Reichshauptstadt orientierten und so in den Augen der ägyptischen Monophysiten in den Ruf von Landfremden kamen⁶¹).

Indessen ist hier sogleich mit aller Deutlichkeit hervorzuheben, daß diese Orientierung nach Byzanz nicht so erfolgte, daß auf dem Gebiete der Liturgie alles bisherige Altüberkommene mit einem Schlage abgeschafft und dafür die Liturgie der Reichshauptstadt eingeführt worden sei. Nein,

⁵⁹) 1. In christlich-palästinensischer Überlieferung: einzige bekannte Hs.: British Museum Or 4951, veröffentlicht durch G. Margoliouth, *The Liturgy of the Nile* (London 1896). 2. In griechischer Überlieferung: Sinai: Cod. Euch. 962 (11.—12. Jh.); 974 (J. 1510); Alexandrinisches Patriarchat in Kairo Nr. 104 (94) (J. 1483); dort eine weitere Hs. ohne Nummer aus dem Jahre 1790. Veröffentlicht durch Al. Dmitriewskij, *Euchologia* (Kijew 1895) 684—691; wieder abgedruckt bei Matthew Black, *Rituale Melchitarum* = Bonner Orientalistische Studien 22 (Stuttgart 1938) S. 28—35. Zum Ganzen vgl. auch P. de Meester, *Liturgia bizantina II*, 6 = *Rituale-Benedizionale Bizantino* (Roma 1930) 484—487.

⁶⁰) Weder bei Raphael Tuki, *Pontificale et Euchologium Alexandrinum* (Rom 1761), noch in dem so reichhaltigen Material bei Ad. Hebbelynck und Arnold van Lantschoot, *Codices coptici Vaticani Barberiani Borgiani Rossiani I* (Rom 1937) und II, 1 (Rom 1947).

⁶¹) »Unter Heraklius (610—641) kamen auf 5 bis 6 Millionen Monophysiten 200 000 Melchiten, Beamte, Soldaten, Kaufleute, Fremde zum größten Teil« = R. Janin, *Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux* (Paris² 1926) 194. Vgl. Alexander Böhlig, *Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit* (München 1952).

diese »Überfremdung« erfolgte ganz langsam und in einem steigenden Maße⁶²⁾.

Nun aber ist dem eigentlichen byzantinischen Ritus der Brauch einer eigenen Weihe des steigenden Nil stets fremd geblieben, da er ja räumlich gar keine Beziehung zum Nil hatte. Wenn also melchitische Kreise Ägyptens und jener Gebiete, die unter ihrem Einfluß standen, eine solche Weihe im Rahmen ihrer Liturgie kennen, — im Gegensatz zum byzantinischen Ritus — so folgt daraus sofort: hier handelt es sich um heimatliches ägyptisches Gut, und zwar vermutlich schon aus der Zeit vor der Kirchentrennung. Denn nur so ist die unbestrittene Weiterexistenz des Ritus und seine Widerstandskraft gegen alle »Überfremdungsströme« am leichtesten zu erklären.

C. Versprengte Reste einer alten ägyptischen Nilwasserweihe

Diese Vermutung erfährt eine überraschende Bestätigung durch einige Tatsachen, welche die Forschung bislang noch nicht beachtet hat.

a) Die diakonale Reihe im Ritus der Wasserweihe zur Fußwaschung

Im koptischen Ritus der Wasserweihe für die Fußwaschung am Gründonnerstag und am Feste Peter und Paul⁶³⁾ haben wir eine diakonale Reihe, von der nicht weniger als 12 Glieder wortwörtlich mit jener diakonalen Reihe übereinstimmen, die wir im eben genannten melchitischen Ritus der Nilwasserweihe antreffen. Es sind das folgende Glieder:

1. ὁ δαψιλῶς ἐν ταῖς δωρεαῖς καὶ ἀναβλύζων ἡμῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς σου χαρίσμασι, δεόμεθα κτλ.⁶⁴⁾

2. ὁ βλαστάνων καὶ αὐξάνων καὶ πάντα τρέφων καὶ διηνεκῶς θάλλων ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους σοῦ δούλους, δεόμεθα κτλ.

3. ὁ συναγαγὼν τὰ ὕδατα εἰς συναγωγὴν μίαν καὶ μετεωρίσας τὰ ὕδατα ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν, δεόμεθα κτλ.

4. ὁ μετρήσας τῇ χειρὶ σου τὸ ὕδωρ καὶ τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ, καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί⁶⁵⁾.

5. ὁ διαῤῥήξας πηγὰς καὶ χειμάρρους καὶ ὑποοικίζων, ὡς βούλεται, τὸ ὕδωρ, δεόμεθα κτλ.

⁶²⁾ Vgl. Cyrille Charon, *Le Rite byzantin... dans les patriarchats melkites* = Chrysostomika (Rom 1908) 473—718.

⁶³⁾ Text bei Tuki a. a. O. 2, ΤΗ u. ΥΛΔ. In englischer Übersetzung, aber auf Grund besserer hsl Grundlage bei O. H. E. Burmester, *Two services of the Coptic Church attributed to Peter, Bishop of Behnesa* = Mus 45 (1932) 239 f.

⁶⁴⁾ Tuki kennt dieses Glied nicht, wohl aber die Hs. 1159 des Koptischen Museums, Kairo (J. 1371), auf welche Burmester sich stützt.

⁶⁵⁾ Jetzt schließen im Griechischen sich folgende zwei Glieder an: ὁ στήσας τὰ ὄρη σταθμῷ, δεόμεθα σου κτλ.

ὁ παράδεισον φυτεύσας ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολὰς, καὶ τετράρρυτον πηγὴν ἐν αὐτῷ. πηγάσας, δεόμεθα σου κτλ.

Alle koptischen Zeugen bringen nichts davon.

6. ὁ ἀφάτω φιλανθρωπία σου πάντα πρὸς τὰ ἡμέτερα κατασκευάσας καὶ ποιωὶν πάντα ὑπερεκπερισσοῦ τῆς αἰτήσεως ἡμῶν, δεόμεθα κτλ⁶⁶).

7. αὐτὸς, πλουσιόδωρε καὶ ἐλεήμων θεὲ, ἐπίσκεψαι τὴν γῆν τῆς Αἰγύπτου καὶ μέθυσον αὐτὴν ταῖς καλαῖς ἀναβάσει τοῦ Νείλου ποταμοῦ, δεόμεθα κτλ.

8. εὐφρανον καὶ ἀνακαίνισον τὸ πρόσωπον τῆς γῆς τῆς ἀμέτρου πλημμυρίας τοῦ Νείλου ποταμοῦ, δεόμεθα κτλ⁶⁷).

9. τὰς αὐλακὰς αὐτῆς μέθυσον, πλήθυνον τὰ γεννήματα τῆς Αἰγυπτιακῆς χώρας καὶ τοῖς ὀρμήμασι τοῦ Νείλου, δεόμεθα κτλ.

10. εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, καὶ τὰ πεδία τῆς Αἰγύπτου πληθυνάτωσαν πλότητος, αἱ κοιλάδες τοῦ σίτου, δεόμεθα κτλ.

11. πιανθήτωσαν τὰ ὠραῖα τῆς χώρας Αἰγύπτου καὶ περιζωσάτωσαν οἱ βουνοὶ αὐτῆς ἐν ἀγαλλιάσει τὴν εὐλογίαν σου, δεόμεθα κτλ⁶⁸).

12. σῶσον, ὁ θεὸς, τὸν χριστόνυμον λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν ἐκ Πατρὸς κληρονομίαν σου, ἐπίσκεψαι τὸν κόσμον σου ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς, ὕψωσον κέρας χριστιανῶν τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ ἀνάγαγε ἡμῖν τὰ ποτάμια ὕδατα ἐπὶ τὸ μέτρον αὐτῶν κατὰ τὴν σὴν χρηστότητα, τὴν εὐθυμίαν βράβευσον διὰ τοὺς πτωχοὺς τοῦ λαοῦ σου, καὶ πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, τῇ πρεσβείᾳ τῆς πανάγνου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τοῦ προδρόμου Ἰωάννου, τῶν θείων καὶ πανευφρόνων ἀποστόλων, καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου, τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ, καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ἱκετεύομέν σε, πολυέλεε Κύριε, ἐπάκουσον ἡμῶν καὶ ἐλέησον⁶⁹).

Diese wörtliche Übereinstimmung wird noch dadurch unterstrichen, daß alle Glieder nur einem einzigen Gedanken dienen: Gott um seinen Segen für das Steigen des Nil anzuflehen. Diese Geschlossenheit des Inhaltes erfährt ihren krönenden Abschluß dadurch, daß die übrigen Glieder der Reihe aus einer ganz anderen Gedankenwelt herausgestaltet sind: beim Kopten befassen sie sich mit der Fußwaschung; beim Melchiten sind es Fürbitten allgemeinerer Art, wie wir sie sonst im allgemeinen Fürbittgebet anzutreffen pflegen. Nehmen wir dazu, daß sowohl im Kopten wie im Griechen alle Glieder unmittelbar und lückenlos aufeinanderfolgen⁷⁰), dann haben wir alle nur wünschenswerten Beweise dafür in der Hand, daß wir hier ein ge-

⁶⁶) Die Varianten bei den koptischen Zeugen spielen für unseren Zweck keine Rolle.

⁶⁷) Wie Anm. 64.

⁶⁸) Hier folgt im Griechen ein längerer sekundärer Einschub, über den weiter unten noch gehandelt wird.

⁶⁹) Wie Anm. 66.

⁷⁰) Dagegen spricht nicht die Tatsache, daß im Griechen das letzte Glied σῶσον, ὁ θεὸς durch den langen Einschub der Fürbitten von dem Korpus getrennt ist. Denn dieses σῶσον, ὁ θεὸς Glied hat seiner Natur nach stets die Funktion eines Abschlusses der diakonalen Reihe. Vgl. E. F. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 37.

schlossenes Korpus einer diakonalen Reihe vor uns haben. Und es kann gar kein Zweifel darüber aufkommen, daß der ursprüngliche Platz dieser diakonalen Reihe bei einer Weihe des Nilwassers gewesen ist. Wenn nun aber auch der monophysitische koptische Ritus dieses Korpus kennt, ja, wenn er es an einer Stelle bringt, wo es eigentlich gar keinen Sinn mehr hat, dann wird man schwerlich der Folgerung ausweichen können: der Redaktor der koptischen Wasserweihe für die Fußwaschung am Gründonnerstag und am Feste Peter und Paul hat dieses Korpus vorgefunden und erhalten wollen⁷¹⁾. Also hat auch der koptische Ritus bzw. seine griechisch-ägyptische Urgestalt einmal eine eigene Weihe des Nilwassers gekannt.

Diese Schlußfolgerung findet eine überraschende Bestätigung in einem Ostrakon des 6. Jh. im Britischen Museum zu London, das uns tatsächlich Reste einer diakonalen Reihe aus einer Weihe des Nilwassers erhalten hat.⁷²⁾

b) *Die Lesungen im Ritus der Wasserweihe für die Fußwaschung an Peter und Paul*

Die Tatsache, daß die diakonale Reihe im Ritus der Wasserweihe für die Fußwaschung am Gründonnerstag bis auf kleinste Varianten genau mit der diakonalen Reihe für den Ritus an Peter und Paul übereinstimmt, hat uns bislang diese beiden Riten wie eine Einheit behandeln und bewerten lassen. Wenn wir uns jetzt den Lesungen in diesen beiden Riten zuwenden⁷³⁾, stoßen wir auf bedeutende Unterschiede, die gerade für unseren Gesichtspunkt von großem Gewicht sind. Von den 11 Lesungen am Gründonnerstag und den 9 an Peter und Paul sind nur zwei identisch: Is. 1, 16–26 und 1. Tim. 4, 9–5, 10⁷⁴⁾. Von den 7, die für Peter und Paul noch übrig bleiben, weisen 5 einen so überraschenden Inhalt auf, daß wir nicht umhin können, die entscheidenden Stellen hier wörtlich abzudrucken.

Vierte Lesung (Is. 35, 1–10): »Wüste, Öde, jauchze auf! Steppe, juble auf! Wie Veilchen blühe sie. Aufblühe sie! Sie juble, jauchze, jubiliere! Die Pracht des Libanon wird ihr geschenkt; der Schmuck von Karmel und Saron . . . Wasser sollen in der Wüste aufquellen und Bäche in der

⁷¹⁾ Über die Gründe, welche zu dieser an und für sich überraschenden Verbindung ganz heterogener Elemente geführt haben, können wir natürlich nur Vermutungen anstellen. Eine von diesen Vermutungen stützt sich auf die Tatsache, daß die Weihe des Nilwassers auch über einem Becken (λεκάνη = piscina) mit Wasser vorgenommen wurde. Vgl. unten S. 81. In derselben Weise trug und trägt noch heute auch das Becken mit dem Wasser für die Fußwaschung den Namen ΛΑΡΑΝΗ. Vielleicht war diese Übereinstimmung in Namen und Gegenstand ein Anlaß für die genannte Verbindung. — In diesem Zusammenhang verdient auch die Tatsache Beachtung, daß die diakonale Reihe bei der Wasserweihe an Epiphanie dieses Korpus nicht kennt. Tuki a. a. O. 2, cze ff.

⁷²⁾ Veröffentlicht durch H. R. Hall, *Coptic and Greek Texts of the christian period from ostraka, stelae etc in the British Museum* (London 1905) nr. 138.

⁷³⁾ Tuki a. a. O. сп u. γιζ.

⁷⁴⁾ Beide Lesungen befassen sich mit dem Gedanken der Fußwaschung.

Steppe. Der Glutsand wird zum Wasserteich und düstend Land zu Wasserquellen, und wo Schakale Junge warfen, gedeiht das Gras gleich Rohr und Schilf.«

Fünfte Lesung (Is. 43,16—44,6): »Ich schaffe etwas Neues. Aufkeimt es schon... ich lasse Ströme fließen durch die Öden. Des Feldes Wild mich preist, daß ich in der Wüste jetzt Wasser spende und Ströme in den Öden, um mein erkoren Volk zu tränken... Jakob, mein Knecht, sei ohne Furcht... Ich gieße Wasser auf ein durstig Land und auf ein ausgedörrtes Wasserbäche... Sie sprießen wie im Sumpf das Gras, wie Weiden aus den Wasserbächen...«

Sechste Lesung (Zach. 8,7—19): »Es trägt der Weinstock seine Frucht; die Erde liefert ihre Ernte, der Himmel seinen Tau...«

Siebente Lesung (Zach. 14,8—11): »An jenem Tag strömt von Jerusalem lebendig Wasser; zur einen Hälfte fließt es nach Osten zu dem Meer; zur anderen nach Westen in das Meer... Das ganze Land verwandelt sich.«

Die *neunte Lesung* schildert mit Joh. 5,1—18, wie das Wasser im Teich Bethesda in Wallung kommt und jedesmal einer geheilt wird.

Es bedarf keines besonderen Hinweises mehr, die immer wiederkehrende Betonung des neu sprudelnden Wassers nicht zu übersehen, welche das ganze Land aus einer Wüste zu einem Paradies der Fruchtbarkeit umgestaltet. Das kann doch nur so gedeutet werden, daß der Redaktor der Wasserweihe zur Fußwaschung an Peter und Paul auch in den Lesungen den Gedanken an das Steigen des Nil und seine Bedeutung zum Ausdruck bringen wollte.

Ob er dabei — wie bei der diakonalen Reihe — auf älteres Material einer eigenen Nilwasserweihe zurückgriff, vermögen wir nicht zu sagen; erst recht nicht, ob solches vorhandenes Material oder andere Gründe ihn zu dieser auf den ersten Blick geradezu verblüffenden Gestaltung des Inhaltes des Ritus veranlaßt haben.⁷⁵⁾

c. Andere Zeugnisse für Lesungen bei einer alten ägyptischen (Nil-?) Wasserweihe

In diesem Zusammenhange verdienen jene altbekannten Bruchstücke von Lesungen zu einer Wasserweihe erneute Beachtung, welche A.A.Giorgi in seinem *Fragmentum Evangelii sancti Joannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV* veröffentlicht hat⁷⁶⁾. Das eine Bruchstück bringt die Lesung

⁷⁵⁾ Die erste Lesung Ex. 15, 22—16, 1 stimmt zwar mit dem melchitischen Ritus der Weihe des Nilwassers überein — wenigstens in der christlich-palästinensischen Überlieferung. Doch ist diese Grundlage zu schwach für irgend welche Schlußfolgerung. — Über die Gründe, welche vermutlich den Redaktor zu der Aufnahme solcher Perikopen veranlaßt haben, vgl. unten S. 76f.

⁷⁶⁾ Rom 1789. Vgl. Georg Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum Manuscriptorum* (Leipzig 1903) 188.

Joh. 4, 5—15 (Frau am Jakobsbrunnen) mit der Rubrik »am Samstag über das Wasser«. Das zweite bringt Joh. 6, 15—23 (Sturm auf dem See) mit der Rubrik »in gleicher Weise am Sonntag über das Wasser«. »Über das Wasser« kann nur als Ritus einer Wasserweihe verstanden werden. Wenn aber ein solcher Ritus schon eine evangelische Lesung aufwies, muß er zum mindesten aus einer Mehrzahl von Lesungen einerseits und einem Weihegebet anderseits bestanden haben, also schon eine recht entwickelte Gestalt aufgewiesen haben. Von solch entwickelten Wasserweiheriten sind aber aus dem Bereich der koptischen Liturgie wie der Liturgie des gesamten christlichen Ostens nur bekannt:

1. die Weihe des Taufwassers;
2. die Weihe des Wassers an Epiphanie;
3. die Weihe des Wassers bei der Fußwaschung am Gründonnerstag und am Feste Peter und Paul;
4. die Weihe des Nilwassers⁷⁷⁾.

Von all diesen Weiheriten scheint eine Rubrik »am Samstag« bzw. »am Sonntag« nur bei der Weihe des Nilwassers möglich zu sein. Denn der Gründonnerstag scheidet von vornherein aus; Epiphanie und Peter und Paul aber sind an ein bestimmtes Monatsdatum gebunden; also ist eine Rubrik, die auf einen bestimmten Wochentag abzielt, ganz sinnlos. Die Weihe des Taufwassers endlich ist, wie schon das Euchologion des Serapion von Thumis⁷⁸⁾ beweist, mit der Spendung der Taufe aufs engste verknüpft. Nun stehen die beiden Lesungen durch die Rubrik »in gleicher Weise« in so unlöslicher Verbindung, daß wir annehmen müssen, es handelt sich um zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Tage. Man wird aber auch in späteren Zeiten niemals an zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen Wasser zu einer Taufspendung geweiht haben. So scheint nur die eine Möglichkeit übrig zu bleiben: es handelt sich um Lesungen, die bei einer Weihe des Nilwassers vorgetragen wurden. Das paßt auch ganz vorzüglich zu dem Bau, welchen die Weihe des Nilwassers im melchitischen Ritus aufweist: trotz aller Zusätze ist in allen Zeugen das Gerippe »Lesungen plus Weihegebet« deutlich zu erkennen⁷⁹⁾. Dazu paßt auch, daß als Tag der Weihe im Melchitischen ein Sonntag angegeben ist⁸⁰⁾. Wenn nun der alte ägyptische Brauch für diese Weihe einen Samstag und einen Sonntag vorsieht, so scheint darin die gerade in Ägypten so beliebte Vorzugsstellung des Samstag nachzuwirken, welche manchmal sich

⁷⁷⁾ Für den koptischen Bereich vgl. den Index zu den beiden Anm. 60 zitierten Bänden von Hebbelynck-van Lantschoot. Für den byzantinischen Bereich vgl. de Meester (Anm. 59) 414.

⁷⁸⁾ F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 (Paderborn 1905) 180—188.

⁷⁹⁾ Margoliouth 24—36. Black 29—35.

⁸⁰⁾ Margoliouth 21. Black 28.

der Gleichstellung mit dem Sonntag näherte⁸¹). Ob nun die Rubrik so zu verstehen ist, daß man am Samstag und am Sonntag die Weihe vornahm, oder so, daß man, wenn man am Samstag die Weihe vornahm, diese Perikope, am Sonntag aber jene Perikope nehmen sollte, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Die Wahrscheinlichkeit spricht freilich für eine doppelte Weihe. Jedenfalls dürfen auch diese Bruchstücke mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit als Reste einer alten, in Ägypten geübten Nilwasserweihe gewertet werden.

d) *Ein Trisagion »über das Wasser«*

Eine Art von Bestätigung für unsere Deutung liegt in der Tatsache, daß wir unter den Bruchstücken, die sich ehemals im Museum Borgianum in Velletri befanden, auch noch ein Trisagion in griechischer und koptischer Sprache besitzen, das ebenfalls die Rubrik »über das Wasser« trägt⁸²). Da der gewöhnliche Platz dieses Trisagion im koptischen Ritus unmittelbar vor dem Evangelium ist⁸³), beweist die Existenz dieses Trisagion nochmals das Vorhandensein eines ausgebauten Lesegottesdienstes. — Außerdem dürfte es erlaubt sein, aus der Tatsache, daß dieses Trisagion sich eingerahmt findet zwischen einem solchen für das Fest des hl. Pachomius und einem solchen für das des hl. Abtes Pschoj, einen Schluß zu ziehen, in welche Zeit gewöhnlich die Vornahme dieses Ritus fiel. Denn Pachomius fällt auf den 14. Paschons = 10. Mai und Pschoj auf den 8. Epep = 2. Juli⁸⁴). Ein Datum, das genau in die Zeit des Nilanstiegs paßt. In dieselbe Zeit werden wir auch durch die eben behandelten Evangelienbruchstücke geführt. Denn hier folgen die beiden Perikopen für die Wasserweihe auf eine Johannesperikope, welche die Rubrik aufweist: »nach dem Feste unseres Vaters Abba Schenute⁸⁵). Dieses Fest aber fällt auf den 7. Epep = 1. Juli⁸⁶).

e) *Wann kam die Nilwasserweihe bei den ägyptischen Monophysiten in Wegfall?*

Nachdem so viele Gründe uns bestimmt haben, auch bei den Monophysiten Ägyptens die Existenz einer eigenen Weihe des Nilwassers als Erbe der Zeit vor 451 anzunehmen, erhebt sich die Frage: Wann haben die Monophysiten diese Weihe aufgegeben?

⁸¹) Vgl. Iohannis Cassiani *De Institutis Coenobiorum* 3,8—10 = CSEL (Pet-schenig) 43—44. — Jaques Muyser, *Le samedi et le dimanche dans l'Eglise et la Litterature coptes* = T. Mina, *Le martyre d'Apa Epima* (Kairo 1937) 89—111. — DACL 15, 217f. bringt noch weitere Literatur.

⁸²) Zoega a. a. O. 221.

⁸³) Joannes Michael Hannssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* 3 (Rom 1932) 100.

⁸⁴) Nikolaus Nilles, *Kalendarium Manuale etc* 2 (Innsbruck 2 1897) 720f.

⁸⁵) Zoega a. a. O. 188.

⁸⁶) Koptischer Katameros für das ganze Jahr. Vgl. Anm. 41.

Ein erster terminus ante quem wird gewonnen durch die Tatsache, daß die liturgischen koptischen Hss. der Vaticana, welche bislang von Hebbelynck und van Lantschoot⁸⁷⁾ beschrieben worden sind und die bis ins 13. Jh. hinaufreichen, nichts von einer solchen Nilwasserweihe kennen.

Eine noch genauere Fixierung erlaubt uns eine Bemerkung zu Beginn des Ritus der Fußwaschung am Feste Peter und Paul. In verschiedenen Hss. wird die Abfassung dieses Ritus einem Bischof Petrus von Behnesa zugeschrieben⁸⁸⁾. Dieser aber dürfte nach den Überlegungen von O. H. E. Burmester zwischen 1150 und 1200 gelebt haben⁸⁹⁾. Nun ist in diesem Ritus die diakonale Reihe genau dieselbe wie in dem Ritus der Fußwaschung am Gründonnerstag⁹⁰⁾. Also war zu jener Zeit bereits das von uns oben herausgeschälte, ursprünglich einer Nilwasserweihe angehörende Korpus in die diakonale Reihe der Fußwaschung hineingearbeitet. Diese Tatsache erlaubt aber den Wahrscheinlichkeitsschluß, daß damals bereits die Weihe des Nilwassers außer Übung gekommen war. Denn nur so wird die Benutzung dieses Korpus voll verständlich. Somit dürfte die Nilwasserweihe gegen Ausgang des 12. Jh. bei den Kopten nicht mehr in Übung gewesen sein.

f) *Warum Fußwaschung mit Wasserweihe gerade am Feste Peter und Paul?*

Auch diese Frage scheint von der Forschung noch nicht gestellt worden zu sein. Dennoch ist die Tatsache, daß allein die ägyptisch-monophysitische Liturgie einen solchen Ritus für das Fest der Apostelfürsten kennt, nicht wenig auffallend und überraschend.

Vielleicht hat man sich bislang mit dem Gedanken, daß die Persönlichkeit des hl. Petrus, die ja bei der Fußwaschung so besonders hervortritt, auch den Anlaß geboten habe, an seinem Feste den Ritus der Fußwaschung vorzunehmen, eine befriedigende Erklärung zu geben versucht. Indessen kommt von unseren Untersuchungen ganz neues Licht in diese Frage hinein. Wir sahen bereits, wie bei diesem Ritus die diakonale Reihe mit dem in sie eingebauten Korpus der diakonalen Reihe einer alten Nilwasserweihe verwandt wird⁹¹⁾. Wir sahen auch, wie nur in diesen Ritus eine Reihe von Lesungen Aufnahme fand, welche direkt die göttliche Fürsorge um das Steigen des Nil zum Ausdruck bringen wollen⁹²⁾. Nehmen wir noch dazu, daß der Tag des Festes Peter und Paul gerade in die Zeit des steigenden Nil fällt⁹³⁾, dann drängt sich ohne weiteres die Vermutung auf: Die Wasser-

⁸⁷⁾ Vgl. Anm. 60.

⁸⁸⁾ Z. B. Kairo, Kopt. Museum, Nr. 1159; Vat. Copt. 56; Paris, Bibl. Nat. Arab 75 usw. In den Druckausgaben Tukis fehlt diese Angabe.

⁸⁹⁾ Mus 45 (1932) 235f. Vgl. Anm. 63.

⁹⁰⁾ S. oben S. 70f.

⁹¹⁾ S. oben S. 70f.

⁹²⁾ S. oben S. 72f.

⁹³⁾ S. unten S. 77f.

weihe an Peter und Paul ist ein Ersatz für die in Wegfall gekommene Nilwasserweihe. Da nun aber die Wasserweihe über einem Becken vorgenommen wurde, zog das Becken — wegen der Parallele zum Gründonnerstag — auch die Fußwaschung an sich. Somit hätten wir an Peter und Paul eine Umkehrung der wirksamen Kräfte: am Gründonnerstag ist die Fußwaschung das Primäre, und erst sekundär zieht das Becken auch die Wasserweihe an sich; an Peter und Paul aber ist die Weihe das Primäre, und erst sekundär zieht das Becken die Fußwaschung an sich.

C. Andere Berücksichtigungen des Nilanstiegs in der ägyptischen Liturgie

Für die ägyptischen Liturgien sowohl des monophysitischen wie des melchitischen Zweiges ist kennzeichnend, daß sie regelmäßig in das eucharistische Fürbittgebet einen mit den verschiedenen Jahreszeiten wechselnden Passus einschalten. Vom 12. Paoni (= 6. Juni) bis zum 10. Paopi (= 7. Oktober) geht diese Bitte auf das maßvolle, segensreiche Steigen des Nil⁹⁴). Dann wird diese Bitte von der für das gedeihliche Sprießen der Saaten abgelöst⁹⁵), um während der übrigen Zeit des Jahres (vom 12. Tobi bis 11. Paoni = 7. Januar bis 5. Juni) durch die Bitte für die Früchte ersetzt zu werden⁹⁶). Diese Art der Einlage der wechselnden Fürbitten ist auch in das Stundengebet (Vesper und Laudes) eingedrungen⁹⁷).

Dieser im Gesamtbereich des Christlichen Ostens einzig dastehende Wechsel in den Bitten um den Segen des Himmels für das gedeihliche Wachstum der Früchte des Landes ist natürlich ausgelöst worden durch die so einschneidende Naturerscheinung des Nilanstiegs. Die Kirche empfand ganz richtig, daß sie in ihrer Liturgie eingehendst darauf Rücksicht nehmen müsse. Und so genügte ihr nicht der eigentliche Ritus der Nilwasserweihe; nein, sie wollte durch täglich einzuschaltende Gebete dem jeweiligen Bedürfnis noch besondere Rechnung tragen. Somit erscheint auch unter diesem Gesichtspunkt die Umwandlung eines heidnischen Nil-

⁹⁴) Der betr. Text lautet in der Basilius- und Gregoriusliturgie: Μνήσθητι κύριε τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων.

In der Markusliturgie: τὰ ποτάμια ὕδατα ἀνάγαγε ἐπὶ τὸ ἴδιον μέτρον αὐτῶν. Dann in allen dreien: εὐφρανὼν καὶ ἀνακαίνισον τῇ ἀναβάσει αὐτῶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, τοῦς αὐλακὰς αὐτῆς μέθυσον, πληθύνον τὰ γεννήματα αὐτῆς. Renaudot a. a. O. I, 69; 101 u. 134.

⁹⁵) Text in der Basilius- und Gregoriusliturgie: Μνήσθητι κύριε τῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς.

In der Markusliturgie: τοῦς ὑετοῦς ἀγαθοῦς πλουσίως κατὰπεμψον ἐπὶ τοῦς χρῆζοντας καὶ ἐπὶ τοῦς δεομένους τόπους. εὐφρανὼν καὶ ἀνακαίνισον τῇ καταβάσει αὐτῶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, ἵνα ἐν ταῖς σταγόνιν αὐτῆς εὐφρανθήσῃται ἀνατέλλουσα.

⁹⁶) Text in der Basilius- und Gregoriusliturgie: Μνήσθητι κύριε τοῦ ἀέρος καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.

In der Markusliturgie: τοῦς καρποὺς τῆς γῆς κύριε εὐλόγησον, σώους καὶ ἀκεραίους ἡμῖν διατήρησον.

Dazu in allen dreien: παράστησον ἡμῖν αὐτοὺς εἰς σπέρμα καὶ εἰς θερισμόν.

⁹⁷) Vgl. Missale der unierten Kopten (Kairo 1898) 36f.

festes in ein Josephsfest, an welchem auch nicht das geringste Wort über das große Anliegen des göttlichen Segens für das Steigen des Nil zum Ausdruck kam, als viel zu ungenügend. Wenn das Anliegen des heidnischen Festes wirklich Anlaß für eine Umbildung geboten hätte, würde die Kirche wohl mehr in die eigentliche Mitte dieser Gedankenwelt vorgestoßen sein.

Zudem überrascht, daß gerade mit dem 12. Paoni die Bitte für das segensreiche Steigen des Nil einsetzt. Nach alter ägyptischer Legende soll nämlich Isis in der Nacht des 11. Paoni mit ihren Tränen um ihren ermordeten Gemahl Osiris das Steigen des Nil auslösen; diese Nacht trägt deswegen den Namen »die Nacht des Tropfens«⁹⁸). Hier fand die christliche Frömmigkeit einen neuen Ansatzpunkt zu einer eigenständigen Entwicklung: Auf diesen 12. Paoni fiel ein hochgeschätztes Michaelfest⁹⁹). So wurde der hl. Michael — und nicht der hl. Joseph — in der Volksfrömmigkeit zu einem besonderen Schutzpatron für das segensvolle Steigen des Nil. Aus dieser Auffassung heraus sagt der Synaxarbericht zum 12. Athor, einem anderen Michaelsfest: er flehe den Namen des Herrn an für die Früchte, für das Steigen des Nil, für die rechte Temperatur und für das Fallen von Regen und Tau¹⁰⁰).

Wenn im Bewußtsein des christlichen Volkes etwas von dem lebendig gewesen wäre, was nach Morenz zur Wahl des 26. Epep als Josephsfest geführt hätte, wäre wohl diesem hl. Joseph und nicht dem hl. Michael diese Rolle des Patrons des Nilanstiegs zugefallen.

6. Der einzig mögliche Weg zu einer befriedigenden Lösung der Frage

Aus den Tatsachen des Vorhandenseins eines eigenen Ritus der Weihe des Nilwassers wie der sonstigen ausdrücklichen Berücksichtigung dieses großen Volksanliegens in den Gebeten der Kirche darf man wohl den Schluß ziehen, daß ein Bedürfnis zur Schaffung eines eigenen Nilfestes nicht vorlag. Somit muß die Wahl des 26. Epep als Tag des Todes des hl. Joseph in anderer Weise erklärt werden. Der einzig zuverlässige Weg besteht darin, daß man dieses Datum in eine Reihe mit den Daten der übrigen Feste der koptischen Kirche stellt. Da zeigt sich sofort, wie sehr wir hier noch im Dunkeln tappen. Gerade jene Daten, welche sich vom gemein-christlichen oder vom byzantinischen Festkalender so auffallend unterscheiden, trotzen jeglicher befriedigenden Erklärung. Ich möchte beispielsweise nur jenes Datum nennen, das ich als einen gewissen Parallelfall zu der Ansetzung des Festes des hl. Joseph auf den 26. Epep empfinde. Im Testament des Isaak findet sich die Angabe, daß Isaak am gleichen Tage wie sein Vater Abraham von hinnen geschieden sei, nämlich am 28. Mesore =

⁹⁸) Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* 2, 224; Ludwig Stern, *Records of the Past*. Old Series 10, 39; Margoliouth a. a. O. 18.

⁹⁹) Vgl. z. B. das Synaxar zu diesem Tage PO 17, 556f.

¹⁰⁰) PO 3, 279—283.

22. August¹⁰¹). Nun bringt der koptische Festkalender genau an diesem 28. Mesore das Gedächtnis der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob¹⁰²). Dasselbe tut der melchitische Kalender des Vat. Syr. 20 (J. 1215)¹⁰³). Ebenso die ältesten georgischen Zeugen des Kanonarion¹⁰⁴). Das läßt auf Jerusalem als Ausstrahlungszentrum schließen. Nun haben wir aber in der Feier von David und Jakob am 25. Dezember im Jerusalem des ausgehenden 5. Jh. zweifellos einen Einfluß jüdischer Tradition zu erblicken¹⁰⁵). So wäre es auch denkbar, daß die Wahl des 22. August für das Gedächtnis des Abraham und Isaak ebenso auf jüdische Gewohnheiten zurückginge, unter deren Einfluß dann auch das Testament Isaaks steht.

So zeigt uns dieses Beispiel, wie sorgfältig das Terrain erkundet werden muß. Erst wenn wir ein umfassendes Bild von den verschiedenen möglichen Einflußströmen besitzen, können wir über die Gründe für die Wahl des 26. Epep zum Josephsfest das letzte Wort sprechen.

III. Neue Erkenntnisse bezüglich des melchitischen Ritus der Weihe des Nilwassers

Im vorausgehenden haben wir den Ritus der Nilwasserweihe, der uns in melchitischer Überlieferung erhalten ist, nur so weit herangezogen, als er uns über die Existenz eines alten ägyptischen Brauches einer Weihe des Nilanstiegs und über den Tag, an welchem diese Weihe vorgenommen wurde, zu belehren vermochte. Es lohnt sich indessen, diesem Ritus noch eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Denn der Herausgeber der christlich-palästinensischen Fassung, G. Margoliouth¹⁰⁶), kannte im Augenblick der Veröffentlichung noch nicht die griechische Überlieferung und war obendrein liturgiegeschichtlich nicht genügend durchgebildet, um alles recht zu verstehen. Und Matthew Black, der wohl als erster die aramäische Fassung mit der griechischen verglichen hat, hat sich bei diesem Vergleich praktisch nur auf wenige Stellen des eigentlichen Weihegebetes beschränkt¹⁰⁷). Eine aufmerksame Untersuchung beider Bearbeitungen zeitigt indessen noch eine Fülle von weiteren neuen Erkenntnissen, die z. T. von größter Bedeutung sind.

¹⁰¹) Vgl. neben den Kalendern bei Nilles und im Katameros auch das Synaxar PO 17, 757—764.

¹⁰²) Paul Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (Augsburg 1928) 1135 und 1147. Die Bemerkung S. 1334 »Der Monat Misri ist der März« ist falsch.

¹⁰³) Eingehende Beschreibung bei J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes distributus*. I, 2 (Rom 1758) 103—136 und Anton Baumstark, *Der vorbyzantinische Heiligenkalender von Jerusalem* = OrChrPer 2 (1936) 133 und 138.

¹⁰⁴) Heinrich Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend* = Liturgie und Kunst (1923) 29f. (M. Gladbach)

¹⁰⁵) Baumstark a. a. O. 133.

¹⁰⁶) S. Anm. 59.

¹⁰⁷) *Rituale Melchitarum* 35f.

1. Eine entscheidende Erkenntnis für die Lokalisierung der Gemeinden des melchitischen Ritus im palästinensischen Syrisch

Gleich bei seiner Veröffentlichung lokalisierte G. Margoliouth die Gemeinde, welche diesen Ritus der Weihe des steigenden Nilwassers feierte, in Alexandria¹⁰⁸). Diese Auffassung wurde zur *sententia communis*; nur F. C. Burkitt wehrte sich, indem er den Ausdruck »syropalästinensische Gemeinde Ägyptens« also umschrieb: »a long name for the set of Sinai monks to whom belonged the MSS and fragments''¹⁰⁹). Gegen Burkitt erhob vor allem Anton Baumstark seine Stimme, indem er immer wieder das Argument des Vorhandenseins einer Weihe des Nilwassers als entscheidend ins Feld führte¹¹⁰). So glaubte dann auch Matthew Black abschließend zusammenfassen zu können: »a service for the blessing of the Nile, along with other services which presuppose a congregation is sufficient evidence for the existence of a Malkite Church in Egypt.''¹¹¹).

Indessen zeigt eine aufmerksame Prüfung der Texte ein ganz anderes Ergebnis.

A. Als Ort, an welchem die Weihe vorgenommen wird, geben sowohl der Grieche wie der Syrer eindeutig das Wasserbecken¹¹²) an, zu dem man in feierlicher Prozession hinzieht.

B. In beiden Überlieferungen finden sich ausgerechnet im eigentlichen Weihegebet, also im ältesten Kern des Ritus, zwei Stellen, die ausdrücklich voraussetzen, daß man sich nicht am Nil befindet: εὐλόγησον τὰ τοῦ Νείλου ποταμοῦ ὕδατα διὰ τῶν προκειμένων ὑδάτων¹¹³), und ὡς γὰρ τῷ Νείλῳ ποταμῷ παριστάμενοι τὸ προκείμενον ὕδωρ τύπον ἔχοντες¹¹⁴).

Also durch den über dieses Wasser gesprochenen Segen sollen auch die Fluten des Nil gesegnet werden. Dieses Wasser in dem Becken ist ein Typus des Nil, d. h. stellt den Nil dar; und so steht die Gemeinde vor dem

¹⁰⁸) »The Malkite community of Alexandria« a. a. O. 12.

¹⁰⁹) *The Old Lectionary of Jerusalem* = JThSt 24 (1923) 419. Vgl. auch J. T. Marshall, *Remarkable Readings in the Epistles found in the Palestinian syriac Lectionary* = JThSt 5 (1904) 437—447 und dazu F. C. Burkitt, *The Palestinian syriac Lectionary* JThSt 6 (1905) 91—98.

¹¹⁰) *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* = Liturgiegeschichtliche Forschungen 3 (Münster 1921) 135f. und *Die quadragesimale alttestamentliche Schriftlesung des koptischen Ritus* = OrChr 3. Serie 3/4 (1930) 45: »Das christlich-palästinensische Ritual der Nil-Liturgie ist und bleibt hier von entscheidender Bedeutung«.

¹¹¹) a. a. O. 7. Nile von ihm gesperrt.

¹¹²) ἔρχονται ἕως τῆς λεκάνης τῶν νερῶν. Black 29 bzw.

ܠܐ ܕܥ ܡܠܠܐܝܢ ܡܠܠܐ ܠܐܝܠ ... ܕܠܝܢ Margoliouth 21.

¹¹³) Black 33 bzw. Margoliouth 31. Wie sehr Margoliouth's Blick getrübt war, erhellt daraus, daß er an dieser Stelle die Vermutung äußerte, man habe erst Wasser aus dem Nil genommen, in das Becken getan und dann als Opfer wieder in den Nil gegossen; a. a. O. 48.

¹¹⁴) Black 33 bzw. Margoliouth 31.

Erstes Glied: πάντες ἐκτενῶς δεόμεθά σου.

Eine solche Wendung findet sich gern zu Beginn der diakonalen Reihe:

z. B. ἐκτενῶς πάντες... δεηθῶμεν¹³¹⁾,

ἐκτενῶς πάντες... παρακαλέσωμεν¹³²⁾

Am nächsten steht wohl die Fassung, welche uns am Schluß der Weihe des Patriarchen von Alexandrien begegnet: εἵπωμεν πάντες ἐκτενῶς . δεόμεθά σου, κύριε ἐπάκουσον, κύριε ἐλέησον¹³³⁾.

Zweites Glied: εἵπωμεν πάντες ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ἡμῶν εἵπωμεν.

Diese Wendung findet sich wörtlich in der diakonalen Reihe nach dem Evangelium im byzantinischen Ritus.¹³⁴⁾

Drittes Glied: κύριε παντόκρατορ, ἐπουράνιε βασιλεῦ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, δεόμεθά σου . ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.

Diese Wendung findet sich an derselben Stelle im byzantinischen Ritus; nur ohne das Glied ἐπουράνιε βασιλεῦ¹³⁵⁾. Die oben erwähnte Reihe bei der Weihe des alexandrinischen Patriarchen bietet zwar ἐπουράνιε, weist dafür aber andere leichte Unterschiede auf¹³⁶⁾.

Viertes Glied: κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κλίνας οὐρανοῦς καὶ κατελθὼν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, δεόμεθά σου...

Der Redaktor hat hier eine Wendung benutzt, die ihm aus der byzantinischen Vesper¹³⁷⁾ und aus dem Segensgebet am Schluß der griechischen Jakobusliturgie¹³⁸⁾ geläufig war.

Die Glieder 5 bis 8 einschl. sind die Glieder, welche wir oben als Glieder 1 bis 4 des alten Korpus aus der Nilwasserweihe behandelt haben¹³⁹⁾.

Das 9. Glied ὁ στήσας τὰ ὄρη σταθμῶ καὶ τὰς νάπας ζυγῶ ist eine Anleihe bei Is 40, 12.

Das 10. Glied ὁ παράδειςον φυτεύσας ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς, καὶ τετράρρyton πηγὴν ἐν αὐτῷ πηγάσας ist aus dem großen Weihegebet entlehnt¹⁴⁰⁾.

¹³¹⁾ Apostolische Konstitutionen VIII = Brightman a. a. O. 6.

¹³²⁾ a. a. O. 7.

¹³³⁾ Eusebius Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* 1 (Frankfurt 1847) 456.

¹³⁴⁾ Z. B.: Plazidus de Meester, *Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Johannes Chrysostomus* (München 1932) 46.

¹³⁵⁾ a. a. O. 46.

¹³⁶⁾ Renaudot a. a. O.

¹³⁷⁾ Euchologion (Rom 1873) 16.

¹³⁸⁾ Adolf Rucker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jakob von Edessa* = Liturgiegeschichtliche Quellen 4 (Münster 1923) 57. Ebenso findet sich diese Wendung — was Rucker anscheinend nicht gesehen hatte — auch in dem Gebet der Kephaloklisia der ägyptischen Gregoriusliturgie sowohl in der griechischen wie in der koptischen Bearbeitung und in der Verwertung dieses Gebetes im Stundengebet: Renaudot a. a. O. 109 und 35. *Uniertes Missale* (1898) 42.

¹³⁹⁾ S. oben 70.

¹⁴⁰⁾ Vgl. Black 33 Mitte.

Die Glieder 11 bis 17 entsprechen den Gliedern 5 bis 11 aus der Nilwasserweihe¹⁴¹⁾.

Das 18. Glied ὁ γενόμενος ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν καὶ ἀρχιερωσύνης κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, διὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος τελειώσας ist aus Stellen aus dem Hebräerbrief zusammengewoben (Hebr. 6, 20; 9, 14; 2, 10).

Das 19. Glied αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα, τοὺς καταξιωθέντας τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καθέδρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν τοῦδε τοῦ πατριάρχου, τοὺς εὐαγοὺς καὶ θείους ἐπισκόπους καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος ist eine selbständigere freie Schöpfung. Dennoch sind auch hier beliebte Wendungen verarbeitet¹⁴²⁾.

Das 20. Glied τούτους ἡμῖν δώρησαι καὶ ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις σώους, ὁσίους, ἐντίμους, ὑγιεῖς, μακροημερεύοντας ἐν εἰρήνῃ πολλοὺς ἐτῶν περιόδους benutzt die Stelle aus dem eucharistischen Fürbittgebet der ägyptischen Basiliusliturgie¹⁴³⁾, die sich aber hier völlig mit der byzantinischen Bearbeitung¹⁴⁴⁾ deckt: Μνήσθητι... πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας, ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶον, ἔντιμον, ὑγιῆ, μακροημερεύοντα...

Das 21. Glied ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοστέπτων ἡμῶν ἀνάκτων, παντὸς τοῦ παλατιοῦ καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν. καὶ τῆς οὐρανόθεν βοηθείας, σκέπης, νίκης αὐτῶν erscheint genau so als Glied einer diakonalen Reihe in der griechischen Jakobusliturgie¹⁴⁵⁾.

Das 22. Glied ὑπὲρ τοῦ διαφυλαχθῆναι τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως καὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ τῶν ἐν πίστει καὶ εὐλαβείᾳ Χριστοῦ οἰκούντων ἐν αὐταῖς ἀπὸ λοιμοῦ, λιμοῦ, σεισμοῦ, καταποντισμοῦ, πυρὸς, μαχαίρας, ἐπιδρομῆς ἀλλοφύλων πολέμου, εὐκραεῖς τε καὶ ἐπωφελεῖς δωρηθῆναι τοὺς ἀέρας, καὶ εὐλογηθῆναι τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς τοῦ κυρίου χρηστότητος stimmt in seinem ersten Teil bis (ἀπὸ λοιμοῦ ausschließlich) nur mit der Fassung im eucharistischen Fürbittgebet der byzantinischen Markusliturgie¹⁴⁶⁾ überein, während der zweite Teil drei Stellen des eucharistischen Fürbittgebets der byzantinischen Basiliusliturgie¹⁴⁷⁾ benutzt!

Das 23. Glied ὑπὲρ τῆς ἀπολυτρώσεως τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ συντριβῆναι τὸν σατανᾶν ἐν τάχει ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν verwendet Röm 16, 20, während das sich unmittelbar anschließende 24. Glied καὶ ὑπὲρ τοῦ ἔλεων,

¹⁴¹⁾ S. oben S. 70f.

¹⁴²⁾ Vgl. zur der betonten Hervorhebung des alexandrinischen Patriarchenstuhles das Polychronion am Anfang des Ritus: γεγονός τοῦ θρόνου, μεγάλως ἡξιώθη, διάδοχε Μάρκου, τοῦ πρώτου πατριάρχου. Black 28.

¹⁴³⁾ Renaudot 1,68.

¹⁴⁴⁾ Brightman a. a. O. 336 linke Spalte oben.

¹⁴⁵⁾ Basile Mercier, *La Liturgie de S. Jacques* = PO 26, 186. Die kleinen Varianten spielen für uns keine Rolle.

¹⁴⁶⁾ Brightman a. a. O. 130, Z. 10—13.

¹⁴⁷⁾ Brightman 335, Z. 28—31 linke Spalte und 337, Z. 1 f. und Z. 4—6.

εὐμενῇ καὶ εὐδιάλλακτον γενέσθαι τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόανθρωπον θεὸν ἐπὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ἐλεῆσαι ἡμᾶς καὶ ἀποστρέψαι πᾶσαν ὀργήν, κινουμένην καθ' ἡμῶν, δεόμεθά σου, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον wieder eine selbständigere Bildung darstellt. Demgegenüber sind das 25. und 26. Glied ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου τε καὶ ἀνάγκης, πικροῦ θανάτου τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν δεόμεθά σου ... (26) καὶ ὑπὲρ τοῦ περιεστῶτος πιστοῦ λαοῦ καὶ ἀπεκδεχομένου τὸ παρὰ σοῦ, κύριε, μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος, ἱκετεύομέν σε, πολυέλεε, σπλαγχνίσθητι καὶ ἐλέησον wieder reine Entlehnungen aus der byzantinischen Jakobusliturgie¹⁴⁸⁾.

Mit dem 27. Glied σῶσον ὁ θεὸς aus dem Korpus der Nilwasserweihe findet diese Reihe ihren Abschluß¹⁴⁹⁾. Gerade die Vielfalt der benutzten Stellen beweist eindeutig, daß hier sekundäres Gut an ein altes Stück herangewachsen ist.

5. Das Trinken des geweihten Wassers im Aramäer

Nachdem die Weihe des Wassers durch das dreimalige Hinabsenken des Kreuzes zum Abschluß gekommen ist, bringt der Aramäer die Anweisung: »Und alle trinken von dem hl. Wasser«¹⁵⁰⁾. Der Grieche hat demgegenüber nur die Anweisung: »Dann wird das ganze Volk mit dem geweihten Wasser besprengt« (ῥαντίζεται)¹⁵¹⁾.

Dieser Unterschied muß in den Gesamtrahmen des Trinkens von geweihtem Wasser hineingestellt werden. In der heutigen Fassung der Wasserweihe an Epiphanie nach dem byzantinischen Ritus des rein griechischen Zweiges finden wir ebenfalls nur eine Besprengung von Klerus und Volk gegen Ende des Ritus. Das war nicht immer so¹⁵²⁾. In verschiedenen Hss. finden wir ausdrücklich die Anweisung: »Nach Beendigung der Weihe kostet der Priester davon und gibt dem Volke davon zu trinken«. In der Hs. Sinai 978 (16. Jh.) findet sich sogar die Anweisung: »Man darf das hl. Wasser solchen, die nicht nüchtern sind, nicht reichen«. Und die slawischen Ritualien sehen auch heute noch allgemein das Trinken des geweihten Wassers vor¹⁵³⁾. Nach diesem Entwicklungsgesetz zu urteilen, hat uns der Aramäer hier einen altertümlichen Zug bewahrt.

Eine weitere Frage ist die, ob dieses Trinken des geweihten Wassers einzig eine Analogiebildung zur Epiphaniewasserweihe ist oder ob hier noch jene religiöse Hochschätzung des Nilwassers nachwirkt, die wir im Heidentum beobachten können und auf die Franz Joseph Dölger wieder auf-

¹⁴⁸⁾ Brightman 37, Z. 4—14.

¹⁴⁹⁾ S. oben S. 71.

¹⁵⁰⁾ Margoliouth 35.

¹⁵¹⁾ So gewiß statt ῥαντίζει zu lesen.

¹⁵²⁾ Vgl. Placide de Meester (Anm. 59) 434 f. und 453 f. Dort auch weitere Literatur.

¹⁵³⁾ Isabel Florence Hapgood, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church* (Boston-New York 1906) 197.

merksam gemacht hat¹⁵⁴). Die Frage ist schwer zu entscheiden. Wenn man aber in Betracht zieht, daß auch jene Orte, die gar nicht am Nil lagen und die deswegen auch garnicht von dem maßvollen Steigen des Flusses abhängig waren, dennoch mit solcher Liebe an Ort und Stelle diese Weihe vornahmen, dürfen wir wohl annehmen, daß man gerade dem geweihten Nilwasser besondere Verehrung entgegenbrachte. Daher wird dieser Trunk des geweihten Nilwassers auch gegenüber einem Trunk anderen geweihten Wassers besonders geschätzt worden sein. Diese Auffassung klingt noch in folgender Wendung aus dem großen Weihegebet nach: ὡς γὰρ τὸ ἐξ αὐτοῦ πινόμενον ὕδωρ ζωτικὴν δύναμιν ἐμποιεῖ τοῖς σώμασιν, οὕτως...¹⁵⁵).

6. Der Abschluß des Ritus im Aramäer

Margoliouth hat nicht erkannt, daß dieser Schluß genau nach dem Schluß des Orthros oder der Vesper des byzantinischen Ritus gebildet worden ist¹⁵⁶). So wird im einzelnen jetzt klar:

1. die Ergänzung zu: »Have mercy upon us, o god, according to the multitude« etc.¹⁵⁷). Hiermit ist gemeint: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου. δεόμεθα, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον. ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τοῦ (πατριάρχου...) ἡμῶν καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος.

2. Die Ergänzung zu: »and the priest adds: Because God ist merciful«¹⁵⁸). Damit ist der Lautspruch gemeint: ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλόανθρωπος θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἰῷ καὶ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

3. Zu dem Ruf des Diakons »Sophia« ist nicht, wie Margoliouth meinte¹⁵⁹), ein ὁρθοὶ oder ein πρόσχωμεν zu ergänzen, sondern dieser Ruf besteht hier nur aus dem einen Wort »Sophia«. Als solcher findet er sich gerade vor einem Segen.

4. Es ist wohl nicht  als ἄγιοι¹⁶⁰) zu lesen, sondern als ἄγιε zunächst wegen des Sinns; zudem würde bei einer Lesung ἄγιοι das Jod am Schluß wohl nicht fehlen.

5. Mit τὸν εὐλογητόν¹⁶¹) ist der Lautspruch gemeint, der mit εὐλογητός beginnt und gewöhnlich folgende Gestalt aufweist: εὐλογητός ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

6. Margoliouth: »Apparantly στερεοῦ ὃ θεὸς (sic! statt στερεῶσαι ὁ θεός!) 'Confirm Thou, o God', as a kind of translation of Amen«¹⁶²) ist ganz falsch. Es handelt sich um folgendes Stück, das ebenfalls am Schluß des

¹⁵⁴) Nilwasser und Taufwasser = Antike und Christentum 5 (1936) 153—187.

¹⁵⁵) Black 34.

¹⁵⁶) Vgl. *Horologion* (Rom 1937) 131 oder 231.

¹⁵⁷) Margoliouth 52.

¹⁵⁸) a. a. O.

¹⁵⁹) a. a. O. Anm. 6.

¹⁶⁰) Ebda Anm. 7.

¹⁶¹) Ebda Anm. 8.

¹⁶²) a. a. O. 53 Anm. 1.

Orthros und der Vesper einen regelmäßigen Platz hat: στερεώσαι (Χριστὲ) ὁ Θεὸς τὴν ἀγίαν καὶ ὁρθόδοξον πίστιν σὺν δὲ τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν πόλιν ταύτην εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων¹⁶³).

Der letzte Lautspruch ¹⁶⁴) des Priesters dürfte griechisch folgendermaßen gelautes haben: ὅτι παρὰ σου καὶ πρὸς σε ἡ καταφυγὴ ἡμῶν καὶ σὺ εἶ ὁ ἁγιασμός ἡμῶν καὶ σοὶ τὸν αἶνον καὶ τὴν δόξαν προσφέρομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων¹⁶⁵).

7. Weitere Aufhellungen von geringerer Bedeutung

1. ¹⁶⁶) ist nicht mit »feast of the Nile«, sondern mit »Weihe des Nil« zu übersetzen.

2. ¹⁶⁷) nicht: »amongst men (be) Thy will done«, sondern »unter den Menschen sei dein Wohlwollen«. In demselben Sinn S. 34, Z. 2.

3. ¹⁶⁸) nicht: has been filled«, sondern »möge gefüllt werden«. Über das Aleph als Präfix in der 3. P. Sing. Imperf. vgl. Schultheß a. a. O. 63f.

4. Der Beginn des zweiten Weihegebetes im Palestinenser ist folgendermaßen zu übersetzen: »O Gott, du hast in der Fülle der Zeiten die Fesseln der Unfruchtbaren zum Gebären gelöst und ihr einen Namen gegeben, der in allen Geschlechtern genannt wird, und von ihr hat deine Gottheit die Gestalt des Menschseins angenommen . . .«. Margoliouth dachte bei der »Unfruchtbaren« an Elisabeth, die Mutter des Vorläufers.¹⁶⁹) Indessen erlaubt die Satzkonstruktion nur den Gedanken an ein und dieselbe Person, und die kann nur Maria, die Gottesmutter sein.

5. Warum soll ¹⁷⁰) »apparently corrupt« sein? Es ist doch einfach das griechische καὶ ἀεὶ..

Von weiteren Aufhellungen, die durch sehr ansprechende Textkorrekturen erreicht werden können, wollen wir hier absehen.

Jedenfalls dürfte jedem, der uns bis zu diesem Augenblick gefolgt ist, klar geworden sein, wie wichtig es ist, liturgiegeschichtliche Texte in Vergleichung zu untersuchen, ja noch mehr: zur Aufhellung von Erscheinungen alle nur erreichbaren Quellen heranzuziehen.

¹⁶³) *Horologion* 131.

¹⁶⁴) Margoliouth 53.

¹⁶⁵) Der Spruch als Ganzes ist mir aus dem byzantinischen Bereich nicht bekannt; aber schon von σὺ εἶ an im *Euchologion* (Rom 1873) 160 zu belegen. — Das παρὰ σου meint im Text »bei dir«. Der Palästinenser faßte das παρὰ aber als . Und so stand Margoliouth wieder vor einem »very strange«.

¹⁶⁶) Margoliouth 21.

¹⁶⁷) a. a. O. 30.

¹⁶⁸) Ebda.

¹⁶⁹) a. a. O. 33.

¹⁷⁰) a. a. O. 34 Anm. 6.

Kurzer Überblick über den Stand der georgischen Literaturforschung

von

Michael Tarchnišvili

« Pour donner une idée de leur (der Georgier) oeuvre, il faudrait remonter beaucoup plus haut qu'on ne l'a cru longtemps. Contrairement à ce qui arrive d'ordinaire, les premières origines de la littérature géorgienne ont reculé vers le passé à mesure qu'on les connaissait mieux. Après avoir dit et répété jusqu'en ces derniers temps que les Géorgiens apprirent à lire et à écrire de leurs voisins d'Arménie, on regarde aujourd'hui comme probable, qu'ils ont reçu ce bienfait de la Syrie, avant l'invention de l'alphabet arménien »¹⁾. So urteilt in seinem unmittelbar vor dem Tode abgeschlossenen Werke P. Peeters über den gegenwärtigen Stand der georgischen Literaturforschung.

Diese gleichsam supremo die Peeters gewordene Einsicht ist um so wertvoller, als es dieser große Bollandist, dessen Verdienste ums georgische Schrifttum wir sonst nicht hoch genug anzuschlagen vermögen, selber war, der die »armenisierende Theorie« am entschiedensten vertrat — eine Theorie, die auf seine ganze schriftstellerische Tätigkeit hinsichtlich der Entstehungs- und Entwicklungszeit altgeorgischer Literatur und ihrer Denkmäler stark abfärbte. Nebenbei war diese merkwürdige Theorie nicht einmal immer frei von Widersprüchen und Unebenheiten: einerseits hielt er unentwegt an der Legende fest, der Armenier Mesrop²⁾ habe in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts die georgische Schrift erfunden,

¹⁾ P. Peeters, *Orient et Byzance. Le trefonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelles 1950) 198.

²⁾ N. Akinian ist in seinem Kult für alte Legenden noch weiter gegangen. Nicht genug damit, daß er den Mesrop nebst allen kaukasischen Sprachen auch das gothische Alphabet erfinden ließ, er hat seinen Helden sogar nach Georgien geschickt: zum König der Iberer und zum Bischof »Episkopos« jenes Landes, um diese »Barbaren«, d. h. »Heiden« zu »missionieren«; so »wurde Maštoz Erleuchter von Sakarthwelo« (Georgien), wie er sich ausdrückt. Akinian läßt sogar einen christlichen Bischof sich zum Christentum bekehren! Die hl. Nino aber, die eigentliche Erleuchterin Iberiens, wird unter seiner Feder bald zur Prinzessin Ripsime, bald zum hl. Gregor — eine wahre Ovid'sche Metamorphose! Vgl. N. Akinian, *Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien nach Angaben des Fürsten Bakurios* = *Handes Amsoraya* 61 (1947) Kol. 426; Résumé: Kol. 489—492; über das gothische Alphabet, ebenda 62 (1948) Kol. 449f.; 621—38.

andererseits war er aber ganz ehrlich von der Überzeugung durchdrungen, die Georgier hätten im 5. Jahrhundert nicht geschrieben³⁾, als ob die Schaffung eines Alphabets nicht das mindeste mit Schreiben und Lesen zu tun hätte⁴⁾. Erst aus dieser Haltung erklärt sich, warum er zum Beispiel die Annahme einer Datierung der Bolnissi-Inschrift in die ersten Jahre des 6. Jahrhunderts so kategorisch ablehnte. Scharf bemerkte er dazu: «Cette inscription n'est pas datée, mais elle a été posée par un évêque qui se nomme David. Or un évêque David de Bolni a souscrit une synodique adressée par Gabriel „catholicos“ d'Ibérie, à Babgen catholicos d'Arménie, en l'année 506⁵⁾. Comment résister à la tentation de l'identifier au David de l'inscription... Et voilà l'inscription de Bolni datée de l'an 506. Nous sentons combien nous avons mauvaise grâce d'opposer notre avis à celui de ces maîtres⁶⁾, mais la vérité ne nous laisse pas d'autre parti⁷⁾. Etwa ein Jahr nach der Veröffentlichung dieser Zeilen leuchtete die eigentliche Vérité hell auf, indem man um 1936 an der Bolnissi-Kirche eine ganz genau datierte Inschrift entdeckte, die besagte, daß dieses Heiligtum zwischen 478 und 494 errichtet wurde⁸⁾. Damit waren die von Peeters erhobenen Bedenken gegen das Ansetzen des Martyriums der heiligen Šušānik ins 5. Jahrhundert als erledigt zu betrachten. Denn die vollentwickelte Sprache der Inschriften von Bolnissi mit all den Merkmalen, die einen seit langem in Gebrauch genommenen Epigraphenstil im allgemeinen charakterisieren, machte die Abfassung des Martyriums um die gleiche Zeit ohne weiteres möglich. Ferner, daß eine so vollendete Schrift, wie sie in den Inschriften von Bolnissi uns entgegentritt, unmöglich erst etwa 60 Jahre vorher entstanden sein konnte, mußte schließlich auch für P. Peeters außer allem Zweifel stehen⁹⁾. So läßt sich der Umschwung in den Gedankengängen P. Peeters' wohl am besten erklären.

Es gibt indes noch andere Gründe, die für eine ursprüngliche Verbindung der georgischen Kirche mit der syrischen sprechen. Wir haben schon anderswo festgestellt, daß um 420 die georgische Kirche in enger Fühlung mit der syro-persischen stand und vielleicht auch jurisdiktionell von ihr abhängig war¹⁰⁾. Zur Verstärkung dieser These können noch andere

³⁾ P. Peeters, *Sainte Šušānik, martyre en Arméno-géorgie* = AnBoll 53 (1935) 299—300.

⁴⁾ M. Tarchnišvili, *Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins* = ByzZ 40 (1940) 58, Anm. 5.

⁵⁾ Vgl. *Girk Techtolz* (Buch der Briefe) (Tiflis 1901) 183.

⁶⁾ D. h. Jv. Džavachišvili und Ak. Schanidse, welche die obige Datierung vorgeschlagen hatten.

⁷⁾ P. Peeters, *Sainte Šušānik* a. a. O. 297—298, Anm. 3.

⁸⁾ Vgl. M. Tarchnišvili, *Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en géorgien* = Mus 63 (1950) 249.

⁹⁾ Dazu kommt noch die Tatsache, daß in diesen Inschriften einige Buchstaben graphisch in doppelter Fassung erscheinen — ein Beweis dafür, daß das georgische Alphabet im 5. Jahrhundert eine schon sehr lange Entwicklungszeit hinter sich hatte.

¹⁰⁾ M. Tarchnišvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens* = Kyrios 5 (1940—41) 179.

Momente in Anschlag gebracht werden. So weist die georgische biblisch-liturgische Sprache Termini technici auf, deren genaue Entsprechung uns nur im Syrischen begegnet. Der griechische Ausdruck *θεοφόρος* wird im Georgischen mit *ღმერთ-შემოსილი* (gmerth-šemosili — Deo indutus) wiedergegeben, genau so wie im Syrischen *ܕܝܐ ܕܥܠܝܐ*¹¹⁾. Das litaneiartige Gebet, das der amtierende Diakon während der liturgischen Feier vorträgt¹²⁾, führt im Georgischen den Namen *კვერეხი* (kverechsi, vom griechischen *κῆρυξ*, *κῆρυξις*), der wiederum mit der syrischen Bezeichnung »charusutha« identisch ist¹³⁾. Den neutestamentlichen Namen *Σωτήρ* übersetzt der Georgier nicht *მხსნელი* (Mchsneli-Salvator — Heiland, armenisch: Mkrtič), sondern durchweg mit *მაცხოვარი* (Mazchovari — Beleber, Lebendigmacher). Wo haben wir nun den Ursprung dieser merkwürdigen Namengebung des griechischen Wortes zu suchen? Meines Erachtens wieder im Syrischen, das für den Ausdruck *Σωτήρ* neben *Pharuqa* auch die Bezeichnung *ܩܕܝܫܐ* — Vivificans, Vivificator — kennt und verwendet, z. B. bei Joh. 4, 42. Eine Wiedergabe, die sich mit dem georgischen *Mazchovari* aufs genaueste deckt¹⁴⁾. Ob diese Gleichheit im Ausdruck auf eine ursprüngliche Übersetzung des georgischen Tetraevangeliums aus dem Syrischen zurückgeht oder dieselbe sich auf ein enges Zusammenwirken im liturgischen Leben gründet, muß hier dahingestellt bleiben.

Aus dem oben Gesagten ist jedenfalls das eine klar ersichtlich: Peeters hat das uranfängliche Verhältnis der georgischen Kirche zur syrischen richtig erkannt und auch demgemäß beurteilt. Zu dieser Erkenntnis ist er jedoch nicht mittels oberflächlicher Studien gelangt, sondern auf Grund einer nahezu sein ganzes wissenschaftliches Leben umfassenden intensiven Beschäftigung mit der kirchlichen Literatur Georgiens, da die meisten und wichtigsten Arbeiten hagiographischen Inhalts, die aus seiner Feder geflossen sind, gerade georgische Sprachdenkmäler zum Gegenstande haben.

Das Beispiel von Peeters ist mit ein Grund, beim Neuerscheinen dieser mit Recht weltbekannten, ausgezeichneten Zeitschrift auf Nutzen und Wichtigkeit einer umfassenden Erforschung des im Georgischen erwachsenen literarischen Gutes hinzuweisen, dies um so mehr, als neulich der Sammlung *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, dessen Leitung

¹¹⁾ Vgl. Das armenische *Astouatzozgeatz* — Deo indutus.

¹²⁾ Die griechische *ἐκτένεια*.

¹³⁾ Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 112.

¹⁴⁾ Für den georgischen Ausdruck *ნათლის-ცემა* (Nathliszema: Lichtspenden, d. h. Taufen) habe ich in anderen Sprachen kein Äquivalent ausfindig machen können. Vielleicht geht er auf den liturgischen Brauch der Urkirche Jerusalems zurück, mit der Georgien von Anbeginn in engster Fühlung stand, da die Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem an die *φωτιζόμενοι* (Taufbewerber) und die *νεοφώτιστοι* (Neugetauften) gerichtet sind. Der liturgische Brauch würde dann die Übersetzung entsprechend beeinflussen haben, oder wir haben hier einen klaren Widerhall jener großen Bedeutung zu erblicken, welche die Georgier von jeher dem Lichte beigemessen haben.

jetzt in den erfahrenen Händen von Prof. R. Draguet (Universität Löwen) liegt, auch eine georgische Serie angegliedert wurde.

Daß eine nutzbringende Beschäftigung mit georgischen Literaturquellen die Kenntnis dieser Quellen voraussetzt, ist so gut wie einleuchtend. Darum wollen wir im folgenden kurz umreißen, was auf diesem Gebiete bis jetzt geleistet wurde und wie wir leichter an diese Quellen heranzukommen vermögen.

II

Zur Erforschung georgischen Schrifttums bedarf man an erster Stelle des nötigen Materials: Sammlungen von Texten und anderer unumgänglicher Hilfsquellen. Derartige Hilfsmittel besaßen die Georgier schon seit alters. In einer Handschrift (Nr. 92) vom Sinai aus dem 10. Jh. wurde das Fragment eines Katalogs aufgefunden, in dem folgende Schriften verzeichnet erscheinen:

1. Evangelium (?) ?
2. Psalmen: ?
3. Jadgari¹⁵): 5.
4. Texte zum »Händewaschen«: 3.
5. Euchologia: 4.
6. Meßliturgien: 4.
7. Konzilien: 4.
8. Ephrem (der Syrer): 2.
9. Mravalthavi¹⁶): 1.
10. ?
11. Anton (der Wüstenvater): 1.
12. Symeon (Vita): 2.
13. Märtyrer: 3.
14. Karthlis Zchovreba¹⁷): 1.
15. Kleinere Schriften: 8.
16. Apostolos: 1.
17. Großes Väterbuch: 1.
18. Der große Kanon: (1)
19. Evangelium: 1.
20. Paulus: 1.
21. Georg (Martyrium): 1.
22. »Lesung« (?) : 1¹⁸).

¹⁵) »Memoriale«; also Festofficium.

¹⁶) Darüber vgl. M. Tarchnišvili, *Les récentes découvertes* a. a. O. 254, Anm. 25.

¹⁷) D. h. »Bekehrung Karthlis« (Georgiens) — geschichtliches Sammelwerk aus dem 10. Jahrhundert.

¹⁸) N. Marr, *Opisanie gruzinskich rukopisei sinajskago monastyrija* (Moskva 1940) 267—268; Ders., *Predvaritel'nyj očet o rabotach na Sinai* = Soobščeniija Palestinsk. Obščestva 14, 2 (1902) 44—45.

Ein ähnliches Dokument finden wir im Testament¹⁹⁾ des heiligen Johannes von Iviron. Darin zählt er, wenn auch unvollständig, jene Werke auf, die sein Sohn Euthymius übersetzt oder frei bearbeitet hatte²⁰⁾. Eine ähnliche Urkunde liefert uns der Schenkungsbrief des Katholikos Melchisedek (11. Jh.). In diesem Texte werden 25 Werke oder Sammelwerke aufgezählt, die er für die Kathedrale von Sveti-Zchoveli (der lebendigen Säule) von Mzchetha erworben hatte²¹⁾. Ein literaturhistorisches Bruchstück bietet uns ferner die von Georg Mtatzmideli (vom Heiligen Berg) verfaßte Vita des heiligen Euthymius von Iviron. Georg führt darin des Euthymius Schriften an, meint aber, »ihre Aufzählung sei nahezu unmöglich«²²⁾. Ein gleichgeartetes Verzeichnis hat uns der Hieromonach Georg hinterlassen, welches in der Vita von Georg Mtatzmideli, dessen literarische Arbeiten er erwähnt, enthalten ist, allerdings weder vollständig noch den Tatsachen gemäß²³⁾.

Im 16. Jahrhundert verfaßte der königliche Prinz Bagrat eine kleine polemische Schrift: »Traktat über die gottlosen Lehren der Ismaeliten«, in der er von einigen georgischen Schriftstellern verworrene Kunde gibt. Diese Schrift wurde im 18. Jahrhundert mit neuen Zusätzen bereichert, deren Angaben nicht immer zuverlässig sind²⁴⁾. Aus dem 18. Jahrhundert stammt ebenfalls das Monumentalwerk vom Katholikos Anton I.: Tzqobil-Sitqvaoba, dessen siebenter Abschnitt eine rhetorische Würdigung georgischer Denker und Dichter vom 11. Jahrhundert ab bis auf seine Zeit bietet²⁵⁾. In die erste Hälfte desselben Jahrhunderts gehört ebenso »ein kurzer Bericht über georgische Schriftsteller«, der dem Prinzen Jahn von Georgien zugesprochen wird und besonders wertvoll ist für literarische Zeitgeschichte²⁶⁾. Der oben erwähnte Katholikos Anton I. schuf sich nach und nach eine ansehnliche Bibliothek, deren Bücherbestand sich auf 7000 Werke belief²⁷⁾, und der König Vachtang VI. († 1729) tauschte gedruckte Bücher gegen Handschriften aus, für die er nahe an der Sions-Kathedrale zu Tbilissi eine Bibliothek eröffnete²⁸⁾.

¹⁹⁾ Das älteste aus dem Jahre 1002.

²⁰⁾ Th. Žordania, *Die Chroniken und anderes Material aus Geschichte und Literatur Georgiens* 1 (Tbilissi 1892) 140—143; A. Zagareli, *Svedenija o pamiatnikach gruzinskoi pismenosti* 1 (St. Petersburg 1886) 87—88; Christ. Scharašidse, *Beschreibung der Handschriften* 3 (Tbilissi 1948) 280—285, No 1341.

²¹⁾ Th. Žordania, *Die Chroniken* a. a. O. 183—184.

²²⁾ P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = AnBoll 16—17 (1917—1919) 34—36.

²³⁾ Ebenda 110—111. Im Ivironkloster selbst gab es zwei Bibliotheken: eine größere, aus der kein Buch entfernt werden durfte und deren Zugang nicht allen offenstand und eine kleine zur täglichen Benutzung. Vgl. K. Kekelidse, *Geschichte der georgischen Literatur* (1941) 377, Anm. 5.

²⁴⁾ N. Marr, *Iz knigi Zareviča Bagrata o gruzinskich perevodach duchovnich sočinenij* = Izvestija Akademij Nauk 1899, februar, X, No 2, S. 233—246.

²⁵⁾ K. Kekelidse, *Geschichte* 17.

²⁶⁾ In: *Dsveli Sakarthvelo* (Altgeorgien) 1 (Tbilissi 1909) Heft 3, S. 1—60, Ausg. E. Taqaišvili.

²⁷⁾ K. Kekelidse, *Geschichte* 59.

²⁸⁾ Ebenda, Anm. 2.

Aus diesen kleinen Anfängen entstanden mit der Zeit drei große Handschriftensammlungen, die jetzt nach ihrem früheren Aufbewahrungsort folgendermaßen bezeichnet werden:

1. Das alte *kirchliche Museum* (Sigle A), das 1921 an die Universität von Tbilissi abgegeben wurde.
2. Die 1879 ins Leben gerufene *Gesellschaft zur Verbreitung der Kultur unter den Georgiern* (Sigle S).
3. Die 1907 gegründete *Historisch-ethnographische Gesellschaft* (Sigle H).

Alle diese Sammlungen befinden sich, unter Beibehaltung ihrer eigenen Siglen (A, S, H), seit 1930 im Staatsmuseum Georgiens zu Tbilissi.

Von der A-Kollektion liegen bereits seit langem drei Kataloge vor: zwei Bände von Th. Žordania, *Opisanie rukopisei Tifliskago zerkovnago Muzeja*²⁹⁾ und ein gleichnamiger Band von M. Džanašvili³⁰⁾. Diesen Katalogen reiht sich an die von E. Taqaišvili durchgeführte Beschreibung der Manuskripte der S-Kollektion: *Opisanie rukopisei obščestva raspastranjenija gramatnosti sredi Gruzin*³¹⁾. Leider beschränkt sich diese umfassende Arbeit auf Texte zumeist weltlichen Inhalts. Brauchbarer für kirchliche Literatur erscheint darum das von D. Karidčašvili vorgelegte *Handschriftenverzeichnis der Bibliothek der Gesellschaft zur Verbreitung der Kultur unter den Georgiern*³²⁾, das jedoch infolge der darin angewandten Methode den Gegenstand nicht erschöpfend behandelt. Dagegen ist die Bestandsaufnahme der Handschriften der H-Sammlung erst vor kurzem in Angriff genommen worden. Davon sind bis jetzt, so weit wir wissen, etwa vier oder fünf Bände erschienen. Mir ist nur der dritte schon oben namhaft gemachte Band von Christine Scharašidse zugänglich. Er enthält die Beschreibung von Handschriften Nr. 1000—1500. Von Kekelidse rührt her der wohl noch nicht im Druck erschienene Katalog der Handschriften von Gelathi im Westgeorgien³³⁾.

Viel besser sind wir über den Bestand georgischer Handschriften im Ausland unterrichtet. Schon 1836 schickte der im Ivironkloster weilende Beichtvater des Königs Salomon II. von Imerethi Hilarion ein nahezu vollständiges Verzeichnis aller georgischen Manuskripte dieses Klosters nach Georgien, das man im ersten Anhang zu den *Svedenija* von Zagareli abgedruckt finden kann; dessen durch M. Brosset besorgte französische Übersetzung wurde von V. Langlois im *Journal Asiatique*³⁴⁾ herausgegeben. Es war wiederum M. Brosset, der 1837 in Petersburg eine ähnliche Bücherliste erscheinen ließ: *Histoire de la littérature géorgienne ou Catalogue des livres*

²⁹⁾ Tbilissi, Kniga 1 (1903) Hss. No 1—400; Kniga 2 (1902) Hss. No 401—800.

³⁰⁾ Tbilissi, Kniga 3 (1908) Hss. No 801—1040.

³¹⁾ Erschienen in *Sbornik materialov dlja opisanija mestnosti i plemen kavkaza*. Bd. 31 (1902) — 42 (1912) Tbilissi.

³²⁾ Tbilissi 1905.

³³⁾ *Geschichte* a. a. O. 569.

³⁴⁾ 6^e série, tome 9 (1867) 337—350.

géorgiens tant imprimés que manuscrits anciens et modernes. Besonders verdient um die Katalogisierung georgischer Handschriften machte sich A. Zagareli, der seine diesbezüglichen Studien in den schon zitierten *Svedenija*³⁵⁾ und in folgender Veröffentlichung niederlegte: *Pamjatniki gruzinskoi starini v svjatoi zemlje i na Sinai*³⁶⁾. Weitere Bestandsaufnahmen verdanken wir dem auf dem Gebiete georgischer Philologie bahnbrechend wirkenden N. Marr: 1. *Predvaritel'nyj otčet o rabotach na Sinai i v Jerusaleme*³⁷⁾; 2. *Opisanie gruzinsk. rukopisei sinajskago monastyrja*³⁸⁾. Dieser Katalog beschreibt nur einen Teil der Sinai-Handschriften. Das Verzeichnis der übrigen gehört J. Džavachišvili, das noch nicht erschienen ist; 3. *Iz poezdki na Athos*³⁹⁾; 4. *Agiografičeskie materialj po rukopisiam fvera*⁴⁰⁾. Von P. Peeters, der unter dem starken Einfluß von Marr stand, besitzen wir die Beschreibung einer hagiographischen Handschrift von Oxford: *De codice hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*⁴¹⁾. Ganz auf den Schultern Marr's stand ebenfalls R. P. Blake, dessen ausgezeichnete Arbeiten fast ausschließlich in Harvard Theological Review (seit 1923) vorgelegt wurden. Hochwichtig sind seine Handschriftenbeschreibungen: 1. *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem*⁴²⁾. 2. *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos*⁴³⁾; 3. *Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library*⁴⁴⁾; 4. *The Athos Codex of the Georgian old Testament*⁴⁵⁾. Blake und Ter-Nersessian gaben zusammen heraus *The Gospel of Bertay: an Old-Georgian Ms of the tenth century*⁴⁶⁾. Hier mögen noch Platz finden: F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale*⁴⁷⁾, überholt durch den von E. Taqaišvili, *Les manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Nationale de Paris*⁴⁸⁾; G. Peradse, *Über die georgischen Handschriften*

³⁵⁾ Vgl. Ol. Wardrop, *Georgian Manuscripts at the Iberian Monastery on Mont Athos* = Journal of Theological Studies 12 (1910—1911) 593—607.

³⁶⁾ Abgedruckt in Pravosl. Palestinsk. Sbornik IV, 1 (St. Petersburg 1888). Vgl. ebenfalls die nach Zagareli's Katalog angefertigte Beschreibung der Hss. des Kreuzesklosters zu Jerusalem in Journal of Biblical Literature 12 (1894). — Mir unzugänglich.

³⁷⁾ In: Soobščenijs Paleštinsk. obščestva 14, 2 (1903). — Mir unzugänglich.

³⁸⁾ Moskva-Leningrad 1940.

³⁹⁾ In *žurnal ministerstva narodnago prosvieščenijs*, Mart. 322 (1899) 1—24. Vgl. auch Ol. Wardrop, *A Catalogue of Georgian Manuscripts in the British Museum*, Anhang zu F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum* (London 1913) 398—410.

⁴⁰⁾ *Zapiski vostoč. otdel. rusk. archeol. obščestva* 13 (1901) 1—108.

⁴¹⁾ AnBoll 31 (1912) 301—318.

⁴²⁾ *Revue de l'Orient Chrétien* 23 (1922—1923) 345—413; 24 (1924) 190—210 und 387—429.

⁴³⁾ Ebda 28 (1931—1932) 289—363; 29 (1933—1934) 114—159 und 225—269.

⁴⁴⁾ Harv. Theolog. Review 25 (1932) 207—224.

⁴⁵⁾ Ebda 22 (1929) 32—56.

⁴⁶⁾ Byzantion 16 (1944) 226—285.

⁴⁷⁾ Paris 1908.

⁴⁸⁾ Paris 1933.

in Österreich⁴⁹); A. Schanidse, *Die georgischen Handschriften in Graz*⁵⁰); G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*⁵¹); Arn. van Lantschoot, *Le Ms. Borgia géorgien*⁵²); G. Garitte, *Expédition paléographique au Sinai*⁵³); M. Tarchnišvili, *Georgische Handschriften und alte Bücher in den Bibliotheken Roms*⁵⁴).

III

Bestandsaufnahme und Berichterstattung, so notwendig sie sind, müssen doch schließlich dazuführen, daß die Sprachdenkmäler selbst unmittelbar bekannt und zugänglich gemacht werden. Darum wollen wir nun die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt vor allem auf jene Textausgaben und wichtigsten Untersuchungen lenken, die vorwiegend seit 1920 im In- und Ausland auf dem Gebiete georgischer Kultur erschienen sind und wohl nicht allen bekannt sein möchten.

Neue Veröffentlichungen hagiographischer Werke besorgten unter anderen L. Melikset-Beg, *Leben vom heiligen Gregor dem Parther*⁵⁵); Jul. Abuladse, *Jakob Zurtaveli*⁵⁶) (Verfasser des Martyriums der heiligen Schušanik); S. Kakabadse: 1. *Archetypen der Lebensbeschreibungen der syrischen Väter*⁵⁷); 2. *Das Martyrium des heiligen Eustathius von Mzchetha*⁵⁸). Besonders reich und mannigfaltig war die wissenschaftliche Tätigkeit von K. Kekelidse:

1. *Monumenta Hagiographica Georgica*, Pars 1. Keimena, Tomus 2⁵⁹). Dieser Band bietet folgende Texte: 1. Martyrium des heiligen Lukian (S. 3—16); 2. der hl. Paulus, Bellos, Theon, Hieron und ihrer Freunde (S. 17—26); 3. des hl. Elian (S. 27—37); 4. des hl. Boios (S. 38—50); 5. der hl. Ares,

⁴⁹) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 47 (1940) 219—232.

⁵⁰) Moambe der Tbilisser Universität 9 (1929) 310—53.

⁵¹) (Firenze 1930) 87—89.

⁵²) Mus 61 (1948) 75—88.

⁵³) Ebda 63 (1950) 119—121. Prof. G. Garitte ist im Begriff, eine Beschreibung aller georgischen Sinai-Handschriften zu liefern. Vgl. auch J. Simon, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens = Orientalia* (1934) 98—104.

⁵⁴) In Bedi Karthlisa = Le destin de la Géorgie 13 (Paris 1952) 13—18; 14 (1953); noch im Druck.

⁵⁵) Tbilissi 1920 = Monumenta Georgica. Publicationes Universitatis Tphiliensis I. Scriptores ecclesiastici No 2. Vgl. auch G. Garitte, *Sur un fragment géorgien d'Agathange*, = Mus 61 (1948) 89—102.

⁵⁶) Tbilissi 1938.

⁵⁷) Ebda 1928. Diese Väter gelten als Gründer des Mönchtums in Georgien (6. Jh.) Vgl. G. Peradse, *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien* = Zeitschrift für Kirchengeschichte 46 (1927) 34—75.

⁵⁸) Erschienen in *Saistorio Moambe* (Historisches Bulletin) 3 (Tbilissi 1928) 76—94. Vgl. J. Dschawachoff — A. Harnack, *Das Martyrium des hl. Eustathius von Mzcheta* = Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. der Wiss. (Berlin 1901) 872—902.

⁵⁹) Tbilissi 1946. Der 1. Band ist daselbst 1918 erschienen. Vgl. AnBoll 43 (1925) 379.

Promos und Elias (S. 51—58); 6. des hl. Leonti (S. 59—63); 7. Lesung⁶⁰⁾ für die Feier von Festtagen (S. 64—71); 8. Erscheinung der hl. Jakobus, Symeon und Zacharias (S. 72—78); 9. Martyrium der hl. Eugenia (S. 79 bis 85); 10. Bruchstücke aus Eusebius von Cäsarea: a) Martyrium des Apostels Jakobus (S. 93—100); b) Enkomion auf die hl. Märtyrer (S. 101 bis 107); c) Martyrium des hl. Prokopius (S. 108—114); 11. Leben des hl. Sabas aus Palästina (S. 115—125).

II. *Die ältere feudale Literatur Georgiens*⁶¹⁾. Sie umfaßt das Martyrium des hl. Abo von Tbilissi aus dem 8. Jahrhundert⁶²⁾ (S. 7—96) und das Leben des hl. Serapion von Zarzma (S. 99—184)⁶³⁾.

III. *Leben und Wirken unseres heiligen Vaters Timotheos des Wundertäters*⁶⁴⁾.

IV. *Georgische Version der Reisen des Theodosius von Gangra*⁶⁵⁾.

V. *Commentarius in Ecclesiasten Metrophanis metropolitae Smyrnensis*⁶⁶⁾.

VI. *Martyrius der Iberer und sein Werk »über die Buße und die Demut«*⁶⁷⁾.

Aus dem Gebiete altgeorgischer Bibelkunde und Linguistik hat bedeutende Veröffentlichungen vorgelegt Ak. Schanidse: 1. *Zwei alte Redaktionen des georgischen Otch-thavi* (Tetraevangelium) *auf Grund von drei Schatberdi-Handschriften*⁶⁸⁾; 2. *Bücher des Alten Testaments*⁶⁹⁾; 3. *Codex palaeographicus: versio Cantici Canticorum*⁷⁰⁾; 4. *Georg Mtatzmideli* (Hagiorita), *Leben der (hl.) Johannes und Euthymius*⁷¹⁾; 5. *Das Chanmeti-Lektionar* (Phototypische Reproduktion)⁷²⁾; 6. *Chrestomathie des Altgeorgischen*⁷³⁾. Ein Lexikon zur Evangelienausgabe von Schanidse lieferte I. Imniašvili, *Das Symphonie-Lexikon zum georgischen Otch-thavi*⁷⁴⁾. Wohl unter der Oberleitung Schanidses stellte ebenfalls M. Kachadse sein *Lexikon zum Sechstageswerk des*

⁶⁰⁾ Auf Grund dieser »Lesung« ist die Geburt Christi am 25. Dezember, die Verkündigung 25. März, die Hypapante 2. Februar und die Epiphanie am 6. Januar zu feiern.

⁶¹⁾ Tbilissi 1935.

⁶²⁾ Deutsche Ausgabe: Texte und Unters. N. F. 14, 4 (1905).

⁶³⁾ Vgl. P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = AnBoll 16—17 (1917 bis 1919) 168—207.

⁶⁴⁾ Erschienen in *Moambe der Linguistik, Geschichte und der materiellen Kultur* 7 (Tbilissi 1923) 9—150.

⁶⁵⁾ Tbilissi 1949.

⁶⁶⁾ Tbilissi 1920 = Monumenta georgica. Publicationes Universitatis Tphilisensis I. Scriptores ecclesiastici No 1.

⁶⁷⁾ Tbilissi 1946.

⁶⁸⁾ Tbilissi 1945; 01—083, 1—393 Seiten mit 15 Tafeln. (Monumenta linguae georgicae No 2. Der Text ist nach drei Hss.: von Schatberdi (897), von Džrudži (936) und von Parchali (973) (alle drei in Schatberdi abgeschrieben) zusammengestellt worden. Hier neigt Schanidse eher zur Annahme einer ursprünglichen Übersetzung des georgischen Evangelientextes aus dem Griechischen. Zum Teil andere Rezensionen der Evangelien hat R. P. Blake in PO 20; 24; 26 vorgelegt.

⁶⁹⁾ Tbilissi, Heft 1, 1947: Gen., Exod.; Heft 2, ebenda 1948: Lev., Judices, Ruth, Job., Is., alles lückenhaft.

⁷⁰⁾ Tbilissi 1924.

⁷¹⁾ Ebda 1946. Vgl. P. Peeters, *Histoires monastiques* a. a. O. 13—68.

⁷²⁾ Tbilissi 1944. Vgl. Schanidse. *Die georg. Handschriften in Graz*. a. a. O.

⁷³⁾ Tbilissi 1935.

⁷⁴⁾ Tbilissi 1948—49; 032 + 840 Seiten, stellt eine Art Concordantia dar.

(hl.) *Basilus* her⁷⁵). Mit georgischer Lexikographie haben sich weiterhin beschäftigt I. Molitor, *Altgeorgisches Glossar zu ausgewählten Bibeltexten*⁷⁶); E. Cherkesi, *Georgian-English Dictionary*⁷⁷). Ferner hat die georgische Staats-Universität zu Tbilissi die Herausgabe eines erklärenden Wörterbuches des Neugeorgischen in Angriff genommen. Es soll in acht Großbänden etwa 125 000 Wörter umfassen. Erschienen sind die zwei ersten Bände, 1. Bd.: ა und ბ (A und B) mit 12000; 2. Bd.: გ (G) mit 13000 Wörtern incirca⁷⁸).

Historisch-philosophische Werke veröffentlichte S. Qauchčišvili: 1. *Georgii Monachi Chronographon*⁷⁹); 2. *Geschichte Georgiens, Variante der Königin Anna*⁸⁰); 3. *Joannis Petritzii opera*, Tomus 1. *Procli Diadochi Στοιχείωσις θεολογική, versio hiberica*⁸¹).

Weitere Beiträge zur Geschichte, Urkundenlehre, Rechtswissenschaft und selbst zur Musik lieferte I. Džavachišvili: 1. *Die Einführung in die Geschichte des georgischen Volkes*⁸²); 2. *Geschichte des georgischen Volkes*, erstes Buch, viertes Buch⁸³); 3. *Die georgische Paläographie*⁸⁴); 4. *Die georgische Diplomatik*⁸⁵); 5. *Die altgeorgische Geschichtsschreibung*⁸⁶); 6. *Die Geschichte des georgischen Rechtes*⁸⁷); 7. *Die Grundfragen der georgischen Musikgeschichte*⁸⁸); 8. *Die altarmenische Geschichtsschreibung*⁸⁹). Auch J. Karst gab heraus: 1. *Littérature géorgienne chrétienne*⁹⁰); 2. *Code géorgien du roi Vachtang VI.*⁹¹); 3. *Code d'Aghbugha*⁹²).

Als Hilfsquellen kommen in Frage: E. Taqaišvili, 1. *Die archäologische Expedition nach Lečhum — Svanethi* 1910⁹³); 2. *Die archäologische Expedition*

⁷⁵) Tbilissi 1951(?). Mir unzugänglich.

⁷⁶) Rom 1952.

⁷⁷) Hertford 1950. Hier seien noch mit erwähnt die längst bekannte *Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung* von F. Zorell, (Rom 1930) und *La langue géorgienne*. Von N. Marr — M. Brière (Paris 1931).

⁷⁸) Tbilissi 1950 und 1951.

⁷⁹) Tbilissi 1920.

⁸⁰) Ebda 1942. Die Hs. stammt aus dem 15. Jahrhundert. Vgl. Cyr. Toumanoff, *Medieval Georgian historical Literature* (VII—XVth Centuries) = *Traditio* 1 (1943) 139—182; Ders., *The oldest Manuscript of the Georgian Annals = The Queen Anne Codex (QA)*, 1479—1495, ebda 5 (1947) 340—344.

⁸¹) Tbilissi 1940. Der 1937 erschienene zweite Band enthält den Kommentar Petritzis zu Proklus' Werk (Vgl. E. R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933). Mir unzugänglich.

⁸²) Tbilissi 1937. Mir unzugänglich.

⁸³) Ebda 1924 und 1928.

⁸⁴) Ebda 1926.

⁸⁵) Ebda 1926.

⁸⁶) Ebda 1921. Mir sonst unbekannt.

⁸⁷) Ebda 1928 und 1929, zwei Bände.

⁸⁸) Ebda 1938. Mir unzugänglich.

⁸⁹) Ebda 1935. Mir unzugänglich.

⁹⁰) Paris 1934.

⁹¹) Straßburg 1934.

⁹²) Ebda 1938.

⁹³) Paris 1937. Diese Reisebeschreibung bietet wie die folgende viel kulturhistorisches Material.

nach Kola—Olthissi 1907⁹⁴). A. Manvelichvili, *Histoire de Géorgie*⁹⁵). D. M. Lang, *Peter the Iberian and his Biographers*⁹⁶); Cyr. Toumanoff: 1. *Iberia on the eve of Bagratid Rule, an enquiry into the political History of Eastern Georgia between the VIth and the IXth century*⁹⁷); 2. *The fifteenth — Century Bagratids and the Institution of Collegial Sovereignty in Georgia*⁹⁸). G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae*⁹⁹).

Auch die kirchliche Kunst Georgiens ist in den letzten Jahren Gegenstand umfassender Arbeiten gewesen. Davon seien hier nur die wichtigsten namhaft gemacht: J. Baltrušaitis, *L'Église cloisonnée en Orient et en Occident*¹⁰⁰). G. Čubinašvili: 1. *Geschichte der georgischen Kunst*¹⁰¹); 2. *Bolniskij Sion*¹⁰²); 3. *Pamjatniki Tipa Džvari*¹⁰³). Schal. Amiranašvili, *Istoria Gruzinskago Iskustva*¹⁰⁴). W. Dchobadze-Zizichvili, *Los esmaltes del Ikono de Ĵajuli*¹⁰⁵). Zum Schluß noch ein Werk des Autors dieser Zeilen, das in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium erschienen ist: *Liturgiae Ibericae Antiquiores*¹⁰⁶). In derselben Sammlung CSCO wird veröffentlicht der vor kurzem aufgefundene georgische Text des Typikons von Großdomestikos Gregorios Pakurianos. Bezüglich weiterer Literatur über Georgien vgl. Enciclopedia Cattolica 5 (1951) 65—79¹⁰⁷).

⁹⁴) Paris 1938.

⁹⁵) Ebda 1951. Als Handbuch gut brauchbar.

⁹⁶) The Journal of Ecclesiastical History, No 2, Oktober 1951. Mir unzugänglich.

⁹⁷) Mus 65 (1952) 17—49 und 199—258. Von einzigartiger Bedeutung für die Glaubwürdigkeit und den inneren Wert der altgeorgischen Geschichtsquellen, die man sonst gering zu achten sich gewöhnt hatte. In dieser Hinsicht vgl. Tarchnišvili, *Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Eglise de Géorgie*, ebda 60 (1947) 29—50; ders., *Der Mondgott Armaz und das Werk von Leonti Mroveli* = Bedi Karthlissa (Paris 1951) No 10, September, S. 19—23.

⁹⁸) Traditio 7 (1949—51) 169—221.

⁹⁹) Louvain 1952. Subsidia, tome 4. Vol. 132 des CSCO. Das Werk bringt fast den ganzen georgischen Text (mit französischer Übersetzung) der Schrift »Über die Kirchenspaltung zwischen Armenien und Georgien« des Katholikos Arsen aus dem 9. Jahrhundert.

¹⁰⁰) Paris 1941. Das 2. Kapitel ist der georgischen Kunst gewidmet, wo auch von der ältesten skulpturellen Darstellung der Himmelfahrt Mariae die Rede ist und zwar an der Bolnis-Kapanachči-Kirche, deren Reliefmotive älter sind als die der Bolnissi-Kirche aus dem Jahre 493.

¹⁰¹) Tbilissi 1926. Mir unzugänglich.

¹⁰²) Ebda 1940.

¹⁰³) Ebda 1948.

¹⁰⁴) Moskva 1950.

¹⁰⁵) Erschienen in: »Archivo Español de Arte«, tomo XXV, No 97, Año 1952, Madrid S. 25—51. Hier handelt es sich um die Muttergottes-Ikone des georgischen Klosters Chachuli in Tao (Süd-Georgien), die zum letzten Mal im 12. Jahrhundert ausgestattet wurde. Jetzt befindet sie sich im georgischen Kloster Gelathi in West-Georgien bei Kutais.

¹⁰⁶) Löwen 1950, vol. 122 (Textus); vol. 123 (versio) Scriptorum Iberici, Series I — Tomus I.

¹⁰⁷) Es versteht sich von selbst, daß alle hier lateinisch (von Verfassern herrührend) oder deutsch überschriebenen, von Georgiern veröffentlichten Werke ausschließlich in georgischer Sprache erschienen sind.

Die Eucharistielehre des Jakobiten Yaḥyā Ibn Ġarīr (11. Jahrh.)

von

Georg Graf

Abū Naṣr Yaḥyā ibn Ġarīr von Takrit¹⁾ ist der erste monophysitische Schriftsteller, der seiner Kirche ein in arabischer Sprache abgefaßtes theologisches Kompendium geschenkt hat. Von seiner Lebenszeit sind zwei Daten bekannt: das Jahr 1058, in dem er in Konstantinopel weilte, und das Jahr 1079 oder 1080, mit dem sein chronistisches Werk abschließt. Das Kompendium umfaßt in 54 Kapiteln Gegenstände der Dogmatik, der Sittenlehre und des Kultes und führt den Titel »Buch des Führers« (*Kitāb al-Muršid*)²⁾. Erst in den letzten vier Kapiteln handelt der Vfr. in extenso von der jakobitischen Lehre über die Eucharistie, und seine Darlegungen sind nicht nur an sich, sondern mehr noch deshalb des Interesses wert, weil sein nestorianischer Zeitgenosse al-Mu'taman ibn Buṭlān (gest. nach 1063)³⁾ diesem Gegenstand eine eigene Schrift gewidmet hat, deren Inhalt ich der Forschung bereits vorlegen konnte⁴⁾. Eine damals schon geplante und vorbereitete Fortsetzung mit einem jakobitischen Seitenstück soll hiermit zur Ausführung kommen⁵⁾.

I. *Name, Begriff und Arten des Qurbān.* — Der allgemeine Sprachgebrauch der arabisch sprechenden und arabisch schreibenden Christenheit hat für das, was wir Altarssakrament oder Eucharistie nennen, die Bezeichnung Qurbān, zunächst also für konsekriertes Brot und konsekrierten Wein, auch für Meßopfer und Kommunion. Im weiteren und ursprünglichen Sinn aber bedeutet Qurbān jedwede Opfergabe, auch die unkonsekrierten eucharistischen Elemente. Den ganzen Inhalt des Begriffes nach

¹⁾ Siehe G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2 = Studi e Testi 133 (Città del Vaticano 1947) 259—262.

²⁾ Erweitert: »Buch des Führers, von der Wissenschaft des Rechtes und von dem Glauben der Vorsteher der Christen an Gott, die Einzigkeit seines Wesens, die Dreifachheit seiner Attribute« usw.

³⁾ Siehe Graf a. a. O. 191—194.

⁴⁾ OrChr 35 (1938) 44—70 175—191.

⁵⁾ Mit Benutzung der Hs. Borg. arab. 227 (17./18. Jh.), ff. 366r—382v, die Kapitel 51—54; dazu Kap. 31 »Über das Priestertum« nach der Ausgabe von W. Cureton, *The thirty-first chapter of the Book entitled The Lamp that Guides to Salvation* (London 1865).

seiner Etymologie, Geschichte und Verwendung legt Yaḥyā ibn Ǧarīr dar in den zwei Kapiteln 51 und 52 als Einführung und Vorbereitung zum folgenden Kapitel über das Qurbān als Sakrament. Das eine führt die Überschrift »Über den Namen des Qurbān, seinen Zustand und seine Teile«, das andere »Erwähnung der ersten, die ein Qurbān dargebracht haben«. Die Ordnung der behandelten Materien ist nicht streng logisch; vielmehr wird sie durch Übergreifen auf andere Gegenstände und Themen gestört.

Der Name — beginnt Yaḥyā — ist syrischen Ursprungs und hat den Sinn von Gabe, Geschenk. Die Wurzel ist *qarība* (auch *qaruba*), nahe sein, nahe kommen, bzw. *qarraba*, nahebringen, anbieten, darbringen, also auch opfern. Die wörtliche Bedeutung von Qurbān ist also (nach Yaḥyā) »Annäherung, gleich als ob man das Beste seines Besitzes Gott zum Geschenke macht«. — Der Vfr. stellt auch die Namen für Opfer im nichtchristlichen Kultus zusammen: *daḥīya*, Schlachtopfer, im besonderen Schafe, und »was für jemand, der nicht Gott ist, und für die Satane geschlachtet wird«, dann aber auch für Gott; *dabiḥa*, Schlachtopfer im allgemeinen (von *dabaḥa*, schlachten), davon auch *maḍbaḥ*, Altar, »entweder weil die Tiere auf ihm geschlachtet oder weil sie im geschlachteten Zustand darauf gelegt wurden«; *ša'īda* (von *ša'ada*, hinaufsteigen), Brandopfer, »weil die Opfertiere zum Verbrennen auf den Opferaltar hinaufgelegt wurden«. »Die gleichen Namen (im alttestamentlichen Kult) wurden metaphorisch oder allegorisch auch auf die Opfergaben der Christen, Brot und Wein, übertragen«.

In der Unterscheidung von »reinen, annehmbaren« (gottgefälligen) Opfern und »schmutzigen, verwerflichen Opfern für die Götzen und Satane« legt der Vfr. Gewicht auf die Dreiteilung der ersteren: a) Werkopfer in reiner Gesinnung nach Ps. 49, 14; b) Besitzopfer wie Almosen, Weihrauchspenden und brennende Lampen, Ausstattung des Altarraumes (*haikal*, »Tempel«) und »die christlichen Opfer von Brot und Wein«, womit die Brot- und Weinspenden für die Meßfeier gemeint sind; c) Selbstopfer (*qurbān aḍ-ḍāt*): »es ist das, was Christus getan hat, als er sich selbst für die Sünden des Adamsgeschlechtes dargebracht (*qarraba*) und uns vom Untergang losgekauft und aus den Händen des Satans errettet hat. ... Wir aber bringen uns selbst Gott dar, wenn wir unsere Seelen vor der bösen Lust bewahren, unsere Begierden ertöten und unsern Verstand mit der Annahme seines Gesetzes erleuchten«.

Im 52. Kapitel zählt Yaḥyā ibn Ǧarīr die Opfer der Patriarchen (der ersten Menschen, Noe, Melchisedech, Abraham) und des A. B. auf, beurteilt sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Gottgefälligkeit und berührt auch ihre typische Bedeutung für das Opfer Christi.

In exegetischer Sicht sind folgende eigenartige Belehrungen bemerkenswert: Adam war ein Prophet, Priester und König⁶⁾. Er brachte das Qurbān dar, auch wenn die Thora darüber schweigt, und lehrte seine beiden Söhne, Opfer darzubringen.

⁶⁾ Vgl. *Die Schatzhöhle, aus dem syrischen Texte übersetzt von Carl Bezold* (Leipzig 1883) 4f.

Beweis für sein Prophetentum ist, daß er die Sintflut und das Kommen Christi ankündigte⁷⁾ und (nach Kap. 31), weil er auf Eingebung Gottes allen Geschöpfen ihre Namen gab, um sie voneinander zu unterscheiden. Für sein Priestertum zeugt sein Wort: »Du hast mich gebildet und deine Hände auf mich gelegt«⁸⁾ (die Handauflegung bedeutet Übertragung des Priestertums). Das Königtum kam dem Adam zu, weil Gott ihm die Herrschaft über die Geschöpfe gegeben hat. — Kains Opfer nahm Gott nicht an, weil er es nicht aus aufrichtigem Gewissen darbrachte wie Abel, zudem diesen nur nachahmte und dazu den Abfall seiner Dreschtenne als Opfergabe wählte.

»Melchisedech . . . war Priester, Fürst und König und segnete den Abraham und übertrug ihm das Priestertum. Auch baute er Jerusalem auf und erbaute darin einen Altar und brachte Brot und Wein dar, nicht Tieropfer. Dieses ist ein Zeichen (Vorbild) für das, was wir tun«. — Abraham »ist (durch seinen Gehorsam) ein Vorbild der Selbstopferung unseres Herrn«.

Der typische Charakter des Opfers des makellosen Osterlammes wird ausführlich herausgestellt. Die Abschaffung der alttestamentlichen Opfer ist von den Propheten angekündigt: Is. 1, 10—15 (mit Variationen); 66, 3; Ps. 49, 13 f.; 50, 19 a. »Gott hat diese Opfer nicht grundlos aufgehoben, sondern aus Unzufriedenheit (mit den Juden) und zur Strafe«.

II. *Reale Gegenwart Christi*. — Daß »die Heiligung« (*taqdīs*), d. i. die Konsekration des Qurbān durch eine Umwandlung geschieht, ist, wenn auch nur en passant, dort ausgesprochen, wo von der Herstellung der Opferelemente die Rede ist: Yaḥyā ibn ʿĠarīr sagt, daß das Brot, das der Priester auf den Altar legt und »heiligt«, nicht zusammen mit jenem Brot gebacken werden darf, »das nicht verwandelt wird« (*ḡair mutabaddal*), d. h. nicht zur Verwandlung bestimmt ist.

Daß aber eine solche Verwandlung nicht in einer Aufhebung und auch nicht in einer Veränderung der Brot- und Weinsubstanz besteht, sondern in einer Vereinigung (*ittiḥād*) der Materien mit dem Gottmenschen Christus nach Analogie der monophysitischen Inkarnationslehre — eine Auffassung, die auch bei anderen Autoren mehr oder weniger klar zutage tritt⁹⁾, dafür zeugen wiederholte Feststellungen bei Yaḥyā, wenn auch in wechselndem Zusammenhang. So lesen wir: »Der wirkliche Vorgang (beim letzten Abendmahl) war der, daß das Qurbān durch die Vereinigung (*bi-ittiḥād*) der Leib Christi und durch Vereinigung das Blut Christi geworden ist«. Zu Joh. 6, 58: »Das Qurbān ist durch die Vereinigung der Leib Christi«. »Der Leib, den der Herr den Jüngern gab, wurde, obwohl er etwas Körperliches war, durch den Segen und die Gnadengabe geistig, und beide (das Körperliche und das Geistige) wurden ein vereinigtes Ding«.

Nach einer längeren Ausführung über den mystischen Leib Christi nach Rom. 12, 5 und Kol. 1, 18 a: »Wer den wahren Sachverhalt von der

⁷⁾ Eine biblische Belegstelle führt Yaḥyā nicht an. Mit der Verheißung des Messias ist wohl gemeint, daß Adam Gen. 3, 15 seinen Nachkommen überlieferte.

⁸⁾ Ps. 138, 5 b. Yaḥyā erklärt: »Nach übereinstimmender Auslegung der Lehrer ist dieser Psalm von Adam«.

⁹⁾ Vgl. Wilhelm de Vries, S. J., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten = Orientalia Christiana Analecta* 125 (Roma 1940) 142—154 164.

Vereinigung versteht, weiß von den geistigen Dingen, daß sie (scil. mit körperlichen Dingen) vereinigt werden und daß sie ein einziges Ding werden ohne Verderbnis und ohne eine Veränderung (*istiḥāla*, Umwandlung). Wer dieses nicht versteht, fällt in ein Meer von Zweifeln, und dies ist eine der Ursachen, welche die Nestorianer daran hindert, die Vereinigung der beiden Naturen und Personen (in Christus) auszusprechen. — Damit ist die Analogie der »Vereinigung« im Qurbān mit der mono-physisch gedachten *unio hypostatica* eindeutig ausgesprochen, kurz: die *impanatio*.

Wir haben Gründe für die Annahme, daß Yahyā ibn ʿĠarīr den Konsekrationsakt in die Einsetzungsworte legt: Er übergeht die Anrufung des Hl. Geistes gerade dort, wo ihre Erwähnung am ersten zu erwarten wäre, nämlich in der Angabe des Inhalts des die Konsekration einschließenden »vierten Teils« der Meßliturgie (siehe unten V). Auch beschreibt er die Meßfeier der Apostel mit den Worten: »So oft die Apostel zusammenkamen, nahm der Vorsteher unter ihnen das Brot, das sie bei sich hatten, segnete es und betete und erwähnte den Erlöser (scil. in der Rezitation des Einsetzungsberichtes) und teilte es; ebenso taten sie mit dem Kelch. . . . Als der christliche Glaube sich ausbreitete und die neue Botschaft in der Welt verkündet wurde, hielt man es mit dem Qurbān auf diese Weise, und man tut so auch jetzt noch« (Kap. 54).

Yahyā zitiert ferner angebliche Worte des Ps.-Dionysius und anderer, ohne ihnen zu widersprechen, und macht die darin ausgesprochene Lehre zu der seinigen: »Dionysius sagt: Der Priester steht an der Stelle Christi; er konsekriert wie Christus; denn er spricht: Dieses ist mein Leib und dieses ist mein Blut in Wahrheit; dies ist eine von Christus übernommene Redeweise (*ʿibāra ʿan al-Masiḥ*)¹⁰⁾. — Andere sagen: Er ist die Vermittlung zwischen Christus und dem Volke. Wieder andere: Der Priester ist zu dieser Zeit ein Abbild Christi. Das Wort eines anderen Lehrers: Wenn der Priester die Messe feiert, nimmt er das Qurbān nicht als seine Gabe. Er will damit sagen: Die Absicht bei seinem Nehmen (des Qurbān) ist die, den Befehl Christi (Tut dies zu meinem Andenken) zu verwirklichen«. — Alle diese den »Lehrern« in den Mund gelegten Äußerungen sind konform der Lehre des Severus von Antiochien¹¹⁾.

¹⁰⁾ In dieser Formulierung steht der Satz nicht in *Ecclesiastica hierarchia*. Sein Sinn ist aber enthalten in den Ausführungen des Kap. III, 12 (PG 1, 441 D; 444 A): Ὑμνήσας δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν . . . καὶ διαδοῦναι πανάγως; in der Übersetzung von J. Stiglmayr S. J., in der *Bibliothek der Kirchenwäter* (Kempten und München 1911) 141: »Wenn dann der Hierarch das Preisgebet (auf die Werke Gottes) vollendet und in ihren hehren, geistigen Anblick mit den Augen des Geistes sich versenkt hat, geht er zur mystischen Opferhandlung über, und zwar auf Grund der göttlichen Einsetzung. Deshalb entschuldigt er sich, nachdem er die Großtaten Gottes gepriesen hat, voll Ehrfurcht und im Geiste der Hierarchie wegen des für ihn zu erhabenen Konsekrationsaktes, indem er vorher zu Christus den frommen Ruf erhebt: Du hast es gesagt: Tut dies zu meinem Andenken.«

¹¹⁾ Siehe W. de Vries a. a. O. 164—166.

Allerdings fügt Yaḥyā der vorhin zitierten Beschreibung der Eucharistiefeier der Apostel ergänzend hinzu: »Du mußt wissen, daß die Lehrer der Wahrheit glauben, daß der Priester durch das Gebet und das Anflehen (Gottes), das er über das Qurbān spricht, diesem eine geistige Kraft erwirbt, durch die jenes Brot und jener gemischte Wein ein (für Gott) annehmbares Qurbān wird, nämlich der Leib und das Blut unseres Herrn, und daß jener erworbene Segen so etwas wird wie die Seele für das Qurbān, d. h. eine für seine Substanz vorbereitete Form«. — Man wird nicht umhin können, das die beschriebene Wirkung herbeiführende »flehentliche Gebet« auf die Epiklese zu beziehen. — Yaḥyā tritt hiermit in die Reihe jener monophysitischen Autoren ein, welche zwar die konsekratorische Wirkung den Einsetzungsworten zuschreiben, diese aber von der Epiklese nicht ausschließen, wie vor ihm Jakob von Sarug (451–521)¹²⁾ und nach ihm Dionysius bar Šalībī (gest. 1171)¹³⁾. Noch näher scheint ihm Jakob bar Šakkō (gest. 1241) zu kommen¹⁴⁾.

Mit aller Entschiedenheit wendet sich Yaḥyā ibn ʿĠarīr gegen die Vorstellung und die Lehre¹⁵⁾, daß das Qurbān nur ein Gleichnis und ein Abbild (*šabih wamiṭāl*) für Christus sei und nicht sein Leib und Blut in Wirklichkeit: »Als Christus das Qurbān an seine Jünger austeilte, sprach er zu ihnen: Dieses ist mein Leib und dieses ist mein Blut. Er sagte nicht: Dieses ist das Bild meines Leibes, und auch nicht: Dieses ist das Bild meines Blutes. Der tatsächliche Vorgang war der, daß es durch die Vereinigung sein Leib und durch die Vereinigung sein Blut wurde«. »Beachte wohl sein Wort¹⁶⁾ und das Wort des Jüngers (Paulus)¹⁷⁾ und das Wort der Erklärer, damit es dir gewiß werde, daß es sein Leib ist und nicht sein Bild und nicht etwas Ähnliches, sondern er selbst«. Später: »Der Herr sagt: Mein Leib ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ein Trank¹⁸⁾. Er sagt nicht: etwas meinem Leib Ähnliches, nicht etwas meinem Blut Ähnliches«. Diese Negationen wiederholt Yaḥyā zu Joh. 6, 58 und I Kor. 11, 27.

Yaḥyā berührt auch das Problem der Trennung von Leib und Blut Christi in den getrennten konsekrierten Spezies, indem er eine Antwort auf die Frage versucht: »Was ist der Grund dafür, daß der Herr seinen Leib getrennt (den Jüngern zum Genusse) gab und erst nach ihm sein Blut folgen ließ?« Seine Antwort kennt nicht die Unterscheidung der scholastischen Theologie zwischen der getrennten Gegenwärtigsetzung von Leib und Blut kraft der Konsekrationsworte und zwischen der ungeteilten

¹²⁾ Siehe ebenda 164f.

¹³⁾ Siehe ebenda 166f.

¹⁴⁾ Siehe ebenda 167.

¹⁵⁾ Siehe Ibn Buṭlān in *OrChr* 35 (1938) 179 183 188.

¹⁶⁾ Matth. 26, 26–28 und die Parallelstellen.

¹⁷⁾ I Kor. 11, 24f.

¹⁸⁾ Joh. 6, 55.

Gegenwart unter jeder Spezies kraft der natürlichen Konnexion. Aber auf letztere wird doch angespielt, wenn nach der einleitenden Feststellung: »Der Fragende verkennt den wahren Sachverhalt des darin enthaltenen Geheimnisses«, die Erklärung folgt:

»Der Leib ist etwas Lebendiges, und das Blut muß ihn durchrieseln. Wenn Fleisch und Blut getrennt sind, ist keines von beiden lebendig«. Aber Yahyās Motivierung der Handlungsweise Jesu mit Argumenten aus der Naturwelt entbehrt des Einklangs mit dem letztangeführten Satz und überhaupt der erwünschten Klarheit sowohl in der Erfassung des Gegenstandes als auch in der Formulierung:

»Der Fragesteller übersieht, daß der Herr nur die Absicht hatte, daß die Anhänger seiner Verkündigung sich mit ihm in einer wesentlichen (substanziellen) Vereinigung mit ihm vereinigen sollen. Es gibt aber keine Verbindung einer Person mit einer anderen, so daß daraus eine einzige Person würde. . . . Die beste Verbindung ist es, wenn sich Elemente miteinander verbinden. Ganzheiten können sich niemals mit Ganzheiten verbinden wegen ihrer Zusammensetzung — eine Verbindung des Ganzen mit dem Ganzen ist ausgeschlossen; deshalb geschieht die Verbindung der Elemente mit dem Ganzen. Aus diesem Grunde gab unser Herr den Leib gesondert (zum Genusse) und dann das Blut gesondert. Auch wollte bekanntlich Christus sich nicht mit einer einzigen Person verbinden, sondern mit allen Menschen, und diese Verbindung kommt nur zustande vermittels der Elemente«. — »Die Elemente« (*al-basā'it*) sind — so muß wohl geschlossen werden — bei der Anwendung auf die Eucharistie, Leib und Blut, getrennt in der Getrenntheit der eucharistischen Spezies Brot und Wein.

III. *Sakramentaler Charakter.* — Wenn Yahyā ibn Ǧarīr in der Überschrift des 51. Kapitels ankündigt, über den »Zustand« (*ḥāl*) des Qurbān sprechen zu wollen, so meint er damit das, was die Theologie in den Begriff Sakrament als Gnadenmittel einbezieht. Er übernimmt hierfür eine Äußerung seines Bruders Abū Sa'd al-Faḍl aus dessen Schrift über das Priestertum¹⁹⁾: »Das Qurbān ist der Leib und das Blut Christi. Christus hat mit ihm (d. i. dem Qurbān) das Adamsgeschlecht aus der Sklaverei der Sünde, die Adam begangen hatte, losgekauft. Das Qurbān ist das Heilmittel des ewigen Lebens, indem es die Seelen rein und schön macht und mit ihrem Schöpfer vereinigt. Deshalb nennen es die Syrer Qurbān; denn es bringt Annäherung an Gott²⁰⁾ und entfernt vom Satan. Alle Christen nennen ihr Qurbān ein Geheimnis (*sirr*, Mysterium). Denn als der Herr sich selbst darbrachte (*qarraba nafsahu*) beim letzten Abendmahl, offenbarte er seinen Jüngern dabei das Geheimnis seines Gesetzes«²¹⁾.

¹⁹⁾ Siehe Graf a. a. O. 2,262 f.

²⁰⁾ Siehe oben S. 101.

²¹⁾ Aus dem Text der Hs. ist nicht ersichtlich, wie weit das Zitat des Abū Sa'd reicht und was Yahyā etwa aus eigenem beigefügt hat.

Die Heilswirkung des Qurbān läßt Yaḥyā auch in der Bezugnahme auf die erste Sünde hervortreten: Nachdem diese, bestehend in einem von Gott verbotenen körperlichen Essen, die Vertreibung der Menschen und ihre Entfernung von Gott zur Folge hatte, »geschah die Erlösung von ihrer Strafe durch das geistige Essen. Weil die Übertretung von einem körperlichen, irdischen Menschen geschah, erfolgte die Versöhnung, Begnadigung und Verzeihung jener Sünde in großmütiger Huld durch einen geistigen, d. i. himmlischen Menschen« (den Gottmenschen Christus).

Eine zweite Erscheinungsform des sakramentalen Charakters der Eucharistie, nämlich als eines Bindemittels für die Erlösten, kommt zum Ausdruck, wenn Yaḥyā ibn Ǧarīr unter den Bezeichnungen für das Qurbān auch die *communio* aufführt: »Es gibt Christen, welche das Qurbān Gemeinschaft (*ištirāk*, gemeinsame Teilnahme, Übersetzung für *κοινωνία*) nennen. Denn wenn sie es empfangen, verbinden sie sich miteinander und nehmen teil am Herrn, indem sie Glieder sind und der Herr das Haupt dieser Glieder ist, wie der Apostel Paulus sagt«²²⁾.

Yaḥyā knüpft sogleich daran den Gedanken an das Opfer: »Auch sagt Paulus: Der, welcher sich selbst an Stelle unseres Geschlechtes darbrachte . . .²³⁾, und der Apostel Jakobus sagt in seiner Meßliturgie (*quddās*): Dieses ist ein reines, unblutiges Opfer²⁴⁾. Auch wird das Qurbān genannt der Leib Christi und sein Blut, das für den Neuen Bund vergossen wurde«²⁵⁾.

Nochmals kommt der Vfr. auf den eucharistischen Urgrund der christlichen Gemeinschaft zu sprechen in der Fortsetzung der Erklärung von I Kor. 11, 27 (siehe oben II): »Paulus sagt: Wir alle sind die Gemeinschaft der gesamten Kirche, Glieder des Leibes Christi, und das Haupt ist Christus²⁶⁾. Wir und er sind also ein Leib durch die Vereinigung, welche die Vereinigung durch die Gnade ist, die uns aus der Taufe und aus der Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut gegeben wurde«.

IV. *Eucharistische Materien.* — Diskussionslos erklärt Yaḥyā ibn Ǧarīr Weizenbrot und Wein für die allein allgemein angenommenen Opferelemente für die Meßfeier. Die wechselnde Beschaffenheit des ersteren bringt er zur Sprache innerhalb des Kap. 51 bei der Aufzählung der in Gebrauch befindlichen Arten des Qurbān, die da sind ungesäuertes und gesäuertes Brot, letzteres mit oder ohne Beimischung von Öl und Salz, sodann im ganzen Kap. 53, wo alle bei den verschiedenen christlichen Gemeinschaften oder Nationalitäten vorkommenden Arten aufgeführt und jeweils bewertet und begründet werden, endlich am Anfang von Kap. 54 mit der Beschreibung der Zubereitung des bei den Jakobiten gebräuchlichen Qurbān. Die Verschiedenheiten im Gebrauch stammen — erklärt Yaḥyā —,

²²⁾ Rom. 12, 5; I Kor. 6, 15a; vgl. Eph. 1, 22; 4, 15.

²³⁾ Vgl. Hebr. 5, 3; 7, 27; 9, 28.

²⁴⁾ Vgl. »Dieses furchtbare und unblutige Opfer« im Opfergebet und in der Anamnese.

²⁵⁾ Vgl. Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 14.

²⁶⁾ Vgl. Rom. 12, 5; Kol. 1, 18a.

wie die wechselnden Fastenordnungen, von den ersten Glaubensboten und den maßgeblichen Führern unter den Nationen, so bei den Armeniern von Gregor dem Großen, bei den Römern von Simon (Petrus), bei den Westlichen (Westsyrrern oder Griechen?) von Dionysius (dem Areopagiten?), bei den »Orientalen, d. h. den Nestorianern, von Barṣaumā« (Metropolit von Nisibis).

»Die Franken (Abendländer, Lateiner) und die Armenier opfern Ungesäuertes und geben als Grund an, daß der Herr Christus selbst Ungesäuertes zum Qurbān genommen habe (*qarraba*)«. Der Vorwand, daß es damals in Jerusalem kein gesäuertes Brot gegeben hätte, ist ein schwacher Beweis; denn die Herrschaft hatten die Römer und ihre Religion war die der Sabier (d. h. der Heiden²⁷) und sie aßen Gesäuertes«. Also — ist zu schließen — war Gesäuertes damals in Jerusalem zu haben²⁸). Wenn sich die Armenier für den Gebrauch des Ungesäuerten auf die von ihren Lehrern ererbte Tradition berufen, »so glaube ich (bemerkt Yaḥyā spöttisch), daß sie recht haben; denn die meisten von ihnen sind Juden«. Ihre meisten Gebote entnehmen sie der Thora (dem A. T.); für sie gilt Gal. 5, 4²⁹).

Die anderen christlichen Parteien außer den Franken und Armeniern nehmen gesäuertes Brot aus diesen Gründen: »Brot« im allgemein und absolut gebrauchten Sinn ist nur gesäuertes Brot. Dieses allein kann gemeint sein, wenn es heißt: »Jesus nahm Brot« usw. »Auch sagte er: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Er sagte nicht: Ich bin das ungesäuerte Brot«. Wie der Leib Jesu das Vollkommenste ist, so muß auch zur Materie des Qurbān die vollkommenste Brotart genommen werden, also gesäuertes Brot³⁰).

Die Melchiten geben (außer der Hefe zur Säuerung) dem Brot keine andere Beimischung, die Jakobiten und Nestorianer jedoch auch Öl und Salz. — Öl fand im A. und N. B. einen bevorzugten und ehrenvollen Gebrauch. Die mit Öl übergossenen Speiseopfer³¹) und die mit Öl gekneteten zwölf Brotkuchen, die in vier Reihen zu je drei Stücken kreuzweise (als Schaubrote) aufgelegt wurden³²), waren Vorbilder des Qurbān. »Blätter vom Ölbaum kündeten in den Tagen der Sintflut den Frieden an³³)«.

²⁷) Zur Bedeutung des Wortes siehe G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert* = *Collectanea Hierosolymitana* 2 (Paderborn 1923) 86f.

²⁸) Dieses Argument übernimmt Dionysius bar Ṣalībī; siehe W. de Vries a. a. O. 159. Vgl. Ibn Buṭlān a. a. O. 57—59.

²⁹) Schon Jakob von Edessa (640—708) macht den Armeniern den Vorwurf des Judaismus auch in der Azymenfrage; siehe W. de Vries a. a. O. 157.

³⁰) So auch der Zeitgenosse des Yaḥyā ibn ʿĠarīr, der Patr. Johannes X. bar Šūšan († 1073), und von ihm abhängig Dionysius bar Ṣalībī; siehe W. de Vries a. a. O. 157f.

³¹) Lev. 2, 1—7.

³²) Vgl. Lev. 24, 5—7; die Beigabe von Öl, die hier nicht genannt ist, wird wohl aus Lev. 2, 1—7 erschlossen.

³³) Gen. 8, 11.

Mit Öl und Wein heilte der gute Samariter die Wunden des unter die Räuber Gefallenen³⁴⁾, und mit Öl wurden die Propheten und Priester gesalbt und werden die Christen getauft. »Das Öl im Qurbān ist wie die Seele im Leib³⁵⁾«. — Der Symbolismus des Salzes wird aus IV Kön. 2, 19–22 und aus Mark. 9, 49b abgeleitet. »Deshalb sagte der Herr zu den Jüngern: Ihr seid das Salz der Erde«³⁶⁾.

Wasser, Feinmehl und Sauerteig als Bestandteile des Qurbān sind ein Abbild der Dreifaltigkeit. Mehl, Wasser, Öl und Salz sind bildhafte Vertreter der vier Elemente, aus denen die Körper zusammengesetzt sind.

Über die Zubereitung der Opfermaterien wird folgende Belehrung gegeben: Alles zum Qurbān Notwendige muß von dem Wertvollsten und Fehlerlosesten, was man an verschiedenen, zur Heiligung bestimmten Dingen besitzt oder sich erwirbt, genommen werden, also feines Mehl aus unverdorbenem Weizen ohne jegliche Beimischung und ohne anhaftende Erde; klares Öl ohne Bodensatz; Salz, das nicht bitter und nicht schmutzig ist; ganz reines Wasser zur Mischung mit dem Wein; klarer Wein von angenehmem Aroma und ohne Hefenreste.

Den Teig zu kneten steht dem Priester und dem Diakon gemeinsam zu, die sich hierzu mit reinem Gewande bekleiden und bei ihrer Arbeit Psalmen singen sollen. Auch geizt es ihnen, »wie manche sagen«, nüchtern zu sein. Das Backen geschieht getrennt von anderen Broten, die nicht zur Verwandlung bestimmt sind (*ḡair mutabaddad*). Der Brennstoff sei Holz, dessen Frucht wohlschmeckend ist. Von den gebackenen Broten (*buršān*)³⁷⁾ wird das schönste und reinste, »das nicht angebrannt und verkümmert ist«, ausgewählt und dem Priester überreicht, daß er es auf den Altar lege und konsekriere (»heilige«)³⁸⁾.

Gegen die Nestorianer wendet sich Yaḥyā³⁹⁾ wegen ihres Glaubens an Wein- und Brotreste, die sie von Christus und den Aposteln ererbt hätten. »Die Nestorianer meinen, daß es bei ihnen Wein gäbe, der seit der Zeit der Jünger aufbewahrt sei, und manche von ihnen glauben, sie hätten noch Stücklein von dem Brot, das der Herr im Obergemach ausgeteilt hat, als er sprach: Dies ist mein Leib . . .⁴⁰⁾. Wäre dies richtig, so würden die Griechen (*ar-Rūm*) es mehr verdienen, den Wein zur Aufbewahrung erhalten zu haben⁴¹⁾, und was die Brotkrumen vom Leibe des Herrn betrifft, so habe ich es nicht nötig, Beweise gegen ihre Behauptung beizubringen und deren Falschheit darzutun wegen ihrer offenbaren Ungereimtheit«.

³⁴⁾ Luk. 10, 34.

³⁵⁾ Vgl. W. de Vries a. a. O. 159f.

³⁶⁾ Matth. 5, 13.

³⁷⁾ Von syr. 

³⁸⁾ Über die weitere Verwendung des *buršān* genannten Brotes für Eulogien siehe unten VI.

³⁹⁾ Im Kap. 54 nach dem Abschnitt über die Zubereitung des eucharistischen Brotes.

⁴⁰⁾ Für gewöhnlich ist von einer kontinuierlichen Überlieferung eines »Sauerteiges« die Rede; siehe *OrChr* 35, 186f.

⁴¹⁾ Bei Ibn Buṭlān sind es die Abendländer, welche dieses Argument gegen den Glauben der Nestorianer vom ererbten Sauerteig anführen. Der Grund der Würdigkeit liege in der historischen Tatsache, daß den Griechen »die Reliquien des Herrn (Leidenswerkzeuge) und Marias und der Martyrer geschenkt seien«.

V. *Die Meßfeier.* — Der regelmäßige und ordentliche Platz für die »Darbringung des Qurbān« oder der Meßfeier (*quddās*) ist der Altar im abgesonderten Altarraum (*haikal*, »Tempel«). — »Der erste, der einen Altar auf der Erde errichtete, war Noe⁴²⁾, und der erste, der den Altar mit Öl salbte, war Jakob, der Sohn Isaaks⁴³⁾, und er nannte ihn Bethel, d. i. Haus Gottes. Den ersten Altar, der so gebaut war, daß man ihn rings umgehen kann, baute der Apostel Jakobus, der Bruder des Herrn«⁴⁴⁾.

Es gibt Christen, — führt Yaḥyā ibn ʿĠarīr weiter aus — welche die Konsekration des Qurbān außerhalb des Altars und der Kirche nicht für erlaubt halten; andere erlauben sie für die Fälle der Notwendigkeit bei Reisen, im Heer und bei Feldzügen, wie es »bis heute« bei den Griechen der Brauch ist. Aber in allen diesen Fällen muß der Altar durch eine »geweihte Tafel« (*daffa*, also *altare portatile*)⁴⁵⁾ unerläßlich ersetzt werden; »nach der Meinung einiger Christen« kann als Ersatz auch das Evangelienbuch dienen. Niemals ist die Zelebration erlaubt ohne Evangelium, ohne Kreuz und Bild Christi. Yaḥyā erzählt die Geschichte von einem Wanderbischof unter christlichen Beduinen, der in Takrit die bischöfliche Weihe erhielt und unter seinen Gläubigen auf einem Evangelienbuch die Messe in arabischer Sprache feierte; das war noch vor dem J. 300 H. (912/13 Ch.)⁴⁶⁾.

Yaḥyā berührt dann auch die Frage der Exekrierung eines Altars, wobei er die abweichende Lehre und Praxis der Nestorianer gegenüber derjenigen der Jakobiten und Melchiten hervorhebt. »Die Nestorianer zählen eine Reihe von Dingen auf, durch welche der Altar entweiht wird. Die Jakobiten und Griechen halten dies nicht für richtig, indem sie sagen: Was Gott einmal geheiligt hat, wird nicht entweiht und beschmutzt.« Nach der Anschauung der Nestorianer werde der Altar exekriert u. a. durch moralische Fehler der Priester, durch Unwürdige, die sich dem Altar nahen, nämlich durch Andersgläubige und solche, welche das Fasten gebrochen

⁴²⁾ Gen. 8, 20.

⁴³⁾ Gen. 28, 18.

⁴⁴⁾ Diese Annahme gründet sich auf der anderen, daß der Apostel Jakobus der erste ist, der die Messe zelebrierte, und zwar mit dem nach ihm benannten Formular (Anaphora S. Jacobi).

⁴⁵⁾ Ein Teil des Altares ist nach Yaḥyā ibn ʿĠarīr auch die *dikka* (الدكة), so deutlich und regelmäßig in der Hs. Borg. ar. 227, f. 187r), die wahrscheinlich als Leiste (Randleiste oder Verbindungsleiste oder Zierleiste?) zu fassen ist. Dasselbe Wort dient anderswo zur Bezeichnung der mehrfarbigen Vignette oder Schmuckleiste vor Textanfängen in Hss.; siehe *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 6 (Kairo 1940) 114. — Weniger ist wohl an eine eingelegte oder aufgelegte Altartafel zu denken. Yaḥyā gibt der Sache eine symbolische Deutung, wenn er ausführt: »Die *dikka*, welche im vorderen Teil des Altares ist (في صدر المذبح), ist ein Sinnbild des Baumes des Lebens, der im Paradies gepflanzt war« usw. Mit Berufung auf diese Stelle wiederholt Yaḥyā mit Erweiterung im Kap. 54: »Dionysius sagt: Die *dikka* im vorderen Teil des Altares ist wie der Baum des Lebens, der im Paradies stand. Nach ihm ist nämlich der Altar ein Sinnbild des Paradieses und der Altarraum (*haikal*) ein Sinnbild der Welt. Wie schon gesagt, ist die *dikka* wie der Ort, wo der Erlöser gekreuzigt wurde«. — Eine Textquelle für das Dionysius-Zitat habe ich bis jetzt nicht gefunden.

⁴⁶⁾ Siehe Graf a. a. O. I, 38.

haben⁴⁷⁾ oder etwas Unreines bei sich tragen. Aber — hält Yahyā entgegen — sie nehmen doch auch, ohne gefastet zu haben, das Kreuz in ihre Hände und das Evangelienbuch, mit dem sie die Konsekration des Altares vollziehen, und auch »Fremde« (Andersgläubige) berühren sie, und doch geht die Heiligkeit dieser Dinge damit nicht verloren. »Wie soll dann die Heiligkeit des Altares aufgehoben werden, auf dem doch die Messe gefeiert wird?«

Der Meßtext (»das, was der Priester liest«) ist nach der Auffassung des Yahyā ibn Ġarīr bei allen orientalischen Christen, die Nestorianer ausgenommen, der gleiche, nämlich bei den Griechen, Jakobiten (einschließlich Kopten), Nubiern und Abessiniern. Sie alle haben das gleiche Formular (*nasha*); nur in den Namen der Vorsteher, »deren auf dem Altar gedacht wird« (in den Diptychen) machen sie einen Unterschied. Gemeint ist jedenfalls nur eine allgemein inhaltliche Einheit.

Diese wird spezifiziert in der Aufzählung und Inhaltsangabe der den Griechen und Jakobiten gemeinsamen Hauptteile (»Abschnitte«), ohne Gebrauch einer Terminologie. »1. Teil: Gebete und Anrufungen und das Flehen zu Gott, dem Allerhöchsten, daß er uns seine Liebe schenke und uns würdig mache, ihm ein angenehmes Opfer (*qurbān*) darzubringen, und daß er unsern Verstand erleuchte und unsere Seelen reinige, damit wir würdig werden, alles zu empfangen gemäß den von den Vorstehern (Lehrern) genannten Bedingungen (Kollektengebet vor der Schriftlesung). 2. und 3. Teil: Anrufungen und Bitte um Verzeihung und das demütige Flehen zu Gott, er möge unser Opfer (*qurbān*) annehmen und unsere Sünden verzeihen. In diesen beiden Teilen wird auch der Toten und der anwesenden und abwesenden Lebenden gedacht (Kollektengebet nach der Schriftlesung und Opfergebet). 4. Teil: Dank und Lob Gottes, da er uns seiner erhabenen Geheimnisse und dieser erhabenen, wichtigen Sache würdig gemacht hat (Hochgebet und Konsekration). 5. Teil: Unsere Vereinigung mit dem Leibe des Herrn Christus und der Dank zu Gott, der uns dieser Gabe würdig macht (Kommunion). Überhaupt: Die Messe der Jakobiten und der anderen Parteien außer den Nestorianern enthält die Erwähnung der Angelegenheit Christi in seinen Leiden und die Offenbarung des Geheimnisses an die Apostel (Einsetzungsbericht) und die Erwähnung seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt in Herrlichkeit (Anamnese), dann die Erwähnung des Dankes und des Lobes und der demütigen Bitte, er möge unser Qurbān annehmen und uns würdig machen, daß wir es mit Würdigkeit empfangen (zweiter Teil der herkömmlichen Epiklese)«.

Yahyā fährt fort: »Es wird gesagt, daß man diese Weise, zu opfern, von Jakobus überliefert bekommen habe, der zuerst die Messe gefeiert hat«, und daß die Väter keine Zusätze machten außer der Kommemoration »der Vorsteher, welche die Kirche geleitet haben«. »Nach diesem Ritus feierten alle Väter die Messe (d. h. auf dieser Grundlage der Jakobusliturgie haben sie die nach ihnen benannten anderen Liturgien und Anaphoren aufgebaut), wie der Apostel Thomas, Dionysius, Ignatius, Cyrillus, Athanasius, Eustathius, Basilius, Johannes (Chrysostomus) und Gregorius«.

Der Autor gibt nicht an, worin sich die Messe der Nestorianer von derjenigen der anderen christlichen Gemeinschaften unterscheidet. Nur kurz stellt er in positiver Weise fest: »Die Messe der Nestorianer enthält das Leben Christi von der Verkündigung an bis zu seiner Auffahrt in den Himmel«.

⁴⁷⁾ Das sind die, welche kommuniziert haben, ohne nüchtern zu sein.

VI. *Kommunion*. — Spender der Kommunion ist außer dem Priester auch der Diakon: »Der Diakon konsekriert nicht und tauft nicht. Aber es ist erlaubt, daß er das Qurbān und den Kelch den Leuten reicht, wenn derjenige, der sie sonst an sie austellt, verhindert ist« (Kap. 31).

Es gibt drei Weisen der Kommunionsspendung und des Kommunionempfangs, was das eucharistische Brot betrifft, und Yaḥyā ibn ʿĠarīr hat für jede eine symbolische Erklärung. Der Empfang mittels eines Löffels erinnert an die Wegnahme des Qurbān (sic) vom Altar durch einen Seraph mittels einer Zange nach Is. 6, 6. »Wer das Qurbān mit der Hand nimmt, macht es wie die Apostel, die es aus der Hand Christi mit ihren Händen in Empfang nahmen. Wer es mit seinem Munde nimmt, tut es aus Ehrfurcht, mit Ehrerbietung und Hochachtung wie Isaias (6, 7), dem die Kohle in den Mund gelegt wurde«⁴⁸⁾. Es will wohl nicht gesagt sein, daß die Wahl einer dieser drei Arten dem Belieben der Kommunikanten anheimgestellt sei; vielmehr hat man an den allgemein geregelten Ritus für den Zelebrans, den Diakon und das Volk zu denken.

Yaḥyā ibn ʿĠarīr behandelt nicht eigens die Frage, ob die Kommunion unter einer Gestalt zulässig ist. Man könnte diese Zulässigkeit ableiten wollen aus den Erörterungen über die Aufbewahrung der Eucharistie (natürlich nur unter Brotsgestalt) und über deren Zweckbestimmung, d. i. die Ermöglichung der Kommunionsspendung außer der Messe und außerhalb der Kirche. Aber dabei ist nicht ausgeschlossen, daß hierfür die konsekrierten Brotpartikeln zur Zeit des Autors zuvor in den konsekrierten Wein eingetaucht oder mit ihm benetzt wurden wie im liturgischen Brauch des byzantinischen Ritus⁴⁹⁾.

Nach dem Empfang des Qurbān (näherhin nach der Vollendung der Meßfeier) — fährt der Autor weiter — nehme der Kommunikant »den Segen« (*baraka*), d. i. das *buršān*; dann trinke er einen Schluck Wasser⁵⁰⁾. »Denn mit dem Wasser werden die Reste im Mund aufgelöst. Darauf nehme er die Mahlzeit ein. Alle Väter haben das Fasten nach dem Empfang des Qurbān verboten, verboten aber auch Trunkenheit, Erbrechen, den ehelichen Umgang, das Betreten von Bädern, das Beschneiden der Nägel und das Untertauchen im Wasser der Flüsse«.

Mit *buršān* ist das in Hostienform gebackene Brot gemeint⁵¹⁾, »das nicht konsekriert, aber gesegnet und vom Altar aus verteilt wird. Man sagt, es entspreche dem, was unser Herr nach der Auferstehung mit den Jüngern gegessen hat«. Eine andere, symbolisch-mystische Deutung spricht Yaḥyā schon früher aus gelegentlich der Beschreibung der Herstellung der Opferbrote (siehe oben). »Ein gewisser Lehrer sagt: Mit dem *buršān* verhält es sich, bevor es auf den Altar gelegt wird, so wie mit

⁴⁸⁾ Vgl. die Erklärungen der nämlichen drei Kommunionarten bei Ibn Buṭlān in *OrChr* 35, 188.

⁴⁹⁾ Vgl. zur Frage W. de Vries a. a. O. 171.

⁵⁰⁾ Vgl. »das Wasser der Bedeckung« bei den Kopten: G. Graf, *Ein Reformversuch* 85.

⁵¹⁾ Siehe oben S. 108.

der Herrin Maria; und wenn es auf den Altar kommt, wird es Christus«. Nun wiederholt es der Autor mit Zusätzen: »Manche sagen, es sei ähnlich dem Leibe der Jungfrau Maria, denn von ihm (*buršān*, dem gebackenen Brot) werde das Qurbān, (d. i.) der Leib Christi genommen. Andere sagen, es sei die Speise der geistigen (beseelten) Körper, das Qurbān aber die Speise der feurigen, göttlichen Intellekte«. Die an sich nicht ganz klaren Formulierungen werden uns verständlicher, wenn wir die parallelen Erklärungen des Nestorianers al-Muhtār ibn Buṭlān zum Vergleich heranziehen: »Nachdem das konsekrierte Brot genommen ist aus dem unkonsekrierten Brot, 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 genommen wurde. Andere sagen, daß es eine Nahrung für unsere Leiber sei, die als Geist auferstehen werden, gleichwie das Qurbān die geistige Nahrung unserer Seele ist⁵³⁾.« Die Vergleichsglieder sind also einerseits: *buršān* — Leib Marias, *qurbān* — Leib Christi; andererseits: *buršān* — Speise der Körper —, *qurbān* — Speise der gottverbundenen Seelen. — Aus dem Gesagten erhellt, daß *buršān* dasselbe ist wie die Eulogien im byzantinischen Ritus. Wenn Yaḥyā sagt, daß es nach der Kommunion genommen wird, so braucht nicht verstanden werden: unmittelbar nach dem Empfang des Qurbān, sondern nach Abschluß der Meßfeier, der ja alsbald auf die Kommunion folgt.

Bedingung zum Kommunionempfang ist die rechte Vorbereitung der Seele und des Leibes (Kap. 54). »Der Empfänger muß sein Gewissen in Ordnung bringen und seine Seele reinigen, seinen Leib und seine Kleider sauber machen«, und vor allem nüchtern sein. Letzteres »ist bei allen Christen ein feststehendes Gebot«. Die Gründe sind: 1. Sühne für die Begehrlichkeit, welche die erste Sünde verschuldet hat; 2. »weil dieses Geheimnis den Gewinn des ewigen Lebens bringt, des Lebens jener anderen Welt, wo es kein Essen und kein Trinken gibt«. Die gebotene Nüchternheit beginnt von Mitternacht an, weil die Auferstehung aller Menschen in der Mitternacht sein wird wie die Auferstehung Christi. Sie geziemt sich, weil das Qurbān eine heilsame Arznei ist und weil auch mit der Anwendung körperlicher Arzneien zum Zweck ihrer Wirkung Diät verbunden sein muß.

Zur seelischen Vorbereitung gehört der feste Glaube an die Gegenwart Jesu und die Ablegung der Sünde. Nach Einschaltung von Zitaten des (Ps.-) Dionysius und anderer Lehrer über die Stellung des Priesters bei der Meßfeier als des Vertreters Christi und dessen Abbildes knüpft Yaḥyā ohne Verbindung zunächst ein Gleichnis an: »Du erhältst einen Siegelabdruck in Wachs. Da darfst du nicht fragen: Ist jener Siegelstock (Siegelring), der sich im Wachs abdruckt, ein Rubin oder ein Kristall oder eine Form von Tonerde? Das will heißen: In dem Wachs ist die Seele (d. i. die Schrift) des Siegelstockes, nicht der Siegelstock selbst. Ebenso empfangen vom Priester das Qurbān mit aufrichtiger Gesinnung und untersuche nicht, was du nicht zu untersuchen brauchst!« Das Gleichnis will wohl besagen: Frage nicht nach den moralischen Eigenschaften des Zelebrans und des

⁵³⁾ Dieselbe Anschauung vertreten der melchitische Patr. Eutychius von Alexandrien (933—940) in seinem theologischen Werk »Buch des Beweises«, siehe Graf, *Geschichte* 2, 36, A. 1, und die Syrer Philoxenus und David, Sohn des Paulus, siehe W. de Vries a. a. O. 154.

Kommunionsspenders und meine nicht, daß wegen dessen etwaiger Unwürdigkeit die Gegenwart Christi im Qurbān unmöglich werde.

Letzteres ist aber der Fall, wenn sich der Kommunikant selbst des Mangels an rechtem Glauben schuldig macht, was aus I Kor. 11, 27 gefolgert wird: »Wenn jemand das Qurbān ohne Glauben empfängt, dann ist dieses nur mehr bloßes Brot und ein von der Heiligkeit (Heiligung, Konsekration) freier Wein und nicht mehr als diese⁵³⁾. Auch trifft ihn Strafe, wenn er dieses erhabene Geheimnis verachtet« (durch seinen Unglauben).

Von der Sündelosigkeit wird gesagt: Der Kommunikant »muß die Sünde ablegen und Buße leisten« und darf ja nicht meinen, daß durch den Empfang des Qurbān ihm die Sünden verziehen werden — »dies wäre ein großer Irrtum«. — »Die Sünde ablegen« und »die Seele reinigen« (oben) ist doch wohl nur vom Aufgeben des sündigen Lebens und von der Reue zu verstehen; von einem Bekenntnis der Sünden vor dem Kommunionempfang ist nirgends bei Yaḥyā ibn ʿĠarīr die Rede.

Die unmittelbare Vorbereitung des Kommunikanten ist seine andächtige Teilnahme an der Meßfeier: »Er höre die Messe vom Anfang bis zum Ende, und zwar stehend, und ohne im stillen sich mit etwas anderem zu beschäftigen, und er bete zu Gott, dem Allerhöchsten, in Anrufungen und Bittgebeten. Das beste ist, wenn er zuvor etwas von seinem Besitztum herbeibringt (zu den Opfern), feinstes Mehl, reinen Wein, sauberes Öl und Weihrauch«.

Die positiven Wirkungen der Kommunion sind von Yaḥyā nicht in einem eigenen Abschnitt behandelt; sie sind aber eingeschlossen in der allgemeinen Lehre von der Eucharistie (siehe oben III) und ausgesprochen in den Begriffen: Heilmittel zum ewigen Leben, Reinigung der Seele, Vereinigung mit ihrem Schöpfer, Annäherung an Gott, Entfernung vom Satan, Gemeinschaft mit den Gliedern des mystischen Leibes Christi und mit Christus, dem Haupte selbst.

VII. Von der *Asservatio Sanctissimi* sagt Yaḥyā ibn ʿĠarīr, es sei die herrschende Auffassung aller christlichen Parteien, daß das Qurbān aufbewahrt werden soll, die Nestorianer ausgenommen. Diese lehnen die Aufbewahrung ab entweder aus Opposition gegen die übrigen Christen oder aus Furcht, es könnte verderben. Sie haben nämlich die Vorstellung, sie müßten in der Messe alles sumieren, oder der Priester müsse den Rest zu sich nehmen, »ohne sich von ihm zu trennen«, bis jemand zu kommunizieren wünsche. Aber — meint Yaḥyā — wenn der Rest auf dem Altar im »Hause des Qurbān« (Tabernakel) verbleibe, sei die Befürchtung des Verderbens grundlos.

Die Verteidiger der *Asservatio* erkennen in ihr ein Symbol für die Grabesruhe des Leibes Christi. Der Zweck der Aufbewahrung ist, die Kommunion denen zu ermöglichen, die sie notwendig haben oder die sie wünschen, wie Kranke, von Unglück Betroffene, Reisende, besonders solche, die an

⁵²⁾ OrChr 35, 189.

Orte kommen, wo keine Zelebration stattfindet, oder die zum Heere gehen (Kap. 54). Schon an einer früheren Stelle sagt Yaḥyā, daß »denjenigen, die sich in Gefangenschaft befinden oder an einer chronischen Krankheit leiden, das Qurbān gebracht werden darf«.

Eine besondere Bedeutung hat die Aufbewahrung des Qurbān in der Fastenzeit (Quadragesima). Da »das Fasten Kummer und Traurigkeit ist«, ist die Zelebration an den Werktagen der Fastenzeit nicht erlaubt, sondern nur am Sonntag, »dem Tag der Freude über die Auferstehung des Herrn Christus«. »Die meisten Leute kommen an diesen Wochentagen nicht in die Kirche, weil sie wissen, daß sie nicht kommunizieren können. Aber die Väter stimmen darin überein, daß das Qurbān auf dem Altar verbleiben soll, damit es die Gläubigen an allen Tagen der Woche empfangen«.

Das Verbot der Meßfeier an den Fastenwochentagen erhält eine Einschränkung durch die Stellung des Samstags bei einem Teil der Christen. Im »Kanon des Klemens« ist das Samstagfasten verboten: »Ausgeschlossen (exkommuniziert) ist, wer im Laufe eines Jahres an zwei Sabbaten fastet«⁵⁴). Infolge dieser Sonderstellung des Samstages ist also die Zelebration auch in der Fastenzeit an diesem Tage erlaubt. Hierbei »zelebrieren die Melchiten und die Jakobiten nicht am Ende (Abend) dieser Samstage, (scil. wie andere), sondern während des Tages«.

Es ist nicht eindeutig ausgesprochen, ob mit dem »Qurbān in der Fastenzeit« die Missa praesanctificationum gemeint ist. Daß die Jakobiten einstmals eine solche hatten und zwar unter dem Namen »Bezeichnung des Kelches«, bezeugen bestimmte Formulare aus dem 10. bis 12. Jahrhundert. Später kamen sie außer Gebrauch⁵⁵). Yaḥyā ibn Ǧarīr verwendet den Ausdruck »Bezeichnung des Kelches« nicht und spricht, soviel ich bis jetzt sehe, an keiner Stelle von einem bestimmten Ritus für die an den Fastenwerktagen zu spendende Kommunion. — Daß ein solcher Ritus schon im 11. Jahrhundert wenigstens nicht mehr im allgemeinen Gebrauch war, könnte aus dem Vorwurf entnommen werden, den ein zeitgenössischer, nestorianischer Gegner, der Bischof Elias von Nisibis⁵⁶), u. a. gegen Melchiten und Jakobiten erhebt: »Diese kommunizieren und reichen anderen die Kommunion ohne Kelch«. Hingegen sprechen, freilich auch nicht klar genug, für eine Präsanctifikationsmesse die anderen Anschuldigungen: »Sie feiern in der Fastenzeit am Sonntag die Liturgie für die ganze Woche und teilen von diesem (am Sonntag konsekrierten) Qurbān (unter der Woche)

⁵⁴) An den nämlichen, bei den »westlichen Christen« geltenden »Kanon des Klemens« erinnert Ibn Buṭlān, *OrChr* 35, 188f. Gemeint ist sichtlich Apostol. Konstitutionen VIII, 47, 64: »Si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato praeter unum solum ieiunans, disponatur; si fuerit laicus, segregetur« (Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1 (Paderborn 1905) 582—585).

⁵⁵) Siehe G. Graf in *OrChr* N. S. 6 (1916) 46—48. Vgl. W. de Vries a. a. O. 169f. — Für die Kopten: ʾIris Ḥabīb al-Maṣrī, *The Rite of the Filling of the Chalice* = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 6 (1940) 77—90.

⁵⁶) Siehe den Wortlaut bei L. Horst, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens* (Colmar 1886) 99. Dazu Graf, *Geschichte* 2, 183f.

aus, ganz entgegen den heiligen Kanones, welche vorschreiben, daß auch nicht eine Nacht lang das Qurbān (auf dem Altar) verbleibe, und manchmal mischen sie das Qurbān in den Kelch in der Weise, daß das Brot vom Wein durchdrängt erscheint».

Am »Freitag der Leiden« (Karfreitag) darf nach übereinstimmender Lehre aller Väter keine Kommunion gespendet werden — ein Verbot, in das folgerichtig auch die Unterlassung der Zelebration eingeschlossen ist.

Die letzte der Belehrungen über die Eucharistie ist die, daß, ebenfalls nach einmütiger Väterlehre, jeweils immer nur an einem Altar in der Kirche eine Zelebration und Kommunionsspendung statthaben kann.

Der Autor schließt mit dem demütigen Bekenntnis: »Dieses ist, was ich darbieten konnte. Ich bitte Gott, den Allerhöchsten, daß er dem, der es liest, daraus Nutzen gebe. Wenn einer ein richtiges Urteil darin findet, so ist es von einem andern als von mir. Wenn einer einem Fehler und Irrtum begegnet, so ist dieser von mir und meiner Schwachheit und von meinem Mangel an Verständnis in dieser Sache, der eine so große Bedeutung und Erhabenheit zukommt. Amen«.

Das Koptische und die Entzifferung der Hieroglyphen

Ein Beitrag zur Geschichte der Koptologie in Europa

von

Maria Cramer

Wenn man es wagt, den Werdegang einer genialen Entdeckung oder Erfindung nachforschend zu durchdenken, so muß man sich darüber klar sein, daß das in den meisten Fällen nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist. Der Erfinder oder Entdecker hat bekanntlich oft erst nach jahrelanger entsagungsvoller Arbeit, zuweilen unter fast völligem Verbrauch seiner physischen und geistigen Kräfte in einem Moment, mit einem einzigen Gedankenblitz das Wesentliche erfaßt. So war es auch bei Champollion, dem Entzifferer der Hieroglyphen. Als er den Schlüssel zum Verständnis des Altägyptischen gefunden hatte, brach er ohnmächtig zusammen und lag mehrere Tage in völlig apathischem Zustande da, aus dem sein älterer Bruder ihm durch treue Pflege empor half.

Diesen Moment eines letzten Erkenntnis-Blitzes kann der gewöhnliche Mensch nicht nacherleben. Er kann dem Gedankengang des Erfinders oder Entdeckers nachgehen, er kann ihn verstandesmäßig erfassen, aber es bleibt immer noch ein letzter nicht auflösbarer Rest. Mit diesem Wissen vor Augen dürfte es erlaubt sein, über das Thema »Das Koptische und die Entzifferung der Hieroglyphen« zu sprechen.

Man darf annehmen, daß die Fähigkeit, altägyptische Zeichen oder Hieroglyphen zu schreiben, etwa nach Diokletian (284—305) verloren ging. In Erment, bei Luxor in Oberägypten, wurde unter dem genannten Herrscher ein Denkstein auf den hl. Buchisstier geschrieben, der als letztes hieroglyphisches Denkmal gilt¹⁾. Der letzte römische Kaiser, der seinen Namen in Hieroglyphen schreiben ließ, ist Decius (249—251). Die Kenntnis, altägyptische Zeichen zu lesen, ging etwa vom Beginn des 5. Jh. an verloren. Aus den »Kirchengeschichten« dreier frühchristlicher Schriftsteller, des Rufinus, Socrates Scholasticus und des Sozomenus kann man entnehmen, daß man Ende des 4. Jh. noch Hieroglyphen zu lesen verstand. Der Bericht des Rufinus ist der älteste, um 403 geschrieben²⁾. Er erzählt, daß man in Alexandrien die Abzeichen des Gottes Serapis durch das Signum Crucis ersetzt habe. Das »Kreuzzeichen«, wurde den »hl. Buch-

¹⁾ E. Otto, *Stierkulte* = Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 13 (1938) 49 ff.

²⁾ PL 21, 537.

staben der Ägypter« entnommen, die die Vita ventura versinnbildlichen. Hierbei handelt es sich um die altägyptische Hieroglyphe $\text{nh} = \text{Anch } \text{𓂏}$, das Lebenszeichen. Socrates und Sozomenus berichten um die Mitte des 5. Jh. folgendes:³⁾

»Über die im Serapistempel gefundenen hieroglyphischen Schriftzeichen.

In dem zerstörten und beraubten Tempel des Serapis fand man in Stein eingeschriebene Schriftzeichen, die man hieroglyphisch nennt. Die Zeichen hatten die Form von Kreuzen. Als Christen und Griechen sie sahen, brachten beide sie mit ihrer eigenen Gottesverehrung in Verbindung. Die Christen sagten, das Kreuz sei das Symbol des erlösenden Leidens Christi, und sie glaubten, daß das Zeichen ihnen zugehöre. Die Griechen aber sagten, es bestehe etwas Gemeinsames zwischen Christus und Serapis, wenn das Kreuzzeichen einerseits von den Christen, andererseits von den Hellenen zum Symbol gemacht würde. Während sie stritten, deuteten einige der Griechen, die zum Christentum übergetreten waren und Hieroglyphen zu lesen verstanden, das kreuzähnliche Zeichen und sagten, es bedeute das kommende Leben. ... Als aber auch durch andere hieroglyphische Schriftzeichen offenbar gemacht wurde, daß das Heiligtum des Serapis ein Ende haben werde, wenn ein kreuzförmiges Zeichen erscheine, dieses sei das kommende Leben, da traten noch viel mehr dem Christentum bei ... Dies ist geschehen bezüglich des kreuzähnlichen Zeichens, so habe ich es gehört.« (Socrates). Keiner der drei genannten Schriftsteller war Augenzeuge der Ereignisse. Aber jedenfalls muß man bei der Zerstörung des alexandrinischen Serapistempels, im Jahre 389, noch verstanden haben, Hieroglyphen zu lesen.

In demselben Jahrhundert verfaßte Horapollo von Nilopolis sein in koptischer Sprache geschriebenes Werk »Hieroglyphica«⁴⁾. Es ist in griechischer Übersetzung erhalten, der älteste Codex, aus dem Jahre 1419, befindet sich in Florenz. Die hieroglyphischen Zeichen sind nach 70 Gruppen geordnet, ähnlich den hieroglyphischen Typen moderner Druckereien, wie die Theinhardt-Liste oder die Liste in Gardiner's Grammatik. Neben echten Hieroglyphen hat Horapollo manches phantastisch ergänzt. Es müssen ihm aber Listen von altägyptischen Zeichen zur Verfügung gestanden haben, die in der ägyptischen Literatur wirklich noch vorhanden sind, wie die von Flinders Petrie herausgegebenen »Zeichen-Papyri von Tanis«⁵⁾, oder das 1947 von Alan Gardiner unter dem Titel »Ancient Egyptian Onomastica« edierte Ramesseum Onomasticon und das Onomasticon des Amenemope.

³⁾ PG 67, 608 u. 1458.

⁴⁾ *Ori Appollinis Nilicaei Hieroglyphica* (Venetiae apud Aldeum 1505) — Requier, *Hieroglyphes dits d' Horapolle* (Paris 1779) — Brugsch, *Ägyptologie*, S. 4; 27; 302; 305; 338; 349; 353; 374 — Parthey, Monatsbericht der Akad. der Wiss. zu Berlin für 1871. — Schäfer, *ÄZ* 42 (1906) — Roeder, *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie*, Bd. 8, 1913.

⁵⁾ *Two Papyri from Tanis*, Sign-Papyrus.

Nach Horapollo ging im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte die Kenntnis des Altägyptischen völlig verloren.

Zur Zeit des Humanismus und der klassischen Renaissance erwachte auch das Interesse an Ägypten von neuem. Ragna Enking spricht in ihrer Studie »Der Apis-Altar Melchior Dinglingers. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten,« von einer »Renaissance ägyptischer Motive«⁶⁾, die nach 1500 einsetzte. Italienische Ägyptenreisende geben erneut Anstoß zur Beschäftigung mit den Denkmälern des Nillandes⁷⁾. Ägyptische Antiken tauchten auf, Echtes und Gefälschtes. Man war begierig, die Schriftzeichen lesen zu können. Auf Horapollo fußend und von dem Gedanken ausgehend, daß sie einen mystisch-symbolischen Sinn haben, kam der an der Vaticana arbeitende Jesuit Athanasius Kircher zu phantastischen Auslegungen, die in seinem Werke »*Obeliscus Pamphylus*«, Rom 1650, niedergelegt sind. Durch Kircher hat das Buch Horapollos alle Zeiten überlebt, und das wurde für die Kenntnis der altägyptischen Sprache verhängnisvoll. »Denn aus Horapollo verbreitete sich seit der Renaissance die Vorstellung, daß die Hieroglyphen seltene Symbole gewesen seien, voll von geheimer Weisheit, ein Produkt philosophierender Priester. Wer sie lesen wollte, mußte daher selbst mystische Wege wandeln«, wie Erman in seinem kleinen Buche »Die Hieroglyphen« sagt⁸⁾. Diese vorgefaßte Meinung bezüglich der symbolischen Zeichen änderte sich auch nicht, als man an den Obeliskens Roms wirkliche Hieroglyphen kennen lernte.

Aber der wegen seiner hieroglyphischen Auslegungen so viel geschmähte Kircher, hat doch ein wirkliches Verdienst. Er ist einer der ersten europäischen Gelehrten, die sich ernsthaft mit der Koptischen Sprache befaßten, die man *lingua aegyptiaca* nannte⁹⁾. Der Ausdruck Koptisch ist ja bekanntlich nichts anderes als das arabisierte griechische Wort Αἰγύπτιος; denn, als die Araber 640 Ägypten eroberten, benannten sie die christlichen Ägypter mit jenem Wort, das vulgärarabisch zu Qibt, Qobṭ, pl. Aqbāt wurde.

Vor Kircher hatte sich ein französischer Bibliophile, Peireskios (1580—1637)¹⁰⁾, um 1600 durch Ägyptenreisende koptische Mss. aus koptischen Klöstern verschafft¹¹⁾. Er selbst hatte Interesse an seltenen Büchern, veranlaßte aber andere Gelehrte, sich mit der Sprache zu befassen. Zunächst kam man nicht recht vorwärts. 1626 kam der Italiener Pietro de la Valle aus Ägypten zurück mit einem Manuskript, das eine Grammatik und ein koptisch-arabisches Wörterbuch enthielt. De la Valle übertrug die Veröffentlichung zunächst dem Franziskaner Thomas Obicini, wie neuer-

⁶⁾ (Glückstadt 1939) 7.

⁷⁾ Ebda.

⁸⁾ Göschen, S. 3.

⁹⁾ M. G. Schwartz, *Koptische Grammatik*, hrsg. von H. Steintal (Berlin 1850) 16/32.

¹⁰⁾ Peireskii vita, authore Gassendo, ed. 1655.

¹¹⁾ Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi-n-Natrûn*, I p. 6, II p. 418.

dings Arnold van Lantschoot gezeigt hat in seiner Studie *Un précurseur d'Athanase Kircher. Thomas Obicini et la Scala Vat. Copt.* 71 = Bibliothèque du Muséon 22 (Louvain 1948). Veranlaßt durch den frühen Tod Obicini's kam das Manuskript an Kircher, der 1636 ein Werk »Prodromus Aegyptiacus« und 1643 den Band »Lingua Aegyptiaca restituta« veröffentlichte.¹²⁾ Der letztere Codex enthält eine koptische Grammatik in lateinischer Sprache und ein koptisch-arabisch-lateinisches Wörterbuch.

Warum interessieren diese längst verschollenen und überlebten Werke heute noch? Nun, schon wegen der Titel: »Vorläufer des Ägyptischen!«, kühner noch »Die ägyptische Sprache wiedererstanden!« Das mutet fast an wie moderne Reklametitel. Die Hieroglyphen konnte man zwar nicht mehr entziffern, aber man wußte noch, daß das Koptische der letzte Ausläufer des Ägyptischen ist. Hatte doch auch der Deutsche Joh. Mich. Vansleb (Wansleben), der im 17. Jh. in Ägypten reiste, dort koptisch sprechende Fellachen angetroffen¹³⁾. Und wie heute rezitierte man auch im 17. Jh. in den Kirchen und Klöstern Ägyptens die liturgischen Gebete in der lingua aegyptiaca, koptisch $\tau\alpha\sigma\pi\epsilon\ \bar{\pi}\ \kappa\eta\mu\epsilon$ ¹⁴⁾ oder seltener $\mu\bar{\iota}\tau\rho\mu\bar{\iota}\kappa\eta\mu\epsilon - \mu\bar{\iota}\tau\alpha\iota\kappa\upsilon\pi\tau\iota\omicron\mu$ »das Ägyptische«¹⁵⁾. Das Koptische ist ja bekanntlich nichts anderes als Altägyptisch mit griechischen Buchstaben geschrieben. Da das griech. Alphabet zur Wiedergabe der Laute nicht ausreichte, nahm man — etwa im 2. Jh. nach Chr. — sieben Zeichen aus dem damaligen Ägyptisch, Demotisch genannt, hinzu, so daß das koptische Alphabet 31 Buchstaben hat.

Die Handschriften, die Kircher in Rom für seine Studien benutzte, waren grammatische und lexikalische Arbeiten von gebildeten Kopten in Ägypten, meistens Priestern oder Bischöfen¹⁶⁾. Seit dem 10. Jh. war das Koptische in Gefahr auszusterben. Als Kanzleisprache hatten es die arabischen Eroberer schon seit dem 8. Jh. verdrängt¹⁷⁾. Das Arabische setzte sich immer mehr durch und verdrängte das Koptische in die Kirchen und Klöster, wo es heute eine ähnliche Verwendung findet, wie das Latein in der katholischen Kirche.

Um das Verständnis der Sprache zu erhalten, verfaßten gelehrte Kopten die sog. *Scalae*, Leitern, arab. *sullam*, pl. *salâlim*, koptisch-arabische Wörterbücher, nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und mit grammatischen Einleitungen versehen. In der Vatikanischen Bibliothek sind mehrere solcher Mss. erhalten¹⁸⁾. An Handschriften solcher Art schulte sich

¹²⁾ Vgl. auch G. Graf, *Geschichte der christlich-arabischen Literatur* 2 (Rom 1947) 380.

¹³⁾ *Nouvelle relation en forme d'un journal d'un voyage fait en Égypte en 1672 et 1673* (Paris 1677) 363.

¹⁴⁾ G. Zoëga, *Catalogus Codicum Copticorum* (Rom 1810) 436.

¹⁵⁾ Ebda 371, Nr. 177 und 648, Nr. 47.

¹⁶⁾ L. Stern, *Kopt. Gram.* (1880) 2. — Graf a. a. O. 2, 294—475.

¹⁷⁾ W. Spitta, *Gram. des arab. Vulgärdialekts von Ägypten* (1880) X.

¹⁸⁾ Arnold van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani* II, 1 (1947) No 14; 15; 16.

auch Theodor Petraeus, ein Flensburger, der die ersten koptischen Mss. nach Deutschland brachte und dessen Nachlaß in die Staatsbibliothek Berlin kam¹⁹⁾. 1699 veröffentlichte der französische Augustiner Bonjour ein Werk »Exercitatio in monumenta coptica sive (seu) aegyptiaca«. Am Titel erkennt man wieder, daß man nicht klar zwischen Ägyptisch und Koptisch unterschied. 1715 sandte Papst Clemens XI. den Maroniten Joseph Simonius Assemani nach Ägypten, in den Klöstern koptische Manuskripte zu kaufen. Assemani hat die Vatikanische Bibliothek um viele koptische und syrische Handschriften bereichert. Die meisten stammen aus dem Wâdi-n-Natrûn, etwa 100 km südlich von Alexandrien in der Nähe der sog. sketischen Wüste. Dort gab es auch ein syrisches Kloster, d. h. man hatte syrische Mönche als Flüchtlinge aufgenommen in der Zeit der monophysitischen Wirren²⁰⁾.

Ein französischer Sprachforscher, Louis Piques, hatte inzwischen die von dem obengenannten Dominikanermönch Vansleb nach Paris gebrachten²¹⁾ koptischen Mss. studiert. Piques wurde zuerst auf die Verschiedenheit der Dialekte im Koptischen aufmerksam, von denen man heute fünf kennt: Saidisch, Bohairisch, Faijumisch, Achmimisch und Subachmimisch. Sie sind nach Landschaften benannt. Nach dem 1946 gemachten großen Fund koptischer Papyri in Nag-Hammadi, etwa 50 km nördlich von Luksor, will man noch einen sechsten Dialekt gefunden haben. Aber das bleibt zunächst abzuwarten²²⁾, da die Texte noch nicht veröffentlicht sind.

Im 18. Jh. lehrte ein Kopte aus Ġirġā, Raphael Tuki, in Rom am »Institut der Propaganda Fidei« Koptisch zum Zwecke der Bibel-Forschung. Außerdem kopierte er die koptischen liturgischen Mss. der Vaticana und gab sie heraus²³⁾. Leider kannte er die Sprache seiner Väter nur ungenügend, und die Ausgaben sind voller Fehler. Mit regem Eifer betrieb in der zweiten Hälfte des 18. Jh. Kardinal Borgia das Koptische. Die von ihm gesammelten Mss. werden jetzt von Arnold van Lantschoot in der Vatikanischen Bibliothek durchgearbeitet und beschrieben. Zwei Bände sind bereits erschienen²⁴⁾.

Vor allem aber machte sich um 1800 der dänische Archäologe und Sprachwissenschaftler Georg Zoëga um die Erforschung der koptischen Sprache verdient. 1801 schrieb er an einen befreundeten französischen Gelehrten: »Es ist noch eine Zwischenarbeit übrig, sehr wesentlich das Lesen der Hiero-

¹⁹⁾ Schwartz a. a. O. 16.

²⁰⁾ White a. a. O. 3, 169—224.

²¹⁾ White a. a. O. 2, 419. — Schwartz a. a. O. 18.

²²⁾ S. Morenz, *Koptische Funde und Forschungen* — Forschungen und Fortschritte 26. Jg., März 1950, Heft 5/6. Dort die weitere Literatur.

²³⁾ *Euchologion und Pontificale* (Rom 1761/2) — *Missale copticæ et arabice* (Rom 1763) — *Rituale copticæ et arabice* (Rom 1763) — *Theotokia copticæ et arabice* (Rom 1764).

²⁴⁾ A. Hebbelynck und A. van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*. Tomus I (Rom 1937) und II, 1 (Rom 1947).

glyphen zu erleichtern, sehr mühsam und von zweifelhaftem Erfolg: Man muß die alte Sprache von Chemi (Ägypten) auferwecken, die in dem heutigen Koptisch begraben liegt. Dieses muß man reinigen von allem, was es Fremdes hat, ihm seine alten Buchstaben, seine alte Rechtschreibung (und) den ursprünglichen Sinn seiner Ausdrücke wiedergeben²⁵⁾, denn »man muß nicht glauben, daß dies Trümmer der Sprache der Pharaonen in ihrer ursprünglichen Reinheit seien. Diese Sprache (das Koptische) ist ganz besonders entstellt worden dadurch, daß man die alten ägyptischen Schriftzüge aufgab und neue, von den Griechen entlehnte, aufnahm, die, obgleich mit acht (!) Buchstaben von ägyptischer Erfindung vermehrt, doch die alten Töne nicht genau wiedergeben. Wirklich trifft man im Koptischen eine Menge aus fremden Sprachen angenommener Wörter an, besonders aus dem Griechischen, seltener aus dem Lateinischen²⁶⁾. Zoëga interessiert sich also für das Koptische vom sprachhistorischen Standpunkt aus, er will die Sprache nicht nur um ihrer selbst oder etwa um der Literatur willen betreiben, sondern auch als Mittel zum Zweck sprachhistorischer Forschung, in diesem Falle der Entzifferung der Hieroglyphen. Er weiß, daß er sich einer mühevollen und nicht im landläufigen Sinne immer interessanten Arbeit unterziehen muß, und schreibt so ganz bewußt im Dezember 1802: »Ich suche zu vereinigen, was Interessantes in diesem großen Chaos von Dingen steckt, die zum größten Teil niemanden interessieren, und ich (möchte) den Gelehrten die Ausbeute eines sehr langweiligen Lesens und Studierens darbieten, ohne sie zu nötigen, an dem Ekel desselben teilzunehmen²⁷⁾. Er tröstet sich mit dem Gedanken: »Wenn man erst einmal in eine Sache hinein ist, so findet man Gefallen daran ...²⁸⁾. Auch die Dialektfrage hat Zoëga interessiert. »Die drei neubekannten Mundarten (des Koptischen) ... bestehen aus Vermischungen mehrerer, in Ägypten zu verschiedenen Zeiten geredeten Sprachen und enthalten bedeutende Reste der alten Sprache Ägyptens, die sich trotz der Herrschaft der Perser, Griechen, Römer und Araber erhalten haben²⁹⁾. Die »drei bekannten Mundarten« wurden damals Saidisch oder Thebanisch, Memphitisch, gleich dem heutigen Bohairisch, und Baschmurisch, gleich dem heutigen Faijumisch, genannt. Das Faijumische verlegte man nicht in die heutige Landschaft des Faijum, sondern in das östliche Delta, Al-Baschmur genannt, wo die sog. Baschmuriten oder Bukoler mit den Ptolemäern und Römern gekämpft haben sollen³⁰⁾.

Die Arbeiten Zoëgas setzte sein Schüler, der schwedische Diplomat Åkerblad, fort, der sich neben seinem Hauptberuf als Politiker mit orientalischen Sprachen befaßte. Das Koptische interessierte ihn aus sprach-

²⁵⁾ F. G. Welcker, *Zoëga's Leben*, 2. Teil (1913) 79.

²⁶⁾ Ebda 167/8.

²⁷⁾ Ebda 2, 166.

²⁸⁾ Ebda 2, 169.

²⁹⁾ Ebda 2, 171.

³⁰⁾ Ebda 2, 172.

historischen Gründen im Hinblick auf die Entzifferung des Altägyptischen. Als er im Jahre 1802 in der Bibliothek des Louvre koptische Mss. las, kam ihm ein Abklatsch des inzwischen auf der Napoleonischen Ägyptenexpedition gefundenen Steines von Rosette in die Hände. Dieses Denkmal zeigte bekanntlich der hieroglyphischen Forschung neue Wege, die schließlich zum Ziel führten. Bei der Ausschachtung des Erdbodens zur Anlage der Grundmauern für das Fort Julien bei Rosette oder Raschid an der Nilmündung, kam 1799 ein Stein mit dreifacher Inschrift zutage³¹). Er wurde zunächst nach Kairo gebracht und kam dann auf vielen Umwegen in das Britische Museum, wo er heute ausgestellt ist. Die Inschrift ist ein Dekret der ägyptischen Priesterschaft zu Ehren der ersten Krönungsfeier Ptolemäus' V. Epiphanes aus dem Jahre 196 v. Chr. Zunächst werden die Wohltaten aufgezählt, die der König der Priesterschaft erwiesen hat, wie Gaben an Geld, Korn und Weihegeschenken für die Tempel, ferner Schulden- und Steuererlasse und politische Amnestien. Im zweiten Teil wird aufgeführt, wie die Priesterschaft dem König zu danken gedenkt, so durch die Errichtung von Statuen, durch ein Geschenk von zehn goldenen Doppelkronen für seinen heiligen Schrein, durch jährliche Geburts- und Krönungstags-Feiern und anderes. Das Dekret soll dreisprachig in Basalttafeln eingeschrieben werden, und zwar in der »Schrift der Göttersprache« (Hieroglyphisch), in der »Buchschrift« (Demotisch) und in der »Schrift der Jonier« (Griechisch)³²). Napoleon selbst war sehr interessiert und befahl, Abklatsche zu machen und sie an europäische Gelehrte zu verschicken. Man ließ zwei bekannte Lithographen aus Paris kommen, die Oberfläche des Steines wurde mit Druckerschwärze bestrichen, weiches, saugfähiges Papier darüber gelegt und das Denkmal mit Gummirollen bearbeitet.

Åkerblad war einer der ersten Europäer, die einen solchen Abklatsch bekamen. Schon einer der Pariser Lithographen hatte in Kairo erkannt, daß die drei Texte in hierogl., demot. und griech. Sprache identisch sein müßten. Åkerblad erkannte zunächst verschiedene Eigennamen im griechischen und demotischen Text, wie Ptolemäus und Kleopatra. Im Hieroglyphischen waren sie in längliche Ringe, die sog. Kartuschen, eingefast. Im Demotischen bleiben davon nur zwei »Klammern«, am Anfang und Ende des Wortes. Mit Hilfe seiner koptischen Kenntnisse fand der Schwede im Demotischen die Lesung sich häufig im Text wiederholender Worte, wie den Plural für Tempel $\epsilon\rho\phi\eta\upsilon\iota$, das Wort für »Griechen« $\sigma\gamma\epsilon\mu\mu$ (Jonier) und das ihm ebenfalls aus dem Koptischen bekannte Personalsuffix der 3. Person Singularis masculini, das »f«. Das war möglich, weil das Demotische als Buchschrift der Perser-, Griechen- und Römerzeit Ägyptens dem späteren Koptischen nahesteht. Die gesprochene Volkssprache jener Zeit, die wir nicht kennen, muß dem Koptischen schon sehr

³¹) K. Sethe, *Ägyptische Urkunden der griech.-röm. Zeit* II, 3, 166 ff. — W. Budge, *The Rosetta Stone*. Published by the Trustees of the British Museum (London 1950) with revision.

³²) K. Sethe, *Ägypt. Urk. d. griech.-röm. Zeit* II, 3, 197, Zl. 9.

ähnlich gewesen sein. Nachdem Åkerblad's Forschungen zu diesen Einzelergebnissen gekommen waren, verfolgte er die Sache nicht weiter.

Ähnlich machte es der geniale englische Arzt und Naturforscher Thomas Young, dessen Name Ende des 18. Jahrhunderts in der europäischen Gelehrtenwelt auftaucht. Er war eine enzyklopädische Natur, ein Mann mit ungeheuer weiten Interessen, ein Forscher, der nur dem Gelehrtentyp der Humanisten- und Renaissancezeit vergleichbar ist. Außer der Medizin beschäftigte ihn intensiv Mathematik und Physik. Er ist der Begründer der Wellentheorie des Lichtes. Bekannt ist er ferner durch Entdeckungen auf dem Gebiete der Augenheilkunde. Er hatte auch Erfolge als praktischer Arzt. In seiner kurzen Freizeit beschäftigten ihn Orientalia, insbesondere Arabisch und Hebräisch. Sein Interesse für Ägypten begann erst in seinem 42. Lebensjahr. Ein in Ägypten reisender Freund brachte ihm hieratische und demotische Papyri mit. Young stellte fest, daß die Schriftarten identisch seien, und er kam zu dem Schluß, daß man die altägyptischen Denkmäler nicht nach den Prinzipien eines Horapollo oder Kircher beurteilen dürfe, sondern daß man sie aus sich selbst heraus verstehen müsse. Auch ihn brachte der Stein von Rosette einen Schritt weiter. Durch Vergleich von Wortgruppen im Griechischen, Demotischen und Hieroglyphischen erkannte er — mit Hilfe des Koptischen — eine Reihe phonetischer Elemente im Hieroglyphischen das f, m, n, r (l), s und den Halblaut j. 1819 veröffentlichte er den berühmten Artikel »Egypt« in der *Encyclopaedia Britannica*³³⁾. Hier gab er bekannt, daß das Ägyptische nicht eine symbolische Bilderschrift sei, sondern daß es phonetische Elemente enthalte. Weiter verfolgte er die Sache nicht; es war eine Beschäftigung für Mußestunden gewesen³⁴⁾.

Was hat nun Jean François Champollion inzwischen getan, der doch als Entzifferer gilt und den berühmten Namen hat? Zunächst ein paar Worte über seine Jugend. Als zweiter Sohn eines Buchhändlers wurde er in Südfrankreich, in Figeac, im Jahre 1790 geboren. Mit 11 Jahren lernte er bereits Hebräisch, danach Arabisch. Sein älterer Bruder, Jacques, holte ihn nach Grenoble, wo er mit 12 Jahren zum ersten Mal ägyptische Denkmäler sah. Er nahm sich vor, die Inschriften zu entziffern. Heimlich arbeitete er alsbald an einem Buch »L'Égypte sous les Pharaons«.

Im Gegensatz zu seinem Rivalen Young war Champollion Spezialist und Fachgelehrter. Von Anfang an verfolgte er ein Ziel, das der Entzifferung des Altägyptischen. Sechzehnjährig kam er nach Paris, wo er Sanskrit, Persisch, Arabisch und besonders gründlich Koptisch studierte, alles mit dem Ziel der Entzifferung. Mit 18 Jahren wurde er Geschichts-

³³⁾ Supplement to the 4., 5. and 6. edition.

³⁴⁾ Bezüglich aller Einzelheiten vgl. Hermine Hartleben, *Champollion, sein Leben und sein Werk* (1906). — Erman, *Die Entzifferung der Hieroglyphen* = Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. Berlin (1922) XXVII ff. — Griffith, *The Centenary of Egyptology* = Literary Supplement of the Times vom 2. 2. 1922. — Neudruck im Journal of Egyptian Archaeology, Vol. 37, December 1951, p. 38.

professor in Grenoble. In der Freizeit beschäftigten ihn orientalisch Sprachen, und sein heimliches Ziel blieb die Entzifferung. Inzwischen waren ihm Abklatsche des Rosettesteins zu Gesicht gekommen. Wie Young und Åkerblad vor ihm, erkannte auch er gleich die Zusammenhänge zwischen Hieroglyphisch, Hieratisch, Demotisch und Koptisch. Es wurde ihm klar, daß man vom Koptischen und Demotischen her in das Ägyptische eindringen muß. Auch er erkannte als phonetisches Element im Ägyptischen vom Koptischen und Demotischen her das »f« als das Suffix der 3. Person Singularis Masculini. Vom Koptischen her schloß er auf weitere Pronomina im Ägyptischen. Daraus folgerte er — genau wie Young —, daß das Ägyptische nicht nur aus Sinnbildern bestehen könne, sondern daß es phonetische Elemente enthalten müsse. Trotzdem konnte er sich von dem alteingewurzelten Vorurteil der symbolischen Zeichen nicht freimachen.

Da erschien 1819 Youngs obengenannter Artikel. Champollion fand nun von anderer Seite bestätigt, was er ebenso von sich aus gefunden hatte, die Existenz des phonetischen Elementes im Hieroglyphischen. Das ließ ihn an seiner Theorie festhalten, und so wurde Young sein stärkster Anreger. Aber wo der Engländer aufhörte, da arbeitete der Franzose weiter.

Jahre äußerer Unruhe konnten Champollion von seinem eigentlichen Ziel nicht abbringen. Er hatte sich auf die Seite Napoleons gestellt, den er bei dessen Rückkehr von Elba in Grenoble persönlich kennen lernte. Seine Begeisterung für den Mann, der Ägypten für Europa wiederum erschlossen hatte, ging so weit, daß er sich an Putschen gegen die Bourbonen beteiligte. So verlor er nach dem Sturz des Kaisers seine Beamtenstellung in Grenoble. Mit 30 Jahren kam er mittellos in Paris an, wo sein Bruder ihn aufnahm und finanziell unterstützte. Jacques Champollion hatte selbst wissenschaftliche Interessen, konnte ihnen aber aus Mangel an Mitteln nicht nachgehen. Was er nicht erreicht hatte, sollte sein jüngerer Bruder erreichen. In Paris ließ der Entzifferer die Politik endgültig fahren und wurde Privatgelehrter mit dem Ziel des Studiums des Altägyptischen.

Bis 1822 waren Champollion nur spätägyptische Inschriften zu Gesicht gekommen. Nach der Bestätigung seiner Ansichten bezüglich der phonetischen Elemente im Hieroglyphischen durch Young, bezweifelte er die Richtigkeit seiner eigenen Ergebnisse in dieser Hinsicht nicht mehr. Aber er glaubte, seine Erkenntnisse bezögen sich nur auf Texte der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Vielleicht waren die phonetischen Elemente nur Teile des griechischen Alphabets, das die Griechen auf das Ägyptische angewandt hatten, wie es ja im Koptischen tatsächlich der Fall ist.

Im Herbst 1822 übersandte ein in Ägypten reisender bekannter Ingenieur Champollion Zeichnungen der Inschriften des Felsentempels von Abu Simbel in Nubien. Dort fand der Entzifferer im Königsring die Sonnenscheibe, von der er aus dem Koptischen wußte, daß sie ϣη heißt. Er setzte also dafür ägyptisch »r« ein. Es folgten drei Schriftzeichen, von denen er die beiden letzten — bestätigt durch den Rosettestein — als »s« erkannte. Das mittlere Zeichen entsprach im Rosettestein dem griechi-

schen γίγνεσθαι³⁵⁾, das er aus dem Koptischen als *mice* = gebären kannte. Er setzte hieroglyphisch »ms« dafür ein. So hatte er den Namen *Rmss* = Ramses gefunden, von dem er aus Manetho wußte, daß er einer der Pharaonen aus der 19. oder 20. Dynastie sein mußte. Also bestand auch die ältere Sprache aus phonetischen Elementen. Das System war erkannt. Am 22. September 1822 veröffentlichte Champollion den »Brief an Monsieur Dacier«³⁶⁾, in dem er seine Erkenntnisse darlegte, und 1823 erschien die Abhandlung: *Précis du système hieroglyphique*.

In den Einzelheiten war noch vieles irrig. Vor allem klammerte sich Champollion zu sehr an das Koptische. Er hat es lange für eine genaue Entsprechung des Altägyptischen gehalten. So konnte es geschehen, daß er für ein in seiner richtigen Bedeutung erkanntes altägyptisches Wort, z. B. *ḥt nṯr* (= Haus des Gottes-)Tempel, ein koptisches Wort einsetzte, wie *epne*, das Altägyptisch einen ganz anderen Ursprung hat. Das hieroglyphische Alphabet glaubte er aus 132 Buchstaben bestehend. Das hat ihn aber nicht gehindert, vieles richtig zu lesen; für die Praxis war es belanglos.

Champollion war bald der berühmte Mann. Ludwig XVIII. verlieh ihm seine jugendlichen politischen Verirrungen. Er erhielt Staatsgelder und fuhr 1824 nach Turin, um Papyri zu studieren. Dann wurde er Konservator an der ägyptischen Abteilung des Louvre. 1828 besuchte er auf Staatskosten für drei Jahre Ägypten, das er bis zum zweiten Katarakt bereiste. 1830 wurde er Mitglied der Académie Française und Professor für Ägyptologie am Collège de France. Aber seine körperliche Kraft war gebrochen. Er hatte sich in der Forschung verzehrt. Am 3. März 1832 starb er, 42 Jahre alt. — 1839 erschien in dem Sammelwerk »L'Univers, ou Histoire et Description de Tous les Peuples . . .« der Band »Égypte Ancienne« mit vielen wertvollen Kupferstichen, die deswegen ganz besonders interessant sind, weil sie uns ein Bild Ägyptens vor dem Beginn der großen Ausgrabungsepochen vermitteln. In diesem Werk gibt Champollion auch unter der Überschrift »Langue et Écriture«³⁷⁾ eine Darstellung des Entzifferungsverlaufes.

Die Bedeutung des Koptischen für die Entzifferung der Hieroglyphen schlägt der Altmeister der ägyptischen Philologie, Adolf Erman, nicht hoch an. Er schreibt: »Wer uns heute (1912) fragt, woher Champollion und seine ersten Nachfolger die Kenntnis der wichtigen ägyptischen Worte geschöpft haben, dem antworten wir, daß sie diese in der Hauptsache dem Koptischen entnommen hätten³⁸⁾.« Erman hat sich die Mühe gemacht, die Grammatik und das Wörterbuch Champollions auf die Worte hin durchzusehen, die er ägyptisch und koptisch richtig erkannt hat. Erman

³⁵⁾ Sethe a. a. O. 194, Zl. 1 und 4.

³⁶⁾ Lettre à Monsieur Dacier relatif à l'Alphabet des Hiéroglyphes phonétiques (Paris 1822).

³⁷⁾ *Ancienne Égypte*, p. 211—244.

³⁸⁾ *Wortforschung III* = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften (1912) 956.

hat von den Worten, die ägyptisch mit »w« anfangen und die zahlreich sind, nur bei 14 Ausdrücken die richtige koptische Entsprechung gefunden. »Manche Worte, die Champollion richtig verstand«, so fährt Erman fort, »las er entweder falsch, oder, wenn er sie richtig las, so verglich er koptische Worte mit ihnen, die nichts mit ihnen zu tun haben«, wie oben erklärt ḥt nṯr und epne. »Der Vergleich mit dem Koptischen war — meint Erman — ihm im Grunde nur eine Nebensache«, »ein Ornament der Entzifferung. Auch bei jenen Worten, die er richtig verglich, war es gewiß nicht anders. Er hat die altägyptischen Worte w'b = Priester, oder wšb = antworten, gewiß nicht erst auf Grund der koptischen Worte ⲟⲩⲏⲏⲏⲏ und ⲟⲩⲱⲩⲱⲩ erkannt, sondern er hat nur, was er durch andere Überlegungen erkannt hatte, durch das Koptische bestätigt gefunden. Auch die späteren Ägyptologen konnten gewiß nicht anders verfahren, und man kann schlechterdings sagen, daß das Koptische bei der Entzifferung der Hieroglyphen nur eine ganz geringe Rolle gespielt hat. . . . Die älteren Ägyptologen haben ganz andere Mittel benutzt und sind bei ihren Kombinationen wesentlich durch die Determinative geleitet worden. Ihre Leistungen sind aber um so bewunderungswürdiger, denn sie haben die Kenntnis der ägyptischen Sprache eigentlich aus dem Nichts gewonnen«³⁹⁾.

Trotz aller Ehrfurcht und Hochachtung vor dem meisterhaften philologischen Können Adolf Ermans, und ohne etwa die Absicht zu haben, eine Ehrenrettung des Koptischen vornehmen zu wollen, möchte ich das Urteil Ermans nicht zu Recht bestehen lassen. Ich hoffe ausgeführt zu haben, daß das Koptische bei der Entzifferung der Hieroglyphen von den allerersten Anfängen und tastenden Versuchen in der Renaissancezeit an eine große Rolle gespielt hat. Keiner der Forscher, von Kircher angefangen, hat es unterlassen, das Koptische gründlich zu studieren, weil man ja noch wußte, daß — um mit Zoëgas Worten zu sprechen — die »Trümmer des Altägyptischen« darin enthalten sind. Die ersten phonetischen Elemente wurden von Åkerblad, Young und Champollion doch nur dadurch mit Sicherheit erkannt, daß man sich im Koptischen für sie ausweisen konnte. Ferner sei an die Tatsache erinnert, daß im entscheidenden Augenblick die beiden koptischen Worte ϣⲏ und ⲙⲓⲥⲉ Champollion die Bestätigung seiner bis dahin immer noch ein wenig angezweifelten Theorie der lautlichen Bestandteile in der altägyptischen Sprache gab. Das war so wichtig, daß von einem »Ornament« oder einer »Nebensache« gar nicht mehr die Rede sein kann. Im Gegenteil, das Koptische war der tragende Grund für das ganze Gebäude der Entzifferung. Hätte Champollion die beiden Worte ϣⲏ und ⲙⲓⲥⲉ in jenem Augenblick nicht präsent gehabt, so wäre ihm jedenfalls zu der Zeit an der Inschrift, die ihm gerade vorlag, die letzte Erkenntnis nicht gekommen. Im weiteren Verlauf seiner und seiner Nachfolger Entdeckungen hat man allerdings »am Koptischen bestätigt gefunden, was man Hieroglyphisch mit Hilfe der Determinative fand«, wie Erman sagt.

³⁹⁾ Ebda.

Aber darin hat Erman recht, daß die Bedeutung des Koptischen für die Ägyptologie überhaupt erst einer späteren Generation von Ägyptologen aufging. Er sagt: »Erst bei den sprachlichen Untersuchungen unserer jetzigen Generation (1912!) hat das Koptische für die Laut- und Formenlehre die großen Dienste geleistet, deren wir uns erfreuen«⁴⁰⁾. Das Altägyptische schreibt bekanntlich nur Konsonanten und Halbvokale. Mit Hilfe der koptischen Lautgesetze ist es aber gelungen, auf die Quantität und Qualität der ägyptischen Silben wichtige Schlüsse zu ziehen, denn das Koptische schreibt bekanntlich Vokale. Es kann so für die Rekonstruktion altägyptischer Vokale wertvoll sein, weil es von den alten Sprachverhältnissen manches bewahrt hat, trotz des Abstandes von 3000 Jahren zwischen dem ältesten Ägyptisch und den Anfängen des Koptischen. Es läßt sich z. B. der Konsonanten-Bestand einer altägyptischen Silbe nach dem Gesetz der Erhaltung der Quantität der Vokale aus dem Koptischen erschließen. Ein kurzer Vokal kann im Koptischen nur in einer geschlossenen Silbe stehen. Steht er aber trotzdem in einer scheinbar offenen Silbe, so geht daraus hervor, daß das zugrunde liegende altägyptische Wort in der betreffenden Silbe mit einem Konsonanten geendet haben muß. Die wirklichen altägyptischen Worte bestätigen das Lautgesetz (ꜥꜥ = Gesicht, ägypt. ḥr.)⁴¹⁾. Unter Zuhilfenahme babylonisch-assyrischer Umschreibungen altägyptischer Worte läßt sich auch zur Qualität altägyptischer Silben aus dem Koptischen manches erschließen. So geht ein langes ö und ü im Koptischen auf Ägyptisches langes ā (um 1400), ein kurzes ö im Koptischen auf ägyptisches kurzes ä zurück (um 1400)⁴²⁾: ḥrw = Horus, mb. Ḥāra, ass. nb. Ḥūru, 𐩬𐩣𐩗. Man darf aber nicht vergessen, daß das Koptische von der Sprachstufe des Neuägyptischen um 1400 bis 1500 Jahre entfernt ist. Bezüglich des Demotischen, in dem man noch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts eine »Vorstufe« des Koptischen sah, hat Kurt Sethe gezeigt, daß es mit dem Koptischen aus dem Neuägyptischen als gemeinsamer Wurzel hervorgegangen ist. Das Demotische als Schrift- und Kanzleisprache der Perser-, Griechen- und Römerzeit Ägyptens hat einerseits mannigfache Ähnlichkeiten mit dem Koptischen, aber andererseits sind die Unterschiede so tiefgreifend, daß von einer Vorstufe nicht die Rede sein kann⁴³⁾. Die Umgangssprache jener

⁴⁰⁾ Ebda.

⁴¹⁾ K. Sethe, *Die Vokalisation des Ägyptischen* = ZDMG 77 (1923) 206.

⁴²⁾ Daselbst S. 145. Vgl. auch W. F. Albright, *The Vocalisation of the Egyptian Syllabic Orthography* = *American Oriental Society* (New Haven, Connecticut, 1934). — H. Ranke, *Keilschriftl. Material zur ägypt. Vokalisation* = *Berliner Akad. d. Wiss.* 1910. — E. Edel, *Neue keilschriftliche Umschreibungen ägyptischer Namen aus den Boğazköytexten* = *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1948) 11–24.

⁴³⁾ K. Sethe, *Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptischen Sprache* = ZDMG 79 (1925) 290. — H. Grapow, *Vom Hieroglyphisch-Demotischen zum Koptischen* (Berlin 1938), Sonderausgabe der Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1938, XXVII. —

Zeit, die wir nicht kennen, muß aber dem Koptischen schon nahegestanden haben. Vergleichbar ist in etwa das Hervorwachsen des mittelalterlichen Vulgär-Latein und des Italienischen aus der gemeinsamen Wurzel des klassischen Latein.

Der Prozeß der Umformung der gesprochenen Sprache der Römerzeit Ägyptens zur Schriftsprache, eben zu dem, was wir Koptisch nennen, mag im 2. Jahrhundert n. Chr. vor sich gegangen sein und ist sprachhistorisch überaus interessant. Das Demotische, als sehr schwierige Kursive, war nur den ägyptischen Kanzleibeamten bekannt. Im praktischen Leben ergab sich aber die Notwendigkeit, daß auch Leute, die nicht beamtete »Schreiber« waren, zuweilen Aufschriften und Adressen lesen mußten, so z. B. die Mumienschilder, die zum Transport der Mumien auf dem Nil gebräuchlich waren. So machte man, zunächst vielleicht halb spielerisch, tastende Versuche, diese Adressen möglichst genau nach dem Gehör mit griechischen Schriftzeichen wiederzugeben, so daß auch die griechischen Beamten und überhaupt jeder, der die griechische Sprache oder auch nur das griechische Alphabet kannte, sie lesen konnte⁴⁴). Ferner transkribierte man einzelne wichtige Worte in ägyptischen Zauberpapyri ins Griechische, damit sie nicht durch falsche Aussprache unwirksam gemacht würden⁴⁵). Es gibt aber auch Zaubertexte, die vollständig in griechischen Buchstaben geschrieben sind, wie die unter dem Namen des »Großen Pariser Zauberpapyrus« bekannte Rolle⁴⁶). Die erwähnten Funde koptischer Codices bei Nag Hammadi, aus dem Jahre 1946, haben frühe aus dem Griechischen übersetzte gnostische Originalschriften zutage gebracht, die ebenfalls einen Einblick in das Werden des koptischen Alphabets geben⁴⁷). Diese ersten Versuche, das Ägyptische nach dem Gehör, mit Hilfe des griechischen Alphabets, also auch mit Vokalen, wiederzugeben, nennt man Altkoptisch. Der Ausdruck will aber nicht besagen, daß dieses Koptisch etwa eine Vorstufe des eigentlichen späteren Koptisch sei, denn die frühe Sprache enthält grammatische Formen, die noch Demotisch sind und die das spätere gesprochene Koptisch nicht mehr

Derselbe, *Ägyptisch. Vom Lebensablauf einer afrikanischen Sprache. Der Orient in deutscher Forschung*. Vorträge der Berliner Orientalistentagung 1942 (1944) 205 bis 216. — F. Hintze, *Die Haupttendenzen der ägypt. Sprachentwicklung*. Sonderdruck aus »Zeitschrift für Phonetik«, 1. Jg., August 1947, Heft 3, S. 85. — Vgl. den Nachtrag am Schluß des Aufsatzes.

⁴⁴) G. Möller, *Mumienschilder*, 1. Bd. der demotischen Texte aus den Museen zu Berlin, 1913. — G. Steindorff, *Altkoptische Mumienetiketten*, ÄZ 38, 49. — C. Schmidt, *Ein altchristliches Mumienetikett nebst Bemerkungen über das Begräbniswesen der Kopten*. ÄZ 32 (1894) 52.

⁴⁵) Griffith and Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden* (Oxford 1921; früher London 1904, 1905 und 1909).

⁴⁶) Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*. Die griech. Zauberpapyri, Bd. 1, 64-180 (Pap. IV).

⁴⁷) Morenz a. a. O.

hat⁴⁸⁾. Der Ausdruck Altkoptisch soll nur andeuten, daß diese Texte das früheste Ägyptisch in griechischer Schrift enthalten⁴⁹⁾. Natürlich machte die Wiedergabe der Sprachlaute, sowohl der Konsonanten als auch der Vokale, zunächst Schwierigkeiten, man sieht es den Handschriften an⁵⁰⁾. Aber der Vorteil war so groß, daß man das zunächst Fremdartige schnell überwand. Man ergänzte das griechische Alphabet durch sieben Laute aus dem Demotischen, so daß man in verhältnismäßig kurzer Zeit in den 31 Buchstaben des Koptischen ein Instrument hatte, mit dem man alle ägyptischen Laute ausdrücken konnte⁵¹⁾.

Wer die Reformatoren der ägyptischen Schrift waren, ist unbekannt. H. Grapow nimmt an, daß es feinhörige, aber ungelehrte ägyptische Schreiber waren⁵²⁾. Vielleicht war es das Werk eines einzigen klugen Kopfes, vielleicht auch einer Gruppe besonders wacher Menschen, wir wissen es nicht. Aber das unmöglich Scheinende war jetzt, in der Spätzeit der ägyptischen Kultur, Wirklichkeit geworden. Nachdem man Jahrtausende hindurch zäh am Alten geangen und nur die Konsonantengerippe ägyptischer Wörter wiedergegeben hatte, bot das Koptische als letztes Stadium des Ägyptischen nicht nur die Vokale, sondern es zeigte die klingend gewordene Sprache, wie sie in den letzten Jahrhunderten ihres Lebens gesprochen wurde⁵³⁾. Auf den unschätzbaren Wert, den diese Niederschrift des Koptischen für die Entzifferung des Ägyptischen und die Erforschung seiner älteren Sprachstufen gehabt hat und heute noch hat, wurde bereits hingewiesen.

Viktor Stegemann meint in seiner *Koptischen Paläographie*⁵⁴⁾, daß die Reformatoren der ägyptischen Schrift vielleicht gebildete Christen, wie Priester und Bischöfe, gewesen seien, die das Ägyptische und Griechische beherrschten; denn den Hauptanstoß zur Vollendung des Prozesses der Umwandlung des Ägyptischen zum Koptischen hat zweifellos das Christentum gegeben, und zwar wahrscheinlich in der Form der christlichen Gnosis, wie die Funde von Nag Hammadi zu bestätigen scheinen⁵⁵⁾.

⁴⁸⁾ Möller, *Rhindpapyri* 86, Nr. 108. — Sethe a. a. O.

⁴⁹⁾ Grapow, *Vom Hieroglyphisch-Demot.* a. a. O. 25.

⁵⁰⁾ F. Ll. Griffith, *The Glosses in the Magical Papyrus of London and Leyden* = *ÄZ* 46 (1909) 117—131.

⁵¹⁾ Grapow, *Vom Hieroglyphisch-Demot.* a. a. O. 29.

⁵²⁾ Ebda 30.

⁵³⁾ Ebda.

⁵⁴⁾ (Heidelberg 1936) 10. Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters, Bd. 1.

⁵⁵⁾ W. Till, *Die Gnosis in Ägypten*. La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici (Napoli 1949), Estratto dal fascicolo XII, S. 231. — Morenz a. a. O. 57. — Vgl. auch W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1934) II Ägypten, S. 51, Anm. 2: Die Anfänge der Gnosis setzen das Vorhandensein des Christentums am gleichen Orte voraus. — S. 58: Christen . . . gab es in der Mitte und am Anfang des 2. Jh. gewiß in Ägypten. — S. 57: »Kirchliches« Christentum gibt es etwa seit dem Patriarchen Demetrius 189—231.

Das Christentum und mit ihm die Gnosis werden in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nach Ägypten gekommen sein. Die Umgangssprache jener Zeit kann aber keine reichen Ausdrucksmittel mehr gehabt haben, denn »von all den vielen tausend Wörtern des vorkoptischen Ägyptisch enthält das Koptische noch etwa 1400, reichlich gerechnet. Von den Wörtern des Demotischen als Schriftsprache sind koptisch nur noch rund 500 nachweisbar«⁵⁶). Eine solche Sprache genügte zur schriftlichen Fixierung der Gedankenwelt des Evangeliums nicht mehr. So mußte man den griechischen Wortschatz zu Hilfe nehmen, und zahlreiche griechische Ausdrücke sind in das Koptische eingegangen. Der Konstruktion nach ist es durchaus die altägyptische Sprache geblieben, aber im Wortschatz ist es stark gräzisiert. Vergleichbar ist in etwa in der Sprachgeschichte des Englischen die Übernahme französischer Ausdrucksmittel im frühen 11. Jahrhundert und besonders nach der normannischen Eroberung von 1066. Das Englische ist eine germanische Sprache geblieben, aber im Wortschatz stark romanisiert. Wie es im Englischen für vieles romanische und germanische Ausdrücke gibt, so im Koptischen altägyptische und griechische; z.B.: σοφία — *chō*; καρπός — *oytaq*; πόλις — *haki*; χάρις — *χμοτ*; σπέρμα — *xpoz* und viele andere.

Um die Mitte bis gegen das Ende des 3. Jahrhunderts werden die Evangelien koptisch vorgelegen haben. Athanasius erzählt in seiner Vita des Antonius, daß der Urvater des christlichen Mönchtums die Evangelien in einer ägyptisch-koptischen Kirche hörte und dadurch den Anstoß bekam, sich von der Welt zurückzuziehen⁵⁷). Das dürfte in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gewesen sein. Mag nun der Bericht legendär sein oder nicht⁵⁸), die neue Zeit war da. Das Christentum hatte von dem uralten Lande am Nil Besitz ergriffen und führte es in unaufhaltsamer Entwicklung seiner nächsten großen Epoche entgegen⁵⁹). Man sollte jene Zeit, bis zur arabischen Eroberung 640, nicht nur negativ sehen, — als Abfall von der altägyptischen Hochkultur —, wie man es lange getan hat. Etwas Neues bricht sich jetzt Bahn mit stark positiven Werten, deren Bedeutung aber nicht mehr auf dem kulturellen Hintergrunde des Altägyptischen, sondern des Christlichen aufleuchtet. Beide Elemente aber durchdringen sich in etwa und ergeben im Austausch mit der griechisch-byzantinischen Welt das, was man koptische Sprache nennt und was man (vielleicht) auch als koptische Kunst und Kultur bezeichnen darf.

⁵⁶) Grapow a. a. O. 19.

⁵⁷) PG 26, 844ff.

⁵⁸) K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen 1936) 57ff. und 78ff.

⁵⁹) G. Bardy, *Les premiers temps du christianisme de langue copte* = *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 203 ff. — W. H. Worrell, *A Short Account of the Copts* = *Univers. of Michigan Press*, Ann Arbor (1945), *Spread of Christianity in Egypt* p. 6 ff. — E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People* (New York 1952.) Part I: Alexandria and Egypt in the Age of the Martyrs.

Nachtrag zu Seite 127: Der Aufsatz von M. Chaîne, *La langue nationale populaire de l'Égypte ancienne* = Bulletin de la Société d'Archéologie Copte XIII (1951) 179/90 stand mir erst nach der Drucklegung dieses Artikels zur Verfügung. Chaîne vertritt die Ansicht, daß das »Koptische« sich nicht aus dem Neuägyptischen entwickelt hat, sondern als »gesprochene Sprache«, »Umgangssprache« seit dem Alten Reich existiert hat. »L'égyptien et le copte ont réellement coexisté. La double morphologie verbale que comporte l'égyptien et dont l'une est impruntée à la langue copte, nous en fournit la preuve. ... le copte n'est pas un dérivé du néo-égyptien ni le prolongement de l'égyptien. ... La langue copte seule avec sa morphologie unique peut prétendre être une langue parlée et avoir seule parlée en Égypte.« (p. 188/89). Danach wäre das, was Sethe »Umgangssprache« nennt, bereits von den frühesten Zeiten an »Koptisch«.

Wann wurde Severus zum Patriarchen von Antiochien geweiht

von

P. Hieronymus Engberding OSB

J. Lebon gibt in seiner so vorzüglichen Studie über *Le Monophysisme syrien*¹⁾ an: »il fut sacré le 6 novembre 512«. Er folgt damit einer Ansicht, die immer wieder vorgetragen wird und die sich bis auf Gustav Krüger in seinem Artikel *Severus* in der *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* 18 (1896) 254 zurückverfolgen läßt²⁾, der sich seinerseits auf Joh. Malalas³⁾ stützt. Zwar hat E. W. Brooks, der verdiente Herausgeber von *The Hymns of Severus of Antioch*⁴⁾ und *A collection of Letters of Severus of Antioch*⁵⁾ und John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*⁶⁾ gelegentlich der Besprechung von Kugeners Ausgabe der 77. Homilie eine Bresche in diese Mauer zu schlagen versucht⁷⁾. Indessen scheint seine Stimme unbemerkt verhallt zu sein. Darum halte ich es für notwendig, diese Frage noch einmal anzuschneiden.

Die Anhänger der *sententia communis* scheinen völlig das Material zu übersehen, welches uns in den Homilien, welche Severus am Tage seiner Bischofsweihe und an den einzelnen Jahrestagen gehalten hat, zur Lösung der Frage dargeboten wird⁸⁾. Aus ihnen ergibt sich mit aller Eindeutigkeit:

1. Die Bischofsweihe wurde im Martyrium des hl. Romanus vorgenommen⁹⁾.

¹⁾ Chalkedon 1 (Würzburg 1951) 426.

²⁾ M.-A. Kugener, *Homélie 77 de Sévère d'Antioche* = PO 16, 767. — Thomas Michels, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* = Liturgiegeschichtliche Forschungen 10 (Münster 1927) 83. — Ignazio Guidi, *Les Homiliae Cathédrales de Sévère d'Antioche* = PO 22, 207. — Ernest Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI siècle* = CSCO 127 (Subsidia 2; Löwen 1951) war mir leider noch nicht zugänglich.

³⁾ *Chronographia* lib. 16 = PG 97, 592.

⁴⁾ PO 6, 1—184 und 7, 593—802.

⁵⁾ PO 12, 165—342 und 14, 1—310; 845—855.

⁶⁾ PO 17, 1—308; 18, 513—698; 19, 151—286.

⁷⁾ JThSt 24 (1923) 347f.

⁸⁾ Es kommen in Betracht: Homilie 1 (noch nicht veröffentlicht); Homilie 35 (1. Jahrestag; noch nicht veröffentlicht); Homilie 80 (3. Jahrestag = PO 20, 324 bis 343); Homilie 99 (4. Jahrestag = PO 22, 207—229).

⁹⁾ W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (London 1871) 534.

2. Die Predigt am 1. Jahrestage der Weihe, die noch nicht veröffentlicht ist, handelt auf Grund der Überschrift »auch über den hl. Märtyrer Romanus«¹⁰⁾.

3. Die Predigt am 3. Jahrestage (also im November 515) ist ebenfalls im Martyrium des hl. Romanus gehalten¹¹⁾, und der Redner widmet einen ganzen Abschnitt dem Gedenken an diesen Heiligen¹²⁾.

Was soll diese Verbindung des hl. Romanus¹³⁾ mit dem Bischofsweihe-tage? Dem Liturgiegeschichtler leuchtet sofort die Antwort auf: Die Weihe wurde in dem Martyrium des hl. Romanus¹⁴⁾ vorgenommen, weil der Weihe-tag auf einen Tag fiel, an welchem die Gemeinde zu Antiochien ihren Gottesdienst in diesem Martyrium abzuhalten pflegte. Und warum zog die Gemeinde an diesem Tage zu diesem Martyrium? Weil es der Jahres-gedächtnistag des hl. Märtyrers war. Darum wurden auch die Anniversarien der Bischofsweihe in eben diesem Martyrium gehalten; denn an diesem Tag fand der Patriarch seine Gläubigen eben in dieser Kirche. Daher fühlte sich der Patriarch durch den Ort, wo er die Bischofsweihe erhalten hatte, so eng mit dem Heiligen, dessen Gebeine dort ruhten, verbunden, daß er auch zwei Hymnen für die gottesdienstliche Feier dieses Tages zu Ehren des Märtyrers dichtete und in seine Liedersammlung aufnahm¹⁵⁾.

Nun ist aber der Gedenktag dieses hl. Romanus schon in dem ältesten Martyrologium, das uns in der kostbaren Hs aus dem Jahre 411 syrisch erhalten ist, bereits am 18. November¹⁶⁾. Und dieser Tag ist sein Tag geblieben, sowohl im Byzantinischen¹⁷⁾ wie im Jakobitischen¹⁸⁾. Daher dürfen wir annehmen, daß man auch im Antiochien des beginnenden 6. Jahrhunderts an diesem Tage Romanus feierte.

Und wie eine Bestätigung dieses Ergebnisses nimmt es sich aus, wenn nun dieser 18. November 512 ausgerechnet auch ein Sonntag ist¹⁹⁾. Gewiß bietet das von der sog. Apostolike Paradosis²⁰⁾ zuerst formulierte Gesetz

¹⁰⁾ Wright 536.

¹¹⁾ PO 20, 324.

¹²⁾ PO 20, 343.

¹³⁾ Mit diesem Romanus ist jener gemeint, welchen Eusebius, *De Mart. Palaest.* 2 behandelt. Über ihn vgl. BHG² 1602 und BHO 1028. Im byzantinischen Brauch ist dieser Romanus zu zwei Romani geworden. Vgl. *Acta Sanctorum* Propyl. Nov. (Brüssel 1902) 235.

¹⁴⁾ Vgl. Chrysostomus Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 1 (München 1929) 27 und *DictArchChrLit* 1, 2359—2427; Walther Eltester, *Die Kirchen Antiochias im 4. Jh.* = *ZntWiss* 36 (1937) 251—286; Karl Otfried Müller, *Antiquitates Antiochenae*. Göttingen 1839.

¹⁵⁾ PO 7, 596/8.

¹⁶⁾ PO 10, 23.

¹⁷⁾ *Acta Sanctorum* wie Anm. 13.

¹⁸⁾ Anton Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* = *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 3, 3—5 (Paderborn 1910) 199.

¹⁹⁾ H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* 1 (Hannover 1891) Tafel (97).

²⁰⁾ Gregory Dix, *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolyte of Rome* (London 1937) 3.

vom Sonntag als dem eigentlichen Bischofsweihtag keine unbedingt zuverlässige Gewähr für die Anwendung auf jeden einzelnen Fall²¹⁾. Indessen darf dieses Moment auch nicht übersehen werden.

Somit müssen wir annehmen, daß sowohl Johannes Malalas wie auch Elias von Nisibis, der den 16. November angibt, nicht genau unterrichtet waren oder daß ihre Angaben im Laufe der Zeit durch Abschreiber verdorben wurden. Diese Annahme empfiehlt sich um so mehr, als zwei anonyme Notizen in syrischen Hss den 8. November bieten.²²⁾

Als Baumstark sich 1899²³⁾ dahin aussprach, daß die Jahrtagshomilien am Feste des hl. Romanus gehalten worden seien, war ihm noch nicht ins Bewußtsein gekommen, welche Konsequenzen sich daraus für das von Johannes Malalas überlieferte und von den Gelehrten allgemein angenommene Datum des 6. November ergeben würden. Deswegen wirkt das so unvoreingenommen den Homilien abgewonnene Argument um so durchschlagender.

²¹⁾ Vgl. die Tabellen bei Michels.

²²⁾ PO 2, 317 f.

²³⁾ *Das Kirchenjahr in Antiochien zwischen 512 und 518 = Römische Quartalschrift* 13 (1899) 325.

Mitteilungen

Im Juni 1951 wurde von europäischen (vielfach französischen), teilweise in Kairo lebenden Gelehrten, unter Leitung von Sylvestre Chauleur ein »Institut Copte« gegründet (9, Rue Adly Pacha, Le Caire), das sich zur Aufgabe gemacht hat, die Sprache, Theologie, Liturgie, Geschichte, Kunst und Volkskunst der Kopten zum Gegenstand des Studiums zu machen. Dreimal im Jahre wird eine Zeitschrift herausgegeben »*Les Cahiers Coptes*«. (Zugänglich waren mir bisher zwei Hefte von 1952.)

Das Studium des ganzen zum Koptischen gehörenden Bereiches soll hier nicht zuerst Selbstzweck sein (Wissenschaft um der Wissenschaft willen, oder auch um der »Erkenntnis« willen), sondern es soll den Mitgliedern des Institutes dazu dienen, den heutigen Kopten von seiner Vergangenheit her verstehen und kennen zu lernen¹⁾. Ausgesprochen wissenschaftlichen Charakter haben im 1. Heft der »*Cahiers Coptes*« zwei Artikel: »*Où sont nos Icones?*« von Jacob Muyser und der Aufsatz: »*La musique copte problème insoluble?*« von René Ménard.

Jacob Muyser (Hégoumène de l'Église Copte Catholique de Faquous) geht in seinem Artikel über die Ikonen von der Feststellung der bedauerlichen Tatsache aus, daß in den Kirchen der rund 70 000 katholischen Kopten kaum wertvolle Ikonen vorhanden sind, sondern daß man sie mit billigem europäischem Machwerk »geschmückt« hat. Die Kirchen der monophysitischen Kopten dagegen enthalten z. T. wertvollstes Gut, u. a. alte Ikonen. Sie bedecken dort nicht in Reihen die ganze Wand der Ikonostasis, wie in der russisch-orthodoxen Kirche, sondern eine Reihe von Ikonen krönt die »Schränke« zwischen dem Haikal und dem Kirchenraum. Die meistens sehr geschmackvollen, aus kostbaren Hölzern und Elfenbeineinlagen bestehenden »Schränken« sind aus den niedrigen Altarschränken frühchristlicher Basiliken entstanden. Die koptischen Schranken sind wohl älter als die russisch-orthodoxe Ikonostasis. (J. Muyser gibt Literatur über die Entwicklung der Ikonostasis bis 1951 an.)

Den Ikonoklasmus hat die koptische Kirche nicht gekannt. Die Monophysiten sind eifrige Bilderverehrer. Im 13. und 14. Jh. haben sich koptische Theologen sehr dafür eingesetzt. Abû'l-Barakât Ibn Kabar hat in seinem

¹⁾ Die Mitglieder gehören z. T. dem Jesuiten-, Dominikaner- und Franziskanerorden an und arbeiten im Rahmen des Unionsgedankens in freundschaftlichem Austausch mit den monophysitischen Kopten.

bekannten Werk »Livre de la Lampe des Ténèbres et de l'Exposition du Service (de l'Église)«, im 24. Kap., über die Ikonen geschrieben. J. Muyser gibt in seinem Artikel einen Abschnitt in arabischer und französischer Sprache wieder. Es wird ausgeführt, daß Ikonen notwendig sind, um einfachen Leuten, Frauen, Dienern und Kindern, die nicht lesen können, Gelegenheit zu geben, sich mit Christus zu befassen (Biblia Pauperum!). Ikonen und Fresken verehrt man nicht etwa wegen der magischen Kraft, die man dem Bild zuschreibt, sondern wegen der Personen, die die Bilder darstellen. Zu einem ehrwürdigen Gegenstand wird die Ikone durch eine Salbung in der Mitte und an den vier Ecken des Bildes (mit Kreuzzeichen).

In allen seinen Schriften setzt sich J. Muyser energisch dafür ein, daß auch den unierten Kopten ihre alten, geheiligten Sitten und Gebräuche erhalten bleiben. Man soll in ihnen »Kopten« = »Ägypter« sehen, und nicht *europäisierte* Christen. In den Studien »*Face à l'Apostolat Copte*« (1950) und »*La Religieuse parmi les Coptes*« (1950) betont er immer wieder die Notwendigkeit der Anpassung auch an die »weltlichen Sitten« (coutumes séculaires) der Kopten. Voraussetzung jeglicher Arbeit unter den Kopten ist gründliche Kenntnis des Arabischen und des Koptischen. Für alle Gebiete müssen Spezialisten vorhanden sein: für die wissenschaftliche Erfassung der Sprache (Entwicklung aus dem Altägyptischen), für die Archäologie, Liturgie und vergleichende Liturgie, Handschriftenkunde (Bibel, Liturgie, sonstige Literatur), für die Theologie, Geschichte und Volkskunde. Die Liturgie soll, auch bei den unierten Kopten, in koptischer Sprache gefeiert werden. Der kath. Priester soll sich kleiden wie die Priester der Monophysiten, er soll ihre Feste feiern, ihre Fasten halten, in ihrem Stadtteil wohnen und die kath. Kirchen und Kapellen so ausstatten wie die der »orthodoxen« Kopten. »Ce qu'il nous faut, ici, c'est un Vaste Mouvement, lequel nous permettrait d'être à la hauteur de notre tâche, rattachant à l'oeuvre copte un Grand Nombre de Volontaires, voués exclusivement aux questions coptes mentionnées plus haut, et se spécialisant chacun dans une branche de l'apostolat copte adapté à ses propres aptitudes et talents.« (S. 33, »Face à l'Apostolat Copte«.)

Die Studie von Silvestre Chauleur *Les »Coptes«* (1949) gibt zunächst in zwei Kapiteln einen kurzen historisch-theologischen Überblick: Das christliche Ägypten bis 451, das eigentliche koptische Ägypten von 451–640 und anschließend eine Fortführung bis in die heutige Zeit. Es folgen Kapitel über die koptischen Kirchen (Bauart, Innenausstattung), über die Liturgie, die Literatur und die Theologie. Das letzte Kapitel »les évêchés« gibt interessante Aufschlüsse über die Gegenwart. Unter den 17 Millionen (nach H. Ayrout, *Fellahs d'Égypte*, 1952, sind es 19 Millionen) Muslim leben 2 Millionen ägyptische Christen (Kopten). Sie sind auf 17 Diözesen verteilt. Es gibt 7 Klöster für Mönche mit insgesamt 300 Religiosen und 5 Klöster für Frauen mit 200 Insassen. Kath. Kopten sind etwa 70 000 und protestantische etwa 90 000 gezählt. Sehr hoch ist an den ägyptischen Universitäten der Prozentsatz der studierenden Kopten. Von 9500 muslimischen Studenten sind 4000 Kopten, unter ihnen 1000 Frauen.

In Vorbereitung ist aus dem Kreise der zum Institut Copte gehörenden Gelehrten ein Werk »*Coutumes Religieuses Coptes*« von M. de Fenoyl und E. de Montgolfier.

In dem Artikel »*La musique copte problème insoluble*« geht der Verf., René Ménard, zunächst von historischen Gesichtspunkten aus. Koptische liturgische Gesänge hat bereits Villoteau in der »*Description de l'Égypte*« aufgezeichnet, aber nach Ansicht des Verf. ohne Verständnis. Transkriptionen der heutigen liturg. »Musik« haben Ernest Newlandsmith und Kamel Bey Goubrial 1917 veröffentlicht. Leider fehlen genauere bibliogr. Angaben.

Aus einem noch anscheinend unveröffentlichten Ms. von 6 Seiten von Aram Gulezyan (New York) zeigt Ménard die Photographie einer Hs., die einige koptische Worte (Schlüssel, Zeit, Anfang, Ende und hagios hymnodos) enthält, im übrigen aber mit schwarzen Punkten und Kreisen bedeckt ist. Ist es überhaupt eine musikalische Handschrift? Die Auslegung, die Gulezyan gibt, erscheint Ménard zu modern. Er läßt die Auslegung ganz offen.

Das zweite kopt. Ms., das Ménard in seinem Aufsatz wiedergibt, ist ein Hymnus auf den Aufenthalt Christi in Ägypten. Über vielen Vokalen stehen schräg liegende Doppelstriche, deren Bedeutung unbekannt ist. W. E. Crum hat im Katalog des Brit. Mus. No. 25—29 und No. 40 kopt. und griech. Mss. derselben Art herausgegeben. H. Junker äußert dazu in seiner Besprechung des Katalogs (Byz Z 19 [1910] 192): es handelt sich vielleicht um »einen bisher unbekannten Ansatz zum Notensystem, meist in Form von 1—6 Strichen, die waagrecht übereinander gesetzt werden und vielleicht die Dauer des Tones angeben sollen. Ähnliche Anfänge musikalischer Vermerke liegen wahrscheinlich auch in den sonderbaren Punktierungen des kopt. Textes No. 40 vor«. Crum meint im Katalog, S. 9, daß die Zeichen auch den Rhythmus angeben könnten. Es liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit byzantin. Neumen vor. (J. Thibaut, *Études de musique byzantine* = Byz Z 8 [1899] 122). Die Photographie des zweiten soeben erwähnten Ms., des Hymnus auf Christus, stammt aus einer 1908 von einem gewissen Crump veröffentlichten Ausgabe von kopt. Mss., Hymnen, deren Melodien durch die Anfangsstrophen bekannter Lieder angegeben sind (Junker, *Kopt. Poesie des 10. Jh.!*), also weiter nichts Neues. Nähere Angaben über das Werk von Crump fehlen.

Zur Notation der kopt. Musik sagt Ménard, daß sie noch ganz in den Anfängen liegt. Fortschritt ist nur zu erhoffen, wenn Musikhistoriker und Sprachwissenschaftler in Ägypten Aufzeichnungen machen können, die aber sehr mühsam sind. Dr. Hickmann und der Verf. brauchten 30 Stunden, um einen Gesang von 3,5 Minuten aufzuzeichnen. Voraussetzung ist auch intensive Kenntnis der altägyptischen Musik.

Am Schluß des Aufsatzes eine Anzahl Literaturangaben bis 1950.

Das zweite Heft der »*Cahiers Coptes*« 1952 enthält einen weiteren Artikel über koptische und arabische Musik von R. Ménard: *Note sur les musiques arabe et copte*, p. 48—54. Es wird ein Vergleich angestrebt zwischen gewissen Formen arabischer Musik, die in Ägypten in Gebrauch sind, und der koptischen Musik. Unter dem Ausdruck »arabische Musik« will der Verf. die

folkloristische Musik und die Rezitationsweisen des Korans zusammengefaßt wissen. Unter koptischer Musik versteht er nur den religiösen »Gesang«.

Die populäre arabische Musik ist nach Ansicht des Verf. in Ägypten ausgesprochen »ägyptisch«, d. h. sie hat eine besondere »Note«, die die übrige arabische Musik nicht hat. Diese spezielle »Note« kann sie nur nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber bekommen haben, also nach 640. Vorher gab es nur koptische »Musik«, die sich nach 640 langsam in der Kirche konservierte, während die arabische »Musik« sich ausbreitete. Aber die arabische Musik konnte sich dem Einfluß der koptischen nicht ganz entziehen, und so entstand die ägyptische »Note« der arabischen Musik. Durch diese Überlegungen kommt der Verf. dazu, die These zu vertreten »de la parenté entre le chant populaire arabe et le chant d'Église Copte«, p. 51, mit Beispielen belegt. Die »formules mélodiques et modales« sind, nach Ansicht des Verf. letzten Endes altägyptisch, untermischt mit byzantinischen Motiven.

Schlußfolgerungen: »es ist sehr schwer und gefährlich, vielleicht sogar unwissenschaftlich, ernsthafte Schlußfolgerungen ziehen zu wollen bei der Behandlung eines Problems, das kaum bearbeitet ist. Ich habe nur die Frage der Beziehungen zwischen arabischer und koptischer Musik anschneiden wollen. Sicher kann man lediglich sagen, daß die eine der anderen nicht fremd ist: ... il y a un air de parenté assez évident.«

Der interessanteste Aufsatz der »Cahiers Coptes« No. 2, 1952 ist von J. Muyser: *Survivance du tatouage chrétien en Égypte. Contribution au folklore copte*, p. 11—23.

Der Verf. fragt sich nach dem Ursprung der koptischen Sitte, die rechte Hand (den Daumen oder den Handrücken zwischen Daumen und Zeigefinger) mit Kreuzen (gleicharmigen kopt. Kreuzen) zu tätowieren. Der Jerusalem-pilger bekommt an der Innenfläche des Unterarms die Figur Christi und das Jahresdatum der Pilgerfahrt eingeritzt. Kinder, die das 4. oder 5. Lebensjahr erreicht haben, tätowiert man an beiden Armen mit kopt. Kreuzen. Auch Stirn, Schläfen, Oberlippe und Kinn werden zuweilen bezeichnet. Männer und Frauen »spezialisieren« sich für dieses »Gebiet«, Lange gebrauchte man ein einfaches Holzinstrument mit einer Spitze; heute gibt es elektrische Instrumente. Sie werden bevorzugt, weil sie weniger schmerzhaft arbeiten. Als Farben benutzt man dunkles Blau und auch Grün. Die alt-ägyptischen Farben sollen dieselben sein.¹⁾

Tätowieren ist bekanntlich eine in Afrika, Asien und Ozeanien weit verbreitete Sitte. Auch die Völker des alten Orients kannten sie. J. Muyser bringt altägyptische Beispiele aus dem Mittleren Reich und der Ramessidenzeit mit Zeichen an Stirn, Kinn, Brust, Arm und Handrücken, also an den-

¹⁾ E. Sidawi, *Moeurs et traditions de l'Égypte moderne* = Bulletin de la Société Sultanieh de Géographie d'Égypte, Nouv. Sér. Tome 8 (Le Caire 1917). — M. Coloyanni, *Étude des tatouages sur les criminels d'Égypte* = Bull. Inst. d'Égypte 5 (1923) 115—128 avec 9 planches. — L. Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte Ancienne* = Mémoires de l'Inst. d'Égypte 53 (Le Caire 1948) Pl. 30 und 31.

selben Körperstellen, wie bei den heutigen Kopten. Im modernen muslimischen Ägypten sind Fische, Schlangen, Löwen, die ein Schwert halten, und auch Mischwesen, wie Menschenkopf mit Tierleib, beliebt (vgl. p. 17).

Motive des Tätowierens sind Besitz-Kennzeichnung, so bei Sklaven, ferner der Wunsch, sich zu schmücken, oder auch therapeutische und magische Gründe. Die Kopten geben als besondere Ursache ihres Tuns gern an, daß Gott zuweilen seine besonderen Diener, seien es gute oder böse, mit Zeichen versah: Ezechiel IX, 4 — Apoc. VII, 3 und XIII, 16, 17 — Gen. IV, 15. Auch weisen sie auf Ex. XII, 7, 13 hin und bezeichnen deshalb gern ihre Türen auch mit einem Kreuz.

Die Tätowierung dient den Kopten auch als Zeichen, sich innerhalb einer weitaus andersgläubigen Umgebung zu erkennen. Der Hinweis auf ein Kreuz an der Hand oder am Arm kann ein Hilferuf sein an den Glaubensbruder.

Die Geschichte der koptischen Kirche kennt Tätowierungen als Zwangsmaßnahmen durch die Muslim in der Verfolgungszeit, z. B. Mönche, deren Hände nicht mit einem Zeichen versehen waren, galten als Nicht-Steuerzahler und wurden schwer bestraft. (Macrizi, *Geschichte der Kopten*, p. 22; übersetzt von Ferd. Wüstenfeld [Göttingen 1845] 55).

Die verschiedenen Formen koptischer Kreuze auf koptischen Stoffen im Kunst-Museum zu Prag behandelt J. Noll in dem Artikel: *Les différentes formes de croix sur les tissus coptes du Musée d'arts appliqués de Prague*. p. 24—34 mit 63 Abbildg. auf 5 Tafeln mit einigen Seiten Literaturangaben über koptische Stoffe. Kurze Beschreibungen der einzelnen Stücke und Vergleiche der Kreuzformen untereinander.

J. Kabès weist in einem Aufsatz von vier Seiten auf die Marienverehrung in Ägypten hin, wie sie sich in den Theotokien zeigt, mit einer Übersetzung der Mittwochs- und Samstags-Theotokie. Titel: *La Dévotion à la Sainte Vierge dans l'Église Copte*, p. 4—7.

Aus dem Kreis der Gelehrten am »Institut Copte« ist auch das Buch von Henry Ayrout, *Fellahs d'Égypte* (Le Caire 1952) hervorgegangen (211 Seiten mit 24 Abbildungen). Es gehen Ausgaben von 1938 und 1943 und Übersetzungen ins Englische und Arabische voraus. Der Verfasser ist Ägypter (Mitglied des Jesuitenkollegs in Kairo); er stammt vom Lande und ist deswegen besonders geeignet, den Fellachen zu verstehen. Dreiviertel der 19 000 000 Ägypter sind Fellachen (falaḥa, pflügen, anbauen). »Ägypten ist ein Geschenk des Nil, aber es ist nicht weniger ein Geschenk des Fellachen« (S. 21), »und der Bauer ist das Produkt des Landes, aber das Land ist auch das Produkt des Bauern« (S. 20). Der Fellach will den Boden erhalten, bewahren, immer wieder zur Fruchtbarkeit zwingen, aber er schafft nichts ganz Neues und ist in dem Sinne nicht produktiv. Seine Fähigkeiten liegen im Bereich der Wiederholung und der Kopie. Schon mit 15 Jahren, so schreibt H. Ayrout (S. 165), fängt er an, schwerfällig zu werden; vor diesem Alter ist er geweckt und flink. Ist die physische Frühreife die Wirkung des Klimas oder ist Unterernährung die Ursache? Wie soll man sich die Apathie erklären, die ihn alsbald ergreift und ihn seelisch erstarren läßt? Der Verf. sieht die

Ursache in dem ständig sich gleichbleibenden Milieu, in dem sich der junge Bauer bewegt, es sperrt seinen Intellekt wie in ein Gefängnis ein. Sein Denken bewegt sich stets in demselben Kreise, und so scheint ihm die Fähigkeit schnellen Reagierens und auch logischen Denkens abzugehen. Die Zukunft interessiert ihn nicht, nur das unmittelbar Gegebene. »C'est l'homme des présents successifs. Voilà pourquoi il semble illogique« (S. 167). Seine Stärke und seine Schwäche liegen in der Fähigkeit des Wartenkönnens und grenzenloser Geduld: Dieu est avec les patients! La patience démolit les montagnes. La patience ne fait rien perdre. Celui qui est patient voit gratuitement. (Fellachen-Sprichwörter). Der Geduld entspricht die Resignation, die ebenso grenzenlos ist. Wenn es zu aufgeregten Szenen kommt, dann handelt es sich um Frauen oder um Land (S. 170). Der Passive wird alsbald so aktiv, daß ein Menschenleben gar keine Rolle mehr spielt, er tötet ohne Bedenken. Vor allem ist der »Oberägypter ein Vulkan, der zum Ausbruch kommt in Augenblicken, in denen man es nicht vermutet« (170). Auch religiöse Streitigkeiten können Haßausbrüche hervorrufen, obschon Kopten und Muslim im allgemeinen friedlich nebeneinander wohnen: »les fellahs chrétiens ... donnent les plus beaux exemples de vie religieuse et même d'héroïsme. Leurs prêtres qui sont des fellahs mènent parmi eux et pour eux une vie de privations et de dévouement. N'oublions pas que les premiers religieux de monde chrétien, les moines de Thebaïde, étaient des fellahs.« (S. 174). Christliche, vorchristliche (altägyptische) und islamische Elemente haben die Seele des heutigen Fellachen gestaltet. Soviel zum Kapitel: l'âme du fellah.

Bezüglich der Rassenfrage (S. 89) kommt H. Ayrout zu dem Ergebnis, daß der ägyptische Bauer ein homo mediterraneus sémito-chamique ist. Den altägyptischen Typ hat bekanntlich die ländliche Bevölkerung bewahrt. Nach Ansicht des Verf. trifft das auf die Kopten im speziellen Sinne nur in den Städten zu, in denen sie die bedeutende Überzahl bilden. (S. 92).

Die Kleidung des Fellachen (die Frauen gehen unverschleiert), was er ißt und trinkt, Gesundheit und Krankheit, seine Arbeit und seine Arbeitsgeräte, die Bodenbebauung, Getreidesorten, Pacht-, Miet- und Lohnverhältnisse sind in einzelnen Kapiteln behandelt. Eine große Zahl vulgärarabischer Ausdrücke ist in Transkription angegeben. Die Dörfer, die Häuser, das Familienleben, die Sitten und Gebräuche bei Hochzeit, Geburt und Bestattung, mit Hinweisen auf altägyptische Reste, nichts ist vergessen. Das Dorf ist für den Fellachen, was für den Europäer die Nation ist. Diesen Begriff kennt der ägyptische Bauer nicht. Fragt man ihn nach seiner Nationalität, so sagt er: Ich bin aus dem Dorfe N. Wird er zum Militär einberufen, so heißt das, das Dorf verlassen, und das ist Tod. Die Nachbarn sprechen der Familie des jungen Mannes ihr Mitleid aus, und die Frauen halten eine Klage wie bei einem Gestorbenen. (Altägypt. Auffassung der Fremde, Sinuhe!). Kehrt der junge Soldat zurück, dann ist er ein Effendi.

Interessant ist auch das Kapitel »Géographie«, vor allem die Schilderung der irrigation par bassin. (S. 25). Der Nil tritt nicht mehr über die Ufer, sondern er wird zur Zeit der Schwellung in großen und kleinen Reservoirs

festgehalten, so daß drei Ernten möglich sind: *nīlī* = Herbsternnte, *šatwī* = Winterernnte und *šaifī* = Sommerernnte.

Durch die politischen Umwälzungen im Juli 1952 ist das Kapitel »l'Égypte un Pays Oligarchique« zum größten Teil überholt und hat nur noch historischen Wert.

Die Mitglieder des Institut Copte arbeiten zusammen mit den koptischen und europäischen Gelehrten der 1934 gegründeten *Société d'Archéologie Copte* (15, Rue Walda Pacha, Garden City, Le Caire), die bereits den 14. Band des *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* im Druck hat. Es scheint in Deutschland keine Bibliothek zu geben, die diese Bände hat und laufend anschafft (mir standen bisher 5 geschenkte Bände zur Verfügung). Es handelt sich durchaus nicht nur um Artikel über das enge Gebiet des Koptischen, sondern es werden die Beziehungen zum Altägyptischen und Hethitischen, zum Syrischen, Äthiopischen und Arabischen in sprachlicher, historischer, archäologischer und liturgischer Hinsicht behandelt. Die Abbildungen sind vorzüglich. Es gibt Einzelpublikationen in den Reihen: *Bibliothèque d'Art et d'Archéologie*; *Textes et Documents* und *Divers*. (Vgl. Catalogues des Publications Nr. 6, 1952).

Maria Cramer

Die Bibliothek des Griechischen Patriarchats in Alexandrien erhielt am 14. September 1948 eine feierliche Einweihung. Sie enthält 26 000 Bände, darunter 2020 seltene Drucke seit dem 16. Jahrh. und 500 meist griechische Handschriften, aber auch einige arabische. Der seit 1942 tätige Bibliothekar Dr. Theodoros D. Moschonas erstellte seit 1943 einen dreibändigen Katalog und redigiert eine seit Januar 1948 neu erscheinende Vierteljahrsschrift, die vornehmlich der Edition von Texten und Dokumenten aus dieser Bibliothek dienen soll. Sie führt den Titel *Δελτίον τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης*.

(Siehe RHE 43 [1948]; 44 [1949] 319f. 645 und J. A. Dagher, *Répertoire des Bibliothèques du Proche et du Moyen-Orient* [Paris 1951] 32).

Georg Graf

Die Bibliothek des Koptischen Patriarchats in Kairo wurde in einem in den letzten Jahren aufgeführten Neubau neben der Kathedrale untergebracht. Die Baukosten belaufen sich auf 50 000 ägypt. Pfund; dazu steuerte der Negus von Abessinien schenkungsweise 5 000 Pfund bei. Bibliothekar ist der als Literarhistoriker schon rühmlich hervorgetretene Universitätsprofessor D. Murād Kāmil; er hat als Assistenten den ebenfalls

bekannten Bibliothekar des Koptischen Museums Yassā Effendī 'Abd al-Masih. Der Handschriftenbestand umfaßt 1105 meist arabische Manuskripte, darunter auch einige koptische, 11 syrische und 28 äthiopische. Eine Benützungsmöglichkeit ist allen Gelehrten innerhalb der Bibliotheksräume gegeben. (Nach Mitteilungen von M. Kāmil). Georg Graf

Unter der Annahme, daß 749 das Todesjahr des hl. Johannes von Damaskus ist (Hypothese von S. Vailhé), wurden 1949 und 1950 in seinem Heimatland Jubiläumsfeiern veranstaltet. Besonders festlich gestaltete sich die Gedenkfeier in Beirut unter dem Präsidium des katholisch-melchitischen Patriarchen Maximus IV. Šā'ig am 3. und 4. Juni 1950. In der »Akademie-Sitzung« der Universität St. Joseph wechselten Gesänge damaszenischer Hymnen in griechischer und syrischer Sprache mit Vorträgen »Vom Chalifenpalast zur Einsiedelei St. Sabas« von Joseph Naṣrallāh in französisch und »Über die Philosophie des Damaszeners« von P. J. Faḥūrī in arabisch. Auch ein Mysterienspiel nach Romanos dem Meloden wurde aufgeführt. Der genannte Naṣrallāh redigierte eine arabische Festschrift mit Beiträgen von verschiedenen Autoren unter dem Titel

الذكرى المئوية الثانية عشرة لوفاة القديس يوحنا الدمشقي

Der einzige französisch abgefaßte Artikel darin von P. Armand Lailly, P. B., behandelt: »L'influence liturgique et musicale de Saint Jean de Damas«. Georg Graf

En Décembre 1952 la Custodie de Terre Sainte a mis à jour quelques restes d'un monastère géorgien des V—VI siècles non encore identifié; il est situé à Bir el Qatt, à un kilomètre environ au Sud-Est du khirbet Abu Ghunneim, Nord-Est de Bethléem, à peu de distance de la nouvelle route Jérusalem-Bethléem qui passe par Sur Bahir. Ont été dégagés les restes d'une église comportant des tombeaux dans l'abside d'un cloître avec citerne, d'une grande salle de réunion, de tombeaux et grottes à proximité de l'église, de mosaïques à dessins géométriques et quatre inscriptions géorgiennes dont le déchiffrement a été réalisé par le prof. Michele Tarchnišvili. Une étude est en préparation. (Mitteilung vom Seminar St. Anna in Jerusalem.) — Vgl. auch La Terra santa 28 (Gerusalemme 1953) 181/6. Georg Graf

Inzwischen hat P. Michael Tarchnišvili seine Entzifferungen im Osservatore Romano vom 11. Juli 1953 veröffentlicht. Es handelt sich um drei Inschriften, von denen die erste in lateinischer Übersetzung also lautet: *Auxilio Christi et intercessione sancti Theodori tibi, Antonius Abbas et Josias strator sepi huius et pater-mater Josiae. Amen.* Das soll bedeuten: Mit der Hilfe Christi und durch die Fürbitte des hl. Theodor (wohl des Soldaten-Märtyrers) weihen Dir (Gott) Antonius Abt und Josias, der dieses Mosaik schenkt, und seine Eltern (diese Gabe). Die zweite und dritte Inschrift sind unvollständig. Tarchnišvili liest und übersetzt: »*et alumni eorum Bakur et Gregor (?)*, *Ormizd et nati eorum . . .*« und faßt den Satz als Fortsetzung der ersten Inschrift auf. Von der dritten Inschrift ist nur das Wort *Amen* deutlich zu lesen. Auf Grund der Schreibung des Buchstabens 'b' setzt T. das Alter der Inschrift als »nicht später als das 6. Jh.« an; auf Grund der Form des Buchstabens 's' »aber auch nicht früher als das 6. Jh.«. Daß georgische Mönche um diese Zeit im Hl. Lande lebten, ist für die Wissenschaft keine neue Erkenntnis; wohl aber war bislang die Existenz eines georgischen Klosters in unmittelbarer Nähe von Bethlehem unbekannt.

Hieronymus Engberding

Nachrufe

P. Evarist Mader

Geboren am 9. Januar 1881 in Großlangheim (Unterfranken), trat Andreas Mader in jungen Jahren (Profess am 4. Oktober 1897) in die »Gesellschaft vom Göttlichen Heiland« ein. Den theologischen Studien oblag er in Rom und in Freiburg i. d. Schweiz, wo er auf Grund der Dissertation »Die Menschenopfer bei den alten Hebräern und benachbarten Völkern« den theologischen Doktorgrad erwarb. Am 25. Juli 1903 zum Priester geweiht, vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Einige Jahre war er als Professor der Exegese am Regionalseminar in Tivoli tätig.

Sein eigentliches Arbeitsfeld fand er jedoch erst, als ihn die Görresgesellschaft im Jahre 1912 an ihr Orientalisches Institut in Jerusalem berief. Frische Unternehmungslust und zähe Energie, die ihn auf zahlreichen Ritten kreuz und quer durch Palästina führten, dazu ein offener und scharfer Blick für die mannigfaltigen Probleme, nicht zuletzt eine glückliche Art, sich mit den Einheimischen zu stellen, machten ihn bald zu einem vorzüglichen Kenner des Landes. Sein besonderes Interesse galt Südjüdäa und hier wieder der altherwürdigen Patriarchenstadt Hebron und ihrer Umgebung. Als Frucht seiner Studien veröffentlichte er 1918 das noch heute wertvolle Buch »Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjüdäa«.

Der erste Weltkrieg unterbrach diese wissenschaftlichen Forschungen. Von 1914 an wirkte P. Mader ständig als Feldgeistlicher an der Front, bis er 1918 beim Besuch seiner Soldaten im Schützengraben eine Verwundung erlitt, die ihn infolge einer Komplikation zu einem zweijährigen Aufenthalt im Lazarett zwang und den Grund zu einem schweren Leiden legte, das ihn nicht mehr verlassen sollte. Aber sein Forscherdrang war ungebrochen. Nachdem er mehrere Jahre im Berliner Caritasverband mitgearbeitet hatte, gelang es ihm, im Jahre 1925 als Direktor des Orientalischen Instituts der Görresgesellschaft nach Jerusalem zurückzukehren.

Nicht unerwähnt, weil für die Wertung P. Maders als Mensch wichtig, soll bleiben, daß er in den ersten Jahren dieser seiner zweiten Wirksamkeit in Palästina seine Landeskenntnis gerne in den Dienst der Feststellung deutscher Kriegergräber stellte. Aber auf den Höhepunkt seines Schaffens kam er, als es ihm dank der tatkräftigen Unterstützung durch Professor Garstang, den damaligen Direktor des Department of Antiquities der Britischen Mandatsregierung nach Überwindung vieler Schwierigkeiten glückte, die von ihm längst geplante Ausgrabung des Haram Râmet-el-halil (nördlich von Hebron), der Stätte des biblischen Mamre, durchzuführen. In zwei Abschnitten wurde in den Jahren 1927 und 1928 die Geschichte dieses alten Wallfahrtsortes von der israelitischen Königszeit bis zum Verfall des von Kaiser Konstantin dort errichteten Heiligtums unter der Herrschaft des Islam erforscht. Das Unternehmen wurde von der Fachwelt stark beachtet, und seine Bedeutung wurde vom Department of Antiquities durch die Berufung P. Maders in den Advisory

Board anerkannt. Den gigantischen Plan, auch den Dschebel er-rumêde auszugraben, auf dem er mit guten Gründen die Stätte des biblischen Hebron vermutete, mußte der rastlose Forscher allerdings schon aus Rücksicht auf seine Gesundheit aufgeben. Wie zur Entschädigung für diesen Verzicht war ihm noch die Durchführung zweier kleinerer, aber doch bedeutsamer Grabungen vergönnt: die Aufdeckung der altchristlichen Basilika der Brotvermehrung und die Erforschung der Ruine Chirbet el-Minje, beide bei Tabgha am See Genezareth. An der ersten Stelle kam ein wundervolles Fußbodenmosaik zutage, an der andern schälten sich aus einem unbedeutenden Steinhaufen die Überreste eines Jagdschlusses der Omajjadenkalifen heraus, dessen Mosaikböden die Kenner der islamischen Kunstgeschichte lebhaft interessierten.

Im Jahre 1932 mußte P. Mader unter dem Druck des sich immer mehr verstärkenden Leidens schweren Herzens die Wirksamkeit in dem geliebten Palästina aufgeben und endgültig nach Deutschland zurückkehren. In den Häusern der Ursberger St. Josephsschwestern zu Krumbad (bei Krumbach in Schwaben) und Percha (bei Starnberg) fand er liebevolle Pflege, die er mit einer seelsorgerischen Betreuung vergalt, an die sich alle, die sich ihrer erfreuen durften, mit herzlicher Dankbarkeit und Verehrung erinnern. Seine letzte Kraft widmete er der Ausarbeitung des ausführlichen Berichtes über die Grabung in Râmet-el-halîl, der zugleich eine Monographie über das biblische Mamre und seine Geschichte bieten sollte. Sein zäher Wille war stark genug, dem immer kränker werdenden Körper ein druckfähiges Manuskript abzurufen. Als seine Kräfte völlig zusammenbrachen, war es bis auf einen kleinen Rest vollendet, der auf Grund des von ihm selbst noch zusammengestellten Materials leicht ergänzt werden konnte. Seine letzte Freude war, daß der ihm befreundete Verleger Dr. Erichewel in Freiburg i. B. und der Unterzeichnete, der im zweiten Grabungsabschnitt sein Assistent gewesen war, die Herausgabe dieses Werkes übernehmen. Den heiß ersehnten Beginn der Drucklegung zu erleben, war ihm freilich nicht mehr vergönnt: am 13. März 1949 erlöste ihn der Tod von seinem heldenhaft getragenen Leiden. Sein wissenschaftliches Hauptwerk wird hoffentlich in diesem Jahre erscheinen können.

Der gottergebene Starkmut, mit dem P. Mader sein schweres Siechtum hinnahm, entsprang derselben Wurzel, aus der sein wissenschaftliches Werk erwuchs: der tiefen Gläubigkeit seines Wesens. Ihm war Palästina wirklich das »Heilige« Land, die Stätte göttlicher Taten zum Heil der Menschen, nicht eine Masse geographischer Punkte, an die sich unverbindliche Legenden knüpfen. Aber das warme gläubige Herz hat ihm strengste wissenschaftliche Nüchternheit nicht verwehrt, sondern erst recht zur Pflicht gemacht und hat ihn im Dienst der Wahrheit kein Opfer und keine Mühe scheuen lassen.

Friedrich Stummer

Alfons Maria Schneider

Als sich am 4. Oktober 1952 in Würzburg bei Gelegenheit der Tagung der Görresgesellschaft ein kleiner Kreis zusammenfand, um sich über die Wiederbelebung des OrChr endgültig schlüssig zu werden, da ahnte von den Anwesenden niemand, daß ausgerechnet am selben Tage im fernen Syrien eine von den Säulen, welche das wiedererstehende Organ tragen sollten, zusammengebrochen war. Vielleicht wäre den Anwesenden sogar der Mut zu einem solchen Beschluß geschwunden, wenn sie gewußt hätten, daß gerade jene Persönlichkeit von wissenschaftlichem Weltruf, von der man sich für die Wiederherstellung des früheren hohen Ansehens der Zeitschrift so besonders viel versprach, für das schwierige Aufbauwerk überhaupt nicht mehr in Betracht kam. Denn am gleichen 4. Oktober war Alfons M. Schneider wenige Minuten vor der Ankunft in Aleppo einem plötzlich aufgebrochenen, aber schon seit langem verspürten Magenkrebsleiden erlegen.

Wenn auch schon an den verschiedensten Stellen die wissenschaftlichen Leistungen des allzu früh Heimgegangenen gebührend gewürdigt wurden¹⁾, so sieht es der OrChr doch als eine besondere Ehrenpflicht an, seinem treuen Mitarbeiter ein eigenes Ehrenmal zu setzen, bei welchem gerade das besondere Berücksichtigung finden soll, was in den bisherigen Nachrufen kaum eine Würdigung erhielt, nämlich S.s Tätigkeit als Mitglied des Orientalischen Institutes der Görresgesellschaft. Dafür dürfen wir dann andere Einzelheiten seines Lebens übergehen, da sie in den genannten Nachrufen bequem nachzulesen sind.

Alfons Maria Schneider (* 16. 6. 1896) erhielt seine wissenschaftliche Ausrichtung durch Josef Sauer, den (von 1916 bis 1937) Ordinarius für Patrologie, christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg i. Br. Als er durch seine Dissertation²⁾ und durch Veröffentlichungen über Ausgrabungen in Garizim³⁾ und auf den Inseln Aegina⁴⁾ und Samos⁵⁾ in den Jahren 1927/29 die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich gelenkt hatte, sandte ihn die Görresgesellschaft im Oktober 1929 als ihren Stipendiaten an ihr Orientalisches Institut in Jerusalem. Archäologe vom Scheitel bis zur Sohle, voll von Spürsinn und Spürlust, von glühender Leidenschaft zur Wissenschaft beseelt, steckte S. sich sofort mit klarem, weit ausschauendem Blick sein

¹⁾ Johannes Kollwitz in *ByzZ* 46 (1953) 267—69. Dort S. 269—75 angeschlossen ein ganz vorzügliches *Verzeichnis der wissenschaftlichen Druckschriften von A. M. Schneider*, durch Walter H. Groß zusammengestellt. (Ich konnte nur die Angabe bei Nr. 103 »etwa 1941« genauer als 1943 ausfindig machen; außerdem sind jetzt der damals noch nicht erschienene Beitrag in *Chalkedon* 2, 757—60: *Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon* und die Rezensionen in *ByzZ* 46 (1953) 178—87 nachzutragen) — Ferner die Nachrufe von Franz Dölger in *Kunstchronik* 6 (1953) 57—59 und *Das Münster* 6 (1953) 165; von Theodor Klauser in *Konradtsblatt* 32 (1952) 749; von Franz Babinger in *ZDMG* 103 (1953) 1—8 und von Ungenannt in *Das Hl. Land* 85 (1953) 34 f.

²⁾ *Refrigerium*. 1. Teil. Nach literarischen Quellen und Inschriften. Freiburg 1928.

³⁾ *La Chiesa della Beatissima Vergine Maria sul Garizim presso Sichem* = *Rivista di Archeologia Christiana* 4 (1927) 351.

⁴⁾ *Basilica Cristiana antica trovata nell'isola di Egina* a. a. O. 349 f.

⁵⁾ *Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit* = *Ath. Mitteilungen* 54 (1929) 96—141.

Arbeitsgebiet ab. Er plante nicht weniger als ein *Corpus Basilicarum des 3. bis 7. Jh. von Palästina und dem Ostjordanland*. Wenn es auch nicht zu dieser großen zusammenfassenden Arbeit gekommen ist, so hat S. doch eine Reihe von wertvollen Einzeluntersuchungen herausbringen können. Seine erste Veröffentlichung galt »St. Peter in Gallicantu«⁶⁾. Schon hier zeigt sich der ganze Schneider, so, wie wir ihm immer wieder begegnen werden: mit nüchternem Blick für die Sprache der Denkmäler, die in gründlichstem Studium an Hand der literarischen Quellen und durch eigene Beobachtung an Ort und Stelle herausgearbeitet wird, scheidet er mit scharfem Messer alles Unhaltbare aus, mag auch die Frömmigkeit noch so sehr an diesem oder jenem Ort der Andacht hängen. Es folgen Untersuchungen über die Trikonchenkirche in Ed-Dschunêne⁷⁾, das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el-Kelt⁸⁾, das byzantinische Gilgal⁹⁾, die Kirche von Et-taijibe (zwischen Sichem und Jericho¹⁰⁾, die byzantinische Kapelle auf Masada¹¹⁾ (am Westufer des Toten Meeres), um dann ihren ersten Höhepunkt in der Ausgrabung der sog. Brotvermehrungskirche in et-tâbga zu finden. Diese Ausgrabung erfolgte noch unter der Leitung des Direktors des Institutes, P. A. E. Mader; indessen durfte S. die Ergebnisse selbständig zusammenfassen in dem 4. Band der Veröffentlichungen des Institutes »Collectanea Hierosolymitana«¹²⁾, eine Arbeit, die auch in englischer Sprache erschien¹³⁾.

Im Zuge des damals besonders lebendigen Austausches mit der wissenschaftlichen Welt Spaniens sandte die Görresgesellschaft S. im Herbst 1934 nach Tarragona, wo er das römische und altchristliche Gräberfeld einem eingehenden Studium unterzog; in den »Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft«¹⁴⁾ hat er darüber berichtet, während die Studien in Barcelona keinen literarischen Niederschlag gefunden haben.

Nach dieser Unterbrechung zog es S. wieder zum See Genesareth, wo die bei den Grabungen im Frühjahr 1932 durch P. Mader entdeckte kastellartige Anlage zu neuen Forschungen lockte. S. erkannte dabei, daß sich die Ansicht Maders, es handele sich um ein römisches Straßenkastell, nicht halten ließ. Aber erst die dritte Grabung, die im Frühjahr 1937 durch Oswin Puttrich-Reignard durchgeführt wurde, ließ erkennen, daß es sich hier um eine der frühesten Moscheebauten der islamischen Welt handele¹⁵⁾.

Dieses Überlassen des geliebten Arbeitsfeldes an einen anderen Mitarbeiter ist ein deutliches Zeichen für eine neue Wende im Leben S.s. Das Deutsche

⁶⁾ OrChr 27 (1930) 175—90; *Das Hl. Land* 75 (1931) 19—23.

⁷⁾ OrChr 27 (1930) 236—39.

⁸⁾ RömQuartSchr 39 (1931) 279—332.

⁹⁾ ZDeutschPalVer (1931) 50—59.

¹⁰⁾ OrChr 28 (1931) 15—22.

¹¹⁾ a. a. O. 251—53.

¹²⁾ *Die Brotvermehrungskirche et-tâbga am Genesarethsee und ihre Mosaiken* (Paderborn 1932) 13. *The Church of the Multiplying of the Loaves and Fishes at Tabgha on the Lake Gennesaret and its mosaics*. Edited by A. A. Gordon. (London 1937).

¹⁴⁾ *Das neu entdeckte Coemeterium zu Tarragona*. a. a. O. 5 (1935) 74—88.

¹⁵⁾ A. M. Schneider und Oswin Puttrich-Reignard, *Ein frühislamischer Bau am See Genesareth* = Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Hl. Lande 15 (Köln 1937).

Archäologische Institut nimmt nun seine Kräfte in seinen Dienst. Schon früher hatte S. an Forschungen dieses Institutes in Kleinasien und den benachbarten Gebieten teilgenommen. 1935 hatte er in Konstantinopel selbst das Martyrium der hl. Karpos und Papylos entdeckt¹⁶⁾ und auch schon Interesse an der vorjustinianischen Hagia Sophia gewonnen¹⁷⁾. All das sollte jetzt systematisch ausgebaut werden, und das bedeutete den Abschied vom Orientalischen Institut der Görresgesellschaft und vom Arbeitsfeld Palästina. Aber der OrChr blieb weiterhin das Organ, in welchem S. mit Vorliebe von seinen Forschungen und Entdeckungen berichtete¹⁸⁾.

Noch eine andere Wende in S.s wissenschaftlichem Leben fällt in diese Zeit: 1938 konnte er sich in Freiburg i. Br. für das Fach der christlichen Archäologie habilitieren; er zog es aber vor, im Jahr darauf einen bezahlten Lehrauftrag für byzantinische und frühislamische Architektur und Kunstgeschichte an der Universität Göttingen anzunehmen. Jetzt erst gewinnt S. sein ganzes Format: immer mehr weitet sich sein Gesichtskreis, immer mehr stößt er in die letzten Tiefen der Probleme vor; immer umfassender und eindringender wird seine Staunen erregende Kenntnis der Quellen; wie ein Meister bewegt er sich auf dem weiten Feld der byzantinischen Kunstgeschichte in all ihren Verzweigungen einschließlich der Beziehungen zur islamischen Kunst; alle Erscheinungen zieht er vor sein Forum, und ein strenges Gericht ergeht über jeden, er mag heißen, wie er will¹⁹⁾. Wenn auch seine kritische Ader ihn manchmal zu weit mit sich fortreißt, seine Begründung bleibt doch stets beachtenswert ob der Sachlichkeit und Gehaltfülle seiner Argumente. Kein Wunder, daß er nach fünfjähriger Wartezeit zum nicht beamteten außerordentlichen Professor ernannt wird. Aber eine wahre Seltenheit, daß die Göttinger Akademie der Wissenschaften 1948 den nicht planmäßigen Professor zu ihrem ordentlichen Mitglied wählt!

So steht die Görresgesellschaft und der wiedererstandene OrChr mit besonderer Trauer am Grabe eines Gelehrten, auf dessen Mitarbeit sie so große Hoffnungen gesetzt hatten. Wie empfindlich die Lücke ist, die sein Tod gerissen hat, spüren Herausgeber und Schriftleitung mit täglich neu brennender Scham, da nun niemand mehr ist, der im OrChr den Bereich der ostkirchlichen Kunstgeschichte und Archäologie betreut. *Hieronymus Engberding.*

¹⁶⁾ *Archäologischer Anzeiger* (1934) 415—418.

¹⁷⁾ *ByzZ* 36 (1936) 77—85.

¹⁸⁾ Vgl. *Forschungen und Funde in Istanbul* = OrChr 34 (1937) 118—122.

Ziegelstempel aus Konstantinopel = OrChr 34 (1937) 263—69.

Das Kalamon-Kloster in der Jerichoebene = OrChr 35 (1938) 39—43.

Bemerkungen zum neuen Bericht über die Grabungen in chirbet el-minje = OrChr 35 (1938) 122—126.

Die »Bauinschrift« von chirbet el-minje = OrChr 36 (1939) 115 f.

Das Architektursystem der Hagia Sophia zu Konstantinopel = OrChr 36 (1939) 1—13.

Die Kathedrale von Edessa = OrChr 36 (1939) 161—167.

Miscellanea Constantinopolitana = OrChr 36 (1939) 224 f.

¹⁹⁾ Neben den vielen Rezensionen, die man bei Groß bequem zusammengestellt findet, vgl. vor allem Franz Dölger und A. M. Schneider, *Byzanz*. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Bern 1952.

Personalia

An der Universität Münster i. W. wird die Kunde des Christlichen Ostens, welche bis zum Tode von Adolf Rücker durch einen ordentlichen Lehrstuhl vertreten war, im Rahmen eines Lehrauftrages seit November 1950 durch P. Hieronymus Engberding OSB weiter gepflegt.

An der Universität Bonn habilitierte sich am 19. Dezember 1951 Dr. theol. Dr. phil. Joseph Molitor für das Fach der ntl Exegese und der Kunde des Christlichen Ostens.

Dr. Alexander Böhlig, Privatdozent für Philologie des christlichen Orients, wurde am 12. August 1952 von München an die Universität Würzburg umhabilitiert.

P. Hermenegild Biedermann O. E. S. A. wurde am 1. Januar 1953 zum a. o. Professor für die Kunde des christlichen Ostens an der Theol. Fakultät der Universität Würzburg ernannt.

Dr. Wilhelm Till, o. ö. Professor für Koptologie (früher in Wien), seit 1. November 1951 in Manchester.

Pahor Labib wurde 1950 Nachfolger von Togo Mina als Direktor des Koptischen Museums in Altkairo.

P. Ignatius 'Abdō Ḥalifa (Khalifé) S. J. ist seit Januar 1951 Redakteur der arabischen Zeitschrift Al-Mašriq (Al-Machriq) in Beirut.

P. Joseph Naṣrallāh wurde 1950 Patriarchalvikar und Seelsorger der katholischen Melchiten in Paris V^e an der Kirche Julien le Pauvre, Saint-Germain 45.

Oscar Löfgren erhielt 1952 die Professur für semitische Sprachen an der Universität Göteborg (wohnhaft in Alingsås, Hantverksg. 8, Schweden).

Totenliste

Prälat Sebastian Euringer, gest. 10. Juli 1943 in Dillingen a. D. (geb. 20. Januar 1865; s. Jahrb. des Histor. Vereins Dillingen a. D. 1944, 66—77).

Wilhelm Hotzelt, Studienprofessor i. R., gest. 22. Januar 1948 in Baierbrunn bei München (geb. 2. Juni 1888; vgl. Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart 4 [Köln 1949] 249—251).

Carl Maria Kaufmann, gest. im Februar 1951 (geb. 2. März 1872).

P. Odo Casel OSB, gest. 28. März 1948 in Herstelle (geb. 27. September 1886).

Prälat Arthur Allgeier, gest. 4. Juli 1952 in Freiburg i. B. (geb. 23. Oktober 1882).

Prälat Konrad Lübeck, gest. 25. November 1952 in Fulda (geb. 13. Mai 1873).

Leo Haefeli, Professor in Zürich, gest. 7. August 1948 in Baden in der Schweiz (geb. 18. April 1885).

Max Prinz von Sachsen, gest. 12. Januar 1951 in Freiburg i. d. Schw. (geb. 17. November 1870).

Prälat Johann Peter Kirsch, gest. 4. Februar 1941 in Rom (geb. 3. November 1861).

Giuseppe Gabrieli, gest. 7. April 1942 in Rom, im Alter von 70 Jahren.

Michelangelo Guidi, gest. 15. Juni 1946 in Rom (geb. 19. März 1886).

P. Franz Zorell S. J., gest. 14. Dezember 1947 in Rom, Bibelinstitut (geb. 20. September 1863).

Carlo Conti Rossini, gest. 21. Oktober 1948 in Rom (geb. 25. April 1872).

Miguel Asin Palacios, gest. 12. August 1944 in Saragossa, 73 Jahre alt (s. Speculum 21 [1946] 376 f.).

Jean-Baptiste Chabot, gest. 7. Januar 1948 in Paris, 88 Jahre alt (s. Le Muséon 61 [1948] 141—152).

Jacques-Marie Vosté OP, gest. 24. Februar 1949 in Rom (geb. 3. Mai 1883).

Henri de Vis, Professor in Löwen, Lektor für Äthiopisch, gest. 12. November 1949 in Heckelgem (Brabant; geb. 20. März 1885).

P. Paul Peeters S. J., gest. 8. August 1950 in Brüssel im Alter von 80 Jahren.

Willi Heffening, Bibliotheksrat, außerplanmäßiger Professor der Universität Bonn, gest. am 3. März 1944 in Bonn.

David Samuel Margoliouth, gest. 22. März 1948, 75 Jahre alt.

Richard Hugh Connolly OSB, gest. 18. März 1948, 75 Jahre alt; vgl. EphLit 62 (1948) 310f.

Walter Ewing Crum, Koptologe, gest. 18. Mai 1944 in Bath, 79 Jahre alt (s. BSAC 10 [1944] 209f.).

Ignaz Julianowič Kračkovskij (Kratschkowsky), gest. 24. Januar 1951 in Leningrad (geb. 4. März 1883; s. Al-Mašriq 45 [1951] 647—656; Bibliographie von Nikita Elisséeff in Bulletin d'Études Orientales 11 [Damaskus 1945/46] 61—75).

Morqos Simaika Pascha, Begründer und Direktor des Koptischen Museums, gest. 4. Oktober 1944 in Kairo im Alter von 80 Jahren (s. BSAC 10 [1944] 207—209).

Togo Mina, dessen Nachfolger, gest. 24. Oktober 1949 in Kairo, 43 Jahre alt.

Būlus Sbāṭ (Paul Sbath), syrisch-kath. Priester, gest. 20. Oktober 1945 in Kairo, 56 Jahre alt.

P. Maurice Bouyges S. J., gest. 22. Januar 1951 in Beirut im Alter von 73 Jahren.

Būlus Qar'ali (Paul Carali), maronitischer Chorbischof, Gründer und Herausgeber der arabischen Zeitschrift La Revue Patriarcale, gest. im Juni 1952 in Tripolis (Syrien).

P. Felix M. Abel OP von der École Biblique zu Jerusalem, gest. 24. März 1953.

Msgr. Athanasius Paul Hindo, seit 1949 syrischer Erzbischof von Bagdad, vorher Consultor der päpstlichen Kommission für die Abfassung des orientalischen Kirchenrechts, gest. 14. August 1953.

