

das nun doch noch einmal. Dann könnte auch die bis jetzt aus dem Bauzustand durch nichts zu erweisende Vermutung vom „Nichtfertigsein“ der Anlage aus der Welt geschafft werden. Ganz seltsam: weder mschatta, noch chirbet mef-dschir, noch el-minje sollen jemals fertig geworden sein. Kann man das wirklich glauben?

Dr. A. M. SCHNEIDER.

C) BESPRECHUNGEN

C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book. Part II. With a contribution by Hugo Ibscher (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II).* Stuttgart (W. Kohlhammer) 1938. — XXIV, zweimal 234 u. 48* S. Lex. 8^o.

Die Erschließung des Schatzes der koptischen Manichaica schreitet mit einer erfreulichen Rüstigkeit fort, die gemessen an den unerhörten Schwierigkeiten, welche die technische Bereitstellung des Materials selbst der Meisterschaft eines H. Ibscher bereitet, nur das Gefühl bewundernden Dankes auszulösen vermag. Der in dieser Zeitschrift 3. Serie X S. 257—268 besprochenen Polotskyschen Ausgabe der „Manichäischen Homilien“ von 1934 sind in den Jahren 1935 bis 1937 vier Doppellieferungen einer gleichfalls von Polotsky begonnenen und dann von Dr. Böhling weitergeführten Ausgabe der Berliner „Kephalaia“ gefolgt, zu der Stellung zu nehmen sein dürfte, sobald durch eine weitere Doppellieferung ihr erster Band abgeschlossen sein wird. Inzwischen liegt nun bereits vollständig der dem ersten vorangeschickte zweite Band des Psalmbuches vor, das den Weg in die Chester Beatty-Sammlung genommen hat. Diese Hs. ist nämlich bevor sie in Kairo in den Handel gebracht wurde, in eine Mehrzahl von Blocks zerrissen worden, deren Erhaltungszustand ein nicht einheitlicher ist. Verhältnismäßig am günstigsten ist derselbe bei den beiden letzten Blocks, welche zusammen etwa die zweite Hälfte der Hs. umfassen und in den Jahren 1931 bis 1934 von Ibscher so bearbeitet werden konnten, daß die Editionsarbeit einzusetzen vermochte. Daß diese letztere dann sofort durch Allberry in Angriff genommen und, ohne die noch schwieriger sich gestaltende technische Bearbeitung der ersten Hälfte abzuwarten, in verhältnismäßig kurzer Zeit zu gutem Ende geführt wurde, verdient den aufrichtigsten Dank. Denn zweifellos handelt es sich gerade bei dem Psalmbuche um eines der allerwertvollsten Stücke des ägyptischen „Mani-Fundes“, ein Stück dessen Wert selbst denjenigen der „Kephalaia“ noch übersteigen dürfte. Ungleich unmittelbarer und stärker als in den aus dem Munde des Meisters gedächtnismäßig festgehaltenen oder ihm überhaupt nur in den Mund gelegten Lehrreden des großen „Kapitel“-buches wird ja naturgemäß im kultischen Lied der Pulsschlag des Lebens und der Lebenskraft des Manichäismus als wirklicher Religion fühlbar. Einen noch viel weiter greifenden Wert gewinnt vollends das manichäische Psalmenbuch, wenn man gegenüber der Masse seiner Texte sich vergegenwärtigt, wie wenig an kultischer Dichtung uns bisher von heidnischer, gnostischer und großkirchlicher Seite her aus den Jahrhunderten bekannt war, die der Kampf um die religiöse Neugestaltung der antiken Welt erfüllte.

Die in jeder Beziehung dieser Bedeutung ihres Gegenstandes würdige Ausgabe schließt sich in ihrer äußeren Erscheinung wie diejenige der „Kephalaia“ auf strengste dem in den „Manichäischen Homilien“ gegebenen Vorbild an. Festgehalten ist besonders mit zwei die SS. 109f. 229—233 betreffenden Ausnahmen an der Verteilung der zeilengleichen Wiedergabe des Textes je einer Seite der Hs. und seiner Übersetzung auf je zwei sich gegenüberstehenden und die gleiche Bezifferung tragenden Seiten. Eine kurze, gleich der Übersetzung englische Einleitung des Herausgebers (S. XIX—XXIII) beschäftigt sich mit dem Alter und dem Anteil der verschiedenen Schreiber der Hs. und den Verfassern der Form und dem Inhalt der Texte. Knappe Fußnoten bringen vor allem Parallelen- und Quellennachweise. Vorzügliche Indices der griechischen, semitischen und koptischen Worte (S. 1*—7*, 7* und 8*—44*), der letzteren unter Angabe ihrer Bedeutung, der nach gewissen sachlichen Gruppen und erst innerhalb dieser alphabetisch geordneten Eigennamen (S. 44*f.), der Termini des manichäischen religiösen Systems (S. 45*ff.) und der biblischen Zitate bzw. Reminiszenzen (S. 47*) verdienen gleich der in deutscher Sprache über Erwerbung, Erhaltung und Konservierung der Hs., deren buchgeschichtliche Stellung, Schriftcharakter und Einband handelnden Einleitung Ibschers (S. VII—XVIII) besonders warmen Dank.

Der eigentliche Körper des in der koptischen Übersetzung vorliegenden manichäischen Psalmenbuches umfaßt 289 fortlaufend nummerierte, aber in eine Reihe verschiedener Untergruppen zusammengefaßte Texte. Eine Bitte des Schreibers um ein Gedenken — im Gebete natürlich — bezeichnet (S. 113 Z. 21ff.) sehr deutlich den Schluß dieses Hauptteiles. Die Ausgabe setzt mit dem Ende von Nr. 218 seiner Lieder in derjenigen Klasse derselben ein, deren Texte der Liturgie des Bema-Festes zu dienen bestimmt waren und nach Nr. 241 von einer kurzen Teil-Subscriptio (S. 47 Z. 25) abgeschlossen werden. Es folgen an den Nrn. 242—275 (S. 48 Z. 4 bis 97 Z. 13) Psalmen an Jesus und auf diese an den Nrn. 276 wohl bis 285 eine durch die Gleichheit der Verfasser zusammengehaltene Gruppe von „Psalmen des Herakleides“ (S. 97 Z. 14 bis auf S. 109 oder 110). Anscheinend eine Vierzahl „verschiedener“ Stücke macht den Schluß. Fast genau die Hälfte der Ausgabe entfällt nun auf einen ebenso umfangreichen als verschiedenartigen Anhang jenes eigentlichen Psalmenbuches. Je ein Lied zum Preise der — christlichen — Trinität (S. 115 Z. 3 bis S. 116 Z. 23), an Christus (S. 116 Z. 24 bis S. 117 Z. 32), an die „siegreiche Seele“ (S. 118 Z. 2 bis auf S. 119) und ein neues höchst umfangreiches Jesuslied (S. 120—126) stehen an der Spitze. Durch entsprechende Angaben am Kopf der Hs. bezeichnet, folgen alsdann wieder geschlossene Gruppen einer Zählung allerdings entbehrender Texte. Möglicherweise eine Mehrzahl nach ihrer noch näher zu berührenden Form als „Xcīpe-Psalmen“ bezeichneter Stücke (S. 127—131) oder, wie A. annimmt, nur ein einziges hierhergehöriges Stück von riesigem Umfang macht den Anfang, von einem wohl einzigen **πικρ** („Dein“-)Psalm (S. 132) gefolgt. Die umfangreichste und in mancher Beziehung merkwürdigsten dieser neuen Teilreihen (S. 133—156) wird durch die, wie bei den weiteren Gruppen auch innerhalb des Textes selbst erhaltene Überschrift als **†ΑΛΗΘΙΝΟΙ ΣΑΡΑΚΩΤΩΝ** bezeichnet, ein Ausdruck der vorläufig leider völlig dunkel bleibt, wenn man nicht trotz der griechischen Genetivform die S. XXII angedeutete Vermutung eines Zusammenhangs mit **σαράκωτε** (Wanderer) sich zu eigen machen will. In diesem Falle könnte man etwa an Prozessionsgesänge denken. In jedem Falle tritt das unmittelbar und spezifisch Kultische hier nach Inhalt und Form stärker als irgendwo anders hervor. Eine neue Reihe von Psalmen des Herakleides (S. 187—202) unterscheidet sich in ihrem Gesamtcharakter bereits nicht unwesentlich von denjenigen des Hauptteiles. Als etwas durchaus Anderweitiges treten vermöge desselben allen übrigen Texten der weitschichtigen Sammlung 20 auch wieder durchgezählte Psalmen eines Thōm(as ?) (S. 203—227) gegenüber. Bis Nr. 13

auch mit Einzelüberschriften versehen, welche den Gegenstand des jeweiligen Stückes angeben, sind es Schöpfungen, die mehr literarisch berühren, als aus den Bedürfnissen des lebendigen Kultes hervorgewachsen zu sein scheinen. Ein mit den Worten „Du bist süß und gefällig“ anhebendes Einzelstück geht schließlich (S. 228) noch einem zweikolumnigen Inhaltsverzeichnis des Hauptteiles (S. 229–233) voran, das nach deren einzelnen Gruppen geordnet, Initien und Nummern seiner Texte verzeichnet bzw. verzeichnete. Wir lernen hier die Bezeichnungen Βηματικ(οί) und Διάφ(εροι) für die erste und die letzte der von der Ausgabe betroffenen Gruppen sowie diejenigen anderer Gruppen kennen, deren Texte uns ihr künftiger erster Band wird zu schenken haben. Schon heute wird unsere Erwartung in dieser Richtung recht hoch gespannt, wenn wir von Psalmen hören, die zur σύναξ(15) bestimmt waren, von „Sonntags“- und von noch einmal als Werk des Herakleides eingeführten „Pascha“-Psalmen und neben weiteren Διάφεροί von einer ziemlich umfangreichen Reihe von Liedern für nächtliche Vigilienfeiern (παννυχ[15]) (Nr. 201–217), an die mit Nr. 218 beginnend diejenigen für das Bema-Fest sich anschlossen. Mindestens ein weiterer „Psalm“ wurde von später Hand schließlich auch noch hinter dem Inhaltsverzeichnis hinzugefügt (S. 234).

Der Erhaltungszustand des Textes ist ein sehr verschiedener, sehr oft glücklicherweise ein so ausgezeichneter, daß ganze Seiten hindurch auch nicht ein einziges Wort zu ergänzen bleibt, zuweilen freilich auch umgekehrt ein so schlechter, daß es kaum gelingen will, einen zusammenhängenden Sinn festzustellen. Auf den SS. 109f. ist die Lage eine so üble, daß A. den Versuch einer Übersetzung nicht wagte. S. 119 (und anscheinend auch 125) der Hs. sind geradezu unleserlich und fehlen deshalb in der Paginierung der Ausgabe. Auf eine Übersetzung verzichtet wurde auch bei dem Inhaltsverzeichnis, in dem gleichfalls einzelne Spalten völlig oder so gut als völlig verloren sind. Allerdings wird man sich fragen, ob hier nicht für die gut erhaltenen Partien eine Übersetzung hätte geboten werden sollen.

Was nicht nur — wenn auch naturgemäß in besonders hohem Grade — vom Standpunkte dieser Zeitschrift aus als bezeichnend für die uns hier entgetretende altmanichäische Kultdichtung erscheint, ist ihr inhaltliches Verhältnis zum Christentum. Während die Gestalten der spezifisch manichäischen Mythologeme auffallend in den Hintergrund treten, den wirklichen Gegenstand des heiligen Liedes jedenfalls beinahe nur in den nicht zuletzt in dieser Richtung eine völlige Sonderstellung einnehmenden Thōm(as)-Psalmen bilden, steht die historische Gestalt Jesu Christi recht eigentlich im beherrschenden Mittelpunkt des Blickfeldes. Sogar diejenige Manis ist entsprechend seiner bekannten Selbstbezeichnung ihr durchaus nachgeordnet. Aber es ist nicht etwa nur an dem, daß das bei Waldschmidt-Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* auf Grund verhältnismäßig später iranischer und chinesischer Texte bezeichnenderweise gleichfalls kultisch-poetischer Natur Erkannte hier durch ein unvergleichlich älteres Material die denkbar glänzendste Bestätigung erfährt. In noch viel weiterem Umfang macht sich eine grundlegende Bedeutung des Christlichen bis zu einem Grade fühlbar, daß man, bis mehr oder weniger beiläufig etwa ein Auftauchen des Namens Manis oder ähnliches diesen Eindruck zerreißt, nicht selten glauben könnte, aus der christlichen Großkirche stammende Texte vor sich zu haben.

Zieht man zunächst auch nur das betreffende letzte Register zu Rate, so ergibt sich, daß A. an nicht weniger als einem und einem Viertel Hundert von Stellen die Anführung oder doch das Durchschimmern neutestamentlichen Textes festzustellen in der Lage war, wobei das Merkwürdigste wohl sein dürfte, daß, wenn nicht S. 194 Z. 31 eine solche von 4, 10, so doch mindestens S. 65 Z. 20f. und S. 709 Z. 23 eine Abhängigkeit von 7, 16 sogar der Apokalypse als völlig gesichert wird zu gelten haben. Dabei ist von A. noch nicht einmal alles hierher Gehörnde restlos erfaßt worden. Besonders beachtenswert ist die wiederholt auftretende

Bezugnahme auf bestimmte evangelische Gleichnisse und Gleichnisworte. So erscheint S. 4 Z. 29 und S. 55 Z. 30f., beidemal von A. nicht gebucht, im Anschluß an Mt. 11, 29f. das süße „Joch“ Jesu. Auf das Gleichnis von der Scheidung der Lämmer und Böcke Mt. 25, 31ff. für das bereits ein iranisches Fragment anzuführen war, wird S. 154 Z. 12, S. 170 Z. 25ff., 202, Z. 20 Bezug genommen. Aus Jo. 14, 4 stammt S. 59 Z. 29 die Bezeichnung Jesu als „Weg“, aus Jo. 19, 5. 12; 9, 8 die S. 61 Z. 12, 62 Z. 6 sich wiederholende als „Licht der Gläubigen“, zu der es weiterhin noch zu stellen ist, wenn S. 85 Z. 23, 87 Z. 11, 89 Z. 27 der Betende Jesus mit „mein Licht“ anredet. Besonders stark wirkt S. 60 Z. 26f., 63 Z. 11f., 93 Z. 4f., 175 Z. 6 das Gleichnis vom Guten Hirten, S. 25 Z. 15ff., 37 Z. 30ff., 165 Z. 6, 170 Z. 20–24, 191 Z. 18–30 dasjenige von den klugen und törichten Jungfrauen nach. Nicht ohne diese beiden ist wohl auch einerseits S. 9 Z. 31 bis S. 10 Z. 5 ein allerdings ganz anders gestaltetes neues Hirtengleichnis, andererseits S. 63 Z. 13f., 63 Z. 3, 81 Z. 13f., 102 Z. 30f. ein Sprechen von Christus als Bräutigam und seinem Brautgemach zu verstehen. Eine Paraphrase von Gedanken der Bergpredigt stellt das Bema-Lied Nr. 239 des Hauptteiles (S. 32 Z. 19 bis 41 Z. 7) dar. Ein Gespräch zwischen dem Auferstandenen und Maria Magdalena in der Situation von Jo. 20, 17 bildet den Inhalt des ersten der Herakleides-Psalmen des Anhangs (S. 187 Z. 2 bis 188 Z. 24). Der fünfte derselben bringt S. 193 Z. 13 bis S. 197 Z. 8 eine Darstellung des Lebenswerkes Christi von der Apostelwahl bis zum Sitzen des Erhöhten zur Rechten Gottes, innerhalb deren die Passionsgeschichte den Hauptraum einnimmt. Dabei wird, was hier beiläufig erwähnt sei, S. 196 Z. 7 der Lanzenstich offenbar als vor dem Tode Jesu erfolgt vorausgesetzt, womit das Diatessaron als Quelle erwiesen ist. Vgl. H. Vogels, *Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu* BbZ. X S. 396–405. Eine kürzere Darstellung der Passionsgeschichte eröffnet in einem der umfangreichsten und merkwürdigsten der **CAPAKOTON**-Psalmen (S. 141 Z. 10 bis S. 143 Z. 13) eine Behandlung der Leiden auch der einzelnen Apostel und heiliger Frauen des Apostelzeitalters. Ein verwandter Preis der Apostel und solcher Frauen macht ferner den Hauptinhalt des vierten Herakleides-Psalms des Anhangs (S. 191 Z. 18 bis S. 193 Z. 12) aus. An beiden Stellen wird greifbar, wie geläufig neben dem NT. dem Ur- und Altmanichäismus auch die Literatur der apokryphen Apostelakten gewesen ist. Denn Herakleides, an dessen tatsächlicher Verfasserschaft bei den ihm beigelegten Stücken zu zweifeln kein Grund absehbar ist, gehört dem Kreise der unmittelbaren Mani-Schüler an. Um so bemerkenswerter ist es, daß hier nicht nur etwa Werke gnostischen Ursprungs nachwirken, sondern auch die nach Tertullian aus großkirchlichen Kreisen Kleinasiens hervorgegangenen Paulusakten, auf die von den gefeierten Frauen Thekla und Eubula zurückgehen, während Aristobula und Drusiana aus den Johannes-, Maximilla und Iphidamia aus den Andreasakten stammen, und die Thomasakten, mit denen man von vornherein am ehesten Bekanntschaft in ältesten Manichäerkreisen erwarten würde, durch Mygdonia vertreten sind. Die Sachlage ist auch vom Standpunkt der syrischen Literaturgeschichte nicht ohne erhebliche Bedeutung. Denn während bei den Thomasakten ja wahrscheinlich geradezu das Syrische die Sprache des Originals ist, müssen von den drei anderen Apostelgeschichten syrische Übersetzungen schon rund in der Zeit Manis selbst entstanden gewesen sein. Nicht dieser Literaturschicht gehört schließlich die an Maria, Martha und Salome angeschlossene Arsinoë an, die bereits das Blatt eines iranischen „Hymnen“-buches (hrsg. von F. W. K. Müller in den Abhandlungen d. Philol.-histor. Klasse der Preußischen Akademie d. Wissenschaften 1904, II S. 34–37) vielmehr unter den Myrophoren nennt. Die Vermutung legt sich nahe, daß auch hier das Diatessaron und dann, durch dieses vermittelt, im letzten Grunde das Hebräerevangelium zugrunde liegen könnte, für dessen Verhältnis zu dem ersteren nunmehr vor allem auf die tiefeschürfenden Untersuchungen von C. Peters über *Nachhall außerkanonischer Evangelien-Überlieferung in Tatians Diatessaron: Acta Orientalia* XVI S. 258–294 zu verweisen ist.

Die Rolle, welche die Person Jesu im Gegensatz zum mythologischen System für das altmanichäische Kultlied des Psalmenbuches als Ausdruck gelebter Religion spielt, wird

sehr hell schon durch den rein äußeren Umfang des hier ihr gewidmeten Textmaterials beleuchtet. Zu der geschlossenen Reihe der Jesuspsalmen des Hauptteils gesellen sich außer den zwei Stücken zu Anfang des Anhangs der größere Teil der Herakleidestexte von Hauptteil und Anhang und die **σαβασμικὸν**-Psalmen S. 151 Z. 4 bis S. 152 Z. 9, 158 Z. 18 bis S. 159 Z. 20, 159 Z. 21 bis S. 160 Z. 24, 166 Z. 23 bis S. 167 Z. 22, 185 Z. 3—27. Ja sogar unter den Liedern für das spezifische Mani-Fest des Bemas steht, was in besonders hohem Grade bezeichnend ist, an der schon erwähnten Nr. 239 ein eigentlicher Jesustext. Nach Form und Inhalt tragen dabei Jesuspsalmen, wie die Nrn. 244—248, 255, 257 und 275 erharteten, anscheinend besonders gerne den Charakter der Epiklese. Dazu kommen die über Jesus gemachten Aussagen, die auf ihn angewandten Bezeichnungen und an ihn gerichteten Anreden, ein ebenso umfangreiches als instruktives Material, auch wenn man die Anrufungen der eigentlichen Jesuslitanei S. 166 Z. 23 bis S. 167 Z. 22) nicht mit heranzieht, die bereits noch stärker an die (im Anhang des Römischen Breviers stehenden) modernen *Litaniae de sanctissimo nomine Jesu* und den merkwürdigen mittellägyptischen Text der Hs. *Brit. Mus. Or. 4718(1)* bei W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London 1905 S. 245 f. als an gewisse koptische Jesus-Psalis litaneimäßigen Charakters hinter oder vor den Theotokia der einzelnen Wochentage (**ⲙⲏ ⲭⲟⲩⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲙⲏ ⲑⲉⲟⲩⲟⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁⲧⲁⲭⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲙⲏ ⲁⲃⲟⲧ ⲭⲟⲓⲁⲕ** ed. R. Tuki S. 67—81, 88 ff., 97 ff., 117 ff., 121 ff., 127—130, 138 ff. bzw. **ⲙⲏ ⲭⲟⲩⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓ ⲧⲁⲗⲙⲟⲓⲁ ⲉⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲣⲟⲩⲙⲓ** ed. Kl. J. Labib. Kairo 1911 S. 98—103, 153—160, 174 ff., 190—194, 209—212, 235—238, 250—255) erinnert. Bemerkenswert ist schon die Tatsache, in welchem Umfang mit dem Namen „Jesus“ ein „Christus“ konkurriert, das in dem jüngeren iranischen Material hinter jenem beinahe völlig zurücktritt. Geradezu stehend ist daneben für Jesus die nur ein einzigesmal ausnahmsweise (S. 166 Z. 20) auf Mani übertragene Bezeichnung als „σωτήρ“. Der „König der Heiligen“ heißt er ferner besonders häufig (S. 89 Z. 23, 117 Z. 32, 139 Z. 19, 142 Z. 11, 151 Z. 1, 154 Z. 19 ff., 155 Z. 13, 185 Z. 26, 186 Z. 30). Er ist der „Erstgeborene“ schlechthin (S. 80 Z. 28, 81 Z. 2. 5. 12. 16), der „Erstgeborene des Vaters der Lichter“ (S. 151 Z. 4 f.), der „Sohn Gottes“ (S. 103 Z. 34), das „Wort des <All>mächtigen“ (S. 107 Z. 28 f.), der „δύναμις κριτής“ (S. 83 Z. 1. 21), „der Glorreiche, der Geliebte“ (S. 142 Z. 11). Barmherzigkeit und rettende Hilfsbereitschaft sind in erster Linie für ihn bezeichnend. „Der Barmherzige, der Erbarmensvolle, der Retter der Seelen“ wird er (S. 112 Z. 8) genannt, „der ἄγαθός und der Barmherzige und voll von Erbarmen“ (S. 98 Z. 31), „der σωτήρ derer, die an ihn glauben“ (S. 87 Z. 12 f.), „der σωτήρ der heiligen Seelen“ (S. 75 Z. 11 f.), „die wahre ἐλπίς“ (S. 88 Z. 23). Anreden an ihn sind „mein Gott“ (S. 112 Z. 26), „mein barmherziger Gott, mein σωτήρ“ (S. 87 Z. 6), „mein Retter, der βοηθός der Seelen“ (S. 98 Z. 31). Vor allem als Helfer in der Not wird er angerufen (S. 50 Z. 15 f., 61 Z. 23, 65 Z. 29, 84 Z. 9 f., 93 Z. 2 f.) und deshalb auch in der letzten und schwersten Not der Todesstunde (S. 66 Z. 19 ff.). Andererseits wird Jesus (S. 9 Z. 4 f., 20 Z. 21 f.) ausdrücklich auch als der Sender des — mit Mani identifizierten — Parakleten bezeichnet. Zum Ausdruck kommt die seiner Person beigemessene Bedeutung endlich auch in den eigentümlichen doxologischen Schlußstrophen, die abgesehen von den Thōm(as)-Psalmen und vereinzelt anderen Stücken ganz nach Art derjenigen abendländisch-lateinischer Hymnendichtung die Lieder beschließen, übrigens mindestens teilweise erst später hinzugefügt worden zu sein scheinen, da gelegentlich, so S. 143 Z. 32, ein sehr ausdrückliches *Explicit* einer solchen Strophe bereits vorangeht. In weitaus den meisten Fällen ist es nun hier allerdings Mani, dem dieser Schlußpreis gilt, auch wo derselbe wie bei den Nrn. 246 f., 257, 262 f., 266, 269, 272 f., 275 des Hauptteils sich an Texte anschließt, die bisher sich an Jesus gerichtet hatten. Aber umgekehrt ist auch wieder der Gebrauch einer auf Jesus gehenden Doxologie nicht unbedingt auf Texte dieser Art beschränkt, wie Beispiele S. 154 Z. 19 ff., S. 182 Z. 17 ff., S. 185 Z. 26 f., S. 186 Z. 30 ff. beweisen, obgleich naturgemäß er gerade bei ihnen starke Verbreitung hat. Gelegentlich findet auch wie S. 85 Z. 19 ff. und S. 165 Z. 4 ff. in der doxologischen Schlußstrophe eine Verbindung zwischen Jesus und dem Parakleten Mani statt.

Entspricht eine derartige Sachlage bezüglich der Person Jesu immerhin im wesentlichen derjenigen, die schon in der bruchstückhaften iranischen Überlieferung und dem großen chinesischen Hymnus sich darbot, so ist nicht minder überraschend, als nun vollends hochbedeutsam, mit welcher Stärke und in welcher Reinheit auch die christliche Trinitätslehre durch Texte des koptischen Psalmenbuches vertreten wird. Das geschieht vorab in dem erwähnten eigentlichen Trinitätspsalme zu Anfang des Anhangs. Es geschieht kaum minder in einem Herakleidespsalm des Anhangs (S. 189 Z. 30 bis S. 191 Z. 17) und mit wörtlicher Übereinstimmung im ersten Teile eines **καρὰκωτον**-Psalmes (S. 136 Z. 3—8). Neben diese breiten Behandlungen des Themas treten (S. 14 Z. 8, 39 Z. 12) beiläufige Erwähnungen des „Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes“, die in ihrer Formulierung genau ebensogut in irgendeinem gemeinchristlichen Text stehen könnten. Von besonderer Bedeutung ist sodann hier wieder die Gestaltung der doxologischen Schlußstrophe. Gerade diese ist nicht allzu selten eine christlich-trinitarische, die auch unter diesem inhaltlichen Gesichtspunkt aufs verblüffendste an die abendländisch-lateinischen Parallelen, an *Τριὰς δικά* des byzantinischen Ritus und deren Entsprechungen in liturgischen Texten des nichtgriechischen christlichen Ostens erinnern. Lediglich die ausdrücklich ausgesprochene Identifikation der dritten Hypostase mit Mani gibt dem Ganzen am Schluß der Nrn. 236, 260 und 265 des Hauptteils (S. 86 Z. 7—12, 75 Z. 7ff., 81 Z. 30—31) ein spezifisch manichäisches Gepräge. Nur angedeutet ist jene Identifikation am Schluß von Nr. 248 (S. 57 Z. 31ff.) durch die Bezeichnung der dritten Hypostase als „unseres Herrn des Parakleten“, und nicht einmal eine derartige leiseste Abwandlung des gemeinchristlichen Themas in einem speziellen Sondersinne findet sich in den Doxologien der Nrn. 242, 252, 268 und 289 (S. 49 Z. 29ff., 62 Z. 30, 87 Z. 4—6, 113 Z. 18ff.), will man nicht eine solche im letzten Falle in der Bezeichnung der ersten Hypostase als „Gott, König der Aionen“ erblicken.

Man vermag sich des Eindrucks kaum zu erwehren, als seien in das manichäische Psalmbuch geradezu einzelne Texte christlich großkirchlicher Herkunft in einer mehr oder weniger leichten Überarbeitung oder sogar ohne eine solche übernommen worden. Was dabei sehr stark in diesem Sinne ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß unter den **καρὰκωτον**-Psalmen an einem langen Hymnus auf den sonst dem manichäischen System völlig unbekannten „Erlöser“ Sethel ein Stück vorliegt, das in entsprechendem Verhältnis zum Mandäertum zu stehen scheint, von dem her allein jene Gestalt begreiflich werden dürfte und das damit — bedeutsam genug für die endgültige Lösung des Mandäerproblems! — urkundlich als eine mindestens einmal dem Manichäismus gegenüber ältere Erscheinung erwiesen würde. Auch unabhängig von der Frage einer solchen Übernahme ist das manichäische Psalmenbuch eine Erscheinung, an der vom Standpunkte der christlichen Liturgie und der Erforschung ihrer Geschichte nicht achtlos vorübergegangen werden kann. Vieles und Entscheidendes wird man von ihm hier zu lernen haben. Ganz allgemein dürften bisherige Anschauungen über das Alter auch schriftlich fixierter christlicher kultischer Texte jeder Art, vor allem aber über Umfang und Bedeutung jener vornicänischen kultischen Dichtung gründlich zu revidieren sein, von der sich nur die große *Δοξολογία* (das abendländische *Meß-Gloria*) und das *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης* in den solchen *ψαλμοὶ νεωτερικοί* gegenüber puritanisch gewordenen Kultus der Folgezeit hinüberzuretten vermochten. Vor eine überraschende Sachlage stellt sodann im einzelnen nicht nur eine letzte inhaltliche Berührung schon dieser manichäischen Texte des 3. und höchstens noch eben auch des beginnenden 4. Jahrh.s mit später erst greifbar werdenden Wendungen des Totengebets christlicher Liturgie. Vor allem ist es vielmehr nach der formalen Seite, wieder einmal abgesehen von den eigen-

willigen Thōm(as)-Psalmen, eine Gestaltung derselben, vermöge deren sie in innigste Beziehung zu der altchristlichen Hymnendichtung des aramäischen Syriens und mittelbar so auch zu den von dieser herkommenden Formen und Formalien griechischer Kirchendichtung treten: ein Verhältnis, das sich kaum anders als durch gleichmäßige Abhängigkeit von dem formalen Vorbild der Dichtung Bar Daisāns wird erklären lassen, von dem aus aber erst Erscheinungen der christlichen Entwicklung, an deren Schwelle diejenige Aprem's steht, sich bis in ihre letzten Wurzeln geschichtlich werden begreifen lassen.

Was die Beziehungen zu christlichem Totengebet betrifft, so kommt da eine durchgängige Erweiterung der doxologischen Schlußstrophen in Betracht, in welchen ein Wunsch für „die Seelen“ bestimmter Personen ausgesprochen wird, deren Kreis ein eng begrenzter ist und unter denen am weitaus häufigsten eine als $\mu\alpha\rho\kappa\rho\iota\alpha$ bezeichnete Maria auftritt. Wenn dieser Wunsch dabei meist derjenige eines „Sieges“ derselben ist, so erinnert das an die stehende Schlußformel mandäischer Texte: ܐܠܗܐ ܕܚܝܐ (und das Leben ist siegreich), würde also nochmals einen Zug der Abhängigkeit gegenüber älterem Mandäertum ergeben. Bei den genannten Persönlichkeiten dürfte es sich, wie A. S. XX begründet, um altmanichäische Blutzeugen handeln. Funktionell entspricht also, wie der erste es gegenüber ihren Τριαδικά oder Δεξαττικά tut, dieser zweite Teil der manichäischen Doxologien bereits den Μαρτυρικά und Νεκρώσιμα byzantinischer Kirchendichtung. Inhaltlich erfährt der ausgesprochene Wunsch gelegentlich eine Abwandlung in dem Sinne einer Bitte um „Ruhe“ (S. 162 Z. 18ff.), um „Friede“ (S. 191 Z. 16), „Friede und Ruhe“ (S. 163 Z. 31f.), „Friede und Leben“ (S. 109 Z. 28) oder „Rettung“ bzw. „Erlösung und Ruhe“ (S. 186 Z. 30f.) für die Seelen der jeweils genannten Personen. Das bedeutet eine Übereinstimmung mit einer bis in die Gegenwart fortlebenden Terminologie christlichen Totengebetes, die nur unter der Voraussetzung verständlich wird, daß jene Terminologie bereits den Sprachgebrauch der manichäischen Urzeit zu befruchten vermochte.

Formal teilen die manichäischen „Psalmen“, mit christlicher Gebetsrede zunächst eine Erscheinung für die auf beiden Seiten an das von E. Norden Erarbeitete anzuknüpfen ist. Mehr oder weniger umfangreiche Prädikationen im $\sigma\upsilon$ -Stil begegnen S. 26 Z. 21–32, 27 Z. 24 bis S. 28 Z. 13, 178 Z. 7–18, 185 Z. 3–12 und S. 228. Dazu kommt das Anheben zweier genau gleich langer Hälften eines Gedichtes mit diesem Stilmittel S. 41 Z. 11 bzw. 18 und eine Ergänzung desselben durch eine Reihe weiterer mit emphatischem „Du“ beginnender Strophen S. 64 Z. 14. 16. 20. 22. 28. Andere Berührungen sind hier S. 41 Z. 15 die Eröffnung eines Liedes durch die Δόξα σοι -Formel, auf deren Bedeutung für die formale Gestaltung christlichen Gebetstextes ich in meinem Aufsatz *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran* (Islam XVI S. 229–248) nachdrücklichst hingewiesen habe. In gleicher Rolle erscheint S. 1 Z. 5 die Entsprechung eines Δεόμεθά σου . Andere und teilweise nach Art der einschlägigen „Wir“-Stücke des *Gloria* und *Te Deum* mehrgliedrige subjektive Prädikationen des „Wir“-Stiles begegnen als Gedicht- oder doch als Strophen- bzw. Versanfänge S. 20 Z. 19f., 25 Z. 18f., 41 Z. 9f., 42 Z. 18. 22. 26. 28. oder es wird wie S. 14 Z. 9–13 durch Derartiges das Gerüste einer ganzen Strophe gebildet. Bemerkenswertestes Material bietet sich endlich vor allem für die am zweckmäßigsten als Chairetismos zu bezeichnende Stilform des Grußgebets, die auf griechischem (und koptischem) Boden durch den Anfang bzw. die anapherhafte Wiederholung eines $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ auf aramäischem durch den entsprechenden Gebrauch eines ܠܥܠܡܝܢ (Friede dir) bedingt wird und die von byzantinischer Kirchendichtung zur Virtuosität entwickelt wurde. Neben dem großen einschlägigen Stück oder sogar einer Mehrzahl solcher von kleinerem Umfang an der Spitze des Anhangs begegnen Reihen von zwei bis elf $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ -Gliedern S. 8 Z. 10–13, 24 Z. 16 bis S. 25 Z. 17, 30 Z. 21f., 42 Z. 7f., 83 Z. 21. 25). Dazu $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ als Liedbeginn S. 29 Z. 6, 83 Z. 1, 108 Z. 2, ohne daß eine Wiederholung festzustellen wäre. Im Gegensatz zu dem Totengedächtnis der Schlußdoxologien dürfte hier überall allerdings eine Abhängigkeit von Christlichem nicht in Betracht kommen, sondern nur eine unabhängig auf manichäischer und christlicher

Seite erfolgende Weiterführung formaler Tradition schon der hellenistischen Antike. Denn selbst die possessive Prädikationsform des Δόξα σοι ist dieser keineswegs fremd gewesen, wie mindestens eine merkwürdige Anweisung der *Papyri Magicae Graecae* (Pap. II Z. 177f.) lehrt, nach welcher der Benutzer des betreffenden Zaubers den von ihm beschworenen Gott δοξοποιήσας entlassen soll. Auch das Δόξα τῷ σῶσαντι ἡμᾶς ἐν Τύρῳ eines Seefahrergraffitos von Syros (*Inscript. Graecae* XII 5: Nr. 712, 36) kann mithin ebenso gut noch heidnisch als schon christlich sein. Besonders breit dürfte namentlich für die Entwicklung des Chairetismos die antike Basis gewesen sein. Denn nur von einer weitesten Verbreitung eines in dieser formalen Richtung gestalteten Privatgebets her scheint es verständlich, wenn Seneca *Epist.* 95 § 47 die in den Tempeln bei Tagesanbruch verrichteten Gebete als *salutationes matutinae* bezeichnet, wozu es dann eine bedeutsame christliche Parallele darstellt, wenn Prudentius *Peristaph.* XI v. 197 vom Grabe des bl. Hippolytus in Rom sagt, daß bei ihm „*mane salutatum concurritur*“. Neben den „home-rischen“ und den jungen „orphischen“ Hymnen, Alkman Frgm. 2, Archilochos Frgm. 113, literarischen Reflexen realen Kultlieds schon in der attischen Dichtung des 5. Jahrh. v. Chr. wie Sophokles, Αἶας v. 91, Euripides, Ἰππόλυτος v. 61–72, Aristophanes, Εἰρήνη v. 523, 582–589 und Θεομοφοιάζουσαι v. 111f., 129, 973, ähnlichen Erscheinungen in römischer Dichtung vor allem des Augusteischen Zeitalters wie Plautus, *Rudens* v. 338, Vergilius *Aeneis* V v. 86f. VII v. 120, VIII v. 301f. Propertius, IV 9 v. 71f. Ovidius, *Fasti* I v. 509 und Statius, *Silvae* I 1 v. 74; IV 3 v. 139f., den Hymnen des Kallimachos auf Zeus (v. 90–97) und Demeter (v. 8), einer stark fragmentarischen Inschrift von Kasos (*Inscript. Graecae* XII: Nr. 1042) und gleichfalls epigraphisch überlieferten Hymnen auf Zeus (aus Pergamon: Fraenkel, *Die Inschriften von Pergamon* Nr. 324), Hestia (des Aristonoos: *Bulletin de Correspondance Hellénique* LVI S. 302) und Anubis (*Inscript. Graecae* II: Nr. 3724) bringen dann wieder die *Papyri Magicae Graecae* diesmal eine Fülle von Belegen.

Nicht derartige einzelne stilistische Ausdrucksformen antiker Gebetsrede sind es aber, was entscheidend und aufs Ganze gesehen die formale Gestaltung der Texte des manichäischen Psalmbuches bestimmt. Zu unterscheiden ist bezüglich dieser zunächst zwischen denjenigen seines Hauptteils, denjenigen des Anhangs abgesehen von den Thōm(as)-Psalmen und diesen letzteren. Im Hauptteil handelt es sich fast ausschließlich um strophisch gegliederte Dichtungen, die schon als solche ihre nächsten Verwandten unverkennbar in den Schöpfungen der altsyrischen *Madrašā-* und *Sōgīthā-*Poesie haben. Auch, daß mehr oder weniger stark innerhalb der einzelnen Strophe das als ein altsemitisches die hebräische Poesie des AT.s beherrschende Gesetz einer Bildung inhaltlicher Parallelglieder sich geltend macht, ist auf beiden Seiten zu beobachten. Schon im Hauptteil wenigstens vereinzelt — durch die Nr. 241 — vertreten, macht dagegen in sehr weitem Umfang des Anhangs ein nichtstrophischer Aufbau aus Lang- oder sogar Kurzzeilen sich geltend. Während dabei die ersteren gelegentlich besonders augenfällig jenes Stilgesetz des *parallelismus membrorum* sich auswirken lassen, stellen namentlich die kurzzeiligen Texte dieser zweiten Art mehrfach geradezu litaneihafte Gebilde dar, für welche das Einfallen der Gemeinde mit einem unveränderlichen Textelement hinter jedem der von einem Einzelnen rezitierten Anrufungen oder sonstigen Litaneigliedern wesentlich ist. Es gehören hierher vor allem die **καπακωτον**-Psalmen S. 136 Z. 13 bis S. 140 Z. 53, 155 Z. 16–42, 166 Z. 23 bis S. 167 Z. 22, 179 Z. 7 bis S. 181 Z. 18, 181 Z. 11 bis S. 182 Z. 19 und 182 Z. 20 bis S. 183 Z. 18, und Derartigem gegenüber drängt sich sofort und unabweisbar ein Vergleich mit den Litaneien der kultischen Keilschrift-Literatur des alten Mesopotamiens auf. Besonders die drei ersten der genannten Stücke, die sich aus Anrufungen aufbauen, auf welche offenbar mit den Gemeinderufen: „dich verherrlichen wir“, „mein Gott, ich will dich verherrlichen“ und „Jesus erleuchte mich“ zu antworten war, lassen es in die Augen springen, wie stark hier die Bindung an eine bis auf die sumerischen Tempelliturgien Babyloniens und Assyriens zurückführende Formaltradition ist. Der Gebrauch des Refrains und der ihm zugrundeliegende responsorische — mitunter wohl sogar schon antiphonische — Vortrag der Texte

war nun aber in der Welt des altmanichäischen Kultliedes keineswegs auf Litaneigesänge beschränkt. Als jene Welt schlechthin beherrschend wird solche Vortragsweise durch die von A. S. XX angezogene Stelle S. 47 Z. 15 erwiesen, die in poetischem Vergleiche mit einem Kranzwinder und geschäftig ihm Rosen darreichenden Händen den (Vor)sänger des Psalms und eine ihm respondierende Vielheit sich gegenüberstellt. Im einzelnen ist völlige Klarheit über den Umfang der Verwendung des Refrains überhaupt und bestimmter Arten derselben allerdings schwer zu gewinnen, weil seine Notierung fast durchweg nur durch Initiumangabe, mehrfach offensichtlich unregelmäßig und vielfach überhaupt nicht erfolgt. So kennen wir beispielsweise für drei Hauptstücke des beginnenden Anhangs, den Psalm auf die siegreiche Seele, den Χαίρε- und ΠΟΚ- Psalm, nur den Anfang des koptischen Übersetzungstextes ihres Refrains. Deutlich treten sich aber doch, abgesehen von der wohl auch in diesen Fällen und bei dem benachbarten großen Jesus-Psalm zu unterstellenden rein litaneimäßigen, zwei verschiedene Arten der Refraingestaltung gegenüber. Ein an der Spitze des jeweiligen Textes stehendes Element verschiedenen wechselnden Umfangs bildet entweder als Ganzes den nach jeder Strophe oder Zeile zu wiederholenden Abgesang, oder dieser beschränkt sich auf die zweite Hälfte bzw. nur den Schluß jenes Vorsatzstückes. Gute und gesicherte Beispiele für die erstere Form sind die Nrn. 264 und 268 des Hauptteiles, die **CAPAKOTION**-Psalmen 154 Z. 22 bis S. 155 Z. 15, 168 Z. 20 bis S. 169 Z. 14, 171 Z. 25 bis S. 173 Z. 12, 173 Z. 13 bis S. 174 Z. 10, 177 Z. 11 bis S. 175 Z. 28, 185 Z. 3—27 185 Z. 28 bis S. 156 Z. 32 und die zwei Herakleidestexte des Anhangs S. 188 Z. 25 bis S. 189 Z. 21 und 191 Z. 18 bis S. 193 Z. 12, für die letztere die Nrn. 237, 240, 244 und 269f. und bei den **CAPAKOTION**-Psalmen S. 133f., 141, 153 Z. 5 bis S. 154 Z. 21, 170 Z. 3 bis S. 171 Z. 24, 175, Z. 2 bis S. 176 Z. 10, 176 Z. 11 bis S. 177 Z. 30 und S. 183 Z. 19 bis S. 185 Z. 2. Die eine oder die andere ist natürlich in den zahlreichen Fällen vorauszusetzen, wo zwar der Erhaltungszustand des Textes ein Vorsatzelement der fraglichen Art mit Bestimmtheit erkennen läßt, eine Refrainangabe durch Initium dann aber nicht erfolgt. Was sich da auf manichäischem Boden gegenübersteht, ist wesentlich die dem *Madrasā* und der *Sōyīthā* Syriens eigentümliche Einschaltung des auch hier mindestens vielfach am Kopf des Textes angeführten Elements der *ʿOnīthā* oder des *ʿUnnājā* und die für das griechische Kontakion bezeichnende Entnahme des Refrains aus dem Schluß eines in seinem metrischen Bau von den folgenden Οἶκοι sich abhebenden Prooimions bzw. die Art des Vortrags der Troparien Λαδὼν ἐτέχνης und Ἀνέτειλος Χριστέ des Weihnachts- und Ἐπεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ und Ἀπορρωλοῖς καὶ τελώναις des Epiphanie-Ἑσπερινός und ihrer Psalmen, in abendländischer Prägung die römische Art, *a capite*, und die gallische, *per latera* das *Responsorium* wieder aufzunehmen. Aber auch hier läßt Entsprechendes sich schon in sumerischen Kulttexten des alten Mesopotamiens feststellen. Ich hoffe, den millenaren Entwicklungszusammenhängen, die da auf dem Gebiete der Formen kultischen Gesangsvortrages und entsprechender kultischer Dichtung von der manichäischen her erfaßbar werden, in einer selbständigen und umfassenden Untersuchung nachzugehen. Hier sei vorläufig nur einmal auf altorientalische Gegenbeispiele zu der Refraingestaltung des Kontakions und derjenigen der mit ihr sich berührenden manichäischen Psalmen hingewiesen, wie sie etwa bei J. Langdon, *Sumerian Liturgies and Psalms*. Philadelphia 1919 S. 295f. in einer Enlil-Liturgie an einer doppelten Einleitung und acht Anrufungen mit dem aus dem Abschluß der ersteren entnommenen Refrain *mulu ta-zu mu-un-zu* (wer begreift deine Gestalt?) oder bei denselben *Babylonian Penitential Psalms*. Paris 1927 S. 6f. in dem Text IV R 9 vorliegen, wo die an ebenso viele verschiedenartig appositionell erweiterte Anrufungen des „Vaters Nannar“ sich anschließende Ergänzung *e-til-li ilāni ša ina šami-e u iršitim e-diš-ši-šu si-i-ru* (hervorragender unter den Göttern, im Himmel und auf Erden allein einzig hochberühmt) vorher sich an ein einfaches *be-lum* (Herr) anschließt. Auch daran darf in diesem Zusammenhang erinnert werden, daß das älteste Beispiel einer „Autor“ und Bestimmung des Textes nennenden Akrostichis völlig „byzantinischen“ Stils in dem großen Marduk-Hymnus Aššurbanipals (zuletzt bei P. Jensen, *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*. Berlin 1915 S. 108—117) gegeben ist.

Schließlich ist hier noch eine eigentümliche Verbindung von Inhaltlichem und Formalem zu berühren, bei der von Seite des ersteren her doch noch einmal geradezu Christliches hinter dem Manichäischen steht. Bei den drei distichisch-strophischen **ⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲩⲟⲩ**-Texten S. 156 Z. 1 bis S. 157 Z. 13, 158 Z. 18 bis S. 159 Z. 20 und S. 159 Z. 21 bis S. 160 Z. 24 wird das Vorsatzstück, das wir uns nach jedem Distichon wiederholt zu denken haben, der Reihe nach durch die biblischen Psalmstellen 99, 3f., 33, 9 und 50, 12 gebildet. Bei der ersten derselben hat allerdings die Aussageform des biblischen Textes eine Umsetzung in die Form der Anrede und außerdem v. 4a eine Kürzung erfahren. Bei der zweiten wird eine ähnlich freie Gestaltung durch **ⲙⲧⲧⲉⲩⲙⲓⲁⲉ** (und wisset) und **ⲉⲁⲗⲟⲩ** (süß ist) bezeichnet. Bemerkenswert ist bezüglich der letzteren Variante ihre rein zufällige Berührung mit dem **ⲉⲁⲗⲟⲩ** (angenehm) des Paulus von Tellā und *suavis* des *Psalterium Gallicanum*. Man kann an einem derartigen Falle, in dem ein solcher schlechthin ausgeschlossen ist, lernen, welche Vorsicht doch bei Statuierung textlicher Zusammenhänge notwendig ist.

Nicht vordringen läßt sich von dem vorliegenden koptischen Text zu der im engeren Sinne metrischen Gestaltung des Originals, ja auch nur zu einer unbedingt sicheren Beantwortung der Frage, in welchem Umfang dasselbe eine solche Gestaltung tatsächlich aufwies. Daß jenes Original ein aramäisches war, müßte gewiß von vornherein angenommen werden. Es scheint aber auch noch urkundlich durch ein seltsames **ⲡⲓⲛⲁⲣⲉ ⲙⲓⲛⲁⲣⲉ** (der Sohn des Christus) S. 83 Z. 1 gesichert zu werden, hinter dem letztendlich ein **ⲙⲓⲛⲁⲣⲉ ⲉⲁⲗⲟⲩ** (Christussohn) statt **ⲙⲓⲛⲁⲣⲉ ⲉⲁⲗⲟⲩ** (der Sohn Christus) stehen muß. Ich sage: letztendlich. Denn das Zwischenglied einer griechischen Übersetzung ist hier keineswegs ausgeschlossen, und im allgemeinen spricht für ein solches bei dem Psalmenbuch manches, so daß dieses auch hier durch eine Sonderstellung gegenüber „Homilien“ und „Kephalaia“ von besonderem Interesse wäre.

Prof. A. BAUMSTARK.

C. H. Roberts, *Catalogue of the greek and latin Papyri in the John Rylands Library Manchester. Volume III. Theological and literary texts (Nos. 457—551)*. — Manchester (At the University Press). 1938. — XVII, 271 S. 10 Taf. 4^o.

Selten wird eine Papyrusveröffentlichung in der glücklichen Lage sein, im Rahmen noch nicht eines vollen Hunderts von Nummern so viele Stücke hervorragenden Wertes bieten zu können, wie es bei dieser W. Schubart gewidmeten glänzend ausgestatteten Publikation der literarischen und christlich-liturgischen Papyri der John Rylands-Bibliothek in Manchester der Fall ist, die von dem Bearbeiter C. H. Roberts in den fünf Abteilungen griechischer theologischer Texte (Nr. 457 bis 471 auf S. 1—48), lateinischer Texte (Nr. 472—481 auf S. 49—90), neuer griechischer Klassikertexte (Nr. 482—521 auf S. 91—141), wissenschaftlicher und technischer Texte (Nr. 522—538 auf S. 142—180) und der Stücke erhaltener griechischer Autoren (Nr. 539—551 auf S. 181—201) vorgeführt werden. Ein Eingehen auf die nichtchristlichen Stücke, unter denen Splitter der *Historiae* des Sallustius (Nr. 473), Fragmente einer unbekannten Tragödie, vielleicht des Ἀχαιῶν Σύλλογος des Sophokles (Nr. 482), einer neuen Lysiasrede (Ὑπὲρ Εὐρυξιμάχου μείναντος ἐν ᾧσται, Nr. 489) und Aisopischer (?) Fabeln (Nr. 493) und eine stattliche Reihe von Homertexten (Nr. 539—541) immerhin beispielsweise genannt sein mögen, liegt im allgemeinen außerhalb des Interessenkreises dieser Zeitschrift. Einen Hinweis verdient auch von diesem her schon etwa die