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 38 · 1954

Vierte Serie · Zweiter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Die Zeitschrift erscheint vorläufig
jährlich einmal in einem Heft mit ca. 160 Seiten Umfang
zum Preis von DM 18,—.

Verleger und Autoren werden gebeten,
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an Herrn D. Dr. Joseph Molitor,
22c, Beuel, Südstraße 51, zu senden.

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 38

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 38 · 1954

Vierte Serie · Zweiter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der Görres-Gesellschaft
Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

INHALT

ABKÜRZUNGEN

AA SS	= Acta Sanctorum
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByzZ	= Byzantinische Zeitschrift
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
Graf	= Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 5 Bde.
HarvTheolRev	= The Harvard Theological Review
JThSt	= The Journal of Theological Studies
Maš	= el-Mašriq
MélUnivBeyr	= Mélanges de l'Université. . .Beyrouth
MG SS	= Monumenta Germaniae Historica. Scriptores
Mus	= Le Muséon
NouvRevTh	= Nouvelle Revue Théologique
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrPer	= Orientalia Christiana Periodica
PG	= Patrologia Graeca
PO	= Patrologia Orientalis
ProchOrChr	= Proche-Orient Chrétien
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RevBén	= Revue Bénédictine
RevHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevOrChr	= Revue de l'Orient chrétien
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift
ThGl	= Theologie und Glaube
ThRev	= Theologische Revue
TU	= Texte und Untersuchungen
ZdeutschPalVer	= Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZDMG	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZkathTh	= Zeitschrift für katholische Theologie
ZntW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Das Alter der Peschitta

von

Arthur Vööbus

Seit langem ist die Entstehung der Peschitta für die Forschung ein Gegenstand des Interesses gewesen. Verschiedene Gedanken hat man sich über ihr Alter gemacht. Einst hat man es in das 2. Jahrhundert gesetzt, dann ist man bis zu den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts hinaufgegangen. Aber die genaue Nachprüfung der Diskussion zeigt, daß in dieser Frage merkwürdigerweise der Willkür des Gedankenspiels Tor und Tür geöffnet worden sind.

I.

Seitdem die Ansicht hinsichtlich der Zugehörigkeit der Peschitta zu dem 2. Jahrhundert[1] aufgegeben wurde, wollte man zuerst vorsichtig weitertasten. So waren die Forscher des vorigen Jahrhunderts nicht überzeugt, daß eine Notiz in der anonymen Lebensbeschreibung Rabbulas, des Bischofs von Edessa, nämlich, daß er durch die verschiedenen Textformen seiner Tage in Unruhe gebracht war und eine Übersetzung des Neuen Testaments verfertigte, dahin zu deuten wäre, daß Rabbula als der Verfasser der Peschitta anzusehen ist. Man erkannte, daß einer solchen Vermutung wichtige Gründe im Wege stehen[2]. W. Wright gibt in seinem Abriß der Geschichte der syrischen Literatur diese vorsichtige Auffassung weiter, die die Frage offen läßt[3].

Die Jahrtausendwende änderte das Bild gänzlich, obwohl die Diskussion kein neues Material beitragen konnte, das für die Weiterentwicklung der Forschung von Bedeutung gewesen wäre. Eine neue Epoche wurde eingeleitet durch F. C. Burkitts Untersuchung über die Evangelienzitate bei Ephraem von Edessa, in der er die Entstehung der Peschitta mit Rabbulas

---

[1] G. H. Gwilliam, *The materials for the criticism of the Peshitto New Testament* = Studia biblica et ecclesiastica 3 (Oxford 1891) 47ff.; F. A. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament* (London 1894) II, 6ff.

[2] E. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament* (Göttingen 1899) 77f.; B. F. Westcott, *A general survey of the history of the canon of the New Testament* (Cambridge 1881) 242f.; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments* (Leipzig 1902) II, 494.

[3] »We do not as yet know, however, whether this revision was merely a private effort or what influence, if any, it exercised on the history of the Peshitta; more likely it was a first step in the direction of the Philoxenian version« = *A short history of Syriac literature* (London 1894)) 11.

Namen verknüpfte[4]. Was er zuerst mehr oder weniger vorsichtig formulierte, wurde in seinen folgenden Veröffentlichungen mit immer stärkeren Ausdrücken unterstützt, bis er Rabbula nicht nur als den Verfasser der Peschitta darstellte, sondern auch als denjenigen, dem die denkbar entscheidenste Bedeutung in der Textgeschichte des syrischen Neuen Testaments zukommt[5]. Nach seiner Auffassung ist Rabbula der Mann, der das Diatessaron verdrängte, seinen eigenen revidierten Text nicht nur einführte, sondern ihm auch zum vollkommenen Siege verhalf. Und so wollte Burkitt zeigen, daß die Textgeschichte des syrischen Neuen Testaments keinen größeren Namen kennt als den des Rabbula von Edessa, des Vaters der Peschitta und des erfolgreichen Reformers in der textlichen Praxis[6]. Natürlich war eine rein spekulative Rekonstruktion die einfachste Art, um mit den komplizierten Problemen des syrischen Bibeltextes fertig zu werden.

Zwar machten sich einige nüchterne Stimmen hörbar und brachten ernste Bedenken zum Ausdruck. So nahm A. Mingana eine negative Stellung ein[7]. F. Nau machte nochmals auf die Tatsache aufmerksam, daß die Nestorianer kaum einen Text angenommen hätten, wenn er durch Rabbula verfertigt gewesen wäre. Und auch kanongeschichtlich gesehen, muß die Peschitta wohl einer älteren Periode angehören, denn die hier vorhandene kanonische Struktur weist nicht auf die Zustände des 5. Jahrhunderts hin[8]. Und auch einige andere haben Burkitts Ausführungen mit skeptischer Zurückhaltung betrachtet[9]. Aber alle diese kritischen Stimmen wurden überhört. Burkitts Enthusiasmus wirkte ansteckend, und so hat man sich erstaunlich wenig Gedanken darüber gemacht, ob seine Vorschläge nicht allzu unbegründet sind. Man glaubte hier wirklich ein letztes Wort über die textgeschichtlichen Fragen des syrischen Bibeltextes zu haben. Und so konnte F. Kenyon in seiner Zusammenfassung der Ergebnisse der texthistorischen Forschung urteilen, daß Burkitts Auffassung von Rabbula als dem Verfasser der Peschitta und seinem großen Reformwerk, das die Textgeschichte in der syrischen Christenheit entschieden habe, vielleicht eins der bedeutendsten Ergebnisse zur Textgeschichte des Neuen Testaments ist[10].

---

[4] *S. Ephraim's Quotations from the Gospel* = Texts and Studies 7, 2 (Cambridge 1901) 57f.

[5] *Early Eastern Christianity* (London 1904) 57; *Evangelion da-Mepharreshe* (Cambridge 1904) II, 161ff.

[6] Vgl. seine letzten Ausführungen in *Syriac-speaking Christianity* = The Cambridge Ancient History (Cambridge 1939) XII, 492ff.

[7] *The remaining Syriac versions of the Gospels* = Expository Times 26 (1914—15) 379ff.

[8] *Dictionnaire de la Bible* (Paris 1912) V, 2, 1926.

[9] J. B. Chabot, *Littérature syriaque* (Paris 1934) 19f.: »La version Simple du Nouveau Testament est postérieure à celle de l'Ancien«.

[10] »perhaps the most notable single contribution to the textual history of the New Testament ... a fact which clears the way for a reasonable view of the history of the Syriac versions in general« = *Handbook to the textual criticism of the New Testament* (London 1926) 364.

Dieses und andere ähnlich lautende Urteile[11] haben dazu beigetragen, daß die Wissenschaft bald bereit war, diesen Auffassungen den Rang der Axiome zu verleihen, mit denen man in der textkritischen Forschung des Neuen Testaments ruhig operiert.

Wie diese Auffassungen zu bewerten sind, wird die folgende kurze Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Kenntnis zeigen.

II.

Der Ansicht über Rabbulas Verfasserschaft der Peschitta ist der Boden gänzlich entzogen, wenn wir vor die unerwartete Tatsache gestellt werden, daß wir Bruchstücke des Textes, den Rabbula selber benutzt hatte, endlich vor Augen haben. Für eine sachliche Annäherung an die Lösung der Frage ist ein solcher Fortschritt in der Forschung natürlich höchst wichtig. Denn nur so ist eine von allen Theorien ganz unabhängige Untersuchung des Textbestandes möglich geworden.

Einige Jahre vor seinem, durch viel Krankheit geplagten Lebensende hat Rabbula eine Schrift von Kyrill von Alexandria, Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως[12], ins Syrische übersetzt. Diese Übersetzung besitzen wir in einer einzigen syrischen Handschrift, Br. Mus. Add. 14 557, ein Codex des 7. Jahrhunderts[13]. Wie eine genaue Nachprüfung zeigt, wollte Rabbula die biblischen Zitate nicht einfach aus dem Griechischen übersetzen, sondern bevorzugte seinen eigenen syrischen Text. Und nun kommt etwas ganz Wichtiges. Der neutestamentliche Text in dieser Übersetzungsarbeit[14] ist nun nicht die Peschitta, wie man es allgemein totsicher erhofft hat, sondern ein altsyrischer Text[15]. Diese Erkenntnis muß einen stutzig machen.

Neben dieser Feststellung überrascht uns noch etwas anderes. Man muß im Auge behalten, daß Rabbula alle diese archaischen Abweichungen auch dann bevorzugte, als der biblische Text in seiner original griechischen Gestalt gerade vor ihm aufgeschlagen vor seinen Augen stand. Man kann annehmen, daß hier und da auch der griechische Text etwas mitgeredet und ihn veranlaßt hat, ad hoc zu übersetzen[16]. Das ist ganz natürlich. Und diese Erwägung berechtigt die Vermutung, daß Rabbulas

---

[11] »No scholar has done more for our comprehension of the whole of the evidence than Professor F. C. Burkitt . . . for no authority of our time surpasses him in learning and judgment« = A. Souter, *The text and canon of the New Testament* (London 1948) 129; vgl. die ältere Ausgabe (1913) 129.

[12] PG 76, 1133ff.

[13] W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum* (London 1870—72) 719.

[14] *S. P. N. Cyrilli Alex. de recta fide ad Imperatorem*, ed. P. E. Pusey (Oxonii 1877); *Acta martyrum et sanctorum*, ed. P. Bedjan (Parisiis 1895) 5, 628ff.

[15] Diese Funde habe ich behandelt in meinen Arbeiten *Investigations into the text of the New Testament used by Rabbula* = Contributions of the Baltic University 59 (Pinneberg 1947) und *Studies in the history of the Gospel text in Syriac* = CSCO 128 (Louvain 1951) 179ff.

[16] Vgl. *Investigations* 10ff.; *Studies* 179ff.

Evangelientext tatsächlich sogar noch etwas mehr von diesen archaischen Traditionen enthalten hatte, als die Überreste es zeigen.

So endlich sind wir so weit gekommen, daß wir zu einer historischen Evidenz uns hindurchgearbeitet haben. Wie soll man nun diese Feststellung bewerten? Welche Folgerungen darf der Historiker ziehen? Die Frage ist: kann Rabbula noch die Peschitta verfaßt haben, obwohl er selber einen altsyrischen Text weiter benutzte? Anscheinend ja, denn auch Hieronymus hat den altlateinischen Text weiterbenutzt, als er die Vulgata der Evangelien beendet hatte. Bei der letzten Erwägung darf man aber nicht vergessen, daß dieser Hinweis auf Hieronymus nicht legitim ist. Hieronymus erhielt von Damasus seinen Auftrag zur Übersetzung, und nur widerwillig führte er ihn aus. In Rabbulas Fall ist die Lage total anders. Wäre Rabbula der Verfasser der Peschitta, dann wäre das Werk durch seinen Wunsch und aus seiner eigenen Überzeugung entsprossen. Wie kann man aber dann ernstlich annehmen, daß derjenige Mann bei der Verfertigung seines Übersetzungswerkes an die Richtigkeit und Bedeutung seines eigenen Werkes nicht geglaubt hat? So kann man dem Schluß nicht entgehen, daß bei diesem Tatbestand Rabbulas Verfasserschaft der Peschitta nicht mehr in Frage kommen kann.

Weiter ruft die festgestellte Tatsache Zweifel hervor bezüglich der Glaubwürdigkeit der Notiz in Rabbulas Biographie, nämlich, daß er in Unruhe gebracht gewesen wäre wegen der verschiedenen Lesungen und Abweichungen, die er in den damaligen, d. h. altsyrischen Evangelienhandschriften fand[17]. Darüber kann ja keine Diskussion sein, wem der Historiker zu trauen hat, wenn es sich darum handelt, zwischen einer Aussage eines anonymen Panegyrikers und einem empirisch festgestellten Tatbestande Stellung zu nehmen. Das Übersetzungswerk Rabbulas zeigt nicht das geringste davon, daß Rabbula irgendwie verstimmt gewesen wäre oder von einem besseren Text Kenntnis gehabt oder Interesse gezeigt hat, und merkwürdigerweise sogar dann nicht, wenn es sich letzten Endes um eine Wiedergabe des Textes von Kyrill handelte. Wenn nun Rabbula mit einer solchen Überzeugung an die Arbeit ging, ein Werk aus dem Griechischen ins Syrische zu übersetzen, wie kann man annehmen, daß derselbe Mann irgendeine Besorgnis für einen genauen biblischen Text in seinem syrischen Sprachidiom empfunden hat?

Den Versuch, gegen das Zeugnis der Quellen um jeden Preis Rabbulas Autorschaft aufrechtzuerhalten und ihn zum Verfasser dieses altertümlichen Texttypus zu machen[18], kann man kaum ernst neh-

---

[17] J. J. Overbeck, *Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta* (Oxonii 1865) 172.

[18] M. Black, *Rabbula of Edessa and the Peshitta* = Bulletin of J. Rylands Library 33 (1951) 203ff.; *The New Testament Peshitta and its predecessors* = Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti Societas 1 (Oxford 1950) 51ff.; *The Gospel Text of Jacob of Serug* = JthSt 30. NS 2 (1951) 57ff.

men[19]. Denn diese Vermutung kann ja auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen.

So ist diese wichtige Feststellung als ein neuer Beitrag zu den anderen Argumenten zu buchen, die eindeutig gegen Rabbulas Verfasserschaft reden. Diese gewinnen jetzt ein solches Gewicht, daß unsere Frage zu ihrer endgültigen Lösung gebracht werden kann. Alle diese Überlegungen ermahnen uns, auf die allgemein herrschende Überzeugung für immer Verzicht zu leisten, obwohl manche nicht gern die Revisionsarbeit von dem Namen des "edessenischen Tyrannen" trennen möchten. Die Eigentumsrechte an die Peschitta muß man dem Rabbula absprechen. Der Gerechtigkeit wegen muß man diesem Urteil noch hinzufügen, daß wir niemals es hören, daß Rabbula diese Rechte beansprucht hat[20], und die syrischen Schriftsteller, die ja auch Rabbulas Biographie gelesen haben, — mitgerechnet auch Männer mit der Gabe der fliegenden Phantasie — ihm niemals diese Rechte zugesprochen haben[21]. Vergessen wir nicht, daß das ja nur ein Erzeugnis der modernen Spekulation ist.

III.

Noch in einer anderen Hinsicht beginnt der Horizont sich etwas aufzuhellen, wenn wir den Boden der Geschichte des syrischen Tetraevan-

---

[19] Erstens kann keine Sophistik die Tatsache ändern, daß Rabbulas Text ein unrevidierter Text ist. Zweitens läßt diese Auffassung von Black andere Beobachtungen gänzlich außer acht. Drittens ist Blacks öfters vorgetragene Auffassung verfrüht und mangelt an Kenntnis wichtiger Erscheinungen in den Evangelienhandschriften, die unbedingt studiert werden müssen, bevor man es wagen darf, Theorien aufzustellen. Dieses Material werde ich im zweiten Bande zu meinen *Studies in the history of the Gospel text in Syriac* behandeln. Auf welche Überraschungen wir uns vorbereiten müssen, davon habe ich einiges gesagt in einem kurzen Bericht *Neue Materialien zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 5 (Stockholm 1953) und in meiner Arbeit *Early versions of the New Testament. Manuscript studies* ibid. 6 (Stockholm 1954) 87f. Viertens ist die ganze Art und Weise, wie Black diese Probleme behandelt — siehe seine Kritik meines Buches *Studies* in *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952) 705ff. — recht eigenartig. Von einer Auffassung, die für die Ehrenrettung der Theorien des Landsmannes bereit ist, die neu aufgeschlossenen Quellen außer acht zu lassen, ihre Evidenz zu ignorieren, die letzten Fortschritte über Bord zu werfen, und endlich auch Rabbula als einen Ignoranten darzustellen, der wohl den Text revidieren wollte, aber nicht wußte, was eine Revision bedeutet, kann man meiner Ansicht nach ja kaum etwas für die wissenschaftliche Forschung erhoffen. Zu diesen Fragen habe ich Stellung genommen in meiner Schrift *Neue Materialien* 8ff.

[20] Eine zweite Biographie, die manches über Rabbulas Lebenswerk berichtet, weiß davon nichts, daß dem Rabbula der Ruhm zukommt, ein Revisions- oder Übersetzungswerk des Neuen Testaments vollbracht zu haben. Über diese Biographie siehe meine Studie *La vie d'Alexandre en grec — un témoin d'une biographie inconnue de Rabboula écrite en syriaque* = Contrib. of the Baltic Univ. 62 (Pinneberg 1948); und ebenso meine Arbeit *Researches on the circulation of the Peshitta in the middle of the fifth century* = Contrib. of the Baltic Univ. 64 (Pinneberg 1948) 15—25.

[21] Siehe einige Beobachtungen *Studies* 48f.

geliums betreten, die eine neue Beleuchtung erhält, und die ihrerseits zweifelsohne auch unsere Frage streift. So bedeutet die Erweiterung unserer Kenntnisse auf diesem Gebiete für die Peschittaforschung eine nicht zu unterschätzende Förderung.

Gewisse Hinweise, die darauf hindeuten, daß die Ansicht über die Allgemeingültigkeit des Diatessaron während des 4. Jahrhunderts sich nicht aufrechterhalten läßt, standen auch der älteren Forschung zur Verfügung. Etwas darüber sagt schon die bekannte Nachricht bei Theodoret von Cyrrhus betreffs der 200 Exemplare der Diatessarontexte, die er in seinem Kirchensprengel konfiszierte[22]. Man hat es übersehen, daß doch der weit größere Teil der Gemeinden in seiner 800 Dörfer starken Diözese augenscheinlich das Tetraevangelium benutzte, und dieses schon länger vorher benutzt hatte. Besonders aber bei Ephraem von Edessa erscheinen Andeutungen, daß neben dem Diatessaron auch der Vierevangeliumtypus nicht nur existierte, sondern auch als eine autoritative Norm gültig war[23]. Und ebenso fehlte es auch nicht an Andeutungen, die auf eine sogar frühere Periode hinweisen. Die bekannte Erweiterung in der syrischen Version der Kirchengeschichte des Eusebius sagt, daß das Diatessaron "in der Hand der Vielen" sei[24], welche Stelle den Eindruck hinterläßt, daß man den griechischen Text des Eusebius in solcher Weise nur mit der Voraussetzung korrigieren konnte, daß das Diatessaron nicht als eine alleingültige Norm existierte. Diese Bemerkung wurde um die Mitte des 4. Jahrhunderts niedergeschrieben.

Alle diese Stimmen, die eigentlich zur Vorsicht ermahnen sollten, wurden zum Schweigen gebracht durch Burkitts leider zu erfolgreiche These, daß bis zur Rabbulas Zeit das Diatessaron das textliche Feld beherrschte, und daß die altsyrischen Texte überhaupt keine Rolle gespielt haben.

Nun haben glücklicherweise verschiedene sachliche Feststellungen die textgeschichtliche Forschung weitergeführt. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang mit dem Aufkommen der wichtigen Überbleibsel der benutzten biblischen Texte in einigen Dokumenten, die während des 4. Jahrhunderts entstanden sind. So beobachtete A. Baumstark in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra — verfertigt in dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts — den altsyrischen Text[25]. Ebenso fand C. Peters den altsyrischen Text benutzt in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius[26]. Die letzte Übersetzung ist aller Wahrschein-

---

[22] *Haereticarum fabularum compendium* = PG 83, 372.

[23] *Srboyn Ephremi matenagrowthiwnkh* (Venetik 1836) II, 24f.; 28, 49, 107; *S. Ephraim's prose refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C. W. Mitchell (London 1912) 1, 121; vgl. *Studies* 38ff.

[24] *The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac*, ed. W. Wright and N. McLean (Cambridge 1898) 243.

[25] *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron* = Biblica 16 (1935) 290ff.

[26] *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius* = OrChr 30 (1936) 1ff.

lichkeit nach noch älter, und man darf hier ruhig bis zur Mitte des Jahrhunderts herabgehen.

So sind höchst wichtige Dokumente in unseren Besitz gekommen, die uns zeigen, daß der Vierevangelientypus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Benutzung gestanden hat, und nicht nur das Diatessaron, wie man seit Burkitt es behauptet hatte.

Noch ein sogar älteres Dokument ist zu diesen Quellenschriften hinzugekommen. Das ist ein Schreiben des Aitallaha, des Bischofs von Edessa (324—345/6). Der Originaltext im Syrischen ist verloren gegangen, und das, was wir besitzen, ist eine alte armenische Übersetzung[27]. Aber wie eine eingehende Untersuchung es zeigt, hat der unbekannte Übersetzer die darin befindlichen Zitate nicht eingesetzt, sondern aus dem Syrischen übersetzt[28]. Weiter zeigt die Untersuchung, daß der hier benutzte Text eine altsyrische Form ist[29]. Dieses Ergebnis ist höchst interessant und wichtig: im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts wurde das altsyrische Tetraevangelium als ein amtlicher Text benutzt. Und wenn so, dann liegt der Gedanke nicht mehr fern, daß vielleicht schon Bischof Qune von Edessa (289(?)—313) derjenige Mann war, der den Vierevangelientypus in den kirchlichen Gebrauch einführte[30]. Und das ist etwas, was eigentlich dem natürlichen Lauf der Dinge zu entsprechen scheint.

Dieses Ergebnis wird einen kaum überraschen, wenn man daneben die Tatsache stellt, daß um dieselbe Zeit, als Aitallaha von der altsyrischen Textform Gebrauch machte, Aphrahat im persischen Gebiet den altsyrischen Text benutzte[31]. Und dieser war kaum der einzige der unter der sassanidischen Oberherrschaft lebenden Christenheit, der diese Textgestalt kannte. Denn wenn man die geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen[32] in Betracht zieht, muß man ernstlich mit diesem Gebrauch auch in einem Teil der christlichen Gemeinschaften in dem Sassanidenreiche rechnen.

Die Bedeutung dieser Funde und Fortschritte ist ohne weiteres klar. Die Andeutungen in den schon genannten Quellen erhalten eine neue Beleuchtung. Alles paßt so genau zusammen, daß es den Schluß gestattet: das Tetraevangelium in Form der altsyrischen Version muß eine weit wichtigere Rolle im 4. Jahrhundert gespielt haben, als man es sich früher denken konnte.

---

[27] *Aithallae episcopi Edesseni epistola ad christianos in persarum regione de fide*, ed. J. Thorossian (Venetik 1942).

[28] Siehe meine Arbeit *Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca 326—340. Ein Beitrag zur Geschichte des altsyrischen Tetraevangeliums* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 3 (Stockholm 1951) 35ff.

[29] Ibid., 46ff.

[30] Ibid., 33f.

[31] *Demonstrationes*, ed. I. Parisot = Patrologia syriaca I, 1—2 (Parisiis 1894—1905).

[32] *Studies* 28—33.

Nun wird jeder Einsichtige merken, daß das alles doch auch für unsere Frage etwas zu bedeuten hat. Denn in der Tat, wenn die Bedeutung und Rolle des Tetraevangeliums sich in solchem Licht uns offenbart, dann muß man ernstlich mit dem Gedanken rechnen, daß eine solche lange Geschichte in der Benutzung der altsyrischen Evangelien wohl früher ein Bedürfnis nach Revision und Verbesserung hervorgerufen hat. Von dieser Perspektive gesehen, ist man geneigt, die Revision in eine frühere Zeit zu setzen als in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Daß mit dieser Vermutung das Richtige getroffen ist, zeigt auch der Charakter der überlieferten Reste der altsyrischen Texte in den ältesten Dokumenten. Man kann hier beobachten, wie dieser Prozeß in der Richtung der Revision sich bemerkbar macht. Und noch eines anderen Umstandes wird man gedenken müssen. Die Bedeutung der biblischen Studien und die Arbeit in der historischen Exegese, gepflegt, gefördert und verbreitet durch die antiochenische Schule, muß gewiß dazu beigetragen haben, ein Bedürfnis nach einer besseren Version wachzurufen.

IV.

Endlich scheint es, daß die positiven Hinweise, die die Quellen über die Existenz der Peschitta in dem 4. Jahrhundert aussagen, noch nicht ganz erschöpft sind. Wir können noch einen kleinen Schritt weiter gehen.

Natürlich wäre hier ein endgültiger Beweis erbracht, hätten wir im syrischen Schrifttum diejenigen Werke, die im 4. Jahrhundert entstanden sind, und die den Peschittatext enthalten. Nun so weit sind wir leider nicht.

Allerdings sind durch Mingana Versuche gemacht worden, einen solchen Beweis zu liefern[33]. Sein Unternehmen aber mißglückte. Das Schriftstück, das er benutzen wollte, eine Abhandlung von Grighor von Cyprus[34], gehört nicht dem 4. Jahrhundert an, wie Mingana es dachte, sondern sie ist viel jüngeren Datums[35].

Aber ganz verlassen sind wir doch nicht. Hier verdienen zwei Handschriften die Aufmerksamkeit der Forschung. Wegen des Fehlens besserer Zeugen müssen wir vorläufig uns mit dem Vorhandenen zufriedenstellen.

Zuerst muß man die syrischen Johannesakten nennen, aufbewahrt durch Hs. Petrop. III (6. Jahrhundert)[36] und durch andere Handschriften viel jüngeren Datums[37]. Wie eine genaue Prüfung des Textes[38] zeigt, haben wir

---

[33] *A new document on Christian monachism* = The Expositor VIII, 9 (1915) 365 f. Die Analyse wurde gemacht durch R. Harris, *The Biblical text used by Gregory of Cyprus* = Oriental Studies published for P. Haupt (Baltimore-Leipzig 1926) 410ff.

[34] *Gregorii monachi Cyprii de theoria sancta*, ed. I. Hausherr = Orientalia Christiana Analecta 110 (Roma 1937).

[35] Ibid. 32.

[36] B. Dorn, *Über vier von der k. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg im J. 1852 erworbene syrische Hss.* = *Mélanges asiatiques* 2 (St. Pétersbourg 1856) — 201 f.

[37] Br. Mus. Add. 17 192 (9. Jahrhundert); Par. syr. 236 (J. 1193) und Urm. 103 (J. 1715).

[38] *Apocryphal Acts of the apostles*, ed. W. Wright (London 1871) I, 3ff.

es hier mit einem syrischen Original zu tun[39]. Es ist ebenso möglich, daß dieses Dokument unseren Bedingungen entspricht. Die Untersuchung hat gezeigt, daß dieses Schriftstück in das 4. Jahrhundert gehört oder höchstens c. 400 verfaßt worden ist[40]. Falls das alles wirklich zutrifft, haben wir es hier gewiß mit einem beachtenswerten Zeugen zu tun; denn wohl selten findet man Dokumente, die einen solchen verhältnismäßig reinen Peschittatext uns aufweisen, und nicht eine Textform, die auf dem Wege der Entwicklung zur Peschitta liegt. Aber solange wir keine absolute Garantie besitzen, daß dieses Dokument eine Frucht des 4. Jahrhunderts ist, muß man vorsichtshalber hinter diese Quelle ein Fragezeichen setzen.

Soweit das Alter in Betracht kommt, bietet eine zweite Handschrift, Br. Mus. Add. 12 150[41] einen sicheren Grund. Diese ist die älteste syrische Handschrift im Britischen Museum, abgeschrieben im Jahre 411 in Edessa, d. h. das Werk ist entstanden, ehe Rabbula das Neue Testament überhaupt gekannt hat. Dieser Sammelband enthält unter den anderen Übersetzungen aus dem Griechischen auch die pseudo-klementinischen Recognitionen. Wie eine genaue Untersuchung es zeigt, hat der Übersetzer hier den biblischen Text wohl nicht eingesetzt, doch aber zeigen die Zitate etwas von der Kenntnis des Verfassers in bezug auf seinen eigenen Bibeltext[42]. Dieses textliche Material, sein Wortschatz und seine Phraseologie spiegeln den Charakter der Peschitta wider, während sich die altsyrischen Elemente überraschenderweise viel seltener sichtbar machen[43]. Dazu darf man eine andere Beobachtung nicht außer acht lassen. Dieser Tatbestand wird noch bezeichnender, wenn man die wichtige Tatsache ins Auge faßt, daß die Zitate in dem griechischen Texte des pseudo-klementinischen Werkes "westliche" Lesarten aufweisen[44]. Wäre nun der Übersetzer mit dem altsyrischen Texte bekannt gewesen, so hätte in diesem Falle der griechische Text den Übersetzer zu einer ganz anderen Übersetzung verleitet, viel näher zu der altsyrischen Version.

Zu dieser Lösung wird man gedrängt, wenn man noch eine Kontrollinstanz befragt. Derjenige, der überzeugt ist, daß diese Frage sich nicht mit einem einzigen Werturteil beantworten läßt, und der sich die Mühe nimmt, diese Fassungen, die Art und Weise des Zitierens in der Übersetzungstechnik und die Frequenz der typischen Abweichungen und die Übersetzungstechnik im Lichte des gesamten syrischen Text-

---

[39] R. H. Connolly, *Original language of the Acts of John* = JThSt 8 (1907) 249ff.; V. C. Macmunn, *The Menelaus episode in the Syriac Acts of John* ibid. 12 (1911) 463ff.

[40] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 68; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* (Paris 1929) 2, 625ff.

[41] Wright, *Catalogue* 631.

[42] Siehe meine Studie *Oldest traces of the Peshitta* = Mus. 63 (1950) 193f.

[43] Ibid. 198ff.

[44] Ibid. 203f.

materials[45] zu untersuchen, ist wohl geneigt, an dieser Stimme, obwohl sie nicht so klar ist, als wir es uns wünschen möchten, nicht ungeachtet vorbeizugehen.

Wie dieser kurze Bericht es zeigt, sind Quellen von grundlegender Bedeutung aufgetaucht, die der Forschung eine unerwartete Perspektive eröffnen und auf neue Wege weisen, die ihrerseits lehrreiche Einblicke in das dunkle Gebiet der ältesten Textgeschichte des syrischen Neuen Testaments erlauben. So hat die letzte Forschung das Verdienst, die Frage von den Sphären der Spekulation in den Bereich des Empirischen herabgeholt zu haben. Und nur so ist eine wirklich haltbare Wiedergabe des uns geschichtlich Erkennbaren möglich geworden. Man darf wohl die Hoffnung hegen, daß die Bemühungen auf dem Arbeitsfelde der syrischen Bibel eines Tages auch die gemachten Funde noch ergänzen werden, die uns erlauben, hier vorwärts zu tasten, tiefer in die Zusammenhänge zu dringen, und genauer zu sehen, was wir zu sehen begonnen haben. Aber schon jetzt sind wir so weit, daß wir nicht mehr nur von Hypothesen zu leben brauchen.

---

[45] Über meine Bemühungen um die Sammlung der Vetus Syra siehe meine Arbeiten *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte der Evangelientexte im Syrischen* = Contrib. of the Baltic Univ. 65 (Pinneberg 1948); *The Old Syriac version in a new light, and urgent tasks in textual criticism of the New Testament* = Apophoreta Tartuensia (Stockholm 1949) 144ff.; *Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra* = Theologische Zeitschrift 7 (1951) 30ff.

Das Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Im folgenden bringen wir einen weiteren Teil des altgeorgischen Matthäusevangeliums nach den gleichen Prinzipien wie im vorigen Heft des Or Chr 37 (1953) 30—55. Es hat sich dabei als ratsam herausgestellt, angesichts der heute noch sichtbaren und von Blake meist gewissenhaft angegebenen Spuren einer Bearbeitung des Adysh-, Opiza- und Tbeth-Tetraevangeliums noch folgende Sigla für den Benutzer einzuführen:

Ad*, Op*, Tb* = ursprüngliche Form der Adysh-, Tbeth- oder Opiza-Hs.
Ad^c, Op^c, Tb^c = Korrektur derselben Hs durch eine spätere Hand.

Auf ein Glossar glaubten wir diesmal verzichten zu können, zeigen aber dafür in den Anmerkungen jede textkritisch wichtige Abweichung von Blakes Übertragung an.

Evangelium Matthaei

8,1 Et quando de⟨super-⟩scendebat[1] ille[2] illinc [de] monte, sequebatur
2 illum[3] populus multus.' Et ecce[4] praestitit (= exstitit) coram illo
⟨per-⟩leprosus[5] et[6] adorabat illum et loquebatur (= dicebat) [ei]: Do-
3 mine, si[7] voles (= velis) praevalens es (= potes)[8] emundare me.' Et porrexit manum[9], attigit illum Iesu[s][10] et dixit [ei]: volo emundare[11], et
4 statim emundatus-est ille ex (= a) lepra illa.' Dixit illi[12] Iesu[s]: cave[13] ne cui[quam] nunties, sed i[14] et ostende temetipsum sacerdoti, et sacrifica hostiam tuam quam[15] praecepit Mosē [ad = in]
5 testimonium eorum (= illis).' Et quando[16] intravit Kaphernaom[17]
6 accessit illi (= ad illum) centurio, precabatur illum,' et loquebatur [ei]: Domine, puer[18] meus iacet[19] in domo mea solutus[20] gravissime[21]
7 tortus[22].' Et [23] dixit illi Iesu[s]: ego veniam et sanabo illum;'

---

[1] descendebat Tb; degressus-est OT. — [2] om ille Tb. — [3] insequebatur et OT. — [4] + ⟨en⟩ OT. — [5] leprosus quidam accessit OT. — [6] om et OT. — [7] si ⟨-igitur⟩ OT. — [8] potentia tibi-est (= potes) OT. — [9] + suam Iesu[s] OT. — [10] om Iesu[s] OT. — [11] ungewöhnlichere Imperativform als bei OT. — [12] Et dixit illi OT. — [13] vide OT. — [14] abi OT. — [15] sacrificium tuum quod OT. — [16] cum OT. — [17] Kapernaum OT. — [18] servus OT. — [19] prostratum est OT. — [20] paralyticus OT. — [21] et graviter OT. — [22] plectitur OT. — [23] om et OT. —

8 respondit ille centurio[24] et dixit [ei]: Domine, non dignus sum[25]
ut-et[26] sub tectum meum ineas, sed ⟨cum⟩ verbo[27] dic et sanabitur
9 puer[18] ille meus;' quia ego-quoque homo sum et[28] [ad] imperium
meum sunt populi-homines (= milites)[29], et huic dico (It.): abi,
et abit (It.), et alii: veni, et venit (It.), et servo meo praecepi:[30]
10 fac[31] hoc et facit (It.)[31].' Cum autem[32] audivit (= audiret) hoc
Iesus, obstupefiebat et dixit [eis][33] qui ⟨illi⟩[34] ⟨intro-⟩secuti-sunt[34]:
profecto[35] loquor vobis, nec amplius[36] inter Israēl tanta fides [a me]
11 inventa-est[37].' Loquor autem vobis[38] multi venient solis [ab] oriente
et [ab] occidente[39] et accumbent[40] cum Abraam[41] cum[42] Isa[a]k
12 et cum Iakob in[43] regnatione (= regno) caelorum;' progenies
(pl. = filii)[44] autem illae (= illi) regnationis (= regni)[44] [in] tenebris
13 illis (sg.!) exterioribus; ibi erit fletus et stridor dentium.' Et dixit
⟨ei⟩ Iesu[s] centurioni illi: ambula[45] et sicut credidisti fiat tibi; et
14 sanatus-est puer[46] ille eius in illa die.' Et venit Iesu[s] [ad = in]
domum[47] Petri, et vidit socrum eius concasam (= iacentem) febri;'
15 et attigit (= tetigit) manum eius[48] et reliquit illam aestus ille (= febris
16 illa)[49] et surrexit et ministrabat illi.' Et ut[50] advesperascit attulerunt[51]
illi (= ei) daemoniacos multos, et eiecit[52] spiritus illos[53] verbo, et
17 omnes ⟨-dem⟩ aegrotationes illas[54] sanavit[55],' ut consummaretur verbum[56] Esaja prophetae[57] dictum[58] ille languores nostros suscepit[59]
18 et aegrotationes[60] baiulavit[60].' Cum vidit[61] Iesu[s] multum populum[62]
19 circum eum (= se), praecepit illis trans⟨ven⟩ire trans mare[63].' Et
accessit [ei][64] unus scriba et dixit illi[65]: magister, sequar te quocumque
20 ambulabis.' Et[66] dixit illi Iesu[s]: vulpibus foramen[67] et volucribus
caeli statio[68], filio autem hominis non ⟨ei⟩ est ubicumque[69] caput
21 inclinavit (= inclinet)[70].' Unus[71] quidam[72] ex discipulis eius dixit
illi[73]: Domine[74], praecepe mihi primum ire et sepelire patrem meum;'
22 dixit illi Iesu[s][75]: tu insta (= sequere) mihi[76]; relinque[77] mortuos

---

[24] centurio ille Op; om ille Tb. — [25] + ego OT. — [26] ut Tb. — [27] + solum OT. — [28] om et OT. — [29] sub potestate et mihi sunt (= habeo) sub me populi-homines (= milites) (Op: ex populo = milites) OT. — [30] om praecepi OT. — [31] operare ... operatur (It.) OT. — [32] om autem OT. — [33] populo illi qui Tb. — [34] sequebantur illum Tb. — [35] amēn OT. — [36] nec OT. — [37] tantam fidem inveni Op; inveni talem fidem Tb. — [38] + quia OT. — [39] multi solis [ab] oriente ... eunt (It.) OT. — [40] fut. I. OT, fut. II. Ad. — [41] Abraham OT. — [42] et cum OT. — [43] [in] OT. — [44] filii autem illi ... proicientur OT. — [45] abi OT. — [46] servus OT. — [47] [in] domum OT. — [48] illi (= ei) manum suam OT. — [49] febris illa OT. — [50] ut (primum) OT. — [51] obtulerunt OT. — [52] ohne Pluralinfix OT. — [53] + improbos Op. — [54] omnes qui male aegroti erant OT. — [55] + Pluralinfix OT. — [56] dictum Tb. — [57] + Artikelaffix von verbum OT. — [58] quod dixit OT. — [59] baiulabit Tb; assumet Op. — [60] + nostras: sanabit (portabit Op) OT. — [61] ut (primum) OT. — [62] populum multum OT. — [63] transire in ulteriorem (= ultra) OT. — [64] + illi OT. — [65] dixit]ei] OT. — [66] om et OT. — [67] + paret = [ei] est OT. — [68] habitatio OT. — [69] ubi OT. — [70] inclinabit (= inclinet) OT. — [71] Et unus Tb.; Et dixit illi unus Op. — [72] om quidam OT. — [73] om dixit illi Op. — [74] magister Tb. — [75] Iesu[s] autem dixit illi OT. — [76] insequere me OT. — [77] et sine OT. —

23 illos[78] sepelire mortuos suos[79].' Et quando surrexit[80] ille [in] navigium
24 sequebantur illum discipuli eius,' et ecce[81] motus fuit magnus in
mari[82], usque ad abscondendum (= operiendum) navigium illud[83]
25 ex (= ab) undis. Ille[84] autem ipse dormivit,' et [85]occesserunt
(= accesserunt) illi (dat.) discipuli sui (= eius)[86], excitaverunt[87] et
26 dixerunt illi[88]: Domine, eripe[89] nos, quia perimus.' Et[90] dixit illis:
[ad]quid (= quare)[91] pavidi estis[92], modicae fidei? Tunc surrexit[93],
27 comminatus-est ventis[94] et mari[95], et fuit quies[96] magna.' Homines
autem illi mirabantur et loquebantur: quid num quis (= quisnam)[97]
28 est hic, quia venti-quoque et mare-quoque[98] oboediunt illi?' Et ut[99]
transgressus-est[100] ille illinc [in] transregionem (= oppositam
regionem)[101] illam Gadarenorum[102], obviabant[103] illi (= ei) duo
daemoniaci [e] coemeterio prodeuntes[104] terribiles perquam (=valde)[105]
dum[106] (= ita ut) nemo praevalens fuit (= posset)[107] abire[108]
29 ⟨illinc-⟩de via.' Et confestim[109] exclamaverunt et loquebantur:
quid iacet (= agitur) nobis et tibi, Iesu, fili Dei?[110] ventus es (= ve-
30 nisti)[111] hic (= huc) intempestive[112] [ad] plectendum[113] nos;' et[114]
31 fuit longe [ab] illis[115] grex porcorum multorum[116] pascens;' diaboli[117]
autem illi precabantur illum[118] et loquebantur[119]: si[120] eicis nos,
32 praecipe nobis ire [in] gregem illum porcorum.' Et dixit illis[121]:
Ite; illi autem ierunt[122] [in] gregem illum porcorum. Et confestim[123]
se direxit omnis[124] ille grex[125] de petra [ad = in] mare[126], et ex-
32 stirpati-sunt (= perierunt) intra aquas illas[127].' Porcarii[128] autem illi
fugiebant[129] [ad = in] civitatem, annuntiaverunt[130] omnia et[131]
34 daemoniacos-quoque illos[132];' et [133] confestim[133] omnis[134] illa civitas
obviam-exibat[135] Iesu, et ut[136] viderunt illum[137], precabantur illum[138]
ut-et[139] abiret [e][140] finibus eorum.

---

[78] om illos OT. — [79] suos mortuos OT. — [80] ut (primum) ascendit OT. — [81] + ⟨en⟩ Op. — [82] super mare Tb. — [83] om illud OT. — [84] Ipse autem OT. — [85] om et Tb. — [86] eius Op; om Tb. — [87] suscitaverunt Dominum Tb; suscitaverunt illum Op. — [88] loquebantur [ei] OT. — [89] salva OT. — [90] + ipse OT. — [91] quare OT. — [92] timetis (It.) Tb; contremiscitis Op. — [93] + et OT. — [94] + illis OT. — [95] maribus OT. — [96] facta-est statim tranquillitas OT. — [97] qualis Op; om Tb. — [98] mare Op. — [99] ut (primum) OT. — [100] venit OT. — [101] [in] oppositam regionem OT. — [102] Gergesenorum OT. — [103] occurrerunt OT. — [104] qui prodibant e monumento OT. — [105] perquam (= valde) mali OT. — [106] quoniam (= ita-ut) OT. — [107] nemini potestas-erat (Tb-fuit) = nemo posset OT. — [108] abire: Term. Ad, Nom. OT. — [109] Illi autem OT. — [110] quia OT. — [111] venisti OT. — [112] anterius (= ante) temporis OT. — [113] [ad] torquendum OT. — [114] om et OT. — [115] ex (= ab) illis OT. — [116] om multorum OT. — [117] daemoniaci Tbc. — [118] om illum Tb. — [119] loquebantur [ei] OT. — [120] si ⟨-igitur⟩ OT. — [121] Ipse autem dixit [eis] Op. — [122] prodierunt (= abierunt) ex hominibus illis et se direxerunt (ierunt Op) OT. — [123] om confestim OT. — [124] om omnis Tb. — [125] grex ille Op; grex porcorum Tb. — [126] [in] rupem maris OT. — [127] in aquis illis OT. — [128] pastores OT. — [129] + et abierunt Tb. — [130] et nuntiaverunt OT. — [131] om et OT. — [132] de daemoniacis illis OT. — [133] tunc OT. — [134] omnis ⟨-dem⟩ Tb. — [135] prodivit [ad] occurrendum OT. — [136] om ut OT. — [137] illum et OT. — [138] om illum OT. — [139] ut OT. — [140] e OT.

9,1 Et ascendit[1] [in] navigium illud[2], et transvectus-est[3] et venit [ad = in]
2 suam civitatem.' Et[4] ecce[4] attulerunt illi (= ei) [dis]solutum[5] (= paralyticum) unum[6], qui locatus-est super grabatum[7]. Et ut[8] vidit Iesu[s] fidem illam[9] eorum, dixit[10] ⟨ei⟩ [dis]soluto[10] illi: ne timeas, liber (= fili), remittentur (= remittantur) [tibi][11] offensiones tuae[12].'
3 Et[13] confestim tantum e Scribis quidam (sg. = pl.) loquebantur intra
4 corda sua[13]: hic blasphemat.' Et ut[14] animadvertit[14] Iesu[s] consultationem (= cogitationem) illam eorum[15], dixit[16] illis: [ad]quid (= quare)[17] consultatis (= cogitatis) malignum[18] in cordibus vestris?'
5 quid faciliu(s) est, dicere[19] remittentur (= remittantur) tibi peccata
6 tua, aut (= an) dicere[20] surge et ambula?' Quia[21] potestatem-habens est (= habet) filius hominis[22] super terram [ad] remittendum peccatorum eorum[23], tunc dixit [dis]soluto[24] illi: surge tolle grabatum tuum
7 et abi [ad = in] domum tuam.' Et surrexit ille[25] et abiit [ad = in]
8 domum suam.' Cum vidit igitur[26] populus ille, obstupefieba(n)t et glorificabant Deum, qui ⟨commo-⟩dedit talem potestatem hominibus.'
9 Et abibat Iesu[s] illinc[27], vidit hominem sedentem[28] super telonio: Mattheos dictum-est [ei] nomen[29], et dixit [ei] ille: ⟨introrsum-⟩
10 sequere[30] me, et surrexit et sequebatur illum.' Et fuit quando accubuit ille[31] in domo illa[32], multi publicani et peccatores venerant[33],
11 et[34] accubuerunt cum Iesu[35] et cum discipulis eius.' Et[36] ut[37] viderunt Pharisaei illi loquebantur ⟨eis⟩[38] discipulis eius: Propter quid (= quare) cum publicanis et peccatoribus manducat[39] magister
12 vester?' Iesus autem ut[40] audivit[41], dixit illis: non necesse-est
13 viventibus medicus, sed aegrotis;' ite[42] et anquirite[43] quid est: Misericordiam volo et non hostiam (= sacrificium). Quia[44] non
14 veni[45] arcessere[46] iustos sed peccatores[47].' Tunc accesserunt [ei][48] discipuli Iohan[n]is[49] et dixerunt illi[50]: [ad] quid (= quare)[51] nos et

---

[1] intravit OT. — [2] om illud OT. — [3] transgressus-est (= transfretavit) OT. — [4] Tunc OT. — [5] paralyticum OT. — [6] om unum OT. — [7] super grabatum locatum OT. — [8] om ut OT. — [9] om illam Op. — [10] et dixit ⟨ei⟩ paralytico OT. — [11] tibi OT. — [12] peccata tua OT. — [13] Et ibi quidam (pl.) e Scribis (e Scribis quidam (pl.) Op) dixerunt [in] cordibus suis quoniam OT. — [14] Novit (om et ut) OT. — [15] consultationes (= cogitationes) eorum OT. — [16] et dixit OT. — [17] propter quid (= quare) vos OT. — [18] malum consultatis (= cogitatis) OT. — [19] loqui (=dicere) OT. — [20] loqui (= dicere) Op. — [21] Ut (+ autem Op) sciatis quia OT. — [22] potestas ⟨ei⟩ est filio hominis OT. — [23] om eorum OT. — [24] paralytico OT. — [25] ille statim surrexit OT. — [26] hoc Op; illud Tb. — [27] illinc Iesu[s] OT. — [28] qui sedit OT. — [29] Matheoz nomen eius OT. — [30] insequere Tb. — [31] Wörtlich: [ab] eo accubitum erat Ad; cum sedit ille accubitu OT. — [32] om illa OT; + et Tb. — [33] Wörtlich: venti (venire!) fuerunt Ad. — [34] om venerant et OT. — [35] sederunt cum Iesu accubitu Tb; sederunt accubitu cum Iesu Op. — [36] om et Tb. — [37] ut (primum) OT. — [38] dixerunt OT. — [39] + et bibit OT. — [40] ut (primum) OT. — [41] + hoc OT. — [42] vos autem abite OT. — [43] discite OT. — [44] om quia Tb. — [45] Wörtlich: ventus (venire!) sum Ad; veni OT. — [46] vocare OT. — [47] + et succurrere (?) Op. — [48] accesserunt illi (= ad eum) Op. — [49] Iovanēs (gen.) OT. — [50] loquebantur [ei] OT. — [51] propter quid (= quare) OT. —

Pharisaei ieiunamus perquam[52], discipuli autem tui non ieiunant?'
15 Et[53] dixit illis Iesu[s]: numquid ⟨-si⟩ manetur liberis nuptialibus
(= possunt liberi nuptiales)[54] lugere, quoad sponsus cum illis est?[55]
sed[56] venient[57] dies quando abibit[58] ex (= ab) illis sponsus[59] et tunc
16 ieiunabunt.' Nemo superponit commissuram panni infullati[60] super
vestem veterem[61], quia devellitur[62] [im]positum illud[62], et peior[63]
17 scissura fit.' Nec infundunt vinum novum [in] utres veteres, alioquin
scinduntur[64] utres illi[65] et vinum illud[66] effunditur, et utres illi[65] pere-
unt[67], sed infundunt vinum novum [in] utres novos et ambo[68]
18 cons(e)rvantur.' Cum hoc[69] loquebatur illis, ecce princeps quidam
accessit [ei] (= ad illum)[70], adorabat illum et loquebatur ⟨ei⟩ quia[71]
filia mea nunc quidem en[72] mortua-est[72]. Sed veni et colloca (= im-
19 pone) manum tuam super illam[73] et vivet.' Et surrexit Iesu[s] et
20 ⟨intro-⟩secutus-est illum et discipuli eius cum illo.' Et ecce ⟨en⟩
mulier quaedam, quae fuit super sanguinis fluxum[74] duodecim annis,
21 accessit [ei] et de (= a) tergo attigit[75] fimbriam vestis eius.' Quia
loquebatur [in] corde suo[76]: si solum attigero vestem eius vivam[77].'
22 Iesu[s] autem conversus-est[78], vidit illam et dixit [ei][79]: ne timeas,
filia, fides tua vivificavit (= salvam fecit) te. Et vixit (= salva
23 facta est)[80] mulier illa illinc a tempore (= a hora).' Et Iesu[s][81] ut[82]
iit [in] domum illius principis, vidit[83] ibi tibicines et populum tur-
24 batum[84],' et dixit illis: secedite[85] quia non[86] mortua-est[87] puella[88]
25 haec[89], sed dormit, et[90] [il]ludebant illum;' ubi (primum) autem
transposuerunt (= eiecerunt)[91] populum illum, intravit et prehendit
26 manum eius[92], et surrexit puella illa[93],' et exiit fama haec[94] eius[95]
27 [in] omnem illam terram;' et ut abibat[96] illinc Iesu[s], insequebantur
illum duo caeci, clamabant et loquebantur: commiserere nostri[97],
28 fili Davithis;' et quando[98] intravit ille[99] [ad = in] domum[100], acces-
serunt illi (= ad illum) caeci illi. Et dixit illis Iesu[s]: creditis[101]

---

[52] om perquam Tb. — [53] om et OT. — [54] potestas-est ne (om -ne Op) filiis sponsi OT. — [55] donec (quamdiu Op) cum illis est sponsus OT. — [56] om sed OT. — [57] veniunt OT. — [58] exaltabitur OT. — [59] + ille OT. — [60] infullatum (om panni) OT. — [61] [in] vestem veterem OT. — [62] tollit plenitudinem OT. — [63] maior OT. — [64] ne scindantur OT. — [65] om illi OT. — [66] om illud OT. — [67] peribunt OT. — [68] + illa Tb. — [69] Et ut (primum) ille OT. — [70] tunc accessit illi (= ad illum) princeps unus OT. — [71] quoniam OT. — [72] consummata-est: om en OT. — [73] illi (= ei) Op; om super illam Tb. — [74] cui (= a qua) tardatum-est (=mansit) in menstruatione Op; quae fuit [in] sanguinis fluxu Tb. — [75] et accessit [ei] de (= a) tergo (Tb: [a] tergo) et OT. — [76] in corde suo + quoniam Op. — [77] vivam ⟨-dem⟩ Tb. — [78] reversus (=conversus)-est Tb. — [79] dixit illi OT. — [80] sanata-est OT. — [81] Et iit Iesu[s] Op.; om Iesu[s] Tb. — [82] om ut OT. — [83] et vidit OT. — [84] [con]gregatum et turbationem OT. — [85] recedite 1329, OT. — [86] nondum Tb. — [87] mortua est 1329, OT. — [88] puer (=puella) Tb; illa 1329. — [89] ista OT; om 1329. — [90] illi autem 1329, OT. — [91] et quando exegit (transposuit 1329) OT. — [92] manum puero (= puellae) illi Tb. — [93] suscitavit puellam illam Op. — [94] om haec Op. — [95] om eius Tb, 1329. — [96] cum discedebat Op; discedebat Tb. — [97] + Domine Tb. — [98] ut (primum) OT. — [99] Iesu[s] OT. — [100] [in] domum OT. — [101] creditis-ne OT. —

quoniam praevalens sum (= possum)[102] facere hoc?[103] Dixerunt illi:
29 utique, Domine.' Tunc attigit oculos eorum et dixit [eis][104]: similiter
30 fidei vestrae (= secundum fidem vestram)[105] fiat vobis.' Et[106]
relevati (= aperti)-sunt oculi illis[107], et comminatus-est illis Iesu[s]
31 et dixit [eis]: reputate[108] ne ⟨-quoque⟩ quis comperiat[109].' Illi autem
prodierunt (= exierunt) et pervulgaverunt[110] illud [in] omni terra
32 illa[111].' Et ut[112] illi prodierunt (= exierunt)[113], ecce[114] attulerunt[115]
33 illi hominem surdum[116] daemoniacum.' Et ut[117] secessit diabolus
ille[118], loquebatur[119] surdus ille, et obstupefactus fuit (= est)[120] populus
ille. Et loquebantur quoniam nequaquam (= nunquam) quis[121]
34 hoc modo (= sic) inter (= in) Israēl apparuit[122].' Pharisaei autem
illi[123] loquebantur: principe (= per principem) diabolorum eicit
35 diabolos.' Et obambulabat Iesu[s] [in] civitatibus omnibus et
castellis, et docebat inter synagogas (= in synagogis) eorum, et
praedicabat evangelium regnationis (= regni), et sanabat omnes
36 morbos[124], et languores[125] inter populum.' Et ut (primum)[126] vidit
populum illum commisertus-est illorum, quia fuerunt ⟨per⟩fatigati
et deiecti, sicut oves quibus non ⟨eis-⟩ est pastor (= qui non habent
37 pastorem).' Tunc dixit ⟨eis⟩ discipulis suis quoniam messio (= mes-
38 sis) grandis est, mercenarii autem pauci;' precamini Dominum
messionis (= messis) ut e⟨xtra⟩mittat[127] operatores [in] messionem
(= messem) suam.

10,1 Et advocavit duodecim discipulos suos, et tradidit illis potestatem
super spiritus immundos, ut eiceret[1] illos et sanaret[2] omnes morbos
2 et omnes[3] languores[4]' Duodecim autem illorum apostolorum sunt
nomina haec[5]: primum Simon qui vocatus-est Petre et Andria[6]
3 frater eius. Iakob Zebedaei et Iohan[n]e[7] frater eius.' Philip[p]e et
Barthlome. Thoma et Matheoz publicanus. Iakob Alphaei et Lebeos,
4 qui vocatus-est Thadeoz.' Simon Kananaeus et Iuda Skarioteli
5 (= Scariotes)[8] qui-quoque[9] edidit (= tradidit) illum.' Hos duodecim
emisit Iesu[s]; mandavit illis et dixit [eis]: [in] viam gentium ne
6 ambuletis[10], et [in] civitatem Samaritanorum ne intretis.' Ite[11] plus

---

[102] potentia mihi-est (= possum) OT. — [103] hoc facere OT. — [104] dixit illis Op. — [105] secundum fidem vestram OT. — [106] + statim OT. — [107] eorum OT. — [108] videte Op; om Tb. — [109] sciat OT. — [110] diffamaverunt Tb; ⟨per-⟩praedicabant Op. — [111] [in] omni illa terra Op; [in] omni terra Tb. — [112] ut (primum) OT. — [113] tantum prodierunt (= exierunt) OT. — [114] om ecce OT. — [115] obtulerunt OT. — [116] + et Tb. — [117] ut (primum) OT. — [118] exiit Op; depulit diabolum illum Tb. — [119] + integre Tb; + iuste (= recte) Op. — [120] obstupefiebat OT. — [121] om quis Tb. — [122] inter (= in) Israēl hoc modo (= sic) apparuit Tb; apparuit hoc modo (=sic) inter (= in) Israēl Op. — [123] om illi Op. — [124] om morbos Tb. — [125] omnes infirmos et aegrotos Op. — [126] om ut (primum) Op. — [127] mittat Op.

[1] eicerent OT. — [2] sanarent OT. — [3] + aegrotationes et Op. — [4] om et omnes languores Tb. — [5] nomina haec sunt OT. — [6] Andrea OT. — [7] Iovan[n]e OT. — [8] Iskarioteli (= Iscariotes) OT. — [9] qui OT. — [10] eatis OT. — [11] sed ite OT. —

7 (= potius) autem [in = ad] oves[12] perditas domus Israēl.' Et cum
occeditis (= itis), praedicate et loquimini quoniam[13] appropin-
quatum est (= appropinquavit) regnatio (= regnum) caelorum;'
8 infirmos[14] sanate[15], leprosos emundate, diabolos eicite; gratis [a]
9 vobis-acceptum-est[16], gratis-quoque tradite (= date);' ne reddatis
(= comparetis)[17] aurum, neque argentum, neque aes[18] [in] zonis
10 vestris,' neque sacculum[19] [in] via[20], neque duas camisias[21], neque
calceamenta neque baculum[22]. Quia dignus est operator[23] esca[24]
11 sua.' [In] quam civitatem ingressi-eritis aut [in] castellum[25], ex-
quirite qui[26] in illa[27] dignus erit (= sit), et[28] ibi retardamini[29] usque
12 ad prodeundum (= exeundum).' Quando[30] autem ingrediemini[30]
13 [in] domum[31], salutate illam et dicite: pax domui huic;' et si digna
erit (= fuerit) domus illa[32], veniat[33] pax illa[34] vestra super illam[35].
Si⟨-igitur⟩[36] non digna erit (= fuerit), pax illa[37] vestra [ad] vos
14 ⟨-dem⟩ convertatur (= revertatur.)' Qui autem non[38] exceperit
(= receperit) vos, et[39] nec audierit verba vestra, quando egrediemini[40]
illinc [de] domo aut [de] civitate[41], decutite[42] pulverem e pedibus[43]
15 vestris.' Profecto[44] loquor vobis, iucundior[45] erit terra[46] Sodomae et
16 Gomor[r]ae [in] die iudicii[47] quam civitas illa.' Ecce⟨en⟩ ego[48]
⟨trans⟩mitto vos sicut oves inter lupos; estote vos[49] intelligentes
17 sicut serpentes et insontes[50] sicut columbae.' Cavete autem[51] ex
(= ab) hominibus, quia tradent vos[52] [in] conciliis[53] et inter angulas-
18 platearum[53] eorum plectent (= flagellabunt)[54] vos;' et coram iudicibus[55]
et regibus praestabunt[56] vos propter me [ad = in] testimonium
19 illis et gentibus.' Quando autem[57] tradent vos, ne solliciti-sitis
quomodo ⟨num⟩[58] aut quid ⟨num⟩[58] loquemini (= loquamini)[59],
quia tradet(ur)[60] vobis in illo tempore (= in illa hora) quid[61] dicetis
20 (= dicatis).' Quia non vos estis[62] qui loquemini[62], sed spiritus ille[63]
21 patris vestri qui loquetur[64] vobiscum (= apud vos)[65].' Quia[66] tradet
frater fratrem [ad = in] mortem, et pater liberum (= filium), et

---

[12] + illas Op. — [13] quia Tb. — [14] aegrotos Tb. — [15] + mortuos suscitate Op. — [16] accepistis (aor.) Tb. — [17] accipiatis Tb. — [18] om neque aes Tb; neque aereum (= aes) Op. — [19] peram OT. — [20] super viam OT. — [21] duas vestes OT. — [22] virgam OT. — [23] mercenarius (= operarius) OT. — [24] mercede OT. — [25] aut [in] castellum ingressi-eritis OT. — [26] quis OT. — [27] om in illa OT. — [28] om et OT. — [29] permanete OT. — [30] Cum ingressi-eritis OT. — [31] + illam OT. — [32] si⟨-igitur⟩ domus illa digna erit (= fuerit) OT. — [33] eat Tb. — [34] om illa OT. — [35] illos OT. — [36] Et si⟨-igitur⟩ OT. — [37] om illa OT. — [38] Et si⟨-igitur⟩ nemo OT. — [39] om et OT. — [40] cum egrediemini Op; cum egressi-eritis Tb. — [41] vel illinc [de] civitate OT. — [42] excutite OT. — [43] [e] pedibus OT. — [44] amēn OT. — [45] tolerabilior OT. — [46] + illa OT. — [47] + illa OT. — [48] om en ego Tb. — [49] om vos, + igitur OT. — [50] integri Tb. — [51] om autem OT. — [52] tradent [vos] [in] concilio OT. — [53] inter synagogas (= in synagogis) OT. — [54] torquebunt OT. — [55] principibus OT. — [56] ducent OT. — [57] Et quando OT. — [58] om num OT. — [59] loquemur Ad*, Tb; loquamini Op. — [60] ⟨commo⟩dabitur OT. — [61] quid ⟨id⟩ loquemini (= loquamini) OT. — [62] eritis loquentes OT. — [63] om ille OT. — [64] loquatur Op. — [65] inter vos (= in vobis) OT. — [66] om quia Tb. —

surgent liberi super parentes suos[67], et trucidabunt (= necabunt) illos;'
22 et eritis vos odio-habiti ex (= ab) omnibus propter nomen meum.
Qui autem pertulerit perfecte (= usque ad perfectionem), ille[68]
23 vivet (= salvabitur).' Quando autem[69] persequentur vos in civitate
hac[70], aufugite [ad = in] aliam; si⟨-igitur⟩ illinc-quoque[71] perse-
quentur vos, profugite illinc [in] alteram[72]; profecto[73] loquor vobis,
non assumabitis (= consummabitis) civitates Israēlis [usque][74] ad
24 veniendum (= [ad]ventum) Filii hominis[74].' Non est discipulus maior
25 magistro suo, nec amplius[75] servus maior domino suo.' Satis est
discipulo[76] si [77] erit (= sit) sicut ⟨is⟩ magister suus. Et servus ille
sicut ⟨is⟩ dominus suus. Ubi[78] patrem-familias[79] Berzebul[80] appella-
26 bant[81], quanto plus domesticos illos[82] eius?' Ne[83] timeatis ex (= ab)
illis[84]; quia non est absconditum, quod non revelabitur[85], nec[86]
27 mysterium, quod non apparebit[87].' Quod loquor[88] vobis in tenebris
dicite [in] lumine[89] et quando[90] [in] auribus auditis[91], praedicate
28 illud[92] super solarium[92];' et ne timeatis ex (= ab) illis, qui ⟨ii⟩ ex-
stirpabunt (fut. I.) carnes vestras (= corpus vestrum)[93], spiritus
autem vestros (= animas..vestras) non praevalentes erunt (= pote-
runt) exstirpare[94]. Sed timeatis plus (= potius)[95] cui potestas-est
(= qui potest) spiritus (= animas) una-cum carnibus (= corpore)[96]
29 perdere intra (= in)[97] gehennam.' Non[ne][98] duo passeres uno[99]
quadrante[100] ⟨di-⟩venduntur (It.)[101], et unus[102] ex illis non concidit
(It.)[103] super terram praeter patrem vestrum (= sine patre vestro)?'
30 Vestri autem capitis capilli-quoque[104] omnes numerati[105] sunt.'
31 Ne igitur[106] timeatis[107], quia multis passeribus meliores estis vos[108].'
32 Omnis qui confitebitur me[109] coram hominibus, confitebor illum
33 ego-quoque[110] coram patre meo, qui est in caelis[111];' qui autem[112]
negabit me coram hominibus, negabo illum ego-quoque coram
34 patre meo, qui est in caelis[113].' Ne cogitetis quoniam veni ego[114]

---

[67] super parentes eorum (= suos) Tb; om eorum Op. — [68] ille perfecte (= usque ad perfectionem) OT. — [69] om autem OT. — [70] hinc [ex] civitate OT. — [71] et illinc adhuc (= quidem) si Tb. — [72] si⟨-igitur⟩ ...alteram om Op; fugite [ad = in] aliam ⟨oppositam⟩ Tb. — [73] amēn OT. — [74] donec Filius hominis veniet (= veniat) OT. — [75] om amplius OT. — [76] + illi OT. — [77] si ⟨-igitur⟩ OT. — [78] Si⟨-igitur⟩ OT. — [79] domūs dominum = οἰκοδεσπότην OT. — [80] Belzebul Tb. — [81] appellabunt Op. — [82] om illos OT. — [83] + igitur OT. — [84] illos Tb. — [85] apparebit OT. — [86] et nec OT. — [87] revelabitur Tb; manifestabitur Op. — [88] dicent Tb; dixi Op. — [89] vos dicite in lumine OT. — [90] quod OT. — [91] audietis Tb; audistis Op. — [92] om illud: super solaria OT. — [93] qui exstirpabunt (fut. II.) carnes vestras (om vestras Op) OT. — [94] spiritum (= animam) non potestas-(eis-)est (= possunt) trucidare (= occidere) OT. — [95] om plus Tb. — [96] qui praevalens est (= potest) spiritum (= animam) et carnes OT. — [97] in OT. — [98] aut non (= nonne) OT. — [99] om uno Tb. — [100] asse Tb. — [101] ⟨di-⟩venduntur (Präs.) OT. — [102] unus-quoque OT. — [103] concidit (Präs.) OT. — [104] capilli-quoque capitis OT. — [105] enumerati sunt OT. — [106] om igitur OT. — [107] + illos Tb. — [108] om vos Op. — [109] ad-me = ἐν ἐμοί OT. — [110] ego-quoque confitebor OT. — [111] statt qui ... caelis: [in] caelis⟨-supra⟩ OT. — [112] et qui OT. — [113] statt qui ... caelis: [in] caelis⟨-supra⟩ OT. — [114] om ego Tb. —

propagare pacem super terram. Non veni propagare pacem sed gla-
35 dium.' Quia ventus-sum (= veni)[115] expandere (= separare) hominem
ex (= a) patre suo. Et filiam ex (= a) matre sua. Et nurum[116] ex
36 (=a) matre-mariti (= socru)[117].' Et erunt inimici[118] hominis do-
37 mestici sui.' Cui carus-erit pater suus (= qui diliget patrem suum)[119]
vel⟨-si⟩[120] mater sua (= matrem suam)[121] [quam] me plus[122], ille
non est[123] me dignus; et cui carus-erit filius suus[124] vel⟨-si⟩[125]
38 filia sua[126] [quam] me plus[127], ille non est me dignus.' Et qui non
tollet crucem suam et non[128] ⟨introrsum-⟩sequetur[129] me, ille non
39 est me dignus.' Qui inveniet caput suum (= semetipsum)[130] perdet
illud (= se)[130]. Et qui perdet caput suum (= semetipsum)[131]
40 propter me, ille inveniet illud (= se).' Qui excipiet vos me excepit,
41 et qui me excipiet excipiet[132] mittentem me.' Qui excipiet pro-
phetam [ad] nomen (= in nomine) prophetae, mercedem prophetae
recipiet[133]. Et qui excipiet iustum [ad] nomen (= in nomine) iusti,
42 mercedem iusti recipiet[134].' Et qui potabit unum[135] ex pusillis[136]
pocul[o] un[o][137] aqua[e][138] frigida[e] [ad] nomen (= in nomine)[139]
discipuli, profecto[140] loquor vobis non⟨-dem⟩[141] peribit merces eius.

11,1 Et fuit quando assumavit (= consummavit)[1] Iesu[s] praeceptum
hoc[2] ad⟨versus⟩ duodecim discipulos suos[3], se levavit[4] illinc [ad]
2 docendum et [ad] praedicandum[5] [in] civitatibus eorum.' Iohan[n]es[6]
autem audivit in carcere opera illa[7] Christi[8], ⟨trans⟩misit discipulos[9]
3 eius[10];' et dixit illi[11]: Tu es-ne[12] veniens ille aut (= an) alium ex-
4 spectabimus?' Respondit[13] Iesu[s] et dixit illis: Ite et nuntiate
5 Iohan[n]i quod[14] auditis et spectatis[15]:' caeci aspiciunt (= vident),
claudi[16] ambulant, ⟨per⟩leprosi[17] emundantur et surdi audiunt,
6 mortui[18] surgunt et tribulatis[19] evangelizantur[20].' Et beatus est qui
7 non decipietur[21] erga me;' hi (autem) cum[22] abierunt, coepit
Iesu[s][23] loqui[24] propter Iohan[n]em: quare egredimini [ad = in]
8 desertum[25] videre arundinem ex (= a) vento vacillantem[26];' sed

---

[115] veni OT. — [116] sponsam OT. — [117] + sua OT. — [118] inimici erunt Tb. — [119] om suus OT. — [120] aut OT. — [121] om sua OT. — [122] plus [quam] me Tb. — [123] non est ille OT. — [124] om suus OT. — [125] aut OT. — [126] om sua OT. — [127] plus [quam] me Tb. — [128] om non OT. — [129] insequetur Tb. — [130] spiritum suum (= animam suam) ... illum (= illam) Op. — [131] spiritum suum ... illum Op. — [132] excepit Tb. — [133] accipiet OT. — [134] accipiet OT. — [135] + hunc Op. — [136] + his Tb. — [137] om un[o] Tb. — [138] om aquae: frigid[i] Tb. — [139] + solum Tb. — [140] amen OT. — [141] om ⟨-dem⟩ OT.

[1] persummavit Tb; assumavit mit Pluralinfix (sekundär!) Op. — [2] praecepta haec OT. — [3] eius Op. — [4] abiit OT. — [5] praedicandum ... docendum OT. — [6] + cum 1329, OT. — [7] om illa Op. — [8] Iesu Op. — [9] duos discipulos Op. — [10] suos 1329, Op. — [11] dixit [ei] 1329, OT. — [12] es Tb. — [13] + autem 1329, OT. — [14] quem (oder quod) 1329, OT. — [15] spectas Tb. — [16] et claudi Op. — [17] leprosi 1329, OT. — [18] et mortui 1329, Tb. — [19] pauperibus 1329, OT. — [20] evangelizatio est Op. — [21] scandalizabitur 1329, OT. — [22] et ut (primum) hi OT. — [23] Iesu[s] coepit Op. — [24] + populo illi OT. — [25] om [ad = in] desertum Tb. — [26] agitatam OT. —

quare egredimini videre[27] hominem tenera veste adornatum[28]? Ecce
9 [29]⟨en⟩ qui teneris[30] vestiti[31] sunt, in domibus regum[32] sunt;' sed
quare egredimini videre prophetam: Utique loquor vobis et plus
10 adhuc (= quidem)[33] [quam] prophetam;' quia hic est propter quem
illud[34] scriptum est: Ecce[35] emitto[36] angelum meum coram vultu
11 tuo[37], et[38] praeparabit viam coram vultu tuo[40];' profecto[41] loquor
vobis, non surrectus est (= surrexit) natus ex matribus (= mulieribus)[42] maior Iohan[n]e baptista: minimus (minor) autem ille[43] in
12 regnatione illa (= regno illo)[44] caelorum maior illo est.' Et[45] ex
(= a) diebus illis[46] Iohan[n]is baptistae [usque] ad hic (= nunc)[47]
regnatio (= regnum) caelorum cogitur (= vim patitur), et oppressores
13 (= tyranni)[48] arripiunt[49] illud.' Quia omnes prophetae et lex [usque]
14 ad Iohan[n]em prophetabant.' Et si[50] vultis (vis?) excipere[51], iste[52]
15 ipse[53] est Ēelia[54], qui ⟨ille⟩[55] veniendus (= venturus) est[56].' Cui
16 ⟨positae-⟩ sunt (= qui habet) aures [ad] audiendum audiat.' Cui
ego[57] assimilabo generationem hanc? Similis est illa[58] pueris sedentibus[59] inter vicos (= in foro)[60], qui[61] acciunt[62] proximos eorum[63];'
17 et dicent (= dicunt) [eis][64]: Sibilabamus [vobis][65] et non saltabatis.
18 Lamentabamus[66] vobis[67] et non plangebatis.' Quia venit Iohan[n]e[s][68],
nec manducabat et[69] nec bibebat et loquuntur quoniam[70] daemoniacus
19 est.' Venit Filius hominis, manducabat et bibebat[71] et loquuntur:
ecce homo vorax et vini potator[72] publicanorum amicus[73] et peccatorum. Et iustificata-est sapientia illa[74] ex (= a) progenie eius[75].'
20 Tunc coepit Iesu[s] exprobrare civitates illas ubi ⟨id⟩[76] factae-sunt
plurimae potentiae (= virtutes) eius, quia non paenitentiam-egerunt:'
21 Vae tibi Khorazin. Et vae tibi Bethsaida, quoniam si ⟨-et⟩ [in]
Tviros et Sidon factae-sunt (= essent) potentiae (= virtutes),
quae factae-sunt inter vos tunc ⟨-dem⟩ sane ⟨-forte⟩ sacco (= in
22 sacco) super cinerem paenitentiam-egerunt (= egissent).' Loquor
autem vobis[77]: Tur[o] et Sidon[i] tolerabili[us] erit[78] [in] die illa
23 iudicii quam vobis.' Tu autem Kapharnaom[79], ne [usque] ad caelum
exalteris, sed [usque] ad infernum de⟨orsum⟩gredieris. Quoniam

---

[27] om videre OT. — [28] convestitum OT. — [29] Quia ecce Tb. — [30] + vestibus OT. — [31] convestiti OT. — [32] regiis OT. — [33] amplius OT. — [34] om illud OT. — [35] + en OT. — [36] emittam OT. — [37] coram te Tb. — [38] om et Tb. — [39] qui praeparabit vias tuas OT. — [40] coram te OT. — [41] amen OT. — [42] e natis matrum (= mulierum) OT. — [43] om ille Tb. — [44] om in illo OT. — [45] Quia OT. — [46] a diebus: om illis OT. — [47] usque ad ⟨ad⟩ hic OT. — [48] qui cogunt (Op cogent) illos OT. — [49] arripient Op; proripient Tb. — [50] si ⟨-igitur⟩ OT. — [51] excipit Tb. — [52] ille OT. — [53] om ipse OT. — [54] Elia Tb. — [55] om ille OT. — [56] venit (Präs.) OT. — [57] Nunc cui OT. — [58] om illa OT. — [59] qui sedent OT. — [60] super vicos (= in foro) OT. — [61] et OT. — [62] advocant OT. — [63] suos Op; om Tb. — [64] loquuntur illis OT. — [65] vobis OT. — [66] Cantabamus Op. — [67] [vobis] OT. — [68] Iovan[n]ē OT. — [69] om et OT. — [70] om quoniam OT. — [71] manducat et bibit Op. — [72] potator vini OT. — [73] amicus publicanorum OT. — [74] om illa OT. — [75] ex (= a) liberis (= filiis) suis OT. — [76] om id OT. — [77] + quia OT. — [78] Turus et Sidon tolerabiliores erunt Op. — [79] Kaparnaum OT. —

[in] Sodom si⟨-et⟩ factae-sunt (= essent)[80] ⟨quae illae factae-sunt⟩
intra (= in) te, forte manent (= mansissent) [usque] in[81] hodiernum
24 diem.' Quia loquor vobis[82] terra[e] illi Sodomae et Gomorrhae
25 tolerabili[us] erit [in] die illa iudicii quam tibi.' In illo tempore loque-
batur[83] Iesu[s][84] et dixit: confitemur[85] tibi, Pater, Domine caeli et terrae,
quia abscondisti hoc ex (= a) sapientibus et intelligentibus (= pru-
26 dentibus) et manifestasti hoc teneris (= parvulis);' utique, Pater,
27 quia gratum hoc modo (= sic)[86] fuit coram te.' Omnia ⟨commo⟩data-
sunt mihi per Patrem meum, et nemo novit Filium nisi Pater, nec
Patrem quis novit nisi Filius, et cui volet (= voluerit) Filius mani-
28 festare[87].' Venite [ad] me omnes ⟨per-⟩fatigati et qui onus grave
29 portavistis, et ego[88] requiem-praestabo (= reficiam) vobis.' Tollite
iugum meum super vos, et discite ex (= a) me, quia mitis sum et
humilis corde, et invenietis requiem spiritibus (= animabis) vestris[89];'
30 quia iugum meum suave est et onus meum pusillum[90] est.

12,1 In illo tempore abibat Iesu[s] [in] die sabbato [in = per] arvum
eorum; discipuli autem eius esurierunt et coeperunt discerpere caput
2 spicae et manducare.' Pharisaei autem illi cum viderunt, dixerunt illi:
ecce⟨en⟩ discipuli tui operantur, quod non fas est in sabbato operari.'
3 Ipse autem dixit illis[1]: non lectastis (= legistis)-ne quid ⟨et⟩ fecit
(= fecerit) Davith, ubi (primum) (= quando) ⟨et⟩ esuriit[2] et illi cum
4 eo.' Quomodo ille intravit [in] templum[3] Dei et panes illos sacrifi-
ciorum[4] comedit, quos non fas fuit manducare (= edere) ei, nec
5 illis[5] cum eo nisi sacerdotibus solum?' Aut non lectastis (= legistis)[6]
[in] lege, quia in sabbato sacerdotes in templo illo sabbatum con-
6 temnunt (= irritum faciunt), et innocentes sunt[7]?' Ego[8] autem
7 loquor vobis quoniam templo maior est hic.' Si ⟨-forte⟩ noveritis
quid est: misericordiam volo et non hostiam, nec ⟨-forte⟩[9] iudi-
8 caretis[10] innocentes.' Quia[11] Dominus est Filius hominis sabbati-
9/10 quoque.' Et abiit illinc Iesu[s] et venit [in] synagogam eorum;' et
fuit ibi homo[12] cui manus exarefacta exstitit (= qui manum exare-
factam habuit); et[13] interrogabant illum et loquebantur [ei]: si
11 ⟨-igitur⟩ fas est [in] sabbato curare, ut⟨-et⟩ accusarent illum.' Iesu[s]
autem dixit illis : quis est ex vobis homo, cui exstitit ovis una (= qui
habet ovem unam), et ceciderit⟨-in⟩ illa in sabbato[14] [in] fossam[15]:

---

[80] + potentiae (= virtutes) quae factae-sunt OT. — [81] [usque] ad OT. — [82] Loquor autem vobis quia OT. — [83] gaudebat Tb. — [84] + Spiritu Sancto Tb. — [85] confiteor OT. — [86] ita gratum OT. — [87] + manifestabit illi OT. — [88] om ego Tb. — [89] spirituum vestrorum (= animarum vestrarum) OT. — [90] leve Op^{c}.

[1] dixit [eis] Tb. — [2] + ille Op. — [3] [in] domum OT. — [4] panem illum sacrificiorum (sacrificii Op) OT. — [5] om illis Tb. — [6] lectastisne OT. — [7] sunt: 2. Präsens (praes. consuetudinis: sekundär) Tb, Iterativ (sekundär) Op. — [8] om ego OT. — [9] non ⟨-forte⟩ OT. — [10] innocentes ⟨per⟩iudicavissetis OT. — [11] om quia Op. — [12] + unus OT. — [13] om et Op. — [14] [in] die sabbato 1329, OT. — [15] [in] foveam 1329, OT. —

12 Nonne prehendet[16] et suscitabit[17] illam?' Nunc igitur[18] quanto
⟨num⟩[19] melior est homo ove[20]? nunc[21] fas est in sabbato[22] bonum
13 opus.' Tunc dixit ⟨ei⟩[23] homini illi: extende manum tuam. Et ille
14 extendit[24], et revixit[25] sicut una(= altera) illa.' Pharisaei autem illi
prodierunt (= exierunt) et consultationem fecerunt propter illum,
15 ut⟨-et⟩[26] perderent illum.' Et Iesu[s] ut animadvertit[27], abiit[28] illinc[28].
16 Et sequebantur[29] illum populi multi[30] et sanavit ill[os][34] omnes.' Et
17 comminatus-est[32] illis[33], ut non (= ne) manifestarent illum.' Ut
18 consummaretur (= impleretur) verbum[34] illud Esajae[35] prophetae
dictum[36]: ecce ⟨en⟩ filius[37] meus quem selegi, qui placuit spiritui
meo (= animae meae)[38]. Collocabo (= ponam) spiritum meum
19 super illum et iura gentes annuntiabunt[39].' Non contraibit nec
clamabit. Nec audiet quis [in] vicis (= plateis)[40] vocem eius.'
20 Arundinem deflexam[41] non confringet[42] et linum accensum[43] non
exstinguetur[44], donec proferet [ad] victorem (= victoriam)[45] iudi-
21/22 cium.' Et [in] nomine eius gentes sperabunt.' Tunc attulerunt[46]
illi (= ei) daemoniacum caecum et surdum. Et sanavit illum quoniam
(= ita ut) surdus ille et caecus loquebantur-quoque et spectabant-
23 quoque[47].' Et obstupefiebat[48] omnis[49] ille populus[50], et loquebatur [:]
24 numquid ⟨-quoque⟩[51] hic est Christus[52] filius ille[53] Davithis?' Phari-
saei autem illi ut[54] viderunt[55] dixerunt[56]: hic nihilo[57] depellit[58]
diabolos illos[59] [per] Be[e]lzebul principem illum[60] diabolorum.'
25 Ut[61] agnovit[62] Iesu[s] consultationem (= cogitationem) illam eorum[63],
dixit[64]: omne regium (= regnum) divisum[66] super caput eius (= se-
metipsum)[67] vastatur[68], et omnis civitas aut[69] domus expassa (= di-
26 visa)[70] super caput suum (= semetipsum[71] non constabit[72].' Et si[73]
diabolus diabolum[74] depellit[75], super caput suum (= semetipsum)[76]

---

[16] prehendet-ne 1329, OT. — [17] expromet 1329, OT. — [18] om nunc igitur 1329, OT. — [19] om ⟨num⟩ 1329, Op. — [20] pecore (= ove) OT. — [21] propter hoc 1329, OT. — [22] + facere Op^c. — [23] + Iesu[s] OT. — [24] + manum OT. — [25] rursum reddita-est vivens (om vivens Op) 1329, OT. — [26] ut 1329, OT. — [27] Iesu[s] autem animadvertit 1329, OT. — [28] et recessit illinc et abiit 1329, OT. — [29] sequebatur 1329, OT. — [30] populus multus 1329, OT. — [31] illos OT. — [32] mandavit OT. — [33] om illis Op. — [34] dictum OT. — [35] Esaiae OT. — [36] quod loquitur OT. — [37] servus Tb; liber (= filius) Op. — [38] cui ego gratus fui, dilectus meus, qui placuit spiritui meo (= animae meae) OT. — [39] gentibus annuntiabit OT. — [40] super vicos (= plateas) OT. — [41] confractam OT. — [42] franget OT. — [43] fumigans OT. — [44] exstinguet OT. — [45] [ad] victoriam OT. — [46] obtulerunt OT. — [47] spectabat et loquebatur Tb; caecus ille et surdus loquebatur-quoque et spectabat-quoque Op. — [48] admirabatur OT. — [49] om omnis OT. — [50] populus ille OT. — [51] numquid igitur OT. — [52] om Christus OT. — [53] om ille OT. — [54] ut (primum) OT. — [55] audierunt hoc OT. — [56] loquebantur [eis] OT. — [57] non OT. — [58] eicit OT. — [59] nisi statt illos OT. — [60] illorum OT. — [61] om ut OT. — [62] novit Op; novit (+ Pluralinfix) Tb. — [63] cordis eorum OT. — [64] et dixit OT. — [65] regnum OT. — [66] quod dividitur OT. — [67] [in] capite suo (= in semetipso) OT. — [68] devastatur OT. — [69] vel OT. — [70] quod expanditur OT. — [71] [in] capite suo (= in semetipsa) OT. — [72] confirmabitur OT. — [73] si ⟨-igitur⟩ OT. — [74] diabolos OT. — [75] eicit OT. — [76] [in] capite suo (= in semetipso) OT. —

divisus est[77]: Quomodo ⟨num⟩[78] igitur[79] manebit[80] regnum illud[81]
27 eius?' Si ⟨-igitur⟩[82] ego [per] Be[e]lzebul depello[83] diabolos, filii
vestri [per] quem[84] eiciunt? propter hoc illi[85] iudices vobis erunt[86].'
28 Si⟨-igitur⟩ spiritu Dei depello[87] ego[88] diabolos igitur[89] perventum
29 est (= pervenit)[90] super vos regnatio (= regnum) illa[91] Dei.' Aut
quomodo ⟨num⟩[92] quis[quam] potest[93] intrare [in] domum potentis[94],
et vasa eius spoliare[95], quam non (= nisi)[96] primum (= prius)
alligaverit potentem illum et tunc adhuc (= quidem)[97] domum illam[98]
30 eius spoliabit?' Qui mecum non est[99], ille mihi inimicus[100] est, et
31 qui non congregat mecum ille dispergit.' Propter hoc loquor vobis:
omne⟨-dem⟩[101] peccatum et blasphemia remittetur hominibus;
32 propter spiritum autem[102] blasphemia non remittetur[103].' Et si
quidam[104] dixerit verbum propter (= contra) Filium hominis,
remittetur illi. Qui autem dixerit propter (= contra) Spiritum
Sanctum, non remittetur illi, nec[105] [in] hoc saeculo[106], nec [in] altero
33 (= futuro).' Aut facite arborem illam bonam et fructum-quoque
illum[107] eius bonum. Aut facite arborem illam inutilem (= malam)[108].
Et fructum[109] eius inutilem (= malum)[110]. Quia ex fructo arbor[111]
34 nota fit[112].' Progenies viperarum, quomodo poteritis[113] bonum loqui.
Quia vos improbi estis. Quia ex abundantia cordis os loquitur;'
35 bonus homo ex bono thesauro profert bonum. Et malus homo ex
36 malo thesauro profert malum;' ego autem loquor vobis[114]: omne
verbum vanum[115], quod dixerint[116] homines, tradent (= reddent)
propter id (= de eo) verbum (= rationem)[117] [in] die illo iudicii;'
37 quia ex verbis tuis iustificaberis, et ex verbis tuis[118] ⟨per⟩iudicaberis.'
38 Tunc responderunt illi (= ei) aliqui (= quidam)[119] ex Scribis et ex[120]
Pharisaeis et dixerunt [ei]: magister, volumus ex (= a) te signaculum
39 videre.' Ille[121] autem respondit illis et dixit [eis][122]: generatio
improba[123] et adultera signaculum quaerit, et signaculum non dabitur
40 illi, nisi signaculum[124] Ionae prophetae.' Quia sicut[125] fuit Iona [in]
ventre illo[126] ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic[127] erit[128] Filius

---

[77] divisus-est OT. — [78] om num Op. — [79] om igitur OT. — [80] firmum est Tb; firmabitur Op. — [81] om illud OT. — [82] Et si ⟨-igitur⟩ OT. — [83] eicio OT. — [84] [per] quod OT. — [85] illi ⟨-dem⟩ OT. — [86] fiunt vobis OT. — [87] eicio OT. — [88] Si ⟨-igitur⟩ ego OT. — [89] om igitur OT. — [90] num-pervenit OT. — [91] om illa OT. — [92] om num OT. — [93] cui[quam] potestas-est (= quisquam potest) OT. — [94] [in] domum potentis intrare OT. — [95] proferre (= diripere) OT. — [96] si ⟨-igitur⟩ non (= nisi) OT. — [97] om adhuc (= quidem) Op. — [98] om illam OT. — [99] non est mecum OT. — [100] inimicus meus OT. — [101] om ⟨-dem⟩ OT. — [102] Spiritus autem Sancti OT. — [103] + hominibus OT. — [104] qui OT. — [105] om nec Op. — [106] [in] hac regione (= in hoc mundo) OT. — [107] om illum OT. — [108] putidam (= malam) OT. — [109] fructum-quoque OT. — [110] putidum (= malum) OT. — [111] + illa OT. — [112] est OT. — [113] potestas-est [vobis] (= potestis) OT. — [114] + quia Op. — [115] otiosum OT. — [116] loquuntur OT. — [117] verbum propter id (= rationem de eo) OT. — [118] om tuis Tb. — [119] quidam OT. — [120] om ex OT. — [121] ipse OT. — [122] respondit et dixit illis OT. — [128] mala OT. — [124] + illud Tb. — [125] sicut ⟨id⟩ OT. — [126] om illo OT. — [127] isto modo (= sic) OT. — [128] fuit Op. —

41 hominis intra cor[129] terrae tribus diebus et tribus noctibus.' Homines[130] Ninevitae[131] surrexerunt[132] [in] iudicio illo cum generatione hac et ⟨per⟩iudicabunt illam[133]. Quia paenitentiam-egerunt [in] praedicatione[134] Ionae, et ecce ⟨en⟩ plus (= maior)[135] [quam] (Ion)a
42 est hic.' Regina illa boreae (= austri)[136] surget [in] iudicio illo cum generatione hac. Et ⟨per⟩iudicabit illam, quia venit [a] margine terrae audire sapientiam Solomonis, et ecce[137] plus[138] [quam] Solomon
43 est hic.' Quando autem immundus ille spiritus[139] prodierit[140] ex (= ab) homine, exibit[141] ille[142] [in] inaquosa loca, quaerit[143] requietionis
44 locum[144] et non invenit (It.).' Tunc dicit (It.): revertar [ad = in] domum meam unde⟨-et⟩ ⟨id⟩[145] prodivi. Et venit (It.)[146] et[147] invenit (It.) illam vacuam[148] ordinatam[149] et[150] exornatam et adornatam.'
45 Tunc abit (It.) et conducit secum alios[151] spiritus septem[152] nequiores se, et venit (It.) et domicilium-statuit (It.) (= habitat)[153] ibi, et fit (It.) postremum (= novissimum) hominis illius[154] peius primo (= priore) illo[155]. Hoc modo (= sic) erit generationi-quoque huic[156]
46 improbae.' Et dum ille loquebatur adhuc (= quidem)[157] populo illi, ecce ⟨en⟩[158] mater eius et fratres eius steterunt foras (= foris) et quae-
47 rebant illi (= ei) loqui.' Tunc dixit quidam illi (= ei): Ecce[159] mater tua et fratres tui stant foras (= foris) et volunt quoddam loqui tibi.'
48 Iesu[s] autem respondit loquenti illi et dixit [ei][160]: quae est mater
49 mea aut qui sunt fratres mei?' Et porrexit manum eius discipulis
50 suis[161] et dixit: Ecce mater mea et fratres mei.' Quoniam qui fecerit voluntatem Patris mei caelorum-supra (= [in] caelis-supra), ille est frater, soror et mater[162].

13,1 In illo die prodivit (= exiit) Iesu[s] ex domo illa et consedit[1] [in]
2 maris margine;' et congregatus-est [ad] eum populus multus, donec (= ita ut) intraret ille [ad = in] navigium et consederet[2], et omnis
3 ille populus [in] maris margine[3] stetit.' Et loquebatur illis multum[4] parabolā (parabolis) et dixit [eis]: en[5] prodivit (= exiit) seminator
4 seminare;' et [in] seminando illo eius (= dum ille seminat) aliquid (= quoddam) concidit super viam, et venerunt volucres caeli et
5 comederunt illud.' Et aliud concidit super petram[6], ubi non fuit

---

[129] [in] corde OT. — [130] + illi OT. — [131] Ninevae Tb. — [132] surgent OT. — [133] illos OT. — [134] + illa OT. — [135] maior Tb. — [136] austri OT. — [137] + en OT. — [138] maior Tb. — [139] spiritus ille immundus OT. — [140] exit (It.) OT. — [141] perambulat OT. — [142] om ille OT. — [143] et quaerit OT. — [144] requiem OT. — [145] om id OT. — [146] cum venit (It.) Op. — [147] om et OT. — [148] vacantem OT. — [149] om ordinatam OT. — [150] om et Tb. — [151] om alios Tb. — [152] septem spiritus Op. — [153] domicilium-constituit (It.) Op. — [154] huius Tb. — [155] om illo Op. — [156] generationi huic-quoque OT. — [157] om adhuc Op. — [158] + fuit (?) Op. — [159] + en Tb. — [160] et dixit ⟨ei⟩ loquenti illi Tb. — [161] ad⟨versus⟩ discipulos suos Op. — [162] frater et soror et mater Tb; frater meus et mater mea et soror mea Op.

[1] + ille OT. — [2] + in navigio Op. — [3] + illo Op. — [4] Et coepit loqui illis Op. — [5] ecce en Op. — [6] petrosum OT. —

humus perquam (= valde). Et statim germinavit, quia non fuit profundi-
6 tas[7] humi;' sol[8] evasit (= ortus est) et caluit[9], quia[10] radices non astrictae-
7 erant (= non habuerunt), exarefactum-est[11];' et aliud illud[12] concidit
8 inter spinas, et germinaverunt spinae et suffocaverunt illud.' Et
aliquid (= quoddam) concidit [in] terram bonam, et ⟨commo⟩dabat
fructum, aliquid (= quoddam) centum et[13] aliquid (= quoddam)
9 sexaginta et[14] aliquid (= quoddam) triginta.' Cui ⟨positae-⟩sunt
10 (= qui habet) aures [ad] audiendum audiat.' Et accesserunt discipuli[15]
et dixerunt illi (= ei): propter quid parabolā (parabolis) loqueris
11 illis?' Iesu[s] autem dixit illis: quia[16] vobis ⟨commo⟩datum est nosse
mysterium regnationis (= regni) caelorum. Illis autem non traditum
12 est.' Quia cui ⟨ei⟩ erit (= qui habebit), tradetur illi[17] et ⟨ad⟩abun-
dabit[18]. Et cui ⟨ei⟩ non erit (= qui non habebit), et quod adhuc id
erit ⟨ei⟩ (= habebit)[19] recipietur ⟨-dem = etiam⟩ illi (= auferetur
13 etiam ab eo).' Propter hoc parabolā (parabolis) loquor illis, quia
spectant (= vident) et[13] non spectant (= vident) et audiunt et non
14 audiunt, et[13] nec animadvertunt (= intelligunt);' et consummatur
(= adimpletur) super illos prophetia illa Ēesaia[20] prophetae[21], quae
dixit[22]: auditu audient[23] et non animadvertetis (= intellegetis), et[24]
spectatione (= visu) spectabunt (= videbunt) (?)[25] et non videbitis;'
15 quia incrassatum-est cor populi huius, et aure (auribus) tarde
(= graviter) audierunt; et oculi eorum compressi-sunt, ne forte
oculo (oculis) videant[26], et aure (auribus) audiant et corde (cordibus)
animadvertant (= intelligant) et convertantur et[27] sanentur illi[28].'
16 Oculi autem vestri beati sunt, quia spectant (= vident), et aures
17 vestri, quia audiunt.' Amen loquor vobis, quia multi prophetae et
iusti concupiverunt videre quod[29] spectatis et non viderunt, et audire
18 quod auditis, et non audierunt.' Vos nunc[30] audite parabolam
19 illam[31] seminatoris;' omnis qui audit[32] verbum illud[33] regnationis
(= regni), et non animadvertit (= intelligit)[34], venit (It.) improbus
(= malus) ille et arripit disseminatum illud[35] [in][36] corde eius. Hic
20 ⟨ille⟩[37] est, qui ⟨ille⟩ secus viam seminatus-est;' qui ⟨ille⟩ autem
super petrosum[38] seminatus-est, hic est qui verbum illud audit[39],
21 momento uno[40] [cum] laetitia excipit (It.)[41] illud;' et quia radix[42]

---

[7] pinguedo Op. — [8] cum sol Op. — [9] incaluit OT. — [10] et quia Tb. — [11] et exarefactum-est OT. — [12] om illud OT. — [13] om et OT. — [14] om et Op. — [15] + eius Tb. — [16] om quia Op. — [17] om illi Tb. — [18] tradetur et abundabit illi Op. — [19] est ⟨ei⟩ (= habet) Op. — [20] Esaia OT. — [21] om prophetae Op. — [22] om quae dixit OT. — [23] audietis OT. — [24] om et OT. — [25] spectabitis (= videbitis) OT. — [26] videant oculo (oculis) OT. — [27] + ego Tb. — [28] sanem illos OT. — [29] + vos Op. — [30] Vos autem Op. — [31] hanc OT. — [32] praes. consuetudinis Ad, gewöhnl. Präsens OT. — [33] om illud OT. — [34] animadvertet (= intelliget) OT. — [35] om disseminatum illud Tb. — [36] ex OT. — [37] om ille: super statt secus OT. — [38] [in] petroso OT. — [39] praes. consuet. Ad, Iterativ v. ხმენაᲐ (gebräuchlicher!) OT. — [40] et statim OT. — [41] [in] corde suo accipit (It.) OT. — [42] radix autem Tb. —

⟨ei⟩ non est[43] [in] corde eius[44], sed temporalis est; quando igitur[45] est
tribulatio aut insectatio[46] propter verbum illud, statim decipitur
22 (= scandalizatur)[47].' Qui ⟨ille⟩ autem intra[48] spinas disseminatus-
est, hic est qui verbum illud audit, et sollicitudo huius regionis
(= mundi) et fallacia divitarium suffocat verbum illud, et infructu-
23 osus fit (= efficitur).' Qui autem ⟨ille⟩ [in] terram bonam dis-
seminatus-est, hic ⟨ille⟩[49] est qui verbum illud audit[50] et animadvertit
(It.) (= intelligit)[51], et profert[52] fructum, et facit[53] aliquid centum,
24 aliquid sexaginta, aliquid triginta.' Aliam parabolam superposuit
(= proposuit) illis et dixit [eis]: similis est[54] regnatio (= regnum)
25 caelorum[55] homini seminatori[56] boni seminis[57] [in] agro suo.' Et quando[58]
obdormiverunt homines illi[59] venit eius (= ad eum?) inimicus[60] et
26 disseminavit zizania inter triticum[61] et abiit.' Quando igitur[62]
germinavit seges[63] et fructum protulit, tunc adhuc (= quidem)[64]
27 apparuerunt zizania illa.' Et[65] venerunt servi illi patrisfamilias[66] et
dixerunt[67] illi: domine, non[ne][68] bonum semen[69] disseminasti [in]
28 agro hoc[70] tuo? Nunc[71] unde [ei] addita-sunt[72] zizania haec[73]?' Ille
autem dixit ⟨eis⟩[74] illis[75]: inimicus homo fecit hoc[76]. Servi[77] dixerunt
29 illi: vis[78] si[79] eamus et eradicemus[80] illa.' Ille autem dixit illis: non[81],
ne forte [in] eradicando[82] illo[83] zizaniorum eruatis cum illis[84] triticum-
30 quoque.' Sinite[85] pariter[86] crescere ambo (= utraque)[87] [usque] in
messem[88] et [in] tempore messis praecipiam messoribus[89] [:] con-
gregate (= colligite) zizania illa primum[90] et alligate[91] illa[92] [ad = in]
fasciculos [ad] combustionem[93]; triticum autem illud congregate
31 [in] thesaurum (= horreum) meum.' Aliam parabolam loquebatur
illis et dixit [eis]: similis est regnatio (= regnum) caelorum grano
32 sinapis, quod recepit homo et disseminavit [in] agro suo[94],' quod[95]
minimum est omnibus seminibus. Quando autem crescit (It.),
maius omnibus oleribus est[96] et fit (= efficitur)[97] arbor[98] adeo-
ut[99] veniant-quoque volucres caeli et permaneant (= habitent) [in]

---

[43] om et quia radix ei non est Op. — [44] suo OT. — [45] et quando OT. — [46] persecutio OT. — [47] scandalizantur OT. — [48] inter OT. — [49] om ille OT. — [50] audivit OT. — [51] animadvertit (= intellexit) OT. — [52] qui protulit OT. — [53] fecit OT. — [54] assimilata-est OT. — [55] Dei OT. — [56] qui disseminavit OT. — [57] semen bonum OT. — [58] ut (primum) OT. — [59] om illi Tb. — [60] inimicus eius OT. — [61] + illud Tb. — [62] Et ubi (primum) Tb; ubi (primum) autem Op. — [63] + illa OT. — [64] om adhuc (= quidem) OT. — [65] om et OT. — [66] domus domino illi OT. — [67] nuntiaverunt OT. — [68] aut non (= nonne) OT. — [69] semen bonum OT. — [70] om hoc OT. — [71] om nunc OT. — [72] evaserunt Tb; germinaverunt Op. — [73] om haec OT. — [74] dixit Tb. — [75] om illis OT. — [76] istud OT. — [77] + autem OT. — [78] visne OT. — [79] ut OT. — [80] seligamus (= colligamus) OT. — [81] om non Tb. — [82] congregando (= colligendo) OT. — [83] om illo OT. — [84] om cum illis Op. — [85] + illa OT. — [86] cum-Tb; in-unum Op. — [87] invicem (= utraque) OT. — [88] usque ad tempus messis OT. — [89] + illis OT. — [90] congregate (= colligite) primum zizania illa OT. — [91] colligate OT. — [92] om illa Op. — [93] ut comburantur illa OT. — [94] [in] suo horto Tb; [in] horto suo Op. — [95] quia OT. — [96] + illud OT. — [97] + illa OT. — [98] + magna Tb. — [99] quoniam (= ita-ut) Op. —

33 ramis eius.' Aliam[100] parabolam loquebatur [ad] illos[101]: Similis est
regnatio (= regnum) caelorum fermento, quod recipit[102] mulier et
immiscuit[103] [in] farina tribus satis[104], donec perfermentatum-est[105]
34 omne (= totum)[106].' Hoc omne loquebatur Iesu[s] parabolā (para-
35 bolis) populo illi, et imparaboliter[107] nihil loquebatur illis,' ut con-
summaretur (= adimpleretur) verbum illud prophetae[108] dictum:
Pandam (= aperiam) parabolā (parabolis) os meum et loquar ab-
36 scondita regionis (= mundi) a creatione[109].' Tunc reliquit[110] populum
illum et venit [ad = in] domum[111] suam[112] Iesu[s][113]; et accesserunt illi
(= ad illum) discipuli eius et dixerunt [ei]: nuntia nobis parabolam
37 illam zizaniorum[114] et agri.' Ille[115] respondit illis et dixit [eis][116]:
38 Seminator ille seminis illius boni[117] Filius hominis est;' ager est
haec regnatio (= hoc regnum)[118], bonum autem illud semen[119], hi
sunt filii regnationis (= regni), et zizania illa sunt filii improbi;'
39 inimicus autem ille, qui disseminavit illa, diabolus est, et messis illa
est perfectio (= consummatio) huius regionis (= mundi), et mes-
40 sores[120] illi angeli sunt[121].' Sicut illi congregant (= colligunt) zizania
et igni comburunt, sic[122] erit perfectio (= consummatio) huius
41 regionis (= saeculi).' Mittet[123] Filius hominis angelos suos et con-
gregabit (= colliget) ex dominatione (= regno) eius[124] omnia
42 scandala et operatores iniquitatis;' et iniaculabuntur (= inicient)[125]
illos [in] caminum illum ignis succensi[126]. Ibi erit fletus et stridor
43 dentium.' Tunc iusti effulgebunt sicut sol [in] regnatione (= regno)
caelorum; cui ⟨positae-⟩sunt (= qui habet) aures [ad] audiendum
44 audiat.' Rursum similis est regnatio (= regnum) caelorum thesauro
abscondito in fundo, quem invenit homo et occultavit, et [prae]
laetitiā illā[127] abiit et divendidit omne quodque habebat et coemit
45 agrum illum.' Deinde (= rursum) similis est regnatio (= regnum)
46 caelorum homini negotiatori, qui quaerit bonas margaritas[128];' et cum
invenit (It.) unam multae-mercis (= pretiosam) margaritam[129], abiit
et divendidit omne quodque[130] [ei] positum-erat (= habuit)[131] et
47 emit (perf.)[132] illam.' Deinde rursum[133] similis est regnatio (= reg-
num) caelorum sagenae,[134] quam locant (= ponunt) [in] mare et[135]

---

[100] Deinde aliam OT. — [101] illis et dixit [eis] OT. — [102] recepit OT. — [103] coniunxit illud OT. — [104] mensuris OT. — [105] fermentatum-est Tb; fermentatur Op. — [106] illud omnino Tb; illud perquam (= valde) Op. — [107] praeter parabolam (= sine parabola) OT. — [108] per prophetam Op. — [109] parabolas ab initio regionis (= mundi) OT. — [110] + Iesu[s] OT. — [111] [in] domum OT. — [112] om suam OT. — [113] om Iesu [s] OT. — [114] + illorum OT. — [115] Ipse autem OT. — [116] respondit et dixit ⟨eis⟩ illis OT. — [117] qui seminat semen bonum OT. — [118] ager autem ille haec regio (= hic mundus) est. — [119] semina illa bona OT. — [120] mercenarii Op. — [121] sunt angeli OT. — [122] isto modo (= sic) OT. — [123] Quia mittet OT. — [124] sua (= suo) OT. — [125] iniaculabitur (= iniciet) OT. — [126] om succensi OT. — [127] + propter illum OT. — [128] bonam margaritam Tb. — [129] margaritam multae-mercis (=pretiosam) OT. — [130] omnia quae Op. — [131] ⟨ei⟩ sunt (= habet) Op. — [132] emit (It.) Op. — [133] om rursum OT. — [134] + plagae (= reti) OT. — [135] quae OT. —

48 ex omni ⟨pro semine⟩ semine (= genere)[136] congregant[137];' quando
igitur[138] impletur (It.), proferunt (It.) (= educunt) illam [ad]
maris[139] marginem[140], et collocant (= ponunt)[141] et separant[142], et
congregant (= colligunt) bonum illud [in] vase, inutile (= malum)
49 illud foras dispergunt[143].' Sic[144] erit [in] perfectione (= consumma-
tione) huius regionis (= saeculi)[145]. Exibunt[146] angeli, et sepa-
50 rabunt[147] improbos (= malos)[148] e iustis[149],' et in⟨tro⟩iaculabuntur
(= inicient)[150] illos [in][151] caminum illum ignis; ibi[152] erit fletus[153]
51 et stridor dentium[154];' animadvertistis (= intellexistis)?[155] Dixe-
52 runt[156] illi: Utique, Domine;' ille autem[157] dixit illis: propter hoc
omnis scriba[158] discipulus-factus[159] [in] regnatione (= regno)
caelorum similis est[160] homini patrifamilias[161], qui ⟨ille⟩[162] profert
53 (It.) ex valore (= thesauro) suo novum et vetus[163].' Et fuit quando
assummasset (= consummasset) Iesu[s] parabolas has, abiit[164]
54 illinc;' et venit [ad = in] regionem[165] suam, et docebat illos [in]
synagogis eorum[166]; et[167] obstupefacti-sunt[168] illi et loquebantur:
55 unde est huius sapientia haec et potentiae?' aut non (= nonne) hic
est[170] fabri ille[171] filius? non[ne][172] matrem eius[173] Mariam dicunt[174],
56 et fratres eius Iakob et Ioseb et Simon[em] et Iuda[m],' et sorores
eius non[ne] omnes nobiscum[175] sunt[176]? unde est huius omne
57 hoc[177]?' et decipiebantur (= scandalizabantur) adversus[178] illum.
Iesu[s] autem dixit illis: non est propheta contemptibilis nisi [in]
58 regione sua et in domo sua;' et non operatus-est (= fecit) ibi poten-
tias multas propter incredulitatem eorum.

14,1 In illo tempore audivit Herode[s] Chororodi[1] famam Iesu[2], ' et
2 dixit servis suis: Hic Iohan[n]e[s] est[3] baptista: ille surrectus-est
(= surrexit) [a] mortuis, et propter hoc[4] potentiae illae fiunt ab
3 illo[5].' Quia Herode[s][6] tunc[7] retinuit Iovan[n]em[8], compedivit

---

[136] ex omnibus seminibus Tb; ex omnibus piscibus Op. — [137] congregat OT. — [138] et ubi (primum) OT. — [139] om maris Op. — [140] [in] margine OT. — [141] deponunt (It.) OT. — [142] om et separant OT. — [143] eiaculantur (= eiciunt) OT. — [144] Hoc modo (= sic) OT. — [145] perfectio (= consummatio) huius regionis (= saeculi) Tb. — [146] quia prodibunt OT. — [147] seiungent OT. — [148] + illos OT. — [149] inter iustos (+ illos Op) OT. — [150] iniactabunt (= inicient) OT. — [151] inter OT. — [152] + oculorum Op. — [153] fletus erit Op. — [154] + dixit [eis] Iesu[s] discipulis suis Tb; dixit illis Iesu[s] Op. — [155] animadvertistisne (= intellexistisne) OT. — [156] illi autem dixerunt OT. — [157] et OT. — [158] om scriba OT. — [159] qui discipulus factus est Tb. — [160] + ille OT. — [161] domūs domino OT. — [162] om ille OT. — [163] vetus et novum OT. — [164] discessit Op. — [165] [ad = in] patriam OT. — [166] inter synagogas eorum OT. — [167] quoniam Tb; donec (= adeo-ut) Op. — [168] admirati-sunt (admirarentur) OT. — [169] potentia OT. — [170] est-ne Op. — [171] illius OT. — [172] aut non (= nonne) OT. — [173] huius OT. — [174] dicunt Mariam OT. — [175] inter nos OT. — [176] sunt-ne OT. — [177] hoc omne OT. — [178] propter Tb.

[1] quattuor illorum principatuum princeps OT. — [2] propter Iesum OT. — [3] est Iovan[n]es OT. — [4] illud 1329, OT. — [5] fiunt (= operantur) potentiae hae cum illo (= apud illum) 1329, OT. — [6] Herodes autem 1329. — [7] om tunc Op. — [8] + et 1329, OT. —

illum[9] et conclusit [ad = in] carcerem[10] propter Herodiadem uxorem
4 Philip[p]i fratris sui[11].' Quia loquebatur illi Iovan[n]e[s][12]: non
5 fas est tibi uxorem-facere istam[13];' et volebat quidem trucidare eum,
et[14] timuit[15] ex(= a)[16] populo illo (= populum illum), quia sicut
6 propheta aestimatus-est[17] ille.' Quando autem[18] generis (= nataliciae)
dies fuerunt Herodis, saltabat filia[19] Herodiadis [in] medio, et placuit
7 Herodi saltatio illa eius;' ex (= a) quo[20] [cum] iuramento pollicitus-
8 est illi tradere (= dare) quodque petivisset[21].' Illa autem praevie-
instigata fuit (= est) ex (= a) matre sua, et dixit [ei]: ⟨commo⟩da
9 mihi[22] hic disco caput Iovan[n]is[23] Baptistae.' Et contristatus-
quidem-est[24] rex[25], propter[26] iuramentum illud et cum illo [con]vivos
10 (= recumbentes)[27] praecepit tradere (= dare) illud illi (= ei);'
11 et ⟨trans⟩misit et abscidit caput Iovan[n]is[28] in carcere;' et
attulerunt caput eius disco, et tradiderunt (= dederunt) puellae illi,
12 et illa [at]tulit matri suae.' Et venerunt discipuli eius[29], et abstule-
runt corpus eius, et sepelierunt[30], et venerunt et nuntiaverunt
13 Iesu.' Cum autem[31] audivit[32] Iesus, recessit illinc navigio, et abiit
illinc[33] [in] desertum locum seorsum. Et ut (primum) audivit populus
14 ille, sequebatur[34] illum pedestre e civitatibus;' et prodiit Iesu[s] et
vidit populum multum[35], et commisertus-est illorum et sanavit
15 spiritus (= animas)[36] eorum.' Et ut (primum) invesperascit accesse-
runt discipuli eius et dixerunt illi: desertus est locus hic et tempus
(= hora) provectum-est: Dimitte populum hunc, ut abeant circum
16 [in] castella et[37] emant capiti suo (= sibimetipsi)[38] escam.' Iesu[s]
autem dixit illis: non necesse-est illis abire: date istis vos[39] mandu-
17 cabile.' Illi autem dixerunt illi (= ei): non nobis-est (= habemus)
18 hic nisi quinque panes et duo pisces.' Ipse autem dixit illis[40]: afferte
19 mihi illos hic (= huc).' Et praecepit populo illi discumbere super
herbam (= faenum), et recepit quinque illos panes et duos pisces,
et[41] aspexit [ad = in] caelum, et benedixit[42], et tradebat (= dabat)
discipulis suis panem illum[43], et discipuli[44] tradiderunt (= dederunt)
20 populo illi.' Et[45] manducaverunt omnes et saturati-sunt, et tulerunt
superfluum (= reliquias) fragmentorum[45a] duodecim cophinos plenos;'

---

[9] om illum Tb. — [10] [in] carcere conclusit 1329, OT. — [11] eius OT. — [12] + quoniam 1329, Op. — [13] quomodo⟨-forte⟩ tibi-est (⟨tibi⟩-est 1329, Tb) illa [ad] uxorem (= uxori) 1329, OT. — [14] om 1329, Tb; sed Op. — [15] timebat 1329, OT. — [16] om ex (= a) 1329, Tb. — [17] prehensus-est (= habitus est) 1329, OT. — [18] et ut (primum) 1329, OT. — [19] + illa 1329. — [20] propter quod Op. — [21] [sibi] petivisset 1329, OT. — [22] commoda [mihi] Tb. — [23] Iohan[n]is Tb. — [24] Et quidem contristatus-est 1329. — [25] + ille 1329, OT. — [26] + autem Op. — [27] om cum illo 1329. — [28] Iohan[n]is OT. — [29] + illi Iohan[n]is Op. — [30] + illud OT. — [31] om autem Tb. — [32] + hoc OT. — [33] om illinc OT. — [34] sequebantur Op. — [35] multum populum Tb. — [36] aegrotos Tb; aegrotationes Op. — [37] om et Tb. — [38] capiti eorum (= sibimetipsis) Op. — [39] vos date istis OT. — [40] Dixit illis Iesu[s] OT. — [41] om et OT. — [42] + et (om Tb) fregit OT. — [43] tradidit (= dedit) panem illum discipulis suis Tb; tradidit (= dedit) discipulis suis panem illum Op. — [44] + illi OT. — [45] om et Tb. — [45a] superflua fragmenta OT. —

21 qui autem manducaverunt fuerunt[46] patrum (= hominum)[47] quinque
22 millia praeter pueros et matres (= mulieres).' Et statim coegit
discipulos intrare [in] navigium, et prae⟨vie⟩cedere eum trans
23 oppositam [ripam][48], donec dimitteret populum[49].' Et ut (primum)
dimisit populum illum, ascendit [in] montem orare seorsum; et cum
24 advesperascit unicus (= solus) inventus-est[50] ibi.' Navigium autem
illud recessum fuit (= aberat) [a] terra multis stadiis, et plectebantur
(= iactabantur)[51] ex (= ab) undis quia ventus ille fuit[52] [a] fronte;'
25 et ⟨in⟩ quarta vigilia noctis, venit [ad] illos Iesu[s] ambulando[53].'
26 Discipuli autem ut (primum) viderunt illum[54] cum ambulabat super
mare[55], tremuerunt et dixerunt quoniam phantasma quoddam est;
27 et ex (= prae) timore illo[56] exclamaverunt.' Statim loquebatur illis
28 Iesu[s] et dixit [eis]: audaces estote: ego sum, ne timeatis.' Respondit Petre et dixit illi: Domine, si tu es, praecipe mihi ire [ad] te
29 super aquas has.' Ille autem dixit [ei]: veni; et provectus-est (= descendit) [a = de] navigio Petre[57], ambulabat super aquas[58] et iit[59] [ad]
30 Iesum.' Et ut (primum) vidit ventum illum potentem (= validum),
timuit et coepit mergi, et[60] exclamavit et dixit: Domine, salva me!'
31 Statim[61] Iesu[s] expandit manum[62], prehendit illum et dixit[63]:
32 modicae fidei, quare dubitasti?' et ut (primum) ascenderunt illi [in]
33 navigium illud, cessavit ⟨ei⟩[64] ventus ille.' Qui autem ⟨illi⟩ fuerunt
in navigio illo[65], accesserunt et adoraverunt illum, et loquebantur [ei]:
34 vere Filius Dei es tu.' Et exierunt et venerunt[66] [in] terram illam
35 Genesareth;' et agnoverunt illum homines illi illius loci. Et emiserunt
[in] omnem illam vicinitatem, et attulerunt illi (= ei) omnem male-
36 vexatum;' et precabantur illum ut attingeret[67] solum fimbriam
vestis eius. Et qui[68] attigerunt vixerunt (= salvi facti sunt).

15,1 Tunc accesserunt [ad] Iesum [a] Ierusalēm Pharisaei et Scribae
2 et dixerunt [ei][1]:' propter quid (= quare) discipuli tui provehunt
(= transgrediuntur) doctrinam illam sacerdotum[2], quia non lavant
3 manus quando panem manducant?' Ille[3] respondit et dixit illis[4]:
propter quid (= quare) vos-quoque[5] descenditis (= transgredimini)[6]
4 mandatum Dei propter doctrinam vestram[7]?' Quia Deus dixit:
Caput fac (= venerare)[8] patrem[9] et matrem[10]. Et qui malignum

---

[46] fuerunt autem qui ⟨illi⟩ manducaverunt OT. — [47] + solum (= tantum) OT. — [48] illinc [in] oppositam [ripam] Op. — [49] + illum OT. — [50] fuit (statt inventus-est) OT. — [51] plectebatur (= iactabatur) OT. —[52] fuit ventus ille OT. — [53] + super mare illud (om illud Tb) OT. — [54] om illum Op? — [55] + illud OT. — [56] om illo OT. — [57] descendit Petre [a = de] navigio et OT. — [58] mare Tb; aquas illas Op. — [59] venieebat OT. — [60] om et Op. — [61] Et statim OT. — [62] expandit manum Iesu[s] Op; om Iesus Tb. — [63] dixit [ei] OT. — [64] om ⟨ei⟩ OT. — [65] in navigio illo fuerunt OT. — [66] ierunt OT; + illinc Op. — [67] attingerent OT. — [68] quanti OT.

[1] loquebantur [ei] OT. — [2] magisterium presbyterorum OT. — [3] Iesu[s] autem OT. — [4] + et Op. — [5] om quoque Tb. — [6] provehitis (= transgredimini) OT. — [7] magisterio vestro OT. — [8] honora OT. — [9] + tuum OT. — [10] + tuam OT. —

loquetur (= maledicet)[11] propter patrem aut[12] propter[13] matrem
5 morte[14] moriatur.' Vos autem dicitis: qui dixerit patri[15] vel ⟨si⟩[16]
matri suae dono (= munere)[17], est quodque[18] ex me utile erit [tibi][19];
et non caput faciet (= venerabitur)[20] patrem suum[21]. Et contempti-
7 bile[22] fecistis verbum[23] propter doctrinam vestram[24].' Hypocrita,
8 bene prophetabat propter vos (= de vobis) Esaia et dixit:' populus
hic labiis solum[25] glorificat[26] me; cor[27] autem eorum[28] seiunctum
9 (= remotum) est[29] ex (= a) me[30];' frustra[31] ministrant mihi. Quia
10 docent magisterium mandatum[32] hominum.' Et advocavit populum
11 illum et dixit[33] illis[34]: audite et animadvertite (= intelligite):' non
⟨si⟩ quod intrat ⟨ex⟩ ore[35] inquinat illud[36] hominem, sed quod prodit
12 ex ore[37] illud[36] inquinat hominem.' Tunc accesserunt[38] discipuli[39]
et dixerunt illi: scis[40] quia Pharisaei ut[41] audierunt verbum tuum[42]
13 scandalizati-sunt?' Ille[43] autem respondit et[44] dixit illis: omnis
plantatio quam non plantavit Pater[45] caelorum-supra (= [in] caelis
14 ⟨-supra⟩ eruetur[46];' sinite autem[47] illos[48]: caeci sunt et praecessores
(= duces) caecorum; caecus autem[49] caeco si praecedit (= caecum...
15 ducit), deerrant, et ambo incidunt [in] cavum (= foveam)[50].' Re-
16 spondit Petre et dixit illi: edissere nobis[51] parabolam istam[52];' Iesu[s]
autem dixit illi: nunc[53] vos-quoque imprudentes⟨-dem⟩ estis[-ne][54]?'
17 et non novistis[55], quia omne intrat ⟨ex⟩ ore (= per os) [ad = in]
18 ventrem it[56] et ⟨ex⟩ exitu (= per exitum) exit?' Prodiens autem
⟨ex⟩ ore (= per os) e corde prodit, illud[57] inquinat hominem;'
19 quia e corde prodeunt cordis[58] verba mala: Homicidia, adulteria,
20 fornicationes, furta, mendacia-testimonia, blasphemiae.' Haec[59]
sunt quae inquinant hominem. Illotis autem manibus manducare
21 non inquinat hominem.' Et discessit[60] illinc Iesu[s] et venit[61] [in]
22 loca Tvir(os)i et Sidonis.' Et[62] mulier Kananaea e finibus eorum[63]
prodiit, clamabat et loquebatur: Commiserere mei, Domine, fili
23 Davithis: Quia filia mea male daemoniaca est.' Ipse[64] autem nihil

---

[11] malum dixerit (= maledixerit) Tb; dixerit malum Op. — [12] vel Tb; et Op. — [13] om propter Op. — [14] om morte OT. — [15] + suo OT. — [16] om ⟨si⟩ OT. — [17] donum (= munus) OT. — [18] quid (statt: est quodque) OT. — [19] utile fuit [tibi] OT. — [20] honorabit OT. — [21] om suum + aut (et Op) matrem suam OT. — [22] tale inconstans OT. — [23] mandatum Op. — [24] magisterio vestro OT. — [25] eorum OT. — [26] honorat OT. — [27] corda OT. — [28] + longe Tb. — [29] seiuncta (= remota) sunt OT. — [30] om ex (= a) me Op. — [31] in-vanum OT. — [32] et mandatum OT. — [33] loquebatur OT. — [34] [eis] Op. — [35] [ad = in] os (⟨ex⟩ ore Op) intrans OT (statt quod ... ore). — [36] om illud OT. — [37] [ab = ex] ore prodiens OT. — [38] + [ad] Iesum OT. — [39] + sui OT. — [40] scisne OT. — [41] cum OT. — [42] illud OT. — [43] Ipse OT. — [44] om respondit et Tb. — [45] + meus OT. — [46] una-cum radice [e]ruitur ([e]ruetur Op) OT. — [47] admittite (= sinite) om autem OT. — [48] + quia Op. — [49] quia caecus OT. — [50] [in] cavum (= foveam) incidunt OT. — [51] [nobis] Op. — [52] hanc Op; illam Tb. — [53] om nunc OT. — [54] estis OT (Ad*!). — [55] novistisne Tb. — [56] intrat OT. — [57] et illud OT. — [58] om cordis Tb. — [59] haec mit Pluralendung (sekundär!) Op. — [60] abiit OT. — [61] om illinc Iesus et venit Tb; iit (statt venit) Op. — [62] + ecce ⟨en⟩ Tb; + ecce Op. — [63] illis OT. — [64] Iesu[s] OT. —

respondit illi verbum (= verbi). Et accesserunt[65] [ad] illum discipuli[65], et loquebantur illi (= ei)[66] et dixerunt [ei][67]: dimitte hanc
24 quia[68] ⟨intro⟩sequitur nos et clamat[69].' Iesu[s] autem dixit illis[70]: non immo missus sum nisi [in = ad] oves illas perditas domus
25 Israēl.' Illa[71] autem accessit[72], adorabat illum et loquebatur [ei]:
26 Domine, commiserere mei!' Ipse autem respondit et dixit illi: non bona est receptio panis (= bonum est sumere panem)[73] ex (= a)
27 liberis et collocare (= ponere)[74] canibus;' illa autem dixit [ei][75]: utique, Domine, et[76] quia canes-quoque manducant micam deci-
28 dentem[77] e tabula dominorum eorum.' Tunc respondit Iesu[s] et dixit illi: o mulier, magna est fides[78] tua: fiat tibi sicut vis; et
29 sanata-est filia illa eius illinc e tempore (= hora).' Et discessit[79] illinc Iesu[s], et venit [in = ad] maris marginem illum[80] Galilaeae,
30 ascendit[81] [in] montem et consedit ibi.' Et accessit [ad] illum populus multus, qui habebant cum illis (= secum) claudos et[82] caecos, surdos et[82] ⟨humi-⟩repentes. Et alios multos ex (= a) diversis morbis retentos (= captos). Et deposuerunt illos[83] secus
31 pedes Iesu[84], et sanavit illos;' dum[85] mirabatur-quoque (= adeo ut miraretur) populus ille, cum spectabant (= viderent) quomodo ⟨id⟩ surdi et elingues[86] loquebantur et claudi ambulabant et mutilati sanabantur, et caeci spectabant (= videbant), et glorificabant Deum
32 Israēlis[87].' Iesu[s] autem advocavit discipulos[88] et dixit illis[89]: me miseret populi huius quia nunc en[90] tres dies sunt ex-quo[91] [ex]-spectant me, et nihil iis-est (= habent) quodcumque manducent. Et dimittere eos ieiunos non volo (= nolo), ne forte procumbant
33 super viam.' Discipuli autem eius dixerunt illi (= ei)[92]: unde est[93] nobis [in] deserto[94] tantus panis[95], quo[96] saturemus populum tan-
34 tum[97].' Iesu[s] autem dixit illis[98]: quantus panis [vobis-] est (= habetis) hic? illi autem dixerunt [ei][99]: septem panes et pauci (= paucos)
35 pisces.' Et praecepit populo illi assidere (= considere) [in] terra[100].'
36 Et recepit septem illos panes et pisces[101] et[102] gratias-agebat et fregit et tradebat discipulis. Discipuli autem[103] illi[104] tradebant
37 populo illi.' Et[105] manducaverunt omnes et saturati-sunt. Et

---

[65] accesserunt discipuli [ad] Iesum OT. — [66] om et loquebantur illi (= ei) OT. — [67] illi (= ei) OT. — [68] quae Tb. — [69] clamat et ⟨intro⟩sequitur nos OT. — [70] Dixit illis Iesu[s] (om autem) OT. — [71] Mulier illa Op. — [72] + et Op. — [73] panem recipere (= sumere) OT. — [74] apponere OT. — [75] dixit Tb. — [76] om et OT. — [77] e frustulis quae decidunt OT. — [78] + ista OT. — [79] abiit OT. — [80] om illum Tb. — [81] et ascendit OT. — [82] om et OT. — [83] illos mit Pluralendung (sekundär!) OT. — [84] eius Tb. — [85] sed OT. — [86] om et elingues OT. — [87] om Israēlis OT. — [88] + suos OT. — [89] dixit [eis] OT. — [90] om en Op. — [91] et OT. — [92] dixerunt illi (= ei) discipuli illi (Op eius) OT. — [93] om est Tb. — [94] super desertum OT. — [95] panis tantus OT. — [96] quomodo ⟨-forte⟩ OT. — [97] saturetur populus tantus OT. — [98] Dixit illis Iesu[s] OT. — [99] dixerunt illi (= ei) OT. — [100] super terram OT. — [101] duos pisces Tb. — [102] om et OT. — [103] Et discipuli OT. — [104] om illi Op. — [105] om et OT. —

38 supervacanea fragmenta sustulerunt[106] septem sportas plenas.' Qui
autem manducaverunt fuerunt quattuor millia patres[107] praeter
39 pueros et matres.' Et dimisit illos[108] et ascenderunt[109] [in] navigium,
et venit [in] fines Magdalae.

16,1 Et accesserunt illi (= ad illum) Pharisaei et Sadducaei: tentabant,
scrutabant (= rogabant) illum[1] ut signaculum [e] caelo-supra
2 ostenderet illis.' Ipse autem respondit et dixit illis: cum inves-
3 perascit dicitis [:] tranquillum[2] erit, quia rutilat caelum.' et mane
dicitis: hiems (= tempestas) erit, quia minuitur tristiter caelum.
Hypocritae, caeli sane vultum (= faciem)[3] nostis (= scitis) agnoscere,
signaculum autem temporis non potentia [vobis-] ⟨positum⟩ est
4 (= potuistis)[4] animadvertere (= intelligere).' Generatio mala et
adultera signaculum quaerit, et signaculum non dabitur illi, nisi[5]
5 Iona[e] prophetae. Et reliquit illos et abiit.' Et venerunt discipuli
6 eius[6] et [eis] oblivioni-fuit (= obliti sunt) panem recipere.' Iesu[s]
autem dixit illis: in-animo-habete[7] et cavete e (= a) fermento illo[8]
7 Pharisaeorum et Sadducaeorum.' Illi autem considerabant in cordibus
8 eorum[9] et loquebantur quoniam panis non [nobis-] est[10];' ut[11]
animadvertit (= intellexit) Iesu[s][12] dixit illis: quare consultatis
(= cogitatis) in[13] cordibus vestris, modicae fidei, quia panis[14] non
9 [nobis-] est?' Nondum animadvertistis (= intellexistis)[15] nec [vobis-]
in- memoria-est (= sunt) quinque illa azyma [in] quinque millia[15],
10 et quot cophinos[16] sustulistis?' et nec septem[17] illa azyma [in] quattuor
11 millia[17]?' Quomodo non animadvertistis (= intellexistis)[18], quia
non propter panem (= de pane) dixi vobis: cavete[19] e (= a) fermento
12 illo[19] Pharisaeorum[20]?' Tunc animadverterunt (= intellexerunt) quia
non dixit illis cavere[21] [a] fermento[22], sed e (= a) magisterio (= doc-
13 trina) Pharisaeorum et Sadducaeorum.' Et venit[23] Iesu[s] [ad = in]
oppositam Kesaria[m] (= partes Caesareae) Philip[p]i[24], interrogabat
discipulos suos et dixit [eis]: quid dicunt me[25] homines, quoniam
14 quis sum ego, Filius hominis[26]?' Illi autem dixerunt[27]: aliqui dicunt[28]

---

[106] sustulerunt superflua illa fragmenta OT. — [107] + solum (= tantum) OT. — [108] populum illum OT. — [109] ascendit Iesu[s] OT.

[1] tentabant illum et loquebantur [ei] (om et loqu. ei Tb) OT. — [2] placidum Op. — [3] vultum (= faciem) sane caeli OT. — [4] potentia [vobis =] est (= potestis) OT. — [5] + signaculum OT. — [6] + illinc ultro OT. — [7] videte OT. — [8] om illo OT. — [9] [in] corde suo Tb; [in] cordibus suis Op. — [10] panem non recepimus OT. — [11] om ut OT. — [12] + et OT. — [13] [in] OT. — [14] panes OT. — [15] non [cog]novistis nec recordati-estis quinque illorum panium et quinque millium illorum OT. — [16] sportas OT. — [17] septem illorum panium et quattuor millium illorum, et quantas (= quot) sportas sustulistis Op; om V. 10 Tb. — [18] [cog]novistis OT. — [19] cavete autem e (= a) fermento (om illo) OT. — [20] + et Sadducaeorum, quod est hypocrisis OT. — [21] temperantiam OT. — [22] e (= a) fermento panis (om panis Tb) OT. — [23] Cum venit OT. — [24] [in] loca illa Kesaria Philip[p]i OT. — [25] dicunt propter (= de) me OT. — [26] Filium hominis esse OT. — [27] dixerunt [ei] OT. — [28] om dicunt OT. —

Iovan[n]em Baptistam, aliqui Ēeliam[29] et aliqui[30] Ieremiam, aut[31]
15 unum ex prophetis.' Ille[32] dixit illis: vos quid dicitis quoniam sum
16 ego[33]?' Respondit Simon Petre et dixit [ei][34]: tu es Christe Filius
17 Dei vivi.' Respondit Iesu[s] et dixit illi: beatus es tu Simon, fili
Ionae[35], quia carnes et sanguines non manifestaverunt tibi[36], sed
18 Pater meus[37] qui est in caelis[37];' et ego-quoque[38] dico tibi, quia tu es
petra (ܟܐܦܐ), et super istam[39] petram ⟨ex⟩aedificabo ecclesiam meam,
19 et portae inferni non procumbent illam.' Et tradam tibi claves
regnationis (= regni) caelorum. Et quod colligaveris (= ligaveris)
super terram, ligatum erit[40] in caelis, et quod resolveris super terram,
20 salvatum (= solutum) erit illud[41] in caelis.' Tunc mandavit disci-
pulis[42], ut nemini nuntiarent[43] quia[44] ille est Iesu[s][45] Christē.'
21 Exinde coepit Iesu[s] ostendere discipulis suis[46], quia eundum fuit
[ad = in] Ierusalem[47], et perquam (= valde) patiendum fuit[48] e
(= a) sacerdotum magistris (= principibus sacerdotum) et[49] e (= a)
senioribus et e (= a) Scribis[49] et[50] trucidari (= occidi) et tertia die
22 surgere (= resurgere).' Et accessit illi (= ad illum) Petre, coepit[51]
eum obiurgare[52] et dixit[53]: levamentum ⟨-forte⟩[54] est tibi, Domine,
23 et ne⟨-quoque⟩ (= utinam ne) fiat[55].' Reversus (= conversus)-est[56]
Petro et dixit [ei]: retrorsum te-verte[57] e (= a) me, diabole[58], quia
offendiculum es tu mihi[59], quia non consultas (= cogitas) tu[60] [quae]
24 Dei sed [quae] hominum.' Tunc dixit ⟨eis⟩ Iesu[s] discipulis eius[61]:
Qui vult vestigium meum ⟨intro⟩sequi[62], neget caput suum (= deneget
semetipsum), tollat[63] crucem suam et ⟨introrsum⟩sequatur me;'
25 quia qui[64] volet (= voluerit) caput suum (= semetipsum) viv⟨id⟩um-
facere[65], ille[66] perdet[67] illud, et qui perdet[67] caput suum (= semetip-
26 sum) propter me, ille[68] inveniet illud.' Quid ⟨num⟩[69] utile erit homini,
si[70] regionem (= mundum) [sibi] adiciet (= lucretur) et spiritum
suum (= animam suam) [sibi] perdet[71]; aut quid ⟨num⟩[69] tradet
(= dabit) homo [ad = in] redemptionem[72] propter spiritum suum
27 (= animam suam)[73]?' Quia Filius hominis veniendus est[74] gloriā
(= in gloria) Patris[75] cum angelis eius, et tunc rependet (= reddet)

---

[29] Eliam OT. — [30] alii OT. — [31] vel OT. — [32] + autem OT. — [33] quis cogitor ego (= quem putatis me) OT. — [34] dixit illi OT. — [35] Bar Iona OT. — [36] [tibi] OT. — [37] caelorum-supra (= [in] caelis-supra) OT. — [38] Ego autem OT. — [39] hanc OT. — [40] + illud OT. — [41] om illud OT. — [42] + suis OT. — [43] nuntiaret OT. — [44] quoniam OT. — [45] om Iesu[s] OT. — [46] certiores-facere discipulos suos OT. — [47] quoniam fas est (= oportet) eum [ad = in] Ierusalem ascendere OT. — [48] pati OT. — [49] et Scribis et senioribus populi OT. — [50] om et OT. — [51] et coepit OT. — [52] culpare eum OT. — [53] dixit [ei] OT. — [54] venia sit OT. — [55] non erit sic OT. — [56] Ipse autem reversus (= conversus)-est OT. — [57] abi OT. — [58] satana OT. — [59] scandalum mihi es OT. — [60] om tu OT. — [61] suis OT. — [62] vult (Nebenform!) ⟨introrsum⟩sequi me et venire OT. — [63] et tollat OT. — [64] si quisnam OT. — [65] eripere (= salvare) OT. — [66] om ille OT. — [67] [sibi] perdet OT. — [68] hic OT. — [69] om num OT. — [70] si ⟨-igitur⟩ OT. — [71] amittet OT. — [72] [ad = in] commutationem OT. — [73] spiritus sui (=animae suae) OT. — [74] veniendus est Filius hominis OT. — [75] + sui OT. —

28 unicuique[76] secundum opera illorum.' Profecto[77] loquor vobis quia sunt quidam ex hic stantibus, qui non videbunt gustum (= gustabunt) mortis, donec videbunt (= videant) Filium hominis venientem [in] dominatione sua (= regno suo)[78].

Nachträge und Anmerkungen

Da erst jetzt die ständige Benutzung des Tbeth-Codex anhand der Matthäus-Ausgabe von Wl. Beneševič (St Petersburg 1909) möglich war, seien noch einige Nachträge zu Kapitel 1—7 gestattet und gleichzeitig übersehene Errata richtiggestellt:

1,11 Urb: Iosia genuit Iekhonia (om genuit Ioakim; Ioakim genuit).

1 19/20 Tb: om censuit ... et ut; erst von späterer Hand ergänzt: იზრახა ფარულად განტევებად (Terminal statt Nominativ Ad) იგი: და ვითარ censuit occulte dimittere eam.' (20) Et ut.

1,20 cogitabat (Blake) | consultabat (= cogitabat) Ad: considerabat (განიზრახვიდა) Tb.

1,23 concipiet + et pariet (versehentlich ausgefallen).

2,4 Statt sacerdotum principes (wie Blake) ist besser sacerdotum magistros zu lesen, da »magister« (მოძღუარი) 10, 24 f für διδάσκαλος steht und Blake selbst »magister« dort setzt.

2,6 Wird მოძღუარი mit »magister« wiedergegeben, dann ist hier und überall mit Blake statt praeses vielmehr »princeps« zu lesen, da მთავარი (princeps) auch ethymologisch von თავი (caput) abzuleiten ist.

3,12 Anm. 2 (bei Blake) om suam ist falsch; im Tbethcodex steht eindeutig თჳსი (suam)!

6, 10, 13 Lies statt »regnum« wie Mt 4, 8 Tb »dominatio« სუფევაჲ; für »regnum« bleiben immer noch zwei stammverwandte Nomina für βασιλεία, nämlich მეფობაჲ (z. B. Mt 4, 8 Ad) und მეუფებაჲ (z. B. Mt 12, 26).

6,18 appareas + hominibus (versehentlich ausgefallen).

6,21 Statt tui ist natürlich vestri zu lesen (Ad).

6,30 Besser in⟨tro⟩iciunt შთა-ადგიან Ad statt iniciunt, um es von შე-გდებაჲ inicere (z. B. Mt 5,25) zu unterscheiden.

7,12 რაჲცა Ad quodcumque[1] (wie Blake) für ὅσα ἐάν ist besser durch »quodque« (z. B. Mt 13, 44 auch Blake!) wiederzugeben, um es vom folgenden რაჲმცა »quodcumque« zu unterscheiden.

8,1 descendit | დამოვიდოდა ist Imperfekt: de⟨super⟩scendebat.

8,5 Anm. 8 om cum ist falsch; OT setzt für quando Ad vielmehr »cum« als Infix.

8,8 ut | ut-et რაჲთა-მცა.

8,9 praecipio | praecepi: უბრძანე ist Aorist!

8,11 ab oriente | solis ab oriente: Blake läßt მზის unübersetzt.

8,12 progenies ist Plural (ნაშობნი): progenies (= filii) autem illae (= illi).

8,17 dicens | dictum: თქუმული ist passives Partizip.

8,17 Anm. 6 lies natürlich morbos nostros und Anm. 7 sanabit statt sanavit.

8,19 is | ambulabis: ხვდოდი ist Futur.

8,26 Anm. 18 im georg. Apparat: + დიდ (wie Ad).

8,28 Anm. 23 ire ist irreführend. Im Adyshtext wie bei OT erscheint das gleiche georg. Verb წარ-ხლვაჲ; bei Ad steht der Terminal, bei OT der Nominativ. Blake ist keineswegs berechtigt, für den Terminal »praeterire« und den Nominativ »ire« zu sagen.

---

[76] cuique OT. — [77] amen OT. — [78] dominatione sua (= regno suo) OT.

8,31 expellis tu | eicis: შენ tu ist in keiner unserer Hss. bezeugt.
8,32 Anm. 7 ex hominibus illis et ist bei Blake mit Anm. 9 weitergeführt: direxerunt se (ierunt Op) OT. Anm. 9, die in Anm. 7 aufgeht, ist also zu tilgen!
8,33 fugerunt | fugiebant: ივლტოდეს ist Imperfekt.
8,34 confestim: Blake vergißt anzumerken, daß OT statt dessen »tunc« liest.
9,10 accubuit: 8,11 erscheint das gleiche Verb bei Blake als »recumbere«!
9,15 venient: Blake berücksichtigt in seinem Apparat nicht die Lesart von OT veniunt (მო-ვლენან).
9,15 Anm. 6 steht bei Blake ascendet = ἀπαρθῇ, was ihn aber nicht hindert, 11,23 das gleiche Verb აღ-მაღლებაჲ genauer mit »exaltari« zu übersetzen.
9,17 scinduntur: Das georg. Verb გან-თქ(უ)მაჲ bedeutet wörtlich »breit werden«, dient aber in Ermangelung eines besseren Äquivalents in allen unseren Hss. zur Wiedergabe von ῥήγνυμαι.
9,17 deperiunt | pereunt. Es fehlt die Anmerkung, daß bei OT (vgl. georg. Anm. 23) peribunt steht.
9,22 recreavit | vivificavit: (გ)აცხოვნა »hat (dich) lebendig gemacht« ist nur aus der armenischen bzw. syrischen Vorlage zu verstehen (կեցուցին bzw. ܐܚܝܐ).
9,22 vivebat | vixit ცხონდა ist inchoativer Aorist; übrigens ist hier ein »vivere« weder bei den Altsyrern noch beim Armenier bezeugt.
9,23 Anm. 11 turbam | [con]gregatum: კრებული ist hier wohl kein Substantiv, sondern passives Partizip von კრებაჲ »versammeln«.
9,28 Anm. 9 ist bei creditis und nicht bei Iesus anzubringen.
9,32 mutum | surdum: ყრუჲ (ყრობაჲ), das hier für κωφός steht, bedeutet eindeutig »stumm«; κωφός (»stumpf an den Sinnen«) kann zugleich »stumm« und »taub« bedeuten.
9,34 Pharisaei autem illi: es fehlt die Anmerkung, daß Op illi ausläßt.
10,1 dicerent | eiceret: dicerent ist Druckfehler für eicerent, wie freilich nur Opiza- und Tbethcodex lesen (die diesbezügliche Anmerkung fehlt), während Ad გან-ასხმიდეს eiceret bringt!
10,1 sanarent | sanaret. Wieder liest Ad den Singular und OT den Plural; Blake erwähnt wieder nicht die Verschiedenheit der Überlieferung.
10,6 perituras | perditas: წარ-წყმედული ist passives Partizip.
10,12 Anm. 2 ist falsch: OT läßt lediglich autem aus, hat aber statt quando (რაჲჟამს) cum (-რაჲ-) als Infix bei intrare (ingredi) wie 8,5.
10,16 angues | serpentes: 7,10 gab Blake das gleiche Wort გუელი (Schlange) mit »serpens« wieder.
10,19 Ad* hatte nach Blake zunächst ვიტყოდით loquemur wie Tb; ვ wurde dann ausradiert (= Ad^c) und von Blake in den Volltext aufgenommen.
10,20 loquimini ... loquitur | loquemini ... loquetur: იტყოდით bzw. იტყოდის ist Futur.
10,22 prorsus | perfecte: სრულიად »vollkommen« ist wohl eine ungeschickte Wiedergabe von εἰς τέλος »bis ans Ende«; steht doch für τέλος Mk 3,26 აღ-სასრული und Lk 1,33 და-სასრული »Vollendung, Ende« von der gleichen Wurzel სრულ.
10,23 gibt Blake διώκωσιν[1] (გ)დევნიდენ richtig mit »persequentur« wieder, was ihn aber nicht hindert, διώκωσιν[2] (genau die gleiche georg. Form) völlig überraschend mit »expellent« zu übersetzen!
10,23 Anm. 15 illinc | et illinc: Tb hat ein და (et).
10,23 georg. Anm. 24 lies: ივლტოდეთ სხუად კერძო Tb (aus Anm. 23); უკუეთუ ... მერმესა om Op. Die entsprechende lat. Anm. 16 ist zutreffend.
10,23 non *potueritis* | non: Um den Unterschied von არა (non), der gewöhnlichen Negation, und ვერ (non) hervorzuheben, fügt Blake öfters (nicht immer)

nach neugeorgischer Sprachweise ein *posse* hinzu; da aber im Altgeorgischen dieser Brauch sehr zweifelhaft ist (oft folgt auch ein Verb des Könnens, z. B. schon 10,28) setzen wir immer »non«.

10,25 servo illi | servus ille: მონაჲ იგი ist Nominativ und nicht als Genitiv wie მოწაფისა (= discipulo) von კმა არს (sufficit) abhängig.

10,25 vocaverunt | appellabant: ხადოდეს ist Imperfekt von ხადილი.

10,29 georg. Anm. 30: დანგის (quadrante) ist eingangs zu tilgen.

10,37 patrem suum: Blake vergißt anzumerken, daß bei OT თჳსი (suus) nicht steht.

10,38 Anm. 19 ist erst beim 2. non (vor sequetur) anzubringen.

10,39 Et qui | Qui: ein და (et) ist nicht zu belegen.

10,40 Anm. 2 ist nicht an se, sondern erst an semetipsum anzufügen.

10,40 Anm. 4 receperunt OT statt recipiet Ad ist unzutreffend: შე-გიწყნარნეს ist auch Futur mit Pluralinfix!

10,40 me recipiet | me excepit: მე შე-მიწყნარა ist Aorist.

11,3 exspectabamus | exspectabimus: მო-ველოდით Ad, Tb ist Fut. I², მო-ველოდეთ Op Fut. I¹, zwischen beiden Formen also kein wesentlicher Unterschied.

11,8 tenere[1,2] lies tenero!

11,8 Anm. 14: das unverständliche homini...vestito ist zu ändern in: vestitum.

11,16 georg. Anm. 25 ist zu lesen: აწ ვის (nunc cui) OT. Dafür ist in die georg. Anm. 28 aus Anm. 25 უბანთა herüberzuholen, so daß Anm. 28 lautet: უბანთა ზედა (super plateas).

11,17 sibilavimus...saltastis, lamentavimus...plauxistis (lies: planxistis) | sibilabamus...saltabatis, lamentabamus...plangebatis: alle georg. Formen sind Imperfekta. Auch in Anm. 1 muß es statt cantavimus vielmehr cantabamus Op heißen.

11,19 iustificabatur | iustificata-est: გან-მართლდა ist inchoativer Aorist!

11,25 Anm. 1 evangelizabat | gaudebat: ხარებაჲ mit Charaktervokal (i) (wie hier!) als Reflexiv bedeutet »sich freuen«, mit Charaktervokal (a) allerdings »die frohe Botschaft verkünden« = εὐαγγελίζομαι z. B. Lk 1,29; 2,10; 4,43 usw.

12,4 Anm. 5 quem als Variante ist OT unbekannt!

12,4 Anm. 6 eis ergänze: om eis.

12,5 legistisne | lectastis: interrogatives -ა (-ne) hat nur OT (nicht als Anm. angegeben!) und nicht Ad.

12,10 Anm. 12 ist falsch angebracht; sie gehört erst in Vers 11 hinein, wo ebenfalls »in sabbato« steht.

12,13 revivebat | revixit: გან-ცოცხლდა ist wieder inchoativer Aorist!

12,13 Anm. 5 iterum effecta est viva: მო-ეგო (მო-გებაჲ heißt »acquirere«, besser noch »reddere«) und wurde von Blake selbst an der Parallelstelle Mk 3,5 Anm. 10 mit »recepit« übersetzt!

12,19 Anm. 17 contendet A, während Blake im Volltext auch für Ad contendet bietet. Die Anmerkung ist zu streichen, da in Wirklichkeit keine echte Variante vorliegt: Ad und Op bringen das gleiche georg. Verb, Ad mit dem Charaktervokal (u) und Op mit dem Subjektpräfix (h).

12,22 loquebatur...videbat | loquebantur...spectabant: Ad hat seltsamerweise den Plural იტყოდეს bzw. ხედვიდეს.

12,24 Anm. 8 audierunt + hoc (wie georg. Anm. 17 ესმა ესე).

12,26 operabitur | manebit: ეგოს ist Futur von გებაჲ, das nie »operari« bedeuten kann.

12,36 Anm. 4 *post* vobis *add.* quia B lies richtig: Op (vgl. georg. Anm. 6).

12,39 Anm. 12 ist wieder an der falschen Stelle angebracht; sie bezieht sich erst auf das 2. signum.

12,43 Anm. 11 pertransiit | perambulat: მიმო-ვალნ ist Präsens (consuetudinis).
12,45 finis | postremum: უკუანაჲსკნელი ist Adjektiv.
13,1 de domo sua | ex domo illa: aus მის kann man doch nicht თჳსისა herauslesen!
13,7 oriebantur | germinaverunt: აღმო-სცენდეს ist inchoativer Aorist.
13,13 per parabolam | parabolā (parabolis): der georg. Instrumentalis hat für Singular und Plural die gleiche Form; dasselbe gilt 13,15 für aure (auribus).
13,14 auditis | audient: ესმოდის (statt ესმოდეს) ist unpersönliches I. Futur mit Dativpräfix der 3. Person (Pluralis) »ihnen wird zu Ohren kommen« (= sie werden hören); OT lesen dagegen audietis გესმოდის Tb bzw. გესმოდეს Op. Dann könnte Ad (Parallelismus der Glieder) im folgenden auch videbunt ხედვიდენ gehabt haben, eine Vermutung, die auch Blake als möglich gelten läßt.
13,25 Anm. 1 illum: lies natürlich illud, ebenso Vers 30 triticum illud.
13,33 Anm. 7 *post* aliam *add.* rursus: es muß heißen *ante* aliam.
13,40 comburent | comburunt: და-წჳან ist kein Futur, sondern Iterativ.
13,41 colligent | congregabit (= colliget) შე-კრიბნეს ist Singular (mit Pluralinfix für das folgende Pluralobjekt).
13,41 caminum illum (statt illud!).
13,43 effulsuri sunt | effulgent გამო-ბრწყინდეს ist einfaches inchoatives Futur.
13,44 abscondito . . . abscondit | abscondito . . . occultavit. Im Georgischen stehen zwei verschiedene Verben: და-ფარვაჲ (abscondere) und dann და-მალვაჲ (occultare).
13,47 Anm. 6 quod | quae: რომელმან bezieht sich auf sagenae!
13,48 deinde | igitur: უკუე heißt nur »also, schon«.
13,49 georg. Anm. 23: შორის (inter) gehört bereits zu Anm. 24: შორის მართალთა (die entsprechenden lat. Anmerkungen 15 und 16 sind richtig abgefaßt).
13,50 illud | illum wie 13,41.
13,51 intellexistisne | animadvertistis (= intellexistis). Die enklitische Fragepartikel -ა (-ne) steht nur bei OT.
13,53 consumasset: lies consummasset.
14,1 Chororodsa | Chororodi. Man muß doch einen Namen im Nominativ, nicht im Dativ zitieren; das mißverstandene armenische չորրորդ »vierter« wird einfach zu ჩორორდი.
14,2 efficiuntur, Anm. 5 fiunt | fiunt . . . . fiunt. Weshalb die verschiedene Übersetzung des gleichen იქმნებიან?
14,12 Anm. 2 ist nicht bei discipuli eius, sondern erst bei cadaver eius anzubringen.
14,13 Anm. 6 ist nicht bei secessit illinc, sondern bei abiit illinc am Platze.
14,25 Anm. 2: Die Lesart საკუმილსა (⟨in⟩ fornace) Tb statt საკუმილავსა (⟨in⟩ vigilia) Ad Op ist keine Variante, sondern nur eine Verschreibung (Auslassung von ავ).
14,26 clamaverunt | exclamaverunt. Das gleiche Verb ღაღატ-ყოფაჲ übersetzt Blake 14,30 mit exclamare!
14,31 dubitabas | dubitasti: შე-ორგულდი muß trotz der unregelmäßigen an das Imperfekt erinnernde Endung -ი statt -ე inchoativer Aorist sein, da die Imperfektformen durch die (hier fehlende) Silbe ბო- erweitert werden.
14,36 salvabantur | vixerunt: ცხონდეს »sie wurden lebendig« ist inchoativer Aorist und wörtliche Übersetzung der altsyrischen (vom Sinaisyrer) vertretenen Version ܚܝܝܢ ܗܘܘ (vivi facti sunt), während der Curetonianus und die Peschitta bereits ܐܬܚܝܘ (sanabantur) lesen; die armenische Bibel hat փրկեցան (salvi facti sunt).

15,4 maledicit | malignum loquetur (= maledicet) ძჳრსა იტყოდის ist ein futurischer Ausdruck.
15,5 ὃ ἐάν wird von Ad mit არს რაჲცა (est quodque) wiedergegeben; Blake »verbessert« არს (est) in არა (non) und übersetzt არა რაჲცა mit »nihil«.
15,8 labio | labiis: ბაგითა ist Instrumentalis des Singulars wie des Plurals!
15,8 glorificit: lies natürlich glorificat.
15,11 per os | ⟨ex⟩ ore: პირით ist Ablativ, nicht Instrumentalis! Ebenso Vers 18,19.
15,16 vobis quoque | vos-quoque: თქუენ-ცა ist doch kein Dativ!
15,17 per exitum exiit | ⟨ex⟩ exitu exit: განვალს ist Präsens; über den Ablativ vgl. das zu V. 11 Gesagte.
15,19 cogitationes | cordis verba: გულის სიტყუანი muß wörtlich übersetzt werden, weil Tb გულის (cordis) ausläßt.
15,21 Anm. 8 lies statt abiit A (= Op) vielmehr OT.
15,25 Anm. 4: *ante* statt *post* illa *add.* mulier.
15,26 Anm. 7 saturare | apponere: და-გებაჲ steht z. B. Mk 6,41; 8,6 für παρατίθημι »darreichen«, Mt 7,6 für βάλλω im Sinne von »darbringen«. Die Bedeutung »sättigen« ist unbelegbar.
15,30 Anm. 13 om et[1,2] ist versehentlich hinter claudos et nicht gekennzeichnet.
15,33 Anm. 5 lies statt dixerunt et vielmehr dixerunt ei.
15,33 Anm. 9 saturet (saturetur?): განძღა (aor. 3. sg.) ist eindeutig Passiv wie Vers 37 განძღეს (aor. 3. pl.), wo auch Blake übersetzt: saturati sunt.
15,36 Anm. 13 lies natürlich duos statt duo.
16,1 tentaverunt *et* erogaverunt | tentabant, scrutabant: გამო-სციდეს. განიკითხვიდეს sind Imperfecta; das Fehlen des »et« könnte durch eine armenische Vorlage bedingt sein.
16,1 Anm. 4 tentaverunt: lies tentabant.
16,4 Anm. 7 gehört nicht zu abiit (V 4), sondern erst hinter discipuli eius (V. 5): discipuli eius illinc *in* opposito.
16,15 quid | quis: ვინ ist eindeutig »wer?«.
16,17 filius | fili: ძეო ist Vokativ, ebenso wie das folgende იონა-ჲსო (Ionae).
16,19 quodcumque[1,2] | quod[1,2]: რომელი ist einfaches Relativpronomen.
16,21 coepit | coepit Iesu[s]: Ad, Op, Tb lesen übereinstimmend იესუ!
16,25 salvare | vividum-facere. Blake fügt hinzu: wörtlich »vivere«. ცხო(ვ)რებაჲ ist aber im Sinne des armenischen (կեցուցանել) und syrischen (ܚܝܐ) Textes mit »lebendig machen, am Leben erhalten« zu übersetzen.
16,25 perdet...perdiderit | perdet...perdet: in beiden Fällen steht წარ-წყმიდოს.
16,26 Anm. 19 eroget | amittet: ზღვევაჲ heißt »verlieren«!
16,27 unicuique homini | unicuique: კაცად კაცადი ist gewiß zweifach gesetzter Terminal von კაცი homo, in der zweiten Form dazu mit ი noch substantiviert und zu einem Ausdruck verbunden (der doppelte Terminal hat hier distributiven Sinn) und bedeutet einfach »ein jeder« (unusquisque) im Gegensatz zu einfachem კაცადი »jeder«.
17,2 resplendebat | exsplenduit: განბრწყინდა ist inchoativer Aorist.
17,11 Anm. 2 lies: in locum] iterum.
17,15 lunaticus? | novi vultuosus: ახალის პიროვან »neu-gesichtig«. Ist vielleicht hier an das »neue Gesicht« des zunehmenden Mondes gedacht?
17,17 Anm. 14 *om* O ist nicht zutreffend: ჟ (o) fehlt nicht, wohl folgt bei OT ნათესავი (generatio: Nominativ), während Ad pleonastisch den Vokativ (ნათესავო) setzt.
17,25 (nicht 24) Anm. 8 suum | eorum: მათსა ist nie reflexiv.
17,27 (nicht 26) stateram: lies staterem.
18,1 georg. Anm. 24 მაშინ მოუკდა (tunc accessit): accessit ist zu tilgen. Leider

fehlt die entsprechende latein. Anmerkung: in illa die | tunc OT.

18,5 hinter: puerum unum huiusmodi gehört eine Anmerkung: + domum (= in domum) Tb; dieser Zusatz სახედ (in domum), auf den das ähnlich anlautende სახლითა (in nomine) folgt (Dittographie?), hat nach Blake auch ursprünglich in Op gestanden.

18,7 venit | veniet: მოვიდეს ist Futurum.

18,9 georg. Anm. 5 შესლვად Tb ist der 2. Bestandteil der Anm. 4, die richtig lauten müßte: შთაგდებად Op; შესლვად Tb. Im georg. Volltext sind die Anmerkungen richtig numeriert, im georg. Apparat aber bis Anm. 9 um 1 zu vermindern. Anm. 10 ist in zwei gleichlautende Anmerkungen 9 und 10 zu zerlegen, um dem obigen georg. Text gerecht zu werden.

18,11 ad salvandum | ad vivificandum. Zunächst fehlt die Notiz, daß Tb (vgl. georg. Anm.11) abweichend von Ad + Op ცხრვნებად vielmehr ცხოვრებად (ad vividum-faciendum) liest. Beide Lesearten gehen nicht auf σῶσαι, sondern auf կեցուցանել und ܠܡܚܝܘܬܐ »lebendig machen« des armenischen bzw. syrischen Textes zurück. Vgl. 16,25.

18,12 hat der georg. Volltext ოთხმეოცდა ცხრამეტნი (= nonaginta novem) statt ოთხმეოცდა ათ-ცხრამეტნი (80 + 19), eine sehr nachlässige, durch flüchtige Aussprache bedingte Schreibung, wenn nicht gar ein Versehen. 18,13 steht wenigstens ოთხმეოცდა-აცხრამეტთა.

18,12 Anm. 10 non relinquetne ist in dieser Form ungenau; არა მე ist »nonne«.

18,13 Anm. 16 magis *ante* gaudet ist falsch: OT liest das Futur უხაროდის (gaudebit).

18,13 vagaverant | deerrati erunt (= deerraverint) შეცთომილ იყვნენ. Letzteres (erunt) ist unbedingt Futurum; der Aorist würde lauten: იყვნეს.

18,15 fratrem tuum | fratrem illum tuum: იგი muß auch übersetzt werden!

18,16 Anm. 6 ist falsch angebracht; sie gehört hinter vel vor trium.

18,19 Anm. 16 ist erst hinter vere an der richtigen Stelle.

18,21/22 usque septies ... usque septuagies: Im Volltext (Ad) ist usque (ვიდრე) zu tilgen, das nur bei OT (vgl. georg. Anm. 9,11) erscheint.

18,24 talentorum: ქანქარი ist ein Lehnwort aus dem Armenischen քանքար, das seinerseits auf das syrische ܟܪܟܐ zurückgeht; Blake vergißt in Anm. 8 hinzuzufügen, daß (vgl. georg. Anm. 18) Op^{c} ტალანტი τάλαντι bringt.

18,25 Anm. 11 gehört hinter coniuges eius.

18,27 debita illa | debitum illud: თანა-ნადები ist selbstverständlich Singular. Es ist irreführend, wenn Blake zwar 18,30 »debitum« setzt, hier aber den Plural bringt, als ob -ები (-ebi), das zur Wortwurzel gehört, 2. (kollektive) Pluralendung sei. 18,32 omnia illa debita ist der Plural noch entschuldbar, weil Blake das verstärkte ყოველი ვე (Singular!) mit »omnia« überträgt.

18,27 Anm. 2 debita | debitum.

18,31 Anm. 14 facta est | factum est: იქმნა (aor. 3. sg.) ist entweder singularisch mit »factum est« zu übersetzen, oder wenigstens in »facta sunt« umzuändern, wenn man ყოველი ვე pluralisch mit »omnia« überträgt.

18,32 precabaris me | precaberis me: მევედრებოდე Ad + Tb ist nach Zorell (Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung, Rom 1930 S. 68) neben მევედრებოდი Op 1. Futur, wobei die Lesart von Op auch Imperfekt sein kann. Ist dem so, dann wäre auch Anm. 4 eventuell precaberis in »precabaris« zu verbessern, so daß Ad + Tb die ungewöhnlichere Leseart precaberis hätte, während Op wieder mehr dem Griechischen angeglichen wäre.

(Fortsetzung folgt)

Die Eucharistie bei Ephräm

von

Edmund Beck OSB

Die folgenden Ausführungen wollen keine systematische Darstellung der Eucharistielehre Ephräms sein. Eine solche wird man kaum jemals geben können; denn dazu sind die Stellen, die aus den echten Werken Ephräms für dieses Thema in Frage kommen, viel zu vereinzelt und unvollständig. Der Verfasser verzichtet auch, da nicht Theologe von Fach, auf eine dogmengeschichtliche Einordnung der auffindbaren Teilpunkte. Sein Ziel ist nur, die einschlägigen Stellen zu erfassen, zu ordnen, neu zu übersetzen und sie untereinander vergleichend zu erklären. Herangezogen wurden zu diesem Zweck vor allem die sicher echten Hymnen *De Fide (Contra scrutatores*[1]*)*, *Contra Haereses*[2], *De Nativitate*[3], *De Azymis*[4], *De Virginitate*[5] und die *Carmina Nisibena*[6].

I.

Jede christliche Eucharistielehre hat ihr Fundament in den Berichten der Evangelisten und des Apostels Paulus über das letzte Abendmahl des Herrn. Wie hat nun Ephräm hier das Tun Christi verstanden? Die Antwort auf diese Frage findet sich, wie zu erwarten, in den Hymnen *De Azymis*. Der Opfergedanke, der dabei im Vordergrund steht, kommt gleich in der ersten Stelle zum Ausdruck, indem nämlich die Strophe 3 des 2. Hymnus[7] antizipierend vom Kreuzesopfer spricht:

(3) Die Priester jenes Volkes / schlachteten den Hohenpriester. Denn unser Priester wurde Opfer. / Durch sein Opfer hob er die Opfer auf.

Von den aufgehobenen Opfern des Alten Bundes spricht kurz Strophe 4; Strophe 5 kehrt darauf zu Christus zurück:

(5) Es gibt kein (Opfer)lamm, das erhabener gewesen wäre / als das Lamm aus der Höhe; da die Priester von der Erde waren, / während das Lamm vom Himmel stammt. Es wurde selber, es allein / Opfer und Opferer.

---

[1] Text nach den Hss.; E(ditio) R(omana) syr.-lat. 3, 1—150.
[2] Text nach den Hss.; ER 2, 437—560.
[3] Text nach den Hss.; ER 2, 396—436.
[4] Lamy 1, 569—635 mit *De Crucifixione*: 1, 637—713.
[5] Text nach der Hs.; Editio I. E. Rahmani (Scharfe 1906).

(6) Denn unwürdig waren die Priester, / die befleckten, zum Opfern. Das unbefleckte Lamm wurde zum Schlachtopfer des Friedens und befriedete die Höhe und die Tiefe / mit seinem allbefriedenden Blut.

(7) Das Brot brach er mit seinen Händen / vorbildhaft für das Opfer seines Leibes, den Kelch mischte er mit seinen Händen / vorbildhaft für das Opfer seines Blutes. Er opferte, brachte sich selber dar / (als) Priester unsrer Entsühnung.

(8) Er kleidete sich in das Priesteramt / des Melchisesech seines Vorbilds, der nicht Opfer(tiere) darbrachte, / (sondern) Brot und Wein gab ...

Strophe 5 und 6 korrigieren die Aussage der 3. Strophe, die dem äußeren Schein entsprechend die jüdischen Priester mit ihrem »Kreuzige ihn« als Opferer Christi hinstellt. Eigentlicher Opferer ist aber Christus selber auf Grund der von ihm den Kreuzigern verliehenen Macht. Das himmlische Opferlamm mußte selber auch Opferer sein. Strophe 6 sagt dazu, daß die Priester nicht würdig gewesen wären. Viel tiefer wird das Selbstopfer Christi im Sermo *De Domino nostro* begründet, nämlich aus der Vorstellung heraus, daß Christus der Priester schlechthin ist, der als solcher allein zwischen den Menschen und Gott (und damit auch der göttlichen Natur in seiner eignen Person) steht. Denn im 48. Abschnitt[8] des Sermo heißt es von Simeon, der im Tempel das Jesuskind in seine Arme nahm: »Simeon aber der Priester, da er ihn in seine Arme nahm, um ihn aufzuopfern vor Gott, sah und erkannte, daß nicht er ihn opfere, sondern daß er selber geopfert werde. Denn nicht der Sohn ist dem Vater aufzuopfern durch den Knecht, sondern der Knecht seinem Herrn durch den Sohn. Denn nicht konnte durch einen andren geopfert werden jener, durch den jedes Opfer dargebracht wird. Denn nicht das Opfer bringt seinen Opferer dar, sondern durch die Opferer werden die Opfer dargebracht. Also schenkte der Empfänger der Opfer sich selber, um von einem andern aufgeopfert zu werden, damit die ihn Opfernden, während sie ihn opfern, selbst geopfert würden.« Man sieht, wie in den letzten Worten des Zitates der Opferer auch zum Empfänger des Opfers wird. Davon wird noch zu sprechen sein. Hier muß vor allem der Satz hervorgehoben werden, der allgemein und umfassend lautet: durch Christus wird jedes Opfer dargebracht. Die Eucharistie wird dabei gleich in den anschließenden Worten ausdrücklich erwähnt: »Denn so wie er seinen Leib gab, damit er gegessen würde, damit er, indem er gegessen wird, den ihn Essenden das Leben gebe, ebenso gab er sich selbst, damit er

---

[6] Editio Bickell (Lipsiae 1866).

[7] Lamy 1, 575, Z. 11ff.

[8] Lamy 1, 257.

geopfert werde und (damit) durch seine Erhebung[9] die Hände der ihn Opfernden geheiligt würden.«

Um hier der Idee des Priestertums Christi noch kurz weiter nachzugehen, wollen wir aus dem gleichen Zusammenhang des Sermo *De Domino nostro* auch noch die folgenden Stellen anführen. Nach der Auffassung Ephräms hat Simeon in der von Lucas geschilderten Szene (2, 25—32) durch sein Tun und Sprechen an den »Körper« d. h. an die Menschheit Jesu das alttestamentliche Propheten- und Priestertum weitergegeben, was von der Gottheit Jesu aus gesehen nur ein Zurückkehren zu ihrem Urheber und Spender bedeutet. Denn im 53. Abschnitt[10] heißt es: »Da es (Jesuskind) im Tempel dargebracht wurde, legte es das Prophetentum und Priestertum an und trat (damit) auf ... Denn als Simeon den Körper des allheiligenden Kindes weihte, da nahm jener Körper das Priestertum durch seine Weihe.« Ursprung und Weiterführung dieser »Traditio« wird schon im vorangehenden 52. Abschnitt[11] erwähnt mit den Worten: »Das also, was von Moses gegeben und von Simeon empfangen worden war, das harrte und blieb bis zur (Ankunft) des Herrn beider (Würden). Der erste Verwalter des Hauses (= Moses) also und der letzte Schatzmeister (= Simeon) übergab die Schlüssel des Priestertums und Prophetentums jenem, der über den Schatz beider herrscht. Deswegen hat sein Vater nicht nach Maß ihm den Geist gegeben; denn alle Maße des Geistes sind in seiner Hand.« In welch enger Verbindung gerade auch der letzte Satz von Christus als dem Träger des Geistes mit der Eucharistie steht, werden wir noch sehen. Hier seien noch die anschließenden Worte zitiert, in denen die Fortführung des Priestertums Christi in der Kirche zum Ausdruck kommt: »Damit unser Herr zeige[12], daß er die Schlüssel von den früheren Verwaltern des Hauses empfangen habe, sagte er zu Simon: Dir will ich die Schlüssel der Tore geben.«

Die Verbindung des Priestertums Christi mit den Schlüsseln des göttlichen Schatzhauses, die in den eben zitierten Worten sich zeigte, kehrt bei Ephräm öfters wieder. So vor allem im 31. Hymnus *De Virginitate*[13]. Hier redet die 2. Strophe folgendermaßen Christus an:

Du bist der gütige Schatzmeister / deines barmherzigen Vaters.
In deiner Hand ist der Schlüssel / des Schatzhauses seiner Erbarmung.
Du öffnest und führest ein / die Opfergabe eines jeden.
Du öffnest und führest heraus / die Versöhnung für jeden.
Glücklich, wer eintreten ließ / seine Opfergabe durch dich
und Erbarmen dafür erhielt!

---

[9] *zqāfā*, das hier *Emporhebung* im allgemeinen bedeuten muß und nicht speziell *die Erhöhung am Kreuz*, da ja Ephräm von dem Jesuskind in den Armen Simeons ausgeht.

[10] Lamy 1, 269, Z. 10ff.

[11] Lamy 1, 267, Z. 6ff.

[12] So ist mit Lamy zu übersetzen, wenn sein Text in *w-da-nḥawwê* zu korrigieren ist. Das Perfekt hätte den Sinn: »Und indem unser Herr zeigte«.

[13] Rahmani 88.

Vom eucharistischen Opfer scheint hier nicht die Rede zu sein. Die nächste Strophe spricht von »Gebetsopfern«:

Durch dich wird der Dienst erwiesen / der Gottheit im Allerheiligsten.
Du läßt emporsteigen das Opfer / und sprengest das Trankopfer aus.
Verachte nicht unser Opfer / wegen der Makel an ihm!
Unser Gebet ist das Opfer / und unser Trankopfer die Bitte.
Glücklich, wer emporsteigen ließ / sein Opfer durch dich
und dessen Opferduft[14] durch dich Wohlgefallen fand!

Schon hier könnte man zweifeln, ob nicht »das Opfer« der zweiten Verszeile auf das Opfer Christi zu beziehen sei und »das Trankopfer« auf sein Blut. Eine solche Vermutung findet ihre Bekräftigung in den folgenden zwei Strophen. Strophe 4 spricht nämlich von der sündentilgenden Besprengung der Taufe, und die anschließende 5. Strophe lautet:

Begehrenswerte Opfergabe, / die für uns dargebracht wurde!
Heiligendes Opfer, / das sich selber opfert!
Trankopfer, das vergehen ließ / das Blut von Kälbern und Schafen,
Lamm, das allein / opfernder Priester wurde!
Glücklich, für wen geworden ist / sein Gebet zum Thuribulum
und der durch dich es deinem Vater aufopferte.

Diese Strophe klärt auf über die enge Verbindung zwischen Gebet und eucharistischem Opfer, die bekanntlich in der frühchristlichen Literatur oft so eng ist, daß eine klare Scheidung unmöglich wird.

Doch nun zurück zu *De Azymis* 2, 6. Hier sieht Ephräm das Opfer Christi vor allem als Opfer des Friedens unter Anspielung auf Kol 1, 20, wo die Pěšîttâ das gleiche Verb (šayyen) hat, das Ephräm verwendet. Der Friede wird zwischen Höhe und Tiefe, zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch durch Christi Blut hergestellt. Mit pax und pacificare (šaynâ und šayyen) verbunden erscheint nun öfters ein sinnverwandtes Wort, nämlich reconciliatio und reconciliare (tarʿûthâ und raʿʿî). Da nun schon in der Ausgangsstelle (*De Azymis* 2, 6) von Christi Blut gesagt wurde, daß es alles befriede, also nicht nur jenen grundlegenden Frieden zwischen Gott und Mensch bewirke, darf es nicht wundernehmen, daß man bei einer Untersuchung des Gebrauches von tarʿûthâ auch Stellen findet, die nicht unmittelbar mit dem Opfer Christi in Verbindung stehen. So betet z. B. Ephräm in der 15. Strophe des 52. Hymnus *De Fide*[15] um den Frieden in der Kirche mit folgenden Worten:

O Herr, mach Frieden / in meinen Tagen in deinen Kirchen ...
Befriede und versöhne ferner / die streitenden Parteien,
und es erstehe aus allen Kirchen / die einzige, wahre Kirche
und es mögen sich sammeln ihre Kinder, / die Gerechten, in ihrem
um deiner Güte zu danken. / Lobpreis deiner Versöhnung! [Schoß

[14] Die Lesart der liturgischen Codices ist auch der Text der Hs. (Vat. syr. 111), die Rahmani falsch gelesen hat.
[15] ER 3, 98 A.

Eine Beziehung zum Versöhnung stiftenden Opfer Christi scheint hier nicht gegeben zu sein. Doch muß sie schon im bloßen Wort »Versöhnung« vorhanden sein. Man vergleiche nur, wie in Hymnus *De Fide* 38,11, wo auch anscheinend nur von der innerkirchlichen Aussöhnung die Rede ist, die Ausdrucksweise in die Opfersprache übergeht:

Laßt uns Bebauer des Wortes der Wahrheit sein!
Kommt, laßt uns darin arbeiten wie auf einem Feld!
Laßt uns Liebe säen und Frieden ernten!
Die Garbe steige empor von der Versöhnung zum Herrn
des Friedens![16]

Eine weitere Stelle nimmt in diese Opferausdrücke Christus mitherein. Aus ihr geht hervor, daß nicht nur das Gebet, die Liebe und der Friede unter den Menschen, sondern auch alle übrigen guten Werke ganz in den Rahmen der durch Christus bewirkten grundlegenden Aussöhnung gestellt werden. Denn im 12. Hymnus *De Fide*, einem Hymnus auf Christus, heißt es in der 7. Strophe:

Durch deinen Regen wächst alles, durch deinen Tau grünt alles.
Deine Lehre ist unsichtbarer Tau für unsichtbares Feld.
Pflücke, o Herr, die Frucht als Landmann
und bringe deinem Vater die Garbe der Versöhnung dar![17]

Unmittelbar auf die Aussöhnung durch das Kreuzesopfer geht dann schließlich das Wort tar'ûthâ im Hymnus *De Fide* 59, 1, wo das Wasser der Taufe »Fluten unserer Versöhnung« genannt wird[18], und Hymnus *De Virginitate* 4, 10 stellt die Verbindung mit dem eucharistischen Opfer her, indem hier in einer Aufzählung der Wohltaten des Öles gesagt wird: »Es gibt den Altären die Salbung, und sie tragen die Opfergabe der Versöhnung«. Auch *Carmen Nisibenum* 17, 39 gehört hierher mit den folgenden Gebetswünschen für den Bischof Abraham: »Dein Fasten sei die Waffe für unsern Ort, / dein Gebet Schild für unsre Stadt, / dein Thuribulum erwerbe die Versöhnung. / Gepriesen sei, der deine Opfer geheiligt hat!«[19] Der letzte Satz beweist, daß das »Thuribulum« des vorangehenden ein bildlicher Ausdruck für das eucharistische Opfer ist.

Die 7. Strophe von *De Azymis* 2 schildert nun das Tun Jesu beim letzten Abendmahl ganz als eine symbolische Antizipation des Kreuzesopfers: »Das Brot brach er mit seinen Händen / vorbildhaft für das Opfer seines Leibes.« Mit »vorbildhaft« »symbolisch« wurde das syrische b-râz wiedergegeben. Dieser Ausdruck hat in der Kurzform des status constructus

---

[16] ER 3, 69 C.

[17] ER 3, 27 A.

[18] ER 3, 112 A.

[19] Ich gebe die Nummer des Hymnus (17) und die Zahlen der Strophenglieder des syrischen Textes (39).

gewöhnlich die abgeschwächte Bedeutung eines bloßen »gleich wie«. Hier dagegen ist wohl die Bedeutung der Vollform beibehalten wie sie z. B. aus *De Paradiso* 15, 8 ersichtlich ist, wo ein *b-râzâ d-gelyānâ* parallel zu *b-ṭûpsâ d-Pardaysâ* steht[20]. Es ergäbe sich also die Bedeutung, die mit »vorbildhaft« ausgedrückt wurde. *Râzâ* kann aber auch noch den Sinn von »Geheimnis«, »Mysterium« haben und diese Bedeutung liegt wohl sicher in der Wendung *b-râz* im Hymnus *De Crucifixione* 8, 5 vor. Denn hier wird in einer Schilderung des Kreuzestodes Christi gesagt: *b-râz pagreh ḥaš hwâ, w-azleg b-râz ḥayleh*, d. h. Christus litt auf Grund des Geheimnisses seiner menschlichen Natur, und er erstrahlte (sieghaft) auf Grund des Geheimnisses seiner göttlichen Natur[21]. Setzt man diese Bedeutung in *De Azymis* 2, 7 an, dann wäre zu übersetzen: »Christus brach das Brot im Geheimnis (d. h. im Hinblick auf das Geheimnis) des Opfers seines Leibes.« Wahrscheinlich sind, wie öfters, beide Bedeutungen untrennbar miteinander verflochten. Auf jeden Fall sah Ephräm eine engste Verbindung von Abendmahl und Kreuzestod und besonders auch zwischen dem Brechen des Brotes und dem Sterben Christi am Kreuz. Letzteres zeigt vor allem auch noch *Carmen Nisibenum* 49, 21, wo es nach einer Erwähnung der Auferstehung Christi heißt:

> Wenn er sich nicht in unsern Körper gekleidet hätte,
> wie hätte er dann unseren Tod verkosten können,
> und wenn sein Körper nicht getötet worden wäre,
> dann hätte er trügerisch sein Brot gebrochen.

Man sieht, wie das Brechen des Brotes und das Sterben des »Körpers« Christi völlig auf der gleichen Stufe stehen: die Realität des einen verbürgt die Realität des andern. Das schließt eine Vertauschbarkeit des eucharistischen Brotes und Weines mit dem Leib und Blut Christi in sich, wie sie auch in *Contra Haereses* 43, 3 zum Ausdruck kommt, wiederum in einer Polemik gegen Gnostiker:

> ..... / Sein Brot und sein Blut (!)
> gab er dem Körper. / Mit dem Körper hätte er seine Geheimnisse
> nicht vermengt, / wenn er vom Bösen stammte[22].

Wiederum hat man den Ausdruck râzê, der mit »Geheimnisse« übersetzt wurde; wohl sicher zu einseitig; denn man könnte ihn ebenso einseitig auch mit »Symbole« wiedergeben. Übrigens finden nur wir bei unserem entwerteten Symbolbegriff, daß durch diese völlige Vertauschbarkeit das Typus(Symbol)verhältnis verlassen worden sei. Bei Ephräm ist immer und überall ein Ineinander beider Wirklichkeiten (des Typus

---

[20] Der Hymnus ist noch nicht ediert. Vgl. meine Übersetzung in *Studia Anselmiana* 26 (Rom 1951) 159.

[21] Lamy 1, 709, Z. 22f.

[22] ER 2, 535 C.

und Antitypus) gegeben, allerdings mit vielen Abstufungen der Intensität. So ist sicher auch für Ephräm ein gewaltiger Unterschied gewesen zwischen folgenden zwei Symbolen aus dem Bereich der Eucharistie. In Hymnus *De Fide* 18, 14[23] sagt er, indem er den Juden vorwirft, daß ihnen überall »Bilder« Christi vor Augen stünden:

> Siehe in seiner Herde ist dein Symbol *(râzâkh)*; denn durch deinen Stab wird sie bewacht:
> und die Traube in seinem Weinberg, die voll ist vom Symbol *(râzâ)* deines Blutes.

Wir finden hier nur einen äußerlichen, literarischen Vergleich des Kreuzesholzes mit dem Hirtenstab und des Saftes der Trauben, die gekeltert werden, mit dem Blute Christi, der am Kreuz die Kelter seines eigenen Blutes trat. Wenn nun auch Ephräm viel mehr aussprechen wollte als einen solchen literarischen Vergleich, so hat doch auch für ihn das *râzâ* des folgenden Beispiels einen ungleich tieferen Sinn gehabt, nämlich *Carmen Nisibenum* 46, 120ff., wo es nach einer Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung heißt:

> Und er nahm und brach ein Brot, / ein andres, einziges,
> das Symbol *(râzâ)* jenes Körpers, / jenes einzigen aus Maria.

Daß die Eucharistie als *râzâ* ihre Typen *(râzê)* aus dem Alten Testament in sich aufnimmt, in ihre überragende Wirklichkeit, werden wir gleich im Folgenden aus einer zweiten Stelle der Hymnen *De Azymis* hören. Hier seien zuvor, um die Erklärung von *De Azymis* 2, 3—8 abzuschließen, an die Seite der letzten Strophe dieses Abschnittes, in der Melchisedech als Vorbild des Priestertums Christi erwähnt wird, zwei Verse aus den Hymnen *De Nativitate*, gestellt, nämlich 1, 25/26:

> Melchisedech harrte, / der Stellvertreter wartete,
> daß er den Herrn des Priestertums sehe, / dessen Ysop die Geschöpfe weiß wusch[24].

Und ähnlich *De Nativitate* 9, 3:

> Von Melchisedech / dem Hohenpriester
> kam der Ysop zu dir (Christus)[25].

Ysop ist das alttestamentliche Bild für die Besprengung mit dem Blute Christi, der Priester und Opfer zugleich ist. Das »dealbare« geht auf die Taufe. Von der engen Verbindung von Taufe und Eucharistie wird noch die Rede sein.

---

[23] ER 3, 35 A.
[24] ER 2, 397 E.
[25] ER 2, 421 B.

Eine zweite, umfangreiche Stelle aus den Hymnen *De Azymis* erörtert vor allem die Beziehung des eucharistischen Mahles des Herrn zu seinem alttestamentlichen Vorbild, dem Paschalamm:

(1) Zwischen Lamm und Lamm standen die Jünger.
Sie aßen das Paschalamm und das wahre Lamm.

(2) Die Apostel standen in der Mitte zwischen dem Vorbild und der Wahrheit.
Sie sahen, wie er das Vorbild aufhob und die Wahrheit einführte.

(3) Glückselig jene, unter denen die Erfüllung des Vorbildes stattfand und hinwieder der Anfang der Wahrheit geschah.

(4) Es aß unser Herr das Pascha(lamm) mit seinen Jüngern.
Durch jenes Brot, das er brach, schaffte er das ungesäuerte ab.
. . . . . .

(9) Das Lamm Gottes aß das Lamm.
Wer sah je ein Lamm ein Lamm essen!

(10) Das wahre Lamm aß das Paschalamm.
Es eilte das Vorbild *(râzâ)* und ging ein ins Innere der Wahrheit.

(11) Denn alle Typen hatten im Allerheiligsten (des Tempels) gewohnt und auf den Allerfüller gewartet.

(12) Es sahen aber die Vorbilder das wahre Lamm;
sie zerrissen den Vorhang und gingen hervor, ihm entgegen[26].

Man könnte hier einwenden, daß die Vollwirklichkeit der Erfüllung nur von Christus, also von seinem Abendmahl und seinem Kreuzestod ausgesagt wird. Doch die übergangenen Strophen bringen den ergänzenden Gedanken, daß diese Verwirklichung in der Kirche Christi fortdauert:

(5) Sein allbelebendes Brot gab Leben den Völkern
an Stelle jenes Ungesäuerten, dessen Esser starben.

(6) Die Kirche gab uns das lebendige Brot
an Stelle jenes Ungesäuerten, das Ägypten gab.

(7) Maria gab uns das Brot des Lebens
an Stelle des Brotes der Mühsal, das Eva gab.

Zuerst soll die Aussage der letzten Strophe erklärt werden, daß Maria (wie die Kirche) uns das Brot des Lebens geschenkt hat. Diese Behauptung findet ihre Begründung in der Vertauschbarkeit des eucharistischen Brotes mit dem Körper Christi. Für Ephräm tritt dabei der Körper auch an die Stelle der menschlichen Natur Christi überhaupt. Das zeigt Hymnus *De Fide* 19, 2 u. 3:

---

[26] *De Azymis* 6, 1ff. = Lamy 1, 591/3.

(2) Wer wäre würdig deines Gewandes, des Kleides deiner Menschheit!
Wer wäre würdig deines Körpers, des Kleides deiner Gottheit!
Zwei Kleider hattest du, o Herr,
das Gewand und den Körper und das Brot, das Lebensbrot.

(3) Wer sollte nicht staunen über das Kleid deiner Veränderung[27].
Siehe der Körper verdeckte deinen Glanz, die furchtbare Natur;
die Gewänder verdeckten die schwache Natur,
Brot verdeckte Feuer, das in ihm wohnt[28].

In Strophe 2 ist dabei das Brot ganz offenkundig nicht etwa ein drittes Kleid, sondern mit dem Körper identisch. Ebenso sind 2. und 4. Zeile der 3. Strophe völlig parallel. Mit andren Worten: das Kleid der Menschheit Christi ist mit dem Kleid des eucharistischen Brotes identisch. Und diesen Körper, dieses Brot hat uns Maria geschenkt. Die bisherigen Stellen sprachen dabei nur vom Brot. Hymnus *De Crucifixione* 3, 9 verbindet hier Brot und Wein, indem es in einer Anrede an den Abendmahlsaal heißt:

Glückselig dein Raum, in dem gebrochen wurde
jenes Brot aus der gesegneten Garbe!
In dir wurde gekeltert
die Traube aus Maria, der Kelch des Heils[29].

Auch »die gesegnete Garbe« ist Maria wie der Parallelismus beweist. Von ihr sagt Hymnus *De Fide* 12, 9, daß sie aus dem Feld des Unkrauts stamme, das heißt aus dem jüdischen Volk: »Aus dem Feld des Unkrauts ging hervor die Garbe voll von neuem Brot«[30].

Wenn wir nun von Maria, d. h. von *De Azymis* 6, 7 zur vorangehenden Strophe zurückkehren und hier statt Maria die Kirche finden, so kann zur Erklärung dieser Stellvertretung die 4. Strophe des 1. Hymnus *De Margarita* herangezogen werden, wo Ephräm in einer Aufzählung der vielen Bilder, die er in der Perle findet, sagt:

Es war Maria, / die ich dort sah
(und) ihre reine Leibesfrucht. / Es war die Kirche und der Sohn in ihr[31].

Die Verbindung der Kirche mit der Eucharistie kommt ähnlich wie in *De Azymis* 6, 6 auch in *De Virginitate* 37, 2 zum Ausdruck:

Und weil er seine Kirche gar sehr geliebt hat,
gab er ihr nicht jenes Manna ihrer Nebenbuhlerin.
Lebensbrot wurde ihr zuteil, damit sie es esse.

---

[27] Das heißt die Menschwerdung.
[28] ER 3, 35 CD (mit teilweise völlig entstelltem Text).
[29] Lamy 1, 659, Z. 8—12.
[30] ER 3, 27 B.
[31] ER 3, 150 DE (mit völlig entstelltem Text).

In den beiden Stellen ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen gefaßt. Doch auch die Kirche als Gebäude, näherhin ihr Altar, kommt hier in Frage. Dabei ist für Ephräm erste Kirche und erster Altar und somit Repräsentant aller Kirchen und aller Altäre der Abendmahlsaal und sein Tisch. An diese wendet er sich in *De Crucifixione* 3, 12 mit folgenden Worten:

> Selig, o Raum; denn niemals wurde ein Tisch aufgestellt
> wie der deine, nicht unter Königen.
> Auch nicht (der Tisch) im Zelt des Allerheiligsten,
> auf dem die Schaubrote aufgestellt waren.
> In dir wurde zum erstenmal jenes Brot gebrochen;
> denn du wurdest seine Kirche.
> Der Erstgeborene der Altäre, erstgeboren auf Grund seiner Opfergabe,
> in dir erschien er zuerst[32].

Eine Stelle aus den *Carmina Nisibena* liefert hier noch eine Einzelheit, nämlich daß in den christlichen Kirchen das eucharistische Opfer täglich gefeiert wurde. Denn in 48, 64 sieht Ephräm folgendes Vorbild in den Gebeinen des Patriarchen Joseph, die gegen die Reinigkeitsvorschriften des Gesetzes alle Jahre des Wüstenzuges hindurch in der Mitte des auserwählten Volkes waren:

> Ein Vorbild schuf er dort für die Kirche,
> in der Tag für Tag verkündet wird
> der Tod des Allbelebers ...

Zweifellos ist hier die Feier des Herrengedächtnisses gemeint und nicht das bloße Kerygma seines Todes.

Doch wie die Eucharistie in der Kirche, d. h. in der Gemeinde der Gläubigen und das Kind im Schoße der Mutter Christus ist, wird nun auch der Altar im Gebäude der Kirche für Ephräm zu Christus. Denn in *De Crucifixione* 3, 10 heißt es:

> Glückselig, Raum; denn kein Mensch sah
> und wird sehen, was du gesehen hast!
> Unser Herr, zum wahren Altar geworden,
> Priester, Brot und Kelch des Heils.
> Er selber, er allein, vermochte alles zu sein ...
> Altar und Lamm, Opfer und Opferer, Priester und Opferspeise.

---

[32] Lamy 1, 659/61.

II.

In den bisher behandelten Stellen wurde Brot und Wein der Eucharistie mit Leib und Blut, mit dem Körper, der Menschheit Christi gleichgesetzt. In der Menschheit Christi wohnt aber auch die Fülle des Geistes. Ephräm gebraucht dafür in Hymnus *De Fide* 18, 10 das Bild von Segel und Wind:

> O reiner Schoß (des Segels), Bild des Körpers unseres Erlösers,
> der voll war des Geistes, ohne ihn umgrenzt und eingeschlossen zu haben.
>
> Durch den Geist, der im Linnen wohnt,
> gewinnen Leben die Körper, in denen die Seele wohnt[33].

Das heißt: Christi Geist wird in den Körpern = Menschen, die kraft der Seele ihr natürliches Leben führen, Prinzip einer Neuschöpfung, eines neuen, geistig göttlichen Lebens. Diese Mitteilung des Geistes erfolgt durch die Dreiheit der Sakramente der Taufe, der Eucharistie und des Öles, die nach Ephräm den Geist (Christi) enthalten. Darin liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Menschwerdung, bei der ja auch der Geist in Maria eintrat. Nur wohnt in der Menschheit Christi die Fülle des Geistes, während die Menschen nach ihrer schwachen Fassungskraft nur in bescheidenem Ausmaß am göttlichen Geiste Anteil nehmen können. So hieß es in der schon zitierten Stelle aus dem Sermo *De Domino nostro*, dort wo Ephräm ausführte, daß in Christus der Schatz des Priester- und Prophetentums sei: »Deswegen hat sein Vater ihm nicht nach Maß den Geist gegeben; denn alle Maße des Geistes sind in seiner Hand«. Von der Aufnahme des Geistes durch die Menschen aber sagt Hymnus *De Fide* 74, ein Hymnus auf den heiligen Geist:

> (3) Es wohnt die Kraft / seiner Wärme
> über allem, / bei allem ganz
> und bei dem einzelnen ganz .....
>
> (5) Und indem er sich ausbreitet / über alle Geschöpfe,
> nimmt jeder einzelne / die Kraft seiner Wärme nach Vermögen[34].

Bevor wir nun nach diesen Vorbemerkungen zur Eucharistie zurückkehren, sei kurz aus dem 53. Abschnitt des Sermo *De Domino nostro* angeführt, wie Ephräm hier von der Wirkung des Sakramentes der Taufe spricht. Dort heißt es nämlich von der Einsetzung der Taufe durch die Taufe Jesu im Jordan: »Er (Christus) kam zu Johannes, um von ihm die Taufe zu erhalten und um mit dem sichtbaren Wasser den unsichtbaren Geist zu vermischen, damit diejenigen, deren Körper die Feuchtigkeit des Wassers verspüren, in ihren geistigen (Sinnen) die Gabe des Geistes spürten.«[35]

---

[33] ER 3, 34 DE.
[34] ER 3, 138 CD.
[35] Lamy 1, 269, Z. 1ff.

Das »Vermischen« des Geistes mit der Materie des Sakraments ist nun nach Ephräm auch bei der Eucharistie gegeben. Dazu kommt die Vorstellung, daß in der Materie des Sakraments gewissermaßen ein Sichtbarwerden des unsichtbaren Geistes stattfindet, das ein Erfassen des Göttlichen den sinnengebundenen Menschen ermöglicht. Dieser Gedanke kommt in den Strophen 2—4 des 6. Hymnus *De Fide* zum Ausdruck. Hier heißt es gegen Ende der 2. Strophe:

Wenn der Sohn des Unsichtbaren nicht wäre,
gäbe es keinen, der den Unsichtbaren gesehen hätte[36].

Die Worte gehen auf die grundlegende Epiphanie des Göttlichen in der Menschwerdung, wenngleich nicht eindeutig, da nach Ephräm auch noch das Schauen des Vaters in der visio beatifica nur durch den Sohn möglich ist. Die 3. Strophe spricht anschließend von dem Sichtbarwerden der göttlichen Geheimnisse in den Gleichnissen der Natur (wie Sonne-Strahl = Vater-Sohn) und sagt abschließend:

In Gleichnissen läßt er sich darstellen,
damit wir nach Vermögen ihn kennen lernen,
in seinen gepriesenen Gnadenhilfen[37].

Die »Gnadenhilfen« *('ûdrânê)* sind die Sakramente, wie die nächste Strophe zeigt. Diese stehen also hier neben der Menschwerdung und neben den Gleichnissen der Natur; von letzteren kann Ephräm sagen, daß auch die Natur in ihren Bildern Christum gebiert[38]! Wie nun die Menschwerdung und die Gleichnisse den geistig unsichtbaren Gott den menschlichen Augen erschließen, machen die Sakramente den Geist andren Sinnen zugänglich. Das ist der Inhalt der 4. Strophe:

Im Brote nämlich ist Speise geworden
die Kraft, die man nicht essen kann.
Im Weine ist zum Trank geworden
die Gewalt, die man nicht trinken kann;
und im Öl haben wir als Salbe gebraucht
die Macht, die nicht zu salben ist.
Und wie er sich milderte für den Mund
in den Speisen und (der Mund) ihn aß,
milderte er seine Erscheinung für die Augen,
milderte er seine Gewalt in den Worten,
damit auch das Ohr ihn vernehme[39].

---

[36] ER 3, 12 BC.

[37] ER 3, 12 D.

[38] Vgl. *Ephräms Reden über den Glauben* = Studia Anselmiana 33 (Rom 1953) 77.

[39] ER 3, 12 D.

Daß die Kraft, Gewalt und Macht, von der hier die Rede ist, der Geist ist, geht aus den Strophen 9 und 10 des 40. Hymnus *De Fide* hervor. Hier heißt es in Strophe 9 zunächst vom Bild des Feuers:

Seine Wärme zerstreut sich / und wird doch nicht von ihm getrennt,
sie durchdringt alles / in Fülle,
fliegt ins Brot / und vermischt sich mit dem Wasser
und wohnt in allem, / während sie ganz in ihm[40] wohnt.

(10) Ein Symbol des Geistes ist in ihr[41] / und ein Typus des heiligen Geistes,
der sich mit dem Wasser mischt, / damit es zur Sühnung werde,
und der sich mit dem Brot vermengt, / damit es zur Opfergabe werde[42].

De Fide 40, 10 sieht also in der Anwesenheit des Geistes im eucharistischen Brot die Voraussetzung, die notwendige Zubereitung für das Opfer. Demgegenüber führt der 10. Hymnus *De Fide* den anderen Gedanken aus, der in *De Fide* 6, 4 kurz erwähnt wurde, daß nämlich im eucharistischen Brot der Geist, »die Kraft, die man nicht essen kann« zur menschlichen Speise wird. Der 10. Hymnus *De Fide* handelt vom göttlichen Geiste Christi in der Hülle seiner Menschheit und in der Hülle der Sakramente. Das Beispiel der Sünderin und des Täufers nachahmend, beginnt Ephräm mit dem Kleide des Körpers, um zum Körper, dem Kleide der Gottheit, überzugehen. Hier gilt:

(7, 3) Ein wenig Speichel aus deinem Munde ist ferner
ein gewaltiges Wunder; denn Licht ist in der durch ihn (befeuchteten) Erde.

(8) In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist,
in deinem Wein wohnt nicht zu trinkendes Feuer.
Geist in deinem Brot, Feuer in deinem Wein,
erhabne Wunder, die unsre Lippen empfingen.

(9) Da der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen,
schuf er sie zu einer neuen Schöpfung, wie Engel;
denn Feuer und Geist mischte er in sie,
daß sie unsichtbarer Weise aus Feuer und Geist würden.

(10) Der Seraph berührte die Kohle nicht mit seinen Fingern;
der Mund des Isaias allein berührte sie.
Nicht nahm er sie noch aß er sie.
Uns aber hat der Herr beides gegeben.

(11) Den geistigen Engeln hat Speise der Körperlichen
Abraham gereicht, und sie aßen. Ein neues Wunder,
ein größeres, unseres Herrn; der die Körperlichen
mit Feuer und Geist speist und tränkt[43].

---

[40] Das heißt im Feuer.
[41] Das heißt in der Wärme.
[42] ER 3, 72 F.

Geist oder genauer Luft *(rûḥâ)* und Feuer sind bei Ephräm die Bezeichnung für den Geiststoff, aus dem die Engel geschaffen sind. Feuer und Glanz sind aber auch noch die Bilder für die alle Geschöpflichkeit wesenhaft überragende Geistigkeit Gottes, der der Geistige (rûḥânâ) schlechthin ist[44], in welchem ferner der Geist die dem Rang nach unter dem Sohn stehende dritte Person der Trinität bildet[45]. Zu der schwierigen Frage nach der Trennung und dem Ineinander von (Vater) Sohn und Geist einerseits und der Trennung und werkzeuglichen Verbindung von göttlichem Geist und geschaffenem Geist, der von der Materie der Engel, der Paradiesesluft herabreicht bis zur irdischen Luft, sei auf den Kommentar zu *De Paradiso* 9, 24—29 und 11, 14 verwiesen[46]. Hier soll eine neue Stelle aus den Hymnen *Contra Haereses* herangezogen werden, um zu zeigen, daß die Neuschaffung, die nach Strophe 9 des Zitats durch den Geist in (Taufe und) Eucharistie herbeigeführt wird und die Menschen schon im Diesseits unsichtbarerweise auf die Stufe der Engel erhebt, keine Vergottung, keine Verwandlung in den Heiligen Geist ist. Ephräm sieht nämlich in dem Umstand, daß die Menschen rûḥānê »Geistige« werden, eine Parallele dazu, daß sie neben dem Sohne mit übertragenem Namen auch »Söhne« (Gottes) genannt werden; denn in *Contra Haereses* 54, 6 sagt er:

> Die Knechte nannte er mit seinem Namen / Götter und Herren
> und mit dem Namen seines Sohnes bezeichnete er sie / Söhne der Gnade
> und mit dem Namen des Heiligen Geistes / Geschlecht der Geistigen.
> Getrennt sind ihre Naturen, / gleich sind ihre Namen...[47]

Diese Einengung der vergeistigenden Wirkung der Eucharistie schließt aber nicht aus, daß im Wasser der Taufe und im eucharistischen Brot die Person des Heiligen Geistes gegenwärtig ist. Denn Strophe 17 des 10. Hymnus *De Fide* stellt hierin Taufe und Eucharistie an die Seite der Menschwerdung:

> Siehe Feuer und Geist im Schoß deiner Gebärerin,
> siehe Feuer und Geist im Fluß, in dem du getauft wurdest,
> Feuer und Geist in unserer Taufe,
> im Brot und im Kelch Feuer und heiliger Geist![48]

Doch nun zurück zu den Strophen des 10. Hymnus *De Fide*, die an die oben zitierten (7—11) anschließen. Diese gehen zu der Eucharistie als

---

[43] ER 3, 23 A—C.
[44] So in *De Nativitate* 3, 3 (ER 2, 403 A).
[45] Vgl. *Studia Anselmiana* 33, 22ff.
[46] *Studia Anselmiana* 26, 107/8 und 125/6.
[47] ER 2, 556 C.
[48] ER 3, 23 F.

Opfergabe über und führen den Gedanken aus, den wir schon in *De Fide* 40,10 antrafen:

(12) Feuer stieg im Zorn auf die Sünder herab und verzehrte (sie).
Feuer der Erbarmung stieg ins Brot herab und wohnte (darin).
Statt jenes Feuers, das Menschen verzehrte,
aßet ihr Feuer im Brot und fandet Leben.

(13) Auf die Opfer des Elias stieg Feuer herab und verzehrte (sie).
Feuer der Liebe wurde für uns zum Opfer des Lebens.
Feuer verzehrte die Opfergaben.
Dein Feuer, o Herr, aßen wir in deiner Opfergabe[49].

Strophe 12,2 hat die liturgische Epiklese zur Grundlage. Die enge Verbindung von Opferaltar und Heiligem Geist spricht Ephräm allgemein in *Contra Haereses* 5,20 folgendermaßen aus:

Und wie Schiffe (des Steuermanns) bedürfen / überall,
so die Seele der Freiheit / das Geschöpf des Schöpfers,
die Kirche des Erlösers, / der Altar des Heiligen Geistes[50].

Das Herabsteigen des Geistes bei der Feier der Eucharistie wird in einem der Hymnen auf Julianus Saba erwähnt, der bei seiner Wallfahrt auf den Sinai dort eine Kapelle errichtete und darin das Meßopfer feierte. Darauf spielt Ephräm in 20, 3—4 an mit den Worten:

Moses hatte einen Altar für Opfer(tiere) errichtet
und das Blut der Tiere auf ihn gesprengt.
Saba errichtete den heiligen Altar
und brach auf ihm dort den lebendigen Leib.

(4) Die Wolke breitete sich über die Herrlichkeit
jenes vergänglichen Zeltes, das Moses gemacht hatte.
Der Heilige Geist stieg dort herab
auf jene Lebensarznei, die Saba brach[51].

Das syrische Verb für »herabsteigen« ist hier das gewöhnliche *nḥet*. Neben ihm muß in diesem Zusammenhang auch auf das Pa''el *raḥḥef* eingegangen werden, das bekanntlich auch im Hebräischen sich findet und in Gen 1,2 vom Geist Gottes ausgesagt wird. Ephräm gebraucht es für das Schweben der ausgestreckten Hand des segnenden und weihenden Bischofs, in *Carmen Nisib.* 17,55, wo er zum Bischof von Nisibis spricht:

Deiner Hand ziemt Ausstreckung
und deiner Opfergabe Sühnung
und deiner Zunge Tröstung.

---

[49] ER 3, 23 CD.

[50] ER 2, 451 B. (Variante: *b-kulhēn* statt *kulhēn*; das anschließende *'bīdâtâ* ist ein Einschub der ER gegen alle Hss.)

[51] Lamy 3, 911 Z. 1—8.

Die Verbindung mit Opfergabe läßt dabei vor allem auch an die Epiklese denken neben den andren Weihungen und Segnungen des Bischofs. Für das Herabschweben des Heiligen Geistes verwendet Ephräm raḥḥef ein paarmal im Zusammenhang der Taufe, offenbar in Anlehnung an die Genesisstelle. So in *De Virginitate* 7, 8, einer Stelle, die ferner auch die enge äußerliche Verknüpfung von Taufe und Eucharistie in der Liturgie der syrischen Kirche der Zeit des heiligen Ephräm zeigen kann:

> Die Priesterschaft dient dem Mutterschoß (der Taufe) im Gebären;
> die Salbung eilt ihm voran;
> der heilige Geist schwebt über seinen Wassern.
> Der Kranz der Leviten umgibt ihn;
> der Hohepriester ist zu seinem Diener gemacht,
> die Engel freuen sich über die Verlorengegangenen, die durch ihn gefunden sind.
> O über den Mutterschoß, wo nach der Geburt der Altar tränkt und nährt!
> O über die Neugebornen, die sofort statt Milch vollkommnes Brot essen.

In Hymus *De Fide* 77,20 wird das Nomen actionis von *raḥḥef* nämlich *rûḥḥāfâ* in einem sehr lockeren Genitiv mit der Taufe selber verbunden, während von den drei göttlichen Personen gesagt wird, sie wirkten dabei einmütig zusammen:

> Die Namen des Vaters / und des Sohnes und des Geistes
> sind sich gleich und einmütig / im Herabschweben (bei) der Taufe[52].

Dieses einmütige Handeln zerlegt Hymus *De Fide* 51,7 in seine drei Bestandteile, indem hier das Wirken der drei göttlichen Personen bei der Taufe des Menschen Jesu folgendermaßen angegeben wird:

> Drei(fache) Symbole / tauften deine Menschheit:
> der Vater durch seine Stimme / der Sohn durch seine Macht
> (= Gottheit)
> und der Geist in seinem Überschatten / Preis deiner Überschattung![53]

Dieses *raḥḥef* (*rûḥḥāfâ*) treffen wir nun auch bei der Eucharistie an, und zwar in der Fortsetzung der zuletzt behandelten Strophen (12—13) des 10. *Hymnus De Fide*. Hier sprechen Strophe 14 und 15 im Anschluß an Proverb. 30,4 von der Kommunion der Apostel im Abendmahlsaal, bei der Christus nach Ephräm entsprechend der Sitte der alten Kirche das konsekrierte Brot den Aposteln in die Hände gab, so daß also die Frage

---

[52] ER 3, 143 CD.

[53] ER 3, 94 A. In dem *ruḥḥâfâk* des Schlusses geht das Pron. suff. als Objektsbezeichnung auf die Menschheit Christi. Um das in der Übersetzung ausdrücken zu können, wurde hier »Überschatten« bzw. »Überschattung« statt »Herabschweben« gewählt.

Salomos: »Wer hielt in seinen Händen den Wind (= Geist)« hier seine Antwort fand. Ähnlich wird die zweite Frage von Prov. 30,4: »Wer band Wasser in einen Schleier« auf den Lebensquell Christus im Schoß der Jungfrau und auf die Jungfrauen gedeutet, die in der Kommunion Tropfen dieses Quells in sich aufnehmen[54]. Darauf folgt nun Strophe 16, deren Interpretation große Schwierigkeiten bereitet. Ich gebe zuerst den syrischen Text:

ܡܢ ܕܠܐ ܟܡܐ ܟܬܝܒܝܢ ܪܘܚܐ ܒܐܝܕܝܗܘܢ
ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܐܝܟ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܡܬܚܙܐ ܠܟܠܗ
ܐܝܟ ܕܡܝܐ ܡܫܪܐ ܒܨܢܝܦܐ
ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܒܪܝܬܐ ܕܟܠܗ ܟܝܢܐ[55]

Zuerst die Begriffe und Ausdrücke, die uns bereits bekannt sind. Das *ḥaylâ kasyâ*, die unsichtbare Macht, die auch der menschliche Verstand niemals erfassen kann, ist die Gottheit, sei es des Vaters oder des Sohnes oder des Geistes. Da im folgenden zu dem Sichherabneigen in Liebe noch die Verba *nḥet* und *raḥḥef* treten, die wir beide in Verbindung mit dem heiligen Geist angetroffen haben, ist wohl näherhin dieser gemeint. Auch das (*madbaḥ*) *tar'ūtâ* ist schon ausführlich bei *De Azymis* 2,6 zur Sprache gekommen. Nach *De Virginitate* 4,10 tragen die mit Öl gesalbten christlichen Altäre die Opfergabe der Versöhnung. *Madbaḥ tar'ūtâ* wäre also der christliche Altar; das *šuššeppâ* müßte dann auf das Altartuch gedeutet werden. Doch sprechen dagegen die Tempora der Verba *arken*, *nḥet* und *raḥḥef*, die eindeutig Perfekte sind. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist wohl darin zu suchen, daß Ephräm nicht unmittelbar von dem täglich sich erneuernden Meßopfer spricht, sondern von seiner Einsetzung im Abendmahlsaal, wo Christus das Schlachtopfer der Aussöhnung, d. h. seinen Kreuzestod symbolisch sakramental antizipierend darbrachte, wo also Feuer und Geist, die unsichtbare Macht des Heiligen Geistes in Brot und Wein auf dem Tuche des Tisches herabstieg, so daß die Apostel, wie es in Strophe 14 hieß, den Geist in ihre Hände nehmen konnten. Gegen eine solche Auffassung scheint nun allerdings die erste Zeile der Strophe zu sprechen. Denn bei dem Ausdruck »Schleier (Tuch) des Heiligtums = Tempels« könnte man versucht sein, an den Tempel von Jerusalem zu denken, wo ein (Tür)-vorhang das Allerheiligste mit der Anwesenheit Gottes abschloß. Tatsächlich sagt auch Ephräm in Hymnus *De Azymis* 13,19, daß der Geist im Tempel bei dem Schrei des sterbenden Heilandes den Vorhang zerriß. Doch steht dabei hier wie auch sonst nicht *šuššeppâ*, sondern *appay tar'â*. In eine ganz andere Richtung weist die Variante der Hs. Br. M. Add. 12176. Hier steht nämlich für *bēt* (*qudšâ*) *rūḥ qudšâ*. Nun findet sich nach Ausweis des Thesaurus[56] *šuššepâ d-rūḥâ* als bildhafter Ausdruck für caro Christi, d. h. für seine menschliche Natur, eine Vorstellung, die gut mit Ephräms Bild vom Körper Christi als dem Segeltuch des Heiligen Geistes übereinstimmen würde. Sollte etwa der Sinn des *šuššeppâ d-bēt qudšâ* der übrigen Hss. ähnlich zu fassen sein? Doch würde in diesem Fall das Herabsteigen des Geistes, von dem die dritte Zeile spricht, unverständlich. Auch

---

[54] Genauer heißt es: »in die Tücher«. Das wird von Zingerle in *Gesänge gegen die Grübler* (Innsbruck 1834) 45 von den Tüchern verstanden, die die Frauen in ihren Händen hielten, um darauf die in das Blut getauchten Partikeln zu empfangen. Doch ist vielleicht hier auf die Strophe *Contra Haereses* 47, 1 zu verweisen, die noch zitiert und erklärt werden wird.

[55] ER 3, 23 F.

[56] Payne Smith, *Thesaurus syriacus* 4346.

bēt qudšâ muß ein bildlicher Ausdruck für den Abendmahlsaal sein und »sein Tuch« ist wohl nichts anderes als das Tuch des Versöhnungsaltars der 4. Strophenzeile. Zur Rechtfertigung einer solchen Interpretation kann auf *De Crucifixione* 3,12 zurückverwiesen werden, wo der Abendmahlsaal Kirche und sein Tisch Altar genannt wurden. Vom letzten Abendmahl spricht daher *De Fide* 10,16 mit folgenden Worten:

Siehe, unsichtbare Macht in (= auf?) dem Tuch des Heiligtums,
eine Macht, die selbst das Denken niemals einfing.
Ihre Liebe neigte sich und stieg herab, schwebte
über dem Tuch des Versöhnungsaltares.

Der Geist im eucharistischen Brot und Wein wird nach *De Fide* 10,9 in dem, der sie (würdig) genießt, zu einer Antizipation der jenseitigen Vergeistigung. Die Hymnen *De Azymis* schildern das als ein Leichtwerden des schweren irdischen Körpers, ein Sichaufschwingen zu den himmlischen Höhen, in die der verklärte Körper des Herrn bereits aufgestiegen ist.

So *De Azymis* 17,9:

Das geistige Brot machte leicht und beflügelte
und es flogen die Völker und zelteten im Paradies...
(11) ... dort ist der Leib des zweiten Adam;
zu ihm versammeln sich die beflügelten Adler.
(12) Durch das geistige Brot wird jeder
ein Adler, der zum Paradies gelangt.
(13) Wer den lebendigen Leib des Sohnes ißt,
der fliegt ihm entgegen auch in die Wolken[57].

Die Wendung »der lebendige Leib des Sohnes« führt zu einer anderen Wirkung des Geistes im eucharistischen Brot: Christi Körper ist allbelebend, weil er das Lebensprinzip, den Geist, in sich trägt. Man vergleiche dazu *De Nativitate* 4,151:

Ohne den Hauch der Luft lebt kein Mensch.
Ohne die Kraft des Sohnes (= Geist) besteht kein Mensch.
(152) Vom Lebenshauch jenes Allbelebers
hängt ab das Atmen der Himmlischen und Irdischen[58].

Darum ist die Eucharistie φάρμακον τῆς ζωῆς oder Tod des Todes wie die 18. Strophe des 10. Hymnus *De Fide* ausführt:

Dein Brot tötet den Gierigen, der uns zu seinem Brot gemacht hat;
dein Kelch vernichtet den Tod, der uns schlürfte.
Wir aßen dich, o Herr, und tranken dich,
nicht um dich zu vertilgen, sondern um durch dich zu leben[59].

---

[57] Lamy 1, 617/619.
[58] ER 2, 411 D.
[59] ER 3, 24 A.

III.

Die Anwesenheit des Geistes im eucharistischen Brot und Wein schließt also die positive Wirksamkeit des Sakramentes in sich, die Vergeistigung des Genießenden. Was ist nun aber nach Ephräm die subjektive Voraussetzung dieser Wirksamkeit oder — negativ gesehen — was geschieht, wenn ein Sünder und Ungläubiger das Sakrament empfängt? Eine erste Antwort darauf findet sich in den folgenden Strophen aus dem 4. (3.) Hymnus *De Nativitate*. In diesem Hymnus geht Ephräm nach einem Vergleich zwischen dem Geburtstag des Herodes und dem des Erlösers dazu über, den Reichtum zu schildern, den dieser Tag der Menschheit gebracht hat. Dabei heißt es nach einem Hinweis auf die durch Joseph gefüllten Scheuern Ägyptens, welche die Jahre der Hungersnot wieder leerten:

(87) Die einzige wahre Ähre gab Brot,
himmlisches Brot, unbegrenzt.

(88) Das Brot, das der Erstgeborene in der Wüste brach,
wurde aufgezehrt und ging aus, obwohl es vermehrt worden war.

(89) Da brach er wiederum neues Brot,
das für alle Geschlechter und Generationen reicht.

(90) Die sieben Brote, die er brach, wurden aufgezehrt;
es gingen auch zu Ende die fünf Brote, die vermehrt wurden.

(91) Das eine Brot, das er brach, besiegte die Schöpfung;
denn wie oft es auch verteilt wird, es mehrt sich.

(92) Er füllte auch die Krüge mit viel Wein;
man schöpfte daraus, und er ging zu Ende trotz der Menge.

(93) Der Trank im Kelch, den er gab, war klein;
doch gewaltig groß seine Kraft, die unbegrenzbare.

(94) Ein Kelch, der alle Weine aufnimmt;
aber das Geheimnis (*râzâ*) in ihm ist (immer) dasselbe.

(95) Das eine Brot, das er brach, ist unbegrenzt
und der eine Kelch, den er mischte, ist unendlich.

(96) Das Weizenkorn, das für drei Tage ausgesät wurde,
stieg empor und füllte die Scheuer des Lebens.

(97) Das geistige Brot gleicht seinem Geber;
den Geistigen gibt es Leben auf geistige Weise[60].

Die Strophen schildern die zeitliche und örtliche Universalität der Eucharistie, die sich mit der Kirche über alle Völker und Zeiten erstreckt, aber immer das eine Brot bleibt, das Christus brach, und der eine Kelch, den Christus gab. Grund dieser Raum und Zeit überwindenden Unerschöpflichkeit ist die »unbegrenzte« Kraft des Geistes. Denn das eucharistische Brot

[60] ER 2, 409 B—D.

ist der Leib des Auferstandenen, der verklärte Christus, der den heiligen Geist seiner Kirche zurückließ und damit auch das geistige Brot. Sein gewinnbringender Empfang setzt nun nach Strophe 97 den Geistbesitz bereits voraus. Denn (nur) Geistigen spendet es auf geistige Weise das Leben. Damit wird wohl auf die grundlegende Mitteilung des Geistes in der Taufe angespielt. Ephräm fährt nun in Anlehnung an 1 Kor 11,29 weiter:

(98) Doch wer es (= das Brot) nimmt, auf körperliche Weise,
ohne Unterscheidung, der nimmt es ohne Nutzen.

(99) Das Brot des Erbarmens nimmt unterscheidend
der (menschliche) Geist (*hawnâ*) zu sich als Arznei des Lebens.

Ephräm spricht öfters trichotomisch vom Menschen und nennt dann den höheren Seelenteil *rûḥâ* (*pneuma*) oder auch *hawnâ*. Strophe 99 ist daher nur eine Variation zu Strophe 97. In letzterer ging es aber offenbar nicht um den bloßen menschlichen Geist, sondern um den vom Heiligen Geist erfaßten, erhöhten, neugeschaffenen. Ein solcher nimmt das geistige Brot auf geistige und dadurch auf wirksame Weise. Strophe 98 bringt dazu den Gegensatz, ein Nehmen des eucharistischen Brotes ohne Unterscheidung vom gewöhnlichen Brot auf körperliche Weise, das geistig ohne jede Wirkung bleibt. Dabei wird nicht näherhin gesagt, wann und wie das Nehmen ohne Unterscheidung rein körperlich erfolgt. Doch kann unschwer ergänzt werden, daß damit der Empfang der Eucharistie durch einen Menschen gemeint ist, der die Wiedergeburt aus dem Geiste entweder nie empfangen oder durch Sünde zerstört hat. Von Reinheit, d. h. Sündenlosigkeit, spricht denn auch die Fortsetzung, in der nur wiederum mehr der Opfercharakter der Eucharistie in den Vordergrund tritt:

(100) Wenn schon die Opfer der Toten (= Heiden) im Namen der Dämonen
mit (der Feier eines) Mysterium dargebracht und gegessen werden,

(101) wie sehr ziemt es sich dann für uns, das Heilige der Unterscheidung,
sein Mysterium, in Reinheit unter uns zu vollziehen.

Mysterium in dem uns geläufigen Sinn ist hier wohl die Bedeutung des zweimaligen syrischen (*b-*)*râzâ* und *râzeh*. Den heidnischen Mysterien mit der Schlachtung des Opfertieres und der »Kommunion« wird die christliche Eucharistiefeier gegenübergestellt. Der Vergleich ist dabei wohl so zu ergänzen: schon bei den Heiden ist das Opfermysterium mit der Einhaltung ritueller und sittlicher Vorschriften verbunden; um wieviel mehr müssen dann Christen die Eucharistie in Sündenlosigkeit feiern und genießen. Die anschließenden Strophen kehren zu der Wirkung des geistigen Brotes zurück unter Beibehaltung der Konfrontierung von heidnischem und christlichem Opfer:

(102) Wer vom Opfer (dargebracht) im Namen der Dämonen ißt,
wird dämonisch, ohne Widerrede.

(103) Wer vom Brot des Himmlischen ißt,
wird himmlisch, ohne Zweifel.

Der Himmlische ist der verklärte Christus, der Herr des Geistes; denn himmlisch ist gleich geistig. Damit kehrt die Ausdrucksweise: »die Eucharistie enthält den Geist« in die andere zurück, nach welcher Brot und Wein Körper und Blut Christi sind. Und wie es in Hymnus *De Fide* 10,17 hieß, daß in unserer Taufe und im Brot und Kelch Feuer und heiliger Geist wohne, so findet sich dafür, wenn auch seltener, die andere Ausdrucksweise, die ich durch *Contra Haereses* 42,9 belegen kann, wo Ephräm in einer Polemik gegen Gnostiker sagt:

Und wenn (schon) im Brot, / einem toten Körper,
unser Herr wohnt, / und im Wasser der Taufe....[61]

Nach *De Nativitate* 4,98 ist der Genuß der Eucharistie »ohne Unterscheidung, auf körperliche Weise« ohne Wirkung, offenbar weil sie in diesem Fall den Geist nicht spendet, des Geistes beraubt ist. Letzteres geht aus der Art und Weise hervor, wie Ephräm den Bericht der Evangelien über Judas beim letzten Abendmahl in *De Azymis* 14,15 ff. interpretiert:

(15) (Christus) tauchte ein und gab das Brot dem innerlich Toten.
Brot war's, von dem abgewaschen war[62] die Lebensarznei.

(16) Es hatte der Allbeleber über jene Speise den Segen gesprochen
und es war zur Lebensarznei geworden vor den Essenden.

(17) Brot nun, von dem die Segnungen abgewaschen waren,
nahm die verfluchte zweite Schlange.

(18) Er nahm das Brot und trennte sich von den Jüngern.
Er selbst trennte sich, ohne daß man ihn verstieß....

(22) Da nun sich getrennt hatte und hinausgegangen war der geheime Wolf
aus der Mitte der Herde der Zwölf,

(23) stand das wahre Lamm auf, brach seinen Leib
für die Schafe, die das Paschalamm gegessen hatten[63].

Ephräm hat also hier aus einer Verbindung der synoptischen Berichte mit Joh. 13, 21 ff., wie sie auch in der *Expositio evangelii concordantis* vorliegt[64], einen biblischen Beweis für seine Auffassung gefunden, daß für den Sünder (Ungläubigen) das eucharistische Brot der Segensgabe des Geistes beraubt ist. Er deutet nämlich den Bissen, den Jesus nach Joh 13, 27 dem Verräter

---

[61] ER 2, 534 F.

[62] Lamy übersetzt richtig das Passiv, obwohl sein Text das Aktiv *mšīg* bietet. In der Hs. steht deutlich: *mšâg*. Die syrische Konstruktion vertauscht die Glieder: das von der Lebensarznei abgewaschene Brot.

[63] Lamy 1, 603 Z. 9ff.

[64] Editio Aucher-Mösinger (Venetiis 1876) 221.

gab, auf das eucharistische Brot; seine Ausdrucksweise läßt darüber keinen Zweifel, obwohl dann auch bei ihm die Erwähnung der Kommunion der Apostel in Strophe 23 sehr aus dem Zusammenhang fällt. Das Eintauchen des eucharistischen Brotes in das Wasser deutet er somit in seiner konkreten Denkweise als ein Auslöschen des Geistesfeuers. Man kann zur weiteren Erklärung zwei Stellen aus den Prosasermones in *hebdomadam sanctam* heranziehen, die im Kern Ephräms Anschauung wiedergeben, wenngleich auch hier größere Klarheit und Erweiterungen den nachephrämischen Ursprung verraten. Sermo 4, c. 4: »Es nahm unser Herr Jesus zu Anfang schlichtes Brot in seine Hände und segnete es, bezeichnete es und heiligte es im Namen des Vaters und im Namen des Geistes und brach es und teilte es aus an seine Jünger.... Das Brot nannte er seinen lebendigen Leib und erfüllte es mit sich selber und mit dem Geist«. Man beachte, wie in den letzten Worten das, was bei Ephräm undeutlich war und aus verschiedenen Stellen erschlossen werden mußte, hier kurz und prägnant ausgesprochen wird: die Eucharistie enthält Christus und den Geist! Nach einigen Sätzen, in denen die Realität des Sakraments betont wird, heißt es weiter: »Nehmet hin und esset im Glauben und zweifelt nicht, daß dies mein Leib ist. Und wer es im Glauben ißt, ißt darin Feuer und Geist. Wer aber zweifelt und ißt, für den ist es schlichtes Brot.« Diese und vor allem die noch anschließenden Worte scheinen die Sünden, welche die Eucharistie der Geistesgabe berauben, auf den Unglauben zurückzuführen, beziehungsweise einzuschränken; denn es heißt: »Und wer glaubt und das in meinem Namen geheiligte Brot ißt, den wird (das Brot), wenn er rein ist, bewahren, und wenn er Sünder ist, wird er entsühnt werden«[65].

Im 6. Abschnitt trägt dann der Sermo auch noch Ephräms Auffassung von der Kommunion des Judas nach mit den Worten: »Denn als Jesus den Elfen ohne Unterschied sein Brot gab, nahte sich auch Judas, um es zu empfangen so wie seine Gefährten, die hinzutraten und empfingen. Da tauchte Jesus das Brot in Wasser, wischte (so) den Segen von ihm weg und gab es dem Judas...«[66]. Man kann eine Unstimmigkeit zwischen dem Sermo und den Hymnen *De Azymis* darin entdecken, daß Judas nach dem Sermo unter den andren Aposteln zu Jesus hintrat, um das eucharistische Brot zu empfangen. Nach *De Azymis* aber hätte Jesus zuvor dem Verräter das in Wasser getauchte Brot gegeben und erst nach seinem Weggang das Brot den übrigen Aposteln gebrochen. Doch die Grundanschauung von dem Tilgen des Geistes durch das Eintauchen ist in beiden Fällen die gleiche.

IV.

Zum Schluß noch ein paar Stellen aus den Hymnen *De Nativitate* und *Contra Haereses*, die auf Grund ihres besonderen Zusammenhangs einige neue Einzelheiten zu dem Bilde der Eucharistie bei Ephräm nachtragen.

---

[65] Lamy 1, 415/7.

[66] Lamy 1, 421 Z. 11ff.

Im 16. (11.) Hymnus *De Nativitate* läßt Ephräm Maria zu dem neugeborenen Kinde folgendermaßen sprechen:

(1) Ich will nicht eifern, / daß du zugleich mit mir sein wirst
und auch mit allen. / Sei Gott
für den, der dich bekennt, / und sei Herr
für den, der dir dient, / und sei Bruder
für den, der dich liebt, / damit du alle rettest[67].

(2) Als du in mir wohntest, / da hat in und außer mir
deine Majestät gewohnt[68]. / Und da ich dich gebar,
äußerlich, / ist deine unsichtbare Macht
nicht aus mir gewichen[69]; / du bist in mir.
Und du bist außer mir, / Verwirrer deiner Mutter,

(3) damit ich deine Gestalt sehe, / jene äußerliche,
die vor meinen Augen liegt. / Die unsichtbare Gestalt[70]
ist geformt in meinem Geiste. / In deiner sichtbaren Gestalt
sah ich Adam, / doch in jener unsichtbaren
sah ich deinen Vater, / der mit dir vereint ist.

(4) Hast du nur mir / in zwei Gestalten
dich selber[71] gezeigt? / Das Brot soll dich darstellen
und auch der (menschliche) Geist; / und wohne im Brot
und in denen, die es essen! / Unsichtbar und sichtbar
schaue dich deine Kirche / wie deine Mutter!

Mit »Gestalt« wird das syrische *ṣalmâ* wiedergegeben, das sich in Gen 1, 26 findet als die *imago dei*, nach der der Mensch erschaffen wurde. Ephräm verbindet nun öfters diesen Ausdruck vergleichsweise mit den Statuen (*ṣalmē*) der Herrscher, und der menschgewordene Christus ist ihm die wahre Statue, die die Anbetung der Menschen an sich zog, gegenüber der Statue, die Nabuchodonosor errichten ließ und deren Anbetung er forderte. Dabei hat die Statue Christi (seine Menschheit) den Vorzug gegenüber den Statuen der Herrscher, daß Christus *mixtus est cum imagine sua* (*ṣalmeh*) *indutus est icone sua* (*yuqneh*)[71a]. Maria sah nun vor ihrenAugen die menschliche Gestalt, Adam, und in ihrem Geiste kraft des Glaubens die Gottheit Christi, die ihrerseits die Gestalt, das Abbild des Vaters ist. Ebenso sollte auch die Lage der Christen (der Kirche) sein. Denn an die Stelle der menschlichen Gestalt tritt das eucharistische Brot. Das Brot ist wie der Körper Bild Christi, mit dem seine Person in gleicher Weise »vermischt« ist. Die Christen formen (erkennen, erleben) wie Maria die Gottheit

---

[67] Statt *teqnē* in ER 2, 429 A lies *taḥē*.
[68] Lies *šrât rabbūtâk*.
[69] Lies *šannī* statt *raḥīq*.
[70] Variante *ṣalmâ* für das *ṣalmâk* der ER (Vat. sir. 112).
[71] Variante *nafšâk* für *šufrâk* (ER mit Vat. sir. 112).
[71a] *Carmina Nisibena* 48, 70ff.

Christi in ihrem Geiste, und zwar, wie Strophe 7 sagen wird, mit den Farben des Glaubens. Strophe 5 und 6 schildern zuvor Übereinstimmung und Verschiedenheit des äußeren Bildes Christi in seiner Menschwerdung und in der Eucharistie:

(5) Wer dein Brot haßt, / gleicht dem,
der deinen Körper gehaßt hat. / Und der Ferne,
der dein Brot liebt, / ist wie[72] der Nahe,
der deine Gestalt geliebt hat. / Im Brot und im Körper
sahen dich die ersten / und die letzten.

Die Identität des eucharistischen Brotes mit dem »Körper« Christi könnte nicht schärfer ausgedrückt werden. Liebe und Haß, die diesem Brot entgegengebracht werden, gehen auf Christus so unmittelbar, wie Liebe und Haß, die er während seines irdischen Lebens fand. Das eucharistische Brot ist genau so wie die menschliche Gestalt Christi ein Sichtbarwerden Christi. Doch besteht hier ein Unterschied, der einen Vorzug des Brotes bildet, wie die folgende Strophe ausführt:

(6) Und vorzüglicher ist nun / dein Brot, o Kind,
als dein Körper. / Denn deinen Körper sahen
auch die Leugner. / Nicht aber sehen sie
dein lebendiges Brot. / Es freuten sich die Fernen:
ihr Anteil siegte / über den der Nahen.

Leider sagt uns die Strophe nicht ausdrücklich, worauf das Nichtsehen der Ungläubigen des Zeitalters der Kirche zurückzuführen ist. Der Grund kann nicht gut im Fehlen des Glaubens gesehen werden; denn das träfe ja auch auf die Leugner (Juden) zu, die Christus in seinem irdischen Leben ablehnten und kreuzigten. Wahrscheinlich ist daher nur das Geheimhalten des konsekrierten Brotes vor den Augen der Ungläubigen gemeint. Die nächste Strophe spricht zwar vom Glauben, aber doch im Rahmen eines neuen Vergleiches:

(7) Siehe dargestellt ist deine Gestalt / mit dem Blut der Trauben
auf dem Brot, / und dargestellt auf dem Herzen
mit dem Finger der Liebe, / aus Farben
des Glaubens! / Gepriesen sei, der vergehen ließ
die Götzenbilder / durch das Bild der Wahrheit.

Die Schlußzeile der Strophe verwertet den Gedanken, der oben aus den *Carmina Nisibena* belegt wurde: der Gottmensch als das wahre Gottesbild gegenüber den Götzenbildern. Dieses Bild wird vom Finger der Liebe mit den Farben des Glaubens unserem Herzen eingezeichnet. Der Gedanke entspricht den Worten Mariens in der 3. Strophe: »die unsichtbare Gestalt (der Gottheit Christi) ist geformt in meinem Geiste« und ihrem Gebetswunsch in der nächsten Strophe, daß auch jeder andre menschliche Geist

---

[72] Lies statt *âf* die Variante *ak*.

Christum darstellen möge, so wie das eucharistische Brot Christum sichtbar darstellt, d.h. enthält. Dieser letzte Gedanke wird nun in Strophe 7 merkwürdig abgeändert in den Worten: »Siehe dargestellt ist deine Gestalt / mit dem Blut der Trauben / auf dem Brot«. »Blut der Trauben« besagt neben dem eucharistischen Brot den konsekrierten Wein. Demnach wird hier auf eine Zeremonie der syrischen Liturgie angespielt, in der der Zelebrans mit einer in den Wein getauchten Partikel die übrigen Partikel in Kreuzesform bezeichnet[73].

Die Hymnen *Contra Haereses* stellen den Symbol(*râzâ*)charakter der Eucharistie in den großen Zusammenhang der ganzen Menschheitsentwicklung. Denn hier spricht der Anfang der 5. Strophe des 26. Hymnus von dem großen Weg der Gebote, d.h. der göttlichen Anordnungen, durch die die Menschheit von Adam an geleitet wurde. Der erste Abschnitt dieses Weges ist die Zeit der Unbeschnittenheit von Adam bis Abraham. Von ihr sagt Ephräm, daß auch sie bereits die *râzay Mâran*, die Sinnbilder unseres Herrn, getragen habe, »denn ohne seine Sinnbilder wird kein Mensch gerettet«. Die mittlere Strecke ist die Zeit der Beschneidung, d. h. des auserwählten Volkes, »der Beschneidung, die gekleidet war in die Typen des Sohnes«. Dann heißt es weiter:

(26/5,9) Und der das Leben gab den ersten und den mittleren,
gab das Leben durch sein Brot den Letzten[74].

Mit anderen Worten: die Eucharistie ist das lebenspendende Mysterium der Zeit der Kirche, so wie Sinnbilder und Typen den vorangehenden Perioden das Heil vermittelten.

Der nächste Hymnus erweitert den Kreis der christlichen Mysterien zu der alten Dreizahl von Taufe, Eucharistie und Salböl, und zwar unter dem neuen Bild von Meilensteinen am Weg des Heils:

(27/3, 1) Kommt, laßt uns den Weg betrachten,
den die Leugner in der Wüste gebahnt,
wie die Meilensteine unseres wahren Königs
gestohlen, gesetzt und gereiht sind.

---

[73] Vgl. I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* 3, 506 (Romae 1932). Zu weiteren liturgischen Einzelheiten vgl. oben *De Fide* 10, 15 (das eucharistische Brot wurde in die Hand gegeben); vgl. ferner Lamy 3, 871 Z. 6, wo es von Julianus Saba heißt: »Das Brot des Lebens war Feuer in seiner Faust / Geist und Feuer fing er ein in seine hohlen Hände«. Ähnlich *De Virginitate* 32, 3, wo Ephräm bei einer Erwähnung des greisen Simeon, der das Jesuskind in seinen Händen trug, die Bitte ausspricht: »Gewähre, o Herr, auch mir, daß ich dich in deinem Brot trage«. Die Hymnen *De Virginitate* spielen auch auf ein Küssen des eucharistischen Brotes an im Zusammenhang einer Erwähnung der Sünderin, die die Füße des Herrn küßte: »Selig, o Weib, beneidenswerte unter den Frauen, die du die heiligen Füße geküßt hast .... Er lehrte seine Kirche in Reinheit den Leib zu küssen, der das All heiligt« Hymnus 26, 4. Zuletzt sei auch noch einmal auf *De Virginitate* 7, 8 zurückverwiesen, wo die eucharistische Feier in unmittelbarem Anschluß an die Taufe erschien.

[74] ER 2, 498 E (mit falschem Text).

Siehe da sind die Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen
Geistes,
siehe das Zeichen des Salböls und der Taufe,
das Brechen des Brotes und der Kelch der Erlösung
und die gestohlenen Schriften bei ihnen[75].

Neben weiteren gelegentlichen Anspielungen auf die Eucharistie in der Polemik der Hymnen *Contra Haereses* verdienen noch folgende Stellen aus dem 47. Hymnus erwähnt zu werden, in denen die Realität des eucharistischen Brotes und Weines zur Widerlegung der Gnostiker (Markioniten) verwertet wird. Die erste Strophe geht dabei von den »Tüchern (*sušseppâ*) der hebräischen Bräute« aus, die mit den Spuren des (Menstruations)blutes nach Deut 22, 17 von den Vätern als Beweis ihrer Jungfräulichkeit benützt wurden:

(47, 1) Der hebräischen Bräute
Ruhm war in ihren Tüchern.
Siehe unser Ruhm ist in (auf?) unserm (Altar)tuch:
das Blut des Messias, das allerkostbarste.
Die Gemeinden der Leugner haben in ihren (Altar)tüchern
nicht das wahre Blut Christi;
nur den Schein des Blutes haben sie,
weil sie den Leib Jesu nicht bekennen.
Wo der wahre Leib ist,
dort ist auch das wahre Blut[76].

Die Polemik, die hier auf Grund der Eucharistie bei den Gnostikern (Markioniten) gegen deren Lehre vom Scheinleib Christi geführt wird, entfaltet sich in den anschließenden Strophen (47, 2):

Wenn wegen der Unreinheit des Körpers,
seiner Häßlichkeit und Beflecktheit, unser Herr ihn verachtete,
dann ist häßlich und unrein das Brot
und der Kelch des Heils bei den Leugnern.
Wie hätte er den Körper verachtet und (zugleich) in Brot sich
gekleidet,
da doch das Brot mit dem Körper verwandt ist...

Man sieht die enge Verbindung, die für Ephräm zwischen Inkarnation und Eucharistie besteht. Sie kommt noch einmal zur vollen Geltung in Strophe (47, 8):

Wenn er den Körper (nur) zum Schein anzog,
dann sollen sie (auch nur) ein Schatten(brot) brechen;
und wenn er (nur) Scheinblut zeigte,
dann sollen sie (auch nur) Scheinblut in den Kelch tun.

---

[75] ER 2, 500 D.
[76] ER 2, 542 A.

Wenn sie aber wirkliches Brot brechen,
das sie wirklich berühren und nicht zum Schein,
dann hat die Sünderin einen wirklichen Körper betastet,
da sie den Herrn berührte. . . .[77]

Versucht man zum Schluß in einem zusammenfassenden Überblick über die hier analysierten eucharistischen Aussagen Ephräms die Eigenart seiner Auffassung kurz herauszustellen, dann sind wohl neben der allgemein katholischen Lehre von dem Opfercharakter und der Realpräsenz die Anwendung der Typus-Symbolidee in ihrem Vollgehalt sowie die Lehre vom (heiligen) Geist in der Eucharistie und die Bestimmung ihrer Wirkung als Vergeistigung zu nennen, Anschauungen, die in der späteren Entwicklung zurücktreten, die aber im christlichen Altertum, soweit ich urteilen kann, Gemeingut waren.

---

[77] ER 2, 543 D.

Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?

von

Hieronymus Engberding OSB

Aufbau

§ 1. Der wahre Wert des Zeugnisses der beiden syrischen Heiligenkalender
a) Feststellungen umfassenderen Charakters
b) Das Kalendarium der Hs. Add. 17 232
c) Das Kalendarium der Hs. Vat. Syr. 37

§ 2. Der Siegeszug des byzantinischen Festkalenders
a) im westsyrischen Raum
b) in der georgischen Šatberd-Hs.
c) in anderen Kalendern

§ 3. Die innere Verbindung der Feste des hl. Dionysius und des hl. Hierotheus

Ende des Jahres 1952 überraschte Ernst Honigmann die gelehrte Welt mit dem Versuch, Petrus den Iberer als den wahren Dionysius Areopagita zu erweisen[1]. Sein Hauptargument ruht auf folgenden Tatsachen:

1. Johannes der Eunuch, der angebliche geistliche Lehrer des Petrus, starb an einem 4. Oktober[2].
2. Petrus hat diesen Tag jährlich als Gedächtnistag treu gehalten[3].
3. Zwei westsyrische Heiligenkalender bringen an diesem 4. Oktober den hl. Hierotheus, den Lehrer des Dionysius[4].

Aus diesen Tatsachen zieht H. folgenden Schluß: »Die Übereinstimmung des Todestages des Eunuchen Johannes mit dem Festtag des Hierotheus enthüllt uns den wahren Namen des Hierotheus und damit auch den des Ps.-Dionysius«. Die Entwicklung sei folgendermaßen vor sich gegangen: Petrus der Iberer habe schon vor der Zeit, als die große Öffentlichkeit Kenntnis von den ps.-dionysianischen Schriften bekam, das Gedächtnis

---

[1] *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite* = Académie Royale de Belgique. Mémoires 47,3 (Brüssel 1952). — In der Folge nur mit H. zitiert.

[2] H. 22, Anm. 3.

[3] Ebda.

[4] H. 22 f.

des Hierotheus auf denselben Tag gelegt, an welchem sein geliebter geistlicher Vater gestorben war. Und die syrisch-monophysitische Kirche habe diese Tradition sich zu eigen gemacht. Diese syrisch-monophysitische Tradition wäre dann von den Chalkedonensiern übernommen worden[5]. »Aus verständlichen Gründen« hätten die syrischen Monophysiten des weiteren den Gedächtnistag des Dionysius selbst auf den Tag vor dem Fest seines geistlichen Vaters gelegt, also auf den 3. Oktober, anstatt ihn am 1. Dezember, dem eigentlichen Todestag des Petrus, zu begehen. Beide Persönlichkeiten seien eine Einheit; daher sollte auch ihr Fest an zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen gefeiert werden. — Auch diese syrisch-monophysitische Tradition hätten die Chalkedonensier übernommen[6].

Diese Deutung der Tatsachen scheint mir wichtige Punkte nicht richtig zu sehen und andere wichtige Punkte sogar zu übersehen[7].

§ 1. Der wahre Wert des Zeugnisses der beiden syrischen Heiligenkalender

Der eigentliche Tragpfeiler in dem Beweisgang Honigmanns ist — wie gesagt — die Tatsache, daß zwei westsyrische Heiligenkalender am 4. Oktober den Hierotheus, den Lehrer des Dionysius, verzeichnen. Es gilt daher, ein möglichst einwandfreies und unanfechtbares Urteil über den Wert dieser Angabe zu gewinnen. Der Weg, der dahin führt, ist die sorgfältige vergleichende Untersuchung der einzelnen Einträge in diesen beiden Kalendern.

a) Feststellungen umfassenderen Charakters

1. Nach Ausscheidung des für unseren Zweck nicht brauchbaren Materials zur Untersuchung der Entwicklung des Fest- und Heiligenkalenders der syrisch-monophysitischen Kirche stehen mir noch 24 Zeugen zur Verfügung. Wenn nun von diesen 24 Zeugen nur zwei etwas von Hierotheus wissen, so ist schon diese Tatsache recht mißlich für den Nachweis der Existenz einer Tradition.

---

[5] H. 24: »Au moment où les Chalcédoniens acceptèrent les Aréopagitica... existait déjà une tradition orientale fixant la date de la mort d'Hiérothée. Das wäre also mindestens um 540. Denn zu dieser Zeit werden bereits die Areopagitika auch im orthodoxen Lager kommentiert. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 4,296 f.

[6] H. a. a. O.

[7] Inzwischen hat auch Irénée Hausherr in OrChrPer 19 (1953) 247—60 sich gegen die Ansicht Honigmanns ausgesprochen. Da seine Argumente aber von der Persönlichkeit des angeblichen geistlichen Vaters des Petrus, des sog. Johannes des Eunuchen, ausgehen, dürften unsere Darlegungen eine willkommene Ergänzung zu den Ausführungen Hausherrs bieten.

2. Der früheste Zeuge für ein Gedenken an Hierotheus stammt aus dem Jahre 1210[8]. Petrus der Iberer aber starb wahrscheinlich am

---

Da Zeugen, welche für unseren Gesichtspunkt keine besonderen Erkenntnisse abwerfen, weil sie entweder nur Sonntage und das Proprium de Tempore berücksichtigen oder für Heiligenfeste nur auf Texte aus dem Commune sich beschränken oder nur ganz wenige, für uns hier bedeutungslose Feste bieten, von vornherein ausscheiden, — also auch das gesamte in Anton Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* = Liturgiegeschichtliche Forschungen 3 (Münster 1921) oder in Stephan Beissel, *Die Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches* (Freiburg 1907) oder in F. C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System* = Proceedings of the British Academy 11 (London 1923) verarbeitete Material —, bleiben für uns folgende Zeugen übrig:

1. Das Buch der Hymnen des Severus von Antiochien = PO 6,1—179 und 7,593—802.
2. London, Br. M. Add. 17 134 (Ende des 7. Jahrhunderts) fol. 84/5 = PO 10,31/5 = Nau 2. Das Kalendarium spiegelt den Brauch des Klosters Qennešrê wider.
3. London, Br. M. Add. 14 504 (9. Jahrhundert) fol. 1—9 = PO 10,35—48 = Nau 3. Freilich kann das Kalendarium auch erst später der Hs. hinzugefügt worden sein.
4. Berlin, Sachau 349 (10./11. Jahrhundert). Der Heiligenkalender nach der Zusammenstellung bei Odilo Heiming, *Syrische 'Enjânê und griechische Kanones. Die Hs. Sachau 349 der Staatsbibliothek zu Berlin* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 26 (Münster 1932) 17—26.
5. London, Br. M. Add. 14 519 (11./12. Jahrhundert) fol. 145 = PO 10,48—53 = Nau 4.
6. London, Br. M. Add. 14 503 (Jahr 1166) fol. 177 = PO 10,53/6 = Nau 5.
7. London, Br. M. Add. 14 719 (Jahr 1184) fol. 91/2 = PO 10,97—101 = Nau 8.
8. London, Br. M. Add. 14 713 (12./13. Jahrhundert) fol. 158—61 = PO 10,101/7 = Nau 9.
9. London, Br. M. Add. 17 232 (Jahr 1210) fol. 487—95 = PO 10,112—127 = Nau 11.
10. London, Br. M. Add. 17 246 (Jahr 1239) fol. 70/3 = PO 10,93/7 = Nau 7, Hs. A.
11. London, Br. M. Add. 17 246 (Jahr 1239) fol. 81 = PO 10,93/7 = Nau 7, Hs. B.
12. Rom, Vat. Syr. 37 (17. Jahrhundert) fol. 187/8 = P. Peeters, *Le martyrologe de Rabban Sliba* = AnBoll 27 (1908) 129—200 — dazu: F. Nau, *Un nouveau manuscrit du martyrologe de Rabban Sliba* = RevOrChr 25 (1910) 327/9.
13. London, Br. M. Add. 17 261 (13./14. Jahrhundert) fol. 63/6 = PO 10,107—12 = Nau 10.
14. London, Br. M. Add. 14 708 (14. Jahrhundert) fol. 119—21 = PO 10,93/7 = Nau 7, Hs. C.

1. Dezember 491[9]. Das bedeutet einen Hohlraum von über 700 Jahren. In dieser Zeit findet sich im syrisch-monophysitischen Raum keine Spur von einem Gedenktag für Hierotheus. Das ist für den Nachweis der Existenz einer Tradition noch mißlicher.

Entscheidend aber ist die Untersuchung über die Quellen, aus welchen unsere beiden syrischen Zeugen ihre Angaben geschöpft haben. Diese Untersuchung wollen wir nun anstellen, und zwar für jeden Zeugen getrennt.

b) Das Kalendarium der Hs. Add. 17 232[10]

Die Hs. ist geschrieben im Jahre 1210[11]. Der Schreiber hatte wohl für jeden Tag wenigstens einen Heiligen vorgesehen; denn vom 19. Februar beginnen auffallende Lücken[12]. Wahrscheinlich hatte der Verfasser im Augenblick des Schreibens noch nicht die nötigen Unterlagen zur Hand. Und später ist es dabei geblieben. Auch diese Tatsache will bei der Gesamtbewertung der Angaben des Kalenders wohl beachtet sein.

Da die Hs. mit dem 1. Oktober beginnt, wollen auch wir an diesem Punkt einsetzen. Um Raum zu sparen und gleichzeitig eine größere Übersichtlichkeit zu gewinnen, verweisen wir die Einzelheiten eines jeden Befundes in die Anmerkungen und nehmen in die Tabelle nur die Hauptpunkte auf.

---

15. London, Br. M. Add. 14 708 (14. Jahrhundert) fol. 160/1 = PO 10,93/7 = Nau 7, Hs. D.
16. Rom, Vat. Syr. 68 (Jahr 1465) fol. 262/4 = PO 10,127—31 = Nau 12.
17. *Buch der Prooimia und Sedhrê* einer Hs. aus dem Jahre 1546: Festkalender, lateinisch mitgeteilt durch Joseph Simonius Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3, 1,635 f.
18. Rom, Vat. Syr. 69 (Jahr 1547) fol. 247—55 = PO 10,63—87 = Nau 6, Hs. B.
19. Paris, Bibl. Nat. Syr. 146 (Anfang des 17. Jahrhunderts) fol. 202—12 = PO 10,63—87 = Nau 6, Hs. A.
20. Rom, Vat. Syr. 39 (Jahr 1647/8) = Assemani, *Catalogus* 1, 2, 279—280.
21. Jerusalem, jakobitisches Markuskloster 45 (17./18. Jahrhundert) = OrChr 11 (1911) 311/4.
22. Berlin, Sachau 39 (Jahr 1777) fol. 122/4 = *Verzeichnis der syrischen Hss.* 703 f.
23. Rom, Borg. Sir. 124 (18. Jahrhundert) ohne Paginierung = PO 10,132 f. = Nau 13
24. Berlin, Sachau 234 (Jahr 1821/2) fol. 228—31 = *Verzeichnis* 485 f.

[8] Das ist die sogleich ausführlich zu behandelnde, in Anm. 7 unter Nr. 9 namhaft gemachte Hs.

[9] H. a. a. O. 13 auf Grund von Ed. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma* = Abhandlung Bayr. Akad. Wiss. N. F. 10 (München 1934) 211.

[10] Hier von nun an als A bezeichnet.

[11] W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* 1 (London 1870) 373.

[12] Vgl. die Angaben Naus in PO 10,91.

Oktober	Namen der Heiligen	In welchen älteren[13] Kalendarien bezeugt
1.	a) Mâr debhêth Sahdê[14]	nur in Nau 9[15]
	b) Ananias, der den hl. Paulus taufte	nur in byzantinischer Überlieferung[16]
	c) Mar Abbi[17]	nirgends
2.	Cyprianus der Magier	Nau 8[18] und byzantinisch[19]
3.	Dionysius Areopagita	nur byzantinisch[20]

[13] Aus der Fülle der älteren Zeugen brauchen wir hier nur die ältere heimische, das ist die antiochenische und westsyrische, sowie die byzantinische Überlieferung zu berücksichtigen. So sind die Angaben in der Tabelle zu verstehen.

[14] Wahrscheinlich identisch mit dem gleichnamigen Heiligen, dessen am 10. November gedacht wird und dessen syrische Vita in AA SS Nov. 4, 432—72 veröffentlicht ist. Dort auch weitere Literatur über ihn. — Ob A zu dem Eintrag durch den Einfluß von Nau 9 oder durch selbständige Bekanntschaft mit der syrischen Vita, die nach Ausweis der ältesten Hs. schon 1177 vorhanden war, veranlaßt worden ist, können wir nicht ausmachen.

[15] PO 10,102.

[16] Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* 1 (Leipzig 1937 = TU 50) 155 205 306 468 u. ö. — Hippolyte Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* = Propylaeum ad AA SS Nov. (Bruxellis 1902) 95.

[17] Persischer Märtyrer aus dem Jahre 360. Quelle wahrscheinlich eine syrische Passio, die uns aber nicht mehr erhalten ist. Erhalten sind Berlin, Syr. 287 = Sachau 241 = *Verzeichnis der syrischen Hss.* 814 (in torani und arabisch) und London, Br. M. carsh. 8[11]. Vgl. AnBoll 27 (1908) 163.

[18] PO 10,97.

[19] Ehrhard a. a. O. 169 241 347 468 u. ö. — Synaxarium 97—100. Hier ist zu beachten, daß die bereits in einer Hs. des 6. Jahrhunderts vorliegenden syrischen Acta (Wright, *Katalog* 1092) als Tag des Martyrium den 15. Ḥĕzîrān = 15. Juni angeben. Dieses Datum findet sich auch schon in Nau 4 (PO 10,51) und bleibt von da an in Nau 8 (PO 10,100) und unserem A (PO 10,122). Wenn nun unser A zu diesem angestammten heimischen Datum das byzantinische des 2. Oktober hinzufügt, liegt die Quelle dafür deutlichst zu Tage.

[20] Ehrhard a. a. O. 246 468 u. ö. — Synaxarium 101 f. — Nun sind die Werke des Ps.-Areopagiten bereits vor 536 in syrischer Sprache bekannt und werden auch später immer wieder abgeschrieben. Auch das hagiographische Material in syrischer Sprache, das über den Ps.-Areopagiten vorhanden ist, scheint schon der Wende

Oktober	Namen der Heiligen	In welchen älteren[13] Kalendarien bezeugt
4.	a) Mâr Florendios	nur byzantinisch[20a]
	b) Domitinos (= Dometius)[21]	in Nau 2 und 3 am 5. Juli[22]; in Nau 3 auch am 7. September[23]; in Nau 4 5 8 und 9 am 24. September[24]; am 4. Oktober nur byzantinisch[25]
	c) »der große Hierotheus«	nur byzantinisch[26]

des 6./7. Jahrhunderts anzugehören. Wenn also erst im Jahre 1210 eine Spur des Dionysius im Heiligenkalender zu entdecken ist, und wenn diese Spur im breiten Bett eines Stromes aus byzantinischer Welt mitgeführt wird, so kann kein Zweifel über die Herkunft dieses Eintrages bestehen. — Zur Übersetzung der Werke des Ps.-Areopagiten ins Syrische vgl. neben Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 168 P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys* = Sacris erudiri 4 (1952) 174—84. Zu dem hagiographischen Material die Ausgabe durch M. A. Kugener, *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite* = OrChr 7 (1907) 292—348 und P. Peeters, *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite* = AnBoll 39 (1921) 277—313.

[20a] Dabei bleibt es ungewiß, ob der Florentius des 9. oder der des 13. Oktober gemeint ist.

[21] Dometinus ist in der hagiographischen Literatur unbekannt. Daher wird mit dem Martyrologium des Rabbân Ṣĕlîbhâ, der für diesen Tag »Dometius, der Lähmungen heilt«, bietet, Dometius zu lesen sein. Die Beifügung eines Nûn nach Jôdh ist im Syrischen nur zu leicht begreiflich. Da A zum 25. September noch einmal »Mar Dîmît« bietet und damit zweifellos den hl. Dometius meint, welchen die syrisch-monophysitische Überlieferung gemeinhin zum 24. September bringt, dürfte gerade diese Doppelung, welche zu der ganz singulären Übereinstimmung mit der byzantinischen Überlieferung hinzukommt, ein besonders deutliches Zeichen für den byzantinischen Einfluß sein. — Wegen des Fehlens weiterer Angaben über diesen Heiligen in A ist die Frage, welches historische Bild sich unser Zeuge von diesem Heiligen gemacht hat, für uns müßig. Vgl. P. Peeters, *S. Dometios le martyr et S. Dometios le médecin* = AnBoll 57 (1939) 72—104.

[22] PO 10,33 43.

[23] PO 10,45.

[24] PO 10,52 56 101 107.

[25] Ehrhard 471 — Synaxarium 103 f.

[26] Ehrhard 468 — Synaxarium 103. — Auch hier ist zu beachten, daß — wie beim hl. Dionysius — auch im syrischen Raum die Persönlichkeit des hl. Hierotheus gleich beim Bekanntwerden der ps.-areopagitischen Schriften vollste Beachtung

Oktober	Name der Heiligen	In welchen älteren[13] Kalendarien bezeugt
5.	ohne Eintrag	
6.	Thomas der Apostel	Nau 2 3 4 5 8 9[27] am 3. Juli und noch öfter Jerusalem: am 24. August[27a] byzantinisch am 6. Oktober[28]
7.	Sergius und Bacchus	Das Datum gehört einer alten Überlieferung an und findet sich sowohl in älterer syrischer wie byzantinischer Überlieferung[29].

findet. Denn bereits Stephan bar Sûdh-'Ailē, ein Zeitgenosse des Sergius von Rîš-'Ainâ, ließ seine mystischen Anschauungen als geistiges Vermächtnis dieses Hierotheus hinausgehen. Vgl. F. S. Marsh, *The book which is called the Book of the holy Hierotheos with Extract from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the »Book of Excerpts« and other works of Gregory Bar-Hebraeus edited and translated* (London-Oxford 1927). Also wäre auch auf diese Weise eine Aufnahme des Hierotheus in den Heiligenkalender denkbar gewesen. Wenn nun sein Name erst 500 Jahre später im Zusammenhang mit dem gesamten byzantinischen Stoff auftaucht, kann man billigerweise dem Schluß nicht ausweichen: hier liegt keine heimische oder »orientalische« Tradition vor.

[27] PO 10,33 43 51 55 100 105. Der 3. Juli dürfte das eigentliche Thomasfest von Edessa gewesen sein. Es wurde dort mit größter Feierlichkeit begangen, wie zunächst Nau 3 mit seinen weiteren Einträgen beweist: am 2. Juli Weihe eines Oratorium zum hl. Thomas; am 4. Juli Weihe der Kirche des hl. Thomas; am Sonntag darauf »feiert man in Edessa das Gedächtnis Allerheiligen.« a. a. O. 43. Noch deutlicher ist der Bericht bei Gregor von Tours, *In gloria martyrum* 32: an 30 Tagen im Juli fanden in Edessa große Märkte statt und viele Pilger fanden sich ein. PL 71,733. Vgl. ferner U. Monneret de Villard, *La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tommaso a Edessa* = Accad. Naz. dei Lincei. Rendiconti. Ser. VIII 6 (1951) 77—104. — Wenn nun unser A getreu der heimischen Überlieferung diesen Thomastag beibehält, aber dazu noch das nur im byzantinischen Raum übliche Datum des 6. Oktober bietet, ist wiederum sonnenklar, wo die Quelle entspringt.

[27a] So im ältesten armenischen Lektionar (F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum* [Oxford 1905] 526. Bei den georgischen Zeugen (Heinrich Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend* = Liturgie und Kunst 1 [1923] 30) sind die Apostel Philippus, Bartholomaeus und Matthaeus hinzugetreten. In den späteren armenischen Lektionarien (vgl. Anm. 33 Nr. 5) und im byzantinisierten Kalender von Vat. Arm. 3 (vgl. Anm. 140) ist das Gedächtnis auf den 23. August gerückt.

[28] Ehrhard 155 164 198 318 323 351 468 u. ö. — Synaxarium 113/5.

[29] Dieses Datum findet sich bereits im Martyrologium Hieronymianum (AA SS Nov. 2, 2, 545); ist also vorbyzantinisch. Es wird auch im syrischen Raum — abseits der byzantinischen Welle — zum beliebten Festtag: Nau 5 8 9 = PO 10,56 97 102. — Vorbyzantinisches Jerusalem am 6. Oktober! (Goussen 34).

Oktober	Name der Heiligen	In welchen älteren[13] Kalendarien bezeugt
8.	Pelagia	Hier gilt dasselbe wie zum 7. Oktober[30]
9.	Jakobus, Apostel, der Sohn des Alphäus	nur byzantinisch[31]
10.	Mihar-šappûr und ʿAqebšĕmâ, persische Bischöfe	ohne klaren Befund[32]

Hier dürfen wir bereits einen Augenblick innehalten und das bisher Festgestellte überprüfen. Drei Gruppen von Quellen treten mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit heraus:

1. Die erste Gruppe von Quellen leitet sich aus der heimischen Gewohnheit her. Feste und Gedenktage, wie sie in älteren Zeugen des syrisch-monophysitischen Brauches erwähnt sind, erscheinen auch in A.
2. Dazu fügt A aus eigener Kenntnis der hagiographischen Literatur neue Gedenktage hinzu, welche bislang nicht berücksichtigt waren. A hebt selbst am Schluß diese Quelle eigens hervor: »Diese Ordnung wurde mit aller Sorgfalt erarbeitet aus den Vitae der Heiligen.«
3. Die dritte — und trotz der Kürze unserer Untersuchung schon recht umfangreiche — Gruppe von Quellen kommt aus dem byzantinischen Bereich; d. h. A wurde durch Quellen byzantinischer Prägung veranlaßt, Einträge aufzunehmen.

[30] Bereits im syrischen Martyrologium des Jahres 411 = PO 10,21.

[31] Daß es sich hier nicht um den »Herrenbruder« handelt, geht neben der genauen Bezeichnung der Person eindeutig auch daraus hervor, daß unser Zeuge am 23. Oktober ausdrücklich »Apostel Jakobus, der Bruder unseres Herrn« verzeichnet. Wenn nun der byzantinische Brauch genau dieselben Personen mit genau denselben Bezeichnungen (beachte: Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus!) an genau denselben Tagen erwähnt (Synaxarium 121 und 155) und wenn in der gesamten früheren syrisch-monophysitischen Überlieferung des Heiligenkalenders dieser Bruder des Apostels Matthäus unbekannt ist, so sprechen all diese Tatsachen insgesamt in deutlichster Weise für den byzantinischen Einfluß.

[32] Hier weicht A in bedeutsamer Weise vom byzantinischen Brauch ab. Denn dieser bringt das Gedächtnis des hl. ʿAqebšĕmâ und seiner Gefährten zum 3. November (Ehrhard 1,478 481 489 u. ö; Synaxarium 189—91). A scheint sich hier auf die Akten gestützt zu haben, die in syrischer Bearbeitung (Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* 2,535/9 und 2,351—96) den 10. Oktober für beide Blutzeugen als Tag des Martyriums bieten, in griechischer Fassung (PO 2,478—517) wenigstens für ʿAqebšĕmâ. Es verdient auch erwähnt zu werden, daß einige Zeugen des byzantinischen Synaxars neben dem Eintrag zum 3. November auch einen ganz kurzen Eintrag zum 10. Oktober bringen. (Synaxarium 125f.).

Diese letzte Feststellung ist für uns von außerordentlicher Bedeutung; denn auf Grund der gemachten Beobachtungen gehören die beiden Einträge über Dionysius und Hierotheus gerade zu diesem Quellgebiet. Es gilt also, den Umfang und die Natur dieses Einflußstromes noch genauer zu erfassen. Wir dürfen daher in der Folge bei der Untersuchung unseres Zeugen all die Angaben, welche auf die beiden ersten Gruppen von Quellen zurückzuführen sind, füglich außer acht lassen und uns auf die Quellen aus byzantinischem Bereich beschränken.

Wann dürfen wir einen Eintrag als aus byzantinischem Bereich stammend ansprechen? Wenn er einerseits im außerbyzantinischen Bereich nicht nachgewiesen werden kann[33] und anderseits auch in diesem byzantinischen Bereich eine der folgenden drei Bedingungen erfüllt:

---

[33] Als Kalender, welche noch ganz frei von diesem byzantinischen Einfluß sind, kommen in Betracht:

1. Die Depositio martyrum des römischen Chronographen des Jahres 354 = Monumenta Germaniae Historica Auct. Ant. 9, 71.
2. Das Martyrologium der syrischen Hs. aus dem Jahre 411 = PO 10,7—26.
3. Das Martyrologium von Karthago = H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* = Kleine Texte 2 (Bonn 1911) 4/6.
4. Das älteste armenische Lektionar = F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 516—27.
5. Fünf weitere alte armenische Lektionare, bekanntgemacht durch N. Adontz, *Les fêtes et les saints de l'Église arménienne* = RevOrChr 26 (1927) 74—104 und 225—78; kurze Zusammenfassung bei B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle* = Mus 56 (1943) 4/8.
6. Die georgischen Zeugen für den älteren vorbyzantinischen Brauch Jerusalems = Goussen a. a. O. Dazu die beiden Blätter eines georgischen Typikon von Jerusalem, die Acacius Schanidze als abgeschabt in der Hs. 1329 der Gesellschaft für Geschichte und Volkskunde zu Tiflis entdeckt hat; vgl. A. Schanidze, *Texte mit überflüssigem h und ihre Bedeutung für die Geschichte der georgischen Sprache* = Tifliser Universitätsbote 3 (1923) 354—88 (georgisch); vgl. AnBoll 46 (1928) 384/6.
7. Der Kalender von Oxyrhynchus = H. Delehaye, *Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535/6* = AnBoll 42 (1942) 83—99.
8. Das Martyrologium Hieronymianum, dessen orientalische Quelle der Zeit um 540 zuzuordnen sein dürfte. Vgl. AA SS Nov. 2, 2 und Kunibert Mohlberg, *Maximianus von Ravenna (546—67) und die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum* = OrChr 29 (1932) 147—52. Man ist überrascht, wie viele Datierungen gegen den späteren byzantinischen Ansatz stehen.
9. Das Martyrologium Bedas in seiner ursprünglichen Gestalt = AA SS März 2 (Paris 1865) V—XL und Henri Quentin, *Les martyrologes historiques* (Paris 1908) 17—119. Auch hier ist der Unterschied beachtlich.
10. Selbst in der Hs. Patmos 266 findet sich vorbyzantinisches Material; vgl. Anton Baumstark, *Das Typikon der Patmos-Hs. 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung* = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 107ff.

1. es muß ein Fest sein, das erst zum endgültigen Bestand[34] des byzantinischen Heiligenkalenders gehört[35] oder vielleicht gar noch später dort aufgekommen ist[36];
2. oder ein Fest, das zwar an anderen Orten bereits früher gefeiert wurde, aber an einem anderen Tage, so daß das Entscheidende für das byzantinische Gepräge in dem Datum liegt[37];
3. oder ein Fest, das auch in Byzanz schon vor der Festlegung des endgültigen Kalenders gefeiert wurde, aber stets örtlich auf den Bereich der Reichshauptstadt beschränkt blieb[38].

Gewiß bleibt auch bei dieser strengen Beschränkung immer noch die Möglichkeit einer Fehlbeurteilung, da wir für die Beurteilung der Zugehörigkeit zu einem vorbyzantinischen Kalender ja noch längst nicht alle Verzeichnisse kennen. Indessen ist das bisher zugängliche Material doch ausreichend genug, um ein wirkliches Urteil zu ermöglichen.

Wenn wir nun nach diesen strengen Kriterien unseren Zeugen weiter untersuchen, kommen wir zu folgendem Ergebnis:

Aus byzantinischen Quellen stammen — außer den schon namhaft gemachten — folgende Einträge:

am 11. Oktober: Philipp, einer der ersten sieben Diakone[39];
am 12. Oktober: Probus, Tarachus und Andronikus[40];

---

[34] Dieser Kalender liegt im wesentlichen kurz nach 700 abgeschlossen vor. Die Frage, ob seine Entstehung das Werk einer amtlichen Redaktion ist, kann hier füglich unberücksichtigt bleiben, da unser Blick ja nur auf die Auswirkungen, welche dieser Kalender hervorgerufen hat, gerichtet ist. Gegen die Ansicht Ehrhards, der Sévérien Salaville, *La formation du calendrier liturgique byzantin d'après les recherches critiques du Mgr. Ehrhard* = EphLit 50 (1936) 312—23 freudigst zustimmte, hat Hippolyte Delehaye, *Hagiographie Napolitaine* = AnBoll 57 (1939) 44/7 durchschlagenden Einspruch erhoben, indem er mit Recht auf die Bedeutung der Hagiographie für die Entstehung des Heiligenkalenders hinwies. Indessen ist auch damit noch nicht alles gesagt. Wir hoffen, bei Gelegenheit auf diese Dinge noch einmal zu sprechen zu kommen.

[35] Beispiele: das Fest vom Kleid der Mutter Gottes am 2. Juli; das Fest Gregors des Armeniers am 30. September; das Fest des Jakobus, des Bruders des Apostels Matthäus; die Ausweitung des ursprünglich ägyptischen Michaelsfestes vom 12. Athor = 8. November zu einem umfassenden Engelfest.

[36] Beispiele: das Fest des hl. Niketas, des Abtes vom Medikionkloster (gest. 3. April 824) am 3. April.

[37] Beispiel: das Fest des hl. Ephräm am 28. Januar; das des hl. Ignatius von Antiochien am 20. Dezember; das des hl. Apostels Thomas am 6. Oktober.

[38] Beispiel: das Fest der hl. Notarii Marcianus und Martyrius am 25. Oktober. Vgl. die eindringende Studie von Pio Franchi de'Cavalieri: AnBoll 64 (1946) 132—75.

[39] Nicht bei Ehrhard, da kein eigentlicher hagiographischer Text vorliegt. Die Notiz im Synaxar (a. a. O. 129) ist z. T. aus Eusebius, Kirchengeschichte 5, 24 geschöpft.

[40] Ehrhard 1,198 241 469 u. ö. Synaxarium 131f. — Als Todestag gilt der 11. Oktober. Nau 3 9 und 10 bieten ihr Gedächtnis am 6. September. Dieser Tag wurde anscheinend bereits zur Zeit des Severus von Antiochien in der Metropole Syriens gefeiert; denn Maurice Brière hat mit guten Gründen auf diesen

am 13. Oktober: Karpus und Papylus (Datum!)[41];
am 15. Oktober: Lucian von Antiochien (Datum!)[42];
am 16. Oktober: Longinus (Datum!)[43];
am 16. Oktober: Malus[44];
am 19. Oktober: Joel, der Prophet[45];
am 19. Oktober: Varus[46];
am 20. Oktober: Artemius[47];
am 23. Oktober: Jakobus, der Herrenbruder (Datum!)[48];
am 23. Oktober: Theodota (von Nicäa)[49];
am 23. Oktober: die Siebenschläfer von Ephesus (Datum!)[50];
am 26. Oktober: Demetrius (Datum!)[51];

---

6. September 515 die 78. Homilie des Severus gelegt; vgl. PO 20,277. — Die georgischen Zeugen bei Goussen bieten diese Heiligen am 27. Juni und 1. Oktober.

[41] Ehrhard 1,373 384 469 u. ö. Synaxarium 133/5. — Das ältere Datum ist der 13. April. — Vgl. Hippolyte Delehaye, *Les Actes des Martyrs de Pergame* = AnBoll 58 (1940) 142—76 und die dort angeführte Literatur.

[42] Ehrhard 1,386 469 u. ö. Synaxarium 137—41. — Das eigentliche Datum ist der 7. Januar; vgl. Johannes Chrysostomus.

[43] Ehrhard 1,198 384 464 469 u. ö. Synaxarium 141/4. — Die georgischen Zeugen bei Goussen bringen ihn zum 17. Juli; das Martyrologium Hieronymianum zum 15. März und 23. Oktober.

[44] In orientalischer Überlieferung ganz unbekannt (weder in *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* noch in den vielen syrischen Kalendern bei Nau noch in den koptisch-arabischen Menologien, Kalendarien und Synaxarien), ja nicht einmal in *Bibliotheca Hagiographica Graeca*[2] oder bei Ehrhard, sondern nur im byzantinischen Synaxar 144. — Solche Übereinstimmungen in ganz singulären Fällen sind in A nicht selten und daher für die Abhängigkeit vom Byzantinischen um so beweiskräftiger.

[45] Ehrhard 1,253 465 469 u. ö. Synaxarium 149. — In den vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. Im Martyrologium Romanum auf Grund der Initiative Ados am 13. Juli.

[46] Ehrhard 1,465 469 u. ö. Synaxarium 149. — In den vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. Im Martyrologium Romanum am 19. Oktober.

[47] Ehrhard 1,155 462 469 u. ö. Synaxarium 151/3. — In den vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken.

[48] Ehrhard 1,180 463 465 469 u. ö. Synaxarium 155/7. — Das alte Datum liegt bei Weihnachten (25. oder 26. oder 28. Dezember). Das Datum des 23. Oktober ist eine byzantinische Neuschöpfung.

[49] Ehrhard 1,474 Anm. 9; Synaxarium 157f. — Von A mit der Theodota von Nicäa gleichgesetzt. Vgl. dazu Hippolyte Delehaye, *Sainte Théodote de Nicée* = AnBoll 55 (1937) 201—25.

[50] Ehrhard 1,236 253 328 u. ö. Synaxarium 155f. — In byzantinischer Überlieferung erscheint auch der 22. Oktober öfter als ihr Tag. — In den vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. In A außerdem noch am 2. August erwähnt; Nau 6 8 10 bringen die Siebenschläfer am 13. August; Nau 5 am 21. April. Der Commentarius zum Martyrologium Romanum (AA SS Prop. Dec.) 308f. schweigt sich über die Datumfrage aus.

[51] Ehrhard 1,355 463 465 u. ö. Synaxarium 163/6. Im syrischen Martyrologium von 411 und im Martyrologium Hieronymianum am 9. April; in Nau 6 am 18. Oktober; in Nau 8 am 3. Oktober; seit Florus in den lateinischen Martyrologien am 8. Oktober. Der 26. Oktober ist in den vorbyzantinischen Kalendarien nicht zu entdecken. Die Šatberd-Hs. (s. unten) hat ihn auf den 28. Oktober gesetzt.

am 26. Oktober: Metrodoron, Artemius, Minodoron und Glykon[52];
am 27. Oktober: Nestor[53];
am 27. Oktober: Kapetolina und Eroteis[54];
am 29. Oktober: Anastasia (Datum!)[55];
am 29. Oktober: Abraham Qîdûnâjâ (Datum!)[56];
am 30. Oktober: Zenobius und Zenobia (Datum!)[57];
am 30. Oktober: Marcian[58];
am 31. Oktober: Stachys, Amplia und Gefährten[59].

Das sind allein für Oktober 28 Angaben, die einwandfrei durch byzantinischen Einfluß in den Kalender von A hineingekommen sind. Diesen 28 Angaben stehen nur 11 gegenüber, welche aus anderen Quellen stammen.

Leider erlaubt die Knappheit des Raumes uns nicht, diese Untersuchung mit derselben Genauigkeit weiterzuführen. Indessen genügt diese Teiluntersuchung — verbunden mit der Versicherung, daß die Verhältnisse im weiteren Verlauf des Kalenders im wesentlichen dieselben bleiben, — vollauf, um jeden Zweifel an der Tatsache eines wahrhaft umfassenden

---

[52] Diese vier Heiligen sind entstanden aus den byzantinischen Artemidor und Glykon, welche an diesem Tage im Synaxar erwähnt werden (Synaxarium 166; nicht bei Ehrhard). Artemidor wurde aufgespalten in Artemius und Dor. Aus letzterem wurde Metrodoron und Minodoron, die als Metrodora und Minodora zusammen mit Nymphodora im Byzantinischen am 10. September (Ehrhard 1,356 463; Synaxarium 31f.) genannt werden. Auch diese Umbildung zeigt aufs deutlichste die Abhängigkeit vom Byzantinischen. Dabei hat es A nicht beunruhigt, daß durch diese Umbildung sofort ein Homonym zu dem Artemius des 20. Oktober geschaffen wurde.

[53] Ehrhard 1,475; Synaxarium 167f. — In den vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. — Auch im Syrischen bei Nau weder vor A noch später.

[54] Ebenso wie Nestor in den syrischen Kalendern bei Nau weder vorher noch nachher zu entdecken. — Sie erscheinen nur im byzantinischen Bereich. — Ehrhard 1,463 466 470 u. ö. Synaxarium 168 f.

[55] Ehrhard 1,463 470 u. ö. Synaxarium 171/3. — In vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. A folgt hier der gewöhnlichen Überlieferung, während andere Synaxarzeugen — vor allem P und H — diese Anastasia zum 12. Oktober bieten. — Auch hier nur in A in syrischer Überlieferung anzutreffen.

[56] Ehrhard 1,463 466 470 u. ö. — Synaxarium 173/5. — Besonders lehrreich ist, daß A — ähnlich wie bei Artemius — noch kurz vorher (am 24. Oktober) denselben Abraham gebracht hat und jetzt doch noch der byzantinischen Überlieferung folgt. Andere Daten im syrischen Raum sind: 20. Januar (Nau 3 8 10) und am »Sonntag der ersten Woche der ungesäuerten Brote« (Nau 4).

[57] Ehrhard 1,466 470 u. ö. — Synaxarium 177f. — In älteren Syrern (Nau 2 3) am 4. Juli oder (Nau 3 6 8) am 17. April. Echt byzantinisch ist neben dem Datum auch die Verbindung des Zenobius mit seiner Schwester Zenobia.

[58] Ehrhard 1,341 476 — Synaxarium 179—81. — In vorbyzantinischen Kalendarien nicht zu entdecken. — In verschiedenen Synaxarien am 31. Oktober.

[59] Ehrhard 1,476 (zum 30. Oktober) — Synaxarium 178 (ebenso). — In vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. — Nach dem Commentarium zum Martyrologium Romanum AA SS Prop. Dec. 487 ist die Legende von Stachys als dem ersten Bischof von Byzantium erst im 8. Jahrhundert erfunden worden. Dadurch wird der rein byzantinische Charakter dieses Gedächtnisses noch verstärkt.

byzantinischen Einflusses unmöglich zu machen. Dieser Einfluß läßt sich in großen Zügen folgendermaßen kennzeichnen:

1. Bisher auf syrischem Boden nicht verzeichnete Heilige werden neu aufgenommen.
2. Bisher auf syrischem Boden bereits verzeichnete Heilige werden auch an dem charakteristisch byzantinischen Datum erwähnt.
3. Die angestammte heimische Überlieferung wird aufgegeben und nur das Datum der byzantinischen Gewohnheit verzeichnet.
4. Gelegentlich widersteht unser Zeuge dem byzantinischen Einfluß.

Wenn wir nun in das Licht dieser Erkenntnisse die Tatsache hineinstellen, daß sowohl Dionysius wie Hierotheus im Strombett dieses byzantinischen Einflusses mitgeführt werden, kann von der Existenz einer orientalischen Tradition, welche die Byzantiner von den Syrern übernommen hätten, nicht mehr die Rede sein. Der Strom läuft vielmehr ausgerechnet umgekehrt. Weder der Befund der Quellen noch die aus den Quellen abzulesende Entwicklung erlauben eine andere Deutung.

c) Das Kalendarium der Hs. Vat. Syr. 37

Der zweite Zeuge, den Honigmann für die Erwähnung des Hierotheus am 4. Oktober anführt, ist das außergewöhnlich ausführliche Verzeichnis von Gedächtnistagen, welches ein Rabbân Ṣĕlîbhâ, der Vater des Rabbân Josue, verfaßt hat.[60] Da die Hs. erst aus dem 17. Jahrhundert stammt, ist es von besonderer Wichtigkeit, das Datum der Abfassung des Kalenders möglichst genau zu bestimmen. Da der Rabbân Ṣĕlîbhâ den Tod des Barhebräeus bereits verzeichnet hat, kann die Abfassung nicht vor 1286 liegen. Anderseits erfahren wir aus anderen Hss., daß dieser Rabbân Ṣĕlîbhâ in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gelebt hat. Somit dürfen wir als Zeit der Abfassung die Jahre um 1325 ansetzen.

Die erste Frage, welche hier zu klären ist, erstreckt sich auf das Verhältnis unseres jetzigen Zeugen zu dem eben behandelten. Denn wenn im ganzen syrischen Raum nur diese beiden Zeugen den Hierotheus bieten, drängt sich sogleich der Verdacht auf: der eine Kalender ist von dem anderen abhängig.

Eine genaue vergleichende Untersuchung des Bestandes in beiden Zeugen führt zu folgendem Ergebnis:

1. B hat viele Angaben, welche A völlig fremd sind.
2. B hat viele jener Angaben, die es mit A gemeinsam hat, selbständig aus byzantinischem Material geschöpft.[61]

---

[60] Statt der Angaben bei Assemani, *Katalog* 1,2, 250—72 benutzt man jetzt besser die Anm. 7 genannte Arbeit von P. Peeters.

[61] Einige Beispiele: Zum 9. Oktober heißt es: »Krönung Jakobs, des Sohnes des Alphäus, des Bruders des Evangelisten Matthäus.« Diese Fassung fehlt in A und ist anderseits mit dem Wortlaut des byzantinischen Synaxars völlig iden-

Somit ist sofort die Möglichkeit gegeben, daß B auch die Angabe über Hierotheus selbständig aus seinem byzantinischem Material geschöpft hat. Und diese Möglichkeit wird sogar zur Wahrscheinlichkeit, weil wir die auffallende Tatsache feststellen müssen, daß B mit A zwar im Ansatz des Hierotheus völlig eins geht, aber den Tag des Dionysius auf den 19. November legt.

Somit ist hier von neuem — wie bei A — die Frage zu stellen: Aus welchen Quellen schöpft B seine Angaben? Glücklicherweise sind wir hier in der Lage, uns auf die schon öfter genannte gründliche Arbeit von P. Peeters stützen zu können, der bei seiner Herausgabe des Kalenders auch diese Frage untersucht hat. Somit brauchen wir hier nur anzuführen, was bereits er — ohne jedoch besonders unseren Gesichtspunkt im Auge zu haben — bekennen mußte:

1. »Rabbân Ṣĕlîbhâ hatte eine oder mehrere Bearbeitungen der für den Gebrauch der Melchiten bestimmten Menäen vor sich; man kann sogar genauer ausmachen, daß seine Exemplare der Klasse M des byzantinischen Synaxars angehören.«[62]
2. Selbst da, wo syrische Akten vorliegen, schöpft Rabbân Ṣĕlîbhâ aus griechischen Quellen; z. B. bei den Märtyrern aus der Verfolgung des Königs Šappûr.[63]
3. Der Umfang des byzantinischen Einflusses hat ein solches Ausmaß angenommen, daß Peeters sich genötigt sah, in den Index der Namen nur jene Heiligen aufzunehmen, »quorum mentio a synaxariis graecis abest vel aliter traditur«.[64]

Zu diesen Beobachtungen möchte ich noch hinzufügen: Rabbân Ṣĕlîbhâ hat nicht einmal Hemmungen, Heilige des orthodoxen Bereiches, die erst nach der Spaltung gelebt haben, aufzunehmen; z. B. den jüngeren Styliten Symeon, den Thaumastoriten.[65] († 594!). Während Nau 11 bei diesem Symeon wenigstens den Schein wahrt, indem er ihn zu Symeon dem Älteren macht[66], kennt Rabbân Ṣĕlîbhâ auch diese Scheu nicht mehr!

---

tisch. — Dasselbe gilt von dem Eintrag zum 27. Januar: »Übertragung der Gebeine des Johannes, welche sein Schüler Proklus von Komana in die Kaiserstadt vorgenommen hat.« usw.

[62] a. a. O. 134.

[63] Ebenda 134f. Damit stimmt völlig die überraschende Tatsache überein, daß sowohl A wie Nau 6 dieses an sich so »syrische« Fest von den Byzantinern übernommen haben und daß alle übrigen syrischen Kalendarien es nicht kennen. Selbst der Kalender vom Jahre 411 bringt Simeon nur in der Sammelliste der »Blutzeugen des Ostens«.

[64] a. a. O. 198.

[65] Zum 21. Mai (gegen den 24. Mai im Byzantinischen) a. a. O. 153 bzw. 184.

[66] PO 10,122.

Somit erhärtet und bestätigt das Ergebnis der Untersuchung des Zeugen B das Ergebnis des Verhörs des Zeugen A:

1. Beide Zeugen schöpfen ihre Kenntnis aus byzantinischem Material.
2. Von einer »orientalischen« Tradition über den Tag des Hierotheus bzw. des Dionysius ist keine Spur zu entdecken.

§ 2. Der Siegeszug des byzantinischen Festkalenders

Angesichts der Tatsache, daß wir diesen Einfluß des byzantinischen Festkalenders bisher nur bei unseren zwei Zeugen festgestellt haben, könnte jemand gegenüber unserem Ergebnis vielleicht doch noch eine gewisse Zurückhaltung spüren. Es könnte sich ja bei dieser Erscheinung um irgendeinen Außenseiter, um eine Sonderentwicklung handeln. Das würde den Wert unserer Erkenntnis gewaltig herabmindern. Daher müssen wir jetzt die weitere Untersuchung anstellen: *Inwieweit stehen unsere beiden Zeugen mit ihrer Byzantinisierung im Fluß der allgemeinen Entwicklung? Lassen sich solche Byzantinisierungen des Heiligenkalenders auch sonst beobachten?*

a) Der Heiligenkalender des westsyrischen Raumes

Weder in dem syrischen Martyrologium der Hs. aus dem Jahre 411[67], noch in dem Buch der Hymnen des Severus[68], noch in dem Festkalender des syrischen Comes aus dem 6. Jahrhundert[69], noch in dem Kalender der berühmten Bilderhs. des Rabbûlâ aus dem Jahre 586[70] sind irgendwelche Spuren der oben gekennzeichneten, für den byzantinischen Brauch bezeichnenden Angaben zu finden. Auch der Kalender der Hs. Add. 17 134 (Ende des 7. Jahrhunderts[71] = Nau 2) ist noch völlig frei von jeglicher Byzantinisierung.

In dem zeitlich jetzt folgenden Kalender der Hs. Add. 14 504 (9. Jahrhundert = Nau 3)[72] überraschen auf den ersten Blick zwei Einträge, welche aus byzantinischem Gut stammen könnten:

1. Epiphanius von Cypern am 12. Mai[73]. Indessen ist hier zu beachten, daß die georgischen Zeugen denselben Heiligen am 13. Mai bringen[74];

---

[67] Vgl. Anm. 33.

[68] Vgl. Anm. 7.

[69] F. C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System* = Proceedings of the British Academy 11 (London 1823) und Anton Baumstark, *Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes* = OrChr 23 (1927) 1—22.

[70] August Merk, *Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex* = ZkathTh 37 (1913) 202—14.

[71] Vgl. Anm. 7.

[72] Vgl. Anm. 7.

[73] PO 10,40.

[74] Goussen a. a. O. 21.

und vor allem, daß Beda ausgerechnet zum 12. Mai »unseres hl. Vaters Epiphanius« gedenkt[75]. Das weist klar darauf hin, daß dieses Datum schon vor der endgültigen Festlegung des byzantinischen Kalenders bekannt war.

2. Die Auffindung des Hauptes des Täufers Johannes am 25. Februar[76].

Dieser Eintrag scheint um so eher für Herkunft aus byzantinischen Quellen zu sprechen, als zum 26. Oktober der gleiche Eintrag zu finden ist[77]. Letzterer Eintrag deckt sich aber mit dem vorbyzantinischen Brauch von Jerusalem[78]. Somit legt sich auf den ersten Blick der Schluß nahe: das eine Fest stammt aus Jerusalem, das andere aus Byzanz. Indessen ist hier wohl zu beachten, daß bereits um 500 der 24. Februar als Tag der Auffindung des Hauptes des Täufers galt. Denn um diese Zeit übersetzte bereits Dionysius Exiguus (gest. um 545) den griechisch abgefaßten Bericht des Abtes Marcellus vom Spelaionkloster zu Emesa ins Lateinische[79], und in diesem Bericht erscheint bereits der 24. Februar als Tag der Auffindung[80]. Somit besteht durchaus die Möglichkeit, daß entweder durch den Lokalkult von Emesa oder durch literarische Dokumente[81] abseits vom Strom der Byzantinisierung der Eintrag in Nau 3 erfolgt ist. Da wir aber uns hier nur auf sichere Kennzeichen stützen dürfen, müssen wir sagen: Byzantinischer Einfluß in Nau 3 ist in geringem Maße möglich, aber keineswegs erwiesen. Das ist um so beachtlicher, als nach Ansicht des Herausgebers der Kalender eine »Nachahmung griechischer Arbeiten« ist[82].

Auch Sachau 349[83] weist in dem alten Kern der Feste, welcher sich vom ersten Sonntag der Vorbereitung auf Weihnachten bis zum Fest der Weihe der Kirchenbauten auf Golgotha erstreckt, keinerlei Beziehung zu byzantinischen Gedächtnissen auf. Selbst die Nachträge: Georg am 23. April; Johannes Ev. am 8. Mai; Cyriakus und Julitta am 15. Juli; Simeon der Stylite der Ältere am 27. Juli; Sergius und Bacchus am 7. Oktober und Romanus am 18. November gehören noch zum vorbyzantinischen Gut. Somit haben wir in dieser Ordnung des Ṭûr ʿAbhdîn aus dem 9. und 10. Jahrhundert eine noch völlig von Byzanz unbeeinflußte Gestalt vor uns[84].

---

[75] AA SS März 2, XVIII.
[76] PO 10,38. 38.
[77] PO 10,47.
[78] Goussen a. a. O. 36.
[79] PL 67,417—30.
[80] A. a. O. 424.
[81] Auf letzterem Wege dürfte der Eintrag in Bedas Martyrologium hineingekommen sein.
[82] PO 10,30.
[83] Heiming (vgl. Anm. 7) a. a. O.
[84] Freilich ist hier wohl zu beachten, daß der Kalender von Sachau 349 sich nur auf die liturgischen Texte der Hs. stützt. Solche den liturgischen Hss. abgelauschte Kalender zeigen sich dem byzantinischen Strom gegenüber stets sehr reserviert. Vgl. unten das »Buch der Prooimia und Sedhrê«.

Der nächste Zeuge (Add. 14 519 = Nau 4; 11. und 12. Jahrhundert[85]) weist ungefähr dasselbe Gepräge auf wie Nau 3; denn auch hier finden wir ein Fest, das auf den ersten Blick ganz verdächtig nach Byzanz hinweist: das Fest der Verkündigung der Empfängnis Johannes des Täufers am 26. September[86]. Dieses Fest ist im ganzen westsyrischen Raum — mit Ausnahme der drei Hauptzeugen der byzantinisierten Gestalt[87] — völlig unbekannt. Indessen ist hier zunächst der Unterschied im Datum nicht völlig gleichgültig (26. statt des gemeinbyzantinischen 23. September). Dazu will auch die Tatsache beachtet sein, daß wir durch die georgischen Zeugen von einem vorbyzantinischen Fest »des Gesichtes und des Stummwerdens des Zacharias« am 27. September wissen[88]. Somit könnte Nau 4 hier außerbyzantinischen Einfluß aufgenommen haben. Daher können wir auch für Nau 4 keinen sicheren Fall eines byzantinischen Einflusses anführen.

Dasselbe gilt auch noch für Add. 14 503 = Nau 5 (J. 1166)[89]. Denn das Fest der hl. Magdalene am 22. Juli[90] ist schon bei Beda[91] bezeugt. Ebenso weiß Gregor von Tours bereits von der Verehrung ihres Grabes[92], wenn er auch von Fest oder gar Festtag keine Kunde gibt. —

Auch das Fest der hl. Barbara und Juliana am 4. Dezember, das in Nau 5[93] zum erstenmal im westsyrischen Raum auftaucht, ist kein klares Zeichen für den Einfluß des byzantinischen Heiligenkalenders. Zwar erscheinen beide Heilige in dem Überschuß der georgischen Šatberd-Hs.[94], welchen wir weiter unten als klares Kennzeichen byzantinischen Einflusses werden kennenlernen. Dieser Tatsache steht aber die andere gegenüber, daß in der gesamten Überlieferung des griechischen Synaxars nur ein einziger Vertreter Juliana neben Barbara aufweist — aber auch jetzt noch getrennt von ihr[95]; von den Menologien schon gar nicht zu reden[96]. Somit ist es nur verständlich, daß Baumstark die Verbindung von Juliana mit Barbara als Kennzeichen nichtbyzantinischer Gewohnheit in Anspruch nehmen wollte. In Wirklichkeit wird es sich hier wohl darum handeln, daß der betreffende Eintrag sich nach der Fassung der Barbaralegende gerichtet hat, die an dem betreffenden Orte bekannt war[97].

---

[85] Vgl. Anm. 7.
[86] PO 10,52.
[87] Das sind unser A und B und Nau 6; vgl. PO 10, 86 124f.; Peeters 195.
[88] Goussen 34.
[89] Vgl. Anm. 7.
[90] PO 10,56.
[91] AA SS März 2, XXIV.
[92] De Gloria martyrum 30 = PL 71,731.
[93] PO 10,53.
[94] Goussen 39.
[95] Mv = Synaxarium 280, Z. 55.
[96] Ehrhard a. a. O.
[97] Für Baumstark vgl. OrChr Per 2 (1936) 134. Zur Frage der Ursprünglichkeit der Gestalt der hl. Juliana vgl. A. J. Denomy: *Mediaeval Studies* 1 (New York 1939); P. Paschini, *S. Barbara. Note agiografiche* = Lateranum 1927; W. Weyh, *Die syrische Barbara-Legende.*

Langsam ändert sich nun das Bild. Die Wende bringt Add. 14 719 (J. 1184 aus dem Ṭûr ʿAbhdîn = Nau 8)[98]. Er weist folgende, klar als Entlehnungen aus dem byzantinischen Kalender erscheinende Einträge auf:

1. am 2. Oktober: Cyprian der Magier[99]. Gerade die Tatsache, daß Nau 8 noch das ältere syrische Datum des 15. Juni kennt[100] und dazu den byzantinischen Ansatz bietet, ist hier durchschlagend.
2. Dasselbe gilt von der doppelten Erwähnung Gregors des Armeniers am 11. Dezember[101] und am (30.)[102] September[103].

Wenn nun Nau 8 in beiden Fällen neben einem älteren Datum auch das bezeichnend byzantinische Datum aufweist, so kann diese Doppelung nur als Auswirkung einer doppelten Strömung gewertet werden. Und der eine Strom ist eben der byzantinische. Damit ist zum ersten Mal im westsyrischen Raum klar und sicher das Einströmen byzantinischen Gutes festzustellen.

Diese Linie wird nun langsam, aber stetig weiter geführt. Beim nächsten Zeugen (Nau 9[104] = Add. 14 713) sind folgende klare Beziehungen zu echt byzantinischer Gewohnheit zu beobachten:

1. am 12. Oktober: Tarachus, Probus und Andronikus[105] (als Doppelung zum heimischen Datum des 6. September[106]);
2. am 8. Juni: Theodorus Stratelates[107];

---

[98] Vgl. Anm. 7.

[99] Vgl. Anm. 19.

[100] PO 10,100.

[101] PO 10,98.

[102] Das Datum fehlt in der Hs. Aber die vom Herausgeber vorgenommene Ergänzung ist durchaus gerechtfertigt, da der Eintrag den Zusatz »der Armenier« aufweist und ein anderer Tag für diesen Heiligen Ende September nirgends bezeugt ist.

[103] Vgl. P. Peeters, *S. Grégoire l'Illuminateur dans le calendrier lapidaire de Naples* = AnBoll 60 (1942) 91—130. Diese nicht immer überzeugenden Untersuchungen zu den Daten, an welchen Gregors des Armeniers in den Kalendern gedacht wird, — Untersuchungen, die trotz ihrer Ausführlichkeit noch nicht alles Material berücksichtigen, — scheinen mir so viel erwiesen zu haben, daß ein — wohl ursprünglich lokal gebundenes — armenisches Fest scharf zu trennen ist von dem 30. September, dem Tage, an welchem dieser Heilige im byzantinischen Kalender erscheint. Wenn wir auch nicht mit Gewißheit mehr ausmachen können, warum die byzantinischen Redaktoren dieses Datum gewählt haben, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß vor der Abfassung dieses Kalenders der 30. September als Tag des hl. Gregor unbekannt war. Die Ansätze in den übrigen Kalendern, die untereinander größte Unterschiede aufweisen, Unterschiede, welche Peeters mit der Differenz zwischen dem armenischen Jahr und dem julianischen Kalender zu erklären versucht, scheinen ein Festdatum, das von dem 30. September wesentlich verschieden ist, zu erweisen.

[104] Vgl. Anm. 7.

[105] PO 10,102. — Der byzantinische Charakter dieses Datums ist in Anm. 40 dargelegt.

[106] PO 10,106.

[107] Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu untersuchen, ob bereits die Aufspaltung des einen Märtyrers Theodor in einen »tiro« und einen »stratelates« als Kennzeichen byzantinischer Eigenart angesprochen werden darf. Vgl. dazu Hippolyte

3. am 27. Juli: Panteleemon[108];
4. am 27. August: Poemen[109];
5. am Tage nach Mariä Geburt: Joachim und Anna[110];
6. Eustathius, Theopista und ihre beiden Kinder[111].

Diese Entlehnungen wirken um so nachhaltiger, als unser Zeuge wenigstens dreimal betont: »Die Griechen feiern dieses oder jenes Fest«[112]. Das bedeutet doch nichts anderes als: wenn ich auch in diesem Fall um die griechische Gewohnheit weiß, so nehme ich sie doch nicht an. Wenn unser Zeuge in anderen Fällen von den Griechen wirklich entlehnt, will er damit diese Entlehnungen anders gewertet wissen.

Nun folgt der zeitlichen Ordnung nach unser Zeuge A. Wenn wir auch einräumen müssen, daß seine Byzantinisierung gegenüber Nau 9 einen viel größeren Umfang angenommen hat, so erkennen wir doch auch ebenso klar, daß die Linie, auf welcher A sich bewegt, schon vorher beschritten worden ist. Und wir würden gern den eingehenden Nachweis hinzufügen, daß sie auch in Zukunft noch weiter beschritten wird. Indessen müssen wir wegen der Knappheit des Raumes auf diesen Einzelnachweis verzichten. Es muß hier genügen, die hervorstechendsten Dokumente dieser Byzantinisierung kurz zu kennzeichnen. Diese sind:

1. das Kalendarium des Rabbân Ṣĕlîbhâ, über dessen starken byzantinischen Einfluß wir oben schon das Nötige gesagt haben;
2. die beiden Hss. Vat. Syr. 69 (J. 1547)[113] und Paris, Bibl. Nat. Syr. 146 (Anfang des 17. Jahrhunderts)[114].

Wie umfangreich auch in diesen beiden Zeugen die Byzantinisierung ist, lehrt ein Blick auf die 207 Verweisungen auf das Synaxar von Konstantinopel, welche Nau der Ausgabe dieser beiden Zeugen beigefügt

---

Delehaye, *Les légendes grecques des saints Militaires* (Paris 1909); Willy Hengstenberg, *Der Drachenkampf des heiligen Theodor* = OrChr 12 (1912) 78—106 und 240—280; AA SS Nov. 4, 11—27. Für unseren Zweck genügt die doppelte Feststellung: 1. der 8. Juni ist in vorbyzantinischen Kalendern nicht zu entdecken. 2. Selbst im byzantinischen Raum ist der 8. Juni nur ein sekundäres Theodorfest, da der eigentliche Festtag der 8. Februar ist. — Ob dieses Datum des 8. Juni eine Umbildung des Frühjahrsfestes zu Ehren des Theodor Tiro ist — wie Delehaye AA SS Nov. 4, 24 annimmt,— steht hier nicht zur Erörterung.

[108] PO 10,106. — Das Martyrologium Hieronymianum bietet ihn zum 28. Juli. Diesem Ansatz sind auch noch Ado, Florus, Usuard gefolgt, während der Marmorkalender von Neapel bereits den 27. Juli hat. So zeichnen sich auch hier gleich am Anfang die Grenzlinien scharf ab.

[109] PO 10,106. — In vorbyzantinischen Kalendarien nicht zu entdecken.

[110] PO 10,106. — Freilich sind beide Tage hier um einen Tag vorverlegt. Der Charakter von Joachim und Anna als Beifest, also das eigentlich Byzantinische, tritt dadurch jedoch nur um so stärker hervor.

[111] PO 10,107. — In vorbyzantinischen Kalendarien nicht zu entdecken.

[112] Am 1. Juli: »die Griechen den Kosmas und Damian«; am 29. August: »die Griechen die Enthauptung Johannes' des Täufers«; am 30. September: »die Griechen Gregor, den Bischof von Armenien«.

[113] Vgl. Anm. 7.

[114] Vgl. Anm. 7.

hat[115]. Wenn auch nicht all diese Verweisungen in unserem Sinn eindeutige und durchschlagende Kennzeichen für eine Entlehnung aus byzantinischen Quellen sind, so bleiben doch noch so viele klare Fälle übrig, daß man über den ungeheuren Umfang der Entlehnung nicht den geringsten Zweifel hegen kann.

Indessen darf man sich durch die gemachten Beobachtungen nicht zu der Meinung verleiten lassen, als habe nunmehr die Byzantinisierung das Feld unbestritten beherrscht. Denn wir finden noch in dem »Buch der Prooimia und Sedhrê« aus dem Jahre 1564[116] keinerlei Spuren einer Byzantinisierung[117]. Ja sogar der Kalender der erst dem 18. Jahrhundert entstammenden Hs. Vat. Borg. Sir. 124[118] ist von jeglicher Byzantinisierung gänzlich frei geblieben[119], während sein naher Verwandter Sachau 39 (J. 1777)[120] zum mindestens das Fest vom Gürtel der Mutter Gottes am 31. August und das des hl. Johannes Ev. am 26. September[121] als klare Byzantinisierung bietet.

Somit läßt sich das Ergebnis unserer Untersuchungen folgendermaßen formulieren: Etwa vom 12. Jahrhundert an ist in verschiedenen Kalendern ein Einfluß byzantinischer Quellen festzustellen. Dieser Einfluß nimmt mit der Zeit zu und erreicht im Kalender des Rabbân Ṣĕlîbhâ seinen Höhepunkt. Dieser Einstrom überflutet jedoch nicht das ganze Land. Immer wieder wissen sich Kalender ganz oder doch in beachtlicher Weise von diesem Einfluß frei zu halten. Die Erscheinung, welche wir in A und B beobachtet haben, ist demnach einerseits nicht so allgemein, daß sich kein Zeuge mehr hätte ihr entziehen können; andererseits doch wieder so stark und umfassend, daß wir unbedingt von einem bedeutsamen Faktor in der Entwicklung des Heiligenkalenders sprechen müssen. Um so tragischer ist es da, daß Honigmann sich gerade auf Vertreter einer Entwicklung verlassen hat, welche seiner Ansicht direkt entgegen steht.

b) Die georgische Hs. aus dem Kloster Šatberd

Zur Abrundung unseres Urteils wollen wir auch ganz kurz fragen, wie die Kalender des übrigen Christlichen Ostens sich zu der eben festgestellten Erscheinung der Byzantinisierung verhalten.

Heinrich Goussen hatte in seiner Veröffentlichung über die georgischen Quellen zur Kenntnis des vorbyzantinischen Heiligenkalenders Jerusalems

---

[115] In den Anmerkungen zur Ausgabe = PO 10,63—87.

[116] Vgl. Anm. 7.

[117] Der Grund dürfte hier wiederum die Tatsache sein, daß wir nur einen durch die dargebotenen liturgischen Texte erarbeiteten Kalender vor uns haben.

[118] Vgl. Anm. 7.

[119] PO 10,132f. Das Gedächtnis der Mutter Gottes am 26. Dezember ist älter als 700. Vgl. unten Anm. 143.

[120] Vgl. Anm. 7.

[121] Sachau, *Katalog* 703f. — Sachau hat — wie so manches andere Fest — auch das vom Gürtel nicht erfaßt.

[121] Sachau, *Katalog* 703.

auch eine Hs. benutzt, welche ehedem dem berühmten Kloster Šatberd angehörte und dem 10. Jahrhundert zugewiesen wird[122]. Er hatte sie unbedenklich als einwandfreien Zeugen des vorbyzantinischen Brauches Jerusalems angesprochen. Anton Baumstark war hier der erste, dem in dieser Beziehung Bedenken aufstiegen, weil »sie verschiedentlich gegen die sonstige georgische Überlieferung mit der byzantinischen sich berührt und somit dem Verdacht einer sekundären Beeinflussung durch dieselbe unterliegt[123]«. Wir können jetzt diesen Verdacht als unbestreitbare Tatsache erweisen. Denn in dem Zeitraum, für welchen der Zeuge Angaben bietet, das ist für die Zeit zwischen dem 24. Dezember und 29. Januar einerseits und dem 10. Oktober bis zum 23. Dezember andererseits, stimmen folgende Angaben im Gegensatz zu den übrigen georgischen Zeugen mit byzantinischen Angaben überein:

am 21., 22., 23. Dezember: die προεόρτια von Weihnachten;
am 21. Dezember: »alle alttestamentlichen Patriarchen«[124];
am 29. Dezember: ist »Unschuldige Kinder« durchgedrungen und dafür »Jakobus und Johannes« auf den 30. verlegt;
am 3. und 4. Januar: die προεόρτια von Epiphanie;
am 6. Januar: »Theodosius der Koinobiarch«;
am 13. Januar: »die Mönche vom Sinai, die gemartert wurden«[125];
am 21. Januar: »Maximus Confessor«;
am 23. Januar: Klemens, Bischof von Ancyra;
am 20. Oktober: Hauptmann Kornelius;
am 21. Oktober: Hilarion;
am 28. Oktober: Demetrius[126];
am 3. November: die Weihe der Georgskirche in Lydda[127];
am 8. November: Gedächtnis der heiligen Engel;
am 11. November: Menas;
am 12. November: Johannes Eleemosynarius;
am 15. November: Gurja, Samona und Abib;
am 16. November: Mariä Opferung[128];

---

[122] Vgl. Anm. 29. Heute trägt die Hs. die Nr. 425 der Gesellschaft zur Verbreitung des Schrifttums bei den Georgiern.

[123] *Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem* = OrChr Per 2 (1936) 135.

[124] Vgl. das Gedächtnis der »Urväter« am 2. Sonntag vor Weihnachten im Byzantinischen.

[125] Byzantinisch am 14. Januar.

[126] Byzantinisch am 26. Oktober.

[127] Byzantinisch wenigstens in den Zeugen Mv und Mr der Synaxarüberlieferung; vgl. Synaxarium 191 f.

[128] Überraschenderweise scheint hier unser Zeuge die Feste des 16. und des 21. November getauscht zu haben; denn was im Byzantinischen am 16. November gefeiert wird, erscheint hier am 21. (Apostel Matthäus!), und umgekehrt, was dort am 21., erscheint hier am 16. (Mariä Opferung!).

am 23. November: Merkurius[129];
am 24. November: Katharina;
am 4. Dezember: Johannes von Damaskus;
am 20. Dezember: Ignatius von Antiochien.

So liegt auch hier der byzantinische Einfluß klar zu Tage; und so vermögen wir erst jetzt — im Gegensatz zu Goussen — dieses Dokument richtig zu werten.

c) In anderen Kalendern

Von hier aus fällt auch Licht auf den uns von al-Bîrûnî überlieferten Festkalender[130]. Auch hier hatte schon Anton Baumstark darauf aufmerksam gemacht, daß »nur etwa ein Drittel« der dort gemachten Angaben mit denen des endgültigen byzantinischen Kalenders übereinstimmen[131]. Jetzt erkennen wir, daß diese Blickrichtung nicht ganz zutreffend ist. Denn es handelt sich bei diesem Kalender nicht darum, daß »nur ein Drittel« byzantinisches Gepräge aufweist, sondern darum, daß ältere Schichten byzantinischen Einfluß erfahren haben, der das alte Gut bis zu einem Drittel durchsetzte[132].

In ähnlicher Weise läßt sich die Welle der Byzantinisierung feststellen in den Menologien der koptisch-arabischen Evangeliare[133], im Kalender des Abû'l Barakât[134], im Kalender des koptisch-arabischen Synaxars[135], im

---

[129] Byzantinisch am 24. oder 25. oder 26. November.

[130] PO 10,290—312.

[131] OrChrPer 2 (1936) 131. Vgl. Anm. 123.

[132] Diesen byzantinischen Einstrom noch einmal hier abzudrucken, erübrigt sich, da Baumstark a. a. O. diese Feste zusammengestellt hat. Indessen entspricht diese Übersicht nicht ganz unseren Grundsätzen, da Baumstark auch manche Feste aufgenommen hat, welche sehr wohl aus anderen Bereichen stammen können; z. B. das Fest der Kreuzerscheinung am 7. Mai!

[133] PO 10,165—244; z. B. das Fest der Empfängnis der Mutter Gottes am 9. Dezember; das Gedächtnis der Hochzeit zu Kana am 8. Januar; das Fest des hl. Ephräm am 28. Januar; das Fest des hl. Timotheus am 22. (!) Januar usw.

[134] PO 10,245—86; z. B. Ananias am 1. Oktober; Jakobus, Sohn des Alphäus am 2. (byz. am 9.) Oktober; Gregor der Armenier am 30. September; Tarachos am 10. (byz. 12.) Oktober; Johannes der Almosenspender am 11. Oktober (byz. 12. November); Philipp, einer der ersten 7 Diakone am 11. Oktober; Joel der Prophet am 20. Oktober (byz. am 19.); Jakobus der Herrenbruder am 23. Oktober; Varus am 23. (byz. am 19.) Oktober; Marcian und Martyrius am 25. Oktober usw. Man sieht, wie frei mit den Daten im einzelnen umgegangen worden ist. Darum ist es auch erlaubt, in dem Eintrag am 20. Oktober »Dionysius, das Haupt der Philosophen, der Astronom« eine Auswirkung des byzantinischen Datums vom 3. Oktober zu erblicken.

[135] PO 1,215—380; 3,243—546; 11,505—860; 16,185—424; 17,525—782; 20,739—90. Beispiele: Gregor der Armenier am 30. September; am 11. Oktober der Diakon Philipp; am 13. Oktober Karpus und Papylus; am 18. (byz. am 19.) Oktober Joel der Prophet; am 25. Oktober Marcianus und Martyrius; am 26. Oktober Demetrius. Dazu kommt sogar Abhängigkeit bis in die Fassung der hagiographischen Texte.

Kalender des koptischen Katameros[136], im Kalender des koptischen Difnar[137]. Im armenischen Bereich weisen die alten Lektionare[138] und der Kalender der Hs. Vat. Armen. 3, fol. 229 v f.[139] noch keine Spur von Byzantinisierung auf, während der Kalender auf fol. 226 v -229[140] derselben Hs. und der Kalender des armenischen Synaxars[141] sich weitgehendst diesem Einfluß geöffnet haben. Selbst ein so wenige Feste verzeichnender Kalender wie der maronitische des Ibn al-Qulā'ī[142] weist klare byzantinische Entlehnungen auf. Umgekehrt hat der nestorianische Kalender[143] sich völlig rein von diesem Einfluß erhalten. Leider können wir diesen so interessanten Beobachtungen hier nicht weiter nachgehen. Einige Beispiele, welche in die Anmerkungen verwiesen sind, müssen für jedes einzelne Dokument genügen.

Es darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß wir hier eigentlich erst den Schlüssel zum richtigen Verständnis des überaus starken byzantinischen Ein-

---

[136] Kairo, 4 Bde. 1900/2; z. B.: am 11. Oktober Philipp der Diakon; am 18. Oktober Joel der Prophet; am 25. Oktober Marcianus und Martyrius; am 9. Dezember Gedächtnis der Empfängnis der Mutter Gottes usw.

[137] De Lacy O'Leary, *The Difnar of the Coptic Church* (London 1926); die Beispiele sind genau dieselben wie beim Synaxar (Anm. 135).

[138] Vgl. Anm. 33.

[139] Eugenius Tisserant, *Codices Armeni Bybliothecae Vaticanae* (Rom 1927) 208. Englische Übersetzung bei Fr. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 527f.

[140] Englische Übersetzung bei Conybeare a. a. O. 529—32. Beispiele: Gregor der Armenier am 30. September; Ananias am 1. Oktober; Dionysius am 3. Oktober; Lucian von Antiochien am 15. Oktober; Longinus am 16. Oktober; Varus am 25. (byz. 19.) Oktober; Demetrius am 26. Oktober; die Siebenschläfer von Ephesus am 28. (byz. 23.) Oktober; Ignatius von Antiochien am 20. Dezember usw.

[141] PO 5,345—555; 6,185—355; 15,297—438. Beispiele: Gregor der Armenier am 30. September; Ananias am 1. Oktober; Cyprian und Justina am 2. Oktober; Dionysius der Areopagite am 3. Oktober; Thomas, Apostel am 6. Oktober; Philipp der Diakon am 11. Oktober; Probus, Tarachus und Andronikus am 12. Oktober; Karpus und Babylas am 13. Oktober; Lucian von Antiochien am 15. Oktober; Longinus am 16. Oktober; Joel der Prophet am 19. Oktober; Artemius am 20. Oktober; Jakobus der Herrenbruder am 23. Oktober; die Siebenschläfer von Ephesus am 24. (byz. am 23.) Oktober; Marcianus und Martyrius am 25. Oktober; Demetrius am 26. Oktober; Kapetolina und Eroteis am 27. Oktober; Zenobius und Zenobia am 29. (byz. 30.) Oktober usw.

[142] PO 10,345—56. Beispiele: das Fest des hl. Erzengels Gabriel am 26. März; Johannes Klimakus am 30. März; Thomas Apostel am 5. (byz. 6.) Oktober; Jakobus (wohl der Sohn des Alphäus) am 8. (byz. 9.) Oktober; Jakobus der Herrenbruder am 20. (byz. 23.) Oktober usw.

[143] Vgl. die Übersicht über die Feste der alten nestorianischen Ordnung bei Anton Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* = Liturgiegeschichtliche Forschungen 3 (Münster 1921) 8—77. Auch das Fest der Mutter Gottes nach Weihnachten, welches Baumstark OrChrPer 2 (1936) 132 als Kriterium für byzantinischen Einfluß wertete, stammt nicht aus dieser Quelle; denn auch die Westsyrer, die noch keinen byzantinischen Einfluß aufweisen, kennen bereits dieses Fest. Es dürfte somit aus älterer antiochenischer Gewohnheit stammen; vgl. Anm. 151.

schlags im Marmorkalender von Neapel[144] haben. Und wenn 836 Abt Hilduin von St. Denis bei Paris in einem Brief an Kaiser Ludwig den Frommen ausdrücklich gesteht, daß er die Verbindung des heimischen Märtyrers Dionysius mit dem Areopagiten vollzogen habe »auf Grund eines Martyrologium graecae Auctoritatis aus Konstantinopel«[145], so sehen wir jetzt diesen Vorgang in einen großen Strom der Entwicklung eingebettet.

So rundet sich alles[146] zu einem einheitlichen Bilde ab: die beiden von Honigmann für den Beweis der Existenz einer orientalischen Tradition über den Todestag des Hierotheus aufgerufenen Zeugen waren die für sein Ziel denkbar schlechtesten. Denn das, was sie wußten, wußten sie ausgerechnet nur aus jenen Quellen, gegen welche sie Zeugnis ablegen sollten![147]

§ 3. Die innere Verbindung des Datums des Festes des hl. Dionysius mit dem des Hierotheus

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit:

Die Aufnahme des hl. Hierotheus wie die des hl. Dionysius Areopagita in den Heiligenkalender erfolgte im byzantinischen Raum und nicht im westsyrisch-monophysitischen.

---

[144] Am klarsten hat Hippolyte Delehaye, *Hagiographie Napolitaine* = AnBoll 57 (1939) 5—64 diese Dinge gesehen. Dort sind auch die früheren Untersuchungen aufgeführt. — Etwas anderer Meinung ist Domenico Mallardo, *Il Calendario Marmoreo di Napoli* = EphLit 59 (1945) 233—94; 60 (1946) 217—92; vgl. vor allem 60 (1946) 236—89.

[145] »habemus Graecae auctoritatis Martyrologium de tomo Chartoscrinii Constantinopolitani adeptum ... in quo diem natalitii eius designatum et quia Ateniensium episcopus fuerit, reperimus notatum«. Vgl. AA SS Oct. 4, 791. — Gegenüber dieser Identifizierung der beiden Persönlichkeiten durch Abt Hilduin wird ein neuer selbständiger byzantinischer Einfluß bei Ado und Florus und im Martyrologium Romanum Parvum greifbar, weil diese wieder beide Dionysii klar auseinander halten und den Ps.-Areopagiten gemäß byzantinischer Gewohnheit auf den 3. Oktober setzen. Vgl. Henri Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge* (Paris 1908) 667/9.

[146] Eine weitere selbständige Untersuchung, die ein ganzes Buch füllen würde, kann hier nur eben erwähnt werden: die Untersuchung des Einflusses der griechischen und byzantinischen Hagiographie auf die Hagiographie und die Gestaltung des Synaxars im Bereich des übrigen Christlichen Ostens. Diese Arbeit würde ein interessantes Gegenstück darstellen zu Paul Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* = Subsidia hagiographica 26 (Bruxelles 1950). Vgl. P. Peeters, *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine* = AnBoll 40 (1922) 241—98; überarbeitet wieder abgedruckt im Anhang zu *Le tréfonds* ...

[147] Wie wenig der Blick Honigmanns für diese Tatsachen geöffnet war, beweist wohl am deutlichsten der Umstand, daß er S. 23 Anm. 3 aus dem fast hundert Jahre alten Buche von Franz Hipler, *Dionysius, der Areopagite* (Regensburg 1861) folgende Stelle mit sichtlicher Zustimmung zitiert: »Die griechische, syrische und römische Kirche feiert einstimmig das Fest des heiligen Hierotheus am 4. Oktober, was doch wohl mit einiger Sicherheit auf eine historische Persönlichkeit hinweist.«

Dieses Ergebnis lockt sogleich aber eine andere Frage hervor: Können wir irgend etwas ausmachen über die Gründe, welche im Byzantinischen zur Wahl gerade dieser beiden Tage geführt haben?

Bei dem Versuch zu einer Lösung dieser Frage werden wir klugerweise ein Doppeltes unterscheiden:

1. die Verbindung der beiden Gedächtnisse, die sich darin äußert, daß beide an zwei unmittelbar aufeinander folgenden Tagen erscheinen;
2. die Gründe für die Wahl gerade des 3. und 4. Oktober.

Auf die zuerst genannte Tatsache hatte schon Honigmann aufmerksam gemacht. Und er zögerte nicht, sich im gleichen Atemzuge dahin auszusprechen, daß Hierotheus die auslösende Kraft gewesen sei und Dionysius nach sich gezogen habe[148].

Gegen diese Deutung erheben sich aber die schwerwiegendsten Bedenken.

1. Wir stehen hier vor der Erscheinung der sog. Begleitfeste[149]. Das klassische Beispiel ist das Weihnachtsfest, das schon zur Zeit eines Gregor von Nyssa die Feste St. Stephanus am 26.; Petrus, Jakobus und Johannes am 27.; Paulus am 28. Dezember an sich gezogen hatte[150]. Später übte das Weihnachtsfest noch einmal diese Anziehungskraft aus, indem es auf den 26. ein Muttergottesfest rief[151] und ebenso das Fest der Unschuldigen Kinder von Bethlehem vom Mai an sich band[152]. Parallel dazu hat sich im ältesten syrischen Lektionar Wright 239[153] (6. Jahrhundert) eine ähnliche Aus-

---

[148] »Les monophysites fêtaient déja, pour des raisons compréhensibles, la veille de ce jour, le 3 octobre la mort de Denys.« H. 24.

[149] Zu dieser Erscheinung im allgemeinen vgl. Anton Baumstark, *Begleitfeste* = RAC 2,78—92.

[150] PG 46,788. Vgl. weiter dazu Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus* (Berlin und Leipzig ²1927 = Arbeiten zur Kirchengeschichte 1) 127—143 und Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest* (Bonn ²1911) 255ff.

[151] Wohl in Antiochien entstanden; denn auch die Nestorianer besitzen dieses Fest als einziges Marienfest; vgl. *Anonymi Auctoris Expositio officiorum ecclesiasticorum* = CSCO Scriptores syri ser. II. Tomus 92, 116f. (neue Numerierung CSCO syr. 29). Außerdem ist wohl zu beachten, daß sämtliche noch nicht byzantinisierten westsyrischen Heiligenkalender bereits dieses Fest des 26. Dezember besitzen, sogar der Kalender der Hs. Br. M. Add. 17 134, der bis ins 7. Jahrhundert hinaufreicht.

[152] Zuerst nach Beendigung der älteren Begleitfeste; d. h. am 29. Dezember. Später gleich nach dem Fest der Mutter Gottes, also am 27. Dezember.

[153] Vgl. *Catalogue* 176f. Dazu F. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System* = Proceedings of the British Academy 11 (London 1923) und Anton Baumstark, *Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes* = OrChr 23 (1927) 1—22; vor allem S. 15 A. Raes, *Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient* = OrChrPer 12 (1946) 262—274 setzt unglaublicherweise diese Hs. zweimal ins Jahr 411 (S. 268 und 269). Baumstark weist a.a.O. auch noch auf die syrische Hs. Sachau 39 hin (siehe oben Anm. 7), welche folgende Festfolge für die Osterwoche kennt: Montag: Maria Magdalena und alle Propheten; Dienstag: alle Patriarchen; Mittwoch: Mutter Gottes; Donnerstag: alle Apostel und Lehrer; Freitag: die Märtyrer und die neutestamentlichen Frauen; Samstag: die Priester, Eremiten, Mönche und alle Verstorbenen.

bildung der Osterwoche vollzogen, da hier die Feste des Täufers (am Montag), der Apostel Petrus und Paulus (am Dienstag), der Apostel insgesamt (am Mittwoch), der Bischöfe insgesamt (am Donnerstag) und des hl. Stephanus (am Samstag) erscheinen, während die Feste Weihnachten und Epiphanie ganz ohne Begleitfeste sind. Im georgischen Lektionar P[154] hat diese Verlagerung sich noch weiter abdrängen lassen, da hier zu Anfang April folgende Reihe von Festen erscheint:

3.: Petrus; 5.: Paulus; 6.: Andreas; 7.: Jakobus der Herrenbruder; 8.: Johannes der Evangelist; 9.: Philippus.[155]

Diesem Drang, ein bedeutsames Fest durch die Feier eines Beifestes noch besonders hervorzuheben, hat vor allem der byzantinische Brauch sich geöffnet[156]. So finden wir hier am 7. Januar, also nach dem Fest der Erscheinung (=Taufe Jesu im Jordan), das Gedächtnis des Täufers Johannes. Am 3. Februar, also nach Mariä Lichtmeß, das Gedächtnis des greisen Simeon und der Prophetin Anna. Am 26. März, also nach Mariä Verkündigung, das Gedächtnis des Erzengels Gabriel. Am 30. Juni, also nach dem Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die Synaxis aller Apostel und Jünger. Am 9. September, also am Tage nach Mariä Geburt, das Fest der Eltern der Mutter Gottes. Am 14. September, also am Tage nach der Kirchweihe der Bauten auf Golgatha, das Kreuzfest. Und endlich — was für unseren Fall besonders beachtenswert ist — am 13. Mai[157] —, d. h. am Tage nach dem Fest des hl. Epiphanius von Cypern, das Gedächtnis seines Schülers Polybius.

Aus all diesen Tatsachen ergibt sich mit nicht zu übersehender Deutlichkeit: das Hauptfest zieht das beigeordnete Fest an sich. Das Nebenfest liegt immer im Hintertreffen, sowohl ursächlich wie in der Ansetzung des Tages.

Dazu kommt noch folgende Beobachtung: Auf Grund der Sprache der Dokumente, die heute durch die Aufschließung des überreichen Materials der hagiographischen Literatur durch Albert Ehrhard[158] besonders eindringlich zu uns redet, können wir ganz klar eine gewisse Höherbewertung des Festes des hl. Dionysius feststellen: So ist im gesamten vormeta-

---

[154] = Paris, Bibl. Nat. georg 3 (11./12. Jahrhundert).

[155] Heinrich Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend* = Liturgie und Kunst 1923, 18.

[156] Für den außerbyzantinischen Bereich weise ich auf folgendes Beispiel hin: Ado setzte den heiligen Märtyrer Quirinus vom 30. April, an welchem Tage er im Martyrologium Hieronymianum erscheint, aus eigener Initiative auf den 30. März. Er gab ihm dazu am 31. März seine Tochter Balbina, über deren Gedächtnistag sonst nichts bekannt war, als Begleitfest mit.

[157] Wenigstens in Patmos 266; Delehaye a. a. O. 679. (Die Hs. Rb hat den genannten Polybius am 14. Mai.)

[158] *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert.* Erster Teil: Die Überlieferung = TU 50 51 52, I u. II.

phrastischen Bestand keine einzige Lesung auf Hierotheus vorhanden[159], wohl aber sind mehrfach Lesungen zu Dionysius anzutreffen[160]. Im metaphrastischen Menologium ist unter 102 Exemplaren nur ein einziges, welches eine Lesung für Hierotheus enthält[161]. Auch in den Zeugen des nachmetaphrastischen Menologium sind Lesungen auf Hierotheus sehr selten[162]. Ich kann den vorgefundenen Tatbestand nicht anders deuten, als daß Dionysius gegenüber Hierotheus eine ganz andere Wertung besaß; mit anderen Worten: auch in dieser Tatsache zeigt sich, daß Dionysius das Hauptfest ist und Hierotheus das Nebenfest.

Ähnliches läßt sich der Synaxarüberlieferung entnehmen: Auch hier haben die beiden ältesten Hss. Patmos 266 (10. Jahrhundert) und Jerusalem Hagiu Stavru 40 (10. bis 11. Jahrhundert) wohl den Areopagiten, aber nicht den Hierotheus[163]. Dabei bemerkt der Zeuge von Jerusalem noch: »Man muß wissen, daß die Große Kirche das Gedächtnis des hl. Dionysius am nächsten Sonntag feiert«.

Im gleichen Sinn ist es zu deuten, wenn der Marmorkalender von Neapel wohl das Gedächtnis des Areopagiten bringt, von Hierotheus aber gänzlich schweigt[164]. Dasselbe gilt für die syro-melchitische Hs. Berlin 296 (Sachau 128) (c. 1400)[165].

Außerdem ist an den Fassungen der hagiographischen Texte nicht zu übersehen, daß das gesamte Wissen über Hierotheus auf den Schriften des Areopagiten beruht, also auch hier ganz im Fahrwasser des berühmteren Schülers segelt[166].

---

[159] TU 50,154—701.

[160] TU 50,246 347 407 409 468.

[161] TU 51,358—92. Ehrhard hat selbst die Tatsache hervorgehoben, daß auch in dieser Überlieferungsmasse nur die Hs. Moskau Cod. gr. 360 (16. Jahrhundert) das Enkomium des Euthymius Zigabenus auf Hierotheus bietet (a. a. O. 369 und 389).

[162] Im »verkürzten« Metaphrast fehlt Hierotheus regelmäßig, während Dionysius fast immer erscheint. Im »vermischten« Metaphrast erscheint das Enkomium auf Hierotheus in TU 52, 172 462 493, während Dionysius auch hier öfter berücksichtigt wird.

[163] Delehaye a. a. O. 103.

[164] Hippolyte Delehaye, *Hagiographie Napolitaine* = AnBoll 57 (1939) 36. Der Unterschied im Datum (Dionysius am 2. statt am 3. Oktober) spielt für unseren Gesichtspunkt keine Rolle. — Und für den Bearbeiter der Acta Sanctorum (Byeus) stand die Priorität des Dionysius so fest, daß er sich sogar erlaubte, den Hierotheus statt am 4. Oktober erst am 9., also in der Gefolgschaft des Dionysius zu behandeln

[165] *Katalog* 821f. oder Joseph Molitor, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung* = OrChr 25/6 (1930) 21. Im gleichen Sinn glaube ich die Tatsache deuten zu müssen, daß Nau 6, der doch sonst von byzantinischen Entlehnungen nur so übersprudelt und sich außerdem so und so oft an Nau 11 orientiert, den Hierotheus nicht bietet, sondern nur den Dionysius.

[166] Nur eine einzige Zeugengruppe scheint für das Gegenteil zu sprechen: die Vertreter des koptisch-arabischen Synaxars. Hier ist überraschenderweise Dionysius gar nicht vertreten, wohl aber Hierotheus (am 21. Barmūdah = 16. April) PO 16, 317. Indessen ist hier wohl zu beachten, daß der Text des Berichtes auffallende Verwandtschaft mit der byzantinischen Fassung hat. Entweder ist er

Somit kommen wir nicht an dem Schluß vorbei: auch in unserem Fall liegen die Dinge so wie in allen übrigen Fällen: das Hauptfest zieht das Nebenfest an sich, und zwar auf den nächstfolgenden Tag. Der umgekehrte Fall, den Honigmann hier einfach — ohne Rücksicht auf die Dokumente — konstruiert, ist bislang unerhört[167].

Somit erkennen wir auch an dieser Stelle noch einmal, welch aussichtsloses Beginnen es ist, aus dem Datum des 4. Oktober auch nur den leisesten Anhaltspunkt für die Bestimmung der wahren Persönlichkeit des Ps.-Areopagiten herausholen zu wollen[168].

---

direkt von ihm abhängig oder er geht auf eine gemeinsame Quelle zurück. Und diese wäre dann ebenfalls byzantinisch (vielleicht sogar Euthymius Zigabenus selbst; vgl. BHG 751). Wenn nun der Redaktor des Synaxar von byzantinischem Einfluß abhängig ist, kann er wohl dafür zeugen, daß er persönlich den Hierotheus vorgezogen hat. Aber nicht dafür, daß hier eine selbständige Überlieferung vorliegt. Die Abfassung des Synaxars ist aber erst für die Zeit um 1230 (vgl. Georg Graf, *Zur Autorschaft des arabischen Synaxars der Kopten* = Orientalia N. S. 9 [1940] 240/3 und O. H. E. Burmester, *On the Date and Authorship of the Arabic Synaxarium of the Coptic Church* = JThSt 39 [1938] 249—53) anzusetzen. Damit ist diese Wertung für uns praktisch bedeutungslos.

[167] Bei dieser Sachlage kommt auch eine — theoretisch mögliche — Deutung, als sei Dionysius eine Art Vorfeier oder Vigil, gar nicht in Frage.

[168] Die beiden folgenden Paragraphen (§ 4: Die übrigen Daten, an welchen Dionysius bzw. Hierotheus in den Kalendern erwähnt werden. § 5: Hat die private Übung des jährlichen Gedächtnisses am 4. Oktober, wie sie Petrus der Iberer pflegte, weitere Kreise beeinflußt?) können wegen Knappheit des Raumes hier nicht mehr zum Abdruck kommen. Indessen bestätigen die Ergebnisse dieser Untersuchungen noch stärker unsere bisher gewonnenen Erkenntnisse: Honigmanns Weg war — soweit die Liturgiegeschichte in Betracht kommt — ein Irrweg.

Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland

Verbindungslinien und Forschungsaufgaben

von

Georg Schreiber

I. Teil

1. Wanderströme

Ein unaufhaltsamer Wanderstrom zieht sich im Mittelalter von der Levante zum lateinischen Westen, mit Gesandtschaften und Missionaren, mit Büßern und Unionsrednern, mit flandrischen und skandinavischen Söldnern und mit Dolmetschern der italienischen Seestädte, erst recht mit Einsiedlern und Mönchen. In der letzteren Gruppe erscheint jener Theodor aus dem kilikischen Tarsus, der als Erzbischof von Canterbury (gest. 690) dem Angelsachsentum eine große kirchliche Geschlossenheit einhändigte. Griechische Kaufleute hat Gregor von Tours beobachtet[1]. Griechische Bauleute traf man im frühmittelalterlichen Paderborn. Weiß doch die Vita (Mitte des 12. Jahrhunderts) des Bischofs Meinwerk (gest. 1036) von Paderborn zu berichten, daß der Bau der Bartholomäuskapelle in dieser Bischofsstadt per Graecos operarios erfolgt sei[2]. Dazu traten jene Prinzessinnen, die an abendländischen Fürstenhöfen verblieben. Wiederum weiß die Medizingeschichte vom östlichen Leibarzt (archiater) der Merowingerkönige[3]. In dieser weitgespannten Kette stehen sieggewohnte, wenn auch zeitweise schwach unterstützte Feldherren, wie Belisar und Narses. Dazu wandern unablässig politische Theorien, wie das Zweikaiserproblem und ein im Cäsaropapismus unzweifelhaft gipfelnder Absolutismus[4]. Zudem gab

---

[1] Dazu R. Jorga, *Études Byzantines* (Institut d'Études Byzantines. Bucarest 1939) 138.

[2] Vita Meinwerci. Editio F. Tenckhoff in MG. SS. in usum scholarum (Hannover 1921) 82.

[3] Über Byzanz als Zentrum hochmittelalterlicher medizinischer Kultur s. Georg Buschan, *Über Medizinglaube und Heilkunst im Leben der Völker* (Berlin 1941) 346f.; Paul Diepgen, *Geschichte der Medizin.* 2 Bde (Berlin 1949—1951) 1, S. 340 im Register.

[4] Werner Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa* (Hildesheim 1947); ders., *Die Legation des Kaisers Basileios II. an Heinrich II.* = Hist. Jb. 73 (1954) 61—73, Adolf Wilhelm Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus.* Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels (Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts IV. München 1953) 81—97; Anton Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (843—1204) = Ostkirchl. Studien 2 (1953) 2—35; 89—109.

Justinian dem Rechtsleben feste Grundlagen, als »innere Klammer« das Reich zusammenzuhalten[5]. Sein Name steht ebenso eindrucksvoll in der Geschichte der Gebärde, wenn er, was noch Kupfer des Barockzeitalters festhalten[6], feierlich die Oblationen intra missam spendet; wenn weiter in späterer Zeit das höfische Zeremoniell am Hofe des Basileus westwärts wirkte[7]. Stärkste Nachwirkung wurde zudem der Christologie des Konzils von Chalkedon mit seiner »unschätzbaren Fernwirkung«[8]. Es war jenes Konzil, von dem die innerkirchliche Disziplin des Mittelalters zutiefst berührt wurde, wenn die Unterordnung der Mönche unter den Diözesanbischof bestimmt wurde[9]. Wiederum drängten östliche Wellen zu neumanichäischen Sekten des Mittelalters, im besonderen zu den Albigensern[10]. Zum anderen, um Volksreligiöses zu berühren, trat das Mirakel des blutenden Kruzifixes in Konstantinopel in die Exempelliteratur des Abendlandes, wie ein Blick auf Cäsarius von Heisterbach (gest. 1240) erweist[11]. Die Legende weiß bereits ein früheres Mirakel zu berichten: Als 815 Gesandte des Kaisers Michael von Konstantinopel dem Kaiser Ludwig unter anderen Geschenken die dem Hohenpriestertum zugewandten Bücher De gerarchia überbrachten, wurden in der gleichen Nacht 19 Kranke in der Dionysiuskirche gesund[12]. Derart tritt die erzieherische Tätigkeit des Ostens kulturplastisch heraus.

Eine fast verwirrende Fülle von Motiven findet sich bei diesen Begegnungen ein. Wallfahrten und Wirtschaftszwecke, Symbole und Hofordnungen, Vätersprüche und Heiligenleben, geflügelte Worte und byzantinisch-kirchliche Melodien[13], Plastiken und Mosaiken wollen neben vielen anderen Zeugnissen beachtet sein. Man nehme nur eine bezeichnende Wendung bei Charles Diehl: »On a, d'une pittoresque expression, appelé Ravenne une Pompéi italobyzantine. Peu de villes se prêtent mieux en effet à une évocation du passé«[14].

---

[5] Wilhelm Schubarth, *Justinian und Theodora* (München 1943) 76.

[6] Franciscus de Berlendis, *De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus* ... Dissertatio historico-theologica. Editio prima latina post duas italicas (Venetiis 1743) 114 mit beigegebener Tafel, die die Unterschrift trägt: Justinianus imperator et Theodora eius Vxor pergentes ad oblationes.

[7] O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena 1938).

[8] Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* 2 Bde (Würzburg 1951). Ein weiterer Band folgt.

[9] Georg Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert.* 2 Bde (Stuttgart 1910) 1, S. 1.

[10] Arno Borst, *Die Katharer* = Schriften der Monumenta Germaniae historica 12 (Stuttgart 1953) — Zur Ketzerlegende siehe neuerdings Gustav Gugitz, *Die Wallfahrten Oberösterreichs* (Linz 1954) 67f.

[11] Georg Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster 1948) 14, Anm. 60.

[12] Heinrich Günter, *Psychologie der Legende* (Freiburg i. Br. 1949) 135.

[13] Maria Sofia del Vito, *L'origine del dramma liturgico* (Milano 1938). F. Liuzzi, *Drammi musicali dei secoli XI—XIV* = Studi medievali 2 (1930) 82 sgg.

[14] Charles Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle* (Paris 1901) 629.

Soviel an Einzelbeobachtungen für diese Begegnungen und Einwirkungen vorliegt[15], so fehlt es doch an einer zusammenfassenden Schau, die einmal in einem größeren Sammelband unter Mitwirkung verschiedener Autoren vorgenommen werden könnte. Es seien heute einige Forschungsaufgaben in wenigen Umrissen angedeutet, die einer näheren Erfassung harren.

2. Kultwanderungen

Bestimmte Mysterien und Heilige fanden im vorderen Orient eine besondere Pflege, vorab und hauptsächlich im quellkräftigen altchristlichen Muttergrund, auch genährt durch persische, indische, fernöstliche, antike Vorstufen, wiederum durch Urmenschliches und Mythisches, das der Orient in überraschender, zugleich in volkhafter Fülle besaß. So konnte sich, auch nach der Seite des Kultes, eine reiche Erbsubstanz westwärts mitteilen. Den Liturgien aus den großen Patriarchalsprengeln Alexandrien und Antiochien, die Louis Duchesne als liturgische Provinzen ansprach, wurde eine neue westliche Heimstätte[16]. Filiationen fanden sich ein, in verschiedenen Landschaften und Volkstümern, oft in einer bodenständigen Prägung und Sprache. Gebete, Prozessionen, Weihungen, Opfergaben, Akklamationen, selbstgemachte Psalmen (psalmi idiotici), und viele andere, meist helle und sonnige Ausdruckgebungen des Frommen und Ehrfürchtigen strebten in den Mittelmeerraum[17].

---

[15] Aus der einschlägigen und weitverzweigten Literatur erwähnen wir für erste Hinweise nur: Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'empire Byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands* (867—1071). Paris 1904; L. Brehier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge* = ByzZ 12 (1903) 1—39; Jean Ebersolt, *Orient et Occident.* Recherches sur les influences Byzantines et orientales en France pendant les croisades. 2 voll. (Paris-Bruxelles 1928/9); Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935); Georg Schreiber, *Kultwanderungen und Frömmigkeitswellen im Mittelalter* = Arch. für Kulturgeschichte 31 (1942) 1—40; derselbe, *Levantinische Wanderungen zum Westen* = ByzZ 44 (1951) 517—523; derselbe, *Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte* = Festgabe für Carl Bilfinger zum 75. Geburtstag (Köln 1954) 405—440; Franz Dölger, *Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein Fragment des Tomos des Jahres 1351* = *Zwischen Wissenschaft und Politik.* Festschrift für Georg Schreiber (München-Freiburg 1953) 205—221. — Vieles, besonders für die Kreuzzugsliteratur, ist beigebracht bei Hans Planitz und Thea Buyken, *Bibliographie zur deutschen Rechtsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1952) 627ff. 787ff. S. noch Wilhelm Dersch, *Hessische Wallfahrten im Mittelalter* = Festschrift Albert Brackmann (Weimar 1931) 463ff.; R. Drögereit, *Griechisch-Byzantinisches aus Essen* = ByzZ 46 (1953) 110—115.

[16] Ludwig Eisenhofer, *Liturgie* = LThK (Michael Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br. ²1930ff.) 6, 605—615; bes. 607f.; siehe noch Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*[5] (Paris 1925). Hieronymus Engberding, *Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie* = Ut omnes unum (Münster 1939) 61—89.

[17] Pro reverentia beate Marie semper virginis, cuius nomine locus vester insignis est, in annunciatione Domini Salvatoris nostri hymnum angelicum inter missarum

Nur eine Einzelheit statt vieler. Der Codex Alexandrinus des 5. Jahrhunderts und die Apostolischen Konstitutionen VII, 47 entsandten die Große Doxologie, die sich als Gloria in der Messe einfand. Es verrät einen weiten Wanderweg, wenn nun ein Privileg des Papstes Calixt II. (1119—1124) Abt und Mönchen des Benediktinerklosters Tournus (D. Chalon-sur-Saône) gestattet, den hymnus angelicus, also das Gloria, in der Messe an Mariä Verkündigung zu singen[18]. Begründet wurde dieses Indult mit der ansteigenden Marienverehrung; Maria und St. Philibert waren die Schutzpatrone dieses Zönobiums, das gerade vom 10. bis zum 13. Jahrhundert eine Hochblüte erlebte[19].

Wiederum wandert die an Myra und Konstantinopel reifende Nikolausverehrung ins Abendland, indem sie im apulischen Bari einen Brückenkopf fand, wohin seine Gebeine 1087 übertragen wurden[20]. Aber schon vor dieser Translation wurde diese Devotion nordwärts getragen. Dabei tritt der Anteil von Ludgerus, dem ersten Bischof von Münster (gest. 809) bedeutend heraus[21]. Verzweigungen des Kultes gehen zur Nikolaus-Abtei in Burtscheid bei Aachen, errichtet 1002 von Otto III., dem Sohn der feingebildeten Theophano. Es erfolgte dann eine überaus weitgreifende Wirksamkeit der mittelalterlichen Nikolausverehrung in Taufnamen, im Kirchenpatronat, im Spitalpatronat, im Nikolausbrauch, Volksschauspiel, Mirakelspiel. Dazu traten im Zeichen des vom Germanismus geförderten Genossenschaftssinns Nikolausbruderschaften mit der Heiratsaussteuer für bedürftige Jungfrauen. Wiederum entfaltete sich eine weitreichende Schutzherrschaft für Kaufleute, Reisende, Schiffer, Pilger, Chorknaben

---

solemnia abbati vel fratribus pronunciare concedimus. Ulysse Robert, *Bullaire du pape Calixte II.* 1—2 (Paris 1901) I, p. 15 (Jaffé — Loewenfeld 6694). In der älteren abendländischen Praxis ist das Anstimmen des Gloria den Bischöfen an Sonntagen und Martyrerfesten vorbehalten, den Priestern nur am Ostertag. Die Fassung bei G. Kieffer (im Artikel *Doxologie* = LThK 3, 433): »Seit dem 11. Jahrhundert ist jeder Unterschied aufgehoben«, geht auf die monastische Entwicklung, die natürlich zur Rechtsangleichung strebt, nicht ein. Wir ergänzen hier auch Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia.* 2 Bde (Wien 1948) 2, 440. — Die liturgiegeschichtlich denkwürdigen Inhalte der Papsturkunden sind längst noch nicht erschöpfend behandelt. Eine Bearbeitung tut not, auch in Hinsicht auf die Rechtsangleichung und das Gewohnheitsrecht.

[18] Es ist zu begrüßen, daß Bernhard Opfermann, *Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters* (Weimar 1953) sich mit dem Kapitel »Die Akklamationen im Altertum« (S. 13—20) einführt.

[19] Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* 2, 454 im Register; G. Allemang, *Tournus* = LThK 10, 238.

[20] Karl Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande* = Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von G. Schreiber, H. 9—12 (Düsseldorf 1931) 71ff. Zur Motivkunde siehe noch Günter, *Legende* 361.

[21] Heinrich Börsting, *Liudger — Träger des Nikolauskultes im Abendland* = *Liudger und sein Erbe* (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, herausgegeben von H. Börsting und A. Schröer, Bd. 1), 1. Teil (Münster 1948) 139—181.

u. a. in zahlreichen Residenzen an Wassern und Strömen[22]. Vor allem war es die glutende Gotik, die auf Ausfaserungen und Neusiedlungen drängte, was auch die Nikolaus-Bergbaupatrozinien im alpinen Raum ausweisen. Auf der nikolausfrohen Etsch transportierte man Erze nach Venedig[23].

Orientalische Frühstufen der Devotion erwachten somit in germanischen Stämmen zu neuem und schwellendem Leben. Das gilt nicht nur für Nikolaus, sondern für den Wanderzug zahlreicher anderer christlicher Heilbringer überhaupt.

Nikolaus wurde gerade mit Hilfe der orientalischen Frühentwicklung Universalpatron nach der kultgeographischen Reichweite, was die Länder des Abendlandes betrifft, wie in starker Einstellung zur Wirklichkeit nach der Fülle der Schutzherrschaften, die er für die verschiedensten Berufe im Kreislauf des Lebens anmeldet. In dieser Hinsicht kommt ihm die hl. Katharina von Alexandrien nahe, in vielen deutschen Landschaften die gefeiertste Heilige am Ausgang des Mittelalters. Ihre Legende (griechische und lateinische Bearbeitungen, arabische Version) wirkte kultdynamisch[23a].

Zu dem Typ des räumlich weit ausgreifenden Patronats gehört auch der Drachentöter St. Georg, soviel Dunkel auch die Anfänge des Georgskultes mit sich führen. Die älteste, recht legendäre Passio gehört dem 6. Jahrhundert an[24]. Wenn er den Drachen besiegt, kennzeichnet er auf östlichem Untergrund sinnbildlich die Bezwingung des Heidentums. Ihn trägt überdies das mittelalterliche Rittertum mit seiner ausgesprochen ständischen Frömmigkeit.

Andere Sancti sind nur Inhaber eines Regionalpatronats[25]. Dahin gehört in Hinsicht auf orientalische Wanderwellen jener Soldatenmartyrer Theodor (Fest 9. November, gest. 306 in Amasea, Pontus), der in älterer Zeit Stadtpatron von Venedig war, ehe Markus dort seine Residenz auf-

---

[22] S. Adam Wrede, *Nikolaus*, bei Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 6 (Berlin und Leipzig 1934/35) 1086—1107; Dietrich Heinrich Kerler, *Die Patronate der Heiligen* (Ulm 1905) im Register S. 458 in Hinsicht auf die Berufspatrone. Aber vieles bleibt von der Landschaft wie von der Wallfahrt her zu ergänzen. Man nehme etwa: Gugitz, *Wallfahrten Oberösterreichs* 31; Hans Fink, *Die Kirchenpatrozinien Tirols* (Passau 1928) 148 ff.

[23] Georg Schreiber, *Das Bergwerk in Recht, Liturgie, Sakralkultur* = Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 70, Kanon. Abt. 39 (1953) 362—418, bes. 387 f.

[23a] Edmund Weigand, *Zu den ältesten abendländischen Darstellungen der Jungfrau und Märtyrin Katharina von Alexandria* = Pisciculi. Antike und Christentum, Ergänzungsband 1 (Münster i. W. 1939) 279—290.

[24] Rudolf Hindringer, *Georg* = LThK 4, 392—395; Günter, *Legende* 348 im Register; C. Josef Merk, *Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos* = Zs. f. romanische Philologie. Beiheft 41 (Halle a. S. 1914) 88.

[25] Zur Unterscheidung von Universalpatronen und Regionalpatronen siehe Georg Schreiber, *St. Pirmin in Religionsgeschichte, Ikonographie, Volksfrömmigkeit* = Arch. f. mittelrhein. Kirchengeschichte 5 (1953) 42—76, bes. 42 f.

schlug. Auch auf Münzen der Lagunenstadt war Theodor vertreten[26]. Vereinzelt ist er Inhaber von deutschen Gotteshäusern[27]. Dagegen entfaltete der Evangelist Markus mit dem eindrucksvollen Tiersymbol des Löwen ein weitgedehntes kultisches Herrschaftsgebiet[28]. Wiederum ist der Thaumaturg Demetrius (gest. um 306), Prokonsul von Thessalonich und Ortspatron von Byzanz und Saloniki, mehr auf eine örtliche Devotion in Venedig beschränkt[29]. Letzteres wurde zum klassischen Kolonisationsboden östlicher Motive, mit dem allerdings Rom in einiger Hinsicht wetteiferte. So fand sich ein Demetriusbild des 7. Jahrhunderts in der römischen Kirche Santa Maria Antiqua ein[30].

3. Corpus reliquiarum

Für Forschungen im Gebiet der Geschichte, der Liturgie, der Volkskunde und verwandter Disziplinen bedürfte es eines Generalkatalogs der Reliquien für das gesamte Abendland. Im Grunde genommen, ein riesenhaftes Unternehmen. Dieses Repertorium würde auch einer Bearbeitung der Kultdynamik zugutekommen.

Eine gute Vorarbeit hat Ernst Alfred Stückelberg geleistet in seiner Geschichte der Reliquien in der Schweiz[31], wenn auch inzwischen manche neuere Fragestellungen auftraten. Aber für andere europäische Landschaften und Nationen muß fast noch alles geschehen. Mit einer bloßen Registrierung ist es allerdings nicht getan. Es bedarf der notwendigen Untersuchungen über die Herkunft und über die Wanderwege, auch über die Verlegung und ebenso über das Absinken dieser Heiltümer. Damit wird an mehr als einer Stelle der Blick auf den Orient zu richten sein, um erste Anfänge zu ermessen, auf die neuerdings Bernhard Kötting die Aufmerksamkeit lenkte[32], auch in einer Überwindung der älteren und kritikbedürftigen Untersuchung von F. Pfister über den Reliquienkult im Altertum[33]. Dabei betätigte sich die Levante als Reliquienspender das ganze Mittelalter hindurch, wenn man sich auch in der Frühzeit mit

---

[26] Heinrich Samson, *Die Heiligen als Kirchenpatrone* (Paderborn 1892) 371f.

[27] Kerler, *Patronate* 455 im Register.

[28] Samson, *Kirchenpatrone* 292ff.; Gustav Hoffmann, *Kirchenheilige in Württemberg* (Stuttgart 1932) 279 im Register; Ludwig Koller, *Patrozinienkunde des Bezirkes Hollabrunn* = Unsere Heimat (Niederösterreich) 17 (1946) 81f.

[29] Kerler, *Patronate* 338. Flandrische Pilger verehren ihn, da sie 1054 mit Lietbert, Bischof von Cambrai, Thessalonich berühren. E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*. t. II (Bruxelles ²1945) 437; Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* 7 mit Anm. 27; Joseph Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst* (Stuttgart 1943) 182f.

[30] Elisa Ricci, *Mille Santi nell'arte* (Milano 1931) 131.

[31] 2 Tle. Basel 1902 und 1908.

[32] *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* = Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von G. Schreiber, H. 33—35 (Münster 1950) 465 im Register unter *Reliquien*.

[33] 1. Bd. Gießen 1909. Wichtig Günter, *Legende* 365 im Register.

Palmenzweigen als Reiseandenken begnügte. Das altfranzösische Heldenepos bezeugt eine ausgesprochen orientalische Mischung[34].

Für diese Zusammenhänge sind ebenfalls mannigfache Translationsberichte zu überprüfen. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Fall von Konstantinopel 1204. Damals war es, als sich eine überreiche Fülle von auswandernden Reliquien Europa mitteilte, gewissermaßen ein sakraler Pairsschub[35]. So konnte A. Manrique, der Zisterzienserschriftsteller des Barockzeitalters (gest. 1649), drastisch und zugleich entschuldigend bemerken: »Dann wie gleichwie dazumahl die weltlichen Soldaten dem Gold und Silber nachgetrachtet, also haben die Geistlichen, die bey der Eroberung gewesen, diesem geistlichen Raub nachgestellt. Und es ist auch dieser Raub der heiligen Reliquien dazumahl nicht allein zugelassen, sondern durch den Cardinal, welcher allda gewohnet, nach geschlossenem Frieden anbefohlen worden, weilen dieselben wegen der großen Menge und Überfluß allda nicht geachtet worden.« Spät flammten in der Emotion des Barock noch die einstigen Gegensätze zwischen Ost und West auf[36]. Zahlreiche heilige Leiber fanden neue Standorte. Amalfi gewann den hl. Andreas. Venedig wurde besonders stark bedacht, nicht weniger Genua[37]. Es mehrte sich im besonderen die Zahl der Passionsreliquien des Herrn.

Eine bedeutsame sakralgeschichtliche Funktion übernimmt neben dem Pilger der Seefahrer und der Händler. Die Verbindungen von Venedig mit dem Nildelta gehen auch in die Richtung, Heiltümer zu vermitteln. Man denke vor allem an jenen venezianischen Kaufmann, der dem Bischof Ratold von Verona den Leib des hl. Markus (828/29) übermittelte. Er bekräftigte die Echtheit der Reliquien durch Heißwasserproben. Diese Szene zeigt uns das Relief vom Markusschrein des Reichenauer Münsters[38]. Andere Zeugnisse lassen sich sammeln. Dabei sind auch die Anfänge des orientalischen Reliquienhandels zu berücksichtigen, dem die fortgesetzten Pilgerreisen nach Palästina und Ägypten neue Nahrung boten. Die »Geistlich Pilgerschrift« der Pilgerfahrt (1492) des Felix Fabri von Ulm weiß zu berichten, daß der Sultan in Bethlehem abortierte Kinderleichen als Reliquien der »Unschuldigen Kindlein« an die Christen verkaufte[39].

---

[34] Merk, Heldenepos 87.

[35] Dazu H. de Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae.* 2 voll. (Genevae 1877—1878); als 3. Bd.: F. de Mely, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae* (Paris 1904); M. A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople.*[2] (Paris 1894) 59; Ebersolt, *Orient et Occident* (Paris 1928f.).

[36] *Annales Cistercienses.* Deutsche Ausgabe von Wilhelm II., Klosterabt und Prälat bei St. Anna. Augsburg 1739—42, 2 Bde = 5 Teile. Bd. 2, Teil V, 273.

[37] Federico Donaver, *La Storia della Repubblica di Genova.* 2 voll. (Genova 1913) 1, 64 sgg.

[38] A. Manser und K. Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben der Reichenau* = Konrad Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau.* 2 Halbbde (München 1925) 316—438, bes. 356ff.; J. Clauss, *Reliquien* = LThK 8, 807ff., bes. 808.

[39] Reinhold Röhricht und Heinrich Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande* (Berlin 1880) 35, Anm. 6.

Jedenfalls will es beachtet sein, daß neben Klerus und Mönchtum bereits das Laientum sakrale Brücken zwischen dem Orient und dem Westen schlägt. Der Territorialherr und Vogt bedenkt bei solchen Ausreisen das ihm anvertraute Kloster. So übergibt der Herzog Heinrich von Braunschweig 1351 dem Zisterzienserkloster Walkenried Reliquien vom Sinai[40]. So überträgt weiter der Nürnberger Patrizier Georg Pfintzing 1224 Heiltümer von Palästina nach seiner Heimatstadt[41]. Schon früh stellen sich fragwürdige Heiltümer ein, wenn man sich auch bemüht, Ursprungszeugnisse beizubringen. Man nehme nur das Schweißtuch des Herrn in Cadouin (Caduinum, Dept. Dordogne). Der Osten hat seinerseits dazu beigetragen, manche Reliquien dieser Art, vor allem biblischer Herkunft, in den Gang zu setzen. So will es schon bemerkt sein, wenn dieses bereits für 670 erwähnte Sudarium zu Antiochien 1098 erneut aufgefunden wurde[42]. Auch die Überlieferungsgeschichte der mehrfach gemeldeten heiligen Lanze ist ungünstig. Öfters wanderten heilige Lanzen vom Osten nach dem Westen. Die Venezianer erwarben eine solche im lateinischen Kaisertum[43]. Der Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen brachte von seiner Pilgerfahrt zum Heiligen Lande nicht weniger als 20 000 Reliquien mit[44]. Doch wäre es falsch, solche Auffindungen lediglich ablehnend zu werten. Vielmehr muß man sich darüber klar sein, daß die Volksphantasie des lateinischen Westens unter Einwirkung orientalischer Heiltümer um bedeutsame Züge bereichert wurde, die sich in Hagiographie und Festwesen, in Hymnen und Epik, in Kunst und Brauchtum ausprägen.

4. Zum Symbol

Ein ausgeprägter Wesenszug des Mittelalters ist die Freude am Symbol. Dieses ist ungemein anschaulich in einer überraschenden Fülle von sinnfälligen Zeichen entwickelt. Soweit es in religiöse Bereiche greift, ist es irgendwie metaphysisch bewegt, näherhin wird es zur Erscheinung des Göttlichen, des Heiligen, des Ehrfürchtigen, auch dann, wenn bestimmte Attribute, wie der Blumenkorb bei St. Dorothea, wie das Salzfaß bei St. Rupert, wie das brennende Haus bei St. Florian, in den irdischen

---

[40] Ebd. 467. Dazu W. Ohnsorge, *Eine verschollene Urkunde des Kaisers Andronikos III. Paläologos für Heinrich, dictus de Graecia, Herzog zu Braunschweig (-Grubenhagen) vom 6. Januar 1330* = ByzZ 44 (Festschrift F. Dölger, 1951) 437—497, bes. 438f.

[41] Ebd. 66.

[42] G. Allemang, *Cadouin* = LThK 2, 690.

[43] Diese ist mehrfach behandelt. S. statt anderer A. Hofmeister, *Die heilige Lanze, ein Abzeichen des alten Reiches* (1908); Joseph Sauer, *Lanze* = LThK 6, 384f. Zu ergänzen bleibt die Erwähnung der Lanzenspitze und ebenso der Vollanze im altfranzösischen Epos. Merk, *Heldenepos* 88 mit Anm. 3. Siehe noch Georgina Buckler, *Anna Comnena* (Oxford 1929) 545 im Register. Walther Holtzmann, *König Heinrich I. und die heilige Lanze* (Bonn 1947).

[44] Röhricht und Meisner, *Pilgerreisen* 507.

Lebenskreis eingreifen. Zudem wird das Sinnbild wieder und wieder, besonders als eucharistisches Symbol im Zeitalter des Barock in farbige Glut getaucht und erstrahlt an festlichen Tagen in besonderer Schönheit, was seine Anziehungskraft erhöht. Die himmlische und die irdische Welt begegnen sich somit in einer einprägsamen Formensprache. Dabei regt sich allerdings auch mit dem Drachen, mit der Schlange, ebenso mit dem Seeungeheuer in St. Brandans irischer Meerfahrt das Furchtbare und Häßliche. Doch wird gleichzeitig die Überwindung und Besiegung des Grauens gekennzeichnet[45].

Mehr als die literarische Erörterung, als die künstlerische Prägung bezeugt der Kult seinen ungemeinen Reichtum an Sinnbildern und Attributen. Dabei kann sich der Zeitenwandel bemerkbar machen, wenn etwa ein älteres Kirchenpatrozinium zugunsten eines jüngeren zurücktritt. Der Iroschotte St. Kilian war in der Paderborner Kathedrale St. Liborius gewichen, was eine Schenkungsurkunde Konrads II. für die Domkirche erweist (aecclesia in honorem s. Liborii)[46]. St. Georg war nach langen Wanderwegen, wohl durch die Schluchten des Balkan und möglicherweise an italischen Straßenzügen, als Landespatron in den Besitz von Tirol gekommen. Der Drachentöter spiegelt mit Lanze, Schwert, Schild und Banner seit den Kreuzzügen die kriegerische und ritterliche Kraft dieses Gebirgslandes. So lebt er noch im Drachenerlebnis des spätmittelalterlichen Bozner Umgangs in einer Prangfeier von fast unerhörtem Ausmaß[47]. So wurde er zum Inhaber der Tiroler Bergwerkspatrozinien[48], ein Zug, den der Osten nicht aufweist. Aber im weiteren Ablauf wird St. Georg als Landespatron durch St. Joseph ersetzt, diesmal unter spanischen Einflüssen, vorab durch das Protektorat der hl. Teresa von Avila. Zuweilen, um auch das zu sagen, führt St. Georg in romanischer Zeit als Attribut noch die Palme mit sich. So zeigt ihn die Darstellung auf dem Siegburger Portatile und auf der Miniatur der Vita Heinrichs II. Die Palme kennzeichnet den Heiligen als Martyrer[49]. Es mögen sich hier in der Wurzel

---

[45] Georg Schreiber, *Der irische Seeroman des Brandan. Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise* = Festschrift für Franz Dornseiff (Leipzig 1953) 274—290.

[46] Friedrich Schröder, *Die Verehrung des hl. Liborius im Erzbistum Paderborn* = Paul Simon, *St. Liborius. Sein Dom. Sein Bistum* (Paderborn 1936) 37—70, bes. 40; Eduard Stakemeier, *Liborius* (Paderborn 1952) 139 229.

[47] Anton Dörrer, *Bozner Bürgerspiele. Alpendeutsche Prang- und Kranzfeste.* Bd. 1 (Leipzig 1941) 83ff. 191 (Georg erscheint 1513 im Johannesspiel in Dresden). 192 (Georgs-Bruderschaft in München). Dazu auch Fink, *Kirchenpatrozinien Tirols* 130f.; Georg Schreiber, Theologische Revue 40 (1941) 226ff.

[48] Grube zu St. Jörgen in Votzlbach am Falkenstein, erwähnt unter Schwazer Bergbaue, 1490—1495, bei Max Reichsritter von Wolfstrigl-Wolfskron, *Die Tiroler Erzbergbaue* 1301—1665 (Innsbruck 1903); siehe ferner Sand Jörg im Prannt, Schwazer Berggericht 1513, ebd. 38; Sand Jörg im Wald, ebd.; St. Jörg v. d. n. Stollen, ebd.; Grube St. Geörgen im Stubai (1544), ebd. 18. Zahlreiche andere Belege werden von uns in einer kommenden Publikation »Bergbau und Volkstum« mitgeteilt.

[49] Braun, *Tracht* 286f.

orientalische Einflüsse geltend machen, auch in Hinsicht auf die byzantinischen St. Georg-Darstellungen. Aber in der Folge verliert sich dieses Attribut. Die Embleme des Kämpfers, des legendären Schlachtenhelfers auf dem Schimmel, beherrschen das gotische Zeitalter und die weiteren Jahrhunderte. Dabei wies, wie bereits angedeutet, der Drachenkampf auf die Auseinandersetzung mit dem Heidentum und der Häresie[50].

Man hat zum Verständnis des mittelalterlichen Symbols auf germanische Herkunftslinien hingewiesen. Mit gutem Grunde. Naturhaftes und Tierfreude, Recht und Brauchtum, die Sozialgebilde der Zünfte und Bruderschaften und anderes wissen um solche Beeinflussung, die übrigens auf vorgermanische Zeiten und auf Urmenschliches und Mythisches zurückgreift. Aber es muß ebenso nachdrücklich, was die Ausgangspunkte betrifft, die Symbolkraft des christlichen Ostens für das mittelalterliche Leben herausgestellt werden. Die einseitige Betrachtung, die manche literarische Gruppen im 19. und 20. Jahrhundert heraufführten, die besonders das verflossene Zeitalter eines verstiegenen Germanismus zu betonen wußte, ist keineswegs völlig abgeklungen[51]. Manche Handbücher der Volkskunde und Religionsgeschichte gehen in der Tat fast achtlos an den Quellbezirken urchristlichen und frühchristlichen Lebens und jener Symbolmacht vorüber, die uns die Levante einhändigte. Auf diese organischen Zusammenhänge wurde von Kötting[52] in seinen Untersuchungen zum altchristlichen Pilgerwesen und zu dessen antiken und alttestamentlichen Vorstufen und von H. Günter[53] in den Legenden-Studien erneut aufmerksam gemacht. Jedenfalls muß das an sich monumentale Werk von Hanns Bächtold-Stäubli einer scharfen Kritik unterliegen, wenn es bald da, bald dort, notwendige christliche Herkunftslinien und Deutungen beiseite schiebt. Schon sein Titel »*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*« kennzeichnet dieses Werk als das Erbe eines Aufklärungszeitalters, das religiösen Riten und Formen mit Friedrich Nicolai, mit Anton von Bucher, mit Marcus Antonius Wittula hilflos gegenüberstand. Der Ergänzungsband von Bächtold-Stäubli hat notwendige Stichworte nicht behandelt, in jener literarischen Angstpsychose, die das Nazizeitalter mit sich führte. Ebenso wurde es furchtsam vermieden, die antinazistischen volkskundlichen Forschungen ausgiebig zu zitieren. So wurden grundlegende Arbeiten im Gebiet der religiösen Volkskunde, die im übrigen mehr oder minder profanes Brauchtum mit sich führten, überhaupt nicht aufgenommen[54].

---

[50] Günter, *Legende* 94.

[51] S. Georg Schreiber, *Volkskunde einst und jetzt. Zur literarischen Widerstandsbewegung.* Festgabe für Alois Fuchs, herausgegeben von W. Tack (Paderborn 1950) 275—317.

[52] *Peregrinatio Religiosa* 468 im Register.

[53] *Legende* 369 im Register, unter *Symbolik.*

[54] Dieserhalb habe ich manche Besprechungen mit Gerhard Lüdtke, dem literarischen Schirmherrn von Bächtold-Stäubli, gehabt, die erkennen ließen, daß sich dieser in einer taktisch schwierigen Lage befand. Es war jene Zeit, in der man

Doch die Wissenschaft von den Symbolen strebt nach weiterem Wachstum. Ikonographie und Kunstwissenschaft, Kulturphilosophie und Theologie, Hagiographie und Siedlungsgeschichte, die Entwicklung des Handwerks und anderer Berufe sind wie manche sonstigen Zweige der Geisteswissenschaften daran interessiert[55]. Dabei ist der Einwirkung aus dem Osten betont zu gedenken. Man hat für die Entstehungsgeschichte der Symbole mit gutem Grunde auf die Erklärung der Heiligen Schrift, im besonderen auf die neuplatonisch beeinflußte Exegese der alexandrinischen Schule hingewiesen, die über Hieronymus, Ambrosius, Gregor d. Gr. die mittelalterliche Symbolik wesentlich vorbereitete[56]. Wiederum hat die Legende des Ostens fortgesetzt Sinnbilder, vorab der Bedrängung und Not entwickelt. »Im Legendären erkennt der Mensch seinen Nothelfer«[57]. Manche Einzelheiten über die Wirkungsweise des orientalischen Symbols sind jedoch noch auszubreiten.

5. Die Legende

Unaufhaltsam fließt der Strom von Legenden vom Osten zum Westen. Dabei sind indische, fernöstliche, aber auch Quellgründe des vorderen Orients zu beachten und auf nähere Zusammenhänge immer noch zu erforschen. Typisch für diese Entfaltungen ist die Legende von Barlaam und Joasaph (Josaphat). Der heidnische Mönch in Indien meldet sich zu Wort, die Figur des Einsiedlers Barlaam erscheint. Das fruchtbare Motiv der Einsamkeit, das immer wieder auf einen Eroberungszug zum Westen (Eremiten und Reklusen) drängt, bricht auf. Die Bekehrung des Vaters will besonders erwähnt sein[58]. Die Legende des hl. Johannes Guarin, des Einsiedlers und Büßers auf dem Montserrat (10. Jahrhundert), hat Alfons Zimmermann dahin angesprochen, sie sei morgenländischen Ursprungs. Sie sei keine andere als die des Metaphrastes vom hl. Einsiedler Jakob (AA SS Jan. 3, 485f.)[59]. Gewiß zeigen sich verwandte Züge. Aber

---

angesichts der Beseitigung der kath.-theol. Fakultät in München noch eben erreichte, daß ein Forscher vom Range eines Michael Grabmann in Kürschners deutschem Gelehrten-Kalender 1940/41, in den Nachträgen aufgenommen wurde.

[55] S. noch Joseph Sauer, *Symbolik* = LThK 10, 929; Johann Peter Steffes, *Symbol* = ebd. 926f.; Georg Schreiber, *Symbol* = ebd. 927f.

[56] Sauer, *Symbolik*, mit manchen literarischen Verweisen, wozu nachzutragen ist ders., *Die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Freiburg i. Br. ²1924); F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1953) 297 315ff. 582.

[57] Günter, *Legende* 3.

[58] S. statt anderer B. Vandenhoff, *Barlaam* = LThK 1, 970f.; E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph* = Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., I. Kl., Bd. 20, 1 (München 1893); G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Joasaph auf der Iberischen Halbinsel* (Halle 1929); F. Dölger, *Der epische Barlaamroman, ein Werk des hl. Johannes von Damaskos* (Ettal 1953).

[59] *Kalendarium Benedictinum* 2 (Metten 1934) 305.

der katalanische Einschlag ist doch sehr bedeutend. Zum mindesten handelt es sich um eine reizvolle Misch-Legende. Wir haben uns an anderer Stelle eingehender zu diesem Fragenbereich geäußert[60].

Die in solchen Stoffen wirksamen Motive haben bei Heinrich Günter in seiner Untersuchung über die Psychologie der Legende eine weitgehende Erläuterung gefunden. Motive werden hier auch als Wanderströme und Weltlegenden beobachtet. Aber es harrt in den *Acta Sanctorum* und in verwandten Quellen ein riesenhaftes Material der näheren Bearbeitung, die die erzählerische Kraft des Ostens noch herausstellen muß. Dabei will eine kriegerische Note östlicher Heilbringer besonders beachtet sein, mit St. Theodor, St. Georg, St. Prokop, St. Mercur, St. Demetrius[61]. Doch kam von diesen Wehrheiligen nur St. Georg zu einer weitausgreifenden Verehrung und zu vielfältigem Brauchtum in mittelalterlichen Zeiten. Viele Legenden sind übrigens, wenn gewisse kultische Voraussetzungen nicht mehr eingehalten wurden und wenn das erbauliche Moment fortfiel, in die Sage und das Märchen abgeglitten (Niklas und der Dieb, das versteinerte Brot in Landshut[62]).

Gewiß ein weiter Weg von orientalischen Ausgangspunkten zur Sammlung der Gebrüder Grimm. Aber es ist begreiflich, wenn die Höhle als einstige Residenz des Einsiedlers sich in der deutschen Sage zur Kirche umformt, die ein Hirt erbaut[63]. Soviel nur an ersten Fragestellungen.

6. Der Einsiedler

Im Orient erstand die Gestalt des christlichen Einsiedlers. Sie wuchs in der Unfruchtbarkeit jener Wüste heraus, die ein besonderes Vorrecht des Morgenlandes ist. Dort in der weitgedehnten Einsamkeit, in der Zone eines heiligen Schweigens, das sich in der thebaischen und nitrischen Wüste und darüber hinaus einfand, verspürte man die Gottesnähe und Gottverbundenheit besonders stark. Dort weitete sich das innere Sehen zur inhaltsschweren Kontemplation. Dort wurde Weltflucht zur geistigen Freiheit und in einer heiligen Unruhe zum Streben nach Vollkommenheit. Die Wüste siegte über den Acker und das Grünland der Zivilisation.

---

[60] In der Abhandlung: *Der Montserrat im deutschen Erinnerungsbild* = Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 1. Reihe, Bd. 7 (Münster 1938) 259ff.; ders., *Der heilige Berg Montserrat*. Ebd. Bd. 10 (im Druck).

[61] Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires* (Paris 1909) 103 ss.

[62] Günter, *Legende* 6.

[63] Georg Schambach und Wilhelm Müller, *Niedersächsische Sagen und Märchen* = Denkmäler deutscher Volksdichtung, herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Bd. 1 (Stuttgart 1948) 41f. Dazu Georg Schreiber, Theologische Revue 46 (1950) 35—38.

Die Figur des Wüstenvaters wanderte in das aufnahmebereite Bewußtsein des Mittelmeerraumes, der seiner geistigen Erneuerung wartete. Dieser Eremit der orientalischen Sandflächen und Dünenfelder wirkte als Anreiz, irgendwelche abendländische Nachfolge zu üben, wurde also zum Muster neuer Anachoreten, wurde zum speculum besonderer Tugenden, um in den Sprachgebrauch des Hochmittelalters einzumünden[64]. Nur traten an die Stelle der Wüste nunmehr im europäischen Raum der Wald, das Dickicht, die Wildnis. Doch fand sich neben dem Forst als refugium die Insel der mediterranen und nördlichen Meere ein.

Diese zunächst unwirtlich erscheinenden Schauplätze boten den Rahmen für die gottbezogene Einsamkeit. Aber in diesen loca deserta wird gleichzeitig ein Kampfplatz abgesteckt. Dort breitet sich jene Arena aus, in der der solitarius mit schlauen und erbitterten Widersachern streitet, nämlich mit jenen Dämonen, die die Wüste als ihre Heimat betrachten und die dort die Erprobung der sittlichen Tüchtigkeit vornehmen, also die tentatio probationis. Das ungeordnete Triebleben, die quälende Unruhe, die sich aufdrängende Begierlichkeit, angefacht durch den Versucher, schaffen den Gegensatz zu einer asketischen Pflichtenlehre, die ihren ersten Anstieg und Frühling erlebt. Diese unvermeidliche Auseinandersetzung vollzieht sich in Anfechtungen, in Einflüsterungen, sogar in Gewaltakten der Dämonen. Dabei wird selbst die Geschichte des Dialogs berührt, was die Forschung — ebenso wie den überlegenen Dialog des Martyrers mit dem Richter — noch herauszuarbeiten hat. Aber in diesem Geisteskampf, in diesem Ringen in eremo bleibt der urwüchsige Anachoret Sieger, da er seine Einwilligung zur Sünde versagt, vielmehr demütig auf die Gnade des Herrn vertraut. So wird Gotteskraft, die die dem Eremiten geläufigen Psalmen versprechen, zum Erlebnis des widerstehenden und sich festigenden Einsiedlers. So wird dieser solitarius, was auch die Legende vom standhaften ägyptischen Anachoreten Daniel bezeugt[65], zum athleta Christi und zum unblutigen Martyrer[66].

In diese Zusammenhänge weist uns das Leben des hl. Antonius d. Gr. (gest. 356/357), das Athanasius, der Patriarch von Alexandrien (gest. 373), für den Westen schrieb. In diesem größten Denkmal altchristlichen Asketentums beugt sich die Weltstadt und das Wissenschaftszentrum des westlichen Nildeltas vor der schweigenden und doch so beredsamen Wüste, die mit dem Wüstenvater eine hohe Persönlichkeitskultur aufbereitet und heroische Züge festhält. Mehr als das. Athanasius händigt seinem Zeitalter, aber darüber hinaus vielen christlichen Epochen die beherrschende Vorlage

---

[64] Die orientalischen Frühstufen der Einsamkeit sind bei Karl Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien* (München 1940) gestreift (S. 122 196 217), aber nicht voll ausgewertet. Dazu Georg Schreiber, Theologische Revue 40 (1941) 115 bis 119.

[65] Günter, *Legende* 97.

[66] Heinrich Güttenberger, *Der Einsiedler in Geschichte und Sage* (Wien 1928) 2ff.; Romuald Bauerreiss, *Einsiedler* = LThK 3, 604—606.

für die ersten Heiligenleben ein[67]. Dazu treten gewiß später andere Viten, die das Mönchsleben als Gemeinschaftsleben erörtern; vorab will die Biographie des Pachomius, des Gründers der Zönobiten (gest. 346), erwähnt sein. Eine ganz organische Ausweitung. Drängt doch alles Eremitentum mehr oder weniger auf ein Jüngertum und eine Brüdergemeinde, die sich bereits bei Antonius d. Einsiedler einfindet. Immer wieder tritt also zur eremos der Brückenschlag der Mitteilsamkeit, die sich belehrend und erziehend einem Nachwuchs mitteilt.

Die Wirkung dieser eremitischen und zönobitären Frühstufen, die vom Orient her sich in den verschiedensten Verzweigungen mitteilen, ist in Hinsicht auf das Abendland geradezu unermeßlich. Vorab wissen Italien und die Gebiete der Gallia christiana um solche Einflüsse. Sie ziehen sich selbst bis zum spanischen Retiro und italienischen Ritiro[68].

Das Antoniusleben des Athanasius und die ägyptische Historia monachorum und verwandte Mönchsdarstellungen und Florilegien fanden in der Tat im westlichen Mittelmeer ihre Übertragungen und Fortsetzungen, mit den verschiedensten Nuancierungen und Ausweitungen[69]. Man nehme statt vieler Hinweise nur die lateinische Übertragung der »Mönchsgeschichte« des Rufinus von Aquileja (gest. 410), die dem abendländischen Reiseroman Wege wies[70]. Manches über diese literarische Einflußnahme, die der Osten auf den Westen ausübte, ist noch aufzustellen, selbst in den Gebieten der historischen Volkskunde. Man mag nur des Zauberbuches gedenken, das fälschlich Albertus Magnus zugeschrieben wird[71]. Es führt »ägyptische Geheimnisse für Menschen und Vieh, für Städte und Landleute« mit sich. Selbst in diesen und anderen Fernwellen und Ausläufern äußert sich noch ein volkhafter Respekt vor den Überlieferungen des Nilstromes. Aber auch organisatorisch und im Verfassungsleben (Mönchsregeln) wirkt der vordere Orient als Traditionsmacht. Die Eremitage der Wüste spiegelt sich ja noch in der abendländischen Zelle des Klausners oder in den Hütten einer waldhaften Einsiedlerkolonie. Ja, das Frühstadium großer abendländischer Religiosenverbände, so der Kartäuser und Kamaldulenser, der Serviten und Augustiner-Eremiten, aber auch anderer Genossenschaften, ist mehr oder minder im orientalischen Asketenideal verwurzelt, wenn sich auch

---

[67] Marcel Viller und Karl Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. Br. 1939) 85 ff.; Günter, *Legende* 338 im Register unter »*Antonius*«; H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle* = Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. (1949); I. List, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.* (Athen 1930).

[68] Darüber handelt demnächst Constantin Pohlmann, *Kanzel und Ritiro. Der Volksprediger Leonhard von Porto Maurizio.* Ein Beitrag zur Predigt, Frömmigkeit und Kulturgeschichte Italiens (Werl 1954).

[69] Viller und Rahner, *Aszese* 110 ff.

[70] Ebd. 110.

[71] Helm, *Ägyptische Geheimnisse* = Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch* 3, 453. S. noch ebd. 7 im Register unter »*Ägyptische Tage*«.

manche Zwischenglieder einschalten. So ist die Wüste im Grunde genommen die Wiege des abendländischen Zönobitentums. Das sind kulturell bedeutsame Erlebnisse einer Genossenschaftsentwicklung wie einer reifenden Persönlichkeitskultur. Demgegenüber erscheinen manche Schlachten des christlichen Altertums und der Völkerwanderung als zweitrangig.

Selbst in die mittelalterlichen Papsturkunden strömt ein orientalisches Motiv ein. Findet sich doch in der Sammlung Formulae des Liber Provincialis, des Kanzleibuches des 15. Jahrhunderts, das privilegium commune für die Templer (Magistro militie templi, quod Jerosolimis situm est, eiusque fratribus tam presentibus quam futuris in perpetuum) ein, eine Bestimmung, die der loca deserta gedenkt. Dabei war wohl zunächst an die palästinensische Einöde, aber später an das abendländische Novalland gedacht, wenn es in Hinsicht auf die kommende Siedlungstätigkeit des Ordens hieß: »Sic quando vero loca deserta fuerint eidem venerabili domui ab aliquo pia devotione collata, liceat vobis ibidem edificare villas ecclesias et cimiteria ad opus hominum ibidem manentium fabricare, ita tamen ut in vicinia illa abbatia vel religiosorum virorum collegium non existat, que ob hoc valeat perturbari«[72]. Das gleiche Indult zeigen die beiden anderen palästinensischen Ritteroden, nämlich die Johanniter (Magistro et fratribus hospitalis Jerosolimitani tam presentibus quam futuris religiosis viris etc.[73]) und der Deutschorden (Hermanno magistro religiose fraternitatis hospitalis sancte Marie Theotonicorum Jerosolomitani eiusque fratribus tam presentibus quam futuris imperpetuum[74]). So trat die Levante in das abendländische Privilegienrecht. So ernteten die Ritterorden eine Frucht der Kreuzzugsidee. Für das privilegium commune anderer religiöser Verbände sind die loca deserta nicht nachweisbar.

In der Kette orientalischer Motive, die auf Spanien wirkten, will jedoch beachtet sein, daß auch der Orden von Santiago eine gleiche Vergünstigung in Sachen der loca deserta empfing: »Wenn ihr aber zu verlassenen Orten oder in das Land der Sarazenen selbst kommt und dort von neuem Kirchen (de novo ecclesias) erbaut, so sollen sich jene Kirchen voller Freiheit erfreuen (plena gaudeant libertate) und nicht durch Zehntansprüche oder irgendwelche andere Forderungen des Bischofs beschwert werden«[75].

Mit diesem Hinweis sei auch Karl Vossler ergänzt, der hie und da morgenländischer Einflüsse auf Spanien gedenkt[76].

---

[72] Michael Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500* (Innsbruck 1894) 245, nr. 18.

[73] Ebd. 247, nr. 4.

[74] Ebd. 249, nr. 19. Dazu vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster* 2, 383f.

[75] Delaville de Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de St. Jean de Jérusalem.* I (Paris 1894) 102 (Jaffé-Loewenfeld 7823). Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* 2, 24 und im Register S. 429 unter »loca deserta«. Damit sei auch Du Cange, *Glossarium*, ergänzt.

[76] *Spanien und Europa* (München 1952).

Das Bewußtsein ist im Abendland wach geblieben, man müßte sich das Muster für anachoretische und zönobitäre Lebensformen im Orient erbitten. Immer wieder klopfte man dort an. Für viele andere will jener Honoratus (gest. 429) erwähnt sein, der das berühmte Zönobium Lérin an der Küste der Provence als Inselkloster gründete[77], das eine Mönchsschule hervorrief. Man mag diese Linie der Ausreisen zum Orient weiter ergründen. Die Gallia christiana öffnete in insularen Vorposten und an der Rhonemündung Eingangspforten für levantinische Asketen, was die Lazaruslegende sinnfällig dartut[77a]. Wiederum will die Überlieferung wissen, daß Bischof Patiens, Schüler des hl. Johannes Evangelist, von Jerusalem kommend, in Metz die Sprache des dortigen Volkes redete[77b].

Das alles führt überdies in den Problemkreis des Wander-Eremiten. Diesen kennt bereits das älteste Anachoretentum. Antonius der Einsiedler hat mehrfach seinen Aufenthaltsort gewechselt. Aufenthaltloses Wüstenwandertum des Orients reichte der späteren asketischen Heimatlosigkeit der Iroschotten die Hand[78]. Dazu tritt jener Einsiedler, der als Pilger Kultstätten besucht. Man nehme nur für das Hochmittelalter jenen Petrus von Amiens (gest. 1115), dessen Pilgertum mit dem ersten Kreuzzug verflochten ist, wiederum jenen Anachoreten Wilhelm, der im beginnenden 12. Jahrhundert nach vielen Pilgerfahrten in Windberg bei Straubing lebte[79]. Eine erweiterte Liste dieser vielen wallfahrenden solitarii, die den Orient aufsuchten, ist erwünscht.

Diese orientalischen Eremiten haben bereits bei Antonius d. Gr. das Gesicht des gütigen, des verstehenden, des erzieherischen Anachoreten; zum schlichten Herzen tritt eine weite Sicht. Diese Haltung bezeigt die Figur des Einsiedlers Trevrizent, der den noch unerfahrenen Parzival auf einen Lebensweg weist, den dieser mutvoll und entschlossen betritt. Diese Züge des belehrenden und tröstenden Klausners teilen sich selbst noch dem Porträt mit, das Grimmelshausen im Simplicius Simplicissimus von jenem Waldbruder und einstigen Edelmann entwirft, der den Simplicissimus erzieht, ohne allerdings zu wissen, daß es sein eigener Sohn ist[80]. Übrigens haben sich diesem Barockroman ältere spanische Motive mitgeteilt. Dabei mag man beachten, daß die iberische Peninsula, wie bereits angedeutet, eine starke Aufgeschlossenheit für orientalische Herkunftslinien aufwies,

---

[77] Viller und Rahner, *Aszese* 193. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore* (Paris [2]1948).

[77a] F. Dölger, *Johannes »von Euboia«* = AnBoll 68 (1949) 19.

[77b] Günter, *Legende* 100.

[78] Hans Frhr. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (1930); Louis Gougaud, *Les Saints irlandais hors d'Irlande* = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 16 (Louvain-Oxford 1936).

[79] A. Sturm, *Wilhelm* = LThK 10, 914 f. mit Hinweis auf AA SS Apr. II (1675) 748; MG. SS. XVII, 651.

[80] H. J. Chr. v. Grimmelshausen, *Der abenteuerliche Simplicius Simplicissimus.*

was neuerdings an anderen Stellen bearbeitet wurde[81]. Man nehme nur den im Osten gewordenen Annakult und das Jakobusgrab in Santiago. Andererseits verlangt Teresa von Avila, daß ihre Schwestern die innere und äußere Einsamkeit pflegen, also wirklich »Einsiedler« sind[82]. Dazu gedenke man der zahlreichen Einsiedeleien am heiligen Berg Montserrat. Ihre Namen verraten zum guten Teil Beziehungslinien zum Orient mit den Titelheiligen Johannes der Täufer, Antonius d. Gr., Hieronymus, Onuphrius, Anna, Katharina[83]. Wenn ebenso dort die Einsiedelei St. Timotheus erwähnt ist, mag man daran denken, daß bereits der Pilgerführer des Theodosius das Timotheusgrab in Ephesus als Wallfahrtsziel hinstellt[84].

Es will auch der sündige Eremit erwähnt sein, der während seines Einsiedlerdaseins der Versuchung erliegt und fällt. Hier meldet sich wiederum der Orient zuerst zum Wort, mit dem Einsiedler Jakob am Berg Karmel. Dieses faustisch vertonte Motiv gehört aber ebenso dem katalanischen Raum, näherhin dem Montserrat an[85]. Wiederum weiß Jakobus de Voragine in seiner Legenda aurea (geschrieben zwischen 1245 und 1273) von einer Teufelsszene, in der Satan andere Teufel wegen ungenügender Leistungen geißeln läßt. Aber ein vierter Teufel weiß zu berichten, daß er sich vierzig Jahre mit einem Einsiedler abmühte, bis er ihn endlich zu einer Fleischessünde verführte. Da erhebt sich Satan, steigt vom Thron, küßt den Dämon, setzt ihm eine Krone auf und erklärt: »Eine große Sache hast Du tapfer ausgeführt und mehr als alle geleistet«[86].

Doch nicht minder nachdrücklich wird, wie bereits angedeutet, das Motiv des standhaften Einsiedlers behandelt, der sich selbst bewahrt und andere aus dieser Gefahrenzone errettet[87]. So sieht ihn auch das altfranzösische Heldenepos, das ihn als saint home anspricht, der Ehrfurcht verdient[88].

(Fortsetzung folgt.)

---

[81] Manche Hinweise bei Georg Schreiber, *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen* = Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von G. Schreiber, H. 22—24 (Düsseldorf 1936) im Register unter »*Antonius der Einsiedler*«, »*Palästina*« u. a. Anderes bei Vossler, *Spanien und Europa* 118 über morgenländische Lebensweisheit.

[82] Hildegard Wach, *Theresia von Avila* (Wien 1949) 147f.

[83] Dazu Schreiber, *Der heilige Berg Montserrat* (im Druck).

[84] Kötting, *Peregrinatio Religiosa* 360f.

[85] S. oben.

[86] Günter, *Legende* 19f. Dazu auch Anton Mayer, *Der Heilige und die Dirne* = Blätter f. d. Bayer. Gymn.-Schulw. 67 (1931) 73—96.

[87] Ebd. 56.

[88] Merk, *Heldenepos* 221.

Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros

von

Michael Tarchnišvili

I.

Von neuem ist der hl. Euthymius (gest. 1028), Abt des Ivironklosters auf dem Athos, in das Blickfeld allgemeiner Aufmerksamkeit getreten. Den Anlaß dazu gab der bekannte Barlaam-Roman, dessen Herkunft und Entstehung der Forschung immer neue Fragen aufgibt.

In der Vita der hl. Johannes und Euthymius von Iviron wird nämlich so nebenbei mitgeteilt, Euthymius habe nicht bloß aus dem Griechischen ins Georgische übertragen; er habe sogar einige Bücher, wie «Balahvari» und «Abukura»[1], aus dem Georgischen ins Griechische übersetzt[2].

Es war H. Zotenberg, der als erster dazu Stellung nahm[3]. Nach ihm beschäftigten sich mit derselben Frage vornehmlich P. Peeters[4] und Prof. Franz Dölger[5], der einige Anregungen auch von N. Adontz[6] empfangen zu haben scheint.

H. Zotenberg lehnte die Autorschaft des Euthymius am griechischen Text des Barlaam-Romans ab, indem er meinte: «les commencements de la littérature géorgienne ... ne datent que de la seconde moitié du Xe siècle»[7]; da nun die damalige georgische Sprache noch ein «idiome encore inculte»[8] gewesen sei, so könne ein so formvollendetes Werk wie der Barlaam-Roman unmöglich zuerst in georgischer Sprache ans Licht

---

[1] Unter »Abukura« haben wir wohl irgendein apokryphes Werk (Abukurova, Apokrop'a) zu verstehen. Vgl. K. Kekelidze, *Geschichte der georgischen Literatur* 1 (Tbilisi 1941) 168. — Anders Graf 2, 21.

[2] P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = AnBoll 36—37 (1917—1919) 15.

[3] *Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaphat* = Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 28,1 (1887) 1—166.

[4] *La première traduction latine de »Barlaam et Joasaph« et son original grec* = An Boll 49 (1931) 276—312.

[5] *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des hl. Johannes von Damaskos* (Buch-Kunstverlag Ettal 1953 = Studia patristica et byzantina 1).

[6] *Tornik le moine* = Byzantion 13 (1938) 143—164.

[7] *Notice* 9.

[8] Ebda.

getreten sein[9]. N. Marr[10] trat hingegen für den georgischen Ursprung des Romans ein. Ihm pflichtete P. Peeters[11] in dem Sinne bei, daß er meinte, dem von Euthymius aus dem Georgischen ins Griechische übersetzten Text habe ein griechischer Schriftsteller die gegenwärtige griechische Form gegeben. Gegen Peeters trat Prof. Dölger auf und schrieb den ganzen Roman dem hl. Johannes von Damaskus zu.

Zu den zahlreichen Argumenten, die Prof. Dölger zugunsten seiner These beibringt, gehört u. a. auch die angeblich zweifelhafte Glaubwürdigkeit der Vita der hl. Johannes und Euthymius, die sich in ihrem «enkomiastischen» Charakter sowie in manchen anderen »Widersprüchen und Ungereimtheiten« äußern soll[12].

Daß der «enkomiastische» Charakter der Vita allein — wenn er wirklich vorliegt, was keineswegs der Fall ist — für ihren Wert oder Unwert nicht als entscheidend bezeichnet werden kann, liegt auf der Hand. Was aber die sogenannten »Widersprüche und Ungereimtheiten« der Vita betrifft, so gehen sie auf Adontz zurück. Dieser glaubt «une autre version de la vie des ss. Jean et Euthyme»[13] annehmen zu sollen und stützt sich dabei wohl auf P. Peeters[14], der aber darin durchaus keine neue Version der Vita gesehen hat. Diese »neue Version« ist nämlich nichts anders als ein mit einigen Zutaten ausgeschmückter Auszug aus der echten Vita, der in das «große Synaxarion» Georgs, des Autors dieser Vita selbst, aufgenommen worden ist. Das Synaxar liegt in der Hs. 222 des kirchlichen Museums zu Tbilisi aus dem 12. bis 13. Jahrhundert vor[15]. Sie bringt S. 86f: das Leben des hl. Hilarion; S. 314—326: den erwähnten synaxarischen Bericht; S. 359f: die Vita des Johannes und des Euthymius[16]. Da Adontz keine nähere Angaben über dieses Synaxar gemacht hat, so hat er auch Prof. Dölger[17] zum Irrtum verleitet, der zur Nachprüfung der Aufstellungen von Adontz wohl keine Möglichkeit fand[18].

---

[9] Diese Ansicht hat sich dann Prof. Dölger (*Der griechische Barlaam-Roman* 29) zu eigen gemacht.

[10] *Mudrost Balavara, gruzinskaja Versia dušepolesnoi istorja o Varlaame i Joasafe* = Zapiski vostoč otdel. rusk. archeol. Obščestva 3 (1889) 223—260; ders., *Armjano-gruzinskie materialj dlja istorij dušepolesnoi povesti o Varlaame i Joasafe* = Ebda 11 (1899) 49—78; ders., *Agiografičeskie materialj po gruzinsk. rukopisiam Ivera* = Ebda 13 (1901) 89—103.

[11] *La première traduction* a. a. O.

[12] *Der griechische Barlaam-Roman* a. a. O. 22 28 31.

[13] *Tornik le moine* a. a. O. 147.

[14] *Histoires monastiques* 18, Anm. 5.

[15] Vgl. K. Kekelidze, *Fragmente aus der Geschichte der georgischen Hagiographie* = Moambe der tbiliser Universität 1 (1919—1920) 57.

[16] Besprochen von M. Džanašvili = Sbornik materialov dlja opisanja mestnostej i plemen Kavkaza 35 (1905) 158.

[17] *Der griechische Barlaam-Roman* 28, Anm. 1, wo eben von den sogenannten »Widersprüchen und Ungereimtheiten« die Rede ist.

[18] Adontz schreckt nicht einmal davor zurück, Georg Mtàcmideli, der den Kaiser ein paarmal persönlich besucht hat, die Unkenntnis des Kaiserlichen Hofzeremoniells vorzuwerfen.

Adontz erhebt noch einen anderen Vorwurf gegen die Vita. Er schreibt: «La vie des ss. Jean et Euthyme place la mort d'Euthyme l'an 1028, à l'âge de 65 ans[19]; donc sa naissance a eu lieu en 963. Cependant en 977—978 Euthyme était déjà en âge de faire des traductions au mont Olympe. Ces erreurs ne sont pas certes en faveur de l'autorité de notre document»[20]. Gewiß, hier liegt ein Irrtum vor, allein nicht beim Verfasser der Vita, sondern bei Adontz selber, bei welchem der Wunsch zum Vater des Gedankens geworden ist. Die Vita erwähnt nämlich auch nicht mit einem Wort das Alter, in dem Euthymius gestorben ist. Dort lesen wir wortwörtlich: «obiit ter beatus pater noster Euthymius mense maio, die decimo tertio, feria secunda, indictione undecima, a condito mundo anno sexies millesimo quingentesimo trigesimo sexto, ad gloriam Patris . . Amen»[21]. Dies ist alles, was uns über die Lebensdaten des Euthymius aus der Vita bekannt ist. Was demgemäß von allen übrigen gegen die Vita gerichteten Argumenten zu halten ist, bedarf wohl keiner Erläuterung mehr.

Leider ist dieser Irrtum auch in das Werk Prof. Dölgers[22] eingedrungen. Ferner meint Prof. Dölger: »Die Angabe über die Unterrichtung des Euthymius in der georgischen und griechischen Literatur dient dem Hagiographen augenscheinlich nur dazu, die segensreiche spätere Übersetzungstätigkeit des Euthymios . . . in plausibler Weise auf eine Bildungsgrundlage zurückzuführen«[23]. Auch hierin trifft den Hagiographen durchaus keine Schuld, denn seine Angabe über die Unterrichtung des Euthymius ist dem Testament des Johannes, des Vaters des Euthymius, selber entnommen[24]. Es wird weiterhin behauptet, das lückenhafte Verzeichnis der von Euthymius angefertigten Übersetzungen (75 an der Zahl), das sich in der Vita findet, sei mit größtem Vorbehalt aufzunehmen[25], während doch Kekelidze demgegenüber die Gesamtzahl der von Euthymius georgisch bearbeiteten griechischen Schriften oder Sammelwerke auf rund 170 angibt[26]. Fast die ganze griechischsprachige Patristik scheint demnach durch die Hand des Euthymius gegangen zu sein[27]. Was schließlich die

---

[19] Sperrdruck von uns.

[20] *Tornik le moine* 147.

[21] Peeters, *Histoires monastiques* 60 n. 79.

[22] *Der griechische Barlaam-Roman* 31, Anm. 1.

[23] Ebda 28. Der S. 23, Anm. 3, abgedruckte lateinische Text steht in der Vita Georgi und nicht in der Johannis et Euthymii.

[24] Darüber ein andermal.

[25] Dölger a. a. O. 25.

[26] *Geschichte der georgischen Literatur* a. a. O. 170—188.

[27] Im übrigen ist zu bedenken, daß die Überlieferung von der Übersetzung des Barlaam-Romans aus dem Georgischen ins Griechische durch Euthymius so wenig Widerhall in der georgischen Literatur gefunden hat, daß außer der Vita nirgends davon die Rede ist. Man kann also von einer »geflissentlichen Verbreitung« dieser Überlieferung durch die Georgier überhaupt nicht sprechen. Euthymius bedurfte einer derartigen »Ehre« nicht. Vgl. dazu Dölger a. a. O. 22—23 24, Anm. 1.

arabische Vita des Johannes angeht, in der »die Geschichte von Barlaam und Joasaph« dem Damaskener zugeeignet wird[28], so ist zu bedenken, daß die georgische Version dieser Vita, die von Ephrem Mcire, dem Freund des Verfassers der arabischen Vita — Michael — herrührt, die angedeutete Notiz nicht enthält[29]. Darum dürfte die betreffende Stelle als eine erst nach dem 11. Jahrhundert entstandene Interpolation zu betrachten sein, andernfalls sieht man nicht ein, warum der Autor gerade diese Schrift darin mit Namen aufgeführt haben sollte.

II.

Wann ist Euthymius eigentlich geboren worden? Laut einer hypothetischen Berechnung von D. Bakradze war Euthymius, als er im Jahre 1028 starb, 65 Jahre alt, also 963 geboren[30]. Kekelidze[31] verwirft mit guten Gründen diese Berechnung und setzt die Geburt des Euthymius um 955 an.

Da nun kein zeitgenössisches Dokument das Geburtsjahr des Euthymius auch nur annähernd angibt, und alle Berechnungen auf bloßen Vermutungen beruhen, so ist es schier unmöglich, auf diesem Wege zu einer endgültigen Lösung der Frage zu gelangen. Daher verlassen wir diesen ungünstigen Boden und wenden uns gleich der Festlegung des Zeitpunktes zu, auf welchen die Anfänge der schriftstellerischen Wirksamkeit des Euthymius fallen. Dafür aber stehen uns ganz sichere und feste Unterlagen zur Verfügung. Es sind dies zwei Handschriften, die beide der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts angehören: die Athos-Hs. 32 (nach Cagareli Nr. 49) und die Hs. 1346 der historisch-ethnographischen Gesellschaft zu Tbilisi (= H-Hs. Nr. 1346).

Die Hs. 32 enthält in der Übersetzung des Euthymius 24 homiletische Schriften: 2 Gregors des Theologen, 1 Gregors von Nyssa und 21 von Basilius dem Großen. Laut fol. 324v wurde sie vom »armseligen Sabai« im Jahre 981 geschrieben. Fol. 315r weist diesen wichtigen Kolophon auf: »Ich, Johannes, wurde gewürdigt, dies heilige Buch zu erwerben, das mein Sohn Euthymius aus dem Griechischen übersetzt hat ... Gedenket im Gebete meiner — des Johannes — und meines geistlichen und leiblichen Bruders Johannes des gewesenen Tornik und meines Sohnes Euthymius, der dies übersetzt hat ... geschrieben wurde (dieses Buch) auf dem heiligen Berg Athos, im Hause der heiligen Gottesmutter, im Kloster des Evangelisten Johannes, in der 5. Indiktion, im Jahre 6485 seit dem Welt-

---

[28] Dölger a. a. O. 60—61.

[29] Kekelidze, *Die georgische Version der arabischen Vita des Johannes von Damaskus* (georg.-russ.) = Christianskij Vostok 3 (1914) 124 167—168. AnBoll 71 (1953) 475—480.

[30] Th. Žordania, *Die Chroniken* 1 (1892) 124—125.

[31] *Geschichte der georgischen Literatur* 165.

anfang« (ინდიკტიონსა ე: დასაბამითგან წელთა ხვპე:)[32]. Die Indiktionszahl 5 und das griechische Weltjahr 6485 (— 5508) ergeben beide das Jahr 977. In diesem Jahr wurde die Beischrift, die vom Ivironsgründer Johannes selber stammt, geschrieben, nicht in der großen Laura der Georgier, die erst nach 979, etwa zwischen 980—983 errichtet und der Gottesmutter und dem Johannes Baptista geweiht wurde[33], sondern schon vorher, gleich nach der Ankunft von Tornik auf dem Athos vor 977, im kleinen Kloster des Evangelisten (მახარებელისა) Johannes, wie die Vita mit Nachdruck hervorhebt. Da die Athanasiuslaura so zahlreiche Mönche nicht mehr fassen konnte, trennten sich die Georgier von den Griechen, mit denen sie bis dahin zusammengelebt hatten, und bauten sich unweit von der Laura ein eigenes Kloster: «In amoena solitudine sancto Johanni evangelistae ecclesiam cum cellis aedificaverunt, ibique per multum tempus ... habitaverunt»[34]. Über die Echtheit des Kolophons kann also nicht der leiseste Zweifel bestehen. Aus dem Kolophon erfahren wir weiterhin, daß Johannes Varazvače und Tornik leibliche Brüder waren[35]. Die klare Angabe des Johannes, der doch wissen mußte, was er schrieb, kann unmöglich in Zweifel gezogen werden. Dennoch tut dies Adontz[36], weil er Tornik für die Armenier in Beschlag nehmen möchte[37]. Dabei stützt er sich auf P. Peeters[38], der einmal erklärte: Die Äußerung der Vita der hl. Johannes und Euthymius, Tornik sei «in sua patria monachus factus», scheine zu beweisen, daß Tornik nicht aus »dem eigentlichen Iberien«, dem Vaterlande des Hagiographen oder seiner Leser, stammt; als ob der Begriff «patria» im 10. Jahrhundert dieselbe Bedeutung gehabt hätte, die ihm im 20. Jahrhundert beigelegt wird! Denn noch heute hat das Wort «Samšoblo», «Mamuli» (patria) im Volksmund den Sinn von Geburtsort.

Ist der Autor des Kolophons der Gründer des Ivironklosters auf dem Athos, so ist sein Bruder Johannes-Tornik der bekannte Feldherr-Mönch, welcher an der Niederwerfung des aufständischen Bardas Skleros ent-

---

[32] R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au mont Athos* = Revue de l'Orient chrétien 29 (1933—1934) 150—154. Kekelidze führt diese Hs. und folglich auch die 21 Homilien des Basilius wohl aus Versehen nicht an.

[33] Peeters, *Histoires monastiques* a. a. O. 22; K. Kekelidze, *Geschichte der georgischen Literatur* 90—91.

[34] Peeters, *Histoires monastiques* 19.

[35] Vgl. Kekelidze (*Geschichte* a. a. O. 90—91), der die Gebrüder J. Varazvače und J. Tornik der Familie Čorčanel-Chursidze entstammen läßt.

[36] *Tornik le moine* a. a. O. 159.

[37] H. Kurdian, *Armeno-georgian cultural Relations of the Past* = The Armenian Review 6 (Boston 1953) Nr. 62, hat noch einige andere Große Georgiens zu Armeniern gestempelt. Vgl. noch dazu M. Tarchnišvili, *Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien* = Analecta Ordinis S. Basilii Magni (Romae 1953) 572—581.

[38] *Un colophon géorgien de Thornik le moine* = AnBoll 50 (1932) 369—370.

scheidend mitgewirkt hat. Gerade mit dieser Empörung des Skleros befaßt sich eine der vielen Beischriften der zweiten Handschrift, die oben Erwähnung fand (H-Hs. 1346).

Die Hs. 1346 besteht aus 210 Pergamentfolien und weist zwei von Euthymius übersetzte Texte auf: die Apokalypse des Evangelisten Johannes (fol. 2r—59v) und deren Kommentar durch den Erzbischof Andreas von Cäsarea in Kappadozien (fol. 60r—208r), zusammen mit mehreren Anderdzi (Testament) d. i. Beischriften. Der Schreiber ist ein gewisser «Saba Kuti», der im Auftrag seines »geistlichen Lehrers Gregor« und seines »Bruders Johannes« die beiden Schriften auf dem Olymp kopierte (fol. 208r). Er ist wohl mit dem Sabai gleichzusetzen, der 981 die oben angeführte Hs. 32 von Iviron schrieb. Inzwischen scheint er von Kleinasien auf den Athos übergesiedelt zu sein.

Im Anderdzi für den Übersetzer heißt es: ქრისტე ადიდე სულითა ეფთიმე, ამისი თარგმანი: »Christus, verherrliche in seiner Seele Euthymius, den Übersetzer dieses (Buches)« (fol. 208r). Nun folgt der wertvolle Kolophon, in dem Zeit, Ort und Umstände der Entstehung unserer Hs. mit aller Genauigkeit angegeben sind.

»Geschrieben wurde (dies) auf dem hl. Berg Olympus, im Hause der hl. Gottesmutter, in der Laura mit Namen Krania unter der Regierung des Basilius und Konstantin, unter dem Patriarchat des Antonius, in der Zeit des furchtbaren Aufstandes von Bardas Skleros, der großen Drangsale Griechenlands, der Ausplünderung von Armen, als junge Leute sich gegenseitig durch das Schwert grausam umbrachten, der Bruder über den Bruder und der Vater über den Sohn (herfiel). Dies alles geschah, während ich dieses Buch niederschrieb. Wem aber der Sieg verliehen werden sollte, wußte niemand außer Gott. Alle stritten miteinander durch Wort und Tat, groß und klein, alles kämpfte. Die Jahre seit dem Weltanfang waren 6582, das Chronikon war 198[39].«

Die beiden georgischen Zeitrechnungen[40] 6582 und 198 geben das Jahr 978 (6582—5604; 780+198). Demgemäß ist die Hs. im Kraniakloster auf dem Olymp im Jahre 978 geschrieben. Daß der Übersetzer der hl. Euthymius von Iviron ist, steht außer Zweifel, da ein anderer als Schriftsteller tätiger Euthymius aus dieser Epoche völlig unbekannt

---

[39] Christine Šarašidze, *Beschreibung der Handschriften* 3 (Tbilisi 1948) 292—293 (H-Kollektion).

[40] Die georgische Weltära setzt den Weltanfang in das Jahr 5604 (byzantinisch: 5508) v. Chr. Choronikon (Chronikon) heißen die einzelnen Jahre innerhalb eines Zyklus, Mok'ceva genannt, der 532 Jahre umfaßt. Der zwölfte Zyklus endet mit dem Jahre 780 n. Chr. (532×12 = 6384—5604 = 780). In den altgeorgischen Hss. begegnet nur das Chronikon des 13. Zyklus (781—1312), der nicht genannt wird. Das älteste bekannte Chronikon ist მა (41 + 780 = 821) des griechischen Koridethi-Evangeliums, das zu Tbilisi aufbewahrt wird.

ist[41]. Der Entstehungsort ist das der Gottesmutter geweihte Kloster Krania auf dem Olymp in Bithynien.

Aus der Beischrift ist nicht ersichtlich, wo Euthymius diese Schriften übersetzt hat; ein Umstand, der für unsere Frage an sich ohne Belang ist, da es hier mehr um die Entstehungszeit seiner Erstlingsfrüchte geht, als um sein Arbeitsfeld.

Laut der Angaben unserer Handschriftenkolophone lagen nun bereits im Jahre 977 vierundzwanzig Homilien und im Jahre 978 die Apokalypse zusammen mit einem langatmigen Kommentar in Euthymius-Übersetzung vor, danach müssen wir die Anfänge seiner Übersetzungstätigkeit zumindest um das Jahr 975 ansetzen. Dies ist auch die Ansicht Kekelidzes, der wohl aus diesem Grunde die Geburt des Euthymius in das Jahr 955 datiert[42].

Es liegt auf der Hand, daß alle anderen Lebensdaten des Euthymius von dem oben gewonnenen festen Punkt ihren Ausgang zu nehmen haben, insbesondere, was seine Lebenszeit vor dem Jahre 977 angeht. An erster Stelle handelt es sich hier um den Geiselaufenthalt des Euthymius in Konstantinopel, der seinerseits mit der Überlassung der »oberen Länder« von seiten des Kaisers an den Kuropalaten David von Georgien und mit dem Aufstand des Skleros eng verknüpft erscheint. Auch hinsichtlich dieser Frage stellt uns die Vita vor gar keine Schwierigkeiten, wie Adontz vorgibt[43].

In der Vita ist zweimal von der Abtretung »der oberen Länder« die Rede. Die erste Länderüberlassung hat auch nicht das mindeste mit der zweiten zu tun. Im ersten Fall ging es um georgische Gebiete von Samche, die die Byzantiner besetzt hatten; im zweiten Fall aber um rein griechische Gebiete, die Kaiser Basilius II. für die Teilnahme am Zuge gegen Bardas Skleros, dem Kuropalaten David abtrat, wie sich unten zeigen wird.

Die erste Länderabtretung, welche die Geiselstellung georgischer Fürstensöhne zusammen mit Euthymius nach sich zog, erfolgte lange Zeit vor der Ankunft Torniks auf dem Athos. Diese Länder wurden, wie das Synaxar Georgs mit Recht unterstreicht[44], nicht von Basilius, sondern vielmehr von Kaiser Nikephoros Phokas (963 bis 969) dem Kuropalaten überlassen[45].

---

[41] Kekelidze, *Geschichte der georgischen Literatur* 174; Ders., *Zwei Euthymiusse in der altgeorgischen Literatur* = Čveni Mecniereba (unsere Wissenschaft) Nr. 2—3, S. 103—104, wenngleich Žordania — wegen falscher Berechnung der Lebensdaten des hl. Euthymius — diese Schriften dem Euthymius Grdzeli zuweist. Dieser Euthymius war nämlich im Jahre 1046 noch so frisch und lebenskräftig, daß er sich in diesem Jahre in ein langes Religionsgespräch mit den Armeniern einlassen konnte.

[42] *Geschichte der georgischen Literatur* 165.

[43] *Tornik le moine* 149—155. Vgl. auch Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman*, 27—28.

[44] Vgl. Anm. 16.

[45] Kekelidze, *Geschichte* 164.

Dies wird von der Vita ausdrücklich herausgestellt und von Peeters indirekt bestätigt[46].

Wie lange Euthymius am kaiserlichen Hof verblieb, entzieht sich unserer Kenntnis. Auf jeden Fall wird sein Aufenthalt in der Kaiserstadt nicht allzulange gedauert haben, da sein Vater, der ihn von dort auf den Olymp abholte, sich schon vor 977 auf dem Athos als Gast des hl. Athanasius befand; war doch dieser mütterlicherseits ein Laze, also wohl ein alter Bekannter von Johannes selber. Somit dürften alle von Adontz und Prof. Dölger gegen die Vita erhobenen Bedenken als erledigt betrachtet werden.

Der oben angezogene Kolophon der Hs. 1346 unterrichtet uns außerdem über die Umstände, unter denen sie entstand: in der Zeit, da Bardas Skleros das Banner des Aufruhrs entrollte und das Reich an den Rand des Unterganges brachte. Da nun die Geschichte dieses aufständischen Fürsten einen Teil der Vita der hl. Johannes und Euthymius bildet und anderseits große Meinungsverschiedenheiten über den Verlauf des Krieges gegen Skleros bei den Historikern herrschen, so soll auch dieser Vorgang im Lichte der georgischen Quellen untersucht werden. Dabei beschränken wir uns naturgemäß auf das Notwendigste, so weit es nämlich unsere Fragestellung, vor allem die Glaubwürdigkeit dieser Quellen in bezug auf diesen Gegenstand, betrifft.

III.

Als Bardas Skleros sich 976 von seinen Truppen zum Kaiser ausrufen ließ, schickte der Großonkel der byzantinischen Kaiser Basilius und Konstantin den Bardas Phokas gegen ihn. Auf Grund vorwiegend griechischer Quellen (Leo Diakonus, Skylitzes, Mich. Psellos, G. Kedrenos) wird der Verlauf der Kämpfe zwischen den beiden Gegnern von G. Schlumberger[47] folgendermaßen dargestellt: Der erste Zusammenstoß erfolgte in der Pankaliaebene[48], der mit der Niederlage des Phokas und einem Zweikampf zwischen diesem und K. Gabras, dem Anhänger von Skleros, endete. Die zweite Schlacht wurde bei den Basilika Therma geschlagen, wiederum zuungunsten des Phokas. Der zweimal überwundene Feldherr wandte sich darauf um Hilfe an den Kuropalaten David von Georgien, der ihm eine große Schar georgischer Soldaten zur Verfügung stellte. Es kam zur dritten Schlacht, und zwar wiederum auf derselben Pankaliaebene, die den Schauplatz des ersten Ringens gebildet hatte. Auch diesmal sind die Kaiserlichen daran, zu Paaren getrieben zu werden, als Phokas in einem verzweifelten Duell den Skleros niederwirft

---

[46] *Histoires monastiques* 17.

[47] *L'épopée byzantine 1* (Paris 1925) 349—376. Kap. VII.

[48] Zur Lokalisierung der Ortschaften vgl. das ausgezeichnete Werk von Ernst Honigmann, *Die Ostgrenzen des byzantinischen Reiches* (Bruxelles 1935) 49—51, Karte II.

und den Kampf entscheidet. Die Aufständischen werden in die Flucht geschlagen. Diese letzte Schlacht fand am 24. März 979 statt. Auch nach G. Ostrogorsky[49] und Ch. Diel — G. Marçais[50] ist es »in der Pankaliaebene unweit von Amorion«, wo Skleros »entscheidend geschlagen« wird. Aus diesen Ausführungen ergibt sich für uns die wichtige Feststellung, daß nach allen Geschichtsquellen und den erwähnten Historikern als Schlachtfeld der letzten Entscheidung die Pankaliaebene zu gelten hat und daß die endgültige Entscheidung wesentlich durch den Zweikampf herbeigeführt wurde.

Die georgischen Quellen weichen in mancher Hinsicht von den griechischen ab. Über das Eingreifen der Georgier in diesen Krieg berichten folgende Dokumente: Die Vita der hl. Johannes und Euthymius[51], die etwa 15 Jahre nach dem Tode des Euthymius verfaßt wurde; die Hs. 9 (Cagareli: 69) vom Athos und eine Inschrift der Kirche von Zarzma in Georgien.

Die Hs. 9, wie sie vorliegt, stammt von David, dem Schwestersohn von Mich. Modrekili, der eine große Kirchenliedersammlung aus dem Jahre 988 hinterließ[52]. Demzufolge ist die Niederschrift der Hs. um diese Zeit, und zwar noch zu Lebzeiten des Johannes Tornik und des Kuropalaten David (gestr. 1001), anzusetzen. Der Hs. ist ein großer Kolophon beigegeben, der bei P. Peeters[53] und folglich auch bei Adontz[54] eine gewisse Verwirrung angerichtet hat. Diese Beischrift besteht nämlich aus drei Teilen: der erste Abschnitt rührt von »Johannes, weiland Tornik«, dem ursprünglichen Eigentümer der Hs. her, der zweite vom Dekanos Stephan, der den Text 977 in Oški[55] abschrieb, und der dritte vom erwähnten David selber. Außer dem eigenen Lemma hat David in die in erster Person[56] gehaltene Zuschrift Torniks einen im Er-Stil[56] verfaßten Bericht über den Zug Torniks gegen Skleros eingeschoben und das Lemma Stephans nicht in dessen ursprünglicher Form, sondern mit seinen eigenen Worten wiedergegeben.

Der Kolophon, der hier nur auszugsweise geboten wird, lautet wie folgt[57]: »Ich Johannes, weiland Tornik, und mein Bruder Johannes Varazvače[58],

---

[49] *Geschichte des byzantinischen Staates* (München 1952) 240.

[50] *Le monde oriental de 395—1081* (Paris 1944) 476.

[51] Peeters, *Histoires monastiques* 20—22.

[52] Kekelidze, *Geschichte* 155.

[53] *Un colophon géorgien* a. a. O. 362; Peeters meint hier, Tornik habe sein eigenes Lob gesungen, was nicht der Fall ist.

[54] *Tornik le moine* 150, 157.

[55] Oški liegt in der Provinz Tao-Klardžeti' im Süd-Westgeorgien.

[56] Was Peeters nicht bemerkt hat und deswegen das ganze Lemma Tornik zuwies.

[57] Das Lemma Torniks setzen wir zwischen zwei Sternchen (* .... *), das von David zwischen Kreuze († .... †) und die Notiz Stephans zwischen zwei mit Punkten versehene Striche (./. .... ./.).

[58] Vater des hl. Euthymius.

Söhne des seliggepriesenen Čordvanel, wir haben dieses Buch, das ... Samot'ḫe (Paradies) heißt, erworben und geschrieben ... zum Gebete zuerst für den mächtigen und gottfrommen Kuropalaten David ... und nach ihnen[59] zum Gebete für uns selber: zuerst für Johannes, weiland Tornik * . † Jetzt aber Johannes Synkellos dank den heiligen Königen, der aus Liebe zu Gott die Ehre der Welt verließ ... sich mit dem Schema der Einsiedler bekleidete und selbst in diesem Schema dem Baum des Lebens und den heiligen Königen mit großer Treue diente. Als nämlich im Lande der Griechen ein hochmütiger Mensch erschien und sich gegen die heiligen Könige empörte, beeilte sich dieser zu dem mächtigen und in jeder Hinsicht unbesiegbaren Kuropalaten David zu gelangen. Auf ihren Befehl hin machte er seinen (des Empörers) Plan zunichte und stützte so die heiligen Könige † ... * Und dann für Johannes Varazvače ... und für meine Neffen ... meine Brüder ... für die Verstorbenen meines Hauses ... * ... ·/· Geschrieben wurde dieses hl. Buch in der herrlichen Laura Oški, im Hause des heiligen Täufers, unter der Vaterschaft des Sabai — Christus segne ihn! — von der Hand des Dekanos Stephan, durch dessen Hand es auch gebunden wurde, Gott segne ihn! im Chronikon [war][60] 197 ·/· . † Dieses Anderdzi (Testament) schrieb ich unwürdiger David, Schwestersohn des theophoren Vaters Michael Modrekili«†[61].

Das dritte überaus wichtige Dokument stellt eine Inschrift der Kirche von Zarzma, 37 km westlich von Achal-Ziche, dar, die noch zu Lebzeiten des Kuropalaten David († 1001), von Johannes, dem Sohne Sulas, gesetzt wurde. Da sie von vielen erwähnt und von Schlumberger[62] in fehlerhafter Übersetzung veröffentlicht wurde, gebe ich sie hier wörtlich wieder: »Im Namen Gottes und durch die Fürbitte der heiligen Gottesmutter habe ich, Johannes, der Sohn Sulas, dieses Bethaus erbaut in der Zeit, da in Griechenland Skliaros sich empörte. Gott möge den Kuropalaten David verherrlichen! Er half den heiligen Königen und ließ uns alle ins Feld rücken. Wir schlugen Skliaros in die Flucht, in dem Lande, das Charsanani heißt, an dem Orte, der Sarvenisni genannt wird. Dort stand der Thron ... «[63].

Aus diesen Quellen entnehmen wir folgendes: Nach zwei vernichtenden Niederlagen, die Skleros den kaiserlichen Truppen bereitet hatte, wandte sich der byzantinische Hof um Hilfe an den Kuropalaten David. Zu diesem Zweck wurde der frühere georgische Feldherr und derzeitige Mönch Johannes Tornik als kaiserlicher Gesandter nach Georgien zum Kuropalaten

---

[59] D. h. nach dem Kuropalaten.

[60] Dieses übriggebliebene »iqo = war« beweist, daß die ursprüngliche Beischrift Stephans führte: »Kronikoni iqo — das Chronikon war«.

[61] Blake, *Catalogue* a. a. O. = Revue de l'Orient chrétien 28 (1931—1932) 337—338.

[62] *L'épopée byzantine* a. a. O. 375.

[63] E. Taqaišvili, *Zarzmskij monastyri, ego restavrazija i freski* = Sbornik materialov a. a. O. 18—19.

geschickt. Der Kaiser versprach als Entgelt für die Unterstützung David die oberen Länder zu geben, »die er ihm dann später alle auch wirklich gab«[64]. Bei dieser Länderabtretung handelt es sich naturgemäß nicht um georgische, zufällig in die Hände der Byzantiner geratene Gebiete, von der oben die Rede war, sondern um zumindest nominell dem Kaiserreich gehörende Länder, was auch die Vita des hl. Johannes und Euthymius klar hervorhebt: »Tum ergo superiorem regionem graecae dicionis curapalatae concesserunt, ut eam ad finem usque aetatis suae obtineret«[65].

David schickte in den Kampf 12 000 Georgier, die unter Führung des Tornik den Feind aufs Haupt schlugen. Diese entscheidende Schlacht fand statt, wie die derzeitige Inschrift von Zarzma unzweideutig unterstreicht, »in dem Lande, das Charsanani heißt, an dem Orte, der Sarvenisni[66] genannt wird«.

Da die Inschrift von Johannes, dem persönlichen Teilnehmer an diesem Feldzug, stammt und überdies Provinz und Ortschaft mit aller Genauigkeit verzeichnet, so kann ihre Angabe vernünftigerweise nicht in Zweifel gezogen werden.

Tatsache ist ferner, daß die georgischen Quellen die ganze Ehre des Sieges Tornik zusprechen und eine auch noch so bescheidene Anteilnahme der Griechen an der letzten Entscheidung mit keinem Wort erwähnen. Dadurch geraten sie in krassen Gegensatz zu den griechischen Quellen, die als letztes Schlachtfeld die Pankaliaebene bezeichnen und als den eigentlichen Helden des denkwürdigen Tages Bardas Phokas hinstellen.

Daß die letzte Entscheidungsschlacht nicht in der Pankaliaebene, sondern vielmehr bei Sarvenis stattfand, ist eine Wahrheit, um die wir nicht herumzukommen vermögen. Wie ist nun demgemäß das allgemeine Schweigen der Griechen über die Erwähnung dieses Ortes zu erklären? Aus welchem Grunde verlegen sie die letzte Schlacht auf eine Ebene, wo sich Phokas seine schwerste Niederlage geholt hatte? Oder kann man uns etwa glaubhaft machen, die byzantinischen Historiker hätten um das wahre Schlachtfeld, um die Existenz des Themas Chorsianon, der Ortschaft Sarvenis, durchaus nichts gewußt? Noch eine andere Frage: Wodurch

---

[64] Stephan Asoğik, *Weltgeschichte* (Leipzig 1907) 141—142, Übersetzung von H. Gelzer — A. Burckhardt.

[65] Peeters, *Histoires monastiques* 22. Diese Länderabtretung ist mit ein Beweis dafür, daß der Ruf nach Hilfe direkt vom Hofe ausging und nicht vom zweimal geschlagenen Phokas, dessen Vergangenheit David ohnehin gut bekannt war und dem er seine Truppen unmöglich so auf gut Glück hin anvertraut hätte. Ferner ist zu bedenken, daß der Mönch Johannes Tornik ohne kaiserliches Eingreifen kaum je den Athos verlassen und die Kutte wiederum gegen die Waffen vertauscht hätte. Ernst Honigmann (*Die Ostgrenzen* a. a. O. 150) hat versucht, die Angaben der griechischen und der georgischen Quellen miteinander zu versöhnen. Der Streit um »die oberen Länder« zwischen Byzanz und Georgien hat sich lange hingezogen.

[66] Zur Lage der Aqua Sarvenis, oder besser aquae sarvenae, wie die Pluralform des Ortes in der Inschrift will, in dem wohl bekannten »Thema Charsianon« vgl. Ernst Honigmann, *Die Ostgrenzen* a. a. O. 49—51, Karte II.

unterscheidet sich die erste Pankaliaschlacht von der zweiten am selben Orte? In beiden wird Phokas geschlagen, in beiden kommt es zum Zweikampf. Der Unterschied liegt nur darin, daß der Zweikampf in der ersten Schlacht zwischen Phokas und Gabras ohne Folgen für den Verlauf des Krieges, in der zweiten aber zwischen Phokas und Skleros ausgetragen wird, was den günstigen Ausgang der Schlacht und somit auch des ganzen Krieges besiegelt haben soll.

Wägt man jedoch alles genau ab (gleiches Schlachtfeld, gleicher Verlauf der Schlacht, fast gleicher Zweikampf), so kann man nicht umhin, festzustellen, daß wir es hier mit einer recht auffallenden Identität beider Vorgänge zu tun haben[67]. Wenn dem so ist, dann stellt sich die weitere Frage von selbst ein: Worin mag wohl der eigentliche Grund für das merkwürdige Schweigen und das nachträgliche Aufputzen desselben Zweikampfes liegen? Doch wohl nur darin, daß die Entscheidungsschlacht bei Sarvenis ausschließlich von den Georgiern geschlagen wurde, vielleicht unter so schwacher Beteiligung der Griechen, daß ihre Historiker es weislich vorgezogen haben, diesen »Ruhm« mit dem Schleier tiefen Schweigens gnädig zu bedecken![68] Auch vom Standpunkt der damaligen Truppeneinsatzstärke aus gesehen, wird Tornik einer nennenswerten Anteilnahme der Byzantiner an der Schlacht vermutlich nicht einmal bedurft haben, da die von Skleros ins Treffen geworfene, durch mehrere voraufgehende Kämpfe dezimierte Streitmacht die der Georgier kaum an Zahl erreicht, geschweige denn übertroffen haben wird[69].

Aus den obigen Ausführungen ersehen wir einwandfrei, daß der Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit des Euthymius um 975 anzusetzen ist und daß der Bericht des Biographen Georg, des späteren Abtes von Iviron, über Euthymius und seinen Onkel Tornik der historischen Wahrheit entspricht, und dies um so mehr, als die Angaben anderer, den Ereignissen noch näher stehenden Quellen mit seiner Berichterstattung aufs vollkommenste übereinstimmen.

---

[67] Vgl. Adontz, *Tornik le moine*, 144.

[68] Auch Peeters (*Un colophon* 368) erkennt an, daß die Schlacht nur von Tornik gewonnen wurde.

[69] Derselbe Skleros kämpfte im Jahre 971 mit nur 10 000 bis 12 000 Soldaten gegen die Übermacht der Waräger (Schlumberger, *L'épopée* 48). Zur allgemeinen Kriegsstärke der Byzantiner vgl. L. Bréhier, *Le monde byzantin* II *Les institutions de l'empire byzantin* (Paris 1949) 341—344.

Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek

von

Georg Graf

Im Jahre 1921 erwarb die Bayerische Staatsbibliothek in München von Dr. Friedrich Grote in Leutkirch (gest. 1922 in Regensburg) eine Anzahl arabischer Handschriftenfragmente aus einer umfangreichen Sammlung orientalischer Manuskripte, die er in den vorausgegangenen Jahren aus Ägypten mitgebracht hatte[1]. Mehrere Stücke dieser Sammlung kamen zunächst in den Besitz der Antiquariatsbuchhandlung Karl W. Hiersemann in Leipzig[2], dann z. T. in das Britische Museum in London, an die Nationalbibliothek in Paris[3] und an andere Orte[4]. Ein beträchtlicher Teil wurde durch russische Truppen bei der Besetzung Berlins, wo die Witwe Frau Dr. Kathi Grote damals ihren Aufenthalt hatte, vernichtet oder verschleppt. Einen immer noch bedeutsamen Rest erstand im Jahre 1952 die Vatikanische Bibliothek.

Die Münchener Fragmente, sämtliche Pergament, wurden in sechs Pappdeckel gebunden und als Codices arabici 1066—1071 signiert. Ihre Beschreibung und die Mitteilung ihres Inhaltes, der durchwegs der christlichen Literatur zugehört, sollen weiteren Forschungen dienlich sein.

Arab. 1066

7 Blätter. (Bl. 6 gehört nach Bl. 7.) Größe wechselnd, durchschnittlich 230 × 135 mm. 20—22 Zeilen. Fragmente aus drei Kodizes (I+II/III+IV), von verschiedenen Händen geschrieben, mit gleichem Schriftduktus, etwa Jahr 900.

I. Bl. 1r,v: Dialog zwischen den beiden Schächern am Kreuz über die Person Jesu, dem Jakob von Sarūǧ zugeteilt. *Überschrift*: من قول مارى يعقوب السروجى على اللصين مراتى (lies مراثٍ) »Eine Rede des Mārī Yaʿqūb as-Sarūǧī über die zwei Räuber, Trauerklagen«. *Inc.* ما احسن الاعمال الصلحه للذى ينظر بالمحبه »Wie herrlich sind die guten Werke dessen, der

---

[1] Siehe meine Mitteilungen in OrChr N. S. 12—14 (1925) 217—220.

[2] Siehe ihren *Katalog 500* (J. 1922).

[3] Siehe Graf 1, 171.

[4] Siehe unten zu Arab. 1069, I und Sotheby and Co., *Catalogue of valuable printed books*... days of sale, London 1954 (10th april). *The Times Literary Supplement*, year 53 (1954) 352 (24th mai).

auf die Liebe bedacht ist!« *Des.* ورفعنا وجلسنا عن يمينه ودعانا جميع الى فرح وايمنه ∴ له السبح . . . »Er hat uns erhoben und zu seiner Rechten gesetzt und hat uns alle zu Freude und gläubigem Vertrauen gerufen. Ihm sei Lob« usw. — Der Text der »Rede« ist in *Al-Mašriq* 48 (1954) 48f. gedruckt.

Sprachliches[5]: قذيفه (statt قذف) »Lästerung, Schmähung« (lr, 10). يتهوون به »sie machten sich Gedanken über ihn«, von هوأ V (lv, 14).

II. Bl. 2r—5r, Z. 14: Übersetzung der griechischen »zweiten Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers« unter dem Verfassernamen eines Archimandriten Marcellus (AA SS Jun. 4, 724—728; vgl. Graf 1, 507). *Überschrift*: المسيح الاهى ومعينى وملجاى ∴ ومارتمريم السيده شفيعتى ∴ هذا معرفه وجود راس يحنا القديس ∴ الممجد النبى ∴ المقدم : المعمدان : الشهيد الكاروز ∴ مارى يحنا ∴ »Christus ist mein Gott und mein Helfer und meine Zuflucht, und Mārtmaryam, die Herrin, ist meine Fürsprecherin[6]. — Dies ist die Bekanntmachung der Auffindung des Hauptes des heiligen Yūḥannā, des Gepriesenen, des Propheten, des Vorläufers, des Täufers, des Martyrers, des Predigers, Mārī Yūḥannā«. *Inc.* ظهر المثلث بالنعيم : الرسول الى جميع العالم : الخاص لمخلصنا يسوح المسيح »Es erschien der Dreimalselige, der Apostel für die ganze Welt, der Vertraute unseres Erlösers Jesus Christus«. *Des.* وكان فى وضع القديس المقدم المعمدان مر يحنا فى كنيسته فى شهر تشرين الاول فى سته وعشرين يوما خلت منه من سنه سبعه مايه وثلثه وستين من سنين الاسكندر فى الانذقطس السادس ∴ والتسبيح لربنا والاهنا يسوح المسيح مع ابيه وروح قدسه الى الادهار امين »(Dieses Wunder) geschah bei der Niederlegung des heiligen Vorläufers, des Täufers Mar Yūḥannā in seiner Kirche im Monat tišrīn al-awwal, am 26. Tag davon, im Jahr 763 von den Jahren des Alexander, in der 6. Indiktion (26. Oktober 452 n. Ch.). Lob sei unserem Herrn und Gott Jesus Christus mitsamt seinem Vater und seinem Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen«.

Sprachliches: Die Übersetzung hält sich im allgemeinen an das griechische Original, zeigt aber auch einige Zusätze und Änderungen. Der Text der Hs. ist jedoch nicht Originalübersetzung, sondern Kopie einer arabischen Vorlage. — Griechische Lehnwörter: اذاف = ἔδαφος (3v, 7). قرميده (Akk.) = κεραμίδα (3v, 10). بلاده lies بلاكه = Akk. von πλάξ: πλακά (3v, 12). ارينا = εἰρήνη (3v, 17). دياقونقون = διακόνικον (5r, 5). Auf Bl. 2r und 3r ist eine Primärschrift mit syrischem Text in Estrangelo sichtbar, aber sehr verblaßt, so daß nur einzelne Wörter lesbar sind.

---

[5] Sämtliche Fragmente haben, z. T. mehr, z. T. weniger, die orthographischen und grammatikalischen Eigentümlichkeiten des christlich-arabischen Sprachgebrauchs in der alten Zeit. Vielfach fehlen die diakritischen Punkte.

[6] Eine ähnliche Einleitungsformel in Brit. Mus. or. 5091 (10./11. Jahrhundert); siehe *Al-Mašriq* 36 (1938) 462.

Der größere Teil des syrischen Textes ist vom arabischen überdeckt. Andere Palimpsestmerkmale hat das Fragment nicht.

III. Bl. 5r, Z. 15 — Bl. 5v: Homilie über die Heilung des Blindgeborenen unter dem Namen des Theophilus, Patriarchen von Alexandrien; unvollständig[7]. *Überschrift*: المسيح الاهى ومعينى وملجاى والطاره مارتمريم شفيعتى من قول القديس ثاوفلس بطريرك الاسكندريه قاله على الاعما المولود من بطن امه وكيف خلق له ربنا الاهنا يسوع المسيح عينن من طين اذ بزق على الارض وعجن طين وخلق له عينين »Christus ist mein Gott und mein Helfer und meine Zuflucht und die heilige Mārtmaryam ist meine Fürsprecherin. — Eine Rede des hl. Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, die er über den vom Schoße seiner Mutter an Blindgeborenen gesprochen hat, und wie ihm unser Herr und Gott Jesus Christus zwei Augen aus Lehm erschaffen hat, indem er auf die Erde spuckte und Lehm knetete und ihm zwei Augen erschuf«. *Inc.* تعالوا ياخوه وياحبا به معاشر المومنين وانظروا على هذا العجب العظيم »Wohlan, Brüder und Freunde, Gemeinde der Gläubigen, und schauet auf dieses große Wunder!«. *Des.* واذ انا فى العالم وانا نور العالم ⁘ فعند ما سمع »Und siehe, ich bin in der Welt, und ich bin das Licht der Welt. Als er hörte —«

IV. Bl. 7r,v, 6r,v: Homilie über Herodes und die Magier unter dem Namen des Johannes Chrysostomus. Inhalt: Warum hat Gott die Ermordung der Kinder zugelassen, während er den Petrus befreite? Nutzanwendung: Ergebung in Gottes Willen und Vorsehung. — *Überschrift*: بسم الاب والابن وروح القدس اله واحد ⁘ من قول يحنا فم الذهب قاله على هرودس المجوس وعلى قتل صبيان بيت لحم . . . . ⁘ عند ما هانوه (sic) »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Eine Rede des Yūḥannā des Goldmundes, die er über Herodes sprach, als die Magier ihn mißachteten, und über die Tötung der Kinder von Bethlehem . . .« *Inc.*: الا يفتخر احدا على حب الفضه »Niemand sei stolz auf die Geldliebe«. *Des.* فقال دعوه فان الله امره بذلك الذى له المجد والوقار الى الابد امين »Da sprach (David) einen Segenswunsch (II Kg 19, 24); denn solches hatte ihm Gott befohlen, dem Ehre und Huldigung sei in Ewigkeit. Amen«.

Sprachliches: ارا für ارأى. هيه für هيّئة (7v, 19). اشراط für شرَط, Pl. von شرطة »Leibgarde« (7v, 13).

Arab. 1067

3 Blätter mit der ursprünglichen Numerierung in koptischen Ziffern 360, 365, 359; das dritte Blatt gehört also an den Anfang. Rest eines umfangreichen Kodex vom 10. Jahrhundert. Die Beschreibung der Hs. siehe in *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928) 10—12.

---

[7] Graf 1, 349, Z. 16/17: Unter den Homilien des Johannes Chrysostomus ist »über den Blindgeborenen« usw. zu streichen.

I. Bl. 3r—3v, Z. 4: Schlußstück einer Homilie mit Mahnung zur Bruderliebe, Warnung vor Selbstüberhebung wegen der Abstammung und Hinweis auf das Beispiel des menschgewordenen Gottessohnes. *Inc.* وتغرسوا فى قلوبكم الحب والرحمه والسلامه »und pflanzet in eure Herzen die Liebe, die Barmherzigkeit und die Friedfertigkeit!«. *Des.* وتتعاهدوا اخوتكم المساكين الفقرا فى كل حين الذى هو تمام وكمال كل وصايا سيدنا المسيح رب العلمين الذى له . . . المجد . . . »und daß ihr euch eurer armen, bedürftigen Brüder zu jeder Zeit annehmet, was die Vollbringung und Erfüllung aller Gebote unseres Herrn Christus, des Weltenherrn, ist, dem Ehre sei usw.« Zusatz: قوبل به وصح »Verglichen (mit der Vorlage) und richtig befunden«.

II. Bl. 3v, Z. 5, 1r — 1v, mit der Zahl ΠΘ = 89 am Rand: Der vom Himmel gefallene Brief Christi mit der Mahnung zur Sonntagsheiligung, herausgegeben und übersetzt von mir a. a. O. 15—23; siehe dazu die Einleitung S. 12—15 und Graf 1, 295—297.

III. Bl. 1v, letzte Zeile: *Überschrift* (in rot): المسيح الاهى ومخلصى والسيده مارتمريم شفيعتى ميمر ليوحنا فم الذهب »Christus ist mein Gott und mein Erlöser und die Herrin Mārtmaryam meine Fürsprecherin. Maimar von Yūḥannā dem Goldmund«. Am Rand die Nr. 90 (kopt.). Der Text fehlt wegen Ausfalls der folgenden Blätter.

IV. Bl. 2r, Z. 1—5: Schluß einer Homilie mit der Erwähnung der Jungfraugeburt. *Inc.* يقولون انهم حامليه على اجنحتهم »sie sagen, daß sie ihn auf ihren Flügeln trugen«. *Des.* واصعدنا معه الى السما واجلسنا عن يمين الله الذى له المجد الى اخر الدهر امين »und er läßt uns mit sich in den Himmel aufsteigen und läßt uns zur Rechten Gottes sitzen, dem Preis sei bis zum Ende der Ewigkeit. Amen.«

V. Bl. 2r, Z. 6—Bl. 2v, von einer andern Hand geschrieben als die vorausgehenden Stücke. Nach Schluß des vorigen Stückes ist ein Raum unbeschrieben gelassen zur nachträglichen Einfügung der Überschrift in rot; am Rand die Nr. 92 (kopt.)

Das Fragment erweist sich als die erste Hälfte des unter den spuria des Johannes Chrysostomus stehenden *Sermo in saltationem Herodiadis, et decollationem Joannis Praecursoris et Baptistae* (PG 59, 522—523, Z. 48[8] *Inc.* كمثل انسان محب البريه Ὥσπερ τις ἀνὴρ φιλέρημος. *Des.* ممن كان ينتفع بتعليمه ويرجع ὅσους ἂν ζῶν διὰ τοῦ λόγου ἠδύνατο ζωοποιῆσαι.

Arab. 1068

2 Blätter 205×120 mm. 21 Zeilen; 9. Jahrhundert. Die untere äußere Ecke des ersten Blattes ist abgerissen. Manche Stellen unleserlich.

[8] Eine andere Übersetzung der gleichen Rede erscheint in *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath* 1 (Cairo 1928) 28, Nr. 38, S. 41—43.

I. Bl. 1r—2v, Z. 10: Rede über den geistigen Kampf mit dem Satan und Mahnung zu guten Werken. Der Anfang fehlt. *Inc.* الشيطان مختفى فاياكم »Der Satan ist versteckt, nehmt euch in acht!« *Des.* لكيما نقف قدام كرسى المسيح بلا خزى ونسمع ذلك الصوت الذى يقول تعالوا يا مباركين ابى ارثوا الملك الذى اعد لكم من قبل انشا العالم ∴ لان له التسبحه »Damit wir dann ohne Schande vor dem Thron Christi stehen und jene Stimme hören, die sagt: Wohlan, Gesegnete meines Vaters! Erbet das Reich, das euch vor der Erschaffung der Welt bereitet worden ist! Denn ihm sei Lob« usw.

Sprachliches: ياخوتى (ياخوتى) passim, und اتحفظوا، ياحباى »Nehmt euch in acht« (حفظ V, Bl. 2v, 15).

II. Bl. 2v, Z. 11—21: Anfang eines Auszuges aus des hl. Basilius *Prooemium in regulas fusius tractatas* (PG 31, 889 BC, 892 A). *Überschrift* (rot): المسيح الهى وسيدى ومخلصى ومارتمريم الطاهره شفيعتى من قول مارى باسيليوس القديس فى سيره الرهبانيه »Christus ist mein Gott und mein Herr und mein Erlöser und die heilige Mārtmaryam ist meine Fürbitterin. Eine Rede des Mārī Basilius, des heiligen, über das Leben des Mönchsstandes«. *Inc.* ياخوتى انى ارغب اليكم منجل حب ربنا يسوع المسيح »O meine Brüder! Ich bitte euch um der Liebe unseres Herrn Jesu Christi willen«. *Des.* لان هذا الزمان كما قال السليح للتوبه والعمل ، وذلك »Denn diese Zeit gehört, wie der Apostel gesagt hat, für die Buße und für (Gutes)tun, nämlich . . .«

Arab. 1069

10 Blätter 160 × 120 mm. 15—16 Zeilen, 9./10. Jahrhundert. Die Überschriften rot mit rot-grünen Einfassungen.

I. Bl. 1r—4v: Paränese gegen das Lachen [von Ephräm dem Syrer] mit dem gleichen Text — abgesehen von sprachlichen Varianten —, den W. Heffening in OrChr 24 (1927) 106—119 herausgegeben und übersetzt hat, entnommen einem damals im Besitz des Antiquariats K. W. Hiersemann in Leipzig befindlichen Hss.-Fragment, jetzt Mingana ar. christ. 43 [Ende des 9. Jahrhunderts], ff. 3r—5v[9]; über den Schriftcharakter und das Alter dieses Fragmentes siehe Heffening S. 94—105. In dem Münchener Fragment fehlt der Anfang. *Inc.* الرب ، ونكون من داخل ننوح

Zusatz des Kopisten (Bl. 4v, Z. 11—16): واكتب اسم عبدك فى مصحف الحياه وهب لى تمام صالح لكيما اخذ الغلب على الشيطان . . . واسجد بين يدى كرسى مجدك بغير فضوح مع جميع الصديقين . . . لان السبح لك الى دهر امين . . . اطلب اليكم يا

[9] A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* 2 (Cambridge 1936) 58.

اخوه واحباى مختارى »Und schreibe den Namen deines Dieners in das Buch des Lebens, und verleihe mir gute Vollendung, damit ich den Sieg über den Satan erlange und vor dem Thron deiner Herrlichkeit ohne Beschämung niederfalle mit allen Gerechten. Denn dir geziemt Lob in Ewigkeit. Amen. — Ich bitte euch, meine Brüder und meine Freunde, Auserwählte [Christi] . . .« Die Fortsetzung fehlt wegen Ausfalls von Blättern.

II. Bl. 5r, v: Lob Marias (im Ephräm'schen Stil); der Anfang fehlt. *Inc.* عظيما وانكفوا فسجدوا واخرجوا ذهب ولبان ومر »[Die Magier hatten] eine große [Freude] und verneigten sich und beteten an und nahmen Gold, Weihrauch und Myrrhen heraus«. *Des.* ربنا يسوع المسيح الذين (sic) كل الملايكة تسجد له قايلين غير مراس هو الاب ، غير مراس هو الابن غير مراس هو روح القدس اذ نمجد الثالوث الغير مفترقه المتفقه فى الجوهر الى ادهار الادهار كلها امين . »Unser Herr Jesus Christus, den die Engel anbeten, indem sie sprechen: Ungeteilt ist der Vater, ungeteilt ist der Sohn, ungeteilt ist der Heilige Geist, indem wir die ungeteilte, im Wesen übereinstimmende Dreifaltigkeit preisen in alle Ewigkeiten. Amen.«

Sprachliches: غير مراس von syr. ܕܠܐ ܡܬܡܪܝ = ἀμερής.

III. Bl. 6r—8r, Z. 10: Auszugsweise Übersetzung der unter den spuria des Johannes Chrysostomus stehenden Homilie *In parabolam qui cecidit in latrones* (PG 62, 755—758). *Überschrift*: المسيح الاهى وقوتى وخلاصى والسيده مرتمريم شفيعتى ⁘ هذا من قول القديس يحنا فم الذهب على الرجل الهابط من اورسليم الى ريحا المذكور فى الانجيل المبرك ⁘ »Christus ist mein Gott und meine Kraft und mein Heil, und die Herrin Mārtmaryam ist meine Fürbitterin. — Dies ist eine Rede des heiligen Yūḥannā des Goldmundes über den im gesegneten Evangelium erwähnten Mann, der von Jerusalem nach Jericho hinabging«. *Inc.* يا احباى : ان ربنا والاهنا يسوع المسيح يقول فى الانجيل »Meine Lieben! Unser Herr und unser Gott Jesus Christus sagt im Evangelium« (Lk 10, 30 ff.). *Des.* واقام الله شعبا مختار . . . فله التسبحه والمجد الى دهر الداهرين امين »und Gott erweckte ein auserwähltes Volk. Ihm sei Lob und Preis in Ewigkeit. Amen.«

IV. Bl. 8r, Z. 11—10v: Paraphrastische Bearbeitung der Homilie *In quatriduanum Lazarum 3* unter den spuria des Johannes Chrysostomus (PG 62, 775—778); der Schluß fehlt. *Überschrift*: المسيح الاهى وقوتى وهذا ايضا من قول القديس يحنا فم الذهب فى العازر الذى اقامه سيدنا يسوع المسيح من بعد ادبعه ايام »Christus ist mein Gott und meine Kraft. Auch dies ist eine Rede des heiligen Yūḥannā des Goldmundes, über Al'āzar, den unser Herr Jesus Christus nach vier Tagen auferweckte«. *Inc.* يا احباى

كان انسانا شاكيا يقال له العازر من بيت عنيا »Meine Lieben! Es war ein kranker Mann, der Al'āzar hieß, aus Bait-'anyā. *Des.* وليظهر انه انسان كامل بغير حظيه كما قال النبى انه انسان كامل »Damit es offenbar werde, daß er vollkommener Mensch ist ohne Sünde, wie der Prophet gesagt hat: Er ist ein vollkommener Mensch«.

Arab. 1070

5 Blätter 165×120 (122) mm. 13—16 Zeilen, 10. Jahrhundert. Blasse Schrift; auf der ersten Seite sind manche Wörter von anderer Hand mit schwarzer Tinte aufgefrischt.

I. Bl. 1r—4v: Über Tod, Sünde und Buße von Ephräm dem Syrer. Am Rand die Nr. 22 (kopt.). — *Überschrift* (rot): بسم الاب ... من قول مارى افرام القديس هذا كتاب على الموت الخطاين »Im Namen des Vaters usw. Eine Rede des Mārī Afrām, des heiligen. Dies ist ein Buch über den Tod der Sünder«. *Inc.* الموت اخير من الحياه فى عمل الخطيه »Der Tod ist besser als das Leben im Sündetun«. *Des.* وطوبا لمن يفزع من الموت ويتهيا له »und selig sind diejenigen, welche sich vor dem Tod fürchten und sich auf ihn vorbereiten«. (Lücke?). Bl. 5r, Zl. 1 bis 3 eine Schlußformel, von der nicht sicher ist, ob sie zur vorausgehenden Rede gehört oder zu einer, die auf ausgefallenen Blättern stand: ينبغى الشكر والكرامه والجلال والعظمه الان وفى كل اوان والى الابد امين »Es gebührt Dank und Ehre und Herrlichkeit und Erhabenheit jetzt und alle Zeiten und in Ewigkeit. Amen«. — Dieselbe Rede ist angezeigt von J. S. Assemani, *Bibl. Or.* 1, 156, Nr. 55.

II. Bl. 5r, Z. 4—5v: Anfang der Geschichte des hl. Alexius (siehe Graf 1, 497 f.). *Überschrift* und *Inc.*: بسم الاب ... هذه قصة رجل الله الذى عمل فى طاعة الله ورضاه فى حياته وخلص نفسه من امور هذه الدنيا الزايله وبلاها كان رجل من اهل روميه يقال له اوفيميانوس »Im Namen des Vaters usw. Dies ist die Geschichte des Mannes Gottes, der im Gehorsam Gottes tätig war und der ihm gefiel in seinem Leben und der seine Seele bewahrte von den Dingen dieser vergänglichen Welt und der sie zur Prüfung benützte. Es war ein Mann von den Bewohnern Roms, Euphemianus genannt«. *Des:* فقال ابوه اوفيميانوس لمرته اغلايس ان الله وله الشكر كثير »Da sprach sein Vater Euphemianus zu seiner Frau Aglais: Gott — und ihm sei vielmals Dank«. In drei folgenden Zeilen sind nur wenige Worte leserlich.

Arab. 1071

4 Blätter 195×135 (140) mm. 21 Zeilen. — Das jetzt zwei Doppelblätter umfassende Fragment ist der Rest einer aus drei Doppelblättern bestehenden Lage, die ich auf Wunsch des ehemaligen Besitzers Dr. Grote noch vor dem Verkauf einsehen konnte. Über den Verbleib der damaligen Blätter 1/6 — ich bezeichne

sie mit G 1 und G 6 — fehlt mir jede Kenntnis. Die noch vorhandenen Blätter sind: M(ünchen) 1 (= G 2), 2 (G 3), 3 (G 4), 4 (G 5).

Die Schrift zeigt auffallende Ähnlichkeit mit derjenigen des Cod. Brit. Mus. or. 4950 (Abk. L), der im Jahre 877 Ch. im palästinischen Kloster des hl. Chariton geschrieben ist; siehe Johannes Arendzen, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus* (Bonnae 1897), XIII—XX und Facsimile am Anfang; auch *Studia Sinaitica* 12 (Cambridge 1907), Tafel II und S. 3. Eigentümlich ist M die Schreibung von ڢ (mit untergesetztem Punkt) für ق (q, ḳ) wie im Maġribischen. Damit und nach anderen Indizien ist das Alter von M in das 9. Jahrhundert anzusetzen[10].

Mehr noch als den Schriftcharakter hat M den Inhalt mit L gemeinsam. Denn dieser besteht aus wörtlichen Auszügen aus der im ersten Teil von L überlieferten Apologie des Christentums, einer theologischen Summa, welche nach Inhalt, Darstellung und Sprache tatsächlich dem Bischof Theodor Abū Qurra von Ḥarrān in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts zuzuerkennen ist; siehe Graf 2, 16—19.

Im einzelnen sind bzw. waren vorhanden: Zunächst ein Rest aus dem 13. Kapitel des Originalwerkes mit Schriftzeugnissen für die Gottheit Christi. a) G 1^{r}, Z. 1—11: gemischt ausgewählte Zeugnisse des A. T. (entsprechend L 57$^{r, v}$, 56^{r}, 64^{v}). *Inc.* الله الرب ظهر لنا »Gott der Herr ist uns erschienen«; dann Ps. 79, 2; eine Stelle unter dem Namen des Propheten Habakuk; Ps 83, 8; 67, 19 mit Erklärung. — b) G 1^{r}, Z. 12—4^{v} (= M 3^{v}); die neutestamentlichen Zeugnisse, z. T. mit Erklärungen von Kirchenvätern, im nämlichen Kap. 13, vollständig (in L 73^{r} —76^{r}). M 1^{r} *inc.* يوميذ مكان معلوم وهو يسوع المسيح aus der Erklärung zu Lk 17, 12—19.

Darauf c) der Anfangsteil des 12. Kapitels mit dem Beweis für die menschliche und göttliche Natur Jesu und für die Identität seiner Person mit dem Gott des A. B. in Gegenüberstellung der entsprechenden Schriftstellen: G 5^{r,v} (M 4^{r,v}); G 6^{r,v} (entsprechend L 51^{r} — 53^{r}). *Überschrift* (rot, ohne Kapitelzählung, wie in L:) القول فى وجه يعتبر بها ان المسيح هو الله الرب »Rede über eine besondere Art des Beweises dafür, daß Christus Gott der Herr ist«. *Des.* in M 4^{v} (G 5^{v}): وقال له انطلق فاغتسل فلما (Joh. 9, 7). Schluß in G 6^{v}: كان من قول الانبيا فيما جات به قال لى ∴ وامرنى الرب ∴ وكان على »Eine (herkömmliche) Redensart der Propheten war für das, was sie vorbrachten: Der Herr sprach zu mir, der Herr befahl mir; es geschah auf [Befehl des Herrn]«.

Die Edition des Originals der Summa mit Text und deutscher Übersetzung im CSCO ist in Vorbereitung.

---

[10] Vgl. *Enzyklopädie des Islām* 1, 401. Adolf Grohmann, *Allgemeine Einführung in die arabischen Papyri* (Wien 1924) 71. Derselbe, *From the World of Arabic Papyri* (Kairo 1952).

Arabisch qaṣla = Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand des Bischofs

von

Julius Aßfalg

In einem arabisch abgefaßten liturgischen Handbuch der koptischen Kirche mit dem Titel »Ordnung des Priestertums« (tartīb al-kahanūt)[1] findet sich (fol. 146 v) bei der Aufzählung der priesterlichen Kleidungsstücke das Wort qaṣla[2], über welches die gebräuchlichen Wörterbücher der arabischen Sprache keine befriedigende Auskunft geben; denn soviel ist aus dem Zusammenhang klar, daß es sich hier weder um qaṣla oder qiṣla = «troupe de chameaux» (Belot) noch um «mollis, flexibilis arbor» oder «sectae segetis merges» (Freytag) oder eine ähnliche Ableitung der arabischen Wurzel qṣl handeln kann. Auch Dozy gibt keine Auskunft, ebensowenig Graf im »Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini« (Leipzig 1934). So bleibt nur übrig, die Bedeutung von qaṣla aus der vorliegenden Stelle und etwaigen Parallelstellen zu ermitteln und dann eine entsprechende Ableitung zu suchen.

qaṣla in der »Ordnung des Priestertums«

Im 11. Kapitel der »Ordnung des Priestertums« werden die 7 Teile des priesterlichen Ornates aufgezählt, mit denen der Bischof den neugeweihten Priester bekleidet. Es heißt dort (fol. 146 v): »Dann bekleidet er ihn mit dem ganzen priesterlichen Ornat, der aus 7 Stücken besteht. Diese sind: die Albe (tūnija), die beiden Epimanikien (al-akmāmu al-iṯnaini), das

---

[1] Erhalten nur in einer einzigen Handschrift (aus dem Jahre 1719) Kairo Nr. 645 (nach G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [Rom 1934]) bzw. Kairo Nr. 341 (nach Marcus Simaika Pasha, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, Vol. II, fasc. I, Cairo, Government Press, Bulaq 1942), fol. 128r — 162r. Vgl. dazu G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2 (Rom 1947) 313. Freilich kann das Werk aus inneren Gründen nicht von Severus ibn al-Muqaffaʿ stammen, wie eine Randglosse der Handschrift fol. 128r angibt (tartīb al-kahanūt wahuwa al-anbāʾ ʿan ṭuqūs al-bīʿa al-urṯuḏuksīja, taṣnīf al-ab al-mukarram sāwīrūs ibn al-muqaffaʿ, ʿurifa bil-kātib al-miṣrī), sondern muß gegen 1200 entstanden sein. Näheres darüber in meiner demnächst in Kairo erscheinenden Ausgabe der »Ordnung des Priestertums«.

[2] Die Vokalisation stützt sich lediglich auf die Umschrift »Kaslet« bei E. Renaudotius, *Liturgiarum orientalium collectio* 1 (Parisiis 1716) 179, Z. 7 von unten.

Zingulum (zunnār), an seinen Hals hängt er die Stola (baṭrašīl) — und baṭrašīl bedeutet »1000 Steine«[3] und ist ein griechisches Wort —, dann bekleidet er ihn mit dem Humerale (ṭailasān) und mit der casula (burnus) ohne qaṣla (min ġairi qaṣlatin).«

Demnach scheint die qaṣla ein Teil des Meßgewandes zu sein, der bei dem priesterlichen Meßgewand fehlt.

qaṣla bei Ibn Sabbāʿ

Weiter führt eine etwas ausführlichere Stelle in dem «kitāb al-ǧauhara an-nafīsa fī ʿulūm al-kanīsa» von Johannes ibn abī Zakaryā mit dem Beinamen ibn Sabbāāʿ, einem praktischen Handbuch, das in liturgischen Dingen sehr stark von der »Ordnung des Priestertums« abhängig ist[4]. Ibn Sabbāʿ bringt die Stelle ebenfalls bei Beschreibung der Priesterweihe im 62. Kapitel.

Der neue Priester wird dort mit dem priesterlichen Ornat bekleidet, der aus folgenden 7 Stücken besteht[5]: Albe (tūnija), Humerale (ṭailasān), Zingulum (zunnār), die beiden Epimanikien (al-kummaini), Stola (baṭrašīl), Casula (burnus), nun aber mit dem wichtigen Fortsatz (S. 107, 14 f): »wajakūnu biqaṣlatin li-ra'īsi l-kahanati ʿalā r-ra's, wajakūnu biġairi qaṣlatin ʿalā r-ra'si liġairi ra'īsi l-kahana« (und sie [die Casula] ist mit einer qaṣla versehen für das Oberhaupt der Priester [Bischof] auf dem Haupt, und sie ist ohne qaṣla auf dem Haupt für einen, der nicht Oberhaupt der Priester ist) und schließlich die ṣudra[6].

Ibn Sabbāʿ (14. Jahrhundert) kennt also das Meßgewand (burnus) in zwei Formen:

a) mit der qaṣla am Haupt (d. h. am oberen Ende) für den ra'īs al-kahana (d. h. für den Bischof) und
b) ohne qaṣla für die einfachen Priester.

Die qaṣla ist demnach ein am oberen Ende des burnus befindlicher Teil. Man denkt dabei unwillkürlich an eine Kapuze bzw. ein aus der Kapuze hervorgegangenes Zierstück, ähnlich der zu einer gestickten Tafel umgebildeten cappa am Rauchmantel.

qaṣla bei Renaudot, Liturgiarum Orientalium collectio

Renaudot übersetzt ebenfalls vorstehende Stelle aus Ibn Sabbāʿ[7], allerdings aus einer von der oben angeführten Druckausgabe des Ibn Sabbāʿ

---

[3] baṭrašīl (ἐπιτραχήλιον) wird hier als πέτραι χίλιαι erklärt. Die gleiche »Etymologie« findet sich bei Ibn Sabbāʿ S. 107, 14. S. u. Anm. 5.

[4] Vgl. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2, 448 f. Ibn Sabbāʿ schrieb im 14. Jahrhundert.

[5] Zitiert nach der 2. Auflage herausgegeben von Murqus Ǧirǧis (Kairo zwischen 1920 und 1930) 107.

[6] Das Wort ṣudra bezeichnet gewöhnlich eine Art Weste. Welches liturgische Kleidungsstück damit gemeint ist, bleibt unklar.

[7] *Liturgiarum Orientalium collectio* 1 (Parisiis 1716) 179.

im Wortlaut abweichenden Handschrift[8], die mit dem Text der »Ordnung des Priestertums« besser übereinstimmt.

Nach Anführung von vestis longa sive tunica (Jabat = ǧubba); ἐπωμίς, amiculum (ṭailasān); zona; manicae; stola, ἐπιτραχήλιον, folgt als 7. Stück: »Camisia, sive Alba, quae, si fuerit Episcopus, limbo ad summum pretioso praetexetur, secus eo carebit«.

Bei der Besprechung des Meßgewandes (arabisch burnus, griechisch καμάσιον) erklärt Renaudot (I, 179, Z. 34 ff): »In summo limbum habet auro aut alio opere phrygionico praetextum (tkoklia dictum Coptitis; Kaslet Arabice dicitur) ut habent quoque Graecorum sacrae vestes, de quibus consulendus Goarius, qui eas accurate descripsit«[9].

Am Rande umschreibt Renaudot (I, 179) Kaslet mit hebräischen Buchstaben als qslh, wobei er den S-Laut mit Samech wiedergibt, was arabischem Sin entspricht[10]. Das scheint tatsächlich die ursprüngliche Form des Wortes zu sein. qaṣla zeigt bereits die Assimilation des s an das emphatische q. Die Wurzel qsl mit Sin scheint dem Arabischen überhaupt fremd zu sein. Das würde darauf hinweisen, daß qaṣla nicht arabischen Ursprungs ist.

qaṣla = koptisch ⲕⲟⲩⲕⲗⲉ

Um die Bedeutung von qaṣla zu ermitteln, können wir die Angabe der koptischen Entsprechung »tkoklia« bei Renaudot (I, 179) verwerten. W. E. Crum, *A coptic Dictionary* (Oxford 1939) 101 b gibt: »ⲕⲟⲩⲕⲗⲉ f, hood, cowl of monks (κουκούλλιον?), levitum, schema«. Es handelt sich also um einen Teil der Mönchskleidung, vor allem um die Kopfbedeckung der Mönche, die Kapuze, was gut zu der oben erschlossenen Bedeutung paßt[11].

Aus der Regel des Pachom wissen wir nun, daß die ägyptischen Mönche schon im 4. Jahrhundert als Kopfbedeckung eine bis zum Nacken reichende Kapuze (cucullus) trugen, an der das Zeichen des Klosters und des Hauses, dem der Mönch angehörte, angebracht war[12].

---

[8] Vielleicht aus Codex Par. ar. 207 (Ende des 14. Jahrhunderts). Leider war es trotz wiederholter Bemühungen nicht möglich, von der Nationalbibliothek in Paris Photokopien von Cod. Par. ar. 207 und 208 zu erhalten.

[9] Vgl. J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venetiis ²1730).

[10] Vgl. dazu die hebräischen Umschriften von ṭailasān (I, 178) und von alburnus (I, 179).

[11] Eine Durchsicht der koptisch-arabischen Wortlisten des Mittelalters würde vielleicht noch einige Belege für die Gleichheit von qaṣla und κουκλε erbringen. Leider war mir das Werk von A. Kircher, *Lingua Aegyptiaca restituta* (Romae 1648), das mehrere dieser Skalen enthält, nicht zugänglich. In H. Munier, *La scala copte 44 de la Bibliothèque nationale de Paris.* I. Transcription (Le Caire, Institut français d'archéologie orientale 1930) findet sich das Wort nicht.

[12] Vgl. A. Boon, *Pachomiana Latina* (Löwen 1932) 40; Regula S. Pachomii, art. 99: »Cuculli singulorum habebunt et monasterii signa et domus.« Ferner A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica* (Berlin 1950) 58,3f. und C. Butler, *The Lausiac History of Palladius* (Cambridge 1904) 90, sowie St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 1 (Mainz 1904) 216.

qaṣla = syrisch qussālā[13]

Woher stammt nun dieses Wort, für das im Arabischen eine befriedigende Etymologie fehlt? Da es sich um einen Begriff handelt, der mit dem Christentum zusammenhängt, wird man sich zunächst nach einer Entsprechung im Syrischen umsehen müssen, da sehr viele christlich-arabische Fachausdrücke aus dem Syrischen stammen.

Nun führt Brockelmann[14] an: qussalā κασοῦλα casula, vestis sacerdotalis und gibt dafür 4 Belegstellen an.

Die beiden Stellen, die ich nachprüfen konnte, bieten das Wort in der Form qussālā.

In der Geschichte des hl. Symeon Stylites[15] heißt es: »Und er schlug an sein Herz mit seiner Hand dreimal innerhalb seiner qussālā (men gau l^e^-qussāleh)«.

Im »Paradisus Patrum«[16] ist von Abā Keupros (Kypros) die Rede, der einen jungen Mann als Mönch aufnimmt: »Und als er ihn aufgenommen hatte, da bekleidete er ihn, wie er selbst bekleidet war, nämlich mit dem Kolobion (qōlōbhjān) und einer kleinen qussālā und setzte eine Kapuze (kōsīṭā) auf sein Haupt und band ein Leintuch (sendōnā) um seine Hüften«.

Demnach war die qussālā ein Teil des Mönchgewandes, und zwar anscheinend ein kleiner Mantel oder Schulterumhang.

G. Cardahi[17] erwähnt in seinem Lexikon das Wort qussālā, erklärt es durch das arabische al-burnus und verweist ohne nähere Stellenangabe auf die »Redewendung einiger Syrer«: w^e^-ṭaššī appau b^e^-qussāleh (und er verbarg sein Gesicht in seiner qussālā). Auch hier wird also als Bedeutung von qussālā »Mantel« oder »Kapuze« vorausgesetzt, aber es bleibt unklar, ob von einem Stück der Mönchstracht, des liturgischen Ornates oder der profanen Kleidung die Rede ist.

Weitere Anhaltspunkte zur sachlichen Erklärung bietet der Thesaurus Syriacus[18]. Hier wird qussālā mit syrisch bīrōnā bzw. arabisch burnus gleichgesetzt und unter Berufung auf das Lexikon des Bar ʿAlī erklärt als:

---

[13] Die Vokalisation des Wortes ist nicht einheitlich überliefert: Während Brockelmann qussalā (mit kurzem a in der zweiten Silbe) anführt, schreiben die *Acta martyrum et sanctorum* (ed. P. Bedjan) an beiden angeführten Stellen qussālā, was zweifellos als Angleichung des griechischen Wortes κασοῦλα an die im Syrischen sehr verbreitete Nominalform quṭṭāl zu verstehen ist. Im *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, ed. R. Duval (Paris 1896) 1741, ist das Wort nicht vokalisiert. Das Lexikon des Bar ʿAlī, *The syriac-arabic glosses of Īšōʿ Bar ʿAlī*, part II ed. ... R. Gottheil (Rome 1910 = Atti dei Lincei) war mir leider nicht zugänglich.

[14] C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Halis Saxonum² 1928) 680a.

[15] P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 4 (Paris und Leipzig 1894) 613, Z. 11 f. St. E. Assemanus, *Acta sanctorum martyrum* 2 (Romae 1748), wo auf S. 273—394 ebenfalls die Geschichte des hl. Symeon Stylites in etwas abweichender Form ediert ist, war mir leider nicht zugänglich.

[16] P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 7 (Paris und Leipzig 1897) 414, Z. 10 ff.

[17] G. Cardahi, *Al-Lobab seu Dictionarium Syro-Arabicum* 2 (Beryti 1891) 422.

[18] Ed. R. Payne Smith (Oxonii 1868—1897).

ṯaubun jalbasuhu ra'īsu l-kahana (Kleid, das das Oberhaupt der Priester anzieht).

Mit den gleichen Worten wird qussālā auch im Lexikon des Bar Bahlūl[19] erklärt und dabei auf das »Buch von PR« verwiesen, eine mehrdeutige Angabe, weil damit sowohl der »liber Persarum« als auch »liber Paradisi« gemeint sein kann. Vermutlich ist auf die oben erwähnte Stelle aus dem «Paradisus Patrum» Bezug genommen. Eine Handschrift des Bar Bahlūl[20] fügt zur Erklärung außerdem hinzu: qussālā = burnus al-bīrūn, was wohl als »Kapuze am Mantel des Bischofs« zu deuten ist; denn Brockelmann (S. 69b) gibt bīrōnā als aus griechisch βίρρος entstanden mit der Bedeutung »toga cucullata, chlamys patriarchae«. In das Christlich-arabische ist das Wort als bīrūn übergegangen und bedeutet »Mantel des Bischofs«[21].

Hieraus ergibt sich eine doppelte Feststellung:

1. Bar ʿAlī und Bar Bahlūl (beide Ende des 10. Jahrhunderts) kennen qussālā nicht als priesterliches, sondern genauer als ein bischöfliches Kleidungsstück.
2. Die qussālā war der Form nach eine toga cucullata.
   Das paßt ausgezeichnet zu dem bis jetzt aus den arabischen Belegstellen und der koptischen Entsprechung erschlossenen Sinn von qaṣla.

Hinsichtlich der Schreibung von qussālā ist zu bemerken, daß nach dem Thesaurus Syriacus neben der gebräuchlichen Form qussālā mit s auch Formen mit ṣ in der gleichen Bedeutung vorkommen. Hier liegt die gleiche Assimilation des s an das q vor wie im Arabischen.

Wir dürfen also auf Grund der Übereinstimmung im Lautbestand und in der Bedeutung annehmen, daß arabisch qaṣla aus syrisch qussālā entlehnt ist.

Bedeutungsverengung:
Kleid mit Kapuze, Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand

Nun bedeutet lateinisch casula zunächst ein Obergewand, einen Übermantel mit Kapuze, während arabisch qaṣla in der Bedeutung auf Kapuze, Kopfbedeckung der Mönche, eingeschränkt erscheint. Solche Bedeutungsverengungen sind indes nicht selten. Aus dem Christlich-arabischen kann auf das Wort burnus verwiesen werden, das nach Graf[22] bedeutet:

1. casula, Meßgewand der koptischen Priester (also dem ursprünglichen Sinn von casula entsprechend),
2. die cappa an der ġaffāra (Pluviale) der Bischöfe bei den Maroniten und am Pluviale der Lateiner.

Hier liegt eine durchaus analoge Entwicklung vor.

---

[19] *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, ed. R. Duval (Paris 1896) 1741.

[20] Codex P, 1886 in der Gegend des Ṭūr-ʿAḇdīn geschrieben, vgl. Bar Bahlul a. a. O. Spalte 1741, Anm. 15 und S. XXIX—XXXI.

[21] G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Leipzig 1934) 21.

[22] G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Leipzig 1934) 18.

Daß die Kapuze zunächst bei den Mönchen und bei den Bischöfen auftritt, dürfte darin seinen Grund haben, daß man schon in früher Zeit die Bischöfe aus dem Kreis der Mönche wählte bzw. ein Geistlicher, der zum Bischof gewählt wurde ohne Mönch zu sein, meist noch vor seiner Weihe das σχῆμα, das Mönchskapulier, annahm und so Mönch wurde[23].

War man im Mönchtum gewöhnt, die Kapuze mit Stickereien zu versehen, wie schon die Regel des Pachom bezeugt, so verwandte man auf die entsprechenden Teile des bischöflichen Ornates natürlich bald mehr Pracht, und die verzierte Kapuze wurde zu einem Zierstück am bischöflichen Meßgewand und zu einem Charakteristikum der Bischöfe.

qaṣla = äthiopisch qaṣalā

Während im Syrischen und Arabischen qussālā bzw. qaṣla nicht allzuhäufig belegt ist, scheint es in einer anderen semitischen Sprache, die im Einflußbereich des christlichen Ägyptens liegt, verhältnismäßig häufig angewendet worden zu sein. Es handelt sich um das Wort qaṣalā im Äthiopischen, für welches Dillmann[24] eine ganze Reihe von biblischen Belegstellen angibt.

Dabei entspricht qaṣalā verschiedenen griechischen Wörtern, wie z. B. στέφανος (Sir. 45, 12; Apok. 9, 7); μίτρα (Bar. 5, 2); διάδημα (Is. 62, 3; Apok. 12, 3); στεφάνη (Ex. 25, 24, 25 = Einfassung des Schaubrottisches; 27, 3 = Einfassung des Brandopferaltares; 30, 3, 4 = Einfassung des Räucheraltares) und πέταλον (Ex. 29, 6 = Platte an der Mitra Aarons; und in ähnlichem Zusammenhang, aber ohne griechische Entsprechung, Apok. 19, 12).

Allerdings scheint Dillmann hier zwei verschiedene Wurzeln vermengt zu haben, die äußerlich dadurch deutlich getrennt sind, daß die eine mit u-haltigem q, die andere aber mit reinem q gebildet ist.

Zur ersteren Wurzel gehören m. E. die Bildungen:

(vielleicht auch qaṣalā lamina und tabula; s. unten).

aqweṣala	folia emisit
qweṣl	frondosus
qwaṣl	folium
qwaṣṣāl	frondosus

Die zweite Wurzel mit reinem q-Laut ist vertreten durch:

qaṣalā 1. serta, corona, diadema, mitra, ornamentum capitis
2. ambitus, limbus, margo, taenia
(3. lamina, bractea und
4. tabula e lapide fissili gehören wahrscheinlich zur ersten Wurzel).

---

[23] Vgl. etwa »Ordnung des Priestertums« fol. 142r, wo es bei den Bedingungen, die der Patriarch erfüllen muß, heißt: an jakūna rāhiban (daß er Mönch sei); und fol. 162r, wo dem melchitischen Patriarchen vorgeworfen wird, daß er das σχῆμα nicht anziehe.

[24] A. Dillmann, *Linguae Aethiopicae Lexicon* (Lipsiae 1865) 473.

Davon sind folgende Verbalformen abgeleitet:

taqaṣṣala 1. se redimire frondibus, sertis, coronis
2. se coronare, imponere sibi coronam

astaqaṣṣala (auch astaqwaṣṣala) redimire vel cingere caput corona.

Dillmann scheint als Grundbedeutung von qaṣalā anzunehmen: »Kranz aus Blättern« (qwaṣl). Der Wechsel von qw und q wäre nach Dillmann[25] nicht ganz unmöglich. Es gibt bei verschiedenen Wurzeln mit u-haltigen Konsonanten auch Formen ohne u. Doch bleibt zu untersuchen, ob nicht auch hier Vermischungen verschiedener Wurzeln vorliegen.

Mir scheint, aufmerksam gemacht durch den Wechsel von qw und q und die ganz auffallende Bedeutungsgleichheit von qaṣla und qaṣalā, äthiopisch qaṣalā nichts anderes zu sein als das über Ägypten eingedrungene qaṣla. Dann wäre die Grundbedeutung von qaṣalā nicht »Kranz«, sondern »Kapuze, verzierte Kopfbedeckung, Mitra, Diadem«. Auch die zweite Bedeutung »limbus, margo«,»verzierter Rand«, findet sich schon im Christlich-arabischen, wo die verzierte und dem eigentlichen Zweck entfremdete Kapuze zum gestickten oberen Rand des bischöflichen Meßgewandes umgebildet ist.

Dafür spricht schließlich auch die Vokalisation des Wortes qaṣalā, die dem arabischen qaṣla entspricht. Freilich wird es immer schwierig sein zu entscheiden, ob ein Wort aus dem Arabischen in das Äthiopische eingedrungen ist oder umgekehrt. Hier scheint mir aber doch die Wahrscheinlichkeit für die Übernahme des arabischen qaṣla in das Äthiopische zu sprechen.

So hat das lateinische Wort casula einen weiten Weg über das Griechische, Syrische und Arabische und wahrscheinlich sogar in das Äthiopische gemacht, wo es an Form und Bedeutung gewandelt, das Aussehen eines einheimischen Wortes angenommen hat und noch nicht als Fremdling erkannt worden ist.

---

[25] A. Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache* (Leipzig[2] 1899) 48, § 26 am Ende.

Mitteilungen

Unter der Bezeichnung »Visages du Monde Copte« fand in Alexandrien vom 18. bis zum 28. Februar 1953 eine aufschlußreiche und vielbesuchte Ausstellung statt. Der Veranstalter war der Franziskaner P. Pierre Franzidis, der mit dieser »koptischen Ausstellung« die gleichen Ziele erstrebte wie das Institut Copte in Gizeh mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten: Geschichte und Kultur des koptischen Volkes der Gegenwart nahezubringen und verständlich zu machen (siehe OrChrist 37,135). Der Kenntnis der Vergangenheit dienten Photographien der alten Klöster, aufgelegte Schriftwerke der »Alexandrinischen Schule«, Handschriften, liturgische Bücher, kirchliche Gegenstände, Ampeln, Keramik, Paramente. Auf soziale und unterrichtliche Einrichtungen jeder Art in der Gegenwart verwiesen zahlreiche Lichtbilder und Statistiken, Zeitungen und Zeitschriften der orthodoxen Kopten (3 Millionen) und der katholischen Kopten (75 000). — Siehe *Proche-Orient Chrétien* 3 (1953) 66f. *Graf*

Im koptischen Marienkloster Dair as-Suryān im Wādi 'n-Naṭrūn wurde im Jahre 1950 eine Druckerei eingerichtet, welche schon eine Anzahl beachtlicher Editionen zu verzeichnen hat. Den Anfang machte eine zweiteilige Kollektion aszetischer Literatur (*Al-ābā' al-ḥāḏiqūn fi 'l-'ibāra*) aus Schriften von »Mār Philoxenus« (I, 1951) und von »Heiligen des vierten Jahrhunderts« (II, 1952), dazu ein Leben (sīra) des hl. Johannes Kāmā (Gedenktag 25. kīhak), übersetzt nach dem von M.H.Davis in PO 14,2 (1919) hsg. koptischen Urtext und ergänzt aus zwei arabischen Hss.; beigefügt ist eine Geschichte des genannten Klosters. Wichtiger ist die Sammlung von Biographien der koptischen Patriarchen (*Silsila ta'rīḫ al-bābawāt baṭārikat al-kursī al-iskandarī*, 1951/2) von 1235 bis 1408, die von dem auch sonst literarisch hervortretenden Diakon Kāmil Ṣāliḥ Naḫla in drei Teilen zusammengestellt ist, beginnend mit dem Patriarchen Cyrillus III. (1235-1246) und vorerst abschließend mit Matthäus I. (1378-1408). Im Anhang wiederholt der Herausgeber seine Edition des Lebens des Aszeten Furaiǧ Ruwais (gest. 1405), das er früher in der Zschr. *aṣ-Ṣihyūn* 1947 S. 1 bis 36 bekanntgemacht hat. *Graf*

Nach vierjähriger Planung und Vorbereitung bildete sich in Kairo anfangs des Jahres 1954 ein wissenschaftlicher Arbeitskreis unter dem Namen »Centro di studi orientali della Custodia Francescana di Terra Santa« (Centre d'études orientales de la Custodie Franciscaine de Terre Sainte) mit dem Mittelpunkt im Franziskanerkonvent Muski. Der Zweck des Centro ist die Förderung der

orientalischen Studien im allgemeinen und der Erforschung der Geschichte des Heiligen Landes bis zur Gegenwart im besonderen. Mitglieder sind Gelehrte des Franziskanerordens, die in fruchtbarem Konnex stehen mit Forschern und Gelehrten anderer Orden und anderer orientalischen Institute in Vorderasien, Europa und Nordamerika. Der Leiter ist der als Historiker der Terra Santa in den letzten Jahren hervorgetretene P. Martiniano Roncaglia O.F.M.

Bereits ist ein Studiengebäude ungefähr in der Mitte der Stadt Kairo aufgeführt, nahe bei der Universität al-Azhar und bei der ägyptischen Nationalbibliothek; es umfaßt 20 Arbeitsräume und eine Bibliothek von 10 000 Bänden (auch etwa 100 arabische Handschriften) und steht zur Benützung frei. Eine offizielle Eröffnung ist für den kommenden Herbst vorgesehen. Ein besonderes Anliegen soll die Publikation wissenschaftlicher Werke sein, an ihrer Spitze die Fortführung der von P. Girolamo Golubovich begonnenen *Bibliotheca biografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*. (Die Anzeige einzelner Stücke wird in unserem nächstjährigen Literaturbericht erfolgen.)

Zwar nicht rechtlich, aber in gemeinschaftlicher Zusammenarbeit ist dem Centro das Institut Copte angeschlossen, das die Cahiers Coptes herausgibt (siehe OrChr 37,135). In Diensten des Centro stehen die Druckereien der Franziskaner in Jerusalem und in Kairo bei der Kirche St. Joseph. (Laut brieflicher Mitteilungen von P. Martiniano Roncaglia und eines Prospektes *Pubblicazioni del Centro* usw.) *Graf*

Anläßlich des zweiten Zentenars des Bestehens der »Aleppinischen Basilianer-Kongregation« mit dem Mutterhaus Dair aš-Šīr erschien eine Festschrift als Sonderausgabe ihrer Zeitschrift Ḥayāt wa 'amal (*at-taḏkār al-mi'awī aṯ-ṯānī li-ta'sīs Dair aš-Šīr*, gedr. in Ḥarīṣā 1951), worin eine aufschlußreiche Geschichte des Klosters geboten wird unter Verwendung bisher unedierter Dokumente. Aufgenommen ist auch eine Liste der Generaloberen der Kongregation und der Klosteroberen, dazu ein kurzes Verzeichnis der bedeutenderen Hss. der Klosterbibliothek. Herausgeber ist der Archivar und Direktor der genannten Zschr. P. Hadrian Šakūr (Proch OrChr 1 [1951] 166). *Graf*

Personalia

Ernst Honigmann wurde zum 1. Oktober 1953 zum Professor am Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves der Universität Brüssel ernannt.

Sulaimān aṣ-Ṣā'iġ (Sayegh), Schriftleiter und Mitarbeiter der Zeitschrift an-Naǧm (seit 1929), wurde zum Koadjutor des Patriarchen der Chaldäer ernannt und als Titularbischof von Palaeopolis in Asia am 13. Juni 1954 ebenda geweiht.

Totentafel

Gabriel Millet, † 8. Mai 1953.

Karl Vilhelm Zetterstéen, * 18. August 1866 in Orsa; † 1. Juni 1953 in Upsala.

Ḥabīb Zaiyāt (Zayat), katholischer Melchit, Schriftsteller, Historiker, * 5. Dezember 1871 in Damaskus, † 1. Februar 1954 in Nizza.

Ernst Honigmann, Universitätsprofessor, † 1. August 1954 in Brüssel.

Besprechungen

History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus ibn al-Muḳaffaʿ, Bishop of al-Ašmūnīn. Volume II, Part I. Khaël II — Shenouti I (A. D. 849-880). Translated and annotated by Yassā ʿAbd al-Masīḥ and O. H. E. Burmester. Le Caire 1943, XI, 99,68 S. — Volume II, Part II. Khaël III — Šenouti II (A. D. 880-1066). Translated and annotated by Aziz Suryal Atiya, Yassā ʿAbd al-Masīḥ, O. H. E. Khs.-Burmester. Le Caire 1948, VII, 244, 161 S.

Diese Edition, welche die früheren von Chr. Fr. Seybold und B. Evetts gemachten Ausgaben der ersten Teile der oft genannten Patriarchengeschichte (siehe Graf 2, 303) fortsetzt, beruht auf der für das Werk wichtigsten Hs. (Hist. 1) des Koptischen Museums, in welcher sie bis zum 112. Patr., d. i. Cyrillus V. (1874—1928) weitergeführt ist. Zur Kollation diente eine Hs. in der Bibliothek des Koptischen Patriarchats. Der Text ist unverändert abgedruckt. Die Übersetzung schließt sich möglichst wortgetreu an das Original an und ist leicht verständlich, auch von sachlichen Erläuterungen und Literaturnachweisen begleitet. Auf den Wert der Patriarchengeschichte als eine (freilich nicht recht ergiebige) Quelle für die Landesgeschichte und Topographie im Mittelalter hat der eine Herausgeber, Prof. Burmester, schon in einer »Conférence« am 26. Februar 1942 hingewiesen und Einzelheiten ausgehoben, siehe Bull Soc Arch Copt 8 (1942) 206—209. Im besonderen sei hingewiesen auf Nachrichten über das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen, zwischen Kirchenvolk, Mönchtum und Hierarchie. Zuweilen vermißt man in der Patriarchengeschichte präzisere Angaben seitens der doch als Zeitgenossen schreibenden Verfasser. — Eine schnellere Aufeinanderfolge der Fortsetzungen der Ausgabe wäre sehr erwünscht. Nach Abschluß der Ausgabe ist die Nachholung des ersten Teiles (als Vol. I) auf Grund der Kairiner Hss. vorgesehen. — Siehe die Besprechung von L. Th. Lefort in Mus 62 (1949) 170—172.

Ganz anders ausgerichtet nach Zweck und Form ist die Publikation von Biographien von Kāmil Ṣāliḥ Naḫla, *Silsila taʾrīḫ al-bābawāt baṭārikat al-kursī al-Iskandarī* »Serie der Geschichte der Väter Patriarchen vom alexandrinischen Stuhl«.

Es sind (vorerst?) drei Hefte aus einer Schriftenreihe, welche seit 1950 in der neu eingerichteten Druckerei des »Klosters der Syrer« im Wādi 'n-Naṭrūn erscheint. Den Inhalt bildet eine Zusammenstellung von Textauszügen aus verschiedenen Quellen, in der Hauptsache aus den Fortsetzungen der Patriarchengeschichte des Severus ibn al-Muqaffaʿ in einer Hs. des Koptischen Patriarchats und aus der Patriarchengeschichte des Bischofs Yūsāb von Fūwah in zwei Hss., wovon eine im syrischen Kloster aufbewahrt ist. Der Stoff der Biographien ist in viele Abschnitte mit eigenen Überschriften gegliedert. Auf der letzten Seite des ersten Teiles läßt die Druckleitung die Benutzer die Gesichtspunkte wissen, nach welchen die handschriftlichen Texte abgedruckt sind, das ist vor allem das Bestreben nach sprachlicher Verbesserung der Originale mit Rücksicht auf den zu erwartenden Leserkreis, der an erster Stelle über historische Gegebenheiten unterrichtet werden will.

Im einzelnen ist der Inhalt folgender:

I. (J. 1951, 176 S.) Leben des Patr. Cyrillus III. (ibn Laqlaq, 1235—1242; siehe Graf 2, 360—367). Eingeschaltet sind viele bisher unveröffentlichte Sendschreiben des Patriarchen an Landesbischöfe, an den Abūnā in Abessinien und an jakobitische Patriarchen von Antiochien, Mitteilungen über Leben und Schriften berühmter Zeitgenossen und zum Schluß ein Neudruck der von Cyrillus erlassenen Canones.

II. (J. 1952, 72 S.) Die Geschichte der zehn Patriarchen in der Zeit von 1250 bis 1378.

III. (J. 1952, 104 S.) Leben des Patriarchen Matthäus I. (1378—1408) mit Beifügung der Liste von 79 Märtyrern aus seiner Zeit (S. 62—65) und einer panegyrischen Trauerrede auf ihn selbst (S. 66—74) von dem Hegumenos Ibrāhīm von Ṭūḫ an-Naṣārā (siehe Graf 2, 62—65). Dazu kommen noch das Leben des Scheichs Markus al- Anṭūnī von Oberägypten (S. 75—85) und das »Leben des hl. Anbā Furaiǧ, genannt Anbā Ruwais«, eines der erwähnten Märtyrer (gest. 1405; S. 86—101), aus einer Hs in der nach ihm benannten Kirche in Kairo vom Jahre 1752; es ist ein Nachdruck der früheren Ausgabe in der Zschr. *Aṣ-Ṣihyūn* 1947, S. 1—36. Georg Graf

Armand Abel, *Abū ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq.* Livre pour la Refutation des trois sectes chrétiennes. Texte arabe traduit et présenté. Bruxelles 1949 (in Roto-Vervielfältigung).

Der muslimische Philosoph Muḥammad ibn Hārūn al-Warrāq (gest. 909) verfaßte u. a. eine polemische Schrift gegen die von den drei christlichen Gemeinschaften der Jakobiten, Nestorianer und Melchiten festgehaltenen Dogmen von der Trinität und Inkarnation, die als selbständiges Werk handschriftlich nicht überliefert ist. Sie ist jedoch dadurch erhalten geblieben, daß der christliche jakobitische Philosoph Yaḥyā ibn ʿAdī (gest. 974) eine Antwort und Widerlegung schrieb, in welche er das Werk des Muslim, aufgeteilt in Sätze und Abschnitte, wörtlich übernahm, um dessen Behauptungen und Einwänden entgegenzutreten (siehe Graf 2, 239—241). A. hat den Textanteil al-Warrāqs aus der Hs. Par. ar. 167 zusammengestellt, mit drei vatikanischen Hss. kollationiert und übersetzt und so mit der Bekanntgabe dieses wichtigen Dokumentes einen willkommenen Beitrag zur weiteren Erforschung der literarischen Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum geliefert. Zweckdienlich zur Orientierung in den einschlägigen Fragen ist auch die umfangreiche Einleitung. Wir finden in ihr wertvolle Aufschlüsse über den Autor, sein Schrifttum und seine als ketzerisch geltende Einstellung gegenüber der islamischen Orthodoxie, eine ausführliche Analyse seiner Stellungnahme zu den christlichen Grunddogmen samt einer Vergleichung mit der gleichgearteten Polemik seines Glaubensgenossen Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī (vgl. Graf 2, 243f.) und eine Würdigung seiner Methode, welche der von den christlichen Gegnern geübten Dialektik und Argumentationsart konform ist. Al-Warrāq, der mit der christlichen Terminologie wohlvertraut ist, liebt es im besonderen, in den christlichen Lehrsätzen innere Widersprüche und unhaltbar erscheinende Thesen zu suchen, die zu absurden Schlußfolgerungen führen müssen. Abels Übersetzung hält sich treu an das Original und ist im allgemeinen gut verständlich. Störend wirkt nur die ständige Wiedergabe des Wortes al-Masīḥ mit »Messias« statt mit »Christus«, eine Mißanwendung, die bei Übersetzungen sowohl christlicher als auch muslimischer arabischer Texte ein für allemal aufgegeben werden sollte. Eine Liste der vom Autor gebrauchten philosophischen Termini, die noch erweitert werden könnte, beschließt die dankenswerte Ausgabe, der eine Wiederholung in Druckschrift und mit Beifügung der Antworten des Überlieferers Yaḥyā ibn ʿAdī zu wünschen wäre. Georg Graf

Ḥabīb Zayāt, *Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore* (gest. 967) *par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna.* Document inédit du Xe siècle: ProchOrChr 2 (1952) 11-38, 333-366.

Nach einem skizzenhaften Referat über die arabische Geschichtsschreibung bei den Melchiten ediert und übersetzt der hochbetagte Ḥabīb Zayāt, einer der fruchtbarsten

libanesischen Schriftsteller und Forscher der Gegenwart, das Leben des aus Bagdad stammenden und zuerst ʿĪsā geheißenen Patr. Christophorus, der nach 9jähriger, durch Aszese und Wohltun hervortretenden Regierung bei der Eroberung Antiochiens durch die Byzantiner am 29. Oktober 969 (nicht 967) von einem Muslim ermordet wurde und bei seinem Volk als Märtyrer gilt. Die Biographie ist verfaßt von einem jüngeren Zeitgenossen, der mit dem Patriarchen noch verkehrte, nämlich dem als Übersetzer griechischer Väterschriften bekannten Ibrāhīm ibn Yūḥannā, und ist, soweit bekannt, nur durch die Aufnahme in die kompilatorische Geschichte der antiochenischen Patriarchen von dem Diakon Paulus von Aleppo (gest. 1669), dem Sohne des Patr. Makarius ibn az-Zaʿīm (1635—1672), überliefert. Der Hsg. benutzte das in seinem Besitz befindliche, leider schadhafte Autograph des Paulus; eine im Sinaikloster verwahrte Abschrift der Biographie konnte er nicht benutzen.

Ḥabīb Zayāt, *Ar-Rūm al-Malakīyūn fi 'l-islām »Die Gräko-Melchiten unter dem Islam«*: Maš 47 (1953) 273-280, 401-422, 689-725.)

Der erste Teil ist Wiederholung (in arabisch) der Einleitung der vorhin angezeigten Publikation, der zweite der biographische Text daraus in Auszügen, der dritte eine Sammlung geschichtlicher Nachrichten über die Melchiten, ihre kirchlichen Oberhäupter in den Patriarchaten Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, im Irak und in Persien während des 10. Jahrhunderts mit besonderer Hervorhebung der ehemaligen Katholikate in Chorasan und an anderen Orten. Letzteres Problem wird auch aufgegriffen von

Néophyte Edelby, *Note sur le catholicat de Romagyris:* Proch Or Chr 2 (1952) 39-46.

Der Verfasser kommt auf Grund sorgfältig geprüfter Quellen zu den Feststellungen: Romagyris (pers. Romagird) war eine Kolonie griechischer Christen im Lande Šāš (Tatsch), d. i. Transoxanien, manchmal identifiziert mit Khorosan, wohin jene Christen nach der Zerstörung ihrer Heimatstadt Rūmīya, südlich von Ktesiphon, übergesiedelt waren. Mit ihnen zog der griechische Katholikos (Vertreter des antiochenischen Patriarchen) von Ktesiphon; es war in den Jahren 762 und 766, als die neue Reichsstadt Bagdad aufgebaut wurde, zum Teil aus dem Material des abgebrochenen Rūmīya. Während einer Sedisvakanz im Katholikat von Romagyris verlangten die Melchiten Bagdads zum wiederholtenmal dessen Verlegung in ihre Stadt, und ʿĪsā, der spätere Patr. Christophorus, damals noch Sekretär bei einem arabischen Emir, führte, wie sein Biograph ausführlich berichtet, zwischen 953 und 959 eine Delegation nach Antiochien zur Durchsetzung ihrer Forderung. Sie wurde nicht erfüllt. Selbst Patriarch geworden, willfahrte er beiden Parteien: Er ließ den Melchiten in Romagyris ihren Katholikos und gab auch seiner Vaterstadt einen solchen. Nach dem 12. Jahrhundert hören die Nachrichten über Romagyris auf.

Georg Graf

Julius Aßfalg, *Die Ordnung des Priestertums* (tartīb al-kahanūt), ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche, Diss. phil. Fak. München, hektographiert 1952, 202 S. in 2 Teilen.

Unter den vielen noch in Bibliotheken verborgenen Schätzen, welche Georg Graf bei seinen Forschungen für die »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« prüfend musterte, fesselte in besonderer Weise sein Auge ein Traktat über die Ordnung des Priestertums, welcher den Namen des berühmten Severus b·al-Muqaffaʿ an der Spitze trug. (Über diesen vgl. Graf 2, 300-17.) So setzte denn Graf einen Schüler an die Untersuchung dieser Abhandlung. In der Tat empfahl sich eine solche Arbeit sehr als Dissertation; denn sie macht den Schüler mit einem schlicht gehaltenen Handbuch der liturgischen Praxis vertraut. In solchen Handbüchern konnte jeder, welcher in der koptischen Kirche ein Kirchenamt versah, sich die notwendigen Belehrungen holen. Da wurde ihm die Eigenart

der Gestalt und der Einrichtung des Kirchengebäudes erklärt; wozu das Taufbecken, der abgeschlossene Altarraum, das Tauchbecken, das Waschbecken für die Fußwaschung am Gründonnerstag, der Ambon, die Lampen und die Straußeneier da seien. Ein zweiter Teil unterrichtet über die einzelnen Stufen der Hierarchie: Patriarch, Higumenos, Priester, Archidiakon, Diakon, Subdiakon, Lektor. Geflissentlich ist das Amt des Metropoliten und des Bischofs ausgelassen, da »diese drei (in Verbindung mit dem »Patriarchen«) ein und dasselbe sind«. Als Ergänzung werden noch Verhaltungsmaßregeln für die Priester und den Kirchendiener beigefügt, insbesondere wird der Ritus des Inzenses genau geregelt. Drei weitere Kapitel befassen sich mit Weiheriten: Kirchweihe, Weihe des Taufbeckens und Weihe des Altars. Eine Zusammenstellung der Unterschiede zwischen den monophysitischen Kopten und den orthodoxen Melchiten beschließt den Traktat.

Verfasser bietet zunächst den vollen arabischen Text in sorgfältiger Schrift und gewissenhafter Übersetzung. Darauf folgt eine methodisch mustergültige Untersuchung über die Person des Verfassers der Abhandlung. Mit guten, ja durchschlagenden Gründen wird gezeigt, daß Severus b·al-Muqaffaʿ nicht in Betracht kommen kann; entscheidend ist hier vor allem die diametral entgegengesetzte Anweisung über die Barfüßigkeit bei der Feier der heiligen Liturgie (unser Traktat verlangt die Barfüßigkeit, während Severus sie ablehnt). Freilich muß der Verfasser es sich versagen, einen anderen bestimmten Autor namhaft zu machen. Das einzige, was mit Sicherheit ausgemacht werden kann, ist: die Abhandlung wurde in Ägypten zwischen 1200 und 1250 verfaßt, und zwar in arabischer Sprache.

Ein interessanter Exkurs über »casula« in arabischer und syrischer liturgischer Terminologie schließt die Arbeit ab.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich mit dieser Untersuchung ein hoffnungsvolles Talent erfolgreich eingeführt hat. Mit erfreulicher Selbständigkeit sind alle Fragen, welche der Traktat aufwirft, aufgegriffen und nach besten Kräften geklärt worden. Die ausgebreitete Kenntnis der einschlägigen Literatur sowie die Treffsicherhiet des Urteils — z. B. in der Frage der Etymologie von Anbān — ziehen immer wieder an. Das alles schließt freilich nicht aus, daß nicht überall die letzte befriedigende Erklärung gefunden wurde. Ja, es finden sich sogar wirkliche Fehler. So ist das Verhältnis der koptischen Cyrillus-Liturgie zur melchitischen Markus-Liturgie nicht richtig gesehen worden. Bei der Basilius-Liturgie werden die ägyptische und die byzantinische Gestalt wie ein und dieselbe Größe behandelt. Überrascht hat mich auch die Beobachtung, daß der sonst so hellsichtige Verfasser den Ausdruck maǧmaʿ al-quds nicht zu deuten gewußt hat. Aus dem Zusammenhang geht eindeutig hervor, daß damit nur die heiligen Bilder gemeint sein können. Denn der Ausdruck bezeichnet die sechste Gruppe im Rahmen der Beschreibung des Kirchengebäudes. Diese sechste Gruppe wird aber an allen anderen Stellen als »die heiligen Bilder« erkenntlich. Nun dürfte es gar nicht schwer sein, in dem Ausdruck maǧmaʿ al-quds (Versammlung der Heiligkeit; heilige Versammlung) die heiligen Bilder gemeint zu sehen. Bezeichnet doch selbst im Koptischen das Lehnwort »Synaxis« eine Ikone, auf welcher eine Anzahl heiliger Personen zusammen dargestellt ist. Ähnliches gilt von dem byzantinischen Bereich. Maǧmaʿ ist nun aber — wie der Verfasser selbst anführt — das eigentliche Äquivalent für Versammlung = Synaxis.

So ließe sich noch manches zur Ergänzung beitragen. Ich muß mich hier auf den einen Hinweis beschränken, daß es im Syrischen gar nicht so selten ist, daß bei einem Fremdwort das a der ersten Silbe zu u wird; z. B. Dumjana (von Damian); Dumaschk (von Damaskus); Ju'arasch (von Jairos) usw. So kann auch aus casula ḳussala geworden sein.

Hieronymus Engberding

Matthew Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion* = Texts and Studies, New Series, Volume 1. Cambridge, University Press 1954, X-458 S. (4 Tfln.), 70 Schilling.

Der Verfasser, der einen wesentlichen Teil seiner Studienzeit in Bonn zugebracht hat und heute noch enge Beziehungen zu seinen deutschen Freunden unterhält, ist auch den Lesern des OrChr nicht unbekannt. Ist er doch Mitarbeiter unserer Zeitschrift im

letzten Band (36) des alten OrChr 1941 (101—111) mit seinem Beitrag »The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron« gewesen. Es steht zu hoffen, daß diese Untersuchungen denmächst fortgesetzt werden und das »to be continued« sich doch noch erfüllt. Das vorliegende Horologion ist nicht die erste Veröffentlichung dieser Art aus der Feder des Verfassers. In den »Bonner Orientalistischen Studien« Heft 22 (Stuttgart 1938) publizierte Black aus der Hs. Or. 4951 des British Museum das »Rituale Melchitarum«, das H. Engberding im gleichen Band 36 des OrChr (38—51) unter dem Titel »Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weiheriten« eingehend gewürdigt hat.

In der Einleitung (3—21) folgt auf eine Beschreibung der von Paul Kahle seinerzeit für Berlin erworbenen Hs. Or. Oct. 1019 ein Überblick über die Gliederung des melchitischen Horologion, das durch einen Troparienanhang aus der Parakletike erweitert ist und Strophen bietet, die von denen des heutigen byzantinischen Ritus manchmal stark abweichen. Auch sonst läßt die Struktur dieses Stundenbuches erhebliche Differenzen gegenüber der jetzt geltenden liturgischen Praxis erkennen. Black weist in einem Theotokion (S. 11) Spuren von Monotheletismus nach und bespricht dann die Textgestalt der vor allem aus Psalmen und Cantica bestehenden biblischen Stücke, die auf einen syrischen Vorpeschitta-Text zurückzugehen scheint und eine Zurückdatierung bis ins 5. Jahrhundert oder noch früher ermöglicht. So wird der Bibeltheologe sich gern in die kritischen Anmerkungen (23—49) vertiefen, die vor allem Beiträge zum Psalmentext bringen: für den Neutestamentler liegt nur die palästinensische Form der 9. Orthros-Ode (d. h. Magnificat und Benedictus Lk 1, 46—55, 68—79, syrischer Text S. 177—180) vor. Der Sprachwissenschaftler wird das Vokabular (51—72) dankbar begrüßen, wo alle neu auftauchenden Worte und Formen, die bisher nicht belegt werden konnten, aufgeführt sind und so eine willkommene Ergänzung zum »Lexicon Syropalaestinum« von F. Schulthess (Berlin 1903) bieten.

Es folgt (73—144) eine englische Übersetzung des Horologion mit Ausschluß der Schrifttexte, die nur mit ihrem Incipit gebucht werden, und der palästinensische Text (147—452). Vielleicht wäre es ratsam gewesen, den wichtigen Inhalt der Hs. in einer vollständigen und exakten lateinischen Übersetzung zu bringen und Original und Übersetzung nicht voneinander zu trennen. Es ist zu begrüßen, daß der Herausgeber sich bestimmen ließ, neben einer schismatischen Ausgabe des Horologion (Athen 1930) auch die Ausgabe der Abtei Grottaferrata (Rom 1937) zum Vergleich heranzuziehen; Varianten innerhalb der Horologionüberlieferung sind gar nicht so selten. Bei den Abkürzungen vermißt man bei dem Siglum Π = Παρακλητική Erscheinungsort und Jahr.

Wenn man den auch vom Verlag prächtig ausgestatteten Band aus der Hand legt, darf man nicht nur dem Verfasser, sondern auch dem Herausgeber der Cambridge Texts and Studies von Herzen Glück wünschen zu dieser Arbeit, die verheißungsvoll die neue Serie eröffnet. Black schenkte uns wirklich eine reife Frucht vieler Jahre.

Joseph Molitor

Ján Bakoš, *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus d'après la huitième base de l'ouvrage Le Candélabre des Sanctuaires*, éditée et traduite en français. Leiden, E. J. Brill, 1948, XL — 131 — 148 S. (die 131 S. mit syrischen Ziffern), 25 holländische Gulden.

Über die Bedeutung des Maphrejan Barhebräus, des letzten großen Theologen der jakobitischen Kirche, der in ganz einzigartiger Weise noch einmal ein geradezu enzyklopädisches Wissen in sich vereinigte, ist hier kein Wort zu verlieren. Es war daher ein überaus verdienstvolles Werk, als Ján Bakoš 1930 begann, die umfassende Darstellung der Glaubenslehre, welche Barhebräus in seiner »Leuchte des Heiligtums« (oder »Heilige Leuchte«) geboten hat, in der PO herauszugeben. Denn bis dahin waren nur durch R. J. H. Gottheil naturkundliche, philosophische, astronomische und geographische Stellen und durch F. Nau eine kurze Charakterisierung von 30 Häresien bekannt (PO 13, 252—269). Leider konnte Bakoš in der PO nur die beiden ersten »Fundamente« zur

Veröffentlichung bringen. So freuen wir uns um so mehr, daß nun der Verlag E. J. Brill das ganze achte »Fundament« als selbständige Arbeit gedruckt hat.

Dieses achte »Fundament« befaßt sich mit der menschlichen Seele und den Problemen, die das philosophische und theologische Denken seit jeher bei der Erforschung dieses Gegenstandes empfunden hat. Barhebräus legt sichtlich Gewicht darauf, über die verschiedenen Meinungen, die zu den einzelnen Fragen vorgebracht sind, zu unterrichten und diejenigen Auffassungen, welche er für abwegig hält, zu widerlegen und dafür seine eigene Ansicht zu begründen. Seine Hauptthesen sind folgende: die menschliche Seele ist eine geistige Substanz, nichts Körperliches. Die einzelnen Menschenseelen sind der Substanz nach gleich. Die Unterschiede beruhen auf akzidentellen Erscheinungen. Seele und Leib werden gleichzeitig erschaffen. Die Seelenwanderung wird abgelehnt. Die vernunftlosen Tiere haben auch keine vernünftige Seele. Nach ihrer Trennung vom Leib bewahrt die Seele ihre Existenz. Auch in diesem Zustande erkennt die Seele — wie zur Zeit ihrer Verbindung mit dem Leibe — das Universale wie das Individuelle. Ein Traktat über die Träume und die Offenbarungen beschließt dieses achte Fundament.

Indessen liegt der eigentliche Reiz der Veröffentlichung für uns nicht so sehr in der bloßen Darbietung des Stoffes, sondern stärker in der Feststellung der geistigen »Väter« des Barhebräus, d. h. in der Feststellung der philosophischen Anschauungen, welche sein Denken geprägt oder doch wenigstens maßgeblich beeinflußt haben. Verfasser gibt hier bedeutsame Hinweise, wenn er auch diesen Gesichtspunkt nicht systematisch behandelt hat. Von besonderer Bedeutung scheinen mir die Zusammenhänge mit Gregor von Nyssa einerseits und Avicenna anderseits zu sein. Als Curiosum verdient auch die Meinung des Barhebräus, die Seele erkenne sowohl das Universale wie das Individuelle, besondere Erwähnung.

All das wird uns vom Verfasser in einer dreifachen Gliederung geboten: in einem Avant-propos von XL Seiten erhalten wir ein Résumé des ganzen Traktates in französischer Sprache; auf S. 1 bis 131 in syrischen Ziffern wird in herrlicher Estrangelo der eigentliche Text nach den auch früher benutzten drei Hss. abgedruckt; S. 1 bis 74 erscheint als eine sorgfältige französische Übersetzung des syrischen Textes, der dann auf S. 75 bis 129 durch einen äußerst wertvollen Kommentar erläutert wird. Ein vortreffliches Verzeichnis der syrischen Fachausdrücke mit genauer Angabe der für jede Verwendung zutreffenden Bedeutung beschließt die Arbeit, die man nur mit einem Gefühl wirklicher Befriedigung aus der Hand legen kann.

Das schließt freilich nicht aus, daß noch Verbesserungen möglich sind. So war ich überrascht, daß der Verfasser, der so manche Angabe aus der Philosophie und Medizin zu verifizieren verstanden hat, bei den eigentlich christlichen Schriftstellern weniger glücklich war, So ist zu dem Zitat aus Gregor von Nazianz S. 6 auf S. 82 nur zu lesen: PG; mehr nicht. Es handelt sich hier um die Oratio 2, die auch als apologetica bezeichnet wird. Das Zitat steht am Anfang des 17. Abschnitts (PG 35, 425 C) und hätte bei einem Vergleich die Übersetzung noch deutlicher werden lassen. Diese hätte lauten müssen: »Die andere (Heilkunst) befaßt sich mit der Seele, welche aus Gott stammt und göttlich ist und teilhat an der vornehmen Geburt von oben her und auch dorthin (»Gott« ist nicht direkt gemeint) zurückstrebt, wenn sie auch an einen Geringeren (nicht einen »sans importance«) gebunden ist«. Ebenso leicht hätte sich das Zitat aus Methodius von Olympus finden lassen. Es handelt sich um den 3. Logos über die Auferstehung (GCS Bonwetsch 389, Z. 10)...

Der Druck des syrischen Textes ist sehr sorgfältig. Nur einmal fand ich ein nach links verbundenes *h*, was im Syrischen unerhört ist. — Auf S. XXIX muß es cinquième statt huitième heißen.

Hieronymus Engberding

Les sièges épiscopaux du Patriarcat Melkite d'Antioche en 1658 d'après un document inédit du Patriarche Macaire III Ibn Zaʿim. Texte inédit de Ḥabīb Zayāt. Notes et Commentaire du P. Néophyte Edelby, B. A.: Proch OrChr 3 (1953) 341—350.

Der melchitische Patriarch Makarius III. ibn Za'īm (1647—1672) ist literarisch vornehmlich mit umfangreichen Sammelwerken und mit Übersetzungen aus dem Griechischen hervorgetreten. Aus seinen Kollektaneen in dem zum größten Teil von ihm selbst geschriebenen Cod. Brit. Mus. ar. christ. 28 (Jahr 1657/8) (siehe Graf 3, 99 f.) veröffentlichen Z. und E. den Text der im byzantinischen Ritus gebräuchlichen Polychronion-Gebete (πολυχρόνιον ποιῆσαι, κύριος, an anderen Stellen φῆμαι genannt) oder Segenswünsche für den Patriarchen von Antiochien und seine Bischöfe, deren Sitze, 15 an der Zahl, namentlich aufgeführt werden. Wir haben darin ein willkommenes Dokument für den Umfang des antiochenischen Patriarchates in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Herausgeber ergänzen seinen Wert durch historische Notizen über die aufgezählten Bischofssitze und durch Beifügung der Namen ihrer damaligen Inhaber. Festzustellen wäre noch, ob der veröffentlichte Text auch Bestandteil einer anderen Miszellaneen-Sammlung des nämlichen Patriarchen in Vat. ar. 689 (J. 1757) und in zwei anderen Handschriften ist (siehe Graf 3, 101), und inwieweit die einschlägigen Textteile zusammengehören oder übereinstimmen. Denn auch in dieser Sammlung sind »Nachrichten über die Bistümer und die zeitgenössischen Bischöfe des Patriarchates Antiochien« und das Polychronion-Gebet für die Bischöfe aufgenommen.

Georg Graf

Michel Raǧǧī, *De la Liturgie Maronite:* ProchOrChr 1 (1951) 71—85.

Der Verfasser, maronitischer Chorbischof, Bibliothekar und Archivar des Patriarchats (in Bkerkē), plant seit rund 20 Jahren mit dem Einverständnis und im Auftrag der Ritenkongregation eine Revision der liturgischen Bücher, vornehmlich der Ritualien seiner Kirche. Ausgehend von der ihm beschämend vorkommenden Tatsache, daß die maronitische Liturgie zum Teil als Abart der jakobitischen, wenn nicht gar als übereinstimmend mit ihr, ausgegeben wird und zum Teil stark latinisiert ist, erklärt Raǧǧī als Grund der Verkennung der echten gottesdienstlichen Weise der Maroniten das fast gänzliche Fehlen von Hss. mit solchen Texten vor dem 14. Jahrhundert und die Überwucherung durch die eingedrungenen jakobitischen Texte. In einer ausgedehnten historischen Übersicht übt dann der Verfasser Kritik an den in Rom entstandenen und den von dort aus beeinflußten einheimischen Druckausgaben mit ihren mehr oder weniger hervortretenden Angleichungen an den römischen Ritus. Sein Reformplan zielt auf gänzliche Reinigung der maronitischen Liturgie von allen fremden Elementen, vor allem den jakobitischen, mit Hilfe ältester Dokumente, die er in den umfangreichen Beständen der Patriarchatsbibliothek zu finden hofft und, wie er sich bewußt ist, einem gründlichen kritischen Studium unterziehen muß. Im besonderen sucht und erwartet er Zeugnisse für eine den Melchiten und Maroniten gemeinsame syrische Liturgie vor der Entstehung der Häresien und vor dem 10. Jahrhundert. Auf diese ältesten Dokumente soll sich dann das neue Rituale aufbauen.

Georg Graf

Literaturbericht

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den nicht-byzantinischen christlichen Orient in Verbindung mit A. Böhlig-Erlangen für die koptische, G. Graf-Dillingen für die christlich-arabische und V. Inglisian-Wien für die armenische Literatur bearbeitet von J. Molitor-Bonn.

Der letzte Literaturbericht (für 1937/38) erschien im OrChr 36 (1941) 136—160. Es ist vorläufig noch nicht möglich, das gesamte neue Material von 1939—1954 aufzuarbeiten; der Rückstand soll nach und nach aufgeholt werden. Für das christlich-arabische Gebiet hat G. Graf in seiner *Geschichte der christlich-arabischen Literatur* I—V (Rom 1944, 1947, 1949, 1951, 1953) einen erschöpfenden Überblick über die Neuerscheinungen der letzten anderthalb Jahrzehnte gegeben; in dem vorliegenden Literaturbericht ist alles noch Fehlende bis zur Gegenwart nachgetragen. Über die neuere georgische Literatur bieten zwei Aufsätze im wiedererstandenen OrChr 37 (1953) 88—99 (M. Tarchnišvili, *Kurzer Überblick über den Stand der georgischen Literaturforschung*) und 23—29 (J. Molitor, *Die georgische Bibelübersetzung*) eine vorläufige Orientierung.

Verleger und Autoren werden gebeten, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an Herrn D. Dr. Joseph Molitor, (22c) Sechtem bei Bonn, Königstraße 3, freundlichst zu senden.

I. Umfassendes. Varia

Wilhelm de Vries, S. J., *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* = Das östliche Christentum. Neue Folge, Heft 12, Würzburg 1951. 264 S. Karte. — Siehe meine Besprechung in Klerusblatt 32 (Eichstätt 1952) 51. 1

Gottfried Simon, *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit.* Gütersloh 1948, 693 S. — Siehe meine Besprechung in ThRev 46 (1950) 25—27. 2

Armand Abel, *La convention de Nedjran et la développement du «droit des gens» dans l'Islam classique:* Mélanges Fernand de Vischer. Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, T. II 1949. Extrait 17 S. — Der Aufsatz behandelt die Geschichte des Abkommens Muhammeds mit den Christen von Neǧran und dessen Rechtsauswirkung auf die nördlichen Gebiete, Palästina und Syrien, bis zum 9. Jahrhundert. 3

Ḥabīb Zaiyāt, Simāt an-naṣārā wal-yahūd fi l-islām (H. Zayat, *Signes distinctifs des Chrétiens et des Juifs en Islam*): Maš 43 (1949) 161—252 (Extrait 95 S.) — Zaiyāt spricht zuerst von der Unechtheit des vielgenannten 'Omarvertrages, das ist dem angeblichen Abkommen des Chalifen 'Omar (634—644) mit »den Leuten der Schrift« (Christen und Juden), das er eher dem gleichnamigen Chalifen O. ibn 'Abd al-'Azīz (717 bis 720) zuteilen möchte. Dann sammelt er aus der arabischen, zumeist juristischen Literatur die vielen Nachrichten über entehrende Vorschriften für das Verhalten der Christen in der Öffentlichkeit.

Die dazu gegebene Kritik des Basilianers Neophytus Edelby in ProchOrChr 2 (1952) 192 f. verweist auf das erstmalige Erscheinen des »'Omarvertrages« gegen Ende des 10. und am Anfang des 11. Jahrhunderts und auf die Ungeschichtlichkeit der in der Rechts- und anderen Literatur verlangten Brandmarkungen der Christen. 4

Néophyte Edelby, *L'origine des juridictions confessionnelles en terre d'Islam*: Proch Or Chr 1 (1951) 192—208. — Behandelt die Stellung der Christen im muslimischen Reich bis zum 12. Jahrhundert. 5

Edmund Beck (O. S. B., Rom), *Das christliche Mönchtum im Koran*: Studia Orientalia, ed. Societas Orientalis Fennica XIII, 3. Helsinki 1946 (Separatabzug, 29 S.). — Beck will auf Grund formaler kritischer Untersuchungen einschlägiger Texte zwei unter sich verschiedene Äußerungen Muhammeds über die mönchische Virginität sprachlich und psychologisch dahin verständlich machen, daß in ihnen das christliche Ideal und die gesetzliche Praxis des Lebens im Islam gegenübergestellt werden. 6

Bibliographie de l'Université Saint Joseph de Beyrouth, par les Bibliothécairs de la Bibliothèque Orientale. Beyrouth 1951. 208 S. — Enthält, nach Fachgruppen geordnet, die aus der Imprimerie Catholique hervorgegangenen Publikationen, seien es Monographien oder Aufsätze im Maš, in den Mél Univ Beyr und anderen periodischen Erscheinungen, dazu auch die anderswo veröffentlichten Schriften und Werke der Professoren der Universität samt Indices. 7

Al-Machriq. Revue fondée en 1898. *Tables générales des Quarante-quatre premiers volumes* 1898—1950. Beyrouth 1952. 318 S. (arab.). — Die vom jetzigen Direktor I.-A. Khalifé besorgte Registrierung umfaßt drei Gruppen: 1. Autoren in alphabetischer Ordnung; 2. »Materien«, aufgeteilt in 49 Fachgruppen, innerhalb deren die Überschriften der Beiträge nach ihrem zeitlichen Erscheinen geordnet sind; 3. die Buchbesprechungen, geordnet nach den Namen der Autoren, zuerst die arabischen, dann die nicht arabischen Werke. In der Wiedergabe der deutschen Titel ist leider wieder wie im Maš selbst die Zahl der orthographischen Fehler sehr groß. 8

P. Joseph Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*. Harissa 1949. XXIV, 160 S. — Siehe meine Besprechung in ZDMG 99 (1945/9) 290. 9

Georges Hofmann, S. J., *Le Concile de Florence et la langue arabe*: Proch Or Chr 2 (1952) 142—150. — Vornehmlich auf Grund der von ihm veröffentlichten Originaldokumente zum Florentinischen Konzil stellt Hofmann die Nachrichten zusammen über die Dolmetschergehilfen der päpstlichen Legaten, über die von der orientalischen Hierarchie eingelaufenen Schreiben und deren Abgesandte sowie über die arabischen Übersetzungen von päpstlichen Erlassen und Konzilsakten und hebt die Bereicherung der Kenntnisse über den Orient im Abendland anläßlich des Konzils hervor. 10

Georges Hofmann, S. J., *Une lettre inédite du monastère de Saint-Sabbas près de Jérusalem au Pape Alexandre VII*: Proch Or Chr 1 (1951) 318—325. — Der Brief, in mangelhaftem Vulgärgriechisch abgefaßt und im päpstlichen Archiv aufbewahrt, ist am 20. April 1655 von einem Higumenos Dionysios geschrieben. Dieser erbittet eine Unterstützung durch den genannten Papst zur Restauration seines Klosters, in dem kurz vorher die Türken Kirchenschätze und Einrichtungen im Wert von 12 000 Dukaten gebrandschatzt hatten. Die Mönche lebten vom Almosen der Pilger und der Franziskaner in Jerusalem. Der Herausgeber gibt zum Text eine lateinische Übersetzung. 11

Ferdinand Tautil, Watā'iq ta'rīḫiya 'an Ḥalab 3: daftar aḫawīyāt 'uzbān al-arman (Contribution à l'histoire d'Alep, III: *Le Diaire de la congrégation des célibataires arméniens*). Beyrouth 1950. VIII, 293 S. — Sonderdruck der Publikationsreihen in Maš 42 (1948) und 43 (1949). Voraus gehen geschichtliche Angaben über die Bevölkerungsanteile der Christen in Aleppo, über deren Steuer- und Abgabenlasten und die konsularischen Dragomane. Zum Diarium selbst siehe Graf 4, 233 f. und meine Besprechungen in Th Rev 1952/3, Sp. 108 f. 12

Alphonse Raes, S. J., *Antimension, Tablit, Tabot*: Proch Or Chr 1 (1951) 59—70. — Eine zusammenfassende Aufklärung über Altarersatz und Altarbeigaben im byzan-

tinischen Ritus (Antimension), bei den Armeniern und Syrern einschließlich Maroniten und Nestorianern (Tablit), bei den Kopten und Abessiniern (Tabot), im einzelnen deren Beschreibung, Zweckbestimmung und Symbolismus, liturgische und kanonistische Anweisungen über Materie, Ausstattung und Verwendung, hauptsächlich aber geschichtliche Nachrichten über ihre Entstehung und Entwicklung mit Quellennachweisen.

In analoger, historisch fundierter Betrachtung handelt derselbe Verfasser vom »Antidoron« in allen orientalischen Riten ebd. 3 (1953) 6—13. 13

Sebastian Euringer †, *Das Sator-Arepo-Quadrat.* Aberglaube oder Arkandisziplin? Hist. Jb. 71 (1952) 343—353. — Nach einleitenden allgemeinen Bemerkungen über das Vorkommen und die Bedeutung magischer Zahlen- und Buchstabenquadrate gibt Euringer eine klare und lehrreiche, durch ausgedehnte Literaturkenntnis gestützte Besprechung des im Titel genannten Quadrates nach seinen vielerlei Formen und Ausdeutungen und auch in seinen griechischen, koptischen und äthiopischen Umgestaltungen. Zuletzt wird eingehend eine abessinische Abart nach ihrer Herkunft und ihrem Zweck erörtert.

Zu vergleichen ist H. Hommel, *Die Satorformel und ihr Ursprung.* Studien zum Problem Christentum und Antike: Theologia viatorum 4 (Berlin 1952) 108—180. 14

II. Einzelgebiete

a) Handschriften:

Marcus Simaika Pasha, assisted by ʿAbd Al Masiḥ Effendi, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt* in 3 Volumes. Vol. I. Cairo 1939. LIII, 183 S., LVII Tfln. — Vol. II, Fasc. I. Cairo 1942. X, 610 S.,LVIII Tfln. (arabisch und englisch). Die Einleitung des 1. Bandes gibt einen geschichtlichen Überblick über Bibliotheken in Ägypten, vor allem die der Klöster einschließlich des Sinaiklosters, dann über die koptische Sprache, ihre Dialekte und ihre Literatur, über Buchschmuck und bisherige Kataloge. Der 1. Band umfaßt 304 Nummern des Koptischen Museums, der erste Faszikel des 2. Bandes 1105 Nummern der Bibliothek des Koptischen Patriarchates, jedesmal geordnet nach den Fächern Biblica, Theologica, Historica, Liturgica, Varia, immer mit Inhaltsangabe unter Aufführung der Titel und Autorennamen und kurzer Beschreibung der Hss. (Die Signierung der Codices in der Patriarchatsbibliothek ist schon wiederholt geändert worden). In beiden Bänden folgen am Schluß ein Autoren- und Ortsverzeichnis, ein Sachregister und zwei Konkordanzen der Katalognummern in diesen Bänden und in meinem Catalogue de Manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire (Studi e Testi 63), Città del Vaticano 1934. Im 2. Band findet sich auch eine Liste der koptischen Patriarchen und der gleichzeitigen weltlichen Herrscher. 15

Ignace-Abdo Khalifé (Ḫalīfa) S.J., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint Joseph.* Seconde Série. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1951—1952 [Mél Univ Beyr 29,$_4$.] 286 S. — Die nur christliche Werke enthaltende neue Reihe mit den Nummern 793—934 (siehe F. Tautil in Maš 39 [1941] 325 bis 328) ist die Fortsetzung des von Louis Cheikho in den Jahren 1913—1929 herausgegebenen Kataloges. Zum Vorteil ist die neue Methode einer ausführlichen äußeren Beschreibung der Hss. und der zum Teil sehr umfangreichen Inhaltsangaben. Auch Kopisten-, Leser- und Besitzervermerke in den Hss. sind aufgenommen. Die Sammlung umfaßt, systematisch geordnet, im 1. Teil theologische Werke, sowohl Originale als auch Übersetzungen, vom 17. bis 19. Jahrhundert, im 2. Teil liturgische Bücher, denen auch Kommentare eingereiht sind. Etwa ein Dutzend Anonyma, meistens Übersetzungen abendländischer Werke, sind nicht identifiziert. Jedoch ist Nr. 805, 2 »Führer des Sünders«, das bekannte Werk von Paolo Segneri S. J. in der Übersetzung von Pierre Fromage S. J. (siehe Graf 4, 229). Bisher unbekannt waren, abgesehen von anderen Anonyma, eine »Antwort des hl. Athanasius an die Juden« in 863, 2 und die Übersetzung des maronitischen Ferial-

breviers vom Jahre 1827 in 933. Als Verfasser eines Kompendiums der Moraltheologie in Nr. 854—855 ist von Khalifé der Dominikaner Francisco Larraga († 1710) festgestellt (wonach Graf 4, 186 oben zu berichtigen ist). Den Katalog schließen nützliche Indices der Autoren, der Buchtitel und der Kopisten. 16

A. F. L. Beeston, *An important Christian Arabic manuscript in Oxford*: Or Chr Per 19 (1953) 197—205, ausführliche Beschreibung der Sammel-Hs. Hunt. 240 (arabisch-christlich 38) der Bodleian Library mit Ergänzungen zu den Mitteilungen von Louis Ma'lūf S. J. in Maš 6 (1903) 111 f. Die wichtigsten dort nicht aufgeführten Stücke sind: Der apologetische Brief des melchitischen Bischofs Paulus ar-Rāhib al-Anṭākī an einen muslimischen Freund (ff. XIr—XVIIIv); eine Abhandlung des Nestorianers 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib über die Trinität (ff. 95v—99r), die von den bisher bekannten Schriften desselben mit dem gleichen Thema verschieden ist (Graf 2, 170—172); eine dreiteilige Abhandlung über die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des Schöpfers (ḥadaṯ al-'ālam waqidam aṣ-ṣāni', (ff. 110r—111r) von einem Ibn ar-Rāhib, die dem Kopten an-Nušū' Abū Šākir ibn Buṭrus ar-Rāhib zugehören könnte; Abhandlung über die im wesentlichen übereinstimmende Lehre der Nestorianer, Jakobiten und Melchiten (ff. 119v—124r) von einem bisher unbekannten Autor namens 'Alī ibn Dā'ūd al-Arqādī, wahrscheinlich selbst Nestorianer; die Themenstellung und zum Teil der Name erinnern an das theologische Hauptwerk des Nestorianers Īliyā ibn Dā'ud al-Ǧauharī (siehe Graf 2, 132 f.). Dazu kommt eine Anzahl von übersetzten Väterschriften. Der unter Nr. 8 angeführte Yaḥyā an-naḥwī ist nicht, wie Beeston vermutet, der Philosoph Yaḥyā ibn 'Adī, sondern Johannes Philoponos, der Grammatiker, dessen Werk mit dem Beweis der Zeitlichkeit der Welt (siehe Graf 1, 418) hier in Übersetzung vorliegt (ff. 105v—109v). 17

b) Sprachliches:

Maurice Bouyges, S. J., *Excursus d'un éditeur de textes arabes*: Mél Univ Beyr 27 (1947—1948) 119—144 (Extrait 28 S.). — Inhalt: 1. Kritische Studie über den Gebrauch und die mannigfaltige Deutung der Termini Rūm und rūmī in der islamischen und christlichen Geschichts- und anderer Literatur und in abendländischen Übersetzungen. 2. Sprachgeschichtliche Bemerkungen zur Verbindung von ǧamī'an mit dem Dual kāla im arabischen Diatessaron (ed. P. A.-M. Marmarǧī O. P.). 3. Über Bedeutung und Orthographie von mabda' und mabādi'. 18

Murad Kamil, *Translations from Arabic in Ethiopic Literature*: Bull Soc Arch Copt 7 (1941) 61—71. — Eine nützliche Zusammenstellung mit reichlichen Literaturnachweisen für die Zeit vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, abschließend mit einer Liste arabischer Lehnwörter im Äthiopischen. 19

c) Texte (Übersetzungen):

Gérard Garitte, *Une Version Arabe de l'»Agathange« grec dans le Sin. ar. 395*: Mus 63 (1950) 231—247. — Wir finden hier zum erstenmal eine vollständige Mitteilung des Inhalts der genannten Hs. und literargeschichtliche Bemerkungen dazu. Auf den arabischen Text des kurzen »Lebens des hl. Gregor des Erleuchters« folgen eine lateinische Übersetzung, der griechische Text nach der Ausgabe von P. de Lagarde und Bemerkungen mit Identifizierung der vorkommenden Eigennamen. 20

Giorgio Levi Della Vida, *La Dottrina e i Dodici Legati di Stomathalassa*. Uno scritto di ermetismo popolare in siriaco e in arabo [Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII — Volume III, Fasc. 8]. Roma 1951, S. 477—542. — Levi Della Vida legt von der im allgemeinen noch wenig beachteten Schrift eines Vertreters hermetischer Weisheit in christlicher Umformung die angekündigte Ausgabe der arabischen Version und syrischer Fragmente nebst Übersetzung (siehe Graf 2, 496) in sehr sorgsamer Textprüfung vor und deckt in der Einleitung, soweit möglich, die literargeschichtlichen Zusammenhänge auf. 21

G. Levi Della Vida, *La traduzione araba delle storie di Orosio* (Estratto dalla Miscellanea G. Galbiati Vol. III), Fontes Ambrosiani XXVII, Milano 1951, S. 185—203, lenkt die Aufmerksamkeit auf die in Spanien um 940 entstandene arabische Übersetzung der Historiarum adv. paganos libri VII des Paulus Orosius (gest. nach 418), erhalten in einer einzigen Hs. in New York (Columbia Univ. City) und auf ihre Benutzung durch muslimische Geschichtschreiber. Der nicht mit Namen genannte Übersetzer war Qāḍī für die Christen am Chalifenhof in Cordova und hatte den Muslim Qāsim ibn Aṣbaġ (gest. 952/3) zum Mitarbeiter für die sprachlich-stilistische Formung. 22

Ignace.-A. Khalifé, *Les traductions arabes de Marc l'Ermite*: MélUnivBeyr 28, 5 (1949—1950) 117—224 (Extrait 110 S.). — Khalifé ediert eine Sentenzenreihe unter dem Titel »Das geistliche Gesetz«, das sind Auszüge aus Migne, PG 65, 905—930 und anderen Homilien nach der Karš.-Hs. Par. syr. 239 (J. 1493) in arabischer Umschrift. In der Einleitung notiert er Zeugnisse für Markus Eremita in der altchristlichen Literatur und bisherige Ausgaben und Abhandlungen über ihn und beschreibt den Sprachcharakter der Pariser Hs., im Schlußteil auch denjenigen der Straßburger Hs. (J. 901), welche eine ältere Übersetzung überliefert (siehe Graf 1, 400).

Aus dieser Straßburger Hs. ediert I. A. Khalifé in Maš 46 (1952) 289—308 min mayāmir Murqus an-nāsik, das sind ausgezogene Sentenzen aus der Homilie über die Buße (PG 65, 965—984) in aufgelöster Ordnung und aus dem Monolog »Beratschlagung des heiligen Markus mit seiner Seele« (von S. 305 an; siehe PG l. c. Sp. 1103—1110). Der Herausgeber bereitet eine vollständige Ausgabe der vorhandenen arabischen Übersetzungen von Schriften des Markus Eremita vor. 23

Giorgio Levi Della Vida, *Sulla versione araba di Giovanni Mosco* (gest. 619) *e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani*: Miscellanea Giovanni Mercati Vol. III [Studi e Testi 123]. Città del Vaticano 1946, S. 104—115. — Mitteilungen über den handschriftlichen Befund, über Übersetzungen und literargeschichtliche Beziehungen des Pratum spirituale und anderer Mönchsgeschichten. 24

Isḥāq Armala, ta'rīḫ ad-duwal as-suryānī, (I. Armalé, *Le «Chronicon syriacum» de Barhebraeus*): Maš 43 (1949) 463—502; 45 (1951) 25—70, 181—199, 351—364, 517—532; 46 (1952) 7—28, 385—400, 515—524; 47 (1953), 3—25, 423—470. Moderne Übersetzung eines Teiles der syrisch geschriebenen Weltchronik des Barhebraeus, umfassend »die zehnte Zeitperiode«, nämlich die »Geschichte der Könige der Araber« (Auftreten Muhammeds 622 bis 1171), nach der Ausgabe von Paul Bedjan 1890. 25

J. Bignami-Odier et G. Levi Della Vida, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira*: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, Paris 1950, S. 125—148. Abdruck jenes Teiles des 1356 verfaßten Liber Ostensor des Franziskaners Johannes de Rupescissa (J. von Roquetaillade, gest. 1362) aus der Hs. Ross. lat. 753, welcher paraphrastisch die apokalyptische Vision des syrischen Mönches Sergius, alias Bahira, wiedergibt, der in der orientalischen Legendenliteratur als Lehrer Muhammeds und geistiger Urheber des Koran erscheint. Die Herausgeber geben am Anfang zum leichteren Verständnis der Zusammenhänge eine summarische Übersicht über die Entstehung und Entwicklung dieser Legende im Morgen- und Abendland und über deren Verbindung mit einer vielgestaltigen apokalyptischen Weissagung über das Erscheinen des Antichrists (Muhammed unter Decknamen) und seiner Überwältigung durch einen christlichen Herrscher. Dieser Art ist auch die »Weissagung« im Liber Ostensor. 26

d) Biblica (Texte und Textuntersuchungen):

Die weitverbreitete *arabische Bibelübersetzung* der Jesuiten in Beirut (Imprimerie Catholique) erhielt 1951 einen Neudruck in kleinerem Format mit neuem Typensatz und sinngemäßer, übersichtlicher Textgliederung durch vermehrte Abschnitte (Maš 46 (1952) 501 f.). 27

Antonius Šiblī, inǧīl ḫaṭṭī qadīm (A. Chébli, *Une ancienne copie de l'Évangile*): Maš 46 (1952) 425—432. — Beschreibung einer Evangelien-Hs. in Privatbesitz vom Jahre 1677 in Karšūnī. Alle Einträge des Kopisten und von Lesern und Besitzern werden mitgeteilt, auch Kapitel 3 aus Matth. und ein Gedicht über das Priestertum nach diesem Evangelium. Die Übersetzung ist — was von Šiblī nicht festgestellt wird — die ägyptische Vulgata (wie in den Polyglotten; vgl. Graf 1, 157—162). — Die Untersuchung der Herkunft und des Charakters der Übersetzung unterläßt Šiblī auch in einem zweiten Beitrag unter demselben Titel (ebd. S. 571—589). Auf einen zusammenfassenden Bericht über die Produktivität der Druckerei des maronitischen Klosters Quzḥaiyā, in den viele Personalnachrichten eingeflochten sind, folgt (S. 581) die Beschreibung einer 1563—1566 kopierten Hs. mit den Evv. und mit erklärenden Glossen, wieder die Mitteilung aller Einträge, dann der Abdruck von Matth. 1, 18—25 und Joh. 1, 1—14, und die Beschreibung einer zweiten Evv.-Hs. vom Jahre 1684. Als Anhang (S. 590—596) schließt sich an ein Abriß der Geschichte des Klosters Quzḥaiyā aus der Feder des 1908 verstorbenen Ni'matallāh al-Kafrī (vgl. Graf 3, 47, A. 6). 28

Oscar Löfgren, *Fakta och dokument angaende det apokryfiska Johannesevangeliet*, Uppsala 1942 (31 S.); siehe Graf 1, 236 f., dazu 2, 488. Derselbe, Ein unbeachtetes apokryphes Evangelium: OLZ 46 (1943) 153—159. 29

e) Theologische Schriftsteller:

Henri Fleisch, S. J., *Fragments de Clément d'Alexandrie conservés en arabe*: MélUniv Beyr 27 (1947—1948) 61—72. 30

Nikolaus Qādrī (Kadry), *La Primauté de Saint Pierre dans la poésie de Romanos le Mélode*: Maš 45 (1951) 467—478. 31

Gérard Garitte, *Constantin, Évêque d'Asiout*: Reprinted from Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum, Washington 1950, S. 278—304. — Zusammenstellung seiner koptisch und arabisch überlieferten Schriften. 32

Miḫāyil ar-Raǧǧī (Michel Rajji), *Bayān 'an kitāb al-kahanūt* »Bericht über das Buch vom Priestertum«: Maš 47 (1953) 635—645. Der Verfasser, Kustos des Archivs und der Bibliothek beim maronitischen Patriarchat in Bkerkē, nimmt Stellung zu der von Yūsuf Ḥobaiqa wiederholt vertretenen These, daß als Autor des »Buches vom Priestertum« der legendäre Johannes Maron zu gelten habe (vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur S. 277 und 342). M. ar-Raǧǧī stellt zwölf Hss. mit vier Rezensionen des Werkes zusammen, in denen als Verfasser angegeben sind: Johannes (Iwannīs), jakobitischer Bischof von Dārā, der tatsächliche Verfasser, dann Moses bar Kepha, ebenfalls Bischof (gest. 903), und der vorgebliche maronitische Patr. Johannes Maron. Der Name des letzteren wurde aber erst von Abraham Ecchellensis in die von ihm geschriebene Hs. Vat. syr. 101 (J. 1664) eingefügt. 33

Armand Abel, *La portée apologétique de la »Vie« de St. Théodore d'Edesse*: Byzantinoslavica 10 (Prag 1949) 229—240. — Abel handelt hier von der Literaturgattung der Erbauungsapologien, das sind Disputationen, zuweilen »Sitzungen« geheißen, zur Verteidigung der christlichen Lehren und Sitten gegenüber dem Islam, welche in die Form von Erzählungen, zum Teil hagiographischer Art, eingekleidet sind, und reiht in diese Klasse auch das Leben des heiligen Bischofs Theodor von Edessa ein, ein hagiographischer Roman mit den genannten Tendenzen (vgl. Graf 2, 24f.). Im einzelnen werden die gemeinsamen Züge und die Zusammenhänge mit bekannten arabischen Schriften dieser Art herausgestellt. 34

José Muñoz Sendino, *Al-Kindi, Apologia del Christianismo*: Miscellanea Comillas XI y XII (Comillas/Santander 1949) 339—461, das ist eine Neuausgabe der 1143/4 in

Spanien angefertigten lateinischen Übersetzung der unter dem Namen des ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī bekannten Apologie des Christentums (siehe Graf 2, 135—145). Besprechung von Werner Caskel in Oriens 4 (Leiden 1951) 153—158. 35

O. H. E. KHS-Burmester, *The Canons of Cyril III Ibn Laḳlaḳ, 75 th Patriarch of Alexandria A. D. 1235—1250*: Bull Soc Arch Copt 12 (1946—1947, ausg. 1949) 81—136. Text aus Par. ar. 251 (J. 1352) und Übersetzung (siehe Graf 2, 361f). 36

Georg Graf, *Rede des Abū Isḥāq al-Muʾtaman ibn al-ʿAssāl.* (Einladung zur Wallfahrt nach Jerusalem): Bull Soc Arch Copt 7 (1941) 51—59, — Entnommen aus einem »Predigtbuch« des genannten Autors in Vat. ar. 91, arabischer Text und Übersetzung. 37

F. Tautil, al-baṭriyark Istifānūs ad-Duwaihī wataʾrīḫ al-azmina (F. Taoutel, S. J., *Le Patriarche Etienne Douaïhy et son »Histoire«*): Maš 43 (1949) 14—29. — Nach einer Lebensskizze und kurzen Würdigung der Persönlichkeit des maronitischen Patr. Stephan ad-Duwaihī (1630—1704) folgen die Beschreibung von zwölf Hss., die Tautil zu seiner Ausgabe des Annalenwerkes dieses Patr. benutzte, und Mitteilungen über dessen Entstehung. Die Ausgabe mit Weglassung des 1. Teiles erschien als Bd. 44 (1950/1) des Maš; siehe meine Besprechung in Münch. Theol. Zschr. 3 (1952) 311 f.

An der Ausgabe Tautil's übt Kritik Michael ar-Raǧǧī. *»Das Buch Taʾrīḫ al-azmina von ad-Duwaihī«* in Maš 48 (1954) 77—81, wegen Benutzung ungenügender Vorlagen und zum Teil falscher Wiedergabe von Karšūnī-Texten. Wegen dieses Mangels wiederholt Raǧǧī den verbesserten Abdruck einer »Liste der Kopisten« im 16. Jahrhundert (an-nassāḫ, statt an-nassāk »Aszeten« bei Tautil S. 292—294). 38

f) Kirchengeschichte:

α) *Allgemeine Kirchengeschichte*: H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte* [in: Textes et Documents]. Le Caire 1943, X, 90 S. — Höchst wertvoll für die Kirchengeschichte und Geographie Ägyptens. Die ausführlichste Würdigung und Auswertung davon gab Jacob Muyser, Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Église Copte: Bull Soc Arch Copt 10 (1944) 115—176, dazu Berichtigungen und zahlreiche Ergänzungen aus mancherlei einschlägigen Publikationen und aus Hss. christlicher arabischer Literaturwerke aller Art, deren Ergiebigkeit in den allgemeinen Einleitungsworten hervorgehoben und deren Wert für die kirchliche Geographie, die Personalgeschichte der Hierarchie und für innerkirchliche Bewegungen, hinübergreifend bis Nubien, Abessinien und Palästina (Jerusalem), an vielen Beispielen erwiesen wird.

Eingereiht sind eine Zusammenstellung bisher benutzbarer Quellenliteratur (S. 119f.), eine Bischofsliste aus dem Jahre 1598 (S. 161—163) und eine solche von einer Myronweihe im Jahre 1374 (S. 167f.). 39

Ṣuwar min taʾrīḫ al-Qibṭ *(»Lebensbilder aus der Geschichte der Kopten«)*, herausgegeben von dem »Verein des heiligen Menas des Wundertäters« [Kairo 1950], 338 S., 12 populäre Darstellungen mit Benutzung meist nur neuer Literatur von Origenes, der als »Ägypter, Kopte« bezeichnet wird, bis zum Patriarchen Cyrill IV. (1854—1861). 40

Buṭrus Rāfāʾīl (P. Raphael), Daur ḫirrīǧī ʾl-madrasa al-mārūnīya ar-rūmānīya fi ʾl-istišrāq etc. *(Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles)*, Beyrouth 1950, 190 S., 7 Tafeln. — Enthält Biographien der aus dem Maronitischen Kolleg in Rom zu der angegebenen Zeit hervorgegangenen, im kirchlichen Leben und in der Literaturgeschichte berühmt gewordenen Persönlichkeiten (angezeigt in Maš 47 [1953] 267f.). 41

Jean-Pierre Trossen, *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676 bis 1718)* [Pontificium Institutum Orientalium Studiorum] Luxembourg 1948, 227 S. u. 6 ara-

bische Texttafeln. — Auf reiches Quellenmaterial gestützt, berichtet Trossen über den Ablauf und die Ergebnislosigkeit der von den Missionären (Franziskanern und Jesuiten) eingeleiteten Unionsversuche unter dem koptischen Patriarchen Johannes XVI., mit Vorlage von 57 unedierten Dokumenten. Unter ihnen finden sich ein Bericht des P. Jacques de Kremsier O. F. M. über die materielle und geistige Lage der koptischen Kirche in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ein apologetischer Brief des koptischen Bischofs Markus von Naqāda, ein Glaubensbekenntnis des Bischofs Athanasius von Jerusalem, der zum ersten katholischen koptischen Patriarchen ausersehen war, und mehrere Briefe ebendesselben, aus deren arabischen Originalen die Texttafeln Auszüge bieten. 42

Būlus Qar'alī, al-lā'ālī' fī ḥayāt al-maṭrān 'Abdallāh Qarā'alī (Paul Carali, *Vie du Monseigneur Abdallah Caralī* usw. 3ème Partie. Le Réformateur 1733—1742). Kairo 1950. 3, 360 S. — Abschluß der schon 1932 begonnenen Biographie des besonders als Ordensgründer bekannten maronitischen Erzbischofs von Beirut, 'Abdallāh Qar'ālī (1672—1742; siehe Graf 3, 400—406). Während die ersten zwei Teile ihn als Mönch und Bischof (seit 1716) würdigen, gilt dieser dritte Teil seinen Bestrebungen und Arbeiten als »Reformator«. Diese waren eingestellt auf Neuerweckung des monastischen Lebens mit Annäherung an die Ideale, auf Verbreitung des religiösen Unterrichts und verstärkte pastorelle Tätigkeit, auf Behebung von Mißständen in der kirchlichen Verwaltung und im zivilrechtlichen Bereich und auf liturgische Unterweisung des Volkes. Die Gründung der »Libanesischen Kongregation« will der Biograph dem Bischof Q. allein zueignen und verwirft die Annahme von Mitgründern. Alle drei Teile der Biographie sind eine ertragreiche Fundgrube landesgeschichtlichen, volkskundlichen und literarhistorischen Materials. Im Abschnitt über den literarischen Nachlaß des 'A. Q. finden wir bisher unbekannte Hss., darunter auch Autographe notiert. Ein dem dritten Teil beigegebenes Generalregister erhöht den Wert der ganzen Publikation. 43

Isḥāq Armala, Ta'rīḫ Dair Saiyidat an-naǧāt ay Dair aš-Šarfeh, Ǧūniya 1946 (636 S.), *Geschichte des Klosters aš-Šarfeh* seit seiner Verwendung als Klerikerseminar durch den Patriarchen Michael Ǧarwa (1758) mit vielen Nachrichten über die Patriarchen, Bischöfe und andere Kleriker, über Ereignisse in den Diözesen, über die Emire des Libanon, auch über Beziehungen zum Abendland (Spanien und Frankreich) mit Beigabe archivalischer Dokumente. 44

Murad Kamil, *Letters to Ethiopia from the Coptic Patriarchs, Yo'annas XVIII (1770—1796) and Morqos VIII (1796—1809)*: Bull Soc Arch Copt 8 (1942) 89—143. Zu dem Brief des erstgenannten Patriarchen siehe Graf 4,135f., zu den vier Briefen seines Nachfolgers siehe ebenda 142f. Die Einleitung des Herausgebers gibt eine Skizze der politischen und kirchlichen Lage Abessiniens in der angegebenen Zeit. 45

Ignatius Ṭannūs al-Ḫūrī (Khouri), kitāb muḫtaṣar ta'rīḫ ǧabal Lubnān *»Abrißweise Geschichte des Berges Libanon«*: Maš 46 (1952) 161—184, 309—334, 433—446, 525—570; 47 (1953) 26—65, 172—206. Ausführliche Biographie des Historikers Antonius ibn Abi'l-Ḫaṭṭār al-'Ainṭūrānī (gest. 1821) und Abdruck seines geschichtlichen Kompendiums (siehe Graf 3, 477f.) nach der in den Besitz des Herausgebers gekommenen Original-Hs. 46

β) *Hagiographie:* Jacob Muyser, *Notice sur l'identification d'Apā Siōn, martyr copte:* Bull Soc Arch Copt 9 (1943) 79—92. Eine sorgfältig mit Quellennachweisen belegte Sammlung von Nachrichten über den Kult des hl. Sion, dessen Name in den Synaxarien und liturgischen Büchern fehlt, aber wenigstens noch im 14. Jahrhundert vornehmlich in Mittelägypten, noch länger in Abessinien bekannt war. Eingefügt sind eine Liste anderer kaum bekannter Heiliger (S. 80) und eine Liste von Personennamen, die mit Ortsnamen identisch oder von ihnen abgeleitet sind (S. 85—87).

Derselbe, *Ermite pérégrinant et pèlerin infatigable*: Ebenda 159—236. Die sehr umfangreiche, von gründlicher Sachkenntnis zeugende Einleitung entwirft zuerst ein

ausdrucksvolles Bild von dem im 5. und 6. Jahrhundert blühenden Aszetentum in Oberägypten mit seiner Ruhe in froher Gottverbundenheit und mit seiner ernsten Strenge, noch frei von theologischen Streitigkeiten und Glaubensgegensätzen. Den Typus des wandernden Anachoreten stellt Harmīn dar, ein gewesener Schafhirte aus der Gegend von Oxyrhynchos (al-Bahnasā). Wenn auch direkte chronologische Angaben in seiner Vita fehlen, kann sie aus Andeutungen auf Zeitereignisse in die zweite Hälfte des 5. oder den Anfang des 6. Jahrhunderts gesetzt werden. Wir erhalten auch Aufschlüsse über das Vorkommen des Wortes *Harmīn* (Ἑρμῖνος) im allgemeinen und des Heiligen dieses Namens im besonderen in der Liturgie und in der Literatur.

Weiten Raum gibt der Herausgeber in einer Art Repertorium der Aufführung und dem quellenmäßigen Nachweis alles dessen, was über den Verfasser der Vita, *Apā Hōr* von Preht, den Begleiter des hl. Harmīn, und über seine Verehrung in der koptischen, arabischen und äthiopischen Literatur auffindbar ist (S. 186—194). Die folgenden Ausführungen betreffen den Inhalt und den Charakter der benutzten Hs. im Koptischen Museum und geben Mitteilungen über eine Pariser Hs. (ar. 148), welche wegen der Zeitumstände nicht benutzt werden konnte. Der arabische Text (S. 199—207, unvollständig) ist ohne Änderung seiner orthographischen und grammatikalischen Eigenheiten wiedergegeben. Die Übersetzung (S. 208—236) begleiten ausgedehnte Erklärungen sachlicher, literargeschichtlicher und linguistischer Art. Hervorgehoben sei der lehrreiche Exkurs über das dem orientalischen Klerus eigene κουκούλιον (cuculla, qallūsa, S. 211—213). Das Ganze ist das Muster einer allen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Editionsarbeit. 47

P. Joseph Nasrallah, *Saint Jean de Damas.* Son époque — sa vie — son oeuvre. Harissa 1950. XV, 200 S. — Siehe meine Besprechung in ThRev 48 (1952) 153f. 48

γ) *Mönchtum:* Aziz Suryal Atiya, *Some Egyptian Monasteries according to the unpublished MS. of Al-Shābushtī's »Kitāb al-Diyārāt«*: Bull Soc Arch Copt 5 (1939) 1—28: Text des genannten Autors (gest. um 1000) aus der Hs. Berl. 8321, teils prosaisch, teils poetisch, und Übersetzung. Der Auszug beschreibt die Klöster: Dair al-Quṣair, D. Mar Ḫannā, D. Nahyā, D. Ṭamwaih, die Kirchen vom Sinai und Abū Hūr, Dair Yuḥannis, Kirchen in Itrīb und Aḫmīm. Nützlich sind die vielen anderweitigen Literaturnachweise. 49

H. Munier, *Les monuments coptes d'après les explorations du Père Michel Jullien*: Bull Soc Arch Copt 6 (1940) 141—168. Ergänzungen, auch Berichtigungen zu den archäologischen Publikationen des P. J., zumeist entnommen aus dessen eigenem Nachlaß (im Jesuitenkolleg der heiligen Familie in Kairo). Hervorgehoben seien die Mitteilungen über folgende Orte: Kloster der hl. Dimiana und ihre Legende, die Klöster al-Ḫamām im Faiyūm, Abū Fāna, Durunka und Rīfa, christliche Baureste in Theben. 50

Ḥabīb Zaiyāt, adyār Dimašq wabarrihā: Maš 43 (1949) 80—97, 399—462, gesammelte Nachrichten aus der arabischen Literatur über *»36 Klöster in Damaskus und seiner Umgebung«*, Fortsetzung, hier Dair Bišr, Kloster der hl. Petrus und Paulus, Theodorus, Thekla (2), Marienkloster in Ṣaidanāyā (S. 417—419, über das Zaiyāt schon 1932 eine Monographie geschrieben hat), Dair Murrān in Qāsiyūn (S. 425—448), Kloster des hl. Moses des Äthiopiers, Jakobus des Zerschnittenen (S. 452—457) u. a. 51

g) Kirchenrecht:

Philippe Nabaa (Nab'a, Metropolit von Beirut und Ǧibail), *Les Sources de l'Ancient Droit Matrimonial des Melkites*: ProchOrChr 2 (1952) 302—318): Nach einer gut gegliederten Übersicht über den handschriftlichen Bestand eherechtlicher Bestimmungen, seien es alte Kanones kirchlich authentischer und nicht authentischer Art (apokryphe und pseudonyme Texte, byzantinisches Zivilrecht) oder seien es die der praktischen Seelsorge dienenden Kompilationsarbeiten des Mönches Nikon vom Schwarzen Berg

bei Antiochien (11. Jahrhundert) oder die ebenfalls auf die Pastoration ausgerichteten Abhandlungen melchitischer Patriarchen (17. Jahrhundert), bringt Nabaa die Frage des kanonischen Wertes dieser Quellen und die geschichtliche Abhängigkeit vom byzantinischen Recht zur Sprache. Unter beiden Gesichtspunkten ist ein großer Teil der überlieferten Literatur als Niederschlag eines Gewohnheitsrechtes zu bewerten. 52

Michael ar-Raǧǧī, naṣṣ qadīm bil-'arabīya limaǧma'ai Qannūbīn 1596 (M. Rajji, *Un texte ancien en arabe de deux conciles de Qannoubin* 1596): Maš 46 (1952) 41—68. Der größere Teil des Aufsatzes handelt von den zuweilen unter sich stark abweichenden arabischen Übersetzungen der lateinischen Akten der beiden im Jahre 1596 im Kloster Qannūbīn abgehaltenen maronitischen Synoden (siehe Graf 3, 502—504). Der Text einer älteren, in zwei Hss. der Patriarchatsbibliothek zu Bkerkē vorliegenden Übersetzung. die sich mehr dem lateinischen Original anschließt, wird von Seite 55 an abgedruckt. 53

Bāḫūs al-Faġālī, waṯā'iq ta'rīḫīya 'an al-maǧma' al-lubnānī (B. Féghali, *Documents concernant le synode Libanais*): Maš 45 (1951) 239—275, 381—400, 549—574; 46 (1952) 69—89, 275—288, Fortsetzung folgt. — Faġālī publiziert hier das italienisch abgefaßte und von ihm ins Arabische übersetzte Votum des Augustiners A. Ciasca über die Differenz zwischen dem arabischen und dem lateinischen Text der Akten des sogenannten Libanesischen Konzils der Maroniten im Jahre 1736. Das Votum wurde dadurch veranlaßt, daß der maronitische Patriarch (Paulus Mas'ad) eine Entscheidung des päpstlichen Ehegerichts in einer Ehedispenssache wegen ihres Widerspruchs mit Entschließungen der genannten Provinzialsynode nach ihrer arabischen Fassung für unverbindlich erklärte. Ciasca gibt in seinem Votum eine zusammenfassende Geschichte der Synode, historische Bemerkungen zu den beiden Publikationen der Akten (1780 bzw. 1820) und über die Entstehung und Rechtsgültigkeit der lateinischen Ausgabe, und vergleicht in einem zweiten Kapitel die Varianten der Texte an der Hand des vom lateinischen Patriarchen Giuseppe Valerga gegebenen Berichtes und stellt den authentischen Text fest. 54

h) Liturgie:

Jean-B. Darblade P. B., *Rite abrégé de l'Huile Sainte chez les Melkites Catholiques*: ProchOrChr 1 (1951) 86—100. — Bespricht den gewöhnlichen Ritus nach den griechischen Euchologien und verschiedene in Hss. erscheinende Modifikationen, dann Synodalbestimmungen seit dem 18. Jahrhundert über einen gekürzten Ritus und über die Ölweihe, die nicht einheitlich durchgeführt wurden, und das Projekt eines neuen Kurzritus. 55

i) Musik:

Georg Graf, Der kirchliche Gesang nach Abū Isḥāq al-Mu'tāman ibn al-'Assāl, herausgegeben und übersetzt: Bull Soc Arch Copt 13 (1948—1949) 161—178: Auszug aus der theologischen Summa »Buch der Grundlagen der Religion« (siehe Graf 2, 409—412). 56

k) Profangeschichte:

α) *Geographie:* H. Munier, *La Géographie de l'Égypte d'après les listes coptes-arabes*: Bull Soc Arch Copt 5 (1939) 201—243. — Auf eine Einleitung über ähnliche Arbeiten von Vorgängern (A. Kircher, Quatremère, Champollion) läßt Munier eine umfangreiche Liste von Ortsnamen aus der Enzyklopädie des Abu'l-Barakāt folgen, darauf drei kurze anonyme Listen je mit ihren koptischen und arabischen Formen und in Umschrift, dazu eine alphabetische Zusammenstellung auf 14 Seiten.

Derselbe, *Les pays étrangers connus des Coptes*: Ebenda 9 (1943) 141—157. — Eine ähnliche Liste wie die vorige mit den koptischen, arabischen, griechischen Formen, mit Umschrift und Identifizierung, entnommen den als »Scala« bekannten Wörterbüchern in drei Pariser Hss. und einer vatikanischen (Abu' l-Barakāt). 57

β): *Landesgeschichte:* Buṭrus Ḫobaika, ta'rīḫ Baskuntā wa'usaruhā *»Geschichte von Baskonta (im Libanon) und seine Familien«.* Beirut 1946, 307 Seiten. — Enthält auch Beiträge zur Landes- und Literaturgeschichte. 58

Būlus Qar'alī, al-Mawārina fī Lubnān aqdamīyatuhum wa'usaruhum (Paul Carali, *Les Maronites au Liban. Leur origine et leurs familles* = Revue Patriarcale 12,2). Ǧūniya 1949. 4, 171 Seiten. Im Grund eine Streitschrift gegen ein die »Geschichte des Libanon« behandelndes Werk des Vicomte de Philippe Tarrazi, das die Prätensionen der Maroniten nicht erfüllt. Die beiderseits angeführten Quellen haben eine Nachprüfung auf ihre historische Beweiskraft nötig. 59

Fu'ād Afrām al-Bustānī, al-mu'allim Niqūlā at-Turk 1763—1828, Biographie des *»Lehrers Nikolaus at-Turk* (1763—1828)«: Maš 43 (1949) 69—79. — Mit Verwertung zeitgeschichtlicher Andeutungen in seinem Diwan. 60

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht

(Die Zahlen verweisen auf die jeweilige Nummer des Berichts)