

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 geringerer 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: *Évangiles 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 Leiboldt, 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 *ἱερός 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 beredete 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 Miores* am 25. April zu den alten heidnischen *Robigalia*³⁶). Weniger gesichert ist der Zusammenhang der Prozession an Mariä Lichtmeß mit dem römischen *Amburbale*³⁷).

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* (Bonn² 1911) 306—309.

³⁷) Vgl. Usener a. a. O. 310—314 und Donatien de Bruyne, *L'origine des processions de la Chandeleur 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 Alexandrien 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, 10 ff (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 Katakakt, 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 Nilchwelle 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 geschwächt 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 θάλπων 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 σπιθαμῆ, 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, ΠΗ u. ΓΛΔ. 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 σταθμῶ, δεόμεθά σου κτλ.

ὁ παράδεισον φυτεύσας ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς, καὶ τετράρρυτον πηγὴν ἐν αὐτῷ. πηγᾶσας, δεόμεθά 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 κτλ.⁶⁶⁾

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

8. εὐφρανον καὶ ἀνακαίνισον τὸ πρόσωπον τῆς γῆς τῆς ἀμέτρου πλημμυρίας τοῦ Νείλου ποταμοῦ, δεόμεθα κτλ.⁶⁷⁾

9. τὰς αὐλακας 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 πλῆθυντος, αἱ κοιλάδες τοῦ σίτου, δεόμεθα κτλ.

11. πιανθήτωσαν τὰ ὠραῖα τῆς χώρας Αἰγύπτου καὶ περιζωσάτωσαν οἱ βουνοὶ αὐτῆς ἐν ἀγαλλιάσει τὴν εὐλογίαν σου, δεόμεθα κτλ.⁶⁸⁾

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 πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου, τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ, καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ἱκετεῦμέν σε, πολυέλεε Κύριε, ἐπάκουσον ἡμῶν καὶ ἐλέησον.⁶⁹⁾

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. 76 f.

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 andererseits 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 eingeraht 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 Muysier, *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: εὐφρανὸν καὶ ἀνακαίνισον τῇ ἀναβάσει αὐτῶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, τοὺς αὐλακὰς αὐτῆς μέθυσον, πλήθυνον 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: τοὺς ὑετοὺς ἀγαθοὺς πλουσίως κατὰπεμψον ἐπὶ τοὺς χερῆζοντας καὶ ἐπὶ τοὺς δεομένους τόπους, εὐφρανὸν καὶ ἀνακαίνισον τῇ καταβάσει αὐτῶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, ἵνα ἐν ταῖς σταγόσιν αὐτῆς εὐφρανθῆσῃται ἀνατέλλουσα.

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

In der Markusliturgie: τοὺς καρποὺς τῆς γῆς κύριε εὐλόγησον, σώου καὶ, ἀκεραλοῦς ἡμῖν διατήρησον.

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

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.

ܠܘ ܘܥ ܡܘܠܠܘ; ܡܘܠܠܘ ܠܘܠ ... ܥܠܝܝ 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 ἐκτενω̅ς δεόμεθά σου.

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

z. B. ἐκτενω̅ς πάντες . . . δεηθῶμεν¹³¹⁾,

ἐκτενω̅ς πάντες . . . παρακαλέσωμεν¹³²⁾

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

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

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 κλῖνας 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 Ἐδέμ κατ' ἀνατολάς, καὶ τετράρρυτον πηγὴν ἐν αὐτῶ 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 Μελχισεδὲκ, 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 καταξιοθέντας τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καθέδρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν τοῦδε τοῦ πατριάρχου, τοὺς εὐαγούς 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 σῶων, ἔντιμον, ὑγιῆ, μακροημερεύοντα...

Das 21. Glied ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοστέπτων ἡμῶν ἀνάκτων, παντὸς τοῦ παλατίου 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.

εὐμενῆ καὶ εὐδιάλλακτον γενέσθαι τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόανθρωπον θεὸν ἐπὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ἐλεῆσαι ἡμᾶς καὶ ἀποστρέψαι πᾶσαν ὀργὴν, 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 Epiphaniewaterweihe 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 Ἰῆσῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

3. Zu dem Ruf des Diakons »Sophia« ist nicht, wie Margoliouth meinte¹⁵⁹), ein ὀρθοὶ 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 \int 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 αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

6. Margoliouth: »Apparantly στερεοῦ ὃ θεὸς (sic! statt στερεῶσαι ὁ θεὸς!) '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 ὀρθόδοξον πίστιν σὺν δὲ τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν πόλιν ταύτην εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων¹⁶³).

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

7. Weitere Aufhellungen von geringerer Bedeutung

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

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

3. ܕܢܝܠܐ 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 ܘܘܘܘܘ ¹⁷⁰) »apparently corrupt« sein? Es ist doch einfach das griechische καὶ ἀεί..

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 ܩ . 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.