1939 K 2755

ORIENS CHRISTIANUS

Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 36 · Heft 1

Dritte Serie · Vierzehnter Band · 1. Heft

Mit 5 Figuren

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1939

U.B.TÜB.
24 NOV 1939
Ord 368 8°

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

Begründet vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo in Rom

Im Auftrag der Görresgesellschaft

in Verbindung mit Universitätsprofessor Dr. Ad. Rücker u. Universitätsprofessor Dr. G. Graf

herausgegeben von

Universitätsprofessor Dr. D. h. c. A. Baumstark

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

Seite

Schneider Das Architektursystem der Hagia Sophia zu Konstantinopel . . 1

Frank Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale 14

Baumstark Der Tatiantext von Lk. 24, 13 19

Engberding Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weiheriten 38

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Baumstark Zwei syrisch erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus . . 52

Euringer Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung" (Anhang) 68

Heffening Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der koptischen Kirche 74

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron (To be continued) (Black) 101

B) Forschungen und Funde: Ein weiteres Bruchstück griechischen „Diatessaron"-textes (Baumstark) — Die „Bauinschrift" von chirbet el-minje (Schneider) 115

C) Besprechungen: Allberry, *A Manichaean Psalm-Book. Part II. With a contribution* by Hugo Ibscher (*Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II*) (Baumstark). — Roberts, *Catalogue of the greek and latin Papyri in the John Rylands Library Manchester. Volume III. Theological and literary texts (Nos. 457—551)* (Baumstark). — Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des XXII^e, XXIII^e et XIV^e siècles de la bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise* (Baumstark) 117

Literaturbericht (für 1937/38) (Heffening) 133

Der Bezugspreis für den Jahrgang beträgt RM. 30.— / Sendungen für die Schriftleitung sind an Prof. A. Baumstark, Bonn, Bonner Talweg 45 zu richten. Bezüglich Besprechung von Neuerscheinungen ist vorherige Fühlungnahme mit der Schriftleitung erwünscht. Rücksendung unverlangter Besprechungsexemplare erfolgt nur bei Miteinsendung von Rückporto. Separatabzüge aus Sammelwerken und Zeitschriften, die nur beiläufig den christlichen Orient berühren, sind zwecks Berücksichtigung im Literaturbericht an Prof. W. Heffening, Bonn, Beethovenstraße 6 zu senden.

ORIENS CHRISTIANUS

Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients

Begründet vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo in Rom

Im Auftrag der Görresgesellschaft

in Verbindung mit Adolf Rücker und Georg Graf herausgegeben von

Anton Baumstark

Band 36

Dritte Serie · Vierzehnter Band

Mit 7 Abbildungen im Text

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1941

Printed in Germany

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

Gd 368.

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

Seite

Schneider Das Architektursystem der Hagia Sophia zu Konstantinopel . . 1

Frank Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale 14

Baumstark Der Tatiantext von Lk. 24, 13 19

Engberding Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weiheriten 38

Schneider Die Kathedrale von Edessa 161

Michel Die Echtheit der Panoplia des Michael Kerullarios 168

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Baumstark Zwei syrisch erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus . . 52

Euringer Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung" (Anhang) 68

Heffening Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der koptischen Kirche 74

Baumstark Der jambische Pfingstkanon des Johannes von Damaskus in einer alten melchitisch-syrischen Übersetzung 205

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron (To be continued) (Black) 101

Miscellanea Constantinopolitana (Schneider) 224

B) Forschungen und Funde: Ein weiteres Bruchstück griechischen „Diatessaron"-textes (Baumstark) — Die „Bauinschrift" von chirbet el-minje (Schneider) 115

Zwei italienische „Diatessaron"-Texte (Baumstark) 225

C) Besprechungen: Allberry, *A Manichaean Psalm-Book. Part II. With a contribution* by Hugo Ibscher (*Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II*) (Baumstark). — Roberts, *Catalogue of the greek and latin Papyri in the John Rylands Library Manchester. Volume III. Theological and literary texts* (*Nos. 457—551*) (Baumstark). — Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des XII^e, XIII et XIV^e siècles de la bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise* (Baumstark) 117

Kirchhoff, *Osterjubel der Ostkirche, Hymnen aus der 50tägigen Osterfeier der byzantin. Kirche, 1. Teil des Pentekostarions, übertragen und eingeleitet.* (Max, Herzog zu Sachsen) — Rücker-Codrington, *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Volumen I.* (Baumstark) — v. d. Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien. Étude sur les origines d'une iconographie spéciale du Christ.* / Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte.* (Baumstark) — Rouillard et Collomp, *Actes de Lavra. Edition diplomatique d'après les descriptions, photographies et copies de* Gabriel Millet *et de* Spyridon de Lavra. *Ouvrage honoré d'une souscription de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* (Baumstark) 242

Literaturbericht (für 1937/38) (Heffening) 133

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DAS ARCHITEKTURSYSTEM DER HAGIA SOPHIA ZU KONSTANTINOPEL

VON

Dozent Dr. ALFONS MARIA SCHNEIDER

Bisher ist jede ernsthafte Raumanalyse der Sophienkirche vom mittleren, kuppelüberdeckten Quadrat als dem architektonischen Zentrum ausgegangen, das gleichsam den Schlüssel für den Aufbau des gewaltigen, mit einem Blick überschaubaren Innenraumes bietet[1]. Nun sind neuerdings verschiedene Arbeiten erschienen, in denen das Problem des justinianischen Architektursystems erneut aufgegriffen wird, um über die Raumanalyse hinaus zu den Grundlagen des Systems zu kommen[2]. Zuletzt versuchte Sedlmayr[3], das in der mittelrömischen Architektur wurzelnde Baldachinsystem als dessen Grundlage zu erweisen: „Die vereinheitlichende Idee, die in den Mittelpunkt des neuen Ganzen gestellt ist, ist die Idee des Baldachins" (As. S. 59). Ja, der Bau setze sich überhaupt restlos aus Baldachinen zusammen[4]. Im Mittelpunkt stehe die „vornehmste Form des Baldachins, die zugleich auch die jüngste ist, bei der nicht Körper die Träger, sondern aus Flächen gebildete Formen sind". Hier müssen wir uns zuerst einmal fragen, was S. unter Baldachinsystem versteht. As 38 umschreibt er es folgendermaßen: „Nicht die Wände sind im justinianischen System das primäre, raumschaffende Element, denen nachträglich ein oberer Abschluß aufgelegt wird . . ., sondern: das Element, aus dem der Innenraum entsteht, sind von gesonderten Pfeilern getragene Gewölbe. Ich nenne dieses Bauelement Baldachin, ohne damit etwas über die Herkunft der Form zu sagen. Nachträglich werden die Baldachine durch Füllwände, die zwischen die Kuppelpfeiler eingezogen werden, zu allseitig umschlossenen

[1] C. Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste* III. Düsseldorf, 1869, S. 156f.; H. Holtzinger, *Die altchristliche und byzantinische Baukunst.* Stuttgart 1898/99, S. 3ff.; und bes. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins.* Paris 1883, S. 135f., wo in meisterhafter Analyse gezeigt wird, wie die ganze Anlage lediglich dem Ausgleich des Kuppelschubes dient.

[2] G. A. Andreades, *Die Sophienkathedrale von Konstantinopel: Kunstwissenschaftl. Forschungen* I (1931) S. 39ff.; W. R. Zaloziecki, *Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur.* Città del Vaticano 1936; vgl. *Byz. Z.* XXXVIII, 1938, S. 182 u. *OLZ.* 1938, Sp. 513f.

[3] H. Sedlmayr, *Das erste mittelalterliche Architektursystem. Kunstwissenschaftl. Forschungen* II (1933) S. 25ff. und *Byz. Z.* XXXV (1935) S. 38ff.: *Zur Geschichte des justinianischen Architektursystems* (von mir als As zitiert).

[4] Vor lauter Baldachinen — 46 werden einschließlich des Altarbaldachins zusammengerechnet — hat S. aber die simple, die Narthexgalerie überdeckende Längstonne übersehen bzw. sie in neun Kuppelbaldachine aufgelöst!

Innenräumen". Das System ist „übergreifend": d. h. die Baldachinträger greifen in die Wand über, sie stecken in ihr; es sieht gleichsam so aus, als hätte man in einen dünnen Wandmantel den Baldachin von oben eingerammt. Die Baldachinstützen gehören einerseits zu ihrer Kuppel, andererseits zur Wand. So entsteht in der Wand eine doppelte Ordnung: vertikale Kuppelträger greifen von oben bis zum Boden durch, dazwischen schichten sich horizontal die Zonen der Wand. . . . Dasselbe Prinzip kann sich auch an einer einfachen Wand offenbaren, z. B. an der Wand eines Kirchenatriums. Dann erscheint die Wand nicht als einheitliche, von Arkaden durchbrochene Fläche wie in der christl. Antike, sondern sondert sich in Teile erster und zweiter Ordnung, in eine übergreifende große Arkade und eine darunter eingezogene, übergriffene dünnere Wand von altchristlichem Typus". Dieses justinianische Baldachinsystem habe seine Voraussetzungen in der mittelrömischen Kunst: es ist „ganz bestimmt aus einem Studium der mittel- und spätrömischen Ingenieurarchitektur entwickelt worden" (As 64). In einem „historisch-spekulativen" Teil werden dann As. S. 40ff. verschiedene Hypothesen über die Ableitung des Systems vorgeführt. In Betracht kämen da

1. das mittelrömische Baldachinsystem, wie es besonders an Thermen in Erscheinung tritt, wo die Gewölbe von Vollsäulen getragen werden, die vor der Wand stehen. Zur Einwölbung werden Kreuzgewölbe, bei Oktogonbauten Stichkappen verwandt. Eine gewisse Schwierigkeit wird darin empfunden, daß in dieser Zeit Abdeckungen durch sphärische Kuppeln sich nicht finden.

2. Das technische Baldachinsystem, d. h. „Gebilde, an denen die Wölbung von riesigen Pfeilersystemen getragen wird, während der seitliche Abschluß zum Tragen der Wölbung nichts beiträgt", so z. B. der Kuppelsaal an der Piazza d'oro zu Tivoli[1], der technisch schon ganz und gar auf einer Stufe mit den justinianischen Großbauten stehe.

3. Freistehende Baldachine, wie sie nach Münzbildern sich z. B. über dem Altar des Pergamonmonuments erhoben und dann als Ziborien in christlichen Basiliken wiederfinden. Die Zentralkuppel wäre dann ein hypertrophierter Altarbaldachin[2].

[1] Der As. Taf. 3, 2 gegebene Schnitt entspricht nicht der Rekonstruktion, die H. Winnefeld, *Die Villa Hadrians*. Berlin 1895, S. 67 für möglich hält. Die Kuppel sitzt nämlich wohl direkt auf den Pfeilern, so daß die nach einwärts geschweiften Wände von unten in die Kuppel einschneiden, oder aber die Mitte ist gar nicht überdeckt. Das Ganze stellt nicht gerade eine sehr schöne und glückliche Lösung dar und ist mit W. auf eine Laune Hadrians zurückzuführen und darum auch einmaliges Experiment geblieben. Um so unbegreiflicher scheint es, wenn jetzt daran so weittragende Schlüsse geknüpft werden.

[2] Die Altarbaldachine (πύργοι) hatten meist Pyramidenform. Nach Paulus Silentiarius war das Ziborium der Hagia Sophia von einer Achteckpyramide überdeckt. Vgl. die Darstellung dieses Ziboriums im Menologion des Basileios (Abb. bei Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*. Leipzig 1908 II, S. 135). Zudem deutet keine der zeitgenössischen Baubeschreibungen irgend einen ideellen oder architektonischen Zusammenhang zwischen Ziborium und Kuppel an.

4. Der sasanidische Feuertempel, der indessen von S. abgelehnt wird, weil dort die Kuppel nicht von ausgesonderten Kuppelträgern, sondern von einem quadratischen Wandmantel getragen würde.

Ziehen wir aus all dem das Fazit, so bleiben als Vorstufen kreuzgewölbte Pseudobaldachine[1] und Kuppeln auf Pfeileroktogonen; kuppelgewölbte Viereckbaldachine sind dagegen im Westen nicht nachweisbar und das hat ja S. auch etwas beunruhigt. Es gehört also schon reichlicher Wagemut dazu, das eben gar nicht „römische" Kuppelsystem der Sophienkirche vom mittelrömischen abzuleiten. Andererseits braucht man sich die Sophienkirche nur einmal von außen zu betrachten und sich die später aus statischen Gründen an der Süd- und Nordseite angebauten Treppentürme wegzudenken, dann hat man einen ganz klaren quadratischen, von einer Kuppel überdeckten Kubus vor sich. Von innen gesehen ist es eine, auf quadratischer Grundlage sich erhebende Pendentivkuppel und das scheidet sie, wie weiter unten noch gezeigt wird, radikal vom römischen Baldachin, setzt sie vielmehr in den Ablauf der östlichen Wölbungsentwicklung.

Der Hagia Sophia liegt also kein Baldachinystem zugrunde — auch kein „übergreifendes". Denn ein Baldachin, dessen „Träger in der Wand stecken" oder der, wie so anschaulich gesagt wird, „gleichsam in einen dünnen Wandmantel eingerammt wird", ist eben kein Baldachin im eigentlichen Wortsinn mehr, weil zu diesem freistehende Stützen[2] gehören. Ebensowenig wird sich jemand einreden lassen, daß ein wandloses Baldachingestell „raumbildendes" Element sei: raumbildend ist vielmehr der kuppelüberdeckte Kubus, dessen Wände beliebig durchbrochen und erweitert werden können[3]. Was die übergreifenden Arkaden anlangt, so kann von solchen — worauf schon Weigand hinwies[4] — nur an den nicht der ursprünglichen Anlage angehörenden Nord- und Südschildwänden die Rede sein; die übergreifenden Arkaden des Atriums dagegen existieren lediglich in der Gurlittschen Rekonstruktion; sie sind nach meinen Untersuchungen, über die ich bald näher berichten werde, nicht vorhanden.

[1] Säulengestützte Kreuzgewölbe scheinen zum ersten Mal von Apollodor in den Trajansthermen angewandt worden zu sein; sie finden sich übrigens auch in den Thermen von *Alexandria-Troas* (Koldewey, *AM.* IX (1884), S. 46 und Taf. 2). Ein quadratischer Bau mit innerer Zwölfsäulenstellung und darüberliegendem flachem Kreuzgewölbe findet sich schon im Haus Neros (Fr. Delbrueck, *Hellenist. Bauten in Latium.* Straßburg 1912, 2 Abb. 77) und wäre ein viel besseres Beispiel eines Baldachins als der Saal an der Piazza d'oro!

[2] Als Baldachin könnte man allenfalls das sog. Prätorium von Mismije bezeichnen, das jedoch ursprünglich in seinem Mittelteil nicht überdeckt war, sondern sein Kreuzgewölbe erst in christlicher Zeit bekommen hat; vgl. darüber jetzt E. Weigand, *Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft* XIII (1938), S. 71ff.

[3] Natürlich sind, wenn man so will, in den Seitenschiffen richtige Baldachine vorhanden — nur sind sie an untergeordneter Stelle und man kann nicht das Architektursystem aus ihnen erklären.

[4] *Bull. Inst. Arch. Bulg.* X (1936), S. 145.

Selbst wenn man also die übrigens nicht an der Sophienkirche zum erstenmal auftauchenden übergreifenden Arkaden in diesem einen Fall zugibt, so sehe ich nicht ein, warum dann das ganze Architektursystem mittelalterlich sein soll. Ob mittelalterlich oder nicht, ergibt der Raumeindruck, das Raumerlebnis, und das ist eben toto coelo von dem einer mittelalterlichen Basilika oder gar dem eines gotischen Domes verschieden[1].

Das Baldachinsystem ist also ein Irrweg und man frägt sich wirklich, ob es heute noch nötig gewesen wäre, diesen zu gehen. Warum muß man denn unbedingt den Kopfsprung ins Mittelrömische machen, wo sich doch im Osten zwanglos das Werden des justinianischen Architektursystems verfolgen läßt? Es rächt sich eben allgemach, daß man die Arbeiten Strzygowskis durch Kritik an Einzelheiten bagatellisieren und dann übersehen zu können glaubte. Und doch hat seinen fruchtbaren Grundideen niemand etwas Ernsthaftes entgegensetzen können: ganz im Gegenteil — seine hartnäckig verfochtene These von der Einwirkung des sasanidischen Feuertempels auf die Ausgestaltung des christlichen Zentralraumes z. B. hat sich neuerdings glänzend bestätigt!

Die Sophienkirche ist also ein typisch östliches Gewächs, was nun durch eine nähere Betrachtung der Vorstufen aufgezeigt werden soll. Dabei werden Bauten wie Koca kalesi, die Kuppelkirche in Meryamlik, die Irenenkirche, die Marienkirche in Ephesos die armenischen längsgerichteten Kuppelbauten neben Bosra und Sergios und Bakchos eine Rolle zu spielen haben. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß diese, uns doch nur zufällig erhaltenen Bauten in genetischer Entwicklungslinie zur Hagia Sophia hinführten — die Irene ist ihr ja gleichzeitig und Ephesos vielleicht sogar später — sondern nur soviel, daß sie Varianten und manchmal schlecht ausgefallene Varianten der in der Sophienkirche sich manifestierenden Bauidee sind. Endlich wird noch über die bestimmenden Einflüsse einiges zu sagen sein.

Während der Westen in der Basilika den ihm konformen Kultraum gewonnen hatte — Rund- und Polygonalschemen kommen fast ausschließlich bei Baptisterien, Mausoleen und Martyrien zur Verwendung —, ist der Osten dabei nicht stehengeblieben, sondern hat sich gerade um die Ausgestaltung des zentralen Kultraumes und um die Verschmelzung von Zentral- und Längsraum bemüht. Da nun bei der Sophienkirche der Ausgangspunkt die Kuppel über dem Quadrat ist, so muß dieser Bauform vor allem nachgegangen werden. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob die Kuppel über dem Pfeilerquadrat oder über geschlossenen Wänden sitzt, da sich logischerweise erstere Form aus der letzteren entwickelt hat.

[1] Vgl. A. Schmarsow, *Kompositionsgesetze in der Kunst des Mittelalters* I. Leipzig-Berlin 1915, S. 81f.; O. Wulff, *Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis: Byz. Z.* XXX (1929/30), S. 531f.

Die Hängekuppel über dem Quadrat ist ein Erzeugnis des vorderasiatischen Ziegelbaues[1], die im römischen Westen — und das muß nachdrücklichst betont werden — nie heimisch geworden ist. Die älteste Pendentivkuppel fand sich bis jetzt in Ur; sie gehört dem Anfang des 3. Jahrtausends an[2]. Etwa gleichzeitig finden sich solche auch in Ägypten[3]. Während in Babylon zwar nicht das Gewölbe, wohl aber die Kuppel unbekannt ist, finden sich letztere im 7. Jahrh. in Ninive[4]. In der gleichen Periode tauchen Pendentivkuppeln auch in den Nekropolen von Populonia und Vetulonia auf[5]. Dieser Grabtypus ist indessen in Etrurien nicht entstanden, sondern aus Ostkreta importiert[6], wohin er vielleicht wieder aus dem westlichen Kleinasien gekommen ist[7]. Ein dem 5. Jahrh. angehörendes griechisches Hängekuppelgrab (Kuppel und Pendentivs sind stufenförmig abgetreppt) findet sich in Kertsch[8]; Steinkuppeln in Keilschnitt (wir besitzen indessen nur Beispiele für Viertelskuppeln) sind für den östlichen Hellenismus anzunehmen, da wir Vollkuppeln in Felsgräbern Ägyptens und Palästinas finden, die aus lokaler Tradition stammen müssen[9]. In der parthischen Kunst scheint die Kuppel dagegen eine nur geringe Rolle gespielt zu haben.

[1] Über die orientalische Herkunft des Gewölbebaues siehe Delbrueck a. a. O. 2, 100f. und Durm, *Baukunst der Römer*[2]. Straßburg 1905, S. 256ff. An stadtrömischen Beispielen ist mir nur die sog. Sedia del diavolo an der Via Nomentana bekannt, die Pendentivkuppel über quadratischem Raum zeigt (Durm a. a. O. S. 268 Abb. 290). Der Mark Aurelbogen von Tripolis zeigt eine Klosterkuppel auf über Eck gestellten Kragsteinen (*Afr. It.* V, 1933, S. 140 Abb. 4 und S. 147 Abb. 9). Das von Cecchelli, *Studi Biz. e neoell.* IV (1935) S. 60) erwähnte römische Kuppelgrab bei Cassino gehört nicht hierher, da es keinen quadratischen, sondern einen runden Innenraum aufweist und auch keine Pendentivs besitzt. Was C. dafür ansieht, ist nur auf die Ungeschicklichkeit des Handwerkers zurückzuführen, welcher, gestört durch die das Rund durchsetzende Kreuzform, die Kalotte nicht sachgemäß aufsetzen konnte. Die reguläre Überdeckung eines quadratischen Raumes ist für den römischen Westen eben das Kreuzgewölbe!

[2] C. L. Woolley, *Ur Excavations* II. Augsburg 1930, 1934. *The Royal Cemetery* S. 234 und Taf. 24. 25. Zur Datierung vgl. H. Frankfort, *Archeology and the Sumerian problem*. Chicago 1932.

[3] H. Junker, *Anz. Akad. Wien* 1927 Nr. 13 Taf. 1. Vgl. J. Strzygowski, *Asiens bildende Kunst*. London, S. 181 und Abb. 167.

[4] Vgl. das bekannte Relief aus Kuyuncik bei J. Strzygowski, a. a. O. 11 Abb. 5.

[5] F. Schachermeyer, *Etruskische Frühgeschichte*. Berlin-Leipzig. 1929, S. 122, 137ff. Die Gräber sind von ihm aber zu früh angesetzt. Vgl. A. Akerström, *Studien über die etruskischen Gräber*. Lund 1934 (*Acta Inst. Rom. Reg. Suec.* III) S. 158f. Vgl. auch G. Karo in *Antike* I, 1925, S. 225 Abb. 7.

[6] Über Gräber mit Eckzwickelbildungen in Paisos, Muliana, Vrokastro und Kufina vgl. *Studien* S. 156; *ABSA* VIII (1901/2), S. 246; *Antike* a. a. O. S. 224f.

[7] Schachermeyer a. a. O. S. 89; Karo a. a. O. S. 227. Der Tumulus von *Geresi* in Lydien hat eine viereckige Grabkammer, doch sind die Pendentivs im Schnitt (*JHS* VIII, S. 80 Abb. 28) nicht ganz klar ersichtlich. Das Grab von *Belevi* scheint eher zum Typus der aus der Holzarchitektur entstandenen Laternenkuppel zu gehören; Abbildung bei Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Arch.* V. Paris 1890, S. 283.

[8] Durm, *Öster. Jh.* X (1907), S. 235.

[9] Delbrueck a. a. O. S. 78f.; flache Hängekuppeln über quadrat. Grundriß finden sich in Alexandrien und Jerusalem (Abb. 44 und 45).

Daß es indessen solche gab, wissen wir aus Philostratos' Beschreibung der Königsburg von Babylon[1]. Die Vierungen der Korridore des altparthischen Palastes in Assur schreien eigentlich geradezu nach einer Kuppelüberdachung, doch ist davon nichts gefunden worden und die Rekonstruktionszeichnung läßt die Überdeckungsfrage offen[2]. Spätparthische Grabtürme aus Zenobia zeigen Treppenkuppeln, die auf einer Art von Dreieckspendentiven hängen[3]. Pendentivkuppeln aus Hausteinen finden wir dagegen seit dem 2. Jahrh. n. Chr. in Syrien, Kleinasien und Ägypten und zwar nicht nur an bescheidenen Grab- sondern auch monumentaleren Anlagen. Mit zu den ältesten Beispielen gehört ein Grab aus Sebastije (Samaria)[4], das Sampsigeramosgrab bei Emesa[5], Thermensäle und sonstige Bauten in Gerasa, Magnesia, Philadelphia und Sardes[6] sowie ein Grab in Theben[7]. Es sind hier eben nur alteinheimische Formen, die bisher mehr unterirdisch durch die Jahrhunderte ihr Dasein fristeten[8], von der ausgebildeten hellenistisch-römischen Reichskunst zu neuem Leben erweckt worden.

Der durch die römische Ingenieurkunst belebte orientalische Gewölbebau hat aber noch über die östliche Reichsgrenze hinaus seinen Einfluß geübt und in Vorderasien eine neue Raumkunst zur Blüte gebracht, jedoch nur in dem Sinne, daß er alteinheimische Formen entscheidend weitertrieb[9]. Die dann zutage tretenden sasanidischen Raumschöpfungen sind aber etwas durchaus Selbständiges[10]. Das zeigt sich u. a. an einem techni-

---

[1] *Vita Apollonii* I, 25: φασὶ δὲ καὶ ἀνδρῶνι ἐντυχεῖν, οὗ τὸν ὄροφον εἰς θόλου ἀνῆχθαι σχῆμα οὐρανῷ τινι εἰκασμένον.

[2] W. Andrae, *Die Partherstadt Assur*. Leipzig 1933, S. 37 Abb. 19.

[3] *Annales Kondakov* IX (1937), S. 12 Taf. 4 und 5; sie sind zwar palmyrenisch, da aber *Palmyra* sonst von parthischer Kunst abhängt, können sie ganz wohl als spätparthisch bezeichnet werden. Zu dieser Frage vgl. Rostowtzeff, *Dura and the problem of Partian art. Yale class. stud.* V (1935), S. 157ff. und Seyrig, *Syria* XVIII, 1937, S. 4ff.

[4] *QDAP* VIII, 1938, S. 64 und Taf. 38, 3. 4; vgl. auch Creswell, *Early Moslem Archit.* I, S. 304f.

[5] K. Watzinger, *Kunsthist. Sällskapets Publik.* 1923, S. 18f.

[6] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins* Taf. 13, 2. 15, 1. 16; vgl. auch die Hängekuppel des Martyrions der Ilissosbasilika zu Athen (3./4. Jahrh.) Ἐφημ. 1919, S. 11.

[7] Hängekuppel des 3./4. Jahrh.s: J. Hölscher, *Excavations at ancient Thebes 1930/31* Chicago 1932, S. 48 Abb. 31.

[8] Wie konstant sich übrigens alte Formen halten, zeigen die Tempel der Artemis und Atargatis in Dura (*The excavations at Dura-Europos Prel. rep. of third season 1932* Taf. 4), die aus nachchristlicher Zeit stammen, aber vom Babylonischen abhängig sind. Mittelglieder sind Bauten wie der seleukidische Anu-Antumtempel aus Uruk (vgl. J. Jordan, *Uruk-Warka* 1928, S. 9, 42), der wieder eine Weiterbildung des neubabylonischen Tempels ist. Spätassyrische Tempelformen (Breitraum mit dahinterliegendem längsgerichteten Kultraum) finden sich sogar noch in Kirchentypen von Nordmesopotamien wieder; vgl. z. B. den Plan des Sin-Schamaschtempels bei W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur*. Leipzig 1938, S. 156 und die Jakobskirche in Salah bei G. Bell, *Churches and monasteries of the Tûr 'Abdîn*. Heidelberg 1913 (*Zeitschr. Gesch. d. Archit. Beiheft* IX) S. 15.

[9] Delbrueck a. a. O. 2, 106.

[10] Wachtsmuth, *Der Raum* I. Marburg 1929, S. 141.

schen Detail, an der ausschließlichen Herrschaft der Trichternische, die im oströmischen Kreis nicht ursprünglich vorkommt, sondern hierhin erst später aus dem Iran importiert ist. Diese völlig unantike Form beweist, daß eine eigene Entwicklung des Gewölbebaues vorliegt. Die wohl aus dem Westen gekommene Gußmörteltechnik hat nämlich nicht etwa erst den Gewölbebau ermöglicht: das geht aus den Trichterkuppeln Turkistans hervor, wo der Gußmörtelbau völlig unbekannt ist[1].

Stadtbyzantinische Schöpfung scheint dagegen die über der Pendentivzone auf einem besonderen Kranzgesims sich erhebende Kuppel zu sein. Ursprünglich hatte nämlich die Sophienkirche eine einfache Hängekuppel. Da aber bei deren gewaltigen Ausmaßen der Schub zu stark war, so ersetzte man sie nach dem Einsturz von 558 durch eine Kuppel auf einem Kranzgesims, eine Form, welche die Hängekuppel dann völlig verdrängte; nur bei Zisternen wurde sie noch weiter verwandt (Choisy a. a. O. Taf. 13). Diese abgesetzte Pendentivkuppel ist freilich in der sasanidischen Trompenkuppel bereits vorgebildet: die eigentliche Kuppel wird dort nämlich von der Trompenzone durch ein plastisches Gesims deutlich abgesetzt[2].

Die Pendentivkuppel auf quadratischer Grundlage ist also ein einheimisches Gewächs des mesopotamisch-syrisch[3]-westkleinasiatischen Kulturkreises, dessen Schluß- und Höhepunkt in der Kuppel des jüngeren Isidoros uns heute noch erhalten ist.

Kuppeln über Ecktrompennischen, wie wir sie aus Koca kalesi, Rusafa, Hah, Nisibis, Korykos, Sivri Hisar, Ankara (Klemenskirche) und Iznik, (Turm 106 aus dem 13. Jahrh.) kennen, sind über Armenien nach Kleinasien gelangt[4].

[1]) Delbrueck a. a. O. II, S. 108. Zu bemerken ist aber, daß selbst die in Bruchsteinwerk aufgeführten sasanidischen Paläste solches nur einschließlich der Trompenzone verwenden, die eigentliche Kuppel aber mit Ziegeln aufmauern. Für die turkistanischen Kuppelbauten vgl. die bequeme Übersicht bei Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier*. Wien 1918, S. 362f. Man ist dort sogar zu einer eigenartigen Pendentivlösung gekommen (nicht sphärische Zwickel, sondern ebene Dreiecke): so beim Kuppeltempel aus Jli-köl (A. von Le Coq, *Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*. Berlin 1925, S. 107 Abb. 254).

[2] So in Sarvistan, vgl. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier* S. 368 Abb. 408 und in Ferrasch-Abād, vgl. Le Coq a. a. O. S. 106 Abb. 252.

[3] Die namentlich in Syrien zutage tretenden Kuppeln über Kragsteinen (Kalyben in Esch-schakka und Umm ez-zeitun, vgl. de Vogüé, *Syrie centrale* S. 44 und Taf. 6; Grab in Ammān vgl. *Survey of eastern Palest.* Mem. I, S. 44) sind nicht etwa Vorstufen der Pendentivkuppel, sondern beruhen auf alten, neben dem Pendentiv herlaufenden Vorbildern (vgl. das oben genannte Belevi). Diese etwas unbeholfene Art der Gewölbeüberleitung hält sich in Innerkleinasien noch bis in das 10. Jahrh. hinein, so in *Bin bir kilise, Mahalec, Tomarza*. Vgl. W. M. Ramsay-G. Bell, *The thausend and one churches*. London 1909, S. 71, 149, 438, 442.

[4] Koca kalesi: A. Headlam *Ecclesiastical sites in Isauria*. *JHS. Suppl.* II, 1872, Taf. 1; Rusafa: H. Spanner und S. Guyer, *Rusafa*. Berlin 1926, Taf. 18; Hah: Bell in Berchem-Strzygowski, *Amida*. Heidelberg 1910, S. 261, Abb. 206; Nisibis: Bell, *Churches* a. a. O. Taf. 23, 1; Korykos, Tetrapylon: *MAMA* II (1930) S. 124; 1939, S. 32;

Unter den Vorstufen der Hagia Sophia sind oben bereits Koca kalesi, Meryamlik, Irenenkirche und Marienkirche zu Ephesos neben den armenischen längsgerichteten Kuppelbauten genannt worden. Von einer näheren Besprechung der Kathedrale von Bosra und der Kirche der Hl. Sergios und Bakchos können wir absehen, weil Bosra neuestens sich als Kuppelquadrat mit vierpaßartiger Ausweitung herausstellte, also nur eine Vervollkommnung des Kuppelquadrates ist[1], Sergios und Bakchos dagegen lediglich wichtig ist, weil dort das Motiv der seitlichen Exedren ausgebildet ist, ein Motiv also, das für die Ausgestaltung der Ost- und Westpartie der Hagia Sophia herangezogen werden muß. Für die uns hauptsächlich interessierende Verbindung von Zentralraum und Langhaus kommen dagegen vor allem Koca kalesi (Fig. 1) und Meryamlik[2] (Fig. 2) in Betracht. Bei ersterem Bau soll das Bedürfnis nach stärkerer Lichtzufuhr die Einfügung eines Kuppelturmes veranlaßt haben[3]. Diese Erklärung befriedigt indessen nicht ganz, diesen Effekt hätte man schließlich auch ohne Kuppel, nur durch den Vierungsturm erreichen können. Eine Kuppel war aber in Koca kalesi vorhanden, wenn auch nur in Holz — sonst hätte man weder die seitlichen Verstrebungen (auch die Südaußenwand zeigt Strebepfeiler!), noch die enge Kuppelung der Ost- und Westjoche nötig gehabt, zumal das Schiff

Sivri hisar: Rott, *Kleinasiat. Denkmäler.* Leipzig 1908, S. 276f.; Ankara: O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa.* Straßburg 1903, Taf. 4, 4; Nicaea: Choisy a. a. O. Taf. 21, 2. Die Trompen des Roten und Weißen Klosters sind dagegen nicht ursprünglich. Vgl. U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg.* Mailand 1925, S. 43; Guyer, *Byz. Z.* XXXIII (1933), S. 314 und 321 bestreitet, daß man die hier aufgeführten Ecklösungen Trompen nennen dürfe: es handle sich da um Ecknischen. Allein die technische Funktion beider ist doch völlig gleich, sie sollen den Druck der Kuppel auf die Mauerecken überleiten (so Hah, Nisibis, Korykos, Sivri hisar). Die durch Säulen und Konsolen gestützten Ecknischen müssen gleichfalls von den Trompen hergeleitet werden; ihre Verbindung mit dem Mauerkörper ist nur darum loser, weil sie keine Stein- sondern Holzkuppeln zu tragen hatten: für ein einfaches Sparrendach hätten im Viereck verteilte Konsolen genügt. Wenn G. weiter die Kuppelkonstruktion Armeniens aus Kleinasien herleiten möchte, so verhält sich das wohl gerade umgekehrt, denn in Armenien gibt es keine Rund-, sondern Ecktrompen, wodurch schon bewiesen ist, daß Armenien mit dem iranischen Kulturkreis und nicht mit Kappadokien zusammenhängt. Außerdem ist Sivri hisar gewiß nicht älter als etwa Bagaran und Wagarschapat, es wird sich daher nicht einmal wahrscheinlich machen lassen, daß Bauten wie Sivri hisar, von denen wir nicht einmal wissen, ob sie in Kappadokien öfters vorkamen, die armenische Kuppelkonstruktion beeinflußt haben. Der Übergang von der Trichter- zur Rundtrompe ist eine Hellenisierungserscheinung und dürfte sich vielleicht in Nordmesopotamien vollzogen haben. Die kleinasiatischen kleinen kreuzförmigen Kirchen werden wohl nur Kuppeln über Kragsteinen gehabt haben.

[1] Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste.* London 1937 (*Brit. School of Arch. at Jerus. Supl. papers* IV). Runde Innenräume mit vier Ecknischen finden sich in Kleinasien schon in mittelrömischer Zeit: Pergamon, Asklepiostempel (Wiegand, *Abh. Berl.* 1932 Nr. 5) und etwas später in Byzanz (Rundbau bei der Myrelaionkirche, der im 5./6. Jahrh. in eine Zisterne umgewandelt wurde: Rice, *Byzantion* VIII (1933), S. 162).

[2] Headlam a. a. O.; *MAMA* II, S. 46ff.

[3] O. Wulff, *Altchristl. u. Byzantinische Kunst.* Berlin-Neubabelsberg o. J. S. 255.

sonst durch ein Sparrendach abgedeckt war. Es scheint also, daß wir hier, wie an der Basilika am Ilissos[1], nur die etwas unbeholfene Übernahme eines anderwärts vollkommener vorliegenden Bauschemas vor uns haben, wie es uns in Meryamlik entgegentritt: auch hier folgt hinter der Kuppel gleich

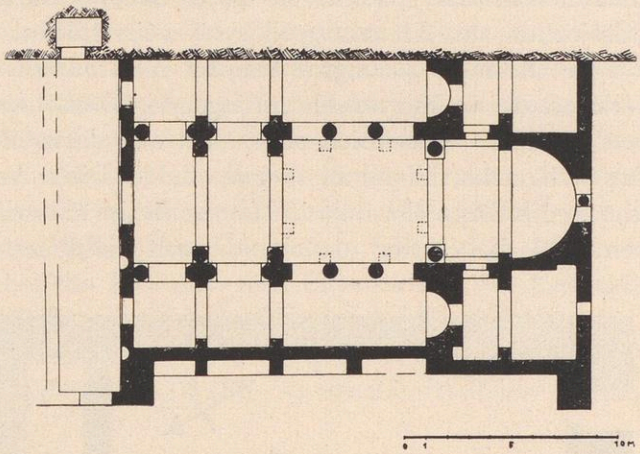

Fig. 1.

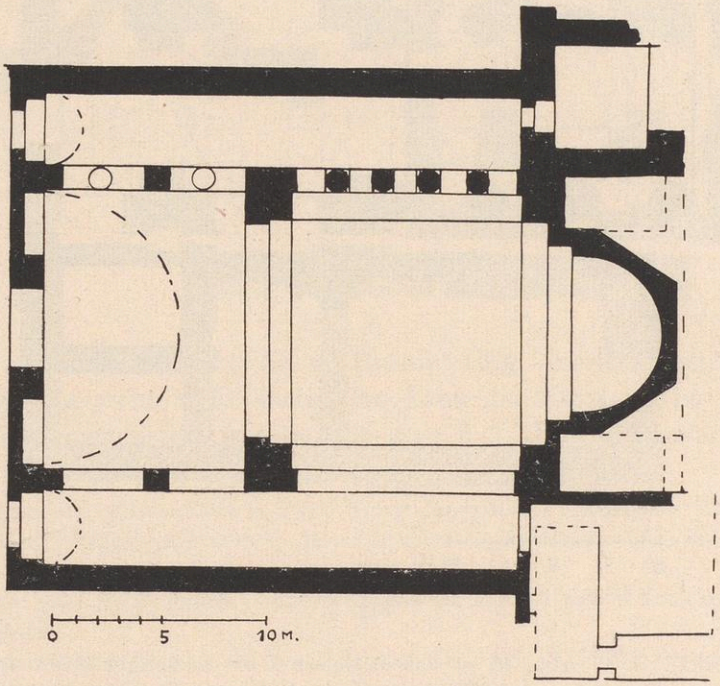

Fig. 2.

[1] Ἐφημ. 1919, S. 1ff.; die Basilika gehört dem frühen 5. Jahrh. an, die Kuppel vor der Apsis scheint aber erst später unter östlichem Einfluß angefügt. Über östliche Einflüsse in Griechenland vgl. Strzygowski, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου. Athen 1935, S. 111f.

die Apsis, das kurze Mittelschiff dagegen ist mit einer Tonne überwölbt[1], ebenso die sehr schmalen Seitenschiffe. Die Irene und mit ihr die armenischen längsgerichteten Kuppelbauten (vgl. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier* 1, 155ff.) sind insofern eine Weiterführung des in einem Kuppelraum endigenden Tonnensaaltypus, als sie dieses Schema durch Einfügung eines kurzen Ostjoches zur Kreuzkuppelkirche weiterbilden, während in Ephesos[2] schon die Osttonne gleichgroß wie die Westtonne ist.

Über die Herkunft des in Meryamlik vorliegenden Bauschemas ist schon viel geschrieben worden. Soweit ich sehe, sind alle darin einig, daß die Vorbilder dafür in Konstantinopel zu suchen sind[3]. Diese Annahme liegt auch ganz nahe — die Kuppelbasilika in Meryamlik ist kaiserliche Stiftung und wir wissen, daß die Stifter manchmal auch die Pläne mitlieferten

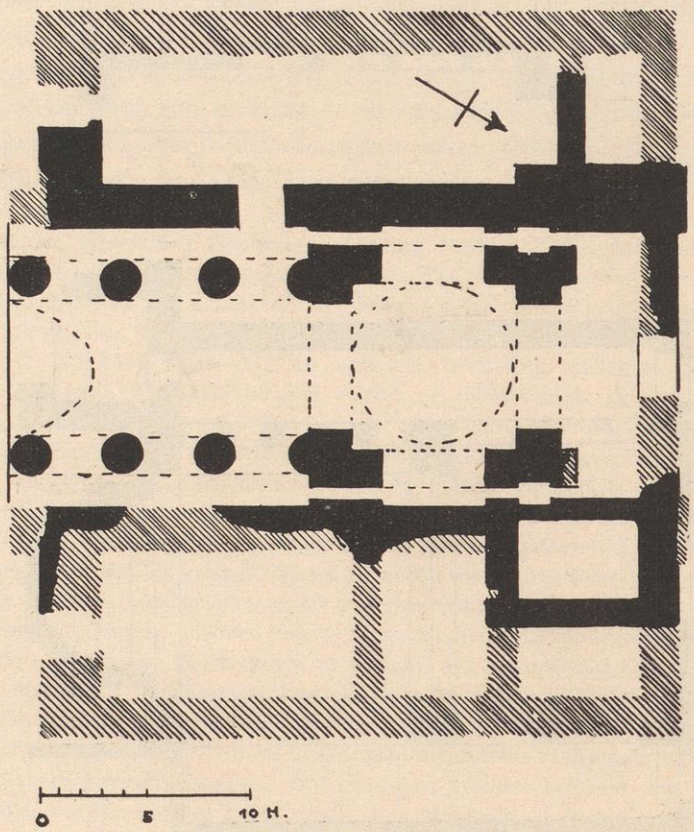

Fig. 3.

[1] *MAMA* II, S. 47 Abb. 46 ist das Mittelschiff als tonnenüberwölbt angenommen, S. 65 wird dies aber wieder verworfen — wie mir scheint, mit Unrecht, da doch die Seitenschiffe auch eingewölbt sind und die Lichtzufuhr wegen der Kürze des Schiffes kein Problem darstellt.

[2] Grundriß bei Wulff, *Altchristliche u. Byzantinische Kunst* S. 256 Abb. 247.

[3] Wulff a. a. O. S. 256; Guyer, *MAMA* II, S. 73; Sedlmayr, As. 53; Weigand, *Bull. Inst. Arch. Bulg.* X (1936), S. 149.

(Sergioskirche in Gaza) — und doch läßt sich zeigen, daß Meryamlik nicht aus der Basilika mit angefügter Kuppel sich entwickelt hat, sondern einem iranischen Bauschema folgte. In Damghan (Hekatompylos ?[1]) fand man nämlich einen sasanidischen Palast, der als Vorbild von Meryamlik angesprochen werden muß (Fig. 3): Kuppel über quadratischen Stützen, davor ein dreischiffiger, tonnenüberwölbter Säulensaal mit schmalen Seitenschiffen und hinter dem Kuppelquadrat noch einem kleineren Raum. Byzantinischer Einfluß ist bei Damghan völlig ausgeschlossen, weil hier eine Weiterbildung und straffere Zusammenfassung von Palastbauten wie Sarvistan und Firuzabad vorliegt[2] (kurze Vorhalle vor einem, noch auf durchbrochenen Wänden aufsitzenden Kuppelsaal und selbständigen Seitenräumen). Mit dieser Erkenntnis fallen aber alle spekulativen Erörterungen über die Herkunft und Entwicklung des Meryamlikbaues weg. Der hier deutlich zu statuierende iranische Einfluß ist dazu nicht einmal ein Einzelfall: wie M. de Villard zeigte, ist der Feuertempel (Kuppel auf vier Stützen und Umgang)[3] (Fig. 4) als unmittelbarer Vorläufer von Zen-

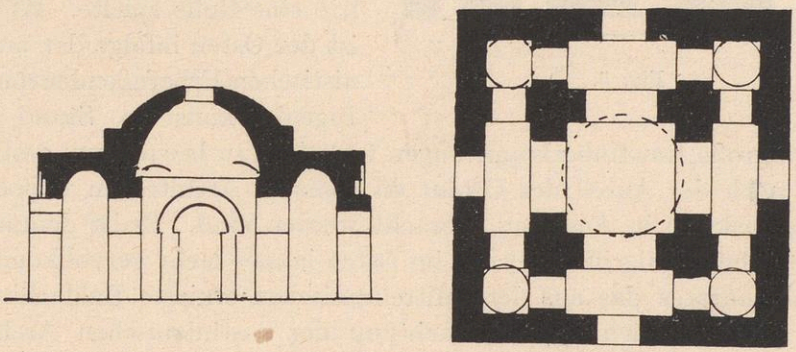

Fig. 4.

tralbauten wie der Grabeskirche zu Rusafa[4] (Fig. 5) anzusprechen. Und auch dieser Bau steht nicht allein, ihm kann die Marienkirche in Silvan (Mayafarqîn) angegliedert werden, die dem 6./7. Jahrh. angehört[5]. Die

[1] E. F. Schmidt, *Excavations at Tepe Hissar-Damghan.* Philadelphia 1937, S. 327; danach Abb. 3 mit Ergänzungsversuch. Herzfeld setzt die Anlage ins Ende des 3. Jahrh.s, Wachsmuth dagegen an das Ende des 6. Jahrh.s.

[2] Über Sarvistan (5./6. Jahrh.) und Firuzabad (3. Jahrh.) vgl. Wachtsmuth, *Der Raum* I, S. 144f.

[3] *Bull. Americ. Inst. of Pers. Art and Archeol.* IV, 1936, S. 175ff; Feuertempel von Gira, E. Herzfeld, *Arch. history of Iran.* London 1935.

[4] Spanner und Guyer a. a. O. S. 42, 66 und Taf. 31. Zwischen 569 und 582 erbaut durch den Ghassaniden Al-Mundhir. Seltsamerweise stellt G. hier eine Kuppelüberdachung in Abrede, während doch das Fehlen des Kuppelschuttes von S. zur Genüge erklär; ist.

[5] Bell, *Churches* S. 88f.; dazu A. Baumstark, *Or. Christ.* NS. IV (1915) S. 163t NS. V (1915) S. 122, 129.

Übernahme eines sasanidischen Feuertempels hat nichts Befremdendes[1], da ja in Iran selber manchmal eine christliche Kirche als Feuertempel und umgekehrt benutzt wurde[2]. Ebenso berichtet die Chronik von Si'irt[3], daß unter Schahpur II. in Merw eine Kirche nach dem Modell des Palastes von Ktesiphon gebaut wurde. Für die Kirche in Meryamlik ist also wohl ein iranisch-christliches Zwischenglied anzunehmen, wobei vielleicht Nordmesopotamien[4] die Vermittlerrolle gespielt haben könnte.

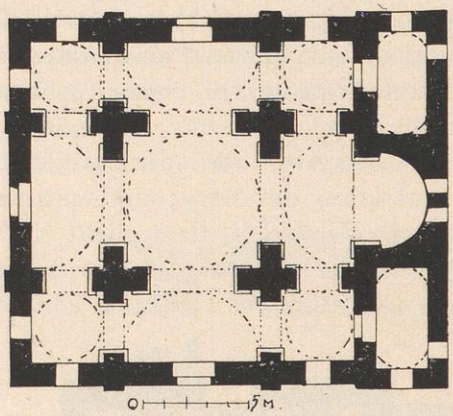

Fig. 5.

Ich fasse nun das Endergebnis zusammen:

Die Analyse des konstruktiven Aufbaues der Hagia Sophia hat vom Kuppelquadrat auszugehen. Die von Eckpendentiven getragene Kuppel ist eine seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. im vorderen Orient heimische Bildung, die im Westen nie eine Rolle spielte. Wohl aber ist der Osten infolge der auf hellenistischem Erbe fußenden römischen Ingenieurkunst in Stand gesetzt worden, große Raumüberkuppelungen technisch zu bewältigen, wobei aber immer noch der Anteil des Ostens an genialen Architekten (Apollodoros von Damaskus!) in Anschlag gebracht werden muß. Es ist demnach ein bedauerlicher Fehlgriff, statt des im Osten immer mehr vervollkommneten Kuppelquadrates das aus dem Mittelrömischen eruierte Baldachinsystem in die kunstgeschichtliche Betrachtung der justinianischen Architektur einzuführen. Als neues, wichtiges Element konnten wir endlich einen

[1] Sedlmayr, AS. S. 46 ist durch den Befund der Giratempel gründlich widerlegt und wenn er As. 64 meint, eine Anlehnung der Byzantiner an die Sakralkunst des „Erbfeindes" sei unmöglich, so ist daran zu erinnern, daß solcherlei Anlehnungen gerade bei gegenseitig sich bis auf das Messer bekämpfenden Nationen an der Tagesordnung sind. Man denke da nur an die Zeit der Kreuzzüge!

[2] G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer.* Leipzig 1886 (*Abh. f. Kunde des Morgenlandes* VII, S. 36f.; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 1936, S. 267f.; über das im Iran außerordentlich verbreitete Christentum vgl. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*[4] II, S. 668f.; Th. Nöldeke, *Aufsätze zur pers. Geschichte.* Leipzig 1887; E. Sachau, *Rechtl. Verhältnisse der Christen im Sassanidenreich: Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen, Berlin* X (1907), Abt. 2, S. 69f.

[3] *Patr. Orient.* V, 1910, S. 256.

[4] Wenn der längsgerichtete Kuppelbau für das iranische Gebiet nunmehr durch Damghan zweifelsfrei festliegt, so ist klar, daß die armenischen Bauten dieses Typus gleichfalls auf Iran zurückgeführt werden müssen. Daß der armenische, ausnahmslos tonnenüberwölbte Längsbau nicht aus dem Hellenismus erzeugt sein kann, hätte eigentlich nie bestritten werden dürfen.

starken iranischen Einschlag feststellen, der für die Kombinierung von Langhaus und Zentralbau von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist und der in der Hagia Sophia seine glanzvollste Manifestierung gefunden hat. Während in Konstantinopel bis ins 5. Jahrh. hinein die westkleinasiatische Kunst der römischen Kaiserzeit ausklingt — die neu gefundene Fassade der theodosischen Sophienkirche ist ein ganz eindringlich redender Beleg dafür — wird unter Justinian eine neue[1] oströmische Reichskunst greifbar, welcher der wieder zu politischer Macht gekommene, vom Hellenismus mehr und mehr sich lösende Osten seinen Stempel aufprägt.

[1] Der Kuppelbau hat z. B. den griechischen Architravbau, der in Konstantinopel noch in Sergios und Bakchos seine Herrschaft behauptete, abgelöst: die Sophienkirche hat Arkaturen!

DAS ALTER DER RÖMISCHEN LAUDES- UND VESPERANTIPHONEN DER WEIHNACHTSOKTAV UND IHRER GRIECHISCHEN ORIGINALE

VON

HIERONYMUS FRANK, O. S. B.

A. Baumstark hat vor kurzem im römischen Antiphonarius Officii inhaltliche und sprachliche Anleihen bei Weihnachtstexten der byzantinischen Liturgie festgestellt und es dabei wahrscheinlich gemacht, daß die zugrundeliegenden griechischen Vorlagen zum Teil nicht aus Konstantinopel, sondern aus Syrien oder Palästina stammten[1]. Der genaue Zeitpunkt, wann die Übersetzung ins Lateinische erfolgt ist, bleibt unbekannt. Baumstark denkt eher an die zweite Hälfte des 7. Jahrh.s, die Zeit zahlreicher ihrer Abstammung nach orientalischer Päpste, als an die Zeit der Restauration der byzantinischen Herrschaft in Italien während der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.s[2]. Er betont mit Recht, daß jene inhaltlichen und sprachlichen Anleihen am stärksten in den Laudes- und Vesperantiphonen des 1. Januar: *O admirabile commercium* usw. spürbar sind. Mit diesen Antiphonen hat sich bereits einige Jahre vorher A. Hodüm beschäftigt[3], freilich ohne den Aufsatz von O. Rousseau, *Les antiennes de la Circoncision* (*Revue lit. et monastique* X [1924/25] S. 55—61) und die hier erwähnte Ansicht anderer Liturgiker zu kennen, die einmütig jene Antiphonen für Übersetzungen alter griechischer Troparien hält[4]. Man wird Hodüm voll zustimmen, wenn er, wie ähnlich vor ihm schon J. M. Thomasius, aus Amalar, *Liber de ordine antiphonarii* c. 15 und 19, herausliest, daß die Antiphonen *O admirabile commercium* usw. ursprünglich in den Laudes des eigentlichen Weihnachtsofficiums in S. Maria Maggiore gesungen wurden, aber recht bald diesen ihren Platz an die Laudes des Oktavtages verloren, wo sie bereits zu Amalars Zeit, also um 830, anzutreffen sind[5]. Hodüm glaubt beweisen zu können, daß die Antiphonen zu den 5 Laudespsalmen inhaltlich eine Einheit bilden und nicht nur allgemein der Zeit der christologischen Kämpfe angehören, sondern noch genauer angesetzt werden

[1] *Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Officii* (In dieser Zeitschrift 3. Serie XI [1936] S. 163—187).

[2] Ebd. S. 186.

[3] *O admirabile commercium* (*Collationes Brugenses* XXXII [1932] S. 394—409).

[4] Rousseau weist S. 57 hin auf J. Parisot, *Les rites orientaux* (*Revue des sciences ecclésiastiques*, VIII[e] série III [1896] S. 104) und auf A. Petit, *Euchologie latine et euchologie grecque* (*Echos d'Orient* IV [1900] S. 3f.).

[5] Amalar, *De eccl. officiis*, lib. IV, c. 32 (Migne *PL.* CV, Sp. 1223).

können, nämlich nach dem Konzil von Ephesos (431), aber vor dem von Chalkedon (451). Als Grund gibt er das Fehlen von Anspielungen auf die Häresie des Eutyches an. Ja, er will in so frühe Zeit nicht etwa nur die griechischen Vorlagen — mit solchen scheint er gar nicht zu rechnen —, sondern die lateinischen Texte selbst setzen: zwischen 432 und 450 seien sie in die römische Weihnachtsliturgie, näherhin in die Nachtfeier von S. Maria Maggiore, aufgenommen worden[1].

Der Beweis ist m. E. Hodüm nicht geglückt. Zunächst verlegen die zu den einzelnen Antiphonen angeführten, aber viel zu allgemein gehaltenen Parallelen, auch die aus griechischen Vätern des 4.—5. Jahrh.s entlehnten, keineswegs die griechischen Grundtexte jener lateinischen Stücke vor das Konzil von Chalkedon. Selbst wenn das aber der Fall wäre, so würde es noch lange nicht für ihre Übersetzung ins Lateinische zutreffen. Ich glaube vielmehr mit Bestimmtheit zeigen zu können, daß die Übersetzung erst aus der Zeit nach dem Chalcedonense stammt, was sich für die griechischen Vorlagen wenigstens als wahrscheinlich herausstellen wird.

Hodüm mag mit Recht den einheitlichen Charakter der Antiphonen zu den 5 Laudespalmen hervorheben, er hat aber zu Unrecht die zugehörige Benedictusantiphon: *Mirabile mysterium declaratur hodie* ganz außer acht gelassen. Ihr schenken wir unsere Aufmerksamkeit. Die Antiphon steht mit leichten textlichen Abwandlungen in den ältesten erhaltenen Hss. des römischen Antiphonarius Officii, sowohl in seiner fränkischen Überlieferung, dem Antiphonar von Compiègne aus der Zeit Karls des Kahlen, jetzt *Paris, fonds latin Cod. 17436* (Migne *PL.* LXXVIII Sp. 741), als auch in der alamannischen Überlieferung, von der ich hier nur das zwischen 980 und 1011 geschriebene Antiphonale Officii des sanktgallischen Reklusen Hartker, *St. Gallen Stiftsbibl. Cod. 390* (*Paléographie musicale* II, 1 [1900], S. 71), nenne. Auch Amalar kennt die Antiphon[2], er ist für uns sogar der älteste, greifbare Zeuge ihrer lateinischen Fassung. Die Antiphon war zweifellos zu seiner Zeit im römischen Antiphonarius Officii längst eingebürgert. In den genannten Quellen ist sie deutlich als Antiphon zum Benedictus gekennzeichnet. Da liegt nun die Annahme am nächsten, daß eine und dieselbe Hand die Antiphonen zu den 5 Laudespsalmen, zum Benedictus und zum Magnificat zusammengestellt, d. h. aus byzantinischer Liturgie ausgewählt und übersetzt hat. Wann das frühestens geschehen sein kann, lehrt gerade die Benedictusantiphon: *Mirabile mysterium declaratur hodie*. Baumstark konnte sie, was vor ihm schon O. Rousseau in dem oben genannten Aufsatz S. 57 getan hatte, als „die fast glatteste Wiedergabe einer in den Dezember-Menäen bis heute erhaltenen griechischen Vorlage" nachweisen[3]. Wir stellen den lateinischen Text neben diese griechische Vorlage,

[1] Hodüm, a. a. O. S. 408 mit Ak. 1.

[2] *De eccl. officiis* IV, c. 32 (*PL.* CV, Sp. 1224).

[3] *Byzantinisches in den Weihnachtstexten*, S. 180.

die nach Baumstark „das erste der Στιχηρὰ προσόμοια zum Stichos des einer abendländischen Zweiten Weihnachtsvesper entsprechenden Ἑσπερινός des 26. Dezember" ist[1].

Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον· καινοτομοῦνται φύσεις καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται· ὅπερ ἦν μεμένηκε καὶ ὃ οὐκ ἦν προσέλαβε, οὐ φυρμὸν ὑπομείνας οὐδὲ διαίρεσιν.	*Mirabile mysterium declaratur hodie; innovantur naturae, Deus homo factus est; id quod* (*in quo* liest die Hs. von Compiègne) *fuit permansit, et quod non erat assumpsit, non commixtionem passus neque divisionem.*

Die griechische Vorlage besteht aus zwei Teilen. Der erste geht bis προσέλαβε und stammt, was übrigens schon vor mir O. Casel im *Jahrb. f. Liturgiewissensch.* VIII (1928) S. 171 Ak. 69 gesehen hat, aus einer Epiphaniepredigt Gregors von Nazianz, *Oratio 39, In sancta lumina* Nr. 13 (Migne *PG.* XXXVI Sp. 348f.):

Τὶ γίνεται; καὶ τὶ τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται· ... καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δέχεται καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι· οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν (ἄτρεπτον γάρ), ἀλλ' ὃ οὐκ ἦν προσλαβών (φιλάνθρωπος γάρ)[2].

Schon Amalar hatte zwar die inhaltliche Ähnlichkeit von Stellen dieser Predigt mit unserer Antiphon beobachtet[3]. Doch weil er einerseits deren griechische Vorlage nicht kannte und andererseits die Predigt nur in der recht freien Übersetzung des Rufinus vor sich hatte, unter dem Titel *De secundis epiphaniis*[4], war ihm die wörtliche Abhängigkeit des Hauptteils der Antiphon *Mirabile mysterium* von jener Epiphaniepredigt Gregors verborgen geblieben. Die griechische Vorlage der Antiphon gehörte vielleicht zu jenem mit Vorliebe aus Predigten des Nazianzeners geschöpften Tropariencorpus auf die Feste des Herrn, der Martyrer und der Bekenner, das Dorotheos von Gaza um 540—560 bezeugt und aus dem er zwei Beispiele für Ostern und ein Martyrerfest anführt[5]. Der Redaktor der Vorlage, ein byzantinischer Liturgiker, von dem möglicherweise auch die übrigen Stücke dieses Tropariencorpus ausgewählt worden sind, hat nur ganz wenig an seiner Quelle, eben jener berühmten Epiphaniepredigt Gregors, geändert.

[1] Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος Β' (Rom 1889) S. 677.

[2] Die andern bei Baumstark S. 181f. angeführten Stellen des byzantinischen Officiums gehen unmittelbar auf das oben gebrachte Stichiron und nur mittelbar auf die Predigt Gregors zurück.

[3] *De eccl. off.* IV, 32.

[4] Siehe die Ausgabe der Übersetzungen Rufins von Predigten Gregors in *CSEL* XLVI, S. 111f. Die Zitate Amalars stammen aus Nr. 13, S. 123f.

[5] Dorotheos, Διδασκαλίαι διάφοροι 23 u. 24 (Migne *PG.* LXXXVIII, Sp. 1821ff. u. 1829ff.); vgl. S. Pétridès, *Notes d'hymnographie byzantine* (*Byzantinische Zeitschrift* XIII [1904] S. 423ff.). Herr Prof. Baumstark wies mich gütig auf diese Nachrichten bei Dorotheos hin, wofür ich ihm auch hier herzlich danke.

Die Fragen Gregors: Τὶ γίνεται; καὶ τὶ τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; beantwortet er wirkungsvoll mit dem Satz: Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον. Die negative Wendung Gregors: οὐχ ὃ ἦν μεταβαλών gibt er positiv wieder: ὅπερ ἦν μεμένηκε. Aus eigenem fügte er dann aber die Schlußformel: οὐ φυρμὸν ὑπομείνας, οὐδὲ διαίρεσιν hinzu. Diese ist, da sie schon im griechischen Text der Antiphon und nicht erst in der lateinischen Übersetzung vorkommt, auf griechischem Boden entstanden und mit dem übrigen Text des Stückes einfach ins Lateinische übersetzt worden. Das kann aber nicht vor dem Konzil von Chalkedon geschehen sein; denn eben die Schlußformel οὐ φυρμὸν ὑπομείνας οὐδὲ διαίρεσιν ist nicht etwa, wie Amalar meinte[1], gegen die Irrlehren des Sabellius und des Arius gerichtet, sondern, wie die Ablehnung sowohl der Vermischung wie der Trennung der beiden Naturen in Christus lehrt, gegen den Monophysitismus und Nestorianismus. Sie setzt also nicht die trinitarische Fragestellung voraus, sondern die christologische der beiden Konzilien von Chalkedon (451) und Ephesos (431); ja weil an erster Stelle die Vermischung (der beiden Naturen in Christus) zurückgewiesen wird[2] und dann erst ihre Trennung, so möchte ich vermuten, der Redaktor des Stichiron habe in erster Linie das Chalcedonense verteidigen, den Monophysitismus verwerfen wollen[3]. Nicht dagegen nehme ich an, der byzantinische Liturgiker habe mit seinem οὐ φυρμὸν ὑπομείνας bewußt Gregor von Nazianz „verbessern" wollen, der in der eben als Quelle für das Stichiron nachgewiesenen Stelle seiner Epiphaniepredigt einige Sätze später den Ausdruck hat: τὰ ἄμικτα μίγνυται. Dieser klingt zwar, aus dem Zusammenhang gerissen, monophysitisch, hat in Wirklichkeit aber die christologische Perichorese im Auge, die Gregor auch sonst bezeugt. Die griechische Vorlage der lateinische Antiphon *Mirabile mysterium* ist also erst nach dem Konzil von Chalkedon überhaupt möglich. Die Übersetzung ins Lateinische wird dann noch etwas später anzusetzen sein, in der zweiten Hälfte des 6. oder gar erst in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh.s Das gleiche gilt von der Übersetzung der zugehörigen Antiphonen zu den Laudespsalmen wie zum Magnificat, die ebenfalls griechische Vorlagen voraussetzen. Selbst wenn diese schon vor dem Konzil von Chalkedon entstanden wären, so sind sie doch zusammen mit der sicher nach dem Konzil verfaßten griechischen Vorlage der Benedictusantiphon *Mirabile mysterium*, d. h. nach 451 ins Lateinische übersetzt worden. Es fehlen indessen Gründe, die dazu zwängen, die griechischen Vorlagen der anderen Antiphonen in eine so frühe Zeit, d. h. nach 431 und vor 451, hinaufzudatieren; denn wie wir schon erwähnten, beweisen die von Hodüm bei-

[1] *De eccl. off.* IV, S. 32.

[2] Der Ausdruck φυρμός ist zwar nicht der Glaubensdefinition von Chalkedon entnommen, die vielmehr andere Wendungen: σύγχυσις, κρᾶσις gebraucht.

[3] Ähnlich wie das Stichiron stellt auch Johannes von Damaskus einmal die Zurückweisung der „Vermischung" vor die der „Trennung": οὐ σύγχυσιν ὑποστάς, οὐδὲ διαίρεσιν ὑπομείνας (*Hom.* I *in dormitionem B. M. Virginis*, Nr. 3, *PG.* LXXXVI, Sp. 704 B).

gebrachten Parallelen, weil zu allgemein gehalten, das nicht. Es spricht deshalb die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch die griechischen Vorlagen der Antiphonen zu den Laudespsalmen und zum Magnificat nicht wesentlich älter sind als die griechische Vorlage der Benedictusantiphon, sondern ebenfalls erst der Zeit nach dem Konzil von Chalkedon entstammen.

Die Aussicht, den Zeitpunkt der Aufnahme dieser Stücke in die römische Liturgie je genauer bestimmen zu können, ist gering, es sei denn, daß einmal unerwartete hs.liche Funde helleres Licht über die Entstehungsgeschichte des römischen Antiphonarius Officii verbreiteten. Nur mit dieser Möglichkeit rechnet Baumstark[1]. Eine zweite ist aber doch wohl nicht von der Hand zu weisen. Was z. B. bei der Magnificatantiphon von Christi Himmelfahrt: *O rex gloriae domine virtutum* der Fall ist, die für 735 vom Mönch Cuthbert, dem späteren Abt von Wearmouth und Jarrow, in seinem Augenzeugenbericht über Bedas Tod bezeugt ist[2], könnte in ähnlicher Weise auch für eine jener Antiphonen der Weihnachtsoktav zutreffen: Sie könnte von einem lateinischen Schriftsteller des 6. bis 7. Jahrh.s angeführt sein.

[1] *Byzantinisches in den Weihnachtstexten*, S. 187.

[2] *Baedae opera historica*, ed. C. Plummer Bd. I (1896) S. CLXI.

DER TATIANTEXT VON LK. 24, 13

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Bei systematischer vergleichender Durcharbeitung des — in welcher Nähe oder Ferne auch immer — auf das „Diatessaron" zurückgehenden Materials stößt man immer wieder auf einzelne Stellen, von denen aus blitzhaft der ganze einschlägige Fragenkomplex mit solcher Helle beleuchtet wird, daß es beinahe als unbegreiflich erscheint, wenn folgende vierfache Erkenntnis noch immer auf Widerspruch stößt[1]: 1. Die Ursprache des Tatianischen Werkes war die syrische. 2. Unmittelbar aus diesem syrischen Original ist die altlateinische Übersetzung geflossen, auf der letztendlich die gesamte abendländische Überlieferung harmonistischen Charakters be-

1) So vor allem etwa in den einschlägigen Abschnitten bei M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Deuxième Partie: Critique textuelle. II. La critique rationelle.* Paris 1935. S. 15, 189—202, 265—281, 627—639. Es ist nur die Tatsache stärkster Beeinflussung des T^A durch Peš, bezüglich deren der unterdessen zur ewigen Ruhe heimgegangene verehrte Altmeister der *École Bibilique de Saint Étienne* nicht dem Inhalt der folgenden vier Thesen schroff ablehnend gegenübersteht. Wie wenig er sich meinen Gedankengängen — wie d. njenigen von Vogels und Plooij — einzufühlen vermochte, erhellt wenn beispielsweise S. 193 Ak. 3 gegen meinen Aufsatz *Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem*, Dritte Serie dieser Zeitschrift VIII S. 1—12 geltend gemacht wird, daß „*quant Ephrem représente le texte des manuscrits grecs, il est plus qu'arbitraire d'imaginer une leçon antérieure appuyée surtout sur une traduction latine*". Eben ihre Übereinstimmung mit der „*graeca veritas*" muß ja eine Lesart der armenischen Bearbeitung — vielleicht eher als Übersetzung? — des „Diatessaron"-Kommentars Aφrems in höchstem Grade verdächtig machen, auf einer Angleichung des syrischen Diatessarontextes an die griechische Textgestalt der Einzelevangelien zu beruhen, wenn im — weitesten — Umkreis möglicher Tatianüberlieferung ihr irgend eine andere gegenübersteht. Die Zugehörigkeit der altlateinischen Evangelientexte zu diesem Umkreis wird nun allerdings von Lagrange aufs unerbittlichste abgelehnt. Man wird einmal an der Hand der altlateinischen Evangelien der Jülicher'schen Ausgabe, deren Erscheinen ja nunmehr begonnen hat, ganz systematisch den Spuren nachzugehen haben, die auch hier rein und nur streng formal der Zusammenhang mit einer syrischen, nicht griechischen Grundlage hinterließ. Daß es an solchen denkbar sichersten Spuren in der abendländischen Harmonieüberlieferung nicht fehlt, kann heute ernsthaft wirklich nicht mehr bestritten werden. In dieser Richtung ist übrigens zu beachten, daß der genannte Aufsatz aus dem J. 1933 die letzte meiner auf das „Diatessaron"-Problem bezüglichen Veröffentlichungen war, die Lagrange noch zu berücksichtigen vermochte.

ruht. 3. Abgesehen von dieser harmonistischen Überlieferung des Westens, der arabischen Übersetzung eines schon aufs stärkste an die Peš(ittā) angeglichenen syrischen Textes und dem heute sicher festgestellten Nachhall auch einer armenischen Übersetzung[1] wirkt die alte Harmonie des 2. Jahrh.s in der altlateinischen wie in der altsyrischen Textüberlieferung der Einzelevangelien und entsprechend auf griechischem Boden mindestens bzw. vor allem im Evangelientext des codex Bezae — D bzw. (I α) δ 5 — nach. 4. Jene alte Harmonie selbst war nicht nur eine solche der vier kanonischen Evangelien, sondern tatsächlich ein „διὰ πέντε", dessen fünfte, bedeutungsmäßig vielleicht sogar erste Quelle das Hebräerevangelium gebildet hat.

---

[1] Die betreffenden Nachweise sind erbracht von P. Essabalian, *Le Diatessaron de Tatien et la première version des Évangiles arméniens*. Wien 1937 (armen. mit französ. Résumé) und vor allem von S. Lyonnet, *Vestiges d'un Diatessaron arménien*, *Biblica* XIX S. 121—150 und *La première version arménienne des Évangiles*, *Revue Biblique* XLVII S. 355—382. Zu einigen der von Lyonnet in der letzteren Arbeit zusammengestellten altarmenischen Fassungen möchte ich an dieser Stelle die folgenden Bemerkungen machen. Zwei jener Fassungen werden durch ihre Übereinstimmungen mit $T^{N(L)}$ als echteste Tatianismen unmittelbar erwiesen: Jo. 1, 21 (a. a. O. S. 310) *սա է hic est* (*agnus Dei*) (> *ահաւասիկ* = ἰδού) = $T^{N(L)}$: *dat es* (das ist) und Lk. 1, 78 (S. 369): *սիւռն Աստուծոյ մերոյ Domini Dei nostri* (> *Աստուծոյ մերոյ* = θεοῦ ἡμῶν) = $T^{N(L)}$: *ons heren Gods* (unseres Herrn, Gottes). Dreimal handelt es sich um die ebenso eindeutige Wiedergabe einer altsyrischen Formulierung: Mt. 6, 12 (S. 359): *զի եւ մեք թողցուք ut et nos dimittemus* (> *որպէս եւ մեք թողումք* = ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν) = Syr.^{Sin}: ܕܢܫܒܩ ܠܢ ܐܦ ܚܢܢ (damit auch wir vergeben), Mt. 3, 9 (S. 358f.): *եւ ասիցէք et dicite* (> *ասել* = λέγειν). Vgl. Syr^{Sin}: ܘܠܐ ܬܐܡܪܘܢ (und nicht sollt ihr sagen) und Mt. 11, 28 (S. 366): *եւ որք ունիք բեռինս ծանուն et qui habetis onera gravia* als eine zweite Entsprechung zu καὶ πεφορτισμένοι = Syr^{Cur}: ܘܕܥܡܣ ܘܡܬܥܢܝܢ (und Träger schwerer Lasten). Mehrfach ist Mißverständnis einer syrischen Vorlage (oder eine Korruptel derselben?) als Grundlage ersichtlich, so z. B. Mt. 3, 9 (S. 359) *հարկանիցէք, superbi estote* (> *համարիցիք* = δόξητε) nach einer Lesung ܬܫܚܢܘܢ (sollt vertrauen) statt ܬܐܡܪܘܢ (sollt meinen), Jo. 1, 3 (S. 359): *յաղթեաց vicerunt* (> *եղեւ հասու* = κατέλαβεν) aus Mißverständnis eines ܡܛܐ, Jo. 11, 25 (S. 364): *կենդանի է, vivens est* (> *կեցցէ* = ζήσεται) auf Grund einer Verschreibung (oder bloßen Verlesung), von ܢܚܐ (wird leben) in ܚܝ (lebend ‹ist›). Damit ist im wesentlichen auch der Gegensatz zwischen Lyonnet und mir in der Frage nach der sprachlichen Vorlage der ursprünglichen armenischen Evangelienübersetzung ausgeräumt. Syrisch war sie, wenn es sich bei dieser um eine Übersetzung des „Diatessarons" selbst, wie, wenn es sich, was ich früher anzunehmen geneigt war, um die Übertragung eines noch sehr „Diatessaron"nahen altsyrischen Textes der Einzelevangelien handelte. Zur Erörterung steht nunmehr nur noch, wie weit sich in dem endgültigen armenischen Evangelientext eine Nachwirkung des aus dem Syrischen übersetzten „Diatessarons" bzw. andererseits die Wiedergabe eines griechischen Textes des „cäsareensischen" Typus erstreckt. Die Entscheidung wird hier, soweit nicht rein formale Indizien auf eine griechische oder — und das ist allerdings sehr oft der Fall — auf eine syrische Vorlage hinweisen, dadurch erschwert, daß sehr oft Tatianismus und „cäsareensische" Lesart sachlich zusammenfallen, ein Befund, in dem die von seinen Bannerträgern nicht hinreichend erkannte eigentlichste Problematik des „cäsareensischen Textes" besteht.

Für die Identität der fünften „Diatessaron"-Quelle mit dem Hebräerevangelium liefert der durch die syrische Übersetzung des Titos von Bostra kenntlich werdende Tatiantext von Lk. 24, 39 den unumstößlichen Beweis[1]. Eine Stelle, an der gleichzeitig jene vierfache Erkenntnis sich ergibt, wird durch den Tatiantext von Lk. 24, 13 bezeichnet. Der kanonische Wortlaut des Verses unterliegt keinem Zweifel: Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἦσαν πορευόμενοι ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς. Die bekannte Variante der Entfernungsangabe ἑκατὸν ἑξήκοντα ist, wie auch immer bezeugt[2], mit der folgenden Erzählung unvereinbar, weil sie den beiden Jüngern eine Tagesleistung von rund 16 Marschstunden zumuten würde. Eigentümlichkeit der v. Sodenschen Hs.sgruppe I β ist die Einschiebung eines τινα hinter κώμην, die in einem ւմ (ein = ein gewisses [Dorf]) des Armenischen eine Entsprechung findet. Nur in einzelnen wenigen Hss.[3] tritt anscheinend ohne inneren Zusammenhang ein ὥρᾳ statt ἡμέρᾳ nur in einer einzigen[4] ein ἐκείνῃ statt αὐτῇ und gleichfalls nur in dem einzigen *Sinaiticus* die Umstellung τῇ αὐτῇ auf. Kaum eine Erwähnung verdient es, vollends, wenn in altlateinischer Überlieferung hinter einem *nomine* der Ortsname als Personenname mißverstanden und vor ihm ein *Kleofas et* oder nach ihm ein *et Kleopas* eingeschoben wird[5].

Wie lautete nun diesem griechischen Lk.-Text gegenüber der syrische Text des „Diatessarons"? Welche Spuren hat er hinterlassen und was ist aus diesen Spuren zu lernen? — Ich stelle zunächst übersichtlich einschließlich der beiden erst neu[6] erschlossenen Harmonietexte, eines venetianischen (= T^V) und eines toskanischen (= T^T) die Überlieferung zusammen. Zum Vergleiche wird unter dem Text des codex Fuldensis auch derjenige der Vulg(ata) und neben T^A auch die Peš. angeführt. Dagegen konnte auf eine Anführung von T^{Ahd} verzichtet werden, weil hier keinerlei Abweichung von *cod. Fuld.* besteht.

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz über *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron"*, *Biblica* XVI S. 257–299, speziell S. 288–291.

[2] Vor allem durch Eusebios, den *Sinaiticus*, Θ, die durch v. Soden unter Iπ zusammengefaßten Purpur-Kodizes des 6., die beiden weiteren Unzialen K und Π (= $I\kappa^a$ 71 und 73) des 9. Jh.s und die christlich-palästinensische Übersetzung. Dazu das von Lagrange a. a. O. S. 99 herangezogene bedeutsame Scholien: ἑκατὸν ἑξήκοντα λεκτέον· οὕτως γὰρ τὰ ἀκριβῆ περιέχει καὶ ἡ Ὠριγένους τῆς ἀληθείας βεβαίωσις.

[3] Dem *Alexandrinus*, der weiteren Unziale H (= $K^{i\varepsilon 87}$) des 9. bis 10. und der einzigen Minuskel H 376 des 13. Jh.s.

[4] Der Lake-Gruppe: 22 (= $l\eta^{b.\varepsilon 288}$) des 12. Jh.s.

[5] Ersteres in b, letzteres in e, ff_2.

[6] Durch V. Todesco, A. Vaccari und M. Vatasso, *Il Diatessaro in Volgare Italiano. Testi inediti dei secoli XIII–XIV.* Città del Vaticano 1938 (*Studi e Testi. 81*).

cod. Fuld.

Post haec autem duobus ex eis ambulantibus ostensus est euntibus hac ipsa die in castellum, quod erat in spacio stadiorum .C. LX ab Hierusalem, nomine Emmaus

Vulg.

Et ecce duo ex illis ibant ipsa die in castellum, quod erat in spatio stadiorum sexaginta ab Hierusalem, nomine Emmaus (bzw. Mk. 16, 12: *Post haec autem duobus ex his ambulantibus ostensus est in alia effigie euntibus in villam*).

$T^{N(L)}$

Op din selven dach dat Jhesus op herstaen was von der doet. so vertoegte hi hem tveen sinen yongren in ere gelikenessen. Dese tvee ghingen dis selves dags van Jherusalem te Emaus wert. dat van Jherusalem stont omtrent van ere milen. (Am selben Tage, da Jesus vom Tode auferstanden war, erzeigte er sich zweien seiner Jünger in einem Gleichnis. Diese zwei gingen desselben Tages von Jerusalem gegen Emmaus, das von Jerusalem ungefähr eine Meile stand.)

$T^{N(S.H)}$

Up den selven dach dat Jhesus up verstaen was vander doot so vertogede hi hem (H: *verscheen hy*) *tween sire jongere. die gingen des selven dages van Jherusalem te Emaus. dat stont van Jherusalem wel LX stadien* (Am selben Tage, da Jesus vom Tode auferstanden war, erzeigte er sich (H: erschien er) zweien seiner Jünger. Die gingen desselben Tages von Jerusalem nach Emmaus, das von Jerusalem wohl 60 Stadien stand.)

PH:

Nou befil þat a morowen þat dag self, after þat þe wymmen weren ycomen to þe apostles þat hedden ysene þe angels, and seint Peter & seint John, weren ycomen azein fram þe sepulchre, þo tweie disciples þat weren wiþ Jesu wenten out of þe toun of Jerusalem towards a caste⟨l⟩ þat was cleped Emaus þat was eiztten mile and a half from Jherusalem. (Nun geschah es eines Morgens, des Tages selbst, nach dem die Frauen zu den Aposteln gekommen waren, daß sie die Engel gesehen hätten, und St. Petrus und St. Johannes vom Grabe zurückgekommen waren: da gingen zwei Jünger, die mit Jesus ⟨gewesen⟩ waren, von Jerusalem gegen ein Kastell, das Emmaus geheißen war, das achtzehn Meilen und eine halbe von Jerusalem war.)

T^{A}

ومن بعد ذلك ظهر
لاثنين منهم فى ذلك
اليوم وفى حال مضيّهما
الى القرية التى اسمها
عِمواص وبعدها من
اورشليم ستّون ميلا

(Und nach jenem erschien er zweien von ihnen an jenem Tage und unter den Umständen, daß sie nach dem Landorte gingen, dessen Name *'imwāṣ* ⟨ist⟩ und seine Entfernung von Jerusalem sechzig Meilen.)

Die Übereinstimmung an diesem Punkte schlechthin aller zunächst einmal harmonistischen Überlieferungszeugen sichert, was von vornherein bei der feststehenden Bekanntschaft Tatians mit dem kanonischen Mk.-Schluß zu erwarten war, daß im „Diatessaron" eine Fusion von Lk. 24, 13 mit Mk. 16, 12 vorlag, dem eine summarische Bezugnahme auf die Lk.-Erzählung darstellenden Satz: Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν. Sowohl die einleitende Zeitangabe als auch die verbale Aussage dieses Mk.-Satzes sind in *cod. Fuld.* und T^{A}, wenigstens die letztere ist in der Gruppe $T^{N.D}$, umgekehrt nur die Zeitangabe in $T^{V.T}$ erhalten. In PH stellt die weitschweifige Bezugnahme auf Lk. 24, 9 (bzw. Mt. 28, 8) und Jo. 20, 2—9 natürlich nichts anderes als eine

T^D:

In demselben tak daz ihs auferstanden waz vō dem tode. so erzeiget er sich zwei seine^{s}r jüng^{s}n. die gingen dez selben tages von irīm zv emavs daz stunt vō irīm wol eine meile. (Am selben Tage, da Jesus von dem Tode auferstanden war, erzeigte er sich zweien seiner Jünger. Die gingen desselben Tages von Jerusalem nach Emmaus, das von Jerusalem wohl eine Meile stand.)

T^V:

Poi queste doi disipoli de li sesanta do s ene andavano en quelo medesimo dì, zoè en la domenega, a uno castello lo quale avea nome Emaus, e iera sesanta stadi long da Jerusalem, zoè sete mila e mezo. (Nach diesem gingen zwei Jünger von den zweiundsechzig (!) an diesem selben Tage d. h. am Sonntag nach einem Kastell, das ⟨den⟩ Namen Emmaus hatte und sechzig Stadien von Jerusalem entfernt war, d. h. sieben und eine halbe Meile.)

T^T:

Dopo queste cose, due di loro andavano in quel dì ad uno castello, che aveva nome Emaus, ed ere di lungi a Gerusalem sesanta stadi. (Nach diesen Dingen gingen zwei von ihnen nach einem Kastell, das ⟨den⟩ Namen Emmaus hatte, und von Jerusalem sechzig Stadien entfernt war.)

Peš.^{V}:

ܘܗܐ ܬܪܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܗ ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܗܠܟܝܢ ܠܐܬܪ ܕܫܡܗ ܥܡܘܣ ܘܪܚܩ ܐܝܟ ܬܫܥ ܣܛܕܝܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܘܗܠܟܝܢ ܡܬܚܕܝܢ ܒܗܕܕܐ ܥܡ ܕܟܪܝܢ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܠܗ ܒܗ ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܗܠܟܝܢ ܠܐܬܪ ܕܫܡܗ ܥܡܘܣ ܘܪܚܩ ܐܝܟ ܬܫܥ ܣܛܕܝܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ (Und siehe, zwei von ihnen waren am selben Tage gehend nach ⟨einem od. dem⟩ Landort, dessen Name Emmaus ⟨ist⟩ und ⟨der⟩ von Jerusalem sechzig Stadien entfernt ⟨ist⟩.)

S^{SC}:

ܘܗܐ ܬܪܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܗ ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܗܠܟܝܢ ܠܐܬܪ ܕܫܡܗ ܥܡܘܣ ܘܪܚܩ ܐܝܟ ܬܫܥ ܣܛܕܝܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܘܗܠܟܝܢ ܡܬܚܕܝܢ ܒܗܕܕܐ ܥܡ ܕܟܪܝܢ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܠܗ ܒܗ ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܗܠܟܝܢ ܠܐܬܪ ܕܫܡܗ ܥܡܘܣ ܘܪܚܩ ܐܝܟ ܬܫܥ ܣܛܕܝܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ (Und er wurde sichtbar zweien von ihnen am selben Tage, während sie gehend waren nach einem Landort, dessen Name Emmaus ⟨ist⟩ und ⟨der⟩ von Jerusalem sechzig Stadien entfernt ⟨ist⟩.)

D (= $I^{\alpha\delta 5}$)

Ἦσαν δέ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ ὀνόματι Ουλαμμαους.

Paraphrase des kurzen μετὰ ταῦτα dar, so daß auch dieser Überlieferungszeuge sich noch den beiden neu bekannt gewordenen Italienern zugesellt. Diese Sachlage ist bezeichnend für die Art, in welcher immer wieder von den verschiedenen Überlieferungszweigen die einen dieses, die anderen jenes Steinchen des ursprünglichen textlichen Mosaiks bewahren: ein Befund, der die schlagendste Widerlegung der durch Burkitt[1] einseitig von der Seite des harmonistischen Aufbaues her begründeten Anschauung bedeutet, nach der in der abendländischen und der morgenländischen „Diatessaron"-Überlieferung zwei voneinander streng zu unterscheidende Entwicklungsstufen einer auf der älteren ursprünglich lateinischen Harmonie vorlägen, von denen erst die jüngere mit dem Tatianischen Werke gleichzusetzen wäre.

[1] *Tatian's Diatessaron and the Dutch Harmonies:* JTSt. XXV S. 113–130, *The Dura Fragment of Tatian* ebenda XXXVI S. 255–258. — Das von Burkitt mit Recht unterstrichene Problem der Aufbauunterschiede in den beiden Überlieferungszweigen bleibt als ein noch zu lösendes dabei allerdings durchaus bestehen.

Wiederum ganz allgemein ist es demgegenüber, daß bei der Verbindung des Mk.- und Lk.-Textes das einleitende ἰδού des letzteren unterdrückt wird. Dies entspricht einer grundsätzlichen stilistischen Haltung Tatians, der, wenn überhaupt jemals, so nur in seltensten Fällen das griechische ἰδού wiedergegeben hat. Stehen aber einmal diese beiden Punkte fest, so springt nun auch das Abhängigkeitsverhältnis in die Augen, in dem an unserer Stelle sowohl S^{SC} als D dem „Diatessaron" gegenüberstehen. Denn hier wie dort kehrt diese charakteristisch Tatianische Omission des ἰδού wieder, und in der Erhaltung der verbalen Aussage von Mk. 16, 12 stehen die beiden Altsyrer auf derselben Linie mit T^{ND}. Zugleich werden wir dann aber auch in deren ܐܬܚܙܐ (er wurde sichtbar) die aus dem „Diatessaron" übernommene sprachliche Form dieser Aussage zu erblicken haben.

Auch bezüglich der Art, in welcher die verbalen Aussagen der Mk.-Stelle mit der Substanz des Lk.-Verses verschmolzen waren, ist in S^{SC} offenbar der „Diatessaron"-Text unmittelbar erhalten. An die naturgemäße Wiedergabe des πορευομένοις durch ܘܗܟܝ ܠܚܩܠܐ ܕܥ (während sie gehend waren) hatte Tatian einfach statt des kurzen und vagen εἰς ἀγρόν die genaue und ausführliche Ortsangabe des Lk. angeschlossen. Das wieder mit Mk. zusammenfallende lateinische *euntibus* ist nicht minder die sprachlich gegebene Übersetzung der syrischen Ausdrucksweise und die etwas gewundene arabische von T^{A} nichts anderes als eine nach tunlichst engem gedanklichem Anschluß an die Vorlage strebende Umschreibung derselben. In $T^{N(S.H)}$ und T^{D} kann nicht nur ebenso gut, sondern wird sogar weit eher ein jenes *euntibus* wiedergebender Relativsatz zu erkennen sein, als ein neuer Hauptsatz, so daß derjenige von $T^{N(L)}$ dem allem gegenüber sich wieder einmal als ein Zug der den sonstigen führenden Wert dieser Hs. so stark beeinträchtigenden Neigung zu paraphrastischer Erweiterung erweist.

Übereinstimmend verbinden sodann T^{A} und S^{SC} mit der aus Mk. stammenden Aussage des neuen Hauptsatzes allein die Wiedergabe des αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ von Lk., während *cod. Fuld.* sie ebenso ausschließlich mit dem Gehen der Jünger in Verbindung bringt, d. h. sachlich sie an der dem Motiv ursprünglicheren Stelle bietet, $T^{N.D}$ aber sie an beiden Stellen haben. Das ist die bei Korrekturen in der Tatianüberlieferung oft genug zu beobachtende Entwicklung von a über a + b zu b: Neues tritt zuerst neben das Alte, um es schließlich zu ersetzen. Daß dabei der Endpunkt dieser Entwicklung in unserem Falle nur die sich am engsten mit dem kanonischen Lk.-Text berührende Anordnung sein kann, diejenige von T^{A} und S^{SC} also die ursprüngliche sein muß, liegt auf der Hand. Ob freilich die orientalischen Überlieferungszweige hier mit vollständiger Treue den Urbefund wiedergeben, ist eine andere Frage. Es handelt sich nämlich noch um die Stellung, welche die beiden nunmehr mit derselben verbalen Aussage verbundenen Zeitangaben, die allgemeinere nach Mk. und die genauere nach Lk. im Verhältnis zueinander und zu jener Aussage einnehmen. Daß die Wiedergabe des μετὰ ταῦτα derjenigen des αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ voranging, wird durch die

Übereinstimmung von $T^{N \cdot D}$, $T^{V \cdot C}$ und T^{A} gesichert. Wenn in PH die Reihenfolge zwischen der Zeitangabe nach Lk. und der Paraphrase des μετὰ ταῦτα die umgekehrte ist, so liegt das daran, daß diese jener gegenüber zu umfangreich geworden war, um ihr noch voraufgeschickt werden zu können. Daß zwischen die beiden Zeitbestimmungen in $T^{V \cdot T}$ die verbale Aussage des Lk. eingeschoben ist, hat keine Bedeutung, weil es der Herstellung eines wesentlichen Vulg.-Textes von Lk. entspricht, die bis auf die einleitende Wiedergabe eines lateinischen *Post haec* hier durchgeführt ist. Vielmehr die Mk.-Aussage ist nun aber in entsprechender Weise in T^{A} zwischengeschoben, und dem entspricht es, wenn in S^{SC} die allein sich findende Zeitbestimmung nach Lk. ihr folgt. Dagegen steht jene in $T^{N \cdot D}$ mit unverkennbarer Emphase an der Spitze der Gesamtaussage, was auf eine ursprüngliche Reihenfolge 1) Zeitangabe nach Mk., 2) Zeitangabe nach Lk., 3) Verbalaussage hinweist. Eine Entscheidung würde gegenüber diesem Gegensatze sehr schwierig sein, wenn nicht die Stellung der orientalischen Zeugen sich dadurch als sekundär erwiese, daß an der in ihnen eingenommenen Stelle die Zeitbestimmung nach Lk. ein anderes Textelement verdrängt haben muß.

Während nämlich das *ambulantibus* des *cod. Fuld.* wohl eine Auffüllung nach dem Mk.-Text der Vulg. darstellt, Tatian also das περιπατοῦσιν des Mk. nicht wiedergegeben haben dürfte, hat sich von seiner Wiedergabe des an ἐφανερώθη anschließenden ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ in $T^{N(L)}$ eine höchst bedeutsame Spur erhalten. Sein seltsames, ja unmittelbar völlig sinnloses, gerade durch diese Sinnlosigkeit aber über jeden Verdacht sekundären Ursprungs erhobene *in ere gelikenessen* (in einem Gleichnis, sachlich richtiger? einem Gleichsein, einer Ähnlichkeit) kann nur ein lateinisches *in similitudine* wiedergeben, dem ein zugehöriges *alia* durch Schreibeversehen verlorengegangen war. Im Gegensatz zu dem die altlateinische Überlieferung beherrschenden und aus ihr auch in die Vulg. übergegangenen *in alia effigie* muß dieses selbst nun allerdings in höchstem Grade befremden. Denn *similitudo* kann mit μορφή unmöglich in direkte Verbindung gebracht werden. Verständlich ist es dagegen sehr wohl, aber auch nur als Wiedergabe des syrischen ܕܡܘܬܐ (Ähnlichkeit, Gleichheit), das seinerseits als solche ebensowohl von μορφή als von ὁμοίωμα zu belegen ist[1]. Für das unmittelbare Zurückgehen des altlateinischen „Diatessaron-"Textes auf eine syrische Vorlage ist hier ein geradezu klassischer Beweis gegeben. Daß dabei das Textelement nicht auch in sonstiger abendländischer Überlieferung auftritt, ist begreiflich genug, falls die Textverstümmelung durch Ausfall des *alia*, was sich aus dem tatsächlichen Befunde eben ergibt, bereits

[1] Für ersteres Syr.-Hex: Dan. 3, 19; 7, 28. Tob. 1, 13, Peš.; Philox: Mk. 6, 12, Peš.: Phil. 2, 6f., für letzteres Syr.-Hex.: Ex. 20, 4; IV (II) Kge. 16, 1 ; Jo. 2, 4, Peš.: Röm. 1, 23; 5, 14; 8, 3; Phil. 2, 7; Apok. 9, 7. Dazu für ὁμοίωσις Peš.: Hebr. 9, 24 und ܕܡܘܬܐ ܕ bzw. ܗܘ ܕܡܘܬܐ für ὁμοίως Philox.: Mk. 15, 31; Joh. 5, 19 bzw. Lk. 3, 11 und ܗܟܢ für ὁμοῖος Syr.^{SC}; Peš.; Philox.: Mt. 21, 1.

in der altlateinischen Grundlage des vulgatisierten *cod. Fuld.* bzw. der lateinischen Vorlage von T^{Ahd} eingetreten war. Denn daß dann das übriggebliebene sinnlose *in similitudine* beseitigt wurde, ist ebenso begreiflich wie, daß ein gleiches Schicksal in $T^{N\,(S.\,H)}$ und T^{D} bzw. dessen niederländischer Vorlage seine in $T^{N\,(L)}$ erhaltene Wiedergabe gehabt hat. Ein vollkommenes Rätsel bliebe dagegen das Fehlen des Elements auch in T^{A} und S^{SC}, wenn man sich der Annahme verschließen wollte, es sei im Osten bei einer Umstellung derselben durch die Wiedergabe des ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ verdrängt worden, die ihre Stelle mithin von Hause aus nicht hinter, sondern vor derjenigen des δυσὶν ἐξ αὐτῶν ἐφανερώθη hatte.

Das Gesamtbild der Überlieferung des ganzen eine Verschmelzung von Lk. 24, 13 mit Mk. 16, 12 bekundenden Textstückes ist nun jedoch als ein Ergebnis dieser Verschmelzung allein nicht restlos zu erklären. Weit über das Bild eines solchen Ergebnisses führt es hinaus, wenn die αὐτὴ ἡ ἡμέρα ausdrücklich in $T^{N.D}$ als der Tag der Auferstehung des Herrn und sachlich übereinstimmend in T^{V} als „der Sonntag" bezeichnet wird, wenn die beiden Wanderer ebenso ausdrücklich in $T^{N.D}$, PH und T^{V} als „Jünger" Jesu eingeführt werden, wenigstens in $T^{N.D}$ und PH Jerusalem als Ausgangspunkt ihrer Wanderung und in T^{V} als die Zeit des Antritts derselben — merkwürdig genug — der Morgen genannt wird. Sollte es sich hier überall nur um sekundäre paraphrastische Erweiterung des echten Tatiantextes handeln? — Möglich wäre dies von vornherein und an und für sich zweifellos, und ein tatsächlich gewiß sekundärer Zug ist es mindestens, wenn nur in T^{V} die Wanderer speziell dem Kreise der 72 Jünger von Lk. 10, 1 eingegliedert werden. Denn darum handelt es sich bei dem auf einer Verschreibung von *LXXII* in *LXII* beruhenden seltsamen *de li sesanta do* (von den zweiundsechzig). Aber so einfach wie hier liegen die Dinge im übrigen bei den berührten Überschüssen über eine bloße Addition von Lk.- und Mk.-Elementen eben doch keineswegs.

Was zunächst die allgemeine „Jünger"-Bezeichnung der Wanderer betrifft, so fehlt sie im Westen nur, wo stärkste Angleichung an Vulg. vorliegt. Ein *ex discipulis eius* an Stelle des Lk. und Mk. gemeinsamen ἐξ αὐτῶν wird also doch wohl schon für die Urform der altlateinischen Übersetzung, und entsprechend wird dann für das syrische Original ein من تلاميذه (von seinen Jüngern) anzusetzen sein, das in S^{SC} unmittelbar einer Wiedergabe des griechischen Textes seinen Platz geräumt hat, in der Vorlage von T^{A} dem Einfluß der Peš. zum Opfer gefallen war. Kaum anders wird bezüglich der ausdrücklichen Angabe des Ausgangspunktes der Wanderung zu urteilen sein. Denn daß in diesem Falle nicht auch T^{V} den Zusatz bietet, verschlägt nichts. Auf seine Zugehörigkeit zum textlichen Urbestand der abendländischen Überlieferung weist sein Auftreten in den zwei voneinander unabhängigen Zweigen derselben, die durch $T^{N.D}$ und PH. bezeichnet werden, bereits hinreichend hin. Aber auch wenn nur in dem einen Überlieferungszweig $T^{N.D}$ die ausdrückliche Bezeichnung „desselben Tages" als desjenigen,

an welchem „Jesus vom Tode auferstanden war", von allen Texten geboten wird, so ist sie dadurch zunächst für den germanischen Archetypus jenes Zweiges gesichert. Daß aber schon dieser ähnliche paraphrastische Neigungen aufgewiesen habe wie $T^{N(L)}$, ist vorläufig jedenfalls nicht nachweisbar, so daß ein Zurückgehen auch dieses Motivs schon auf den altlateinischen Harmonietext, damit dann aber wieder auch auf das syrische Original des „Diatessarons" nicht nur durchaus möglich, sondern sogar recht wahrscheinlich ist. Fraglich bleibt es dagegen, ob und in welchem Sinne mit diesem Ergebnis etwa auch die in T^{V} vorliegende Bezeichnung der αὐτὴ ἡ ἡμέρα als des Sonntages in Zusammenhang zu bringen ist. Möglich ist da dreierlei. Es kann ein solcher Zusammenhang tatsächlich nicht bestehen, sondern in dem an individuellen Freiheiten nicht armen italienischen Text eine solche paraphrastisch erweiternden Charakters vorliegen, die rein zufällig inhaltlich sich mit der Fassung von $T^{N.D}$ deckt. Es kann diese Fassung auch hinter der alsdann umgekehrt formal kürzenden individuell freien Ausdrucksweise von T^{V} stehen, womit sich für sie ein neuer, wenngleich nur mittelbarer, Zeuge ergäbe. Es kann endlich aber auch in T^{V} der erste, in $T^{N.D}$ der zweite Teil einer ursprünglichen Fassung erhalten sein, die den Tag des Emmausganges als den Sonntag und als den Tag der Auferstehung bezeichnet hätte, in syrischer Rückübersetzung eines: ܒܗ ܒܥܕܢܐ ‹ܝܘܡ› ܕܩܡ ‹ܝܫܘܥ› ‹ܡܢ› ‹ܒܝܬ› ‹ܡܘܬܐ› (am selben Tage, dem ersten Wochen‹tage›, da Jesus aus dem Totenreiche auferstanden war). Eine sichere Entscheidung ist hier kaum möglich.

Um so festeren Boden betreten wir wieder mit der nur von PH vertretenen seltsamen Verlegung der Wanderung auf den Morgen. Denn — und das ist in hohem Maße lehrreich — im Gegensatz zu der Schwäche seiner äußeren Bezeugung läßt sich gerade dieser Zug mit unbedingter Sicherheit auf das syrische Original zurückführen, weil nur von ihm her begreifen. Dem Verdacht, eine bewußte sekundäre Erweiterung darzustellen, wird er zunächst wie das *in ere gelikenessen* von $T^{N(L)}$ durch seine sachliche Sinnlosigkeit entrückt. Denn wollte man auch etwa annehmen, daß hinter ihm die Entfernungsangabe σταδίους ἑκατὸν ἑξήκοντα stehe, d. h. durch Verlegung des Aufbruchs der Wanderer auf den Morgen die Möglichkeit habe gewonnen werden wollen, sie diese Strecke vor Mitternacht zweimal zurücklegen zu lassen, so bliebe die aus v. 29 sich ergebende Schwierigkeit bestehen, daß dabei für den Hinweg von der Morgenfrühe bis zum Hereinbrechen des Abends eine zu lange, für den Rückweg eine noch immer zu kurze Zeit zur Verfügung stünde. Man wird also nicht umhin können, hier irgendein Mißverständnis zu vermuten. Nimmt man nun einmal an, daß die merkwürdige Zeitangabe tatsächlich auf guter Überlieferung beruht, so könnte sie im Text des ursprünglichen „Diatessarons" ja gar nicht auf den Aufbruch der Wanderer, sondern müßte in Verbindung mit dem folgenden ܒܗ ܒܥܕܢܐ (am selben Tage) auf die Erscheinung des sich zu ihnen gesellenden Auferstandenen gegangen sein. Wie lange vor der Erreichung des Wanderungs-

zieles diese anzusetzen sei, ist der Erzählung mit Sicherheit nicht zu entnehmen. Dagegen ist zunächst wohl mit aller Bestimmtheit zu ermitteln, wie im „Diatessaron" der Zeitpunkt der letzteren bezeichnet war.

In Lk. 24, 29 stehen sich äußerst schroff gegenüber der normale griechische Text: καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες· μεῖνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν (ἤδη) ἡ ἡμέρα und der altsyrische von S^{SC}: ܘܥܠܘ ܗܘ ܕܢܬܐ ܥܡܗܘܢ ܡܛܠ ܕܥܪܒ ܐܢܘܢ ܘܩܪܝܒ ܗܘ ܠܡܫܟܚ ܢܘܗܪܐ ܘܠܐ ܡܛܐ ܠܗ ܕܢܬܐ ܠܘܬܗܘܢ ܘܠܡܢܚܐ ܠܗ ܠܡܫܟܚ ܢܘܗܪܐ .(C: ܠܡܫܟܚ ܢܘܗܪܐ ܠܗ ܕܢܬܐ ܠܘܬܗܘܢ ܘܠܡܢܚܐ ܠܗ ܠܡܫܟܚ ܢܘܗܪܐ) ܘܠܐ ܡܛܐ ܠܗ ܕܢܬܐ ܠܘܬܗܘܢ ܘܠܡܢܚܐ ܠܗ ܠܡܫܟܚ ܢܘܗܪܐ

حمصا (am Frühabend am selben Tage) zugrunde liegt. Ein solches konnte nicht nur durch den altlateinischen Übersetzer mißverständlich durch ein *mane ipsa die* wiedergegeben werden. Dieses Mißverständnis des doppeldeutigen syrischen Wortes mußte sich ihm um so mehr geradezu aufdrängen, weil dasselbe, von der Zeit abendlicher Tageshelle gebraucht, — vorwiegend freilich wohl im Stat. construct. — mit der Angabe des folgenden natürlichen Tages verbunden zu werden pflegt, ein Sprachgebrauch der besonders die liturgische Terminologie beherrscht. Dem Element in der Umhüllung jenes Mißverständnisses nicht häufiger mehr zu begegnen, kann bei dem sachlichen Widersinn, den es in ihr annahm, nicht überraschen. Es dann gerade in PH erhalten zu finden, hat ebenso wenig etwas Befremdliches. Ist doch PH der einzige abendländische Zeuge eines anderen außerkanonischen Elementes, das auf syrischem Boden als ein für das „Diatessaron" bezeichnender erwähnt wird: der die Jordantaufe begleitenden Lichterscheinung[1]. Sehr beachtenswert ist allerdings die Tatsache der so schwachen Bezeugung gerade dieses anscheinend für das „Diatessaron" schlechthin gesicherten „apokryphen" Zuges der abendländischen Überlieferung des Tatiantextes von Lk. 24, 19. Wenn hier, wie mißverstanden auch immer, echt Tatianisches Gut fortlebt, so sollte ein Gleiches doch wohl um so mehr von denjenigen „wilden" Elementen jener Überlieferung anzunehmen sein, deren äußere Bezeugung eine weitaus stärkere ist.

Die weitere Frage nach der Herkunft dieser Elemente wird erst zu stellen sein, wenn einer näheren Prüfung auch der Schlußteil des Tatianischen Gegenstückes der Lk.-Stelle unterworfen sein wird, für den eine Beeinflussung durch Mk. von vornherein nicht in Frage kommt. Die bezüglich des Wanderungszieles gemachten Angaben des Namens und der Entfernung an sich und ihre Reihenfolge sind hier in Betracht zu ziehen.

Es ist zunächst die letztere, bei der ein charakteristischer Gegensatz zum kanonischen Lk.-Text wieder durch eine breiteste Bezeugung sichergestellt wird. Während in aller sprachlich nicht syrischen Lk.-Überlieferung die Entfernungsangabe der Namensangabe vorangeht, ist das Umgekehrte in Übereinstimmung mit S^{SC} in $T^{N.D}$, $T^{V.T}$ und PH zu beobachten, und wenn mit seinem gleichfalls übereinstimmenden Zeugnis T^{A} methodischer Entwertung unterliegt, so deshalb, weil in diesem Falle der bezeichnende Tatianismus sich bis in die Peš. gehalten hat.

Streng einheitlich ist sodann — hier zwar mit Ausnahme von δ 5 — wenigstens die griechische Überlieferung auch bezüglich der Namensform des Wanderungszieles. Ihrem Ἐμμαούς gegenüber weist dabei unter Einfluß der Vulg. auch die abendländische Harmonieüberlieferung keinerlei Abweichung auf, und durch dessen anlautendes ε bedingt ist offensichtlich die hs.liche Vokalisation عمّواص (*ʿimwāṣ*) des T^{A}. Aber schon im ersten Makkabäer-

[1] Vgl. meine diesbezügliche Angabe in dieser Zeitschrift *Dritte Serie*. XI S. 82.

buch und darnach bei Flavius Josephus konkurriert jenes Ἐμμαούς nur mit einem Ἀμμαούς, das auch dem *al-ʿamwās* als heutigem Namen des alten Nikopolis zugrunde liegt. Ein entsprechendes *Ammaus* bietet nun einerseits auch an der Lk.-Stelle mit Ausnahme der zwei europäischen Hss. *c* und *f* die gesamte altlateinische Überlieferung. Andererseits wird ein a-Vokal für die erste Silbe des ihr mit S^{SC} gemeinsamen ܚܡܡܘܣ bzw. ein jene Vokalisation von Hause aus voraussetzendes ܚܰܡܡܘܣ der Peš. von einer alten und anscheinend sehr guten Tradition der jakobitisch-westsyrischen Masora gefordert[1], während sie auf nestorianisch-ostsyrischem Boden geradezu herrschend zu sein scheint[2]. Schon diese Übereinstimmung lateinischer und syrischer Überlieferung müßte auf das „Diatessaron" zurückführen. Von entscheidenster Bedeutung ist hier aber das als *Ulammaus* auch in seinem lateinischen Text wiederkehrenden Οὐλαμμαους des *cod. Bezae*.

Dasselbe Namensungetüm begegnet einmal auch in der LXX, nämlich Gen. 28, 19, wo Οὐλαμμαους der Name sein soll, den bis zu ihrer Umbenennung in Οἶκος τοῦ Θεοῦ die Stätte des Jakobstraumes getragen hätte. Hier handelt es sich höchst unverkennbar um die unübersetzt gebliebene, weil unverstandene Transkription der hebräischen Partikel אוּלָם (jedoch) und der im Original der Stelle an dieselbe sich anschließenden Angabe des wirklichen alten Ortsnamens לוּז, in welcher dann frühzeitig — eine der paläographisch leichtesten und deshalb häufigsten Textentstellungen — die Verschreibung von Λ in Α erfolgt ist. Sollte von diesem AT.lichen Mißverständnis her der NT.liche Befund lediglich als eine bewußte Ersetzung des echten Ἐμμαούς zu begreifen sein, dem die sachliche Identifizierung des Wanderungszieles der beiden Jünger mit Bēthēl zugrunde läge? — Die Frage kann nur aufs entschiedenste verneint werden. Nicht nur würde zu jener Identifizierung die von δ 5 mitvertretene Entfernungsangabe von 60 Stadien kaum passen, auch wenn man das biblische Bēthēl nicht weiter nördlich sucht als in dem doch schon über 17 km von Jerusalem entfernten heutigen *bētīn*. Durchschlagend ist vielmehr folgende Erwägung. Auch unter Voraussetzung jener Identifikation hätte es niemandem ohne weiteres einfallen können, den allbekannten Ort des Jakobstraumes, dessen Gen. 28, 19 ätiologisch erklärter Name in den Jahrhunderten der christlichen Antike im lebendigen Gebrauche zu sein nicht aufgehört hatte[3], für die Zeit Jesu

[1] Sie wird vertreten durch die Masora-Hs. *Brit. Mus. Add. 12178* des 9. oder 10. Jh.s und unter ausdrücklicher Berufung auf die Autorität des *Ṭūβānā* durch eine Randbemerkung der Hs. *Brit. Mus., Ad. 14669* des 6. Jh.s und die bei Wiseman, *Horae Syriacae* (Rom 1828) zugrundeliegenden römischen Hss. der jakobitischen Masora.

[2] Nach Ausweis der ostsyrischen Vokalisation der Ausgabe des syrischen NT.s New York 1874.

[3] Vgl. in den auf die *Peregrinatio* der Aetheria zurückgehenden Partien des *Liber de locis sanctis* des Diakons Petrus von Monte Casino (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII* S. 114 Z. 6ff.): „*In Bethel autem, ubi constructa est ecclesia in eo loco, ubi Jacob dum iret in Mesopotamiam, vidit scalam in celum usque tendentem*" usw.

ausgerechnet mit einem Namen zu bezeichnen, den er schon seit derjenigen des Patriarchen Jakob zu tragen aufgehört haben sollte.

Wohl wird aber zu dem zufällig gleichen Ergebnis wie an der AT.lichen Stelle, wenngleich von einer ganz anderen textlichen Gegebenheit her, auch an der NT.lichen der grundsätzlich gleiche Vorgang eines Transkriptionsmißverständnisses geführt haben. Wie schon bei der Annahme des ܒܪܡܫܐ (am Frühabend) handelt es sich auch hier wieder zunächst naturgemäß um nichts mehr als um eine heuristische Hypothese. Aber eine solche darf und muß eben nach allgemeiner wissenschaftlicher Methodik der Wahrheit gleichgesetzt werden, wenn sie und nur sie den gegebenen Befund restlos erklärt, und dies ist hier wie dort der Fall.

Dem griechischen ᾗ ὄνομα entspricht ein — denn auch Peš. mit S^{SC} gemeinsames — ܕܫܡܗ (deren, bzw.: dessen Name). An dieses kann alsdann nach syrischer Syntax entweder der Name selbst, wie es dort übereinstimmend geschieht, unmittelbar als Prädikat eines reinen Nominalsatzes sich anschließen. Es kann aber auch verbindend in jüngerer Sprache ein ܗܘ̈ܐ (ist) bzw. ein ܗܘܐ ܗܘ̈ܐ (war), in älterer das als Kopula gebrauchte Personalpronomen der 3. Person Sing. Mask. ܗܘ (er) eingeschoben werden. Für einen hinter δ 5 zurückliegenden syrischen Text kommt dabei von diesen beiden letzteren Möglichkeiten natürlich nur die zweite in Betracht. In einem somit vorauszusetzenden ܕܫܡܗ ܗܘ ܥܡܘܣ (deren bzw.: dessen Name Emmaus ⟨ist⟩) brauchte aber zu Anfang des letzten der drei Worte eine geringfügige Verlängerung der Hasta des ʿAin vorzuliegen, um dieses als ein Lamed erscheinen zu lassen. Glaubte aber ein Übersetzer schon einmal hinter dem der Hinzufügung einer Kopula ja keineswegs unbedingt bedürftigen ܕܫܡܗ (deren bzw. dessen Name) einem einzigen Worte ܗܘܠܥܡܘܣ gegenüberzustehen, so kann immerhin eine Erinnerung an das Οὐλαμμαους der LXX von Gen. 28, 19 ihr übriges getan haben, um ihn auch hier denselben vermeintlichen Ortsnamen erkennen zu lassen. Notwendig war eine solche Erinnerung indessen nicht. Auch ohne sie konnte das Mißverständnis eines Zusammenlesens der tatsächlich zwei Worte in ein einziges unterlaufen. Bei dem allem kann es sich dann aber nur um eine Übersetzung des syrischen „Diatessaron"-Textes gehandelt haben. Denn außerhalb des Bereiches des irgendwie Annehmbaren steht gewiß eine griechische oder gar lateinische Übersetzung vielmehr eines altsyrischen Textes der Einzelevangelien.

Damit ist zunächst erwiesen, daß die Namensform Ἀμμαούς in Lk. 24, 13 tatsächlich dem „Diatessaron" entstammt, und ein sicherer Beleg für die oft genug sich ergebende Sachlage erbracht, daß bezeichnende Elemente seiner Textgestaltung, ohne in T^{A} oder den abendländischen Harmonien eine Spur hinterlassen zu haben, nurmehr durch die Übereinstimmung altlateinischer und syrischer Überlieferung des Textes der Einzelevangelien kenntlich werden. Darüber hinaus ist der Transkriptionscharakter seines Οὐλαμμαους dann aber von größter Bedeutung bezüglich des zwischen dem *cod. Bezae* und dem „Diatessaron" bestehenden Zusammenhanges.

Daß auch dieser Zusammenhang letzten Endes auf einen syrischen, nicht auf einen griechischen Text des Tatianischen Werkes führt, erfährt hier einmal eine durchaus urkundliche Sicherung. Welches näherhin der Weg gewesen ist, der von dem syrischen Original des „Diatessarons" zu dem griechischen Evangelientext der gräco-lateinischen bilinguen Hs. des 6. Jahrh.s geführt hat, ist auf Grund dieser einen Stelle mit schlechthiniger Sicherheit allerdings kaum auszumachen. Am nächsten läge es wohl, diesen Text so durch den griechischen Text des „Diatessarons", dem das Bruchstück von Dura-Europos entstammt, beeinflußt zu denken, wie von dem syrischen Original S^{sc} und häufig genug auch noch Peš. und von dessen lateinischer Übersetzung die altlateinischen Evangelientexte beeinflußt sind und von der abendländischen Harmonieüberlieferung noch stark genug das mitteldeutsche Evangelienbuch des Matthias von Beheim aus dem Jahre 1343 sich beeinflußt zeigt[1]. Dann stellt unser Οὐλαμμαους mittelbar den unwiderleglichen Beweis für den Übersetzungscharakter jenes Textes dar. Nun ist aber auch ein Abhängigkeitsverhältnis des griechischen Evangelientextes von δ 5 gegenüber altlateinischem Text ins Auge gefaßt worden[2], und gerade in dem vorliegenden Falle könnte das dem Οὐλαμμαους vorangehende singuläre ὀνόματι gegenüber dem *nomine*, das lateinisch allgemein dem normalen griechischen ᾗ ὄνομα entspricht, sehr wohl in diesem Sinne gedeutet werden. Da jenem *nomine* dann auch im lateinischen Text unserer Bilinguis ein *Ulammaus* folgt, kann die Möglichkeit nicht von vornherein völlig ausgeschlossen werden, daß auch die Unform des Ortsnamens im Griechischen auf lateinischen Einfluß zurückgehe, das ihr zugrunde liegende Mißverständnis also von dem altlateinischen Übersetzer des „Diatessarons" begangen worden wäre. Lägen die Dinge wirklich so, dann hätten wir es nur mit einem neuen, ebenso urkundlichen Beweis dafür zu tun, daß er nach einer syrischen Vorlage gearbeitet hat. Eine letzte Entscheidung wäre hier wohl erst auf Grund einer möglichst exakten Gesamtuntersuchung zu fällen, in der vom heutigen Stand der „Diatessaron"-Forschung aus das recht eindrucksvoll bereits von F. H. Chase[3] aufgerollte Problem der syrischen Beziehungen des Cantabrigiensis neu zu erörtern wäre. Schon heute darf aber immerhin eine Erwägung angedeutet werden, die sehr ent-

[1] Gelegentliche Belege dafür vorerst in meinen Mitteilungen *Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessaron"-Textes des 13. Jahrhunderts* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 80—96, *Die Schönbachschen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts* Band XXXIV S. 103—118 und *Der Cambridger Text des mittelniederländischen Leven van Jezus* XXXV S. 108—122. Eine systematische Behandlung der Sachlage bereite ich vor.

[2] Schon seit Erasmus. Vgl. vor allem R. Harris, *A study of codex Bezae*. Cambridge 1893 und zuletzt Lagrange a. a. O. S. 63ff.

[3] *The Syro-Latin Text of the Gospels*. Oxford 1895. Vgl. auch Lagrange a. a. O., S. 58—63. Diese Beziehung in dem richtigen Licht zu sehen ist allerdings so lange unmöglich, als ein Zusammenhang des *codex Bezae* mit dem „Diatessaron", wie von Chase, noch nicht erkannt oder, wie von Lagrange, abgelehnt wird.

schieden zu Ungunsten der Annahme ausfällt, daß das Οὐλαμμαους des griechischen D-Textes auf altlateinischer Vermittelung ruhe. Fiele wirklich eine lateinische Vorlage desselben, d. h. das ursprüngliche Mißverständnis des mit Lamed statt 'Ain gelesenen — oder auch wirklich geschriebenen ? — syrischen Textes dem altlateinischen Tatianübersetzer des Diatessarons zur Last, so müßte das *Ammaus* der beinahe vollständigen altlateinischen Überlieferung des Textes der Einzelevangelien auf einer Korrektur seines *Ulammaus* beruhen. Für eine solche Korrektur kam aber wie für die gesamte Entwicklung des altlateinischen Evangelientextes in ihrer Abwendung vom ursprünglichen syro-lateinischen Harmonietext naturgemäß nur der griechische Originaltext der Einzelevangelien in Betracht, und dieser hätte doch wohl unvermeidlich vielmehr zu einem *Emmaus* führen müssen. Mindestens als das weitaus Wahrscheinlichere darf es also gelten, daß in dem vielmehr seinerseits die Grundlage des lateinischen *Ulammaus* bildenden Οὐλαμμαους ein Splitter des durch das Fragment von Dura-Europos greifbar gewordenen griechischen Tatiantextes vorliegt, das denselben dann ein für allemal als Übersetzung aus dem Syrischen erweist.

Für das Verhältnis altlateinischen Evangelientextes zum „Diatessaron" ist dagegen noch einmal, wenn auch nicht gerade im Sinne der Sprachform, in welcher dieses seinem altlateinischen Übersetzer vorlag, die Überlieferungslage bemerkenswert, die sich bezüglich der Entfernungsangabe ergibt. Nach *cod. Fuld.* könnte es scheinen, als ob wir in Tatian den ältesten erreichbaren Vertreter — das hieße dann aber vielleicht sogar: den Schöpfer — der auf Nikopolis-*al-'amwās* als Wanderungsziel ausgerichteten „hundertsechzig Stadien" zu erblicken hätten. In der Tat begegnet die Variante innerhalb der Vulg.-Überlieferung zu verschwindend selten, als daß es füglich anginge, ihr Auftreten in der Harmonierezension des Victor von Capua als einen Zug der für diese charakteristischen weitestgehenden Vulgatisierung anzusprechen. Auch wird eine wenigstens mittelbare Bezeugung der Zahl von 160 Stadien alsbald noch an einer anderen Stelle der harmonistischen Überlieferung des Abendlandes festzustellen sein. Aber wenn diese Entfernungsangabe irgendwann in irgendwelchem Text der altlateinischen Tatianübersetzung somit zweifellos gestanden hat, so ist sie noch weit davon entfernt, deshalb schon für deren textliche Urgestalt und damit für deren syrische Vorlage nachgewiesen zu sein.

Als gesichert muß es dagegen gelten, daß die Entfernungsangabe im „Diatessaron" entweder auch oder sogar nur in Meilen gemacht war. Ich sehe in dieser Richtung vorerst von PH und T^V ab, auf die noch zurückzukommen sein wird. Festzuhalten ist zunächst, daß die Übereinstimmung von $T^{N(L)}$ und T^D gegen $T^{N(S.H)}$ eine, wie nun auch bezifferte, Meilenangabe für den germanischen Urtext des Zweiges $T^{N.D}$ und folgerichtig für dessen noch so stark altlateinische Vorlage sichert. Andererseits liegt eine solche unmittelbar auch in T^A vor. Nun ist die Formel $T^{N.D} >$ Vulg. $= T^A >$ Peš. der sicherste Ausdruck eines unbedingt echten

Tatianismus. Einen solchen stellt also die Entfernungsangabe in Meilen ganz fraglos dar. Der Feststellung bedarf nur noch die dabei genannt gewesene Meilenzahl. Die Angabe nur einer einzigen Meile in $T^{N(L)}$ und T^{D} beruht auf irgendwelcher Textverstümmelung, die möglicherweise, aber nicht notwendig schon in der lateinischen Vorlage des Archetypus von $T^{N.D}$ vorlag: vielleicht einfach des Ausfalls der Zahlangabe. Die sachlich ganz unvorstellbare Angabe von 60 Meilen in T^{A} ist eine hybride Kombination der Stadienzahl mit dem Meilenmaß, für die eine doppelte Entstehung sich denken läßt. Entweder handelt es sich um eine Korrektur nach Peš., die eine bloße Meilenangabe nach ihrer zahlenmäßigen Seite erfuhr, ohne daß der orientalische Urheber derselben, dem weder das griechische στάδιον, noch die römischen *milia* (*passuum*) mehr ein klarer Begriff sein mochten, auch die Angabe des Maßes geändert hätte, oder aber das unmögliche *quid pro quo* müßte aus sinnloser Zusammenziehung einer ursprünglich in Stadien und Meilen gemachten doppelten Entfernungsangabe hervorgegangen sein.

Eine solche liegt nun unmittelbar in T^{V} vor, und zwar sind ihre $7^{1}/_{2}$ Meilen eine ziemlich genaue Umrechnung ihrer 60 Stadien. Eine entsprechende Umrechnung der 160 Stadien des *cod. Fuld.* stellen die $18^{1}/_{2}$ Meilen der PH dar. Im einen wie im anderen Falle fühlt man den Atem einer verhältnismäßig jungen Gelehrsamkeit, so daß es von vornherein wird dahingestellt bleiben müssen, ob hier überhaupt — was immerhin wahrscheinlich sein dürfte — irgendein letzter Zusammenhang mit der ursprünglichen Meilenangabe Tatians besteht. Die beidemalige Ausrechnung auf eine halbe Meile ist diesem jedenfalls kaum zuzutrauen. Unerwartete Bedeutung gewinnt hier nun aber das merkwürdige *stadiorum septem* des Altlateiners *e*, das — nur nach der umgekehrten Richtung — sachlich ebenso ungeheuerlich ist als die Angabe des T^{A} von 60 Meilen. Wie jene stellt unverkennbar auch diese vollkommen singuläre Variante — nur gleichfalls in umgekehrter Richtung — eine falsche Verbindung von Zahl- und Maßangabe dar. Wie dort die Zahl der Stadien mit dem Wegmaß der Meile, so ist hier mit demjenigen des Stadions eine ursprüngliche Meilenzahl verknüpft. Gegenüber den echten 60 Stadien des kanonischen Lk.-Textes stellt dabei diese runde Siebenzahl eigentlich von Meilen nicht eine bewußte und möglichst genaue Umrechnung, sondern eine unabhängige und deshalb auch nur ungefähr übereinstimmende Parallele dar, und so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in ihr die in $T^{N.D}$ wie in T^{A} verlorengegangene alte Meilenangabe Tatians erhalten ist.

Wenn wir nunmehr zu der zunächst nur gestreiften Frage zurückkehren, ob diese von ihm allein oder in Verbindung mit einer Stadienangabe geboten gewesen sein dürfte, so ist deren Beantwortung von derjenigen der anderen Frage abhängig, wie er zu der Meilenangabe überhaupt gekommen ist, und mit dieser wieder berühren wir an einer wohl entscheidenden Stelle das zurückgestellte Gesamtproblem der Herkunft des in der harmonistischen

Überlieferung des Abendlandes über das Ergebnis einer Verschmelzung von Lk. 24, 13 und Mk. 16, 12 überschießenden Textgutes. Warum Tatian, wenn ihm nur die kanonische Stadienangabe vorgelegen hätte, diese durch eine Entfernungsangabe in Meilen ersetzt haben sollte, ist schlechterdings nicht abzusehen. Auch wäre für eine derartige völlig unmotivierte Änderung irgendein sicheres Gegenbeispiel aus der auf sein Werk zurückgehenden Überlieferung nicht beizubringen. Man wird also die Meilenangabe auf die von ihm benützte „fünfte" Quelle zurückzuführen haben. In der Tat wissen wir nun durch das Zeugnis des Hieronymus, daß im Hebräerevangelium Lk. 24, 39 eine Parallele gehabt hat. Daß eine solche dann — etwa in merklich kürzerer Form — auch die Lk.-Erzählung vom Gange nach Emmaus hatte, ist demgemäß nicht überraschend. Lagen Tatian aber zwei Formen der Entfernungsangabe vor, so entspricht es seiner auf eine tunlichst erschöpfende Verwendung alles gegebenen textlichen Materials eingestellten Arbeitsweise, daß er auch beide in sein Textmosaik aufnahm. Es dürfte also nach dieser Seite hin in T^{V} das treueste Bild der ursprünglichen Gestaltung des „Diatessarons" vorliegen. Späterhin hat in der textlichen Entwicklung der altlateinischen Übersetzung nach Ausweis des *cod. Fuld.* gelegentlich die Variante der 160 Stadien Boden gewonnen, was zu der im PH erhaltenen Umgestaltung auch der Meilenangabe führte, die wieder in der von 60 Stadien ausgehenden von T^{V} ihr gleich „gelehrtes" Seitenstück hat. Die falschen Abkürzungen in T^{A} und bei dem Altlateiner *e* und schließlich die sinnlose „eine" Meile von $T^{N(L)}$ und T^{D} liegen an der letzten Peripherie dieses ganzen höchst instruktiven textgeschichtlichen Entwicklungsbildes.

Andererseits ist es sodann aber im allergrößten Maße unwahrscheinlich, daß die Parallele des Hebräerevangeliums zu Lk. 24, 13 von diesem ihrem kanonischen Seitenstück nur dadurch sich sollte unterschieden haben, daß sie statt der Entfernungsangabe in Stadien eine solche in Meilen hatte. Wenn sie aber ihr gegenüber noch andere Abweichungen aufwies, so sind naturgemäß auch sie von Tatian berücksichtigt worden. Ja gerade diese Züge müssen seine Textgestaltung beherrscht haben, falls meine Auffassung zutrifft, nach der das eigentliche Wesen des „Diatessarons" in einer Hineinarbeitung der kanonischen Evangelien in den Rahmen des Hebräerevangeliums bestand. Auf dieses wird man somit grundsätzlich alles zurückzuführen haben, was an Unterschieden von Lk. 24, 13 in der abendländischen Harmonieüberlieferung aus Mk. 16, 12 sich nicht ableiten läßt. Darüber hinaus läßt sich feststellen, daß im Gesamtaufbau seiner Parallele zu den beiden kanonischen Stellen schon das Hebräerevangelium sich wesentlich auf der Linie des Mk.-Textes bewegt hat. Denn nur mit etwas dessen ἐφανερώθη Entsprechendem und deshalb eine Entsprechung auch zu dessen πορευομένοις Erforderndem kann von Hause aus die im PH mißverstandene Zeitangabe ܒܪܡܫܐ (am Frühabend) verbunden gewesen sein. Ist aber dieses — man darf vielleicht sagen — Rückgrat des Textes erkannt,

so schließen sich darum die „apokryphen" Elemente westlicher Harmonieüberlieferung in der Tat zu einer in sich geschlossenen Parallele von Lk. 24, 13 zusammen: „Am ersten Wochentage, an dem Jesus vom Totenreiche auferstanden war, erschien er zweien seiner Jünger, während sie von Jerusalem nach einem Landort gingen, dessen Name Ammaus und der von Jerusalem sieben Meilen entfernt ist." Denkbar wäre auch ein bloßes: „von Jerusalem nach Ammaus gingen, das von Jerusalem sieben Meilen entfernt ist."

In jedem Falle wird erkennbar, wie sehr es der Text des Hebräerevangeliums war, der an unserer Stelle im „Diatessaron" fortlebte, wesentlich vermehrt nur um das einleitende μετὰ ταῦτα des Mk., das ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ und um die Entfernungsangabe in Stadien des Lk.

Eine letzte Frage von allgemeiner Bedeutung möchte ich schließlich in diesem Zusammenhang wenigstens einmal streifen. Wie konnte die a-Aussprache des Ortsnamens von Tatian als dem — aramäischen — Hebräerevangelium und wieder von dem altlateinischen Übersetzer als dem „Diatessaron" eigentümlich überhaupt erkannt werden? Man kann an die Verwendung eines Alif als *mater lectionis* denken, auf die in der jakobitisch-westsyrischen Masora das starke Hervortreten eines حامداوهى — sogar unter Voraussetzung der e-Vokalisation! — zurückzuweisen scheinen könnte[1]. Vielleicht ist aber doch auch in Erwägung zu ziehen, ob nicht und in welchem Umfang sogar sprachlich semitische Texte, wie die beiden hier in Betracht kommenden, etwa eine Überlieferung auch in griechischer Umschrift erfuhren. Das Mißverständnis des Οὐλαμμαους wäre noch begreiflicher, falls dem Übersetzer unmittelbar ein solcher Transkriptionstext vorgelegen hätte. Die zweite Kolumne der Hexapla ist, wie weit man mit den Theorien des heimgegangenen F. Wutz glaubt mitgehen zu können oder nicht, ein Unikum jedenfalls für den Urtext des synagogalen AT.s nicht gewesen. Anderes von gleicher Art ging bezüglich derselben ihr voran. Sie braucht ein Unikum als semitisch-griechischer Transkriptionstext überhaupt ebenso wenig in ihrer eigenen Zeit gewesen zu sein. Im Gegenteil ist es durchaus möglich und zunächst einmal auch ohne irgendwelche positiven Belege durchaus wahrscheinlich, daß an ähnlichen Erscheinungen in der hellenistischen Welt, in der auf Schritt und Tritt griechisches und orientalisches Sprach- und Schrifttum sich begegneten, keineswegs Mangel gewesen sein wird. Aufschlußreich für die Verbreitung eines Schreibens semitischen Wortlautes in griechischer Schrift könnte sodann aber auch positiv ein unlängst durch G. E. Kirk[2] aus einer Höhle im *Wādī-Ǧarābah* veröffentlichtes, aber

[1] Die gleiche Schreibung findet sich nämlich allerdings auch bei Vokalisation und Rĕβōṣō, so im Text von *Brit. Mus. Add.* 14669 und unter Berufung auf die Autorität eines Theodosios in dessen Randbemerkung. Doch wäre natürlich sehr wohl denkbar, daß das ursprünglich einer Sicherung der a-Aussprache dienende Alif für in dieser Bedeutung einfach nicht mehr verstanden gewesen sein sollte.

[2] *Three Greek Inscriptions from the Southern Desert: Palestine Exploration Quarterly* LXX (1938) S. 234—239.

nicht irgendwie befriedigend gedeutetes Graffito werden, wenn ich richtig darin eine in griechischen Buchstaben geschriebene aramäische Formel völkisch(?)-religiösen Inhalts erkenne. In jedem Falle mag auf das merkwürdige Stück hier nachdrücklich hingewiesen und jene Deutung zur Erörterung gestellt sein[1].

[1] Der zweizeilige Text lautet in der offenbar zuverlässigen Lesung des englischen Herausgebers:

CIMAΘAKAIAMAΛAMAN
ΔAEΛAACABHOYAIEBΛAK

Ich teile ab in die Worte CIMAΘA KAIAMA ΛAMAN ΔAEΛAA CABH OYAIEBΛAK, retranskribiere syrisch — ohne natürlich die Sprachform damit gerade als edessenisches Aramäisch ansprechen zu wollen —: صمعدا منعا لحصي ،بكاه رحا ەرحكه und übersetze: „Schätze sind ein Bund d. h. etwas Verbrieftes, Gesichertes (= منعا) — oder: etwas Feststehendes, Gesichertes (= *Stat. absol. Fem.* منعا in neutrischem Sinne) — für unser Volk, da Gott will, und es wird (siegreich) zur Stelle sein." Sprachgeschichtlich interessant ist die Wiedergabe doch gewiß schon eines bloßen Murmelvokals durch a auch vor nicht vokallosem Konsonanten sicher in OYA und möglicherweise auch in KAIAMA. Ihr Fehlen in ΛAMAN wird auf einer haplographischen Auslassung eines der zwei A berufen, die nach ihr sich hier in einem ΛAAMAN folgen müßten. Befremden könnte sie mit Rücksicht auf das ältere aramäische ה in ΔAEΛAA. Doch entspricht hier im Grunde unter gleichem Gesichtspunkt nicht minder auffallendes syrisches ̈ wenigstens vor vokallosem Konsonanten. Der e-Laut nach dem Alif von بكاه gegenüber syrischem a geht mit der tiberensischen Vokalisation des Biblisch-Aramäischen und der Targume bzw. mit Transkriptionen wie *Elagabalus* (= بحلا بكاه) zusammen, wofür die Exzerpte aus Dio Cassius sogar Ἐλεγάβαλος bieten. Ob, so verstanden, das Graffito als jüdisch, christlich oder für irgend einen nicht genauer zu bestimmenden religiösen Kreis anzusprechen sein sollte, wage ich nicht zu entscheiden. Nur auf jüdischen Ursprung würde ein — aber eben doch wohl kaum notwendiges — wörtliches Verständnis des ΛAMAN als „unser Volk" zu führen vermögen.

EINE NEUERSCHLOSSENE, BEDEUTSAME URKUNDE ZUR GESCHICHTE DER ÖSTLICHEN WEIHERITEN

VON

P. Dr. HIERONYMUS ENGBERDING O. S. B.

Vor einigen Monaten hat der junge englische Gelehrte Matthew Black in seinem *Rituale Melchitarum*[1] aus der Hs. *Or. 4951* des British Museum drei Gruppen von liturgischen Texten veröffentlicht, die in jeder Beziehung das höchste Interesse des liturgiegeschichtlichen Forschers wecken. Das erste Korpus, das die Riten der Konsekration einer Kirche und eines Altares enthält, ist im palästinensisch-syrischen Dialekt abgefaßt und stimmt wortwörtlich — sogar bis auf die Fassung der Rubriken — mit dem *Codex Barb. gr. 336*, dem berühmten, ältesten Zeugen griechisch-byzantinischer Liturgie, überein. Das zweite Korpus mit den Riten der Weihe zum Vorleser, Subdiakon, Diakon und Priester ist dagegen in edessenischem Syrisch abgefaßt und bietet uns klar und eindeutig die auch durch andere Zeugen zu belegende melchitisch-syrische Gestalt. Ganz anders liegen dagegen die Verhältnisse beim dritten Korpus, das ebenso wie das zweite die Riten der Weihe zum Vorleser, Subdiakon, Diakon und Priester enthält. Die Sprache ist diesmal nicht einheitlich. Zwar bietet sich uns ein gewisser Grundstock, zu dem auch die diakonalen Ektenien und die bischöflichen Weihegebete bei der Weihe zum Vorleser und zum Subdiakon gehören, auch hier in palästinensischem Syrisch dar. Demgegenüber sind jedoch fast sämtliche sog. liturgischen Formeln wie εἰρήνη πᾶσιν oder παράσχου κύριε[2] usw. wie auch die bischöflichen Weihegebete bei der Weihe zum Diakon und zum Priester in reinem Griechisch gehalten, das allerdings mit palästinensisch-syrischen Buchstaben geschrieben ist. Darüber hinaus finden wir in manchen Rubriken sowie in der abschließenden Ermahnung bei der Weihe zum Vorleser das Karšuni. Ein klarer Grundsatz bezüglich der Verwendung der einzelnen Sprachen läßt sich nicht aufzeigen; ja, es kann sogar in ein und derselben Rubrik auf einmal das Karšuni das Syrische ablösen, oder, was dreimal griechisch erscheint, beim viertenmal in Karšuni gebracht werden[3]. Was uns aber am meisten stutzig macht, ist die Tatsache, daß

[1] Stuttgart 1938 = *Bonner Orientalistische Studien. Heft 22.*

[2] Wird von Black stets als προσχῶ κύριε gelesen, was weder griechisch noch je im liturgischen Gebrauch zu belegen ist.

[3] Vgl. bei der Weihe zum Subdiakon das einleitende κύριε εὐλόγησον in Karšuni, während es bei den drei übrigen Weihestufen in reinem Griechisch erscheint.

wir hier anscheinend liturgischem Material gegenüberstehen, das uns nicht bloß bisher unbekannt war, sondern das sich sogar keinem der bekannten ostchristlichen Riten einordnen läßt. Black hat sich darüber folgendermaßen geäußert: „*Only two prayers (with the exception of the Synaptes and other recurring formulae) are to be found in Goar*" (S. 4) und „*The remaining Palestinian-Syriac and Greek prayers I have been unable to identify elsewhere. They do not occur in Goar or Assemanus, and there appears to be no trace of them in the Ordination Services of the Jacobite, Maronite, Nestorian and Coptic rite*" (S. 8). Wir möchten hier diese seine vorläufige Feststellung eingehend prüfen, indem wir Zug um Zug die Riten unseres Korpus durchgehen, alle übrigen ostchristlichen Riten auf entsprechende Erscheinungen hin befragen und dann aus den gemachten Feststellungen die möglichen Schlüsse auf die liturgiegeschichtliche Stellung unseres Korpus ziehen.

1. Die Urkunde. — Ehe Priester- und Diakonsweihe in den gewöhnlichen Bau des Ritus einbiegen, ist die Rede von einer Urkunde, „die der Bischof nimmt (empfängt)" und in welcher die Erhebung des Kandidaten zu der genannten Würde schriftlich beglaubigt ist. Eine solche schriftliche Beurkundung der Priester- und Diakonsweihe ist dem gesamten nichtbyzantinischen christlichen Osten stets fremd geblieben. Und auch selbst im Byzantinischen ist dieser Brauch nicht einmal zu allgemeiner Annahme durchgedrungen. So weiß der Textus receptus des byzantinischen Euchologions nichts von einer solchen schriftlichen Beurkundung. Nur in einigen Hss. ist davon die Rede, und auch das nur mit großen Unterschieden. Einer Beurkundung der Priester- und Diakonatsweihe tun Erwähnung die hs.lichen Zeugen, die Goar[1] neben dem *Barb. gr. 336* heranziehen konnte; außerdem von den bei Assemani[2] im XI. Bd. abgedruckten Hss. der *Codex Regius 1741* (S. 151), der Codex von S. Andrea della Valle (S. 169) und der erste der beiden *Codices Vaticani* (S. 181); ferner aus der syrisch-melchitischen Überlieferung der *Cod. Vat. Syr.* (14. Jahrh.) sowie das erste Korpus der Ordines aus unserer Hs.[3]. Eine schriftliche Beurkundung nur der Priesterweihe kennt der *Cod. Barb. gr. 336*[4] sowie der Rotulus *Patmos* 713 (12. bis 13. Jahrh.)[5] und die Athoshs. Xenoph. 163 (14. Jahrh.)[6]; endlich der *Crypt. Ferr.* bei Assemani XI, S. 133 in seiner zweiten Fassung. Dieser Tatbestand kann nur so gedeutet werden, daß innerhalb des byzantinischen Bereiches eine Strömung auftrat, eine solche Beurkundung einzuführen. Und zwar trat diese Strömung schon recht früh auf. Sie konnte sich jedoch nicht durchsetzen. Daher hat sie auch im Textus receptus keine Aufnahme

[1] J. Goar, *Euchologion.* [2] Venedig 1730, S. 210 und 244.

[2] *Codex Liturgicus* [2] (Paris u. Leipzig. 1902).

[3] S. Black a. a. O. S. 48.

[4] Goar, a. a. O. S. 244.

[5] Dmitriewskij, *Beschreibung der liturgischen Handschriften* usw. (russ.). Εὐχολόγια I (Kiew. 1901) S. 153.

[6] Ebenda S. 360.

gefunden. Unser Zeuge steht nun in vollem Zuge dieser Strömung und legt damit gleich hier zu Anfang Zeugnis ab von dem entscheidenden Einfluß, der ihm vom Byzantinischen her zugekommen ist.

Die Formel dieser Urkunde ist — soweit die Zeugen sie ausdrücklich angeben — entweder die bekannte Formel ἡ θεία χάρις κτλ.[1] oder eine Verstümmelung derselben. Im letzteren Sinn heißt es bei unserem Zeugen: προχειρίζεται ἡ θεία χάρις τοὺς διακόνους τοῦδε τοῦ τόπου. ἀμήν; bzw. προχειρίζεται ὁ. δ. τὸν δ. ἀπὸ διακόνων εἰς πρεσβυτέρους.

2. Die Begrüßung des Bischofs. — Nachdem der Bischof die Urkunde erhalten hat, bzw. wenn bei der Weihe zum Vorleser und Subdiakon der Archidiakon dem Bischof den Kandidaten zugeführt hat, begrüßt dieser den Bischof, indem er vor ihm hinkniet (bei der Weihe zum Vorleser) oder die μετάνοια vor ihm macht (bei den drei übrigen Weihen).

Während die syrisch-jakobitischen, die maronitischen und ostsyrischen Weiheordines keinen Hinweis auf eine solche Begrüßung des Bischofs bieten, finden wir solche Anweisungen — allerdings nicht in einheitlichem Sinne — im byzantinischen und koptischen Bereich. Im ersteren schreibt z. B. der *Barb. gr. 336* bei der Priesterweihe die Kniebeuge vor[2], während der Textus receptus die μετάνοια und den Kuß des bischöflichen Knies anordnet. Ähnlich schreibt der Kopte für Subdiakonats- und Priesterweihe einfach Kniebeuge[3] vor, während bei der Diakonatsweihe ausdrücklich die Beugung des rechten Knies genannt ist. Wir sehen also, daß diese Dinge auch noch in späteren Zeiten recht in Fluß sind. Darum möchte ich auf das Schweigen der Westsyrer, der Maroniten und Nestorianer nicht zuviel Gewicht legen und aus der Tatsache, daß unser Zeuge eine solche Begrüßung des Bischofs für alle vier ordines erwähnt, keine weiteren Schlüsse ziehen.

3. Der erste Segenswunsch des Bischofs. — Nach dieser Begrüßung bittet der Kandidat den Bischof um seinen Segen mit den Worten: κύριε εὐλόγησον, die nur beim Subdiakon in Karšuni, sonst griechisch geboten werden. Der Bischof seinerseits beantwortet diese Bitte mit dem unverbrüchlich in griechischer Sprache gehaltenen Wunsche: ὁ κύριος εὐλογήσῃ σε εἰς ἀναγνώστας (ὑποδιακόνους, διακόνους, πρεσβυτέρους) τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τοῦδε τοῦ τόπου νῦν . . .[4] Bei der Subdiakonatsweihe wird noch ausdrücklich bemerkt, daß dieser Segenswunsch mit einer „Bezeichnung" (σφραγίς) verknüpft ist.

Dieser Brauch eines ersten bischöflichen Segenswunsches zu Beginn der Weihen ist im Bereich des byzantinischen Ritus fast gänzlich unbekannt geblieben. Selbst bei Heranziehung des umfangreichen hs.lichen Materials,

[1] S. u. S. 45.

[2] Assemani a. a. O. XI, S. 108.

[3] Goar a. a. O. S. 242.

[4] Von den Lesarten bei den einzelnen Weihestufen heben wir nur folgende heraus: beim Diakon: ὁ θεός statt ὁ κύριος; beim Diakon und Priester: τῆς πόλεως oder wenn es ein Dorf ist τῆς ἐγχωρίου (sic!) statt τοῦδε τοῦ τόπου.

das uns Dmitriewskij bietet, konnte ich mit Sicherheit nur drei Hss. ausfindig machen, die hier mit unserem christlich-palästinensischen Zeugen zusammengehen. Das sind 1) die Hs., die Goar als *MS. Allatii* bezeichnet[1], 2) die Hs. ρμϑ' der Alexandrinischen Patriarchatsbibliothek zu Kairo aus dem 14. Jahrh.[2] und 3) die Hs. 489 des Dionysiu-Klosters auf dem Athos[3]. Die erste dieser drei Hss. liest bei der Weihe zum Vorleser in geradezu wörtlicher Übereinstimmung mit unserem Zeugen — was bei Rubriken doppelt viel besagt —: προσφέρει ὁ ἀρχιδιάκονος τὸν μέλλοντα χειροτονεῖσθαι καὶ κλίναντος ἔμπροσθεν τοῦ ἀρχιερέως τὸ γόνυ λέγει· κύριε εὐλόγησον. καὶ λέγει ὁ ἐπίσκοπος· ὁ κύριος εὐλογήσῃ σε εἰς ἀναγνώστας τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς δ. ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεί . . .[4] Dieser auffallenden Übereinstimmung gegenüber kann sich niemand verschließen.

Bei der Subdiakonatsweihe schließt sich jedoch die Allatiushs. enger an die gewöhnliche Fassung der byzantinischen Zeugen an, entbehrt also eines solchen bischöflichen Segenswunsches. Um so willkommener ist uns da die Ergänzung, die uns die Hs. der alexandrinischen Patriarchatsbibliothek zu Kairo bietet. Dort heißt zu Beginn der Subdiakonatsweihe[5]: προσάγεται ὁ χειροτονεῖσθαι μέλλων, φορῶν φαινόλιον, καὶ βάλλει μετάνοιαν τῷ ἀρχιερεῖ λέγων· κύριε εὐλόγησον. καὶ λέγει ὁ ἐπίσκοπος, σφραγίζων αὐτὸν· ὁ κύριος εὐλογήσει σε εἰς ὑποδιακόνους τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τῆσδε, τοῦ τόπου ἢ πόλεως ἢ χωρίου ἢ μονῆς ἢ κάστρου. (aber kein νῦν . . .). Also wiederum völlige Übereinstimmung mit der Fassung unseres Zeugen, sogar einschließlich der Erwähnung der σφραγίς[6].

Völlige Übereinstimmung bei allen drei Zeugen, zu denen nun auch die Athoshs. als vierter Zeuge hinzutritt, findet sich wieder bei dem entsprechenden Stück der Diakonatsweihe. Und mit Staunen stellen wir fest, daß alle vier sogar darin übereinstimmen, daß sie hier und nur hier das ὁ κύριος im Anfang durch ὁ ϑεὸς ersetzen. Allerdings lassen uns bei der Priesterweihe alle drei Nebenzeugen im Stich. Trotzdem können wir aus den gemachten Feststellungen mit Sicherheit den Schluß ziehen: Bei diesem ersten Segenswunsch des Bischofs handelt es sich um einen Brauch, der auf byzantinischem Boden im 15. Jahrh. wenigstens teilweise bekannt, aber — so

[1] Goar a. a. O. S. 195 f. In extenso ausgedruckt bei Assemani XI, S. 196—247. Weitere Angaben über diese Hs. (heute *Barb. gr. 390.* 15. Jahrh.) verdanke ich der Liebenswürdigkeit des zur Zeit besten Goar-Kenners P. Anselm Strittmatter O. S. B., Washington-Rom.

[2] Dmitriewskij S. 344—346.

[3] Dmitriewskij S. 639—641.

[4] Das Fehlen von ἐν ὀνόματι κτλ. in unserem Zeugen spielt keine Rolle, ist vielleicht sogar sekundär, da die Verwendung von νῦν καὶ ἀεὶ geradezu ein Vorderstück voraussetzt. Beachtlicher ist allerdings schon, daß die Goarhs. anscheinend den Archidiakon das κύριε εὐλόγησον sprechen läßt.

[5] Über den Beginn der Weihe zum Vorleser macht Dmitrijewskij leider keine Angaben.

[6] Nur vom Tragen des Phelonion ist in unserem Zeugen keine Rede.

müssen wir sogleich hinzufügen — aus einem ganz anderen Bereich eingedrungen war; denn die Hs. von Kairo weist sich sowohl durch ihre Zugehörigkeit zur Bibliothek des alexandrinischen Patriarchats wie vor allem durch die Tatsache, daß sie auf jeder Seite eine arabische Parallelkolumne bietet, eindeutig als melchitisch aus. Und das weist — zusammen mit dem schroffen Gegensatz zum Gemeinbyzantinischen — daraufhin, daß es sich hier um altes vorbyzantinisches Gut handelt.

Mit dieser Feststellung gewinnen wir auch den Schlüssel für die Erklärung einer Tatsache, die unsere Gedanken zunächst in ganz andere Richtung lenken möchte. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß derselbe Segenswunsch des Bischofs sich auch bei den maronitischen Weiheordines findet, und dazu im Gegensatz zu allen übrigen nicht-byzantinischen ostchristlichen Riten nur bei ihm. Die Formel ist bei allen Weihestufen im wesentlichen dieselbe und lautet ins Griechische übertragen etwa so[1]: Kandidat: κύριε εὐλόγησον. Bischof: ὁ κύριος ὁ θεὸς εὐλογήσῃ σε εἰς διακόνους τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ad altare sancti N. N. τοῦ τόπου τοῦδ. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς + καὶ τοῦ υἱοῦ + καὶ τοῦ + ἁγίου πνεύματος· in saecula. Amen.

Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, daß die maronitische Formel aus dem Griechischen entlehnt ist; sie ist — so dürfen wir auf Grund der oben gemachten Feststellung sofort hinzufügen — ein Erbstück ältester Liturgie heimatlichen Bodens. Wir sehen uns hier einer Tatsache gegenüber, die nicht scharf genug betont werden kann. Maronitische Weiheordines haben Reste solch alter angestammter Liturgie bewahrt. Daß jedoch unser christlich-palästinensischer Zeuge unmittelbar vom Griechischen her das Erbgut übernommen und nicht erst auf dem Umweg über das Maronitische, zeigt sowohl die Fassung in griechischer Sprache wie die engste Übereinstimmung im Wortlaut mit den griechischen Zeugen.

4. Der Inzens durch den Bischof. — Auf den Segenswunsch des Bischofs folgen kleine Zeremonien (Aufstehen des Weihekandidaten, der vor den Altar hintritt usw.), die wir indes hier — da sie für unsere vergleichenden Untersuchungen keine Erkenntnisse bieten — übergehen können. Von größter Bedeutung ist dagegen das unmittelbar sich anschließende, dreimal in palästinensischem Syrisch und einmal in Karšuni gebotene ὁ ἀρχιερεὺς βάλλει θυμίαμα[2]. Bei der Priesterweihe ist dazu noch die Rede von einem besonderen „Gebet des Weihrauchs", das aber nicht ausgeschrieben ist; die übrigen ordines erwähnen nichts von einem solchen Gebet. Solche feststehenden „Weihrauchgebete" sind vor allem im koptischen Ritus in Gebrauch; und wir erhalten mit dieser Feststellung sofort die Richtung, in der wir unsere Parallelen suchen müssen. In der Tat ist dem ge-

[1] Assemani IX, S. 56. Die Stücke, die dem griechischen Paralleltext nicht genau entsprechen, sind lateinisch wiedergegeben.

[2] Black hat das dreimalige ܡܣܡܝܢ ܣܥܕܐ gründlich mißverstanden und an ein ܣܥܕܐ = Handauflegung gedacht!

samten byzantinischen Brauch bei allen Weihen die Verwendung des Inzenses immer unbekannt geblieben; dagegen den Kopten, den westlichen Syrern und den Maroniten unverbrüchlich eigen, und den Ostsyrern wenigstens bei der Diakonats- und Priesterweihe[1]. Damit stoßen wir auf einen neuen, ganz anders gerichteten Entwicklungsstrom, und wir erkennen hier zum erstenmal, daß unser Korpus keine einheitliche Größe ist, sondern aus verschiedenartigsten Quellen geschöpft hat, byzantinischen wie ausgesprochen nichtbyzantinischen. Die Heimat unseres Korpus darf also nur da gesucht werden, wo solche verschiedenartigen Ströme sich treffen konnten.

5. Das Gebet des Bischofs ܨܠܘܬܐ ܕܡܪܝܐ. — Unmittelbar nach dem Inzens spricht der Bischof ein Gebet, in welchem er zu Gott fleht, dieser möge ihn von aller Schuld und Sünde reinigen und so zum Spender der Gnade des Neuen Bundes werden lassen. Die Bitte gilt also dem Beter selbst, nicht dem Weihekandidaten; daher die Bezeichnung ܨܠܘܬܐ ܕܡܪܝܐ. Dieses Gebet, das bei Erteilung aller ordines zu sprechen ist[2], findet sich wiederum nicht im Byzantinischen, wohl aber in der Dreiheit: koptisch, westsyrisch, maronitisch; und zwar bei den beiden ersteren bei der Weihe zum Subdiakon, Diakon und Priester, beim Maroniten auch bei der Weihe zum Vorleser. Diese drei Gebiete haben gerade bei den Weiheordines manche Texte gemeinsam und schließen sich somit zu einer Einheit eng zusammen. Wir wollen diese Einheit den westsyrisch-ägyptischen Gürtel nennen und damit vor allem den Gegensatz zum rein-byzantinischen wie zum vorbyzantinisch-melchitischen Bereich betonen. Manches liturgische Textgut dieses westsyrisch-ägyptischen Gürtels liegt uns heute zwar nur noch in syrischer oder koptischer Sprache vor; jedoch tragen diese Texte oft deutliche Spuren einer Übertragung aus dem Griechischen an sich und erweisen sich dadurch als verhältnismäßig alt (wahrscheinlich vor 600). So lassen sich auch die Eigenheiten der syrischen, der christlich-palästinensischen und der koptischen Fassung unseres Gebetes am besten erklären, wenn man ein griechisches Original als Grundlage der Übertragung annimmt. Das heißt aber nichts anderes, als daß wir hier einem verhältnismäßig alten Gebet (spätestens um 600 entstanden) gegenüber stehen. Dabei glaube ich nicht, daß unser Zeuge das Gebet aus den monophysitischen Riten übernommen hat, sondern daß er es in seiner Heimat als Erbgut einer älteren Zeit — vielleicht noch griechisch — vorgefunden hat. Das heißt aber wiederum nichts anderes als: Dieses Gebet gehört auch zu den Resten griechischer liturgischer Texte der alten Patriarchate Antiochien, Jerusalem, Alexandrien. Eine genauere Festlegung der ursprünglichen Heimat, wie das z. B. beim christlich-palästinensischen Lektionar bezüglich Jerusa-

[1] Denzinger II, S. 2. 4. 7. 12. 78. 79. 83. 88. 116. 121. 129. 149. 230. 234.

[2] Black hat den Hinweis „Suche (es) am Anfang der χειροτονία", d. h. bei der Weihe zum Vorleser, nicht richtig verstanden.

lems der Fall war[1], ist hier wegen der Dürftigkeit des Vergleichsmaterials noch nicht möglich. Zu dieser Annahme eines selbständigen Überlieferungsstromes, der uns im christlich-palästinensischen Zeugen entgegentritt, paßt vorzüglich, daß zwei Sätzchen seiner Fassung sich nirgendwo anders wiederfinden[2].

6. Die Vorstellung des Weihekandidaten durch den Archidiakon. — Nachdem der Bischof durch das Gebet sich also für die Vornahme der Weihe vorbereitet hat, stellt ihm der Archidiakon den Weihekandidaten mit folgenden, in allen vier Fällen in griechischer Sprache gehaltenen Worten vor: προσφέρομεν τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν τὸν δεῖνα ὑποψάλτην εἰς ἀναγνώστας (τὸν εὐλαβέστατον ὑποαναγνώστην εἰς ὑποδιακόνους bzw. ὑποδιάκονον εἰς διακόνους oder διάκονον εἰς πρεσβυτέρους) τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τοῦδε τοῦ τόπου· εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ πάντες[3]. Darauf erfolgt die dreimalige Antwort κύριε ἐλέησον[4].

Zu dieser Gewohnheit unseres christlich-palästinensischen Zeugen bietet wiederum wie beim ersten Segenswunsch des Bischofs — im schroffsten Gegensatz zur sonstigen byzantinischen Überlieferung — die Gruppe der drei Hss.: *Ms. Allatii*, Kairo Patr. ρμϑ' und Athos-Dionys. 489 eine auffallende Parallele. Bei der Diakonatsweihe, aber auch nur bei ihr, lesen wir in diesen Zeugen: ὁ ἀρχιδιάκονος ἐκφωνεῖ· προσφέρομεν τὸν εὐλαβέστατον ἀδελφὸν τόνδε τὸν ὑποδιάκονον εἰς διάκονον τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τῆσδε. εἴπωμεν πάντες ὑπὲρ αὐτοῦ· κύριε ἐλέησον γ' καὶ πᾶς ὁ λαὸς· κύριε ἐλέησον γ'[5].

Doch damit nicht genug. Auch der Maronite tritt diesem Bunde wieder treu zur Seite. Deutlich läßt sich aus seiner bei allen Weihestufen gebrauchten Formel als griechisches Original herausschälen: προσφέρομεν . . . τὸν εὐλαβέστατον τόνδε ἀπὸ . . . ὑποδιακόνων εἰς . . . διακόνων . . . τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου . . . τοῦ τόπου τοῦδε. εἴπωμεν πάντες . . . ὑπὲρ αὐτοῦ· κύριε ἐλέησον γ'.

Also genau dieselbe Sachlage wie beim ersten Segenswunsch des Bischofs: vorbyzantinisches liturgisches Textgut der alten Patriarchate Antiochien oder Jerusalem.

---

[1] A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des 1. Jahrtausends*. Münster 1921, S. 134—137.

[2] „Und verleihe uns, daß wir das Heilige in Furcht vor Dir darbringen." und „verleihe uns, nichts gegen das Gewissen zu tun oder uns nicht anzumaßen, einen zu berufen, der nicht geprüft ist. Vielmehr wollen wir sie im Hinblick auf deine Satzungen (zur Weihe) darbieten."

[3] Unbedeutende Lesarten werden nicht berücksichtigt.

[4] Black übersetzt meistens: he answers; d. i. der Weihekandidat. Es ist aber stets die ganze Umgebung (Gemeinde) gemeint (εἴπωμεν!).

[5] Im *Ms. Allatii* und Dionys. fehlt das Stück von εἴπωμεν an. Bei der Priesterweihe lesen diese beiden Zeugen eine passive Wendung: προσφέρεται ὁ εὐλαβέστατος διάκονος ὁ δ. ἀδελφὸς ἡμῶν τοῦ χειροτονηϑῆναι εἰς ἱερέα τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς δεῖνος, während die Kairo-Hs. bei der Priesterweihe ganz ausscheidet, da von anderer Hand aus späterer Zeit geschrieben.

7. Die Formel ἡ θεία χάρις κτλ. — Auf die Vorstellung durch den Archidiakon antwortet der Bischof bei allen vier Weihestufen mit einer Formel, die — wenn auch hie und da mit einigen sekundären Erweiterungen und Abänderungen — Gemeingut des gesamten christlichen Ostens ist und sich dadurch das Ansehen ehrwürdigsten Alters sichert: ἡ θεία χάρις ἡ τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα καὶ πρόνοιαν ἀεὶ ποιουμένη τῶν ἁγίων αὐτῆς ἐκκλησιῶν προχειρίζεται τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ τὸν δεῖνα ὑποψάλτην εἰς ἀναγνώστας (ὑποαναγνώστην εἰς ὑποδιακόνους bzw. ἀπὸ ὑποδιακόνων εἰς διακόνους oder τὸν διακόνον εἰς πρεσβυτέρους) τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τοῦδε τοῦ τόπου· εὐξώμεθα οὖν ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ . . . Das Volk antwortet darauf mit dem dreimaligen παράσχου κύριε[1].

In der Fassung der Formel steht unser Zeuge von allen im christlichen Osten gebräuchlichen der byzantinischen am nächsten, von der sie sich aber doch noch in beachtlicher Weise unterscheidet; vor allem durch die Erweiterung des καὶ πρόνοιαν ἀεὶ ποιουμένη τῶν ἁγίων αὐτῆς ἐκκλησιῶν.

Im Ausmaß der Verwendung der Formel steht unser Zeuge dagegen wieder dem Maroniten am nächsten, der sie auch für alle vier Weihestufen gebraucht, während der Kopte und Westsyrer sie nur bei den drei oberen Weihestufen kennen, Byzantiner und Armenier sogar nur bei der Diakons- und Priesterweihe. Der Ostsyrer fällt aus der Linie heraus, wenn er diese Formel nur bei der Weihe zum Vorleser und zum Priester bietet.

Auch in der Art der Verwendung der Formel zeigen sich im christlichen Osten beachtliche Unterschiede. Im koptischen und westsyrischen Brauch wird diese Formel vom Archidiakon gesprochen, im byzantinischen dagegen vom Bischof. Welche von den beiden Arten die ältere ist, läßt sich schwer sagen. Eines aber ist sicher: Das einfach feststellende, beurkundende, keinen Gebetscharakter tragende Gepräge der Formel im Byzantinischen ist ursprünglicher gegenüber einer Form, wie wir sie bei den Maroniten, den Ostsyrern, den Armeniern und unserm Zeugen feststellen können. Hier ist die Formel schon zu einer Art von Gebet geworden, was bei unserm Zeugen dadurch doppelt deutlich wird, daß er — wenigstens bei den drei oberen Stufen — Handauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuze beim Sprechen dieser Formel vorschreibt.

Eine weitere Berührung mit dem Maroniten zeigt sich darin, daß auch bei ihm und nur bei ihm die Formel in den Ruf mündet παράσχου κύριε.

Zusammenfassend läßt sich über diesen Punkt sagen: Gemeinsames ostchristliches Gut ist sekundär ausgestaltet worden; dabei wieder engere Berührungen mit dem Byzantinischen, vor allem jedoch mit dem Maroniten.

8. Die diakonale Ektenie. — Nun beginnt der eigentliche Weiheritus mit den großen Weihegebeten. Diese werden von einer diakonalen

[1] Nur bei der Weihe zum Vorleser wird es bloß einmal gesprochen.

Ektenie begleitet, deren Fassung ganz eindeutig wieder den byzantinisch-griechischen Einfluß verrät. Bemerkenswert ist dazu noch, daß die Berührungen mit der Fassung der diakonalen Ektenie, wie sie uns die griechische Jakobosliturgie bietet, geringer sind als die mit der gewöhnlichen byzantinischen Fassung. Also kein reiner, ausgesprochen melchitischer Einfluß. Daneben sind einige sekundäre Selbständigkeiten zu verzeichnen[1].

a) Die Reihe ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου kennt nicht die Bitte um die ἕνωσις; geht in der Verwendung des Begriffes εὐσταθεία mit Byz. gegen Jakobos.

b) Die Reihe für den Patriarchen, den Klerus und das Volk weist engste Berührung mit Jakobos auf.

c) Die Reihe für den König usw. stimmt dagegen wieder völlig mit der gemeinbyzantinischen Fassung überein (im Gegensatz zu Jakobos).

d) Das engste Zusammengehen mit dem Byzantiner bei den Reihen für den Ordinanden wird dadurch abgeschwächt, daß Jakobos keinen Vergleich ermöglicht.

e) Dagegen hat die nur bei der Subdiakonatsweihe auftretende Reihe ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν keine Parallele im Gemein-Byzantinischen, wohl aber bei Jakobos.

9. Die großen Weihegebete. — Diese werden vom Bischof unter Handauflegung gesprochen. Bei den beiden ersten Weihestufen sind es ihrer zwei, bei den beiden letzten drei. Hier offenbart unser Zeuge in besonderer Weise die Tatsache verschiedenartigster Überlagerungen. Gebete, die bisher nirgends bekannt waren, vereinigen sich mit Stücken der verschiedensten Überlieferungszweige.

a) Das erste Gebet über den Vorleser hat im gesamten christlichen Osten keine Entsprechung.

b) Das zweite Gebet über den Vorleser ist bis auf zwei größere Varianten[2] identisch mit dem im byzantinischen Ritus allgemein gebräuchlichen einzigen Gebet[3].

c) Das erste Gebet für den Subdiakon findet sich diesmal in georgischer Überlieferung und nur in ihr[4].

d) Das zweite Gebet für den Subdiakon findet sich wörtlich mit nur geringen Varianten im westsyrischen Ritus (Denzinger S. 81). Große Stücke des Gebetes sind auch byzantinisch und koptisch festzustellen (Denzinger S. 5).

[1] Auffallend ist das Mißverstehen verhältnismäßig vieler griechischer Wendungen, die doch so geläufig sind. Black hat sich zu viel Mühe gegeben, diese falsch verstandenen Wendungen möglichst wörtlich zu übertragen.

[2] Um Kosten zu sparen, muß hier darauf verzichtet werden, die Texte in extenso einander gegenüberzustellen, so anschaulich das auch wirken würde. Ich glaube indes, daß dieses Opfer ohne Schaden für die Untersuchung gebracht werden kann, da es uns ja nur um die großen Linien geht.

[3] Einzelne Stücke aus diesem Gebet finden sich auch im Koptischen und Westsyrischen (Denzinger S. 3; 78), ein Zeichen für hohes Alter.

[4] *Revue de l'Orient chrétien* XIX (1914) S. 164.

e) Das erste Gebet für den Diakon findet sich zur Abwechslung nur beim Maroniten (Denzinger S. 135f.); die Varianten sind zahlreich, doch aufs ganze gesehen wieder unerheblich.

f) Zum zweiten Gebet für den Diakon läßt sich wiederum nur eine Parallele in georgischer Überlieferung ausfindig machen[1].

g) Dagegen stimmt das dritte Gebet für den Diakon wieder völlig mit der byzantinischen Überlieferung überein.

h) Das erste Gebet für den Priester ist sowohl im westsyrischen wie auch im maronitischen Ritus anzutreffen (Denzinger S. 90 und S. 152). Dabei schließen sich die beiden letzteren Fassungen gegenüber unserem Zeugen enger zusammen. Einige Stellen aus diesem Gebet finden sich auch in byzantinischer Überlieferung.

i) Das zweite Gebet zur Priesterweihe erscheint wieder in der georgischen Tradition[2], während das dritte Gebet in der gesamten ostchristlichen Überlieferung nicht nachzuweisen ist.

Somit finden wir eine recht verzwickte Lage vor: einmal Eigengut, dann Übereinstimmung bald mit diesem, bald mit jenem Zweig. Wie diese Dinge entwicklungsgeschichtlich zu erklären sind, wollen wir erst am Schluß erörtern.

10. Bekleidung und Überreichung der hl. Geräte. — Nach den Weihegebeten erfolgt die feierliche Bekleidung mit den zum Amt bestimmten Gewändern und die Überreichung der beim hl. Dienst zu gebrauchenden Geräte. Diese Reihenfolge erfährt nur beim Vorleser eine Umkehr. Da wird ihm zuerst das Epistelbuch übergeben und dann erst das Phelonion angelegt. Unser Zeuge geht damit ganz eigene Wege. Denn auch diejenigen Riten, die beim Vorleser eine Bekleidung ausdrücklich vorsehen (byz. und maron.), bringen diese stets vor der Überreichung des Epistelbuches, der Byzantiner sogar schon vor dem Weihegebet.

Eine auffallende Übereinstimmung mit der uns schon bekannten Gruppe der drei griechischen Hss.[3] zeigt sich darin, daß alle vier Zeugen, und nur sie, ausdrücklich den Anfang des Römerbriefes als erste Lesung für den Neugeweihten vorschreiben.

Dann wünscht ihm der Bischof den Frieden; wohl ein Zeichen dafür, daß hier der Ritus ursprünglich zu Ende war, wie es noch heute im byzantinischen Brauch der Fall ist.

Bei der Subdiakonatsweihe folgt auf die bischöflichen Weihegebete die Bekleidung mit dem στοιχάριον und dem ζωνάριον. Letzteres wird ihm in der im byzantinischen Brauch eigentümlichen Weise kreuzweise über den Rücken gelegt. Bei der Bekleidung macht der Bischof über den Ordinanden das Kreuzzeichen und spricht die Worte: ἐνδύεται τῷ δούλῳ τοῦ θεοῦ

[1] A. a. O. S. 166.
[2] A. a. O. S. 167.
[3] S. oben S. 41.

τῷδε ὡράριον ὑποδιακονίας ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεί . . .

Zum Amt des Subdiakons gehört auch die Aufgabe, dem Bischof das Handwasser zu reichen. So erhält der Neugeweihte auch noch das Gefäß mit Wasser und gießt dem Bischof etwas Wasser über die Hand.

Im endgültigen byzantinischen Brauch erfolgt die Bekleidung mit στοιχάριον und ζωνάριον — wie beim Vorleser — bereits vor den Weihegebeten, und zwar ohne Formel[1]. Nur die Überreichung des Waschgerätes vollzieht sich wie bei unserm Zeugen; jedoch mit dem Unterschied, daß im Textus receptus auch das Handtuch (μανδύλιον) ausdrücklich erwähnt wird.

Entscheidend ist indessen, daß hier unsere Hss.-Sondergruppe sich wieder ganz eng an unseren Zeugen anschließt. Sie kennt — im Gegensatz zur gemeinbyzantinischen Überlieferung — die Bekleidung mit στοιχάριον und ζωνάριον erst nach den bischöflichen Weihegebeten. Nur zeigt sich in der Formel ein kleiner Unterschied: die Formel unseres Zeugen bezieht sich auf die Bekleidung mit dem ζωνάριον, während die sonst gleichlautende Formel der Sondergruppe sich auf das Anlegen des στοιχάριον bezieht und darum στοιχάριον statt ὡράριον bietet. Die Allatius-Hs. und die Athos-Hs. bieten außerdem noch für das Anlegen des ζωνάριον die Wendung: (Περι-) ζώννυται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δ. τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς . . . Ein Zweig dieses Überlieferungsstromes ist auch zu den Maroniten gedrungen, hat sich aber in diesem Punkte dort mit monophysitischen Elementen gekreuzt. Das bedeutet für unseren Zeugen dieselbe Sachlage wie bei der Vorstellung durch den Archidiakon.

Bei der Diakonatsweihe wird dem Neugeweihten zuerst das Orarion über die linke Schulter gelegt und dabei dieselbe Formel gesprochen wie bei der Subdiakonatsweihe. Dann wird ihm das Evangelienbuch übergeben, aus dem er mit den in der Liturgie der Verlesung des Evangeliums vorausgehenden Formeln den Anfang nach Johannes vorliest. Darauf übergibt der Bischof dem neuen Diakon den hl. Diskos, den hl. Kelch und die ῥιπίδια; aber ohne besondere Formeln. Der Diakon gebraucht für einen Augenblick jedes der drei Geräte in der Form, wie es in den charakteristischen Momenten bei der hl. Liturgie geschieht. So hebt er den hl. Diskos wie beim Großen Einzug.

Hier offenbart unser Zeuge zunächst wieder starken byzantinischen Einfluß. Daneben ist es indessen wieder unsere Hss.-Sondergruppe, die sich besonders eng anschließt, wenn sie zur Anlegung des ὡράριον genau dieselbe Formel bietet, während der Receptus dabei nur das ἄξιος kennt. Auf der anderen Seite sind jedoch auch die sekundären Sonderentwicklungen unseres Zeugen nicht zu verkennen. Findet sich doch zur Überreichung von Diskos und

[1] *Barb. gr. 336* erwähnt noch nichts von einer solchen Bekleidung.

Kelch, von Evangelium und seiner Verlesung keine Spur eines Gegenstückes im gesamten christlichen Osten[1].

Bei der Überreichung der Gewänder für das Priestertum kennt unser Zeuge zunächst in Übereinstimmung mit dem gesamten christlichen Osten das Anlegen des priesterlichen Orarions; weit verbreitet ist auch die Anlegung der Kasel. Mit der Dmitriewskijschen Athoshs.[2] schließt sich unser Kodex aufs neue aufs engste zusammen 1. durch die Formeln bei der Anlegung des Orarions und des Phelonions, die im Gegensatz zum ἄξιος der gewöhnlichen byzantinischen Weise hier also lautet: ἐνδύεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δ. ὡράριον· (bzw. τὴν στολὴν τῆς) ἱερωσύνης εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ . . . 2. Durch eine besondere, sonst hier nirgends bezeugte σφραγίς mit der gleichlautenden Formel: σφραγίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δ. ἀπὸ διακόνων εἰς πρεσβυτέρους τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας τοῦ δ. εἰς τὸ ὄνομα . . . Zu den selbständigen Zutaten unseres Zeugen gehört hier eine nochmalige Überreichung des Evangelienbuches[3] und die erneute Verlesung des Anfangs des Johannesevangeliums, wobei der Neugeweihte zum erstenmal εἰρήνη πᾶσιν sagen darf, sowie die Überreichung des Diskos mit dem hl. Leibe, woran die aus der Meßliturgie herübergenommene Zeremonie des τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις mit εἷς ἅγιος κτλ. sich anschließt.

11. Abschlußgebete. — Während sich bei der Weihe zum Vorleser an die Bekleidung mit dem Phelonion sogleich die Ermahnung (κατήχησις) anschließt, kennen die übrigen drei Weihestufen noch besondere Abschlußsegensgebete mit Handauflegung. Beim Subdiakonat werden sie durch den Ruf des Archidiakons τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνωμεν, beim Diakonat durch den Ruf: κύριε εὐλόγησον eingeleitet, bei der Priesterweihe aber ohne Einleitung gesprochen.

Das Abschlußgebet bei der Subdiakonatsweihe benutzt eine Phrase, die im westsyrisch-ägyptischen Gürtel[4] (bei der Weihe zum Vorleser regelmäßig zu finden ist:

christl. paläst.	*westsyrisch. ägypt.*
Herrscher, Herr, unser Gott, *du hast deiner Kirche verschiedene Gaben verliehen und unter ihnen Stufen und Diener bestellt und deine Gaben über deine(n) Diener ausgegossen.*	Gott, groß und reich an *Gaben, du hast deiner Kirche* die Weihestufen *verliehen und in ihr Grade zum Dienste bestellt und deine Gaben über deine Diener ausgegossen.*

[1] Der Armenier kommt hier für einen Vergleich nicht in Betracht; ebenso auch nicht die Überreichung des *Apostolos* im maronitischen und ostsyrischen Ritus.

[2] Die Kairo-Hs. scheidet hier aus dem S. 44 in Ak. 5 genannten Grunde aus. Ebenso geht hier die Allatius-Hs. auffallend eng mit dem Textus Receptus zusammen.

[3] Dem Zusammengehen mit dem ostsyrischen Ritus an dieser Stelle lege ich keine Bedeutung bei.

[4] S. oben S. 43.

Das Abschlußgebet bei der Diakonatsweihe findet sich wörtlich in einem der maronitischen Diakonatsweihegebete, wenn auch letzteres manche Erweiterungen aufweist (Denzinger S. 139). Gleicherweise findet sich das Abschlußgebet der Priesterweihe im maronitischen, und nur hier, und zwar sowohl bei der Priesterweihe wie der Bischofsweihe (Denzinger S. 161 und S. 186). Allerdings ist auch hier der Maronite stark erweitert.

An die Abschlußgebete fügt der Bischof wenigstens beim Diakonat und bei der Priesterweihe an: εὐλογητὸς κύριος· ἰδοὺ γέγονας διάκονος (bzw. πρεσβύτερος), worauf das Volk mit dreimaligem ἄξιος antwortet.

Hier tritt wieder die Hss.-Sondergruppe mit schlagenden Parallelen zur Seite. Schon beim Subdiakonat bemerkt die Kairo-Hs.: καὶ κρατῶν ὁ ἀρχιερεὺς τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ λέγει οὕτως· εὐλογητὸς κύριος, ἰδοὺ γέγονεν τοῦδε (!) ὑποδιάκονος τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τῆσδε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός ... καὶ λέγει ὁ λαός· ἄξιος . γ', gleicherweise beim Diakonat. Dasselbe bietet die Athoshs., die dieselbe Formel auch noch für die Priesterweihe bietet. Die Allatiushs. bietet eine entsprechende Formel für die drei ersten Weihestufen. Für die Priesterweihe tritt noch das Zeugnis der Hs. 1006 vom Sinai (15. Jahrh.) hinzu[1], wo indes diese Worte bei der Bekleidung des Priesters gesprochen werden.

12. Die Schlußermahnung. — Während die Weihe zum Vorleser im Gegensatz zu den drei anderen Weihen keine abschließenden Segensgebete kennt, besitzt sie jedoch — und wiederum nur sie — eine wörtlich ausgearbeitete Ermahnung an den Neugeweihten mit einer Belehrung über sein Amt. Bei den übrigen Weihestufen wird nämlich nur der Vermerk geboten, daß eine solche Belehrung „gemäß den Kanones" zu erfolgen habe, diese selbst aber nicht ausgeführt. Höchst interessant ist nun, daß auch in dieser Belehrung für den Vorleser eine wortwörtliche Übereinstimmung sich nur mit unserer griechischen Hss.-Sondergruppe feststellen läßt.

13. Abschließende Gesamtbewertung[2]. Die Fülle der verschiedenartigsten Beziehungen zu ganz entgegengesetzten Liturgiegebieten scheint auf den ersten Blick einem einheitlichen abschließenden Gesamturteil unübersteigbare Hindernisse entgegenzustellen. Und doch läßt sich sehr wohl eine klare Linie der Entwicklung herausstellen, wenn wir uns des bekannten Bildes aus der Geologie von den sich überlagernden Schichten erinnern. Es wäre nämlich ganz falsch, wollte man sich die Entstehung unseres Weiherituals so vorstellen, als habe ein Redaktor aus einem „Musterkoffer" bald dieses, bald jenes ausgewählt. Nein, ganz organisch hat sich eine Schicht über die andere gelegt.

Als älteste Schicht dürfen wir ohne Zweifel jenes Textgut ansprechen, das seiner Herkunft nach aus dem vorbyzantinischen Liturgiezentrum

[1] Dmitrijewskij S. 616.

[2] Eine Reihe von diesbezüglichen Anregungen verdanke ich einem brieflichen Gedankenaustausch mit meinem hochverehrten, ehemaligen Lehrer Prof. Anton Baumstark.

Jerusalem stammt. Dahin gehören an erster Stelle die Gebete, die sich außerhalb unseres Zeugen nur in georgischer Überlieferung erhalten haben. Die Ergebnisse der Erforschung der alten Liturgie Georgiens lassen hier gar keine andere Deutung zu. Im gleichen Sinn glaube ich aber auch die auffallenden Übereinstimmungen deuten zu müssen, die die griechische Hss.-Sondergruppe und den Maroniten mit unserem Zeugen so eng zusammenschließen und scharf abheben vom gemeinbyzantinischen wie vom spezifisch monophysitischen Brauch. Ein späteres, durch Übernahme von einem Ritus in den anderen verursachtes Auftreten solcher Gemeinsamkeiten anzunehmen, verbietet sich geradezu angesichts der Verschiedenheit der Bekenntnisse und des Mangels eines triftigen Grundes zu einer solchen Übernahme[1]. Und wenn wir in den Fällen einer solchen dreifachen Übereinstimmung vorbyzantinisches liturgisches Gut vor uns haben, dürfen wir dasselbe ebenso dort vermuten, wo eine Übereinstimmung entweder bloß mit der griechischen Hss.-Sondergruppe (im Gegensatz zum gemeinbyzantinischen) oder bloß mit dem Maroniten (im Gegensatz zum monophysitischen Brauch) vorliegt. Das hohe Alter der Stücke der letzteren Art erhellt außerdem noch aus der Verwendung der alten בְּרָכָה-Formeln: εὐλογητὸς κύριος· ἰδοὺ γέγονας κτλ sowie εὐλογητὸς εἶ ὁ θεὸς im Abschlußsegensgebet bei der Priesterweihe, in welchem auch die Aufzählung der Stände des προφητικοῦ χαρίσματος: πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, ἔπειτα διδασκάλους an geradezu urkirchliche Verhältnisse anklingt.

Über diese jerusalemitanische Schicht hat sich dann eine jüngere aus dem monophysitischen Einflußbereich gelegt. Wenn unser Weiherituale von derselben Gemeinde benutzt wurde, die auch die in unserer Hs. vor diesem Korpus stehende Nilliturgie feierte, muß man sogar annehmen, daß diese Überlagerung auf ägyptischem Boden stattfand.

Als jüngste Schicht sind jene Teile anzusprechen, die sich nur mit dem gemeinbyzantinischen Brauch decken. Eine Beeinflussung durch ihn läßt sich in steigendem Maße bei allen Denkmälern melchitischer Liturgie feststellen. Je jünger sie sind, desto stärker rein byzantinisch.

Daher dürfen wir das Alter der abschließenden Redaktion unseres Weiherituals kaum über das 11. Jahrh. hinaufsetzen.

[1] Daß uns im maronitischen Ritus auch sonst uraltes vorbyzantinisches liturgisches Textgut erhalten ist, konnte ich für das eucharistische Hochgebet der maronitischen Petrusanaphora in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* VII (1932) S. 32—48 nachweisen.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

ZWEI SYRISCH ERHALTENE FESTGEBETE DES BYZANTINISCHEN RITUS

MIT EINLEITUNG UND ÜBERSETZUNG HERAUSGEGEBEN
VON
Prof. ANTON BAUMSTARK

Eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten des von Konstantinopel aus zur Alleinherrschaft in der ganzen Welt der morgenländischen Orthodoxie gelangten byzantinischen Ritus, wo nicht geradezu schlechthin die merkwürdigste seiner Eigentümlichkeiten liegt in der Tatsache, daß mindestens in seiner endgültigen Gestalt dem Einfluß des Kirchenjahres, abgesehen von der liturgischen Schriftlesung, nur die überreiche Fülle seiner poetischen Gesangstexte unterliegt, von einem solchen Einfluß dagegen in seinen prosaischen Gebetstexten so gut als absolut nichts zu verspüren ist. Hier ergibt sich nicht nur dem Abendlande gegenüber ein entscheidender Gegensatz noch mehr als zu derjenigen Roms zu der sonst mit Byzantinischem so stark sich berührenden liturgischen Weise des großen gallisch-spanischen Liturgiegebietes, für das umgekehrt die extreme Unterwerfung des liturgischen Gebetswortes unter den bestimmenden Einfluß der Tagesfeier bezeichnend ist. Auch im Osten steht mit einer so weitgehenden Strenge der entgegengesetzten Haltung der byzantinische Ritus beinahe vereinzelt da. Ist hier nirgends eine an die Verhältnisse auch nur der römischen Liturgie erinnernde heortologisch bedingte Veränderlichkeit des Gebetstextes durchgedrungen, so fehlt es doch im liturgischen Leben der aus den christologischen Kämpfen des 5. bis 7. Jahrh.s hervorgegangenen nationalkirchlichen Denominationen nicht an Erscheinungen, die wenigstens in der Richtung der abendländischen eucholo-gischen Entwicklung liegen. So sind, um nur einiges Wichtigste zu nennen, auf dem ostsyrischen Boden die beiden großen Gebete zu Anfang der Matutin des nestorianischen Ritus, ebenso wie das Litaneiformular am Ende seines Nachtoffiziums dem Einfluß des Kirchenjahres unterworfen[1]. Auf dem westsyrischen Boden gilt gleiches bei Jakobiten und Maroniten, vor allem von dem eigentümlichen Textepaar des Prūmjōn und Seδrā[2]. Bei den Armeniern sind es wieder Litaneitexte des Tagzeitengebetes die hierher gehören[3]. Bei den Abessiniern

[1] Beide Arten von Texten waren Gegenstand einer literarischen Produktion bestimmter einzelner Persönlichkeiten. Über die Morgengebete und ihre Autoren Paulus von Anbar, Šallīṭā und und Katholikos Elias III Abū Ḥalīm vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 213, 289.

[2] Über dasselbe vgl. meine Ausführungen im *Katholik* 1902. II S. 414 und *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 86f.

[3] Verschiedene Formulare für die Osterzeit und Sonntage, für die Feste der hl. Rhipsime und anderer Jungfrauen, der Apostel und Propheten, für die Feste von Märtyrern und Eremiten, für Epiphanie, Hypapante und Marienfeste: *Breviarium Armenum sive dispositio communium Armeniacae Ecclesiae precum.* Venedig 1908. S. 121—130.

begegnen wir wenigstens für höchste Feste des Jahres einer Verwendung sogar eigener Gesamtformulare der eucharistischen Feier[1], und daß dies auf entsprechende Verhältnisse zurückgeht, die in älterer Zeit auch bei den Kopten bestanden, müßte von vornherein angenommen werden, selbst wenn nicht mindestens ein einschlägiges koptisches Liturgiedenkmal sich erhalten hätte[2].

Die Sachlage des koptischen Ritus ist dabei in besonderem Grade lehrreich. Man erkennt an ihr, daß die Ansätze zu einer mit der abendländischen grundsätzlich konformen Entwicklung auf euchologischem Gebiet im Orient einer verhältnismäßig alten liturgischen Schicht angehören, der gegenüber in der Folgezeit zunächst einmal hier ein Absterben jener Entwicklung zu beobachten ist. Aber auch die heute im byzantinischen Ritus bestehenden Verhältnisse sind Ergebnis eines entsprechenden Verlaufes. Auch hier hat eine ältere Zeit eine Veränderlichkeit liturgischer Gebetstexte nach der kirchlichen Festzeit gekannt, die einer späteren fremd geworden ist. Schon nach westsyrischer Weise ist es neben Prūmjōn und Seδrā noch das Entlassungs- bzw. Schlußsegensgebet des Ḥuttāmā, das diese Veränderlichkeit zeigt, und entsprechend hat sie früher im byzantinischen Ritus näherhin die eine verwandte Funktion erfüllende εὐχὴ ὀπισθάμβωνος aufgewiesen. Die nach dem Urteil A. Dmitriewskijs[3] aus dem 10. Jahrh. stammende Sinai-Hs. *Nr. 956* bietet Bl. 34—46 unter dem Titel Εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι τῶν ἑορτῶν nicht weniger als 17 hierhergehörige Texte. Für Weihnachten, Epiphanie, Hypapante, Mittfasten, Mariä Verkündigung, Lazarussamstag, Palmsonntag, Karsamstag, Ostersonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, für die Muttergottesfeste, den 1. Januar als Fest der Beschneidung und des hl. Basileios, schließlich einerseits für Feste von Aposteln und Propheten, andererseits für Märtyrerfeste erscheint hier ein eigenes Formular. Sogar zwei verschiedene Texte sind für das Verklärungsfest des 6. August mitgeteilt[4]. Als Εὐχὴ εἰς μνήμην schlechthin kehrt der Märtyrertext dieser Reihe nach in einer Hs. des 11. oder 12. Jahrh.s, *Sinait. 962*, auf Bl. 84 wieder[5]. Vorangeht Bl. 83f. je eine Εὐχὴ εἰς μνήμην τῶν ἁγίων ἀποστόλων und eine Εὐχὴ εἰς διαφόρους ἁγίους[6]. Es folgt Bl. 85 ein letzter Text Ἐπὶ μνήμην ἁγίων[7]. Daß wir es auch hier mit ὀπισθάμβωνοι zu tun haben, wird durch den Wortlaut dieses Abschlußstückes, das für ein anderes in dieser

[1] Hierher gehören die „Hosiannaliturgie" und die „Weihnachtsliturgie" unter dem Namen Gregorios des Armeniers, hrsg. u. übersetzt von O. Löfgren-S. Euringer, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren*. Rom 1933 (= *Orientalia Christiana* Vol. XXX. 2). Es handelt sich bei ihnen nicht wie bei der griechischen Basileios-, der koptischen Kyrillos- und Gregorios-Liturgie um die bloße Verwendung eines bestimmten Formulars an bestimmten Tagen. Auch der Text selbst ist durch die Bestimmung für Palmsonntag und Weihnachten bedingt.

[2] *Fragmentum* G bei H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie* RQs. II S. 23f. zu einer speziellen Osterliturgie gehörend.

[3] Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока. II. Εὐχολόγια. Kiew 1901, S. 12.

[4] Vgl. a. a. O. S. 21ff. mit Incipit-Angaben.

[5] Gedruckt a. a. O. S. 68.

[6] Gedruckt a. a. O. S. 67f.

[7] Gedruckt a. a. O. S. 68. Der verhältnismäßig kurze Text macht in seinem klaren Aufbau im Schema Εὐχαριστοῦμεν — — δεόμεθα und mit seiner an diejenige abendländischer Orationen vor allem Rom erinnernden Gottesanrede Δέσποτα, Θεὲ Παντοκράτορ einen besonders altertümlichen Eindruck.

Richtung von der älteren Hs. abgelegte Zeugnis und schließlich dadurch gesichert, daß die ganze Reihe an eine Bl. 83 stehende normale Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν λειτουργίαν[1] sich anschließt. In einer Hs. sogar möglicherweise noch des 9. Jahrh.s, *Sinait. 957*, findet sich Bl. 39 eine Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἀναστάσεως[2], in einer solchen wieder des 11. oder 12. Jahrh.s, *Sinait. 959*, Bl. 19—22 oder 23 außer jenem eine Dreizahl weiterer als Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἀναστάσιμος betitelter Formulare[3]. Es sind dies Sonntagstexte, die als solche in einen Gegensatz zu damit wenigstens mittelbar bezeugten Festformularen treten. Eine besonders stattliche Reihe von teils als ἀπολυτική, teils als ὀπισθάμβωνος bezeichneter verschiedener Εὐχαί für Samstag Abend, Sonntag, Muttergottesfeste und Feste Johannes des Täufers, der Apostel, Propheten, heiliger Bischöfe und Märtyrer enthält weiterhin auf Bl. 91—96 das besonders wertvolle, im J. 1027 geschriebene und von einem Strategios, Presbyter τῆς Μεγάλης ἐκκλησίας καὶ τῶν πατριαρχικῶν εὐκτηρίων in Konstantinopel, erworbene Euchologion *Coisl. 213* der Bibliotèque Nationale in Paris[4], wo alsdann Bl. 100 noch eine Εὐχὴ ἀπολυτικὴ ἐν ἡμέρᾳ κατανύξεως folgt[5]. An Εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι τῶν μεγάλων ἑρτῶν bietet das von einem Presbyter Auxentios im J. 1153 hergestellte Euchologion *Sinait. 973* Bl. 27f. auf Weihnachten und Epiphanie diejenigen des *Sinait. 956* und für den 25. März und Ostern zwei neue Texte[6]. Hierher gehören dürfte auch noch die vereinzelte Εὐχὴ τῆς ὑπαπάντης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ einer Hs. sogar erst des 16. oder 17. Jahrhs.[7]. Eine Mehrzahl verschiedener Εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι begegnet endlich auch in der Überlieferung der sog. Petrus-Liturgie, wobei je eine solche für das liturgische Totengedächtnis[8] und für die Sonntage der Quadragesima[9] eine ausdrückliche Bestimmungsangabe aufweist und die erstere dieser beiden Bestimmungen für ein drittes Formular sich aus dessen Inhalt ergibt[10].

Die Texte sind weit davon entfernt, einen inhaltlich oder formal festgeschlossenen Typus mehr oder weniger mechanisch abzuwandeln. Trotz freiester schöpferischer Gestaltung ihrer Individualität sind aber doch immerhin gewisse — wenn auch keineswegs allgemein — wiederkehrende Züge zu beobachten. So richtet sich das Gebet gerne an Christus[11]. Ein Δέσποτα, Χριστέ, ὁ Θεὸς

[1] Gedruckt a. a. O. S. 67 und verschieden von den entsprechenden Texten der Basileios- und Chrysostomos-Liturgie bei Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 343f.

[2] Gedruckt bei Dmitriewskij a. a. O. S. 7.

[3] Gedruckt ebenda S. 42f. Die dritte Nummer mit starken Symbolanklängen und der Schlußanrede ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν.

[4] Vgl. Dmitriewskij a. a. O. S. 1013f. mit Angabe leider nur der Initien.

[5] Gedruckt bei Dmitriewskij a. a. O. S. 1015f.

[6] Vgl. Dmitriewskij a. a. O. S. 87 mit Angabe der Initien der beiden letzteren Stücke.

[7] Vgl. Dmitriewskij a. a. O. S. 439. Das wieder allein mitgeteilte Initium: Ὁ ἄναρχος Λόγος, ὁ ἐκ Πατρὸς ἀφράστως γεννηθεὶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων berührt sich auffallend nahe mit dem zweiten der im folgenden veröffentlichten syrischen Texte.

[8] Bei H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*. Münster i. W. 1936 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Heft 30*) S. 144 Z. 31—145 Z. 6.

[9] Ebenda S. 155f. in den Akk.

[10] A. a. O., S. 154 Z. 20—155 Z. 7. S. 155 Z. 16—27. Dazu ein Formular allgemeinen Charakters.

[11] Außer den weiteren sofort zu nennenden Stücken gehören hierher die Gebete des *Sinait. 956* auf Weihnachten, Lazarussamstag, Ostern und Christi Himmelfahrt und die dritte ἀναστάσιμος des *Sinait. 959*, aus *Coisl. 213* ein Formular für Sonntagabend,

ἡμῶν[1] oder noch häufiger das kürzere Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν[2] erscheint dabei als typische Fassung der Anrede, und besonders bezeichnend dafür, wie die Wendung an Christus für die ganze Klasse von Gebeten mindestens zeitweilig als typisch empfunden worden sein muß, ist eine gelegentliche Übertragung einer oder der anderen dieser Anreden in vielmehr an Gott Vater gerichtete Texte[3]. Der Charakter eines Segnungsgebetes kommt mehrfach durch ein Zitat von Ps. 27, 9 A zum Ausdruck[4]. Mit dem Inhalt litaneimäßigen allgemeinen Fürbittengebetes berühren sich aufs nächste Wendungen wie: μνημόνευσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος καὶ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων καὶ τοῦ πιστοτάτου λαοῦ[5] oder: τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν νίκην δώρησαι, τὸν στρατὸν κατὰ τῶν πολεμίων ἐνίσχυσον καὶ τὸν περιεστῶτα λαὸν ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀφέσει ἁμαρτιῶν διατήρησον[6] bzw. das zweimal[7] gleichlautend auftretende: εἰρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσι, τοῖς πιστοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου. Mit dem Gedanken der Fürsprache der Heiligen schließt wenigstens das besonders schwungvolle Normalformular der Chrysostomos-Liturgie: — — εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τῆς παναγίας ἀχράντου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου[8].

Mit derartigem wollen nun die beiden syrischen Texte auf Weihnachten und Hypapante zusammengehalten werden, die den an und für sich recht bescheidenen Gegenstand der folgenden Veröffentlichung bilden. Sie füllen Bl. 62 r⁰. v⁰ einer merkwürdigen Miszellaneen-Hs. die im J. 1921, als Nr. 255b von der Firma Karl W. Hiersemann in deren Katalog 487 (*Manuskripte vom Mittelalter bis zum XVI. Jahrhundert. Einzel-Miniaturen. Orientalische Manuskripte und Malereien*) zum damaligen Inflationspreis von 80000 M. zum Kaufe angeboten wurde. Sie ist laut einer Notiz auf Bl. 48r⁰ das im J. 1193 Gr. (= 881/82 n. Chr.) in einem

zwei Formulare für Sonntag und dasjenige für Apostelfeste, das Gebet für den 25. März im *Sinait. 923* und das späte Hypapante-Gebet (Dmitriewskij S. 21f., 43, 1013f., 87 und 939).

[1] In dem Sonntagsgebet des *Sinait. 956*, dem ersten Verklärungsformular des *Sinait. 956*, der ersten ἀναστάσιμος des *Sinait. 959* (ebenda S. 7, 23 und 42) und dem Gebet für Hierarchenfeste des *Coisl. 213*. An der ersten der vier Stellen ist hinter Δέσποτα noch ein Κύριε eingeschoben.

[2] In den Texten des *Sinait. 956* für Palmsonntag, Karsamstag und Apostelfeste und der εὐχὴ εἰς διαφόρους ἁγίους des *Sinait. 962* (ebenda S. 22f. und 63).

[3] So in *Sinait. 956* in dem Gebet für Epiphanie: Ἄφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς σου ἀγαθότης, Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι τὸν μονογενῆ σου υἱὸν εὐδοκήσας ἐκ γυναικὸς ἀφθόνου (?) τεχθεῖναι usw. und in demjenigen für Hypapante: Δέσποτα, Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν μονογενῆ σου υἱὸν ἐξαποστείλας (ebenda S. 22).

[4] Σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου in dem normalen Formular der Basileios-Liturgie (Brightman S. 349 links Z. 4ff.) und der ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν λειτουργίαν des *Sinait. 962* (Dmitriewskij S. 67). Vgl. auch in der dritten ὀπισθάμβωνος des *Sinait. 959* (ebenda S. 43): εὐλόγησον τὸν λαόν σου, οὓς ἐξηγόρασας τῷ τιμίῳ αἵματί σου καὶ ἁγίασον τὴν κληρονομίαν σου.

[5] In dem Formular für die Sonntage der Quadragesima (Codrington S. 156).

[6] In dem Sonntagsformular des *Sinait. 957* (Dmitriewskij S. 7).

[7] In dem Formular der Basileios-Liturgie (Brightman a. a. O. Z. 26—29) und in der dritten ἀναστάσιμος des *Sinait. 959* (Dmitriewskij S. 43).

[8] Brightman S. 344 rechts Z. 9—12.

Johannes-Kloster bei Beirut entstandene Werk eines Mönchs Theodosios und befand sich früher im Besitze Professor W. A. Neumanns in Wien[1]. Wie die a. a. O. S. 66f. gebotene nähere Beschreibung lehrt, geht das teils vollständig, teils auszugsweise aufgenommene Material einerseits auf syrische Originalschriftsteller, andererseits auf Übersetzungen von Werken der Griechen Epiphanios[2], Chrysostomos[3], Severianus von Gabala[4], Johannes Klimakos[5] bzw. unter deren Namen stehender Texte und des Ἀσκητικόν des Pachomios[6] zurück. Wenn unter den ersteren neben Aφrem[7] und Isḥaq „von Antiochien[8]" die Nestorianer Abraham von Bēθ Naθpĕrā[9] und Isḥaq von Ninive[10] sowie der Monophysite Jā'qūβ von Sĕrūγ[11] erscheinen, so würde ein Schluß auf eine Provenienz der Hs. aus nestorianischen oder jakobitischen Kreisen sich schon dadurch verbieten, daß die für einen solchen Schluß in Betracht kommenden Befunde sich in ihrer Beweiskraft gegenseitig

[1] Vgl. die zweifellos auf unsere Hs. gehende Angabe bei Ign. E. Rahmani, *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena*. Rom 1920 S. X.

[2] Auszüge aus dem über hebräische Ortsnamen handelnden Schlußteil von περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν: Bl. 44r°.

[3] Sonst unbekanntes Stück, bezeichnet als ܡܐܡܪܐ ܕܡܣܬܪܝܐ ܘܩܘܕܫܐ (Erklärung der Mysterien der Kirche), handelnd über Taufe und Eucharistiefeier, vielleicht Auszug aus mystagogischen Katechesen: Bl. 44r°—46r°, herausgegeben von Rahmani a. a. O. S. X bis XIII.

[4] Griechisch nicht nachzuweisendes κεφάλαιον: Bl. 46r°—48r°.

[5] Abschnitt 28 der Κλίμαξ: Bl. 30r°—34r°.

[6] Kap. 1—3, in dem hier vorliegenden syrischen Text gedruckt bei P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* V, S. 122—133. Hierher würde schließlich auch noch gehören die „Rede" (oder Abhandlung) eines Jōḥannān des Einsiedlers über Mt. 5, 3: Bl. 20r°—27r°, ein Stück das auch in *Brit. Mus. Add. 1710* Bl. 14r°—26v°, *14611* Bl. 36v°—44r° und unvollständig in *Brit. Mus. Add. 12170 foll. 186—276* Bl. 137r° v° vorliegt, falls der Verfasser mit Johannes von Lykopolis identisch und sein literarischer Nachlaß von Hause aus griechisch gewesen sein sollte, wie ich *Geschichte der syrischen Literatur* S. 88ff. annahm. Doch vgl. heute J. Hausherr, *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?* *Orientalia Christina Periodica* IV S. 447—520.

[7] Wohl nur Anfang (?) eines Mēmrā im siebensilbigen Versmaß „über die Gebete" (oder „das Gebet"?). *Inc.* ܚܢܢ ܥܒܕܐ ܒܝܫ ܥܡ ܠܟ (Böse Knechte sind wir; habe Mitleid mit uns): Bl. 40r°. v°. „Gebet", eine Sōγīθā mit alphabetischer Akrostichis in gleichem Metrum bis zur ܡ-Strophe. *Inc.* ܐܠܗܐ ܣܓܝ ܚܢܢܐ (Gott, reich an Barmherzigkeit): Bl. 59r°. Sicher ihm zu Unrecht beigelegter Mēmrā über die Schöpfung im zwölfsilbigen Metrum. *Inc.* ܡܕܡ ܠܝ ܐܡܪ ܕܒܪ ܥܩܠ ܘܡܫܬܥܐ (Es fordert von mir die Vernunft, indem sie kühn zu mir spricht.)

[8] Mēmrā 34 der Ausgabe von P. Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni* I. Paris 1903 (S. 408—420): Bl. 53r°—58r°, und ein solcher „über die Demut", der von Ign. E. Rahmani unter dem Namen Aφrems ediert wurde (vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 65 Ak. 3): Bl. 49r°—53r°.

[9] Auch in *Brit. Mus. Add.* 14620 Bl. 56r°—58v°, *17. 180* Bl. 5r° — und *Vat. Syr. 126* fol. 286r°. v° erhaltene asketische Abhandlung. *Inc.* ܚܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘ ܘܐܫܬܐܠ: Bl. 41r°—44r°.

[10] Abhandlung über die ἡσυχία. *Inc.* ܠܟ ܕܥܠ ܐܠܗܐ ܕܐܢܫ ܘܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ (Wie also mit jeder ἀνάγκη zwingt uns), in der Ausgabe von P. Bedjan, *Mar Isaacus de perfectione religiosa*. Paris 1909.

[11] Toten-Mēmrā gedruckt in der Ausgabe von P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* Paris 1905 V S. 781—784: Bl. 39r°—40r°. Tischsegens-Mēmra, ebenda IV S. 888—893: Bl. 58r°—59r°. Zwei Briefe *Inc.* ܡܐ ܕܐܢܫ ܒܥܐ (Was die Seele festhält) bzw. ܠܐ ܒܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܒܝܫ (Über die Zufälle der bösen Welt): Bl. 17r°—20r° und 60r°—61r°.

aufheben. Vielmehr kann jene Provenienz nur auf chalkedonensischem Boden gesucht werden. Einer wie großen Beliebtheit ja auch hier Jaʿqūβ von Sĕrūγ wenigstens auf aramäischem Sprachgebiet sich erfreute, wird sattsam durch die Rolle beleuchtet, die sein dichterischer Nachlaß im Offizium der Maroniten kaum weniger als der Jakobiten spielt. Die Schriften Išḥaqs von Ninive aber haben sogar eine Übersetzung ins Griechische erfahren[1] und sind im neuen Sprachkleid Bestandteil der klassischen asketischen Literatur des byzantinischen Mönchtums geworden. In das chalkedonensische Lager sehen wir uns sodann positiv durch die beiden ersten Texte der Hs. gewiesen: eine letzte originalsyrische Schrift des bezeichnenderweise hier mit griechischer Rückübersetzung seines aramäischen Namens Martyrios genannten Nisibeners Sahdōnā, den eine in seiner Zeit einzig dastehende theologische Entwicklung von der nestorianischen zur orthodoxen Christologie geführt hat[2], und eine Übersetzung des jambischen Pfingstkanons des Johannes von Damaskus, die so frühe jedenfalls in der Küstenzone des Mittelländischen Meeres mit der Übernahme ins Syrische übertragener griechischer Kanonesdichtung auch durch die jakobitische Liturgie füglich nicht schon in Verbindung gebracht werden kann[3]. Unter diesen Umständen würden dann auch wohl jene zwei Festgebetstexte ohne weiteres als Übersetzungen griechischer Originale des byzantinischen Ritus anzusprechen sein. Als Übertragungen aus dem Griechischen erweisen sich die Texte aber auch noch unmittelbar, wofür auf die entsprechenden Nachweise der die folgende Ausgabe begleitenden Anmerkungen verwiesen sei.

Ich habe mir Pfingstkanon und Festgebete abgeschrieben, als vor nunmehr bald zwei Jahrzehnten mir die Hs. zum Zweck einer genauen Untersuchung und Beschreibung vom Verlag Hiersemann nach meinem damaligen Wohnort Sasbach

[1] Vgl. die neueste Ausgabe von V. Spetzieri, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευε τοῦ Σύρου τὰ Εὑρεθέντα Ἀσκητικά. Athen 1885. — Ich stelle bei dieser Gelegenheit eine irrige Angabe meiner *Geschichte der syrischen Literatur* S. 225 Ak. 2 richtig. Diese griechische Übersetzung der beiden Mönche Patrikios und Abramios ist nicht erst aus der in *Vat. Syr. 188* vorliegenden arabischen, sondern unmittelbar aus dem syrischen Original geflossen. Das bezeugt ausdrücklich, wie aus St. E. und J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae* Tom. II S. 442 zu ersehen ist, die Angabe des Titels in *Vat. Gr. 605:* Λόγοι ἐκ τῆς Σύρων γλώττης ἑρμηνευθέντες εἰς τὴν ἑλληνικήν.

[2] Über ihn vgl. H. Goussen, *Martyrios-Sahdonas Leben und Werke.* Ein *Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern.* Leipzig 1897 bzw. meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 221f. In der Ausgabe von P. Bedjan, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia.* Paris 1902 nicht enthalten ist das hier Bl. 1r⁰—14v⁰ vorliegende umfangreiche Textstück, das unter Zitierung der apokryphen Johannesakten über die „Leiden und Bedrängnisse" der „alten Väter" handelt. Inc. لا نسا لإنقا ,معهلا (Auf, laßt uns die Menschen der Wahrheit sehen).

[3] Über diese vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,* Paderborn 1910, S. 73—77 und O. Heiming, *Syrische Eniānā und griechische Kanones.* Münster i. W. 1932. *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Heft 26*) S. 44—51. Die liturgische hs.liche Überlieferung reicht allerdings bis ins 10. und vielleicht sogar das 9. Jahrh. selbst hinauf. Aber es war der mesopotamische Nordosten, die Sphäre von Melitene und Edessa, wo die merkwürdige Erscheinung der Einfügung des griechischen Kanons in das jakobitische Morgenoffizium erfolgte. Erst dem 13. und 14. Jahrh. gehören dem Westen (Cypern!) entstammende Hss. an, welche den entsprechenden liturgischen Buchtyp vertreten.

bei Achern (Baden) zugesandt worden war. Wenn ich den anscheinend sehr geringfügigen Splittern heute die gegenwärtige Veröffentlichung widme, so geschieht dies, weil sie auf dem eigenartigen und um des Verhältnisses zu Abendländischem willen nicht unbedeutsamen Gebiete eines veränderlichen Festgebetes älterer byzantinischer Liturgie noch — und zwar vielleicht sehr erheblich — über das Material des *Sinait. 956* hinaufführen. Um wie vieles älter als die sie überliefernde immerhin schon selbst ältere Hs. vom J. 881/82 die Gebetstexte sein dürften, entzieht sich unmittelbar zwar jeder noch so vermutungsweisen Schätzung. Auf ein jedenfalls recht hohes Alter dürfte aber sehr entschieden neben einer gelegentlichen Fehlerhaftigkeit, welche der Text in der vorliegenden Hs. bereits aufweist, die äußerst schlichte Bezeichnung der Gottesmutter als der „Heiligen Maria" hinweisen, wenn man dagegen etwa das ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης (bzw. ἐνδόξου εὐλογημένης) δεσποίνης ἡμῶν hält, das im Text der Basileios- und Chrysostomos-Liturgie bereits die Barberini-Hs. des 9. Jahrh.s aufweist[1].

Was ihre genauere Bestimmung anlangt, so liegt es am nächsten, auch in den beiden syrisch erhaltenen Texten εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι zu erkennen. Auch sie wenden sich beide an Christus, wobei die Anrede, für das Original als ein Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν allein oder mit vorangehendem Δέσποτα oder Κύριε zu rekonstruieren, sich aufs engste mit den beiden entsprechenden Fassungen unmittelbar griechischer Texte berührt. Der Begriff des Segens verbindet sich wenigstens in Nr. 1 mit einer geradezu klassischen Parallele zum Inhalt der Fürbittenlitanei, und ebenso formal klassisch ist am Ende von Nr. 2 der Ausdruck, den der Gedanke der Heiligenfürsprache erfährt. Daß beidemal irgend eine Bezugnahme auf ein Vorhergehen der eucharistischen Opfer- und Mahlfeier fehlt, bezeichnet keine Instanz die im Gegensatz zu diesen Übereinstimmungen mit gesicherten ὀπισθάμβωνοι-Formularen geltend gemacht werden könnte. Denn allerdings stellt eine solche Bezugnahme eine letzte Erscheinung dar, die in den griechischen ὀπισθάμβωνοι mehrfach wiederkehrt[2], aber keineswegs eine Erscheinung, die dort unverbrüchlich wiederkehren würde. Zu einem ernsteren Bedenken könnte die Tatsache Veranlassung zu geben scheinen, daß in beiden Formularen um eine würdige Vollendung der Feier des betreffenden Festes gebetet wird. Denn, da im byzantinischen Ritus selbst an den höchsten Festtagen mit dem am Nachmittag des betreffenden bürgerlichen Tages gefeierten Ἑσπερινός die liturgische Feier schon des folgenden Tages beginnt, ist eigentlich mit der

[1] Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 330ff.

[2] Hierher gehören mit vielfachen beachtenswerten textlichen Berührungen untereinander die Wendungen, aus dem Normaltext der Chrysostomosliturgie (Brightman S. 343 rechts Z. 22—26): καὶ μετέδωκας ἡμῖν τῆς ἀθανάτου τροφῆς τοῦ ἁγίου σώματος τοῦ Χριστοῦ σου, aus der ὀπισθάμβωνος ἀναστάσεως des *Sinait. 957* (Dmitriewskij S. 7): ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς σῆς δόξης κοινωνοὺς γενέσθαι διὰ τῆς τῶν ἁγίων σου μυστηρίων ζωοποιοῦ μεταλήψεως, δι' ὧν τοῦ θανάτου σου καὶ τῆς ἀναστάσεως τὸν τύπον τελεῖν παραδέδωκας ἡμῖν, aus der ersten und der zweiten ἀναστάσιμος des *Sinait. 959* (ebenda S. 42f.): καὶ καταξιώσας ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐν μετουσίᾳ γενέσθαι τῶν ἀχράντων σοῦ μυστηρίων bzw.: καὶ ἑνώσας ἑαυτῷ τε καὶ σοὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀχράντου αὐτοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος und aus dem einzigen allgemein gehalteneren Formulare der Überlieferung der Petrusliturgie (Codrington S. 155 Z. 16ff.): οἱ διὰ τῆς μεταλήψεως τῶν θείων ἀχράντων, ἀθανάτων καὶ ζωοποιῶν σοῦ μυστηρίων τῆς σῆς θείας κοινωνοὶ γεγονότες φύσεως παρακαλοῦμέν σε.

Beendigung der eucharistischen Liturgie die liturgische Begehung jedes Festes tatsächlich bereits „vollendet", und es fällt andererseits schwer, jene Bitte um würdige Vollendung überhaupt nicht auf die liturgische Tagesfeier sondern auf das in mehr oder minder gehobener Feststimmung wohl gar profaner Natur erfolgende Verbringen der wenigen weiteren Tagesstunden bis zum nächsten Ἑσπερινός zu beziehen. Ein Ausweg ließe sich hier indessen durch die Annahme schaffen, daß unsere Texte zur Rezitation nicht am Ende der eucharistischen Liturgie, sondern am Ende des am Abend des vorangehenden bürgerlichen Tages die liturgische Festfeier eröffnenden Μέγας Ἑσπερινός bestimmt gewesen seien. Der Gedanke wird auch positiv in Verbindung mit den Samstagabendgebeten des *Coisl. 213* durch die Tatsache empfohlen, daß in *Sinait. 962* Bl. 80ff. eine Reihe von Εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι τῶν ὡρῶν, abgeschlossen durch eine doch wohl auch als ὀπισθάμβωνος zu bewertende Εὐχὴ τοῦ τε λυχνικοῦ καὶ ἑωθινοῦ καὶ πρὸς πᾶσαν σύναξιν ἐπιτηδεία der Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος εἰς τὴν λειτουργίαν vorangeht[1].

Die bloße Möglichkeit vielmehr einer ganz anderen Bestimmung der beiden alten Gebete, die ich kaum ernsthaft in Betracht ziehen möchte, mag schließlich hier immerhin noch angedeutet werden. Die eucharistische Liturgie des byzantinischen Ritus wird bekanntlich durch das diakonale Litaneigebet der μεγάλη συναπτή eröffnet, welche zusammenhangslos ihren Abschluß durch die priesterliche ἐκφώνησις erfährt: Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[2]. Die Möglichkeit, um die es sich handelt, wäre nun die, daß diese ἐκφώνησις den Schluß eines wirklichen Gebetes darstellte, das etwa ursprünglich nach der μεγάλη συναπτή, späterhin — wie es heute bei den mit Elementen diakonaler Litanei verbundenen Priestergebeten des byzantinischen Ritus der Fall ist — als Stillgebet während des lauten Wechselgebetes von Diakon und Gemeinde durch den Liturgen verrichtet worden, schließlich aber ganz weggefallen wäre. Die beiden in syrischer Überlieferung vorliegenden Formulare könnten alsdann solche dieses verlorengegangenen Gebetes gewesen sein, das grundsätzlich ein nach den Zeiten und Festtagen des kirchlichen Jahres verschiedenes gewesen und etwa gerade deshalb untergegangen wäre, weil dieser sein variabler Charakter der sich durchsetzenden hieratisch strengen Unveränderlichkeit der Gebetstexte der eucharistischen Feier widersprach. Unsere Gebete wären alsdann funktionelle Seitenstücke der römischen Meßoration. Denn diese, schon durch ihre alte Bezeichnung *collecta*, einer wörtlichen Entsprechung des griechischen συναπτή, mit der Sphäre des Litaneigebetes verbunden, ist tatsächlich von Hause aus nichts anderes als das priesterliche Abschlußgebet des in der Allerheiligenlitanei in Sonderheit ihren mit *Te rogamus audi nos* beantworteten Bitten steckenden römischen Gegenstücks der byzantinischen μεγάλη συναπτή[3]. Eine von mir

[1] Die Texte gedruckt bei Dmitriewskij S. 66f. [2] Brightman S. 363 Z. 28ff.

[3] Nicht vielmehr der sog. *deprecatio Gelasii*! Das möchte ich bei dieser Gelegenheit nachdrücklichst betonen gegenüber zwei jüngsten Stimmen, welche diese als das entsprechend der einleitenden μεγάλη συναπτή der byzantinischen Liturgie und nach deren Vorbild in Rom durch Gelasius eingeführte Formular in Anspruch nehmen: V. L Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass.* Città del Vaticano 1938 (*Studi di antichità cristiana pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. XIV*) und D. L. Capelle, *Le Pape Gélase et la messe Romaine: Revue d' Histoire Ecclésiastique* XXXV

angeregte umfassende Arbeit eines niederländischen Ordensmannes zur Entwicklungsgeschichte der Litanei wird in absehbarer Zeit auf diese Zusammenhänge helleres Licht werfen. Ich selbst will bei dieser Gelegenheit nur einmal aussprechen, daß jenen Zusammenhang mit den *preces* alten litaneihaften Fürbittengebetes, obgleich dies noch nie erkannt wurde, auch textlich, je älter sie sind, um so häufiger die römischen *collectae* verraten. Es sei nur an die noch heutige gregorianische Oration von Septuagesima erinnert: „*Preces populi tui, quaesumus, Domine clementer exaudi, ut*" usw. und an so viele andere Texte, die in ähnlicher Weise von dem Begriffe nicht näher bezeichneter, d. h. offenbar soeben verrichteter *preces* der Gemeinde ausgehen. Aber daß wirklich mit alledem auch die nun folgenden zwei syrischen Texte im Zusammenhang stehen sollten, ist mir, wie gesagt, ungleich weniger glaubhaft, als daß auch sie dem Kreise altertümlich variabler εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι angehören.

Mit den übrigen Erscheinungen dieses Kreises finden sie ihr abendländisches Seitenstück alsdann vielmehr in den variabeln Formularen der römischen *Oratio super populum*, die soeben eine form- und inhaltsgeschichtliche Untersuchung von vorbildlicher Gediegenheit erfahren haben[1]. Ein Vergleich dessen, was hier bezüglich jener gewiß nun endgültig nicht mehr im Sinne von J. A. Jung-

∴ ܗܢ ܕܒܝܫ ܠܟ ܐܠܗܝ

ܐܠܗ ܟܠ ܡܠ ܘܡܠ [4]ܐܠ ܚܢ [3]ܡܕܡ ܕܥܡ [2]ܐܠ ܗܘ ܕܐܠ
.[7]ܐܠ ܕܟܠ ܕܟܠ ܐܠ ܘܐܠ [6]ܐܠ ܕܥܡ ܕܟܠ ܐܠ [5]ܒܟ

S. 22—34. Man sollte doch nie vergessen, daß das in einer Überlieferung auf Papst Gelasius I. zurückgeführte Formular tatsächlich nur außerhalb Roms auf gallischem Boden begegnet, in einer anderen Rezension denn auch dem gallischen Großheiligen Martin von Tours zugeschrieben wird und auch formal aufs engste mit dem ambrosianischen Litaneitypus Mailands sich berührt und sich so sehr deutlich als gallische Schöpfung bekundet. Was die sehr phantasievolle und ihren unmittelbaren Gegenstand unter einem von vornherein verfehlten Gesichtswinkel behandelnde Arbeit Kennedys anlangt, so möchte ich noch hinzufügen, daß es als eine starke Ungehörigkeit bezeichnet werden muß, wenn dieselbe darauf verzichtet, sich wie mit aller früheren Behandlung des Gegenstandes, so auch mit meinem ihm speziell gewidmeten Aufsatz *Das Communicantes und seine Heiligenliste*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* I S. 5—33, auch nur versuchsweise auseinanderzusetzen. Wenn man alles über eine Sache von ehrlicher und sauberer älterer Forschung Ermittelte einfach ignoriert, ist es leicht, durch ein allerneuestes Hypothesengebäude luftigster Art zu verblüffen. Eine bewußte Irreführung kaum mehr glaublicher Art stellt es aber vollends dar, wenn L. C. Mohlberg in seiner Besprechung der aus seinem Seminar hervorgegangenen Arbeit *Theologische Revue* XXXIII Sp. 480ff. mit Rücksicht auf jenen Aufsatz mich unter denjenigen aufzählt, die „sich an den Listen der Heiligen im Kanon" „versucht" hätten „ohne auf den Kult dieser Heiligen in Rom" „einzugehen". Ich darf einfach bitten, meine Untersuchung mit diesem Urteil zu vergleichen, um das Maß seiner Wahrheitswidrigkeit festzustellen. Im übrigen entspricht es der Gepflogenheit deutscher Wissenschaft nicht, daß jemand eine von ihm selbst angeregte Dissertation in der Rolle des objektiven kritischen Referenten als „methodologisch vorbildlich" zu verherrlichen sich herbeiläßt.

[1] L. Eizenhöfer, *Untersuchungen zum Stil und Inhalt der römischen „Oratio super populum": Ephemerides Liturgicae* LII S. 258—311.

[2] *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Innsbruck 1932 S. 5—44. Einen schon wesentlich anderen Standpunkt vertritt auch er selbst nunmehr in dem Auf-

mann[2] mit einer Büßersegnung in Verbindung zu bringenden Stücke herausgearbeitet wurde, mit unseren östlichen Parallelen ist dabei für die Erkenntnis des tiefen formalen Wesensunterschiedes römischer und byzantinischer bzw. überhaupt orientalischer Gestaltung der liturgischen Gebetsrede im höchsten Grade lehrreich. Was die folgende Ausgabe der beiden Texte betrifft, so hätte es nahe gelegen, sie mit einem Versuch der Wiederherstellung des Originals zu begleiten. Doch würde die Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit, mit welcher dieser Versuch sich machen ließe, im einzelnen eine sehr verschiedene sein. Ich habe deshalb doch vorgezogen, dem Syrischen eine deutsche Übertragung gegenüberzustellen und in Anmerkungen nur diejenigen Elemente des griechischen Urtextes zu vermerken, die als streng gesichert oder doch in hohem Grade wahrscheinlich gelten können, und im übrigen auf Wendungen anderer liturgischer Texte hinzuweisen, die mit dem zu rekonstruierenden Original sich mehr oder weniger eng berühren. An Abkürzungen gebrauche ich dabei Br für Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Dm für Dmitriewskij, Εὐχολόγια, Ren für Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I in dem Frankfurter Neudruck von 1847 und 'ΕτΜ für das Εὐχολόγιοι τὸ Μέγα in der Ausgabe Rom 1873.

Gebet des Geburtsfestes unseres Herrn.

Glanz des Bekenntnisses und Zeichen der Hypostase[3] des verborgenen Vaters[4], Jesus Christus, unser Gott[5], Engel des großen Planes[6] des Vaters und Fürst des Friedens und Vater der künftigen[7] Welt, der τύπος Adams

satz „*Oratio super populum*" *und altchristliche Büßersegnung: Ephemerides Liturgicae* LII S. 77–96.

[3] 'Απαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως aus Hebr. 1, 3. Würde es sich bei den beiden Gebeten um syrische Originale handeln, so läge natürlich der ganz anders lautende Text der Peš. zugrunde: ܐܝܩܪ ܕܫܘܒܚܗ ܘܨܠܡ ܕܐܝܟܢܘܬܗ (Glanz seiner Herrlichkeit und Bild seines Wesens). Besonders beachtenswert ist noch die unsachgemäße Wiedergabe von δόξα durch ܐܝܡܢܐ (Bekenntnis), zu welcher der Übersetzer nur dadurch verführt sein konnte, daß in bestimmten liturgischen Formeln die Worte bzw. Begriffe sich entsprachen. Vgl. etwa das ܠܟ ܢܗܘܐ ܐܝܡܢܐ (Ihm sei Bekenntnis) *S. Ephraemi Syri Opera omnia syriace et latine* III S. 427, das allerdings zu der griechischen Formel Δόξα σοι zu stellen ist.

[4] Wohl: τοῦ ἀϊδίου Πατρός. Dem als Attribut Gottes im allgemeinen bzw. besonders der ersten trinitarischen Hypostase original syrischen liturgischen Texten sehr geläufigen ܟܣܝܐ (verborgen) entspricht in der so vielgestaltigen Fülle griechischer Gottesanreden nichts. Es muß sich hier also um irgend ein Mißverständnis des Übersezters handeln, und dann liegt nichts näher als der Gedanke an eine falsche Deutung von ἀΐδιος auf den Stamm (*F*)ιδ und α *privativum*. Dieselbe irrige Auffassung eines ἀϊδίως liegt dem *invisibiliter* des mithin sicher auf eine griechische Vorlage zurückgehenden zweiten Responsoriums der römischen Matutin des Pfingstmontags zugrunde: „*Spiritus Sanctus procedens a throna Apostolorum pectora invisibiliter penetravit.*" Denn die Ausgießung des Gottesgeistes erfolgte nach Apg. 2, 3 ja gerade nicht in unsichtbarer Weise, sondern unter dem sichtbaren Bilde der feurigen Zungen. Der Übersetzer hat dabei hier das im Original zu der Vorlage des *procedens* gehörende Adverb auch noch falsch mit *penetravit* verbunden.

[5] 'Ιησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν. Vgl oben S. 54f. bzw. unten S. 64 Ak. 5.

[6] Nach LXX von Is. 9, 6: Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος in irgendwelcher freien Umgestaltung, um den Anschluß an den weiteren Genetiv τοῦ Πατρός zu gewinnen.

[7] Aus der in der altlateinischen Wiedergabe: *princeps pacis, pater futuri saeculi* auch

ܕ ܒ ܡ ܐ ܕ ܐ ܐ ܐ

wurde und um unseretwillen dem Knechte ähnlich wurde[1], indem er Fleisch wurde aus dem jungfräulichen Mutterschoß der heiligen Maria ohne Samen[2], der um unseretwillen in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt wurde[3], der von den Hirten und den körperlosen Kräften verherrlicht wurde, sprechend: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede und gute Hoffnung der Menschen![4]“, würdige du uns, unser Herr[5], daß wir in Ruhe vollenden und feiern dieses dein lichtes Fest[6] nicht in eiteln Reden[7], sondern mit Werken der Gerechtigkeit[8], nicht mit Liebe der Begierden[9], sondern über die Welt (uns erhebend)[10], und segne deine Kirche[11], die du seit Alters erworben hast, die du dir vermählt hast durch dein lebendiges Blut[12], und hilf[13] den orthodoxen Hirten und Leitern und Lehrern[14] und segne deine Knechte, die deine reichen Erbarmungen erwarten[15], und alle christlichen Seelen begnade[16] und die Kranken und diejenigen, welche von bösen Geistern gequält werden, heile[17] und derjenigen, welche uns befohlen haben, ihrer im Gebete zu gedenken[18], erbarme dich nach der Menge deiner Gnade[19]

[12] Sicher ist nur ἣν περιεποιήσω und τῷ αἵματί σου. Eine mehrfach wiederkehrende entsprechende griechische Wendung lautet: ἣν περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ in AK VIII (Br. S. 20, 16f.) bzw. mit Zusatz eines σου im byzantinischen und ägyptischen Text der Basileios-Liturgie (Br. 332, 11f. Ren. S. 68). Es wäre sehr wohl denkbar, daß die Einführung eines zweiten Verbums erst durch den Übersetzer erfolgte. Auch könnte ܚܝܐ (lebendig) als Attribut des Blutes Christi schon hier wie an einer späteren Stelle in ܡܚܝܐ ‹ܡܚܝܢ› (lebendigmachend) zu verbessern sein. Doch ist auch ein ζωοποιῷ statt τιμίῳ in diesem Zusammenhang sonst unerhört.

[13] βοήθησον, wie die folgenden Verba mindestens teilweise, im Original erst hinter der nominalen Ergänzung.

[14] Sicher ist das Attribut ὀρθοδόξοις. Die Substantiva überraschen statt einer klaren Angabe hierarchischer Rangstufen, die man erwarten würde.

[15] εὐλόγησον τοὺς δούλους σου τοὺς ἀπεκδεχομένους τὰ ἐλέη σου τὰ πλούσια. Vgl. ’ΕτΜ. S. 16: οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων βοήθειαν, ἀλλὰ τὸ σὸν περιμένοντες ἔλεος καὶ τὴν σὴν ἀπεκδεχόμενοι σωτηρίαν bzw. 76: τὰ ἐλέη σου τὰ πλούσια.

[16] Anscheinend: πᾶσαν ψυχὴν Χριστιανῶν (oder Χριστιανὴν) ‹θλιβομένην› οἰκτείρησον, wobei das Partizip wieder in der Vorlage des Übersetzers ausgefallen gewesen sein muß. Vgl. Br. 55, 22f.: Μνήσθητι Κύριε πάσης ψυχῆς Χριστιανῆς θλιβομένης καὶ καταπονουμένης 127, 5f: πάσῃ ψυχῇ Χριστιανῇ θλιβομένῃ καὶ περιεχομένῃ δὸς ἔλεος oder ’ΕτΜ. 17: Ὑπὲρ πάσης ψυχῆς Χριστιανῶν θλιβομένης καὶ καταπονουμένης.

[17] τοὺς νοσοῦντας καὶ τοὺς ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων (ἔν)οχλουμένους ἴασαι. Vgl. Br. 55, 24: τῶν νοσούντων καὶ καμνόντων καὶ τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων ἐλέησον, 335, 15ff.: τοὺς ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων bzw. 127, 7: τὰς κατὰ ψυχὴν νόσους ἴασαι, 131, 13: νενοσηκότας ἴασαι. Die Bezeichnung der Besessenen stammt aus Lk. 6, 18.

[18] Vgl. Br. 335, 2ff. (μνημόνευσον) — — — τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν. Mindestens das Partizip ist für das Original auch unserer Stelle mit Sicherheit anzusetzen. Auch ein einfaches εὔχεσθαι ὑπὲρ könnte der Übersetzer lediglich paraphrastisch umschrieben haben.

[19] ἐλέησον κατὰ τὸ πλῆθος τὸν οἰκτιρμῶν σου aus Ps. 50, 3. Das κατὰ usw. in liturgischem Text z. B. Br. 336, 14f.

ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡ ܥܠܡܝܢ[2]
ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡ ܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡ ܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ

und errette, bewahre uns alle[1], so daß wir würdig werden deiner künftigen Güter, die kein Ende haben[2], indem wir deine herrliche Geburt verherrlichen mit deinem Vater, der dich zu unserer Erlösung gesandt hat[3], und seinem lebendig⟨machend⟩en und heiligen Geist[4] jetzt und.

Gebet des Eintritts unseres Herrn in den Tempel.

Unser Herr Jesus Christus, unser Gott[5], der[6] nach dem Willen des Vaters[7], aus ihm vor ewigen Zeiten[8] und zuletzt[9] aus einer Jungfrau, die keinen Mann genommen hatte[10], geboren und dem Gesetze unterworfen wurde[11], damit er uns loskaufe vom Fluche des Gesetzes[12] und uns befreie von der Knechtschaft der Verwesung[13] und wir die Annahme an Sohnes statt empfangen[14], der an diesem heiligen Tage als Kind zum irdi-

[6] Nicht nur eine auch noch so umrißhafte Rekonstruktion des griechischen Originals, sondern selbst ein syntaktisches Verständnis des Syrischen begegnet im folgenden unübersteiglichen Schwierigkeiten ohne die im Text angedeutete und der Übersetzung zugrunde gelegte Emendation. Bestimmt ist nämlich jedenfalls von der 3. Person der Verba aus auf eine partizipiale Prädikation zu schließen. Innerhalb einer solchen aber wäre ein an τοῦ Πατρός sich anschließender Relativsatz schlechterdings undenkbar. Dazu kommt das Fehlen eines Verbums in der Aussage über die zeitliche Geburt aus der Jungfrau. Es wird auf Grund des emendierten syrischen Textes ein ὁ — — — γεννηθείς anzunehmen sei, wobei zwischen diesen beiden Polen, gemeinsam durch das eine Partizipium ergänzt, die auf die ewige Zeugung aus dem Vater und auf die zeitliche Geburt aus der Jungfrau bezüglichen Textelemente sich gegenübergestanden haben müssen.

[7] εὐδοκίᾳ (oder θελμήατι?) τοῦ Πατρός. Vgl. Ak. VII 41 § 5 (*ed.* Funk I S. 446 Z. 4): εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα.

[8] ἐξ αὐτοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων oder ἀι. χρ.? Statt des in entsprechendem Zusammenhang vor allem in den Symbolen feststehenden πρὸ πάντων τῶν αἰώνων bietet ein in etwa anklingendes πρὸ παντὸς ἐπινοουμένου χρόνου die Formel von Sirmium aus dem J. 359: H. Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche.* Bonn 1914 (*Kleine Texte, 17. 18*) S. 31 unten.

[9] Wohl καὶ ἐν ἐσχάτοις, was vom syrischen Übersetzer neutrisch verstanden wurde, während das Original im Anschluß an das vorangehende χρόνων vielmehr ein τοῖς χρόνοις subintendiert haben wird. Sachlich entsprechendes ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν kehrt als Zeitangabe der Menschwerdung ziemlich häufig in Symbolfassungen wieder, so AK VII 41 § 6 (*ed.* Funk a. a. O. Z. 6), in den antiochenischen Formeln von 341 und der echten Formulierung von Chalkedon: Lietzmann a. a. O. S. 27 Z. 12, 28 Z. 11f., 30 Z. 7f., 31 Z. 4, 35 Z. 9.

[10] ἐξ ἀπειρογάμου γυναικός, was sich in dem ὀπισθάμβωνος-Text des 25. März in *Sinait. 356* (Dm. S. 22) tatsächlich findet? Noch näher läge das Attribut ἀπειράνδρου, für das sich Belege aus der Kirchendichtung beibringen ließen. Jedenfalls erst dem syrischen Übersetzer fällt der frostige Doppelausdruck zur Last, den die Ersetzung eines aus Gal. 4, 4 stammenden γυναικός durch den Begriff der „Jungfrau" ergibt.

[11] καὶ γενόμενος ὑπὸ νόμου nach Gal. 4, 4.

[12] ἵνα ἡμᾶς ἐξαγοράσῃ ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου nach Gal. 3, 14 bzw. 4, 5. Eine Reminiszenz an die gleiche Schriftstelle auch in einem Idiomelon des Johannes von Damaskus (3 — Ἰωάνου μοναχοῦ) im Μέγας Ἑσπερινός des 2. Februar: τῆς τοῦ νόμου κατάρας ἐλευθερῶν (Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ II S. 478).

[13] καὶ ἐλευθερώσῃ ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς nach Röm. 8, 29. Die Wiederholung des pronominalen Objekts kommt in jedem Falle auf Kosten des Übersetzers.

[14] καὶ τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν nach Gal. 4, 5.

ܘܗܢ ܕܫܡܥ ܠܗ ܡܢ ܦܘܡܗ ܕܫܡܥܘܢ ܩܫܝܫܐ[1] ܒܪ ܐܦ ܗܘ ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܩܫܝܫܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘ[‌]ܐܡܪ ܠܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܠܐ ܢܚܙܐ ܡܘܬܐ ܥܕ ܕܚܙܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝܐ. ܘܐܬܐ ܒܪܘܚܐ ܠܗܝܟܠܐ ܘܟܕ ܥܒܕܘ ܐܒܘܗܝ ܠܝܫܘܥ ܠܡܣܒ ܥܠ ܓܒܝ ܢܡܘܣܐ ܐܦ ܗܘ ܩܒܠ ܠܗ ܒܐܝܕܘܗܝ ܘܒܪܟ ܠܐܠܗܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܫܒܩ ܠܥܒܕܟ ܡܪܝ ܒܫܠܡܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܠܝ ܡܛܠ ܕܚܙܝ ܥܝܢܝ ܠܦܘܪܩܢܟ ܕܗܘ ܡܛܝܠ ܠܡܐ ܠܥܡܡܐ ܘܫܘܒܚܐ ܠܥܡܟ ܐܝܣܪܝܠ. ܘܗܘܐ ܐܒܘܗܝ ܘܐܡܗ ܡܬܕܡܪܝܢ ܥܠ ܡܐ ܕܐܡܝܪ ܥܠܝܗ. ܘܒܪܟ ܠܗܘܢ ܫܡܥܘܢ ܘܐܡܪ ܠܡܪܝܡ ܐܡܗ ܕܗܐ ܡܫܝܚܐ ܩܪܝܫ ܘܡܫܝܚ ܠܡܦܠ ܘܠܡܩܝܡ ܟܬܝܪ ܒܝܫܪܝܠ ܘܠܫܘܡ ܠܐܬ ܕܡܬܩܛܠ ܘ[‌]ܐܦ ܠܢܦܫܟ ܕܝܠܟ ܬܥܒܪ ܚܪܒܐ ܕܢܬܓܠܝ ܡܚܫܒܬܐ ܕܣܓܝܐܝ ܡܢ ܟܠ ܠܒܒ[2]. ܘܗܘܬ ܚܢܐ ܢܒܝܬܐ ܒܬ ܦܢܘܝܝܠ ܡܢ ܫܒܛ ܐܫܪ ܩܝܡܬ ܒܝܘܡܝܗ ܥܡ ܒܥܠܗ ܫܒܥ ܫܢܝܢ ܡܢ ܒܬܘܠܝܬܗ ܘܗܝ ܐܪܡܠܬܐ ܥܕ ܕܗܘܬ ܒܬ ܫܬ ܣܗܪ ܘ[‌]ܗܝ ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܢ ܒܝܬ ܩܕܫܐ ܒܨܘܡ[3] ܘܒܒܥܘܬܐ[4] ܠܐ ܡܫܬܡܫ ܐܠܐ ܠܡܪܝ ܠܠܝܐ ܘܝܘܡܐ. ܘܗܝ ܗܝ ܩܪܒܐ ܒܫܥܬܐ ܗܕܐ ܘܡܘܕܝܐ ܠܡܪܝ ܘܡܡܠܠ ܥܠ ܟܠ ܡܢ ܕܡܣܒܝ ܦܘܪܩܢܐ ܒܝܪܘܫܠܡ[5]. ܘܟܕ ܓܡܪܘ ܟܠ ܕܒܢܡܘܣ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪܝ ܐܬܘ ܠܗܘ ܠܒܝܬ ܓܠܝܠܐ ܠܢܨܪܬ ܘ[‌]ܟܕ ܗܘ ܡܪܝ ܥܡ ܐܡܗ ܘܥܡ ܐܚܘܗܝ ܘܥܡ ܟܠ ܐܢܫ ܒܝܬܗ ܘܥܡ ܟܠ ܐܢܫ ܒܝܬ ܓܠܝܠܐ ܘ[‌]ܐܦ ܠܐ ܐܚܕ ܡܢ ܐܠܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܠܗ ܡܢ ܝܘܡ ܕܐܬܐ ܠܗ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝ ܐܠܐ ܒܪ ܡܢ ܕܐܬܐ ܠܗ

schen Tempel hingebracht wurde und auf den Armen des gerechten Greises Simeon umschlossen wurde[1], wobei dieser auch nach Knechtesart von ihm die Erlösung aus diesem Leben erbat, indem er zu ihm sprach[2]: „Siehe, meine Augen haben deine Gnade und deine Errettung gesehen[3] mein Herr[4]; jetzt aber mein Herr, erlöse mich, deinen Knecht, im Frieden nach deinem Worte"[5], auch uns, Herr, erlöse von unseren Torheiten und gib uns die Verzeihung von dir her und entledige uns der Schande unserer Sünden, ⟨auf daß⟩ du unsere Herzen erfüllest mit deinem heiligen Geiste und wir zu dir rufen[6]: „Vater, unser Vater!"[7]. Mache uns deinem Vater zu Söhnen[8] und befreie uns von allen Übeln dieser Welt[9], und mögen wir in Frieden diese deine Festfeier vollenden[10], und nimm an[11] unser, deiner Knechte, Flehen wie das Bekenntnis der Prophetin Anna und statt des Paares von Tauben und der zwei Jungen von Turteltauben[12] würdige uns dir reine Verherrlichung darzubringen[13] und uns zu erlaben an den Gütern deines Reiches[14] auf das Gebet[15] deiner Gebärerin[16], Sankt Simeons des Greises und Anna der Prophetin und aller[17].

an ihn gerichteten Gebet Ren. 93: ὡς πατὴρ ἀληθινὸς ἐμοὶ τῷ πεπτωκότι συνήλγησας.

[8] Inhaltlich vgl. Ren. 74: τῆς υἱοθεσίας ἡμῖν τὴν χάριν παρασχόμενος, 75: χαρισάμενος ἡμῖν τὸ τῆς υἱοθεσίας ἀξίωμα.

[9] Vgl. Br. 34, 21ff.: σῶσον ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐκ τῶν δυσχερῶν τοῦ κόσμου τούτου.

[10] καὶ ἐν εἰρήνῃ πληρώσαιμεν (oder τελέσαιμεν) ταύτην (oder τήνδε) σου τὴν ἑορτήν oder ähnlich.

[11] καὶ πρόσδεξαι.

[12] καὶ ἀντὶ ζεύγους τρυγόνων καὶ δύο νοσσῶν περιστερῶν nach Lk. 2, 24.

[13] καταξίωσον ἡμᾶς προσφέρειν σοι δοξολογίαν καθαράν. Die kunstvolle, das Hauptverbum und den von ihm abhängigen Infinitiv zwischen eine antithetische Ergänzung des zum letzteren gehörigen Objekts und dieses selbst einschließende Wortstellung ist typisch griechisch und bedeutet einen letzten entscheidenden Beleg für den Übersetzungscharakter der beiden syrischen Texte.

[14] Vgl. Dm. S. 10 in einem Gebet ὑπὲρ τῶν πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομένων der Hs. *Sinait. 457*: ἵνα — — — τῶν ἐπουρανίων σου ἀγαθῶν ἀπολαύσωσιν bzw. in der εὐχὴ ὄπισθάμβωνος der Chrysostomosliturgie (Br. 344r. Z. 6 f.): ἵνα καταξιωθῶμεν καὶ τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας.

[15] In derartigen, vereinzelt sich zu einer Art kleiner Allerheiligenlitanei anwachsenden Gebetsschlüssen konkurrieren mit einem sehr seltenen singularischen τῇ πρεσβείᾳ (z. B. Br. 37, 23f.) einfaches pluralisches πρεσβείαις (z. B. ʾEτM. 17; Dm. 63; 67; 74; 187; 1006) und Verbindungen wie εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις (z. B. Br. 349, 9f.) πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις (z. B. Dm. 36; 51) oder εὐχαῖς καὶ ἱκεσίαις (z. B. Br. 342, 25f.). Für das Original unserer Stelle wird wohl einfaches τῇ πρεσβείᾳ oder πρεσβείαις zu unterstellen sein.

[16] τῆς σὲ τεκούσης. Man halte gegen die schlichte Kürze dieses Ausdrucks die sonst in diesem Zusammenhang auftretenden Bezeichnungen der Gottesmutter wie bei Dm. 63; 67: τῆς ἀχράντου σου Μητρός, ebenda 74: τῆς ἀχράντου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου M., 187; 1006: τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου usw., Br. 349, 9ff.: τῆς παναγίας ἀχράντου Θ. usw., ebenda 342, 25/28: τῆς ἁγίας ἐνδόξου δεσποίνης usw. oder Ren. 84: τῆς ὑπερένδοξου δεσποίνης usw. Die allmähliche Steigerung der mariologischen Ausdrucksweise wird hier sehr deutlich fühlbar. Unser Text steht ganz im Anfang der Entwicklung.

[17] καὶ πάντων ⟨τῶν ἁγίων σου⟩, wie die Nennung einzelner Heiliger oder wohl auch der Gottesmutter allein an dieser Stelle — gelegentlich noch mit dem Zusatz: τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων — unverbrüchlich abschließt. Die trinitarische Doxologie mag dann vielleicht gelautet haben: καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν μετὰ oder ἅμα und weiterhin wie bei dem ersten Gebet.

DAS HOHELIED DES „BUNDES DER ERBARMUNG“

AUS DEM ÄTHIOPISCHEN ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

Prof. SEBASTIAN EURINGER

ANHANG

Wie im vorigen Band dieser Zeitschrift S. 71 in Aussicht gestellt wurde, übersetze und erläutere ich im folgenden auch noch die beiden letzten von Dillmann in seiner *Chrestomathia aethiop.* herausgegebenen äthiopischen Kirchenlieder.

A.

Salâm ad Mariam.

Dieses Liedchen besteht aus sieben Strophen. Sechs davon haben je drei reimende Verse, die siebente hat sogar deren vier. Die erste Verszeile ist doppelt so lang als die zweite, während die letzte meist um so kürzer ist. Das ist nicht bloß in D und A*, sondern auch in M der Fall, wird also auf die Hss. selbst zurückgehen, m. a. W. ursprünglich sein.

Man könnte allerdings die Verslängen etwas gleichmäßiger gestalten, wenn man den ersten Vers bei der Caesur (Str. I—IV, VI nach ምሕረት፡, Str. V nach ስእንኩ፡ und Str. VII nach ኪያንኪ፡) in zwei zerlegen würde. Dann würde man sechs Vierzeiler und einen Fünfzeiler, von denen die erste Zeile mit Ausnahme der letzten Str. ohne Reim, die übrigen gereimt wären, und gleichmäßigere Verslängen bekommen. Aber es ist sehr fraglich, ob dies der Intention des Dichters entsprechen würde.

Das Lied preist die Gottesmutter unter dem Ehrentitel „Bund der Erbarmung“ und zwar wegen dieses Bundes. Man vergleiche besonders Str. V. Hier ist der BE, dessen Preis schon MM gewidmet war, zum Ehrennamen Mariens geworden. In Str. V steht dafür der Titel „Bund der Jungfrau“. Über den BE habe ich mich in den „Vorbemerkungen“ ausführlich verbreitet und verweise darauf.

Als Texte stehen zu Gebote:

1. D = Dillmanns Ausgabe in der Chrestomathia aethiopica S. 147f. nach dem Cod. Bodleianus XVIII, fol. 62s — von Dillmann a. a. O. Praefatio XIV mit A bezeichnet —; es ist die gleiche Hs., die er auch bei der Ausgabe seiner übrigen Proben benützt bzw. zugrunde gelegt hat.

2. A* = die Textprobe aus dem soeben genannten Oxforder Codex im Cat. Oxon. S. 34/35, die aber nur die erste Strophe umfaßt. Sie stimmt mit D vollständig überein, nur hat Dillmann in seiner Ausgabe die Orthographie von A* nach den von ihm aufgestellten Grundsätzen normiert.

3. M = *Cod. Lady Meux nr. 2*, fol. 104b, ed. W. Budge *WM*: Text p. 83, Übersetzung p. 157f.

In allen drei Texten folgt dieser Salâm unmittelbar auf MM, bzw. (in AA*D) auf dessen „Schlußstrophe“.

In M sind die Str. III und IV, sowie V und VI gegenüber D umgestellt.

Im ersteren Fall ist nach keiner Seite hin ein Grund ersichtlich. Im letzteren erscheint die symmetrische Reihenfolge in M als die ursprüngliche. Denn in M folgen fünf gleichlautende Versanfänge (Anaphoren) aufeinander (Str. 1—5 M: ሰላም፡ ለኪ፡ ኪዳን፡ ምሕረት፡) und sind die unsymmetrischen (ሰላም፡ ለኪ፡ ሶበ፡ ስእንኩ፡ bzw. ሰ፡ ለኪ፡ በስም፡ ኪዳንኪ፡) an das Ende des Liedes verwiesen.

Man wird annehmen dürfen, daß der Dichter auf möglichste Symmetrie bedacht war, daß also M die ursprüngliche Reihenfolge, was V und VI anlangt, bewahrt hat und daß man daher diese Strophen umstellen muß. D ist dagegen als sekundär zu betrachten. Als Grund für seine Umstellung wird man wohl oder übel Kopistenversehen in Rechnung stellen müssen: Auslassung der fraglichen Strophe und dann Nachtrag an falscher Stelle.

Die übrigen Varianten verzeichne und behandle ich bei den „Bemerkungen“.

Ich übersetze nach D und gehe davon nur dann ab, wenn sich eine Änderung aufdrängt. Ich mache dann die betreffende Stelle durch Kursivdruck kenntlich und rechtfertige mein Vorgehen in den Bemerkungen.

I.

Gruß dir, Bund der Erbarmung, meine Hoffnung, die du den Sünder gerecht machst und die du das eine Schaf suchst, das sich von den Neunzig(!) weg verloren hat!

1. Bund der E.] Wie schon hervorgehoben wurde, in diesem Liede Ehrenname Mariens. Näheres über den BE in den „Vorbemerkungen“.

3. von den Neunzig weg] Da der Dichter sicher die Bibelstellen (Mt. 18, 12f., Lc. 15, 4ff.) und damit die Ziffer 99 bzw. 100 gekannt hat, wird eine Spitzfindigkeit des Dichters vorliegen. Sollte vielleicht der „Zehnt der Barmherzigkeit“ (siehe MM. 19, 4; 20, 5) bereits abgezogen sein (100 − 10 [= 10 %] = 90)?

II.

Gruß dir, BE, Gedenkstein, als den dich der Herr gesetzt hat! Du bist ein Zeichen der Rettung für jeden Sünder, den deine Liebe stark macht.

1. Gedenkstein] wie die Mazzeben im AT. Der Verfasser wird vor allem an den Stein Jakobs in Bethel (Gen. 28, 18) und an den „Stein der Hilfe“ (Eben-ʿezer) des Samuel (I. Sam. 7, 12), aber auch an die zahlreichen Stelen und Obelisken in Aksum, die ebenfalls ሐውልት፡ heißen gedacht haben. Über diese äthiopischen Malsteine siehe DAE II, 1—44 und Tafelband.

III.

Gruß dir, BE, die du die Wagschale durch das Wasser senkest, gewähre auch mir das Vertrauen auf dich und die Gewinne (?) deines Kampfes!

1. die du die Wagschale durch Wasser senkest] wie beim „Menschenfresser von Kemer“, siehe S. 84. Dieser hat einem armen Aussätzigen, der ihn darum im Namen Mariens gebeten hatte, einen Schluck Wasser gegeben, und diese minimale Guttat auf den Namen Mariens hin, wog alle seine Schandtaten auf, wie mittelst einer Wage festgestellt wurde.

Da Dillmann dieses „Wunder Mariens“ nicht kannte, wußte er mit diesem Satze nichts anzufangen, sondern schlug im Glossar S. 262 ad vocem መድሎት፡ libra, bilanx vor, den Text in በሰማይ፡ ዘታጸንኒ፡ መጻልወ፡ zu ändern, was heißen würde: „die du die Wagschalen im Himmel senkest.“ Seine Worte sind: „3) i. q. ڪَلَّو amphora p. 147 str. 3 (ni በሰማይ፡ pro በማይ፡ legere ct መድሎተ፡ pro መጻልወ፡ usurpatum putare malueris.“

Budge übersetzt M (= D) indem er ebenfalls በማይ፡ in በሰማይ፡ ändert: who weighest the heavens in a balance!! Er hat offenbar an die von ihm im gleichen Werke zum ersten Male edierte und übersetzte Legende vom „Menschenfresser von Kemer“ nicht gedacht.

Dillmanns Konjektur und Budges Übersetzung sind in gleicher Weise verfehlt.

2 ተአምኖተኒ፡] ኖትየ፡ M. – 3 ገድልኪ፡ ወትሩፋተ፡] ገድሊ፡ ወት/፡ M. — D: Gewähre auch (ኒ) mir das Vertrauen auf dich und die Gewinne (?) deines Kampfes!

Daß an dieser Stelle in D der Genitiv vor dem Regens steht und daß man daher konstruieren muß: ወትሩፋተ፡ ገድልኪ፡, hat Dillmann selbst angemerkt.

Die Gewinne, Preise, modern ausgedrückt: „die Errungenschaften“ deines Kampfes, werden die Privilegien des BE sein, die ja Maria durch den Hinweis auf ihre Leiden und Mühsale, auf ihren Kampf, von ihrem göttlichen Sohn erbeten und erhalten hat.

M: Gewähre mir dadurch, daß ich auf dich vertraue (ተአምኖትየ፡ ብኪ፡ Gerundium) den Kampf und die Gewinne (?)] Hendiadys für „siegreichen Kampf“ ?

Budge: „*My trust is in thee; grant thou unto me both the strife and the overcoming thereof.*“

Für ትሩፋት፡ fand ich keine passende Bedeutung. Dillmann übersetzt ትርፍት፡ pl. ትሩፋት፡ im Glossar mit *virtus, praestantia,* was keinen rechten Sinn darbietet. Budge hat „*the overcoming thereof*“. Ich habe dem Zusammenhang entsprechend auf „Gewinn“, praemium, geraten.

IV.

Gruß dir, BE, Gold und Schatzkammer aller Güter! Du bist der Ruheplatz des Armen und *sein* Reichtum im Himmel.

1. D: ሰላም፡ ለኪ.ጸነ፡] ሰ፡ ለኪ፡ ኪ.ጸነ፡ M.

Da sonst alle Strophen mit ሰላም፡ ለኪ.′፡ beginnen, muß auch hier die Lesart ሰላም፡ ለኪ፡ ኪ.ጸነ፡ ም′፡ hergestellt werden. D ist durch Haplographie des ኪ. entstanden.

ወርቅ፡ ወመዝገበ፡ ኵሉ፡ ንዋይ፡] ወርቅ፡ መክብበ፡ ኵሉ፡ ን′፡ M.

Gold und Schatzkammer aller Güter] Gold, Inbegriff aller Güter M.— Budge: thou gold which comprehendeth all riches.

2. ምስካበ፡ ነዳይ፡] መዝገበ፡ ን′፡ M.

der Ruheplatz des Armen] die Schatzkammer (der Schatz) des Armen M.

Da ምስካበ፡ und መዝገበ፡ ähnlich lauten, wird sich der Urheber der Lesart von D, die fremdartig anmutet, „verhört“ haben. Lieder werden ja mehr durch das Ohr als durch das Auge überliefert.

3. ወብዕል፡ ዘበሰማይ፡] ወብዕል፡ ወዘበሰማይ፡ M.

D bemerkt zu seinem Texte: „rectius ወብዕሉ፡“ und so habe ich auch übersetzt. In M fehlt ebenfalls bei ወብዕል፡ das Suffix; dagegen hat es in ወዘበሰ′፡ ein ወ zuviel, das als störend zu streichen ist.

Budge: „*and thou art the wealth of him that is in heaven.*“

V.

Gruß dir! Wenn ich nicht durch Gutestun und Kampf gerecht werden kann, dann stütze ich mich auf dich, Bund der Jungfrau, Rettung meiner Seele vor dem Untergang!

1. durch Kampf] Nach den bekannten Stellen I. Tim. 6, 12; II. Tim. 4, 7f.; I. Cor. 9, 24; Philip. 3, 14 wird das Leben des Christen mit einem Kampfe verglichen und daher ist ገድል፡ „Kampf“ der Terminus für „Heiligenleben“, „Vita“ geworden.

VI.

Gruß dir, BE! Du bist das Unterpfand des oberen *Reiches*; wer dich liebt, der lebt in der Hoffnung, bis die Auferstehung von Allem sein wird.

1. አረቦኑ፡ መንፈስ፡ ዘለዕሉ፡] አ′፡ መንግሥት፡ ዘለ′፡ M.

Du bist das Unterpfand des oberen Geistes (!)] (Du bist) d. U. des oberen Reiches M.

Da die erstere Lesart schwerlich einen Sinn gibt, wird man die letztere vorziehen Ich habe demgemäß übersetzt.

VII.

Gruß dir! Deinem Knechte, der im Namen deines Bundes ein Haus gebaut hat, und uns, *die* wir in deinem Namen beten, teile, Maria, von deinem Segen mit; bitte (für uns) bei deinem gütigen Sohne!

1. der im Namen deines Bundes ein Haus gebaut hat] Man denkt zunächst an einen Kirchenbau oder eine Klosterstiftung. Aber warum wird von allen Vorbedingungen des BE, gerade und nur, dieses gute Werk erwähnt? Sollte das Lied zur Einweihung einer Kirche oder eines Klosters zu Ehren des „Bundes der Erbarmung“ gedichtet sein? Oder darf man ቤት፡ als Arabismus = بيت ansehen und es mit „Gedicht“ übersetzen und unter dem „Diener“ den Dichter verstehen? Allerdings bedeutet meines Wissens بيت nur „Strophe“, „Distichon“, aber nicht „Gedicht“ als solches. Aber Lehnwörter erhalten oft neue Bedeutungen.

2. ወለእመ፡] ወለእለ፡ M.

ወለእመ፡ und wenn (wir beten) zerstört die Konstruktion und verursacht ein Anakoluth, weshalb D nach M verbessert und, wie geschehen, übersetzt werden muß.

5. ሰአሊ፡] pr ወ M.

bitte (für uns)] und bitte (für uns) M.

Das ወ in M erleichtert die Konstruktion, ist aber nicht unbedingt nötig.

Aus den Versen 1 und 2 ist in der deutschen Übersetzung ein „für uns“, nämlich für den Bauherrn (Dichter?) und für die Beter, zu ergänzen.

B.

Gloria tibi.

Dieses letzte Lied besteht, wie das vorausgehende, aus sechs Dreizeilern und einem Vierzeiler, sämtliche gereimt. Die erste Zeile ist 2- bis 3mal solang als die übrigen. Da die Textprobe (1. Strophe) im Cat. Oxon. dieselbe Versabteilung hat, wird sie auch hier auf handschriftlicher Grundlage beruhen.

Es ist ein ziemlich trockenes Loblied auf Gott, den Vater, die erste Person der Trinität; nur in der letzten Strophe ist der dreieinige Gott, nicht bloß der Vater, angeredet.

Den Text entnahm der Herausgeber nur einer Hs., dem uns wohlbekannten Oxforder Cod. XVIII, fol. 34/35 = A, aus dem er auch die erste Strophe nebst lateinischer Übertragung im *Cat. Oxon* S. 34 als Probe veröffentlicht hat (= A*). M hat dieses Lied nicht.

Also: D = Text von A in der Chrestomathie S. 148/149.
A = Text des *Cod. Bodleianus XVIII.*
A* = Textprobe aus A im *Cat. Oxon.*
Der Text von A* stimmt mit D vollkommen überein.
So einfach der Text und der Inhalt auf den ersten Blick zu sein scheinen, so gibt es doch einige Nüsse zu knacken.

Lob Dir!

I.

Lob Dir, Herr, Vater, Anfang und Ziel der Tage, für dessen Gottheit es keine Erklärung und für dessen Herrschaft es durchaus (?) kein Ende gibt!

1. Anfang und Ziel der Tage] Der Vater ist der Schöpfer und Vollender der Tage, von ihm geht die Zeit aus und kehrt zu ihm zurück, er ist der absolute Herr von Zeit und Ewigkeit. Dillmann übersetzt dagegen: *principium dierum et temporis.*

3. durchaus (?) kein Ende] ግብረ: ist schwierig zu übersetzen. Dillmann übergeht es: „*cujus regnum infinitum*"; deutet aber die Schwierigkeit durch ein (sic) nach ግብረ: ፈጸሜ: an. Ich möchte vorschlagen, ግብረ: adverbial = በግብር: aufzufassen, das ja u. a. auch *omnino, sane* (Lexicon Sp. 1164, 6 a β und b β) bedeuten kann.

II.

Lob Dir! Deinem Geiste und Deinem Sohne gebührt Anbetung, Herr, Allmächtiger, der Du warst und sein wirst.

1. Deinem Geiste und Deinem Sohne] Der Dichter lehnt damit das Filioque ab, da er den hl. Geist als Geist des Vaters allein bezeichnet. Über die abessinische Auffassung des Processus Spiritus Sancti und über den „Geist des Sohnes" in liturgischen und dogmatischen Hss. habe ich in meiner Übersetzung der Marienharfe, OM, Freitagslektion, in der Bemerkung zu § 73. 74, S. 88, gehandelt und dabei nach dem Vorgange Goussens auf diese sehr interessanten innerkirchlichen Polemiken der Abessinier aufmerksam gemacht.

III.

Lob Dir, Schatzkammer der Milde und der Barmherzigkeit, Herr, unser Vater, der Du Christum, Deinen Sohn, den Erlöser, als unser Lösegeld gesandt hast!

IV.

Lob Dir! Gib uns die Schätze des Sohnes, o Herr, ohne Minderung (Abzug) und ohne Aufhören: denn unsertwegen starb er, Dein Sohn, die Erstlingsgabe, nachdem er im Fleische gelitten hatte!

V.

Lob Dir! Gib uns die Kraft der Geduld (Sanftmut) im Monat (= zur Zeit) der Heftigkeit des Streites, und von Deinem Geiste den Geist der (Selbst-Beherrschung, Herr, Erzeuger der Tugend (?)!

1. im Monat (zur Zeit) der Heftigkeit des Streites] Dillmann hat den verderbten Text A: ከመ፡ ወርኀ፡ ጽንዕ፡ ተስናን፡ in አመ፡ ወርኀ፡ ጽንዐ፡ ተ፡ verbessert und ich habe darnach übersetzt.

3. Erzeuger der Tugend] Wörtlich: Zeuger der Tugend, der die Tugend zeugt: ወላዲ፡ ሥን። Das Glossar belegt die Übersetzung von ሥን፡ durch *virtus* gerade mit dieser Stelle. Und tatsächlich paßt hier diese Bedeutung gut in den Kontext. Der Vater soll uns Sanftmut und Selbstbeherrschung geben, denn er ist es, der diese Tugenden zeugt. Auch in Str. VI hat ሥን፡ diese Bedeutung oder scheint sie zu haben.

VI.

Lob Dir! Auf daß wir mit Dir bei der himmlischen Gemeinde sein (können), heilige uns, Vater, durch die Tugend Deiner Gerechtigkeit! Die Tugend der Gerechtigkeit ist Dein Wort.

3. Die Tugend der Gerechtigkeit ist Dein Wort] Mit diesem Ausspruch weiß ich nichts anzufangen. „Dein Wort“ wird der Logos sein; aber warum dieser gerade „die Tugend der Gerechtigkeit“ genannt wird, ist mir nicht klar. Oder steht vielleicht hinter diesen ሥን፡ ein Gräzismus, eine Zusammensetzung mit εὖ oder καλός? Damit will ich nicht die Vermutung aussprechen, daß das Gedicht aus dem Griechischen übersetzt wäre; das liegt mir aus verschiedenen Gründen fern. Aber die vom Dichter gebrauchten Termini können aus dem Griechischen stammen.

VII.

Lob Dir! O Gott, der Du nicht willst den Tod des sündigen Menschen, verzeihe (mir), Gott, dreifaltiger Vater, durch Deine Barmherzigkeit meine Verfehlungen, bevor der Mittag unseres Tages Abend wird!

3. Gott, dreifaltiger Vater] oder: Gott, Vater, Dreifaltiger. Hier haben wir den gleichen Fall wie im MM 1. Strophe bei der Lesart M, wo ich angemerkt habe, daß der Zusatz „der Vater“ sich nur rechtfertigen läßt, wenn unter „Vater“ in diesem Zusammenhang nicht speziell die erste Person gemeint ist, sondern die Gottheit als solche. Aber an dieser Stelle bleibt eine Unstimmigkeit, da im ganzen Liede unter „Vater“ sonst immer deutlich die erste göttliche Person gemeint ist.

bevor — Abend wird!] vgl. Ephes. 4, 26.

ZWEI ALTERTÜMLICHE LITANEIEN AUS DEM PASCHABUCH DER KOPTISCHEN KIRCHE

AUS DEM ARABISCHEN ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

Prof. W. HEFFENING

MIT EINEM ANHANG

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Der Gebrauch von Fürbitten in der Liturgie reicht bis in die ältesten christlichen Zeiten zurück. Bereits Clemens Romanus (ad Cor. c. 59ff.) kennt solche Fürbitten und die dem 4. Jahrh. angehörende Meß-Liturgie im achten Buch der *Constitutiones* Apostolorum enthält sie in reicher Ausgestaltung[1]. Während diese Fürbitten in ihrer alten litaneimäßigen Gestalt auf dem Boden der römischen Liturgie nur mehr in den *Orationes solemnes* des Karfreitags und den altehrwürdigen *Litaniae* der nach ihrem ersten Hauptteil sogenannten Allerheiligenlitanei fortleben, haben sie in den östlichen Kirchen sich nicht nur auf breitester Flucht erhalten, sondern auch eine mannigfache weitere Ausgestaltung erfahren. Besonders reich ist ihre Verwendung und Ausgestaltung in der koptischen Kirche. Sie finden sich hier nicht nur in dem voranaphorischen Ordo der Messe und in den drei Anaphoren (Basilius, Gregorius und Kyrillus-A.), sondern auch beim Morgen- und Abend-Inzens, und zwar in einer wechselnden Anzahl[2]. Der voranaphorische Ordo kennt eine dreimalige Fürbitte (εὐχή, *awšija* Pl. *awāšī*) für die Kirche, den Patriarchen und die Versammlung vor der Lesung aus den Paulusbriefen, vor der Lesung aus der Apostelgeschichte und in feierlichster Weise vor dem Credo. Die Basileios-Anaphora hat sieben Fürbitten[3] unmittelbar nach der Konsekration (1. für die Kirche, 2. den Patriarchen, 3. die Hegumenen, Priester usw., 4. das Heil der Welt und dieser Stadt, 5. je nach der Jahreszeit für das Steigen

[1] Das in Betracht kommende Material findet sich in den folgenden weiterhin mit den beigefügten Abkürzungen bezeichneten Veröffentlichungen: F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western.* Oxford 1896 = Bright. — John, Marquess of Bute, *The coptic morning service for the Lord's day,* London 1882 = Bute. — *Kitāb mā jaǧibu ʿala 'l-šamāmisa,* Kairo 1603 (1887) = *Diac.* — Εὐχολόγια ed. A. Dmitriewskij, Kiew 1901 = Dmitr. — *Euchologion.* Kairo 1618 (1902) = *Euch.* — *Euchologion Alexandrinum,* Kairo 1898; uniert! = *Euch. Alex.* — Aug. Ant. Giorgi, *Fragmentum Evangelii S. Johannis graeco-copto-Thebaicum,* Rom 1789 = *Frag. Theb.* — *Liturgiae Basilii Magni, Gregorii et Cyrilli,* ed. R. Tuki, Rom 1736 = Tuki. — *The statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici* ed. by G. Horner, London 1904 = Horner. — Migne, *Lat.* T. CXXXVIII = *Ordo Baptismi.* — E. Renaudot: *Liturgiarum orientalium collectio.* Paris 1716. = Ren. — *The liturgies of S. Basil, S. Gregory and S. Cyrill transl. from a coptic Ms. of the thirteenth century* (by John M. Rodwell), London 1870 (*Occasional paper of the eastern church association* 12) = Rod. — Die bei den einzelnen Nummern angeführten koptischen Texte sind mit Kopt. bezeichnet. —

[2] Vgl. I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus,* Rom 1932, III, 91ff., 256ff.

[3] Sie bestehen jedesmal aus vier Teilen: 1. Bitte des Priesters (z. B. „Gedenke, o Herr, des Friedens der Kirche ...", 2. Diakonsruf, 3. Antwort des Volkes: κε, 4. Gebet des Priesters.

des Wassers oder für die Saaten oder für die Früchte, 6. die Opfernden, 7. die Verstorbenen) und am Schlusse nochmals eine Fürbitte für die Kirche[1]. Die Gregorios-Anaphora enthält nach der Epiklese eine kurze Litanei, in der das Volk mit Κύριε ἐλέησον antwortet, und anschließend zehn Fürbitten[2] (1.—3. wie oben, 4. für den Herrscher, 5. Palast und Heer, 6. die Opfernden, 7. die Gefangenen, 8. je nach der Jahreszeit für das Steigen des Wassers oder die Saaten oder die Früchte, 9. das Heil der Welt und dieser Stadt, 10. die Verstorbenen), wobei aber vor der 9. Fürbitte nochmals eine kurze Litanei mit der Antwort des Volkes κε eingeschoben ist. Die Kyrillos-Anaphora hat nach der Präfation und vor dem Sanctus mit 15 Fürbitten und einer anschließenden Litanei die reichste Ausgestaltung gefunden; es sind folgende Fürbitten[3]: 1. für die Kirche, 2. die Kranken, 3. die Reisenden, 4. je nach der Jahreszeit für das Steigen des Wassers oder die Saaten oder die Früchte, 5. für den Herrscher, 6. die Verstorbenen, 7. die Opfernden, 8. den Patriarchen, 9. die Bischöfe und die kirchlichen Ordines, 10. die übrigen Orthodoxen, 11. für diesen und alle Orte und für die ganze Welt, 12. für die beim Gottesdienst Anwesenden, 13. für die zu bitten man beauftragt ist, 14. für das Priestertum, 15. für die Versammlung.

Beim Abend-Inzens finden sich fünf Bitten vor dem Evangelium (1. Bitte um Erbarmen, 2. für die Kirche, 3. für den Patriarchen und die Bischöfe, 4. für die Versammlung, 5. für die Verstorbenen) und fünf nach dem Evangelium (1. für die Kirche, 2. den Patriarchen und die Bischöfe, 3. die Welt und diese Stadt usw., 4. je nach der Jahreszeit für das Steigen des Wassers oder für die Saaten oder für die Früchte, 5. für die Versammlung). Beim Morgen-Inzens sind es nach dem Evangelium die gleichen wie abends, vor dem Evangelium aber sechs (1.—4. wie morgens, 5. für die Kranken, 6. für die Reisenden oder für die Opfernden, wenn nach dem Inzens die Messe gefeiert wird)[4]. Samstags werden aber auch vor dem Evangelium nur fünf Fürbitten gehalten und zwar die gleichen wie abends[5].

Außerdem wird eine feste Gruppe von sieben Fürbitten noch verwandt bei der Taufe, bei der *Ṣalāt al-laḳān* d. h. bei der Wasserweihe am Epiphaniefeste (*ʿId al-ġiṭās*) und am Feste der Apostel Petrus und Paulus, sowie bei der Fußwaschung am Gründonnerstag[6]. Ihre Reihenfolge ist: 1. für die Kranken, 2. die Reisenden, 3. das Steigen des Wassers (Peter u. Paul); die Saaten oder die Früchte (Epiphanie und Gründonnerstag), 4. den Herrscher, 5. die Verstorbenen, 6. die Opfergaben, 7. die Katechumenen. Ferner bei der Zeremonie der Kniebeugung (*siǧda*) am Pfingstfest[7], und zwar jedesmal vier: bei der ersten *siǧda* für die Kranken, die Reisenden, die Früchte und den Ort, bei der zweiten *siǧda* für den Herrscher, die Verstorbenen, die Opfergaben und die Katechumenen und bei der dritten *siǧda* für den Frieden der Kirche, den Patriarchen, für die, welche zu bitten beauftragt haben, und für die Gemeinde.

[1] *Euch.* S. 237, 253, 344ff., 434.

[2] *Euch.* S. 501ff.

[3] *Euch.* S. 579ff., Bright. S. 165ff.

[4] *Euch.* S. 66.

[5] *Euch.* S. 65. Vgl. dazu auch die Ausgaben von Tuki und das unierte *Euch. Alex.*; die Angaben bei Bute sind nicht vollständig; es fehlen die Fürbitten für die Reisenden, für das Steigen des Wassers und für die Saaten.

[6] *Euch.* S. 175; *Kitāb al-laḳān was-siǧda*, Kairo 1921, S. 33ff., 92ff., 165ff.

[7] *K. al-laḳān*, S. 258f., 282f., 314f.

Aus der Liturgie der koptischen Kirche sind diese Fürbitten zum Teil von der äthiopischen Kirche übernommen worden. So finden sich zwölf solcher Fürbitten teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Koptischen in der äthiopischen Taufliturgie[1], und zwar für die Kranken, die Reisenden, den Regen, die Früchte, das Wasser der Flüsse, den Frieden der Kirche, für die Bischöfe, Priester usw., für den König, die Versammlung, die Katechumenen, die Opfernden und die Verstorbenen. Der äthiopische Text dieser zwölf Fürbitten findet sich, wenn auch von der sechsten Bitte an in anderer Reihenfolge, am Schluß der äthiopischen Canones ecclesiastici[2].

Eine nur der koptischen Kirche eigene Litanei wird heute noch gebetet beim Ninivitischen Fasten (d. h. an drei Tagen vor der Quadragesima) und in der Quadragesima beim Morgen-Inzens nach der Prophetenlesung[3] und in der Messe nach dem Evangelium[4]. Sowohl die liturgische Zeit als auch die Tatsache, daß der Text heute noch in griechischer Sprache gesprochen wird, zeigt, daß es sich um einen sehr alten Brauch handelt, obwohl er nur aus koptischer Überlieferung bekannt ist. Es sind fünf Gruppen von Fürbitten — jede einzelne Fürbitte wird durch προσεύξασθε eingeleitet und vom Volke mit κε beantwortet —, die jedesmal durch eine dreimalige Kniebeuge beschlossen werden:

1. Gruppe: 1. für die Lebenden, 2. die Kranken, 3. die Reisenden.

2. Gruppe: für die guten Lüfte und die Früchte der Erde oder für das Steigen des Wassers oder für den Regen und die Saaten je nach der Jahreszeit.

3. Gruppe: 1. für das Heil der Menschen und Tiere, 2. für das Heil der Welt und dieser Stadt (oder Kloster), 3. für den Herrscher.

4. Gruppe: 1. für die Gefangenen, 2. die Verstorbenen, 3. die Opfernden.

5. Gruppe: 1. für die Bedrückten, 2. die Katechumenen, 3. προσεύξασθε (ohne Zusatz)[5].

Im ganzen sind es also zwölf Fürbitten, wenn man das letzte προσεύξασθε unberücksichtigt läßt. Ihre Reihenfolge war stets die gleiche. In der von Brightman wiedergegebenen Form sind sie in vier Gruppen eingeteilt, die jedesmal durch eine dreimalige Kniebeuge beschlossen wurden. Hier sind die obige 4. und 5. Gruppe

[1] In der lateinischen Übersetzung des Tasfa Sejon: Migne *PL.* CXXXVIII Sp. 938ff.

[2] *Ed.* Horner, S. 79ff., engl. Übers. S. 223ff.

[3] *Euch.* S. 86ff., *Diac.* S. 18f.

[4] Tuki S. 70ff.; *Euch. Alex.* S. 31ff. (am Ende); *Euch.* S. 261ff.; Bright. S. 158f. [Bright. S. 119f. hat diese Litanei hier aus der koptischen Überlieferung in die griechische Markus-Liturgie eingeschaltet]; Bute S. 62. — Bei Bute und Tuki fehlt jeder Hinweis darauf, daß diese Litanei nur in der Fastenzeit verwendet wird. Das orthodoxe Euchologion S. 261ff. hat in der Messe dieselben Fürbitten, aber ohne Hinweis auf die Fastenzeit, ohne die dreimaligen Kniebeugen und ohne κε; jedoch scheint hier ein Irrtum vorzuliegen, da dies den Angaben der anderen Quellen, vor allem auch den Angaben beim Morgen-Inzens des gleichen Euchologions (S. 86) widerspricht. Die dazugehörigen Mementos des Priesters gehören übrigens zur normalen Meßliturgie und zwar zum Gebete nach dem Evangelium, dem allgemeinen Kirchengebete (vgl. Bright. 157). Diese Litanei dürfte wohl ursprünglich vor dem Gebete über das Altartuch und nicht danach gesprochen worden sein, gleichzeitig mit den dazugehörigen Mementos des Priesters.

[5] *Euch.* S. 88 u. *Diac.* S. 18 heißt es auf Arabisch: „Betet: O Herr, erbarme Dich." Im Diaconale scheint ein Fehler vorzuliegen, denn hier wird die 5. Gruppe hinter die erste eingeschoben.

zusammengezogen, so daß die letzte Gruppe sechs Fürbitten enthält; ferner bietet die zweite Gruppe die drei nach der Jahreszeit wechselnden Bitten gleichwertig nebeneinander, was sicher wohl ein Irrtum oder eine Nachlässigkeit der Überlieferung sein dürfte. Die Vierteilung der zwölf Bitten ist zweifellos die ältere Form. Dies bestätigt sich durch eine Mitteilung bei Abu 'l-Barakāt[1] (1320 D.). Danach wurden in der Fastenzeit beim Morgengebet nach der Prophetenlesung folgende zwölf *Abrūsa* (= προσεύξασθε), die in der oben beschriebenen Weise in vier Gruppen eingeteilt waren, vom Diakon verrichtet:

1. Gruppe: 1. für die Lebenden, 2. die Reisenden, 3. für die guten Lüfte.
2. Gruppe: 1. für das Steigen des Wassers, 2. für das Heil der Menschen, 3. für das Heil der Welt.
3. Gruppe: 1. für den Herrscher, 2. die Gefangenen, 3. die Verstorbenen.
4. Gruppe: 1. für die Opfernden, 2. die Bedrückten, 3. die Katechumenen.

Es fehlen hier die Fürbitten für die Kranken und für die Saaten, sowie das alleinstehende προσεύξασθε am Schluß; andererseits finden sich die sonst der Jahreszeit nach wechselnden Bitten nebeneinander geordnet, was dem eigentlichen Sinn dieser Bitten widerspricht; denn in der Fastenzeit hätte es in Ägypten nur Sinn, für die Früchte zu beten[2]. Auch in dieser Liste dürfte daher ein Fehler stecken. Ich möchte die ursprüngliche Form folgendermaßen rekonstruieren:

1. Gruppe: 1. für die Lebenden, 2. die Kranken, 3. die Reisenden.
2. Gruppe: 1. die nach der Jahreszeit wechselnde Bitte, 2. für das Heil der Menschen und Tiere, 3. das Heil der Welt und dieser Stadt.
3. und 4. Gruppe wie bei Abu 'l-Barakāt.

Da aber in Ägypten, wie eben schon gesagt, nur eine Bitte für die Früchte während der Fastenzeit sinnvoll ist, so würden die nach der Jahreszeit wechselnden Fürbitten zeigen, daß diese zwölf Fürbitten ursprünglich nicht auf die Fastenzeit beschränkt waren, sondern im Verlauf des ganzen Jahres Verwendung fanden, sich später aber nur in der Fastenzeit als einer liturgisch hochwertigen Zeit erhalten haben. Das Formular der zwölf Bitten wurde aber in der alten Form beibehalten, wobei man mit dem sinnvollen Wechsel der Jahreszeitenbitten nichts Rechtes mehr anzufangen wußte.

[1] Übersetzt von Villecourt in *Muséon* XXXVIII (1925), S. 267f.

[2] Nach den Angaben bei Tuki S. 133ff. und *Euch.* S. 112ff. — bis auf eine Differenz von 1—2 Tagen auch schon bei Abu 'l-Barakāt (*Muséon* XXXVII, S. 221) — werden die nach den Jahreszeiten wechselnden Bitten zu folgenden Zeiten verrichtet: vom 12. Ba'ūna bis 9. Bāba (= 12. Juni bis 9. Okt.) für das Steigen des Wassers, vom 10. Bāba bis 10. Ṭūba (= 10. Okt. bis 10. Januar) für die Saaten und vom 11. Ṭūba bis 11. Ba'ūna (= 11. Jan. bis 11. Juni) für die Früchte. Dies entspricht den landwirtschaftlichen Verhältnissen in Ägypten. Die Nilschwelle, von der alles abhängt, beginnt Ende Juni und dauert bis Ende September. Vgl. Omar Toussoun, *Mémoire sur l'histoire du Nil*, Kairo 1925, S. 94, 120. Die Aussaat der hauptsächlichsten Landesprodukte wie Weizen, Gerste, Bohnen, Linsen, Erbsen fällt in die Monate Oktober, November, die Ernte aber in die Monate März bis Mai. Daß im 19. Jahrh. einzelne Produkte wie Reis in anderen Monaten gesät und geerntet wurden oder daß in höher gelegenen Landstrichen, die künstlich bewässert werden müssen, zwei- oder dreimal im Jahre geerntet wurde, ist m. E. hier belanglos, selbst wenn man dies auch für frühere Zeiten als gegeben voraussetzt (vgl. A. von Kremer, *Aegypten*, Leipzig 1863, I, 179, 201ff.).

Endlich kennt die koptische Kirche an den drei ersten Tagen der Karwoche[1] beim Abend- wie beim Morgengebet noch zwei Litaneien, die sich im Paschabuch nur in arabischer Sprache finden und auf Anregung des Herausgebers dieser Zeitschrift hier in Übersetzung vorgelegt werden sollen[2]. Beide Litaneien verraten in manchen Punkten ein hohes Alter, wenn sie auch in ihrer jetzigen Form und Ausgestaltung zweifellos jüngeren Datums sind. Ihre arabische Gestalt geht sicher auf eine koptische Vorlage zurück, die wiederum aus einem griechischen Original geflossen sein dürfte.

Die Abendlitanei weist zunächst einen strengen, wenn auch in der vorliegenden Form gestörten Aufbau auf. Sie zerfällt deutlich in vier Teile: 1. Allgemeine Bitten (Nr. 1. 2). 2. Tatsachen der AT.lichen Heilsgeschichte (Nr. 3 bis 15). 3. Tatsachen der NT.lichen Heilsgeschichte (Nr. 16—22). 4. Einige Einzel- und Sammelbitten beginnend mit einer Bitte um Fürsprache der Gottesmutter und schließend mit einer allgemeinen Bitte (Nr. 23—28). Die im zweiten Teil erwähnten Tatsachen der AT.lichen Heilsgeschichte finden sich zum größten Teil auch im eucharistischen Hochgebet der *Constitutiones Apostolorum*[3]. Dies sind die Schöpfung des Himmels und der Erde (3), die Schöpfung des Menschen (4), Noe (5), Abraham (7), Joseph (9), Israel auf dem Sinai (11), Elias (12), Ninive (14), Job (15). Während die AT.liche Heilsgeschichte somit stark herangezogen ist, tritt die NT.liche mehr in den Hintergrund. Berührt werden nur: Apostel (16), wunderbare Brotvermehrung (17), Eucharistie (19), Geburt Christi und Sendung der Apostel (21). Das starke Hervortreten des AT. scheint mir schon ein hohes Alter der Litanei nahezulegen. Für einen ursprünglich strafferen Aufbau spricht folgende Beobachtung: in vier Fällen begegnet eine der AT.lichen Heilstatsache korrespondierende Bitte, so folgt auf Noe (5) eine entsprechende Bitte um Errettung aus der Sündflut der Welt (6), auf Abraham (7) eine allgemeine Bitte (8), auf Joseph (9) eine Bitte um Verschonung vor Hungersnot und Prüfung (10), auf Elias (12) die Bitte um eine gute Ernte (13). Bei den Bitten Nr. 11, 14 und 15 scheint dieser Aufbau gestört zu sein. In ähnlicher Weise korrespondieren im dritten Teil den NT.lichen Heilstatsachen ebenfalls entsprechende Bitten (so 17: 18; 19: 20; 21: 22), wenn auch hier der Aufbau stärker gestört zu sein scheint.

Wenn dieser sich besonders auf das AT. stützende Aufbau mit seinen Störungen schon auf ein gewisses Alter hinweist, so wird ein solches durch die folgenden Beobachtungen zur Gewißheit erhoben. Bei manchen Ausdrücken schimmert zweifellos ein griechisches Original durch: z. B. in Nr. 2: „der hohe Frieden" = ἡ ἄνωθεν εἰρήνη; in 27: „die, welche in Mühsalen sind" = οἱ ἐν ἀνάγκαις, wofür der Araber ein Partizipium hätte gebrauchen können usw. Weiter steht der Aufbau der Bitten 1, 2 und 18 in einem deutlichen Zusammenhang mit einer Litanei der Jakobus-Liturgie (vgl. die Anmerkungen). Ebenso ist ein wenn

[1] Ob diese Litaneien auch an den eigentlichen Kartagen verichtet wurden, ist aus den Rubriken nicht klar ersichtlich. Es ist beim Stundengebet wohl die Rede von *ṭalbāt* und *ṭabḥāt*; ob damit aber diese beiden Litaneien gemeint sind, geht daraus nicht eindeutig hervor.

[2] a = *Kitāb dalāl wa-tartīb ǧumʿat al-ālām*, Kairo 1920. — b = *Kitāb tartīb ǧumʿat al-ālām*, Kairo 1614 [1898]. — c = *Kitāb dalāl jaštamil ʿalā tartīb usbūʿ al-ālām*, Kairo 1616 [1900].; uniert!

[3] Vgl. im einzelnen die Anmerkungen zur Übersetzung.

auch nicht wörtlicher, so doch enger gedanklicher Zusammenhang mit einer Litanei in der Nil-Liturgie[1] festzustellen; auch in ihr schließt jede Bitte mit den Worten: δεόμεθά σου ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον. Außerdem zeigen zwei Stellen einwandfrei, daß die Litanei eine Textgeschichte hinter sich hat. In der 2. Bitte stehen die heiligen Konzilien hinter den Klöstern. Darauf folgt: „die, welche darin wohnen und sich um ihre Angelegenheiten kümmern", was sich zweifellos nur auf die Klöster beziehen kann. Die Konzilien sind also später in ungeschickter Weise in den Text eingeschaltet. Ähnlich ist in der 10. Bitte das „Alte Testament" ein späterer Zusatz, um „das Gesetz und die Propheten" zu erklären. Eine Verderbnis aus „Neuem Testament", wie die Reihe sonst vielfach lautet (vgl. z. B. Bright. S. 53), kann hier nicht vorliegen, da dies ja nicht zu erfüllen war. Noch lehrreicher ist in der 8. Bitte die Verknüpfung von Ps. 144, 15 mit Ps. 135, 25. Die gleiche Verbindung findet sich in den Bittgebeten des Priesters in der Präfation der griechischen Markus-Anaphora (Bright. S. 128) und in der Kyrillos-Anaphora (Tuki S. 227, *Euch.* S. 594, Bright. S. 167, Rod. S. 15); jedoch ist in der Kyrillos-Anaphora das kleine Sätzchen: „Verfahre mit uns nach Deiner Güte" dazwischen geschoben[2]. Dies zeigt, daß der Grundstock unserer Litanei jünger ist als die Markus-Anaphora, aber älter als ihre koptische Form, die Kyrillos-Anaphora, also mindestens älter als das 14. Jahrh., aus dem die ältesten Handschriften der Kyrillos-Anaphora stammen[3].

Die Morgenlitanei liegt in einer zweifachen Überlieferung vor, einer orthodoxen und einer unierten, die sowohl in der Anzahl der Bitten (22 gegenüber 24) wie in der Anordnung stark voneinander abweichen, dagegen im textlichen Bestande im großen und ganzen nur Varianten bieten (außer Nr. 4—7, 15, 18). Die textliche Überlieferung der unierten Fassung ist stellenweise besser. So hat z. B. die orthodoxe Fassung in der 2. Bitte in beiden Drucken unsinnigerweise „für das Gebet der Kirche" statt „für den Frieden der Kirche" (vgl. die Akk. zur Übers.). Auch diese Litanei ist sehr altertümlich. Obwohl nur die erste Bitte im koptischen Text daneben steht, konnte ich für weitere 14 Bitten (2—13, 20, 21) den koptischen Text an anderen Stellen nachweisen (vgl. die Akk.), und zwar hauptsächlich in der Kyrillos-Anaphora. Dazu kommt aber, daß Abu 'l-Barakāt[4] (1320 n. Chr.) für die drei ersten Tage der Karwoche eine Litanei von 18 Fürbitten kennt, deren Anordnung zwar von der Anordnung der vorliegenden Morgenlitanei abweicht, die aber sämtlich in der vorliegenden Litanei enthalten sind; vor allem aber stimmt die erste und letzte Bitte überein. Nur vier Bitten (Nr. 9, 12, 17, 20) fehlen, von denen aber drei (bis auf Nr. 17) in einem koptischen Text nachweisbar waren. Damit ist erwiesen, daß diese Litanei im Umfange von 18 Bitten (Nr. 1—8, 10, 11, 13—16, 18, 19, 21, 22)

[1] Dmitr. S. 687f.

[2] Allerdings findet sich dieses Zwischensätzchen bereits an den entsprechenden Stellen der griech. Basileios- und griech. Gregorios-Anaphora bei Ren. I, 71 und 110.

[3] Der Gebrauch von *Mart-Marjam* für Maria, der mir in den koptischen liturgischen Büchern nur an einer Stelle in einer Rubrik begegnet ist (Tuki S. 158), während sonst ständig *Marjam* gebraucht wird, könnte nahe legen, auch an einen syrischen Einfluß zu denken. Nach frdl. Mitteilung von Herrn Prof. G. Graf ist aber diese auch sonst im Arabischen vorkommende Bezeichnung bei den Kopten allgemein gebräuchlich.

[4] *Muséon* XXXVIII, S. 278, wo Villecourt die Anordnung bereits mit den mir vorliegenden Drucken verglichen hat.

mindestens aus dem 14. Jahrh. stammt, wenn sie auch später durch vier Bitten erweitert wurde[1], deren textliche Gestalt aber sicher ebenso alt ist. Die ursprüngliche Anordnung dürfte wohl die des Abu 'l-Barakāt gewesen sein.

Bemerkenswert ist nun, daß in der orthodoxen Fassung (*a*, *b*) „der Herr unser Gott" oft da steht, wo die koptischen Paralleltexte und auch die unierte Fassung (*c*) „Christus unser Gott" lesen. Da in der christlichen Literatur die Tendenz besteht, die gewöhnliche Gottesbezeichnung durch „Christus" zu ersetzen, um die Gottheit Christi zu betonen[2], so muß die arabische orthodoxe Fassung älter als die koptischen Paralleltexte d. h. älter als das 14. Jahrh. sein. Aber auch bei dieser Litanei läßt sich eine griechische Vorlage für einzelne Bitten aufzeigen. Der erste Teil der 2. Bitte findet sich wörtlich in einer der heute noch griechisch gesprochenen feierlichen Fürbitten der koptischen Kirche, sowie in der griechischen Basileios-Liturgie Alexandrias. Weitgehende wörtliche Übereinstimmungen mit den Interzessionsbitten der griechischen Markus-Anaphora weisen die Bitten 7, 11, 12, 21 und ganz besonders Nr. 4 (für die Reisenden) auf. Ferner haben abgesehen von zahlreichen inhaltlichen Berührungen besonders die Bitten 19 und 20 enge Beziehungen zu dem griechischen Text der griechisch-koptischen Litanei der Fragmenta Thebaica.

Damit ist aber für beide Litaneien eindeutig dargetan, daß ihr Grundstock noch weit älter als das 14. Jahrh. ist. Man darf mit vollem Recht annehmen, daß sie beide in eine Zeit zurückgehen, in der das Griechische noch die Kirchensprache Ägyptens war.

Anhangsweise sei noch bemerkt, daß Abu 'l-Barakāt am Karfreitag zur 6. und 12. Stunde Fürbitten kennt[3]; ihre Zahl, und welche es sind, wird nicht angegeben. Ferner berichtet er, daß im Makarius-Kloster[4] am Montag bis Donnerstag der Karwoche zu jeder Stunde nur drei Fürbitten, am Karfreitag aber zu jeder Stunde die vollständigen Fürbitten (ⲧⲱⲃϩ) verrichtet werden und daß in der Nacht von Karfreitag auf Karsamstag sämtliche Psalmen rezitiert werden, wobei nach je zehn Psalmen eine Fürbitte eingeschoben wird, im ganzen also fünfzehn Fürbitten.

---

[1] Eine Hs. des Abu 'l-Barakāt beziffert die Anzahl der Bitten auf 27, obwohl sie nur 18 Bitten aufführt.

[2] Vgl. meinen Aufsatz im *Or. Chr.* N. S. XII, 77. Die gebräuchlichste Bezeichnung in den drei alexandrinischen griechischen Liturgien ist bei der Anrufung Gottes, abgesehen von schmückenden Beiwörtern, entweder ein bloßes κύριε oder δέσποτα oder eine Verbindung des einen oder anderen oder beider mit θεός (in der Basileios-L. 28, Gregorios-L. 26, Markus-L. 33 Fälle); dagegen tritt eine Verbindung dieser Anreden mit Χριστέ stark zurück (Basileios-L. überhaupt nicht, Gregorios-L. 12, Markus-L. 4 Fälle). So begegnet κύριε ὁ θεός (ἡμῶν) in der Basileios-L. 9 mal und in der Markus-L. 13 mal, dagegen Χριστὲ ὁ θεὸς (ἡμῶν) in der Markus-L. nur 2 mal, während in der Gregorios-L. das Verhältnis 2 : 9 ist. Man darf daher wohl die Bezeichnung κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν als die gebräuchlichere und ältere ansehen. Bei dieser Zusammenstellung wurde die bloße Anrufung κε natürlich unberücksichtigt gelassen.

[3] *Muséon* XXXVIII, S. 288, 289.

[4] ebenda S. 299.

I.

Litanei *(ṭalba)*, die in der Karwoche am Abend ohne Kniebeugen gesprochen wird*

1. Wir bitten und flehen zu Dir, o Herr Gott, allmächtiger (παντοκρατωρ *ḍābiṭ al-kull*)[1] Vater und einziger (μονογενης *waḥīd*)[2] heiliger Sohn, Schöpfer und Leiter aller ⟨Dinge⟩, und lebendigmachender heiliger Geist, heilige Dreifaltigkeit (παναγια τριας *al-ṯālūṯ al-muḳaddas* bzw. in b: *al-ṯāliṯūn al-muḳaddas*)[3], *vor dem sich jedes Knie beugt, was im Himmel und was auf der Erde*[4], wir bitten Dich, o Herr, erhöre uns und erbarme Dich unser. κε.

2. Um den hohen Frieden und die Vereinigung aller[1] Kirchen[2] in der Welt, für die Klöster, für die heiligen Konzilien[3] und für die, welche darin wohnen und sich um ihre Angelegenheiten kümmern[4] [d. h. die Mönche und Klostervorsteher]. O Gott, habe Mitleid mit Deinen Geschöpfen und erlöse sie von jedem Bösen[5], wir bitten Dich κε.

3. Der durch Seine Macht das Leben des Menschen vor seiner Geburt[1] geleitet, in Seiner Weisheit das Existierende für ihn gemacht und den Himmel mit Sternen und die Erde mit Pflanzen, Bäumen und Weinstöcken und die Täler mit Gras und Blumen geschmückt hat[2], Du, unser König, nimm jetzt die Bitten Deiner Diener an, die vor Dir stehen und sagen: wir bitten Dich κε.

4. O großer heiliger Gott, der *den Menschen nach Seinem Bilde und Seiner Ähnlichkeit erschaffen hat*[1] und der in ihm eine lebendige, vernünftige und redende [d. h. vernünftige] Seele gemacht hat[2], erbarme Dich, o Herr,

---

* Bibelzitate sind kursiv gedruckt. Die aus den koptischen Paralleltexten sich ergebenden griechischen Wörter sind mit ihren arabischen Übersetzungen in Klammern hinzugefügt.

1. [1] Vgl. *Euch.* S. 17 u. ö. [2] Vgl. *Euch.* S. 290 u. ö. [3] Vgl. *Euch.* S. 18 u. ö. [4] Phil. 2, 10.

2. [1] سائر البيع. Vgl. Wright II, 206 D, Graf S. 48. [2] Zur 1. und 2. Bitte vgl. Jakobus-Lit. (Bright. 36): *κύριε παντοκράτορ* ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν *δεόμεθά σου ἐπάκουσον. ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ . . .* καὶ *ἑνώσεως πασῶν τῶν* ἁγίων τοῦ Θεοῦ *ἐκκλησιῶν* τοῦ Κυρίου *δεηθῶμεν.* Vgl. auch *Frag. Theb.* S. 537 und den Anfang der Litanei in der Nil-Liturgie (Dmitr. S. 687): *Κύριε Παντοκράτορ,* ἐπουράνιε βασελεῦ, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, *δεόμεθα σου ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.* [3] Für die Erwähnung der Konzilien vgl. die byzantinische Liturgie aus der Zeit vor dem 7. Jahrh. (Bright. S. 528) und ein Dyptichon aus Jerusalem aus dem 12. Jahrh. (Bright. S. 502).

[4] السكان فيها والقيّام باحوالها Das Pronomen kann sich nur auf الاديرة „Klöster" beziehen. السكان فيهم والقيام باحوالهم *b.* Zu diesem Gebrauch des Pron. 3. Pers. Pl. mask. vgl. Zetterstéen, *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane,* Leiden 1919, S. 26. القيّام باحوالها ist Übersetzung von ἡγούμενοι, wofür gewöhnlich *ḳummuṣ* pl. *Ḳamāmiṣa* gebraucht wird. [5] + und erbarme Dich ihrer *b.*

3. [1] خلقته eig.: Schöpfung vgl. Dozy *s. v.* [2] Vgl. Ak. 2 zu Nr. 4.

4. [1] Gen. 1, 26. [2] Zur 3. und 4. Bitte vgl. die Fragmente der Markus-Anaph. aus dem 4. Jahrh. bei J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* I. Bonn

Deiner Kreatur, die Du geschaffen hast, habe Mitleid mit ihr und schicke uns Dein Erbarmen von der Höhe Deiner Heiligkeit und aus Deinem wohlbereiteten Wohnsitze[3]. Wir bitten Dich[4] κε.

5. O, der Du Deinen Diener, den frommen Noe[1], befreit und aus der Sündflut errettet hast, ihn, seine Söhne, seine Frauen und auch die reinen und unreinen Tiere, um die Erde nochmals zu erneuern, wir bitten Dich[2] κε

6. O Schöpfer und Erhalter (*rāzik*) aller, errette Dein Volk aus der Sündflut des Meeres der untergehenden Welt, nimm weg von ihm jedes Verpönte und ebenso von allen Tieren und von allen[1] Vögeln, gib ihnen[2] ihre Speise, da Du doch *den Tieren Futter und den jungen Raben Speise gibst*[3], wir bitten Dich[4] κε.

7. O, der bei Seinem Diener, dem Erzvater Abraham, zu Gast war, sich an dessen Tisch setzte und dessen Samen [d. h. Nachkommenschaft] segnete, Du o unser König[1], nimm jetzt die Bitte Deiner Diener und Deiner Priester an, die vor Dir stehen, habe Erbarmen mit der Welt, erlöse Dein Volk von jeder Mühsal, steige zu ihnen herab und wandle unter ihnen, wir bitten Dich κε.

8. Wir bitten Dich, o Herr, daß Du uns vor allem Bösen bewahrest und mit Deinen Geschöpfen und mit Deinem ganzen Volke Erbarmen hast; denn *die Augen aller hoffen auf Dich, und gib ihnen ihre Speise zur rechten Zeit*[1], *der alles, was einen Körper* (σαρξ *ǧasad*) *hat, mit Nahrung versieht*[2], o Hilfe dessen, der keine Hilfe hat, o Hoffnung dessen, der keine Hoffnung hat[3], wir bitten Dich κε.

1935, S. 44 (vgl. auch Bright. S. 125) in der Präfation: σοὶ, τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας καὶ ποταμοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, σοὶ, τῷ *ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. πάντα δὲ ἐποίησας διὰ σοφίας σου . . .* Kyr.-Anaph. (*Euch.* S. 576, Bright. S. 165): „Du bist es, der die Himmel und was in den Himmeln und die Erde und alles, was auf ihr ist, geschaffen hat, die Meere, Flüsse, Quellen, Seen (λιμνη) und was in ihnen allen ist. Du bist es, der den Menschen nach Deinem Bilde und nach Deiner Ähnlichkeit geschaffen hast und alle Dinge in Deiner Weisheit geschaffen hast." Die beiden gleichen Gedanken werden in der Präfation der *Const. Apost.* (Bright. S.16) noch weiter ausgeführt, wobei auch die Seele erwähnt wird. [3] Vgl. Markus-Lit. (Bright. S. 133) in der Epiklese: ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους ἁγίου σου ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου. Kyr.-Lit. (Tuki S. 323, *Euch.* S. 650, Bright. S. 179, Rod. S. 21): „Schicke nach unten herab von Deiner heiligen Höhe und von Deinem wohlbereiteten Wohnsitze." [4] + o Herr *b*.

5. [1] In der Präfation der *Const. Apost.* (Bright. S. 17) wird auch die Errettung Noes erwähnt. [2] + o Herr *b*.

6. [1] Vgl. Ak. 1 zu Nr. 2. [2] Pr. 3. Pers. fem. sg. bezieht sich grammatisch nur auf die beiden gebrochenen Plurale „Tiere" und „Vögel", ist aber dem Sinne nach auf „Volk" zu beziehen. [3] Ps. 146, 9. [4] + o Herr *b*.

7. [1] unser Herr (ܡܪܢ) *b*; wohl Druckfehler für ܡܪܝ.

8. [1] wörtlich: zu seiner Zeit. Ps. 144, 15. [2] Ps. 135, 25: ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκὶ. [3] Basileios-Anaph. (Bright. S. 335) in der Fürbitte für das ganze Volk nach der Konsekration: Κύριε, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπηλπισμένων. Die umgekehrte Reihenfolge in der Fürbitte für die Kranken nach der Präfation der Markus-Anaph. (Bright. S. 127) und in der Kyr.-Anaph. (Tuki, S. 280, *Euch.* S. 585, Bright. S. 166).

9. O, der Du *auf die Niedrigen herabblickst*[1] mit dem Auge der Fürsorge, die nicht gleichgültig ist, Du hast Joseph[2] vor dem Weibe seines Herren errettet, ihn zum König über Ägypten und seine Angelegenheiten gemacht und die Tage des Unglücks über ihn kommen lassen. Da kamen zu ihm seine Brüder und sein Vater Jakob, warfen sich vor ihm nieder und nahmen Weizen von ihm, um ihre Söhne und ihre Tiere zu ernähren. Auch wir alle sind Dir untertan mit unseren Häuptern und wir werfen uns vor Dir nieder und danken Dir, o unser Schöpfer und Erhalter, für diesen Zustand und in jedem Zustand und wegen aller Zustände[3], errette uns, o Gott, aus jedem Unglück, wir bitten Dich κε̄.

10. O Gott, Wort des Vaters, der im Gesetze und in den Propheten und im alten Testamente gewirkt und sie erfüllt hat, erlöse Dein Volk aus jedem Elend und lenke sein Leben nach Deinem guten Willen, nimm fort von uns alle Hungersnot und Prüfung, wir bitten Dich κε̄.

11. O, der das israelitische Volk[1] vierzig Jahre auf dem Berge Sinai *(Tūr Sīnā)* ernährte, während es keine Häuser und keine Magazine hatte, Du, o mein Herr, bewahre jetzt Dein Volk, ernähre es und segne seine Wohnungen und seine Magazine mit himmlischem Segen, wir bitten Dich κε̄.

12. O, der Du die Bitte des Elias des Thesbiters annahmst, als Du die Himmel regnen und die Erde grünen ließest und das Maß Mehl und das Maß Öl im Hause der Witwe segnetest, nimm die Bitte Deines Volkes durch die Gebete Deiner reinen Heiligen und Propheten an, wir bitten Dich κε̄.

13. O Gott, habe Mitleid mit der Welt durch das Erbarmen[1] und das Mitleid, segne das Maß ihrer Ernte und ihre Magazine und das Wenige, das sie haben, laß steigen das Wasser der Flüsse entsprechend ihrem Maße, gib Gleichgewicht den Lüften, segne den Nil Ägyptens in diesem Jahre, erfreue das Antlitz der Erde und ernähre uns Menschen, wir bitten Dich κε̄.

14. O, der Du die Reue der Bewohner Ninives angenommen hast, als alle fasteten, und der Du das Bekenntnis des Schächers zur Rechten am Kreuze angenommen hast, mache uns ebenso würdig deines Wohlgefallens (*riḍā'*) und Deines Erbarmens, damit wir zu Dir rufen und sprechen: *O Herr, gedenke unser, wenn wir in Dein Reich kommen*[1]. Nimm an die Reue Deiner Diener, ihr Bekenntnis, ihr Fasten, ihre Gebete und ihre Opfer, die auf Deinen heiligen Altären mit gutem Weihrauch dargebracht werden, erbarme Dich ihrer, wir bitten Dich κε̄.

---

9. [1] Ps. 137, 6. [2] Auf die Josephsgeschichte wird auch in der Präfation der *Const. Apost.* angespielt (Bright. S. 18). [3] wegen aller anderen Zustände *b*.

11. [1] Auf die wunderbare Ernährung der Israeliten am Berge Sinai spielt auch die Präfation der *Const. Apost.* an (Bright. S. 18).

13. Vgl. unten II, 21. [1] wörtlich: durch das Auge des Erbarmens ...

14. [1] Vgl. Luk. 23, 42.

15. O mächtiger Lenker[1] (ἐπισκοπος *mudabbir*), Erzieher und Heilmittelgeber, Arzt der Seelen (ψυχη *arwāḥ*) und Leiber[1] (σωμα *aǧsād*), der seinen Diener Job[2] prüfte und von seinem Unglück heilte und ihm das, was von ihm verloren wurde, zurückgab, mehr als es gewesen, erbarme Dich Deines Volkes und erlöse es von allem Unglück, Prüfung, Versuchungen und Mühsalen, o Helfer aller, die auf Dich vertrauen[3], wir bitten Dich κε.

16. O Christus unser Gott, Wort des Vaters, der mit seinen reinen Schülern einen Bund geschlossen, ihre Füße gewaschen, sie zu Vorstehern (*imām*) für die Gläubigen und zur Leuchte für die Religion gemacht, durch sie die hungrigen Seelen gesättigt und sie das Gebet gelehrt hat: *Vater unser, der Du bist im Himmel, führe uns nicht in Versuchungen* (πειρασμος *taǧārib*), *sondern erlöse uns von dem Bösen*[1], wir bitten Dich κε.

17. O Wundertäter[1] (*ṣāniʿ al-ʿaǧāʾib wal-muʿǧizāt*), der die Tausende mit fünf Broten sättigte, die Toten auferstehen ließ und die Hochzeit in dem verehrungswürdigen Kana segnete, jetzt, o Herr, segne Deinen Dienern ihr Brot, ihr Öl, ihre Saat, ihre Palmen, ihren Handel, ihr Handwerk und ihre Verrichtungen, wir bitten Dich κε.

18. O Herr, erlöse Dein Volk, umgib es von jeder Seite mit dem Zeichen Deines lebenspendenden Kreuzes, *erhöhe das Ansehen der Christen*[1] in der ganzen οἰκουμένη (*maskūna*), erwecke Mitleid mit ihnen in den Herzen der Regierenden, mache deren Herzen unseren armen, der Wohltaten bedürftigen Brüdern geneigt[2] und halte fern von ihnen jedes Verpönte (*makrūh*), wir bitten Dich κε.

19. O Herr, o, der uns hinterlassen hat seinen heiligen Bund, seinen Leib und sein Blut, die durch die Herabkunft seines heiligen Geistes jeden Tag bei uns auf dem Altar als Brot und Wein gegenwärtig sind, und der uns befohlen hat: *Tuet dies zu meinem Andenken*[1], wir bitten Dich κε.

20. O Christus unser Gott, erbarme Dich Deines Volkes und des Vertreters Deiner Apostel, gib Segen den Früchten der Erde und erheitere das Herz des Menschen durch reiche Frucht an Getreide, Wein und Öl, wir bitten Dich κε.

21. O der vom Vater Gezeugte, der Mensch wurde von der Jungfrau Maria (*al-bikr al-batūl al-ʿaḏrāʾ Martmarjam*) am Ende der Tage[1], der zu Seinen heiligen Schülern (μαθητης *talmīḏ*) sagte: *Gehet und lehret alle Völker*

---

15. [1] Mark.-Lit. in der Fürbitte für die Kranken nach der Präfation (Bright. S. 127): ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐπίσκοπε πάσης σαρκὸς. Vgl. Kyr.-Lit. an der gleichen Stelle (Tuki S. 281, *Euch.* S. 586, Bright. S. 166). [2] Job wird auch in der Präfation der *Const. Apost.* erwähnt. [3] Vgl. Ps. 17, 31.

16. [1] von dem bösen Feind *b.* Luk. 6, 9 u. 13.

17. [1] Ps. 71, 18: ὁ ποιῶν θαυμάσια.

18. Jak.-Anaph. (Bright. S. 37): Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου . . . ὕψωσον κέρας χριστιανῶν τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ . . . ἱκετεύομέν σε πολυέλεε Κύριε . . . [1] Ps. 148, 14. Vgl. II, 21. [2] Vgl. II, 6.

19. [1] Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 24.

21. [1] Vgl. Hebr. 1, 2: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.

und taufet sie und lehret sie bewahren alles, was ich euch aufgetragen habe; siehe ich bin bei euch alle Tage und bis ans Ende der Welt[2], sei auch bei Deinem Volke, das Dich anruft: wir bitten Dich κε.

22. O Sündenvergeber und Geschenkespender, vergib die Sünden Deines Volkes, *reinige sie von jedem Schmutz, wasche sie von jedem Trug*[1], halte von ihnen fern den Eidbruch, jeden Neid (φθονος *ḥasad*)[2] und jede Verleumdung (καταλαλια *namīna*)[2], nimm weg aus ihren Herzen den schlechten Gedanken, die Einflüsterungen, alle Ärgernisse (σκανδαλον *šukūk*)[2], den Hochmut, jede Härte und jeden Stolz[3], wir bitten Dich κε.

23. Du bist die Mauer[1] unserer Erlösung, o Mutter Gottes, die unzugängliche unerstürmbare Festung, wir flehen zu Dir: das Vorhaben (βουλη, ἐπιβουλη *mašwara*) derer, die sich uns widersetzen, mache zu nichten, die Trauer Deiner Diener verwandle in Freude, unsere Stadt schütze, für die orthodoxen Könige kämpfe und für den Frieden der Welt und der Kirchen lege Fürbitte ein, wir bitten Dich κε.

24. O Gott des Erbarmens und des Mitleids und Herr jeder Geduld, sei nicht zornig gegen uns, *bestrafe uns nicht nach unseren Missetaten und nicht nach der Menge unserer Sünden, zürne uns nicht, und nicht möge sein Zorn ewig dauern*[1], horche auf, o Gott Jakobs, und schaue hin, o Gott unserer Hilfe, nimm weg von der Welt Tod, Teuerung, Pest, Verbannung, das Schwert der Feinde, Erdbeben, Schrecken und jede furchteinflößende Sache[2], wir bitten Dich κε.

25. Wegen unseres Schutzes unter Deiner heiligen hohen Hand[1], o Gott, flehen wir zu Dir, daß Du für uns und über uns am Leben lässest unseren Vater, den verehrten Vater, den Patriarchen Anbā N. N. und daß Du

[2] Matth. 28, 19/20.

22. [1] Vgl. Ps. 50, 4. [2] Zu den Wortgleichungen vgl. *Euch.* S. 629f. [3] Vgl. Jak.-Anaph. vor dem Herrengebete (Bright. S. 59): ἔκβαλον ἀφ' ἡμῶν πᾶσαν ἔννοιαν πονηρὰν . . . πάντα φθόνον καὶ τῦφον καὶ ὑπόκρισιν, πᾶν ψεῦδος, πάντα δόλον . . . πᾶσαν πλεονεξίαν, πᾶσαν κενοδοξίαν . . .

23. [1] Vgl. *Theotokia coptica* (ed. Tuki), S. 252: „Christus, der von der unzugänglichen Mauer (εκ του ἀρρηκτου τουχος [= τειχους] *al-sūr al-munīʿ*) geboren wurde." Weiter wird Maria hier bezeichnet als „Spitze (oder Kopf, ἀπαρχη *raʾs*) unserer Erlösung" (S. 91), „das für den König der Könige geschmückte Schloß (παλατιον *ḳaṣr*)" (S. 263).

24. [1] Ps. 102, 9. 10; vgl. Jes. 64, 8. [2] Vgl. II, 21. Ferner Basileios-Lit. (Bright. S. 335): καὶ ῥῦσαι Κύριε τὴν ποίμνην ταύτην καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ἀπὸ *λιμοῦ λοιμοῦ σεισμοῦ* καταποντισμοῦ πυρὸς *μαχαίρας* καὶ ἐπιδρομῆς *ἀλλοφύλων* καὶ ἐμφυλίου πολέμου; Markus-Anaph. (Bright. S. 120): ῥῦσαι αὐτὴν . . . ἀπὸ λιμοῦ λοιμοῦ καὶ ἀπαναστάσεως ἐθνῶν; Gregorios-Anaphora (Ren. I S. 111): ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ λιμοῦ καὶ λοιμοῦ, σεισμοῦ καὶ καταποντισμοῦ πυρὸς καὶ ἀπὸ αἰχμαλωσίας βαρβάρων καὶ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων μαχαιρῶν . . . Morgen- und Abend-Inzens (Tuki S. 46, *Euch. Alex.* S. 35, *Euch.* S. 112, Bute S. 26): „errette uns alle vor Teuerung, Pest, Erdbeben, Überschwemmung (καταποντισμος *ǧarḳ*), Feuersbrunst, Gefangennahme durch die Barbaren (βαρβαρος *barbar*) und dem Schwert des Fremden" und die Nil-Liturgie (Dmitr. S. 688): ὑπὲρ τοῦ διαφυλαχθῆναι τῆς . . . πόλεως . . . ἀπὸ λοιμοῦ, λιμοῦ, σεισμοῦ, καταποντισμοῦ, πυρός, μαχαίρας, ἐπιδρομῆς ἀλλοφύλων καὶ ἐμφυλίου πολέμου . . . δεόμεθά σου ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.

25. Vgl. II, 11. [1] Vgl. Jes. 14, 26, 27: ἡ χεὶρ ἡ ὑψηλή.

für uns sein Leben beschützest und ihn auf seinem Throne festigst zahlreiche Jahre und lange friedliche und ruhige Zeiten, wir bitten Dich κε.

26. O Christus unser Gott, wir erflehen von Deiner Güte und Deinem hohen Erbarmen, daß Du für uns und über uns am Leben lässest unsere Väter die Metropoliten und Bischöfe. Alle Häupter und Hirten beschütze, die Schafe ihrer Herde festige[1], verleihe Schutz den Priestern, Reinheit den Diakonen, Kraft den Greisen, Verstand den Kindern, Keuschheit den Jungfrauen, Enthaltsamkeit (εγκρατεια *nask*) den Mönchen und Nonnen[2], Reinheit den Eheleuten und Schutz der Familie (*ḥarīm*)[3 4], wir bitten Dich κε.

27. Und ferner die Irrenden und Reisenden führe zurück; die Witwen und Waisen ernähre; die Hungrigen und Durstigen sättige; auf denen eine Schuld lastet, bezahle für sie und behandle sie mit Nachsicht; die Gefangenen und die, welche in Mühsalen (ἀναγκη *šadā'id*) sind, tröste; die Kranken und Schlafenden heile; die Toten lasse ruhen, wir bitten Dich κε.

28. *O Gott unserer* heiligen *Väter*[1], *trenne Dich nicht von uns*[2], enttäusche nicht jene, welche Du durch Deine reine Hand geschaffen hast; Du hast Deine Liebe zum Menschengeschlecht offenbart, o Erbarmer, nimm unseretwegen eine Fürbitte von Deiner Mutter an und *erlöse uns, ein sich erniedrigendes Volk*[3], o Erlöser; *vernachlässige uns nicht bis zum Äußersten*[4], *übergib*

---

26. [1] bereichere ihre Herde und stärke sie *b.* [2] und Nonnen *om. b.* [3] Zur Bedeutung vgl. *Vocabulista in Arabigo*, s. v. [4] Vgl. die Litanei in der Gregorios-Anaph. (Ren. I, S. 107): Τοὺς ποιμένας ὀχύρωσον κε. Τοὺς ποιμαινομένους ἀσφάλισαι κε. Δὸς τῷ κλήρῳ τὴν εὐκοσμίαν κε. Τοῖς μοναχοῖς τὴν ἐγκράτειαν κε. Τοῖς ἐν παρθενίᾳ τὸ σοφρονεῖν κε. Τοῖς ἐν σεμνῷ γάμῳ τὴν εὐζωίαν κε. . . . Τοὺς πρεσβύτας περίζωσον κε. Τοὺς νέους σωφρόνισον κε . . . und in der kopt.-arabischen Überlieferung (*Euch.* S. 502; vgl. Tuki S. 218; *Euch. Alex.* S. 34): „Die Hirten stärke κε. Die sie weiden, festige κε. Gib Schönheit dem Klerus κε, Enthaltsamkeit (εγκρατεια *nask*) den Mönchen κε, Reinheit denen, die in Jungfräulichkeit (παρθενεια *batūlīja*) sind κε, tugendhaftes (*ṣāliḥ*) Leben denen, die in der Ehe (γαμος *zīǧa*) sind κε . . . Den Greisen gib Kraft κε . . .“ Vgl. *Const. Apost.* (Bright. S. 26) und griech. Basileios-Anaph. (Bright. S. 334).

27. Mark.-Anaph. (Bright. S. 131; vgl. dazu die Litanei in der Kyr.-Anaph. bei Tuki S. 308. *Euch.* S. 632, Bright. S. 175: Λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον . . . πεπλανημένους ἐπίστρεψον . . . νενοσηκότας ἴασαι . . .; die Litanei in der Gregorios-Anaph. (Ren. I, S. 110): Τοῖς νοσοῦσι τὴν σωτηρίαν κε. Τοῖς δεομένοις τὴν ἀνάψυξιν κε. Τοῖς ἐν ἐξορίαις τὴν ἄνεσιν κε. Τοῖς ὀρφανοῖς τὴν βοήθειαν κε. Ταῖς χηραῖς τὴν ἀντίληψιν κε. Τοῖς θλιβομένοις ἐπάκρησον εἰς ἀγαθὸν κε. . . . Τῶν κεκοιμημένων μνήσθητι κε . . . und in der kopt.-arabischen Überlieferung (*Euch.* S. 515; in Imperativform im Arab. bei Tuki S. 230, *Euch. Alex.* S. 42): „Heilung den Kranken κε, Ruhe den Bedürftigen κε, Befreiung denen, die in Kriegsgefangenschaft (*sabj*, aber kopt.: ἐξοριστια) κε, Aufnahme den Waisen κε, Hilfe den Witwen κε . . .“ Vgl. ferner Jakobus-Anaph. (Bright. S. 62) und die griech. Basileios-Anaph. (Bright. S. 334). Vgl. auch Ps. 145, 7ff.

28. [1] Dan. 3, 26. [2] Ps. 37, 22: ὁ θεός μου, μὴ ἀποστῇς ἀπ' ἐμοῦ. [3] Ps. 17, 28: σὺ λαὸν ταπεινὸν σώσεις. [4] Ps. 118, 8 μή με ἐγκαταλίπῃς ἕως σφόδρα.

uns nicht für immer um Deines heiligen Namens willen, brich nicht Deinen Bund und entferne von uns nicht Dein Erbarmen um Abrahams, Deines Geliebten, und Isaaks, Deines Dieners, und Israels, Deines Heiligen, willen[5], wir bitten Dich[6] κε.

II.

Dann spricht der Priester die Morgen-Litanei mit Kniebeugen, während sie fasten.

Dreimal: κλινωμεν τα γονατα usw.[1].

1. Bittet, daß Gott[1] sich unser erbarmt und mit uns Erbarmen hat und uns erhört und uns hilft[2] und das Flehen (*su'alāt*) und Bitten[3] seiner Heiligen um das Gute für uns jederzeit von ihnen[4] annimmt. Er möge uns unsere Sünden verzeihen κε[5].

2. Bittet für den Frieden[1] (ειρηνη *salāma*) der einen (μονος *wāḥida*), einzigen[2], heiligen (ἁγιος *muḳaddasa*), allgemeinen[3] (καθολικος *ǧāmi'a*), apostolischen (ἀποστολικος *rasūlīja*) Kirche (ἐκκλησια *kanīsa*) und für das Heil Gottes unter den Völkern[4] (λαος *šu'ūb*) und für die Sicherheit an jedem Ort[5]. Er möge uns unsere Sünden verzeihen κε.

---

[5] Dan. 3, 34. 35. [6] + o Herr, erhöre uns und erbarme Dich unser *b*.

[1] Anfang in *b*:

Lesung der Morgen-Fürbitten (*tabḥāt*), während sie fasten.

Der Priester spricht: Κλινωμεν το γονυ [in *b* verderbt]

Der Klerus (!) antwortet: ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲫⲏ ⲫⲓⲱⲧ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ (Erbarme dich unser, Gott, Vater, Allmächtiger [παντοκρατωρ]).

Der Pr.: 'Αναστωμεν. κλινωμεν το γονυ.

Das Volk antwortet zum zweitenmal: ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲫⲏ ⲡⲉⲛϭⲱⲧⲏⲣ (Erbarme dich unser Gott, unser Heiland [σωτηρ]).

Der Pr.: Και ἀναστωμεν. κλινωμεν το γονυ.

Das V.: ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲫⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ κϵ (Erbarme dich unser, Gott, und erbarme dich unser κε).

Dann spricht der Priester diese Fürbitte:

1. Kopt. Text *a. b.*, ferner im Morgen- u. Abend-Inzens (Tuki S. 6 und 89, *Euch. Alex.* S. 4, *Euch* S. 24, *Diac.* S. 2, Bute S. 4). Vgl. den Anfang der Enarxis (Tuki S. 21, *Euch. Alex.* S. 12, *Euch.* S. 223, Bright. S. 147), sowie die äthiop. Lit. bei Bright. S. 202. [1] *om. b.* [2] und uns hilft *om. b c.* [3] Bitten und Flehen (*tawassulāt*) *c.* [4] von ihnen *om. c.* [5] *om. a.*

2. Kopt. Text: Kyrillos-Lit. (Tuki S. 276, *Euch.* S. 580, *Diac.* S. 118, Bright. S. 165, Rod. S. 13). Vgl. die erste der drei gewöhnlichen feierlichen Fürbitten (Tuki S. 75, *Euch.* S. 277, *Euch. Alex.* S. 38, Bright. S. 160, Bute S. 91) und besonders die griech. Basileios-Lit. Alexandrias (Ren. I, 58): Προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας. [1] Gebet *a, b.* Das einzig Richtige ist natürlich „Frieden", wie mit *c* und allen anderen Paralleltexten zu lesen ist. *om.* Rod. [2] *om.* Rod. [3] katholischen (*kātūlīkīja*) *c.* [4] unseren Völkern Rod. [5] und für das Heil . . .: *a, b* Kopt.; und damit Gott Heil und Sicherheit den Völkern überall gewähre *c.*

3. Bittet für unsere Väter und Brüder, die Kranken an jeder Krankheit[1], an diesem Platze und an jedem Orte, damit der Herr unser Gott[2] uns und ihnen Gesundheit und Heilung[3] schenkt. Er möge usw.

4. Betet und[1] bittet für unsere Väter und Brüder, die sich auf Reisen befinden und die sich überall zur Reise rüsten, damit er alle ihre Wege erleichtere[2], sei es auf den Meeren oder Flüssen oder Seen[3] oder den begangenen Wegen, und für diejenigen[4], die ihre Reise auf irgend eine Art machen, damit der Herr[5] unser Gott sie geleitet und[6] heil (εἰρηνη *salām*) zu ihren Wohnstätten zurückführt. Er möge usw.

5. Betet und[1] bittet für die Lüfte (ἀηρ *ahwija*) des Himmels, für die Früchte (καρπος *ṯamarāt*) der Erde[2], für alle Bäume[3], für die Weinstöcke und für jeden fruchtbringenden Baum in der ganzen οἰκουμένη (*maskūna*), damit der Herr[4] unser Gott sie segnet[5] und in Frieden (εἰρηνη *salām*) vollendet[6]. Er möge usw.

6. Betet und[1] bittet, daß Gott[2] uns Erbarmen und Mitleid schenkt vor den mächtigen Herrschern[3] (ἐξουσια *sulṭān*) und daß er die Herzen der Regierenden[4] jederzeit im Guten (ἀγαθον *ṣalāḥ*) uns geneigt macht. Er möge usw.

---

3. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 279, *Euch.* S. 583, Bright. S. 166, Rod. S. 13); Morgen-Inzens (Tuki S. 103, *Euch. Alex.* S. 14, *Euch.* S. 58, *Diac.* S. 15, Bute S. 12). [1] an allen Krankheiten *a b c*, während alle Paralleltexte „an jeder Krankheit" haben. [2] nur „der Herr" *c*. Christus unser Gott Kopt. [außer Bright.]. [3] Heilung und Gesundheit *c*.

4. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 281, *Euch.* S. 587, Bright. S. 167, Rod. S. 14); Morgen-Inzens (Tuki S. 109, *Euch. Alex.* S. 19, *Euch.* S. 62, *Diac.* S. 15). Äthiop. fast wörtlich bei Horner S. 224 und *Ordo baptismi*. Vgl. Markus-Lit. (Bright. S. 127): Τοὺς ἀποδημήσαντας ἡμῶν ἀδελφοὺς ἢ μέλλοντας ἀποδημεῖν ἐν παντὶ τόπῳ κατευόδωσον εἴτε διὰ γῆς ἢ ποταμῶν ἢ λιμνῶν ἢ ὁδοιποριῶν ἢ οἱουδήποτε τρόπου τὴν πορείαν ποιοῦντας, πάντας πανταχοῦ ἀποκατάστησον εἰς λιμένα εὔδιον . . ., ἀπόδος τοῖς οἰκείοις αὐτῶν χαίροντας χαίρουσιν . . . [1] Betet und *om. c* Kopt., ebenso in allen weiteren Bitten. [2] damit er alle . . .: *om.* äth.; damit er . . . machen: *om.* Rod. (vgl. jedoch das Gebet des Priesters). [3] Quellen *a b*; Seen *c* Kopt. *Ordo Bapt.*, Tiefe Horner. [4] für alle *c*. [5] Christus *c* Kopt. [außer Bright., dagegen Rod. nur „Gott"]. [6] geleitet und *om.* Kopt.

5. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 229, *Euch.* S. 592, Rod. S. 14); Abend- und Morgen-Inzens (Tuki S. 50, 136, *Euch. Alex.* S. 36, *Euch.* S. 115, Bute S. 27). Vgl. *Frag. Theb.* S. 361: ὑπερ εὐκρασιας ἀερων και εὐφοριας των καρπων της γης . . . δεομεθα επακουσον κε̄. und Markus-Lit. (Bright. S. 127): τοὺς καρποὺς τῆς γῆς Κύριε εὐλόγησον. [1] Vgl. oben 4, 1. [2] + in diesem Jahre Rod. [3] für alle Bäume *om. c*; alle *om.* Kopt. [4] Christus *c* Kopt. [5] + und wachsen läßt *c*; sie segnet und *om.* Rod. [6] + ohne Leiden Kopt.; in Frieden *om.* Rod.

6. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 283, *Euch.* S. 595, Bright. S. 168, Rod. S. 15); die sieben Bitten (*Euch.* S. 175, *Diac.* S. 17). [1] Vgl. oben 4, 1. [2] Christus unser Gott Kopt. [außer Bright.]. [3] Königen *c*. [4] ihre Herzen *c* Kopt.

7. Betet und[1] bittet für unsere Väter und Brüder, die seit Anbeginn im Glauben an Christus entschlafen[2] und gestorben[3] sind, für[4] unsere Väter[5] die Patriarchen[6], unsere Väter[5] die Metropoliten[7], unsere Väter[5] die Bischöfe (ἐπισκοπος *uskuf*), unsere Väter[5] die Hegumenen (ἡγουμενος *ḳummuṣ*), unsere Väter[5] die Priester (πρεσβυτερος *ḳusūs*), unsere Brüder die Diakone (διακων *šammās*), unsere Väter die Mönche (μοναχος *rāhib*) und unsere Brüder[8] die Laien (λαικος *ʿalmānī*) und für alle, die von den Christen gestorben sind[9], damit der Herr[10] unser Gott ihren Seelen allesamt die Ruhe gebe[11]. Er möge usw.

8. Betet und[1] bittet für die, welche beschäftigt sind mit den Opfergaben (Θυσια *ṣaʿāʾid*) und Darbringungen (προσφορα *ḳarābīn*), dem Wein[2], Öl, Weihrauch, Decken[3] (σκεπασμα *sutūr*), den Lesebüchern[3] und allen[4] Altargeräten (κυμιλλιον = κειμηλιον *awāni ʾl-maḏbaḥ*), damit der Herr[5] unser Gott sie im himmlischen Jerusalem für ihre Mühe[6] entlohne. Er möge usw.

9. Betet und[1] bittet für die Katechumenen (κατηχουμενος *maw'ūzūn*) unseres Volkes (λαος *šaʿb*), damit der Herr[2] unser Gott sie segne, die Augen ihrer Herzen öffne[3] und sie im orthodoxen[4] (*urṯūḏuksī*) Glauben bis zum letzten Atemzuge befestige. Er möge usw.

10. Betet und[1] bittet für diesen Ort[2] (τοπος *maskin*) und für alle Orte (τοπος *masākin*) und Klöster (μοναστηριον *dijārāt*) der orthodoxen

7. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 288, *Euch.* S. 603, Bright. S. 169; diese Aufforderung des Diakons fehlt bei Rod.); Abend-Inzens (Tuki S. 21, *Euch. Alex.* S. 12, *Euch.* S. 50, *Diac.* S. 4). Vgl. Markus-Lit. (Bright. S. 128): τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον . . . [1] *om. c* Kopt. [2] entschlafen und *om. c.* [3] *om. Euch. Alex.* [4] + unsere heiligen Väter die Päpste *c.* [5] unsere Väter *om. c Diac.* [6] unsere Väter die Patriarchen *om.* Kopt. [7] *om. c*; unsere heiligen Väter die Erzbischöfe (αρχιεπισκοπος) Kopt. [8] Väter *b c* Kopt. [9] für alle, die . . .: für die Ruhe (αναπαυσις *nijāḥ*) aller Christen (Χριστιανος) *c* Kopt. [10] Christus *c* Kopt. [11] + im Paradies (παραδεισος) der Glückseligkeit und auch mit uns Erbarmen habe *c* [*om.*: auch] Kopt. [außer Tuki S. 21, *Euch. Alex.*, Bright.].

8. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 292, *Euch.* S. 609, Bright. S. 170, Rod. S. 16); Morgen-Inzens (Tuki S. 106, *Euch. Alex.* S. 17, *Euch.* S. 69, *Diac.* S. 24, Bute S. 15). [1] *om. c* Kopt. [2] Erstlingsfrüchten und Wein *c*; Erstlingsfrüchten (ἀπαρχη) Kopt. [aber: Erstlingsfrüchten vom Öl Rod.; beim Morgen-Inzens „Wein" im Arabischen und ἀπαρχη im Koptischen bei Tuki, *Euch. Alex.*, Bute]. Das Ursprüngliche ist also απαρχη, was später durch eine einzelne Frucht, den Wein, ersetzt wurde. Die im übrigen stark abweichende äthiopische Überlieferung bei Horner S. 83 (vgl. Bright. S. 203) hat: መበኢ (προσφορα), መሥዋዕት (Θυσια), ቀዳሞያት (ἀπαρχη), aber nicht „Wein und Öl". [3] *om.* beim Morg.-Inz.: Tuki, *Euch. Alex.*, Bute. [4] *om.* Kopt.; Lesebücher und Altargeräte *om.* Bright., Rod. [5] Christus *c* Kopt. [außer Bright., dagegen *Diac.* nur „Gott"]. [6] für ihre Mühe: „dafür" *c*, *om.* Kopt.

9. Kopt. Text: Die sieben Bitten (*Euch.* S. 175, *Diac.* S. 17). [1] *om. c* Kopt. [2] Christus *c*, *Euch.*; nur „Gott" *Diac.* [3] die Augen . . .: *om.* Kopt. [4] rechten (*mustaḳim*) *c* Kopt.

10. Kopt.-Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 299, *Euch.* S. 619, *Diac.* S. 121, Bright. S. 172, Rod. S. 17). [1] *om. c.* Kopt. [2] für die Sicherheit dieses Ortes *c*; für die Sicherheit dieses heiligen Ortes Kopt.

(ὀρθοδοξος *urṯūḏuksī*) Völker in den Wüsten und für die darin wohnenden Scheiche[3] und für die Sicherheit der ganzen Welt insgesamt[4], damit der Herr[5] unser Gott uns und[6] sie beschütze vor jedem Schlechten und[7] vor jedem Übel. Er möge usw.

11. Betet und[1] bittet für das Leben und den ⟨guten⟩ Zustand unseres verehrten Vaters, des Erzbischofes (ἀρχιεπισκοπος *ra'īs al-asāḳifa*), des Herrn Vaters des Patriarchen[2] (πατριαρχης *baṭrijark*) Anbā N. N. und ebenso für seinen Gefährten im apostolischen Dienste (den Metropoliten oder Bischof Anbā N. N.)[3], damit der Herr[4] unser Gott ihr Leben beschütze[5] und sie auf ihrem Thron befestige[6] zahlreiche[7] Jahre und lange[8] friedliche ruhige[8] Zeiten[9]. Er möge usw.

12. Betet und[1] bittet für unsere Väter die orthodoxen (ορθοδοξος) Metropoliten[2] und Bischöfe (ἐπισκοπος) überall[3], die Hegumenen[4] (ηγουμενος), Priester (πρεσβυτερος), Diakone[5] (διακων) und alle[6] Ordines (ταγμα *ṭaġmāt*) der Kirche (ἐκκλησια *kanīsa*), damit Christus unser Gott[7] sie beschütze und stärke[8]. Er möge usw.

---

[3] für alle Orte . . .: für alle Orte der orthodoxen Völker und für alle Wüsten und Hütten (*kujūḥ*) und für die darin Wohnenden *c*; für jeden Ort und für jedes Kloster unserer orthodoxen Väter, für die Wüsten und die darin wohnenden Scheiche Kopt. [und für jedes Kloster *om.* Bright. Rod.; orthodoxen *om.* Bright., dafür „heilig" Rod.). [4] mit uns (معنا statt معًا) *c*. [5] Christus *c* Kopt. [außer Bright.; „der Herr unser Gott" *om. Diac.*; nur „der Herr" Rod.]. [6] uns und *om.* Bright. Rod. [7] vor jedem Schlechten und *om. c* Kopt.

11. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 295, *Euch.* S. 613, *Diac.* S. 118, Bright. S. 171, Rod. S. 17). Vgl. Markus-Lit. (Bright. 129f.): τὸν ἁγιώτατον . . . πάπαν τὸν δ. . . . καὶ τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον τὸν δ. . . . συντήρησον αὐτοὺς ἔτεσι πολλοῖς, χρόνοις εἰρηνικοῖς . . . Vgl. auch Basileios-Lit. Alexandrias bei Ren. I S. 59. [1] *om. c* Kopt. [2] des Erzbischofs . . .: des Erzbischofs, unseres Vaters *b*; unseres Patriarchen, des Erzbischofs Tuki; des Erzpriesters (ἀρχιερευς), des Bābā (παπα) *Euch.*, des Patriarchen Bright.; des Erzbischofs Rod. [3] und ebenso . . .: *om.* Kopt. [4] Christus Kopt. [außer Bright.; nur „der Herr" Rod.] [5] sein Leben für uns beschütze Kopt. [jedoch: *om. Diac.*, „für uns" *om.* Tuki]. [6] und sie auf . . .: *om.* Kopt. [aber: ihn auf seinem Thron befestige *Diac.*]. [7] *om. b*. [8] *om.* Kopt. [9] + und sein Leben beschütze in Glück und Ruhe *Diac.*

12. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 297, *Euch.* S. 616, *Diac.* S. 119, Bright. S. 172, Rod. S. 17). Vgl. Markus-Lit. (Bright. S. 130): μνήσθητι δὲ καὶ τῶν ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων πρεσβυτέρων διακόνων ὑποδιακόνων ἀναγνωστῶν ψαλτῶν μοναζόντων . . . [1] *om. c* Kopt. [2] Metropoliten und: *om.* Kopt. [auch „orthodoxen" *om.* Rod.]. [3] an allen bewohnten Orten Kopt. [bewohnten *om.* Tuki, Bright., Rod.]. [4] *om.* Tuki, Bright., Rod. [5] + Subdiakone (υποδιακων), Leser (αναγνωστης) und Sänger (ψαλτης *murattil*) Tuki. [6] كامل statt كل *Diac.* und alle Ordines der Kirche *om.* Rod. [7] Christus . . .: *om. Diac.* der Herr Gott Bright. der Herr Rod. [8] sie beschütze und stärke: sie beschütze vor jedem Übel Kopt. [aber Bright.: sie im orthodoxen Glauben bis zum letzten Atemzuge festige].

13. Betet und[1] bittet für diese unsere[2] Versammlung[3] und für jede Versammlung der orthodoxen (ορθοδοξος) Völker[4] (λαος *šu'ūb*), damit der Herr[5] unser Gott sie segne und[6] in Frieden (ειρηνη *salām*) vollende[7]. Er möge usw.

14. Betet und[1] bittet für die Leitung der[2] heiligen Kirche (*bī'a*) und für alle Grade des Priestertums[3] (ταγμα ιερατικον *rutab al-kahanūt*), damit der Herr[4] unser Gott sie segne und stärke. Er möge usw.

15. Betet und[1] bittet für jede Seele, die Mühen hat, in der heiligen Kirche und mit dem orthodoxen Volke [d. h. und für das orth. Volk][2], damit der Herr[3] unser Gott[4] Barmherzigkeit an ihnen übe. Er möge usw.

16. Betet und bittet für die christusliebenden (φιλοχριστος *muḥibbu 'l-Masīḥ*) Vorsteher (*ru'asā*)[1], die uns aufgetragen haben, ihrer namentlich zu gedenken, damit der Herr unser Gott sie segnet, ihrer in Barmherzigkeit gedenkt und ihnen Gnade vor den mächtigen Herrschern schenkt. Er möge usw.

17. Betet und[1] bittet für die Armen, die Bauern[1], die Schwachen und für jede irgendwie bedrängte Seele, damit der Herr unser Gott mit uns und mit ihnen Erbarmen hat[2]. Er möge usw.

18. Betet und[1] bittet für die Bedrängten, die in den Gefängnissen und Verliesen und die in Verbannung und Kriegsgefangenschaft sind, und für diejenigen, die gebunden sind durch die Bande der Teufel, damit der Herr unser Gott sie aus ihrer Drangsal befreit[2]. Er möge usw.

---

13. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 306, *Euch.* S. 628, *Diac.* S. 124, Bright. S. 174, Rod. S. 19). [1] *om.* c Kopt. [2] *om.* Rod. [3] + und für die, welche mit uns in der Fürbitte vereint sind *c*. Vgl. Kyr.-Lit. bei Tuki S. 301, *Euch.* S. 621, *Diac.* S. 122. [4] und für jede . . .: und für die Versammlung aller orthodoxen Völker in der ganzen οἰκουμένη *c*. [5] Christus *c* Kopt. [außer Bright.; nur „der Herr" Rod.]. [6] sie segne und: *om.* Bright. Rod. [7] in Frieden umhülle *c*. vor jedem Übel bewahre Rod.

14. Vgl. Kyr.-Lit. (Tuki S. 305, *Euch.* S. 627, *Diac.* S. 124, Bright. S. 174, Rod. S. 18). [1] *om. c*. [2] dieser *c*. [3] für alle Inhaber priesterlicher Grade *c*. [4] Christus *c*.

15. Vgl. Jak.-Lit. bei Bright. S. 46: ὑπὲρ πάσης ψυχῆς χριστιανῆς θλιβομένης. [1] *om. c*. [2] in der heiligen . . .: und für die Gesellschaft von Männern und Frauen, Knaben und Mädchen in der heiligen Kirche und für das ganze orthodoxe Volk *c*. — In der unarabischen Wendung „und mit" (ومع) schimmert deutlich die koptische Vorlage durch. [3] Christus *c*. [4] + ihnen dies vergelte und *c*.

16. Vgl. *Fragm. Theb.* S. 360: ὑπερ του ἐνδοξοτατου και φιλοχριστου ἡμων του δ. ἰλλουστριου και παγαρχου . . . δεομεθα σου ἐπακουσον κε. [1] Vgl. Nr. 15 der unierten Überlieferung: الارخنة = ἄρχοντες.

17. [1] *om. c*. [2] damit der Herr . . .: damit Christus unser Gott sich ihrer erbarmt, ihre Bedrängnis zerstreut und ihre Saaten wachsen läßt *c*.

18. Vgl. *Const. Apost.* (Bright. S. 11): ὑπὲρ τῶν ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς ὄντων. Jakobus-Lit. (Bright. S. 46): ὑπὲρ τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαις καὶ ἐν φυλακαῖς καὶ πικραῖς δουλείαις ὄντων. Ebenda S. 55: μνήσθητι . . . τῶν ἐν δεσμοῖς, τῶν ἐν φυλακαῖς, τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαις . . . μνήσθητι . . . τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων . . . [vgl. Luk. 6, 18]. [1] *om. c*. [2] damit der Herr . . .: damit Christus unser Gott ihnen Ruhe vor ihrer Drangsal verschafft, sie aus ihren Banden befreit und sich uns und ihrer erbarmt *c*.

19. Betet und[1] bittet für alle, die heute an diesem[2] Orte mit uns versammelt sind[3], um für sich Barmherzigkeit[4] zu erflehen, damit die Barmherzigkeiten des Herrn unseres Gottes uns und sie erfassen. Er möge usw.[5].

20. Betet und[1] bittet für diejenigen[2], die uns aufgetragen haben, ihrer[3] zu gedenken (jeder einzelne mit seinem Namen)[4], damit der Herr[5] unser Gott[6] jederzeit ihrer im Guten (ἀγαθον *ṣalāḥ*) gedenkt. Er möge usw.

21. Betet und[1] bittet für das Steigen der Wasser der Flüsse in diesem Jahre, damit Christus unser Gott[2] sie segnet und[3] ihrem Maße[4] entsprechend steigen läßt, das Antlitz der Erde durch den Nil[5] erfreut, uns[6] Menschen ernährt, seinem Volke[7] und den Tieren Heil verleiht, Tod, Teuerung, Pest, Epidemien (*fanā'*)[8], Verbannung und das Schwert der Feinde von der Welt fortnimmt und Ruhe, Heil und Sicherheit in der heiligen Kirche schafft und das Ansehen der Christen an jedem Ort und in der ganzen οἰκουμένη bis zum letzten Atemzug erhöht[9]. Er möge usw.

22. Betet und[1] bittet für diese heilige Karwoche (πασχα *baṣḥa*), die unserem guten (ἀγαθος *ṣāliḥ*) Erlöser (σωτηρ *muḫalliṣ*) gehört, damit er[2] sie uns in Frieden vollende und uns die Freude seiner heiligen Auferstehung (ἀναστασις *ḳijāma*) sehen lasse[3], während wir alle gesund [oder: friedlich εἰρηνικον?] (*sālim*) sind[4]. Er möge uns unsere Sünden verzeihen κε̄[5].

---

19. Vgl. Kyr.-Lit. (Tuki S. 301; *Euch.* S. 621, *Diac.* S. 122, Bright. S. 173, Rod. S. 18); ferner *Frag. Theb.* S. 362: ὑπερ του περιεστωτος λαου και ἀπεκδεχομενου το παρα σου πλουσιον ἐλεος δεομεθα σου. [1] *om. c.* [2] + heiligen *c.* [3] mit uns . . .: anwesend sind *c.* [4] + und Vergebung ihrer Sünden *c.* [5] damit die Barmherzigkeiten . . .: damit Dein Erbarmen, o Gott, sie erfaßt; erbarme Dich unser und ihrer und verzeihe uns unsere Sünden *c.*

20. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 302, *Euch.* S. 623, *Diac.* S. 123, Bright. S. 173, Rod. S. 18). Vgl. *Fragm. Theb.* S. 363: ὑπερ παντων ἐντειλαμενων του μεμνησθαι αὐτου ἐν τοις δεησιν ἡμων . . . [1] *om. c* Kopt. [2] alle Kopt. (vgl. *c* Nr. 15). [3] + bei unserem Flehen und unserem Bitten Kopt. [außer Bright.] vgl. *c* Nr. 15. [4] jeder einzelne . . .: *om.* Tuki, Rod. [5] Christus Kopt. [außer Bright.; nur „der Herr" Rod.]. [6] + sie von allem Übel errettet und Tuki.

21. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 225, *Euch.* S. 590, Bright. S. 167, Rod. S. 14); Morgen- u. Abend-Inzens (Tuki S. 46 u. 133, *Euch. Alex.* S. 37, *Euch.* S. 113, *Diac.* S. 10); vgl. die äthiop. Fassung bei Horner S. 226. Markus-Lit. (Bright. S. 127): τα ποτάμια ὕδατα *ἀνάγαγε ἐπὶ τὸ ἴδιον μέτρον αὐτῶν, εὔφρανον* καὶ ἀνακαίνισον *τῇ ἀναβάσει αὐτῶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς* . . . [1] *om. c* Kopt. äth. [2] Christus unser Gott *om. Diac.* [3] sie segnet und *om.* äth. Rod. [4] ihren Grenzen und ihrem Maße *c.* [5] durch den Nil *om.* Kopt. äth. [6] von hier ab bis zum Schluß *om.* äth. [7] seinem Volke *om. c*, Kopt. [8] Vgl. الكبير الفناء ist die Epidemie des J. 749 d. H. *Fagnan, s. v.* [9] Tod, Teuerung . . .: *om. c* Kopt. *c* macht daraus die besondere Bitte Nr. 18. Vgl. dazu im Morgen- und Abend-Inzens die Bitte für die Welt, die Stadt usw. mit dem dazugehörigen Gebet des Priesters bei Tuki S. 45f., 131f., *Euch. Alex.* S. 34f., *Euch.* S. 111f.

22. Vgl. *Euch.* S. 166: Die *Baraka* in der Karwoche nach dem Inzens. [1] *om. c.* [2] der Herr *c.* [3] und uns die Freude . . .: und mit uns Erbarmen habe, uns segne und sich unser erbarme und uns zur Freude der glorreichen Auferstehung gelangen läßt *c.* [4] während . . .: *om. c.* [5] + dann spricht der Priester: ⲫⲏ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲑⲁⲩⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲣⲟⲛ: ⲁⲣⲥⲟⲩⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲛⲁⲛ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ (Gott erbarme dich unser; erbarme dich viel über uns; übe Erbarmen an uns in deinem Reiche) und das Volk antwortet: κε̄. *b.*

Unierte Überlieferung

Die Litanei, die am Morgen mit Kniebeugen gelesen wird.

Der Priester: Laßt uns das Knie beugen (κλινωμεν γονυ)

Das Volk: Erbarme Dich unser, o Gott, allmächtiger (παντοκρατωρ *dābiṭ al-kull*) Vater.

Pr.: Laßt uns aufrecht stehen! Laßt uns das Knie beugen (ἀναστωμεν. κλινωμεν γονυ).

V.: Erbarme Dich unser, o Gott, unser Erlöser (σωτηρ *muḫalliṣ*).

Pr.: Laßt uns wiederum aufrecht stehen! Laßt uns das Knie beugen! (και ἀναστωμεν. κλινωμεν γονυ).

V.: Erbarme Dich unser, o Gott, erbarme Dich unser.

Priester und Volk wiederholen diese drei Prosternationen (*siǧda*) viermal, so daß es zwölf Prosternationen sind, und danach spricht der Priester die folgenden Fürbitten und das Volk antwortet am Ende einer jeden: O Herr, erbarme Dich (κυριε ἐλεηϑον).

1 = 1 der orthod. Überlieferung. 2 = 2. 3 = 7.

4. [vgl. 11] Bittet für das Leben und den ⟨guten⟩ Zustand der Heiligkeit unseres Herrn, des höchsten Hohepriesters, des Papstes N. N. und für seinen Gefährten im apostolischen Dienste, unseren Vater, den allseligen, den dreimal glücklichen Anbā N. N., den Patriarchen der höchsten Stadt Alexandria und des ganzen Missionsgebietes des Hl. Markus, damit der Herr unser Gott ihr Leben viele Jahre und ruhige friedliche Zeiten beschütze. Durch ihre Gebete möge er uns unsere Sünden verzeihen.

Und in den Diözesen fügt der Lektor nach der Erwähnung des Patriarchen folgendes ein:

und für unseren reinen erhabenen Vater unter den Bischöfen, Anbā N. N., unseren orthodoxen Bischof, den Bischof dieser Stadt und ihres Bereiches, damit der Herr unser Gott ihr Leben . . .

Und wenn der Papst oder der Patriarch oder der Bischof verstorben ist und die Karwoche kommt, während der Thron vakant ist, wird folgendes gesagt:

4a. Bittet für die Seelenruhe unseres seligen Vaters des Papstes oder des Patriarchen oder des Bischofs Anbā N. N., damit Christus unser Gott ihm die Ruhe schenke im Schoße unserer heiligen Väter Abraham, Isaak und Jakob im Paradies der Glückseligkeit und uns einen guten Vater an seiner statt gebe. Er möge usw.

5. [Vgl. 12.] Bittet für unsere übrigen Väter, die orthodoxen Patriarchen und Bischöfe, die in der heiligen katholischen Gemeinschaft sind, damit Christus unser Gott ihr Leben viele Jahre und ruhige friedliche Zeiten beschütze. Er möge uns durch ihre Gebete unsere Sünden verzeihen.

---

4. Vgl. die Anmerkungen zu II, 11.

4a. Vgl. Basileios-Lit. Alexandrias (Ren. I, S. 72): πάντων τὰς ψυχὰς ἀναπαύσας καταξίωσον ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ . . . ἐν παραδείσῳ τρυφῆς . . .

5. u. **6.** Vgl. die Anmerkungen zu II, 12.

6. [Vgl. 12.] Bittet für die Priester und Diakone und alle Inhaber klerikaler Grade (*rutab*), damit Christus unser Gott sie vor jedem Übel und jedem Schaden bewahre. Er möge uns unsere Sünden verzeihen.

7. Bittet für die übrigen orthodoxen Väter[1], die an jedem Orte der ganzen οἰκουμένη sind, damit Christus unser Gott sie beschütze und bewahre und ihre Bitten jederzeit annimmt[2]. Er möge usw.

8 = 13. 9 = 14. 10 = 15. 11 = 8. 12 = 3. 13 = 4. 14 = 9.

15. [Vgl. 16 u. 6.] Bittet für die christusliebenden Archonten und für alle, die uns aufgetragen haben, ihrer in unseren Fürbitten zu gedenken, damit Christus unser Gott sie segnet und ihrer in Barmherzigkeit und Erbarmen gedenkt und ihnen Stärke, Hilfe und Kraft vor den mächtigen Königen verleiht und ihre Herzen im Guten jederzeit ihnen geneigt macht. Er möge usw.

16 = 17. 17 = 18.

18. [Vgl. 21^{II}.] Bittet, daß Gott von dieser Stadt und von der ganzen Welt Tod, Teuerung, Epidemien (*fanā'*), Verbannung, Pest, das Schwert der Feinde, Feuersbrunst, Überschwemmung, Widerspenstigkeit der Bösen und List der Lügner fernhält und Ruhe und Frieden in seiner heiligen Kirche gibt. Er möge usw.

19 = 5. 20 = 21^{I}. 21 = 6. 22 = 10. 23 = 19. 24 = 22.

Dann sagt das Volk: „Herr, erbarme Dich!" 16 mal zur Vollendung der 41 mal.

ANHANG

Mit dem vorstehend in die liturgiegeschichtliche Forschung eingeführten hochinteressanten arabischen Doppelformular litaneimäßigen Gebetes des koptischen Ritus sind durch gewisse Berührungspunkte einige weitere Texte dieses Ritus verbunden, auf die hier noch im Anschluß an die bohairische Originalgestalt hingewiesen sein mag, in der sie sich, von arabischer Übersetzung begleitet, in den modernen liturgischen Drucken wie schon in denjenigen R. Tukis finden.

1. In Betracht kommt zunächst eine koptische Allerheiligenlitanei, die ein besonderes Interesse an und für sich durch die Tatsache erweckt, daß sie in ihrer langen Reihe nach einzelnen Heiligenklassen gegliederter direkter Anrufungen wie kein einziger anderer Text orientalischer Liturgie sich aufs denkbar unmittelbarste mit dem ersten Teile der römischen *litaniae* und deren gleich ihr sich auf solche Heiligenanrufungen geradezu beschränkenden ambrosianischen Parallelen berührt. Sie folgt in dem den römisch-monastischen Laudes entsprechenden Schlußteil des koptischen Nachtoffiziums auf das Kantikum der

7. Kopt. Text: Kyr.-Lit. (Tuki S. 299, *Euch.* S. 618, *Diac.* S. 120, Bright. S. 172, Rod. S. 17). [1] Väter *om.* Bright. Rod. [2] damit Christus . . .: damit Christus unser Gott mit ihnen Mitleid hat und sich ihrer erbarmt Tuki; damit Christus unser Gott sie im orthodoxen Glauben festigt und sie vor jedem Übel bewahrt alle Tage ihres Lebens *Euch. Diac.* [aber: Christus unser Gott *om. Diac.*]; damit der Herr Gott sie von allem Übel befreie Bright.; damit der Herr sie bewahre und stärke Rod.

18. Vgl. die Anmerkungen zu II, 21.

drei Jünglinge Dan. 3, 52—90 bzw. an dieses sich anschließenden „Psali"-Gesang. Mit dem arabischen Morgenformular berührt sie sich andererseits nicht minder stark durch ihren die Bitte um Sündenvergebung zum Ausdruck bringenden Refrain. Der Text steht in Tukis Ausgabe ⲡⲭⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ ⲙⲉⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ϫⲟⲓⲁⲕ (Das Buch der Theotokia und des Ordinariums des Monats Khoiak). Rom. [1764] S. 38—46, in derjenigen des Priesters Mina el-Barmūsī, ⲧⲓ ⲫⲁⲗⲓⲟⲩⲧⲓⲁ ⲛ̀ ⲧⲓ ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ (Die Psalmodie des heiligen Jahres) Kairo 1908, S. 75—88 und in den beiden von Klaudius J. Labīb Bei ⲡⲭⲟⲓⲛ̀ⲧⲉ ⲫ ⲫⲁⲗⲓⲟⲩⲁⲓⲁ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲣⲟⲙⲡⲓ (Das Buch der heiligen Psalmodie des Jahres) Kairo 1908, S. 69—83 und ⲡⲓ ϫⲟⲓ ⲛⲧⲉ ⲫ ⲫⲁⲗⲓϣⲟⲗⲓⲁ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ϫⲟⲓⲁⲕ (Das Buch der heiligen Psalmodie des Monats Khoiak). Kairo 1911, S. 543 bis 569. Eine vollständige Wiedergabe des Stückes, dessen Bestand am Heiligennamen in diesen vier Drucken teilweise sehr erhebliche Unterschiede aufweist, scheint an dieser Stelle nicht erforderlich. Es dürfte vielmehr genügen, seinen formalen Aufbau vorzuführen.

Die Anknüpfung an das vorangegangene Kantikum bildet eine erste Anrufung:

Bittet den Herrn für uns, o ihr drei Heilige (ἁγιος) Knaben Sidrach Misach und Abdenago, auf daß er uns unsere Sünden vergebe.

Den eigentlichen Körper des Textes eröffnet diejenige des Muttergottes:

Übe Fürsprache (πρεσβευειν) für uns aus, o unsere Herrin, unser aller Walterin, Gottesgebärerin (θεοτοκος) Maria, Mutter unseres Heilands (σωτηρ), auf daß er uns unsere Sünden vergebe.

In dem gleichen Rahmenformular:

Übe Fürsprache (πρεσβευειν) für uns aus . . ., auf daß er uns unsere Sünden vergebe.

folgen alsdann Anrufungen der Erzengel und — wenigstens in den drei modernen Drucken — der Chöre der

Throne (θρονος), Herrschaften, Kräfte, Cherubim und Seraphim

der vier apokalyptischen Lebewesen und der 24 Ältesten. Eine erste zusammenfassende Anrufung lautet:

Übet Fürsprache (πρεσβευειν) für uns aus Engel(ἀγγελικον)heere (στρατια) und himmlische (ἐπουρανιος) Ordnungen (ταγμα), auf daß er . . .

Mit dem veränderten und nunmehr bis zu Ende beibehaltenen Rahmenformular:

Bitte(t) den Herrn für uns, . . . auf daß er uns unsere Sünden vergebe

setzen weiterhin Anrufungen alttestamentlicher Persönlichkeiten ein. An diese schließen sich diejenigen Johannes des Täufers, der ἐσφραγισμένοι von Apok. 7, 4—10, der Apostel und Herrenjünger, des Protomartyrs Stephanos und des Evangelisten Markus und der weiteren Martyrer, einschließlich einiger weniger weiblicher Blutzeuginnen, an. Die Anrufungen der Hierarchen und Asketen bilden einen vierten und letzten Hauptabschnitt des Ganzen. Eine Mehrzahl von zwei bis vier Namen werden dabei meist hier wie früher in jeder An-

rufung zusammengeschlossen. Die jeweiligen zusammenfassenden Anrufungen lauten:

Bittet . . ., Chöre (χορος) der Propheten (προφητης) und Rechtschaffenen und Gerechten (δικιαιος), auf daß er . . .

— —

Bittet . . ., Chöre (χορος) der Martyrer (μαρτυρος), die um des Christus (Χς) willen, die Erde aufsuchten, auf daß er . . .

— —

Bittet . . ., ihr Chöre (χορον) der Kreuzträger (σταυροφορος), die in den Wüsten ⟨ihr Leben⟩ vollendeten, auf daß er . . .

Eine Reihe weiterer Asketenanrufungen, die noch nach der letzten dieser drei Formeln nur in der Ausgabe Labībs vom Jahre 1911 folgen, erweisen sich schon durch diese ihre Stellung als sekundärer Einschub. Auch was sonst in schwankender Reihenfolge und teilweise auch schwankendem Bestand an Anrufungen einiger weiterer jungfräulicher Martyrinnen, der klugen Jungfrauen von Mt. 25, 1—13, von Joseph und Nikodemus, Konstantin und Helena hier zum Schlusse noch auftritt, wird trotz weiterer Verbreitung ähnlich zu bewerten sein. Ursprünglich ist wohl nur die von Hause aus gewiß abschließende Anrufung:

Bittet . . ., ihr Heilige dieses Tages, einer um den anderen nach (κατα) seinem Namen, auf daß er . . .

Diese koptische Allerheiligenlitanei wird von Abū-l-Barakāt in seiner Darstellung des Aufbaus des Nachtoffiziums noch nicht erwähnt, hat zu seiner Zeit also an das Kantikum der drei Jünglinge sich noch nicht angeschlossen. Es wäre aber verfehlt, aus diesem Befund vorschnell einen Schluß bezüglich ihres absoluten Alters ziehen zu wollen. Denn das Formular ist augenscheinlich älter als jene seine heutige Verwendung. Daß die einleitende Anrufung der drei Jünglinge nämlich das erst hinter den Engelchören bei einer Anrufung der Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob einsetzende Rahmenformular, nicht dasjenige des ihr heute unmittelbar folgenden ersten Hauptabschnittes der Litanei aufweist, verbürgt offensichtlich, daß sie ihren ursprünglichen Platz unter den alttestamentlichen Anrufungen des zweiten hatte und an die Spitze erst gerückt wurde, als das Ganze seine — mithin sekundäre — Verbindung mit dem entsprechenden Kantikum einging.

Auf ein mindestens verhältnismäßig hohes Alter unserer Allerheiligenlitanei weist auch die Abhängigkeit hin, in der von ihr zwei andere Formulare stehen, die als für die beiden dem koptischen Ritus eigentümlichen Gottesdienste eines morgendlichen und abendlichen Inzenses bestimmt in den genannten Ausgaben des Mīnā al-Barmūsī S. 284—291 und Labībs vom Jahre 1908 S. 302—311 mitgeteilt werden. Die mit Abendländischem sich berührende unmittelbare Anrufung der Heiligen ist hier aufgegeben und durch die Form einer litaneimäßig gegliederten Bitte an Gott im Stile eines byzantinischen ταῖς πρεσβείαις mit folgendem Genitiv ersetzt. In 11 Kurzgliedern führt dabei das erste der beiden Formulare die Gottesmutter, die Erzengel, die 24 Ältesten, die Chöre der Throne usw. und in wörtlicher Übereinstimmung mit der eigentlichen Litanei die Engel-(ἀγγελικον)heere (στρατια) und himmlischen (ἐπουρανιος) Ordnungen (ταγμα), Johannes den Täufer, die apokalyptischen ἐσφραγισμενοι von Apok. a. a. O., die

Apostel und Herrenjünger, Markus, Stephanus und den in der Litanei die Reihe der weiteren Martyrer eröffnenden hl. Georg als Fürsprecher ein. Das Rahmenformular der einzelnen Glieder lautet dabei bis zum siebten einschließlich:

Auf die Fürbitte (πρεσβεια) . . ., Herr, begnade uns mit der Vergebung unserer Sünden.

weiterhin dagegen alsdann:

Auf das Gebet (εὐχη) . . ., Herr begnade uns mit der Vergebung unserer Sünden.

Das erste dieser beiden Rahmenformulare kehrt in dem zweiten Text bei dem ersten der drei längeren Glieder desselben wieder, das inhaltlich unter Einbeziehung auch der apokalyptischen vier Lebewesen den sieben ersten Kurzgliedern des ersten Textes entspricht. Dessen zweites Rahmenformular eignet alsdann den beiden weiteren Langgliedern, von welchen unter engster Berührung mit Namenbestand und Ausdrucksweise der eigentlichen Litanei das erste den Martyrern, das zweite den Hierarchen und Asketen gewidmet ist. Aus jener beibehalten ist also nicht nur — wenn auch formal anders gewendet — die Bitte um Sündenvergebung, sondern sogar der intime Zug des Gegensatzes der Ausdrücke: „Fürsprache" und „Bitte" bzw. „Gebet".

Von der Urform des ersten dieser beiden Ausdrücke aus läßt sich nun endlich vielleicht sogar eine Vermutung bezüglich der Stellung wagen, welche die koptische Allerheiligenlitanei vor ihrer Verknüpfung mit dem Daniel-Kantikum des Nachtoffizums eingenommen haben dürfte. Wenn, wie wir sahen, erst auf jener Verknüpfung die Voranstellung der Anrufung der drei Jünglinge beruht, vor derselben also die mit: „Übet Fürsprache (πρεσβευειν) für uns aus" anhebenden Glieder das Formular eröffneten, so ergibt sich die merkwürdige Härte, daß für deren abschließendes: „auf daß er uns unsere Sünden vergebe" jeder — doch unbedingt notwendige — Anschluß an eine vorangehende Nennung Gottes entfällt. Die Sache wird nur verständlich, wenn vor der Übertragung in den Schlußteil des Nachtoffiziums diese Reihe von Gliedern und damit das ganze Formular sich an eine solche Nennung Gottes anschloß, von der sie durch jene Übertragung losgerissen wurde. Da drängt sich dann angesichts der Übereinstimmung, die in dem Sündenvergebungs-Refrain mit dem arabischen Morgenformular besteht, sehr nachdrücklich der Gedanke an die mit relativischer Prädikation verbundenen Gottesanreden des arabischen Abendformulars auf. Wenigstens die Frage darf wohl formuliert werden, ob in der hinter demselben stehenden Form koptischer Litanei sich etwa an eine Reihe so gestalteter Gottesanreden, diejenige der Heiligenanrufungen und erst an diese endlich das litaneimäßig aufgebaute allgemeine Fürbittengebet angeschlossen haben sollte. Die Übereinstimmung mit dem Aufbau der römischen *litaniae* — vor allem in einer von der heutigen nicht unwesentlich abweichenden älteren Form desselben, die in gewissen von Tommasi bekannt gemachten Texten greifbar wird, — wäre eine vollständige und geradezu verblüffende.

2. Das Motiv der Gottesanrede mit relativer Prädikation selbst ist es, worin mit dem ersten der beiden arabischen Texte zwei andere unter sich wieder nächstverwandte koptische Litaneiformulare übereinstimmen, die bei drei feierlichen Wasserweihen des koptischen Ritus zur Verwendung gelangen. Gleich dem

endgültigen der römischen Palemenweihe ist das Ritual derselben in strengstem Anschluß an die Struktur der eucharistischen Liturgie aufgebaut, und hier stehen nun nach der Lesung der evangelischen Perikope d. h. genau an demjenigen Platz von welchem die Entwicklung des Litaneigebetes ausgegangen ist, jene beiden Formulare. Die Texte finden sich in der Εὐχολόγιον-Ausgabe Tukis (dem sog. „*Pontificale et rituale*"). Rom. (1762) Band II S. 266f., 308—313, 431—436 und in einer modernen Sonderausgabe, welche die Formulare jener drei Wasserweihen der Epiphanienacht, des Gründonnerstags und des Festes der Apostelfürsten mit demjenigen der feierlichen Pfingstkniebeugung verbindet: كتاب ألتلقان والسجدة (Buch des Beckens [λακάνη] und der Niederwerfung) Kairo 1921, S. 36ff., 94—100, 167—179.

Von den beiden Litaneiformularen ist ein erstes und kürzeres (S. 266ff. bzw. 36ff. der genannten Ausgaben) auf die Epiphanie-Wasserweihe beschränkt. Es lautet:

Laßt uns alle mit einer großen Ausdehnung (= ἐκτενῶς) sprechen, indem wir den Herrn bitten, zu ihm sprechend: Κύριε ἐλέησον

Herr, Gott, Allmächtiger (παντοκρατωρ), der zu jeder Zeit Erbarmen übt, wir bitten dich: höre und uns erbarme dich unser. Κύριε ἐλέησον.

Der seine Gaben (δωρεα) reichlich gibt und Erbarmen und Gnade ausgießt zu jeder Zeit, wir bitten dich . . .

Der seine Pfade über die Wolken gelegt und die Wasser in seiner starken Hand gesammelt hat, wir bitten dich . . .

Der mit seiner Hand die Berge gemessen hat und mit seiner ⟨Hand⟩-spanne den Himmel und mit seiner Faust die ganze Erde, wir bitten dich . .

Herr, rette dein Volk (λαος), segne dein Erbe (κληρονομια) und suche dein Volk (λαος) heim in Erbarmen und Barmherzigkeit. Wir bitten dich . . .

Herr, segne die Früchte (καρπος) der Erde, bringe sie zur Höhe nach (κατα) ihrem Verhältnis und ihrem Maß (μετρον). Wir bitten dich . . .

Erhöhe das Horn der Christen (χριστιανος). Den Fluß Geon erfülle mit deinem Segen. Segne den Kranz des Jahres vermöge deines Gütig(χρηστος)-seins. Wir bitten dich . . .

Mögen schnell die ersten sein, uns zu treffen, deine vielen Barmherzigkeitserweise durch die Kraft deines heiligen, lebendigmachenden Kreuzes (σταυρος). Wir bitten dich . . .

⟨Im Vertrauen⟩ auf die Bitten der heiligen Gottesgebärerin (θεοτοκος) Maria und der vier Erzengel Michaël und Gabriël und Raphaël und Suriël und der vier unkörperlichen (ἀσωματος) Lebewesen (ζωον) und der 24 Ältesten (πρεσβυτερος) und des heiligen (ἁγιος) Johannes, des Taufspenders, und meiner Herren Väter, der Apostel, und des ganzen Chores (χορος) deiner Heiligen, laßt uns alle mit einer einzigen Stimme sprechen: Κύριε ἐλέησον.

Übereinstimmend bieten — abgesehen von dem Einleitungsruf — demgegenüber der Gründonnerstag und das Fest der Apostelfürsten (S. 308—313, 431—436 bzw. 94—100, 167—173 der Ausgaben) das folgende zweite längere Formular:

Εἴπωμεν πάντες Κύριε ἐλέησον.

Laßt uns alle sprechen: Herr, erbarme dich unser.

Der wie (ὡς) ein Knecht sich mit einem Leintuch (λεντιον) umgürtet, alle Blöße Adams bekleidet, uns mit dem Kleide der Kundschaft Gottes begnadigt hat, wir bitten dich, Herr, unser Gott: Höre uns und erbarme dich unser. Κύριε ἐλέησον.

Der aus seiner Menschenfreundlichkeit Mensch geworden ist, aus seiner Liebe (ἀγαπη) mit einem Leintuch sich umgürtet, die Befleckung unserer Sünden abgewaschen hat, wir bitten dich . . .

Der uns durch die Füße seiner heiligen Jünger (μαθητης) und Apostel (ἀποστολος), der Auserwählten, der Geehrten, den Weg des Lebens gebahnt hat, wir bitten dich . . .

Christus (Χς), unser Gott, der seine Pfade über die Wasser gelegt, in seiner Menschenfreundlichkeit die Füße seiner Jünger (μαθητης) gewaschen hat, wir bitten dich . . .

Der in das Licht nach Art eines Kleides sich gehüllt, mit einem Leintuch (λεντιον) sich umgürtet, die Füße seiner Jünger gewaschen und sie abgewischt hat, wir bitten dich . . .

Erbarme dich unser aller, Gott, nach (κατα) deinem großen Erbarmen. Wir bitten dein Gut(ἀγαθος)sein, Herr, unser Gott . . .

Christus (Χς), Herr, unser Gott, Allmächtiger (παντοκρατωρ), der mit den Gnaden Gottes diejenigen versorgt hat, welche deinem heiligen Namen dienen, der alles aufsprossen und wachsen läßt, in seiner Liebe (ἀγαπη) die Wasser sich erwärmen (θαλπειν) läßt, wir bitten dich . . .

Der die Wasser zu einer einzigen Versammlung gesammelt und den Wassern ein Gebiet oberhalb der Himmel gesetzt hat, wir bitten dich . . .

Der mit seiner Hand die Wasser gemessen hat und mit seiner ⟨Hand⟩spanne den Himmel und mit seiner Faust die ganze Erde, wir bitten dich . . .

Der die Quellen des Gießbachs nach (κατα) seinem heiligen Willen zu einer Furt gesetzt hat, wir bitten dich . . .

Der in seiner unfaßbaren Menschenfreundlichkeit uns alles zum Dienste (ὑπηρεσια) bereitet und alles mittels dessen, was nicht ist, erschaffen hast, wir bitten dich . . .

Auf diese Weise, in Wahrheit und in großem Reichtum und ⟨großer⟩ Menschenfreundlichkeit Gebender, Gott des Erbarmens, suche wieder die Erde heim. Möge sie trunken werden durch Aufsteigen des Flusses zum besten der Früchte (καρπος). Wir bitten dich . . .

Mögen ihre Furchen trunken, mögen ihre Früchte durch dein Gütig-(χρηστος)sein viele werden. Wir bitten dich . . .

Gib das Frohsein dem Antlitz der Erde, erneuere sie ein andermal, laß den Fluß Nil (Νειλος) nach seinem Maß emporsteigen. Wir bitten dich . . .

Segnen sollst du in deinem Gütig(χρηστος)sein den Kranz des Jahres, und die Felder Ägyptens sollst du mit Fett füllen. Mögen seine Furchen viel sein. Segnen sollst du seine Früchte. Wir bitten dich . . .

Mögen die Grenzen des Landes (χωρα) Ägypten sich freuen und die Hügel frohlocken vor Frohsein um deines Gut(ἀγαθος)seins willen, [und bewahre diese Stadt (πολις) und diejenigen, welche in ihr wohnen, im Glauben (πιστις) an Gott.] Wir bitten dich . . .

Rette dein Volk (λαος), segne dein Erbe (κληρονομια). Suche die ganze Welt (κοσμος) heim in Erbarmen und Barmherzigkeit. Erhöhe das Horn. der Christen durch die Kraft deines lebendigmachenden Kreuzes (σταυρος) Wir bitten dich . . .

Gib vermöge deines Gütig(χρηστος)seins den Königsherrschaften Bestand und Stärke und Frieden (εἰρηνη). Begnade uns und die Armen deines Volkes (λαος) mit Überfluß (ευθενεια). Mögen unsere Herzen froh sein auf die Bitten deiner Mutter, der Jungfrau (παρθενος), der heiligen (ἁγια) Maria, und des heiligen (ἁγως) Johannes, des Taufspenders, und unserer Väter, der Apostel (ἀποστολος). Wir bitten dich, Herr, höre uns und erbarme dich unser. Κύριε ἐλέησον.

In sekundärer, weil auf die spezielle liturgische Verwendung des Textes eingestellter Ausführung tritt in beiden Fällen derselbe auch hier offenbar alte Typus ägyptischen Litaneigebetes auf, der wieder für eine liturgievergleichende Betrachtung interessante Perspektiven eröffnet. Mit dem arabischen Abendformular besteht Übereinstimmung auch in dem Refrain: „Wir bitten dich" usw., der in dem byzantinischen: δεόμεθά σου ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον und dem römischen *Te rogamus audi nos* nächste Parallelen besitzt, zwei Formeln, von welchen die erstere auf ägyptischem Boden selbst bisher vor allem in den von A. A. Giorgi, *Fragmentum evangelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV.* Rom 1789 S. 353—366 veröffentlichten Bruchstücken, griechisch-koptischer Diakonika begegnet. Eine altertümlich-kurze Form des gleichen Responsionselements stellt das einfache حدنى صدر (Wir bitten dich) der nestorianisch-ostsyrischen *kārōzūθā* dar. Mit dieser berühren sich sodann unsere zwei koptischen Formulare auf dem Gebiet der von Hause aus einleitenden Gottesanrede in ihrer Reihung zahlreicher, im allgemeinen verhältnismäßig kurzer relativischer Prädikationen und in der Möglichkeit einer inhaltlich spezialisierenden Ausgestaltung dieses Teiles. Wenn endlich auch der in entsprechender Spezialisierung wesentlich auf die Interessen der Landwirtschaft sich beschränkende Bitteteil aus Gliedern sich aufbaut, die in unmittelbarer Anrede sich an Gott wenden, so handelt es sich um das in dieser Weise wieder völlig isolierte morgenländische Beispiel einer Gestaltung des Litaneigebetes von stark biblischem Klang, mit der im Abendland bis zur Gegenwart die *Preces feriales* des römischen und monastischen Offiziums sich berühren.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron

It has been observed on different occasions in the *Oriens Christianus* that the text of the Palestinian Syriac Gospels shows unmistakable signs of the influence of the Diatessaron[1]. So far, however, no systematic examination of the Palestinian Syriac text from this point of view has been undertaken, and the following study is designed to fill this gap. A beginning is made with the Lectionary text[2], and the evidence which follows shows that the Palestinian Syriac Gospels (*Syr.-Pal.*) are to be classed along with *Peš.* and *Syr.*$^{Cur\ Sin}$ as an additional and independent Syriac witness to the Diatessaron, thus constituting a new and valuable source for its eventual reconstruction. The evidence is confined to *Syr.-Pal.* variant readings which are attested as genuinely Tatian in origin by their agreement *directly* with one or other of the Diatessaron witnesses. No account is thus taken of a considerable number of readings of *Syr.-Pal.* which are found in T^A (*contra omnes Graecos*) = *Peš.*; or which are attested elsewhere in *Syr.*$^{Cur\ Sin}$ only. The claims of such readings, as also of individual readings peculiar to *Syr.-Pal.*, to be regarded as „Tatianisms" cannot be overlooked, once the existence of the Diatessaron in *Syr.-Pal.* has been demonstrated.

The methods and abbreviations of the *Oriens Christianus* have been adopted throughout. Marmardji's edition of the Arabic Diatessaron[3] has been used, and occasionally the Old Hebrew text of the Gospel of Matthew has been adduced[4].

Mt. 1, 19 ἐβουλήϑη: Syr.-Pal. ܒܥܝ ܠܗ (A C; B *om.*) (but meditated). T^K *and was minded*[5]: $T^{N\,(L)}$ *mar pinsde* (but cogitated); Old Heb. *only it was in his heart* > Vulg. *voluit*. T^A وفكّر (and was minded) = Peš. وطاوعت; Syr.$^{Cur\ Sin}$ وطاوعت ليه.

1, 20 κατ' ὄναρ:: Syr.-Pal. ܒܚܙܘܬܐ (A B; ܒܚܙܘܬܗ C) (in a vision)[6]. P H *in a visioun* > Vulg. *in somnis*. Syr.^{Cur} حسره بالليل (in a vision of the night). Syr.^{Sin} حسره (in a vision).

τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηϑέν: Syr.-Pal. ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܢ ܒܛܢܗ (that which is born from her). T^A منها (Cod. B E) (from her); فيها (Cod. A) (in her)

---

[1] See especially, *O C*, IIIte Serie, XI (1936), p. 195.

[2] Edition, Lewis and Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (London 1899).

[3] A.-S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien* (Beyrouth, 1935).

[4] Edition, H. J. Schonfield, *An Old Hebrew Text of St. Matthew's Gospel* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1927).

[5] English translation from J. H. Hill's, "*The Earliest Life of Christ*" (T. & T. Clark, Edinburgh, 1894).

[6] Cf. Mt. 2. 13, 22 et pass. for حسلما (in a dream), the usual rendering of κατ' ὄναρ (cf. Peš.).

= Peš. ܒܗ: Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܡܢܗ (from her). Cf. Cypr. b c g f r^2 *quod ex illa natum fuerit* > Vulg. *in ea.*

2, 12 δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν: Syr.-Pal. (B) ܐܠܐ ܒܐܪܚܐ ܐܚܪܬܐ ܗܘ ܕܐܙܠܘ (but by another way they went). T$^{N\,(H)}$ *mer enen anderen wech sijn si weder gekeeret* (but another way did they again return) > Vulg. *per aliam viam reversi sunt.* T^A = Pes. ܒܐܪܚܐ ܐܚܪܬܐ ܗܘ (and by another way); Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܗܘ ܕܐܙܠ ܒܐܪܚܐ ܐܚܪܬܐ (and they by another way) = P H *& hij by other weye retourned.*

2, 13 λέγων: Syr.-Pal. ܠܗ ܐܡܪ ܗܘ (and said to him). T$^{N\,(L)}$ *eñ sprac hem aldus toe* (and spoke to him thus) > Vulg. dicens. T^A = Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$ + ܠܗ (to him).

2, 22 χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας: Syr.-Pal. ܗܘ ܕܐܙܠ ܠܐܪܥܐ ܕܓܠܝܠ ܠܗ ܕܐܬܚܙܝ ܒܚܠܡܐ ܕܢܐܙܠ ܠܐܬܪ ܗܘ (B) (and he [sic! cf. T^A] appeared in a dream that he should go to the land of Galilee). T^A فرأى فى المنام أن يمضى الى أرض الجليل (and he saw in sleep that he should go to the land of Galilee) cf. Peš. ܗܘ ܕܐܙܠ ܠܐܬܪ ܕܓܠܝܠ ܠܗ ܕܐܬܚܙܝ ܒܚܠܡܐ ܕܢܐܙܠ ܠܐܬܪ ܗܘ (and it appeared to him in a dream that he should go to the place(s) of Galilee); Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܗܘ ܕܐܙܠ ܠܐܬܪ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܒܚܙܘܬܐ ܕܢܐܙܠ ܠܐܬܪ ܗܘ (and it appeared to him in a vision that he should go to the place(s) of Galilee). T$^{N\,(L)}$ *Doe quam die ingel eñ wysde hem in sinen drome dat hi soude varen int lant van galileen.* (Then the angel came and showed him in his dream that he should journey into the land of Galilee.) > Vulg. *et admonitus in somnis secessit in partes Galilaeae.* Old Heb. *and being warned in sleep* (cf. T^A) *he went into the land of Galilee.*

3, 3 (Mk. 1, 3, Lk. 3, 4) φωνὴ βοῶντος: Syr.-Pal. ܩܠ ܕܩܪܝܐ ܠܐ (B C; ܡܠܐ A) (a voice crying). T^A الصوتُ الذي يَدعو (the voice which cries) = Is. 40, 3 קוֹל קוֹרֵא; cf. Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܡܠܐ ܕܩܪܐ (ambiguous). It is possible, but unnatural, to take Syr.-Pal. (or for that matter the Hebrew O T) as "the voice of one crying". In Syriac this is more naturally expressed by the ʾ construction as in Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$.

3, 4 (Mk. 1, 6) καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ: Syr.-Pal. ܘܐܙܘܪ ܥܠ ܚܨܐ ܕܥܘܪܐ ܕܒܥܝ ܡܢ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ (B; ܡܢ ܥܠ A C) (and with a girdle of skin bound on his loins, or, and bound with a girdle of skin on his loins). T^A ومُتَمَنطقًا من جلود (and girded with skins)[1] > Peš. ܘܐܙܘܪ ܕܥܘܪܐ ܕܒܥܝ ܡܢ ܥܠ ܚܨܐ ܕܥܘܪܐ ܕܒܥܝ ܡܢ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ (and with a girdle of skin upon his loins); cf. Syr.^{Sin} ܘܐܙܘܪ ܕܥܘܪܐ ܕܒܥܝ ܡܢ ܥܠ ܚܨܐ ܕܚܒܠ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ (Syr.^{Cur} ܕܚܒܠ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ) (and he was bound upon his loins with a thong). καὶ μέλι ἄγριον: Syr.-Pal. ܘܕܒܫ ܒܪ ܐ (and honey of the mountain). This translation is attested for *T* by Išoʿdadh of Merv: ܐܦ ܒܫ ܒܪ ܐ ܕܡܫܟܚ ܒܟܠ ܗܢ ܕܥܠ ܛܘܪܐ ܕܒܫ ܘܚܠܒ ܛܘܪܐ (The Diatessaron says: "food honey and milk of the mountains")[2]. Cf. Syr.^{Sin} ܘܕܒܫ ܒܪ ܐ ܘܚܠܒ ܛܘܪܐ (and honey of the mountains).

[1] Which Marmardji "corrects" to مُتَمَنطِقًا بجلود.

[2] *Commentaries,* (*edit.* Gibson) p. 38.

3, 10 πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων: Syr.-Pal. ܠܐܝܠܢ ܕܐܝܠܢ ܥܠ (A; ܕܐܝܠܢ B; ܕܐܝܠܢ C) (to the roots of the trees). T^{A} على أصول الشجر (to the roots of the trees) > Peš. ܠܐܝܠܢ ܕܐܝܠܢ ܥܠ (to the root of the trees); Syr.^{Sin} ܠܐܝܠܢ ܕܐܝܠܢ ܥܠ (to the roots of the trees) (Syr.^{Cur} ܐܝܠܢ [sing. root]). T$^{N(L)}$ *an die Wortele van den bome* (T$^{N(SH)}$ *des booms*) (to the roots of the tree) > Vulg. *ad radicem arborum.*

4, 3 εἰπέ, ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται: Syr.-Pal. ܐܐܠ ܕܐܝܠܢ ܐܐܠ ܕܐܝܠܢ (A; ܕܐܝܠܢ i. e. = γένωνται B C) (Say that these stones be changed into bread). The word ܐܐܠ is not found elsewhere in the vocabularies of Syr.-Pal.; it is almost certainly the Arabic بدل (= change). T$^{N(L)}$ *so sege dat dese stene werden gewandelt in brode* (So say that these stones be changed into bread) > Vulg. *fiant.* Cf. Zacharias Chrysopolitanus, *In Unum ex Quattuor*, 104A: *ex mutatione lap. in panes* (quoted from Plooij, *The Liege Diatessaron*, Part I, p. 47).

4, 8 καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν: Syr.-Pal. ܐܐ ܕܐܐ (B) ܕܐܐ (A C ܐܐ) (and all their glory). T$^{N(L)}$ *en alle hare glorie* (and all their glory). P H *& alle feire thinges of this werlde* > Vulg. *et gloriam eorum.*

4, 18 ἀμφίβληστρον: Syr.-Pal. ܕܐ (their net(s)). T^{A} مصايدهما (their nets) > Peš. ܐ (nets); Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܕܐ (their nets). T^{N} *hare nette* (their nets). See further Plooij's note, op. cit. Part I, p. 55. > Vulg. *rete.*

4, 24 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς: Syr.-Pal. ܐ ܕ ܐ (and he healed them all). = *D* + παντας ante εθεραπευσεν. T$^{N(L)}$ *en die ghensde hi alle* (and he healed them all); T$^{N(SH)}$ *die maecti alle gesont* (all of whom he made whole); P H *and hij weren all hole* > Vulg. *et curavit eos.* Syr$^{Cur\ Sin}$ ܐ ܕ ܐ (and all of them he was healing).

5, 20 εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: Syr.-Pal. ܐ ܕ ܐ (B; ܐ A C) (into the kingdom of God; A C of Heaven). T$^{N(L)}$ *tenrike gods* (to the kingdom of God) > Vulg. *in regnum coelorum.*

6, 6 τὴν θύραν σου: Syr.-Pal. ܐ (the door). T$^{N(SH)}$ *mit beslotenen doren* (with closed door) > Vulg. *clauso ostio tuo.* Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܐ (the door) > Peš. ܐ (thy door).

6, 16 ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν: Syr.-Pal. ܐ ܕ ܐ (they disfigure their faces [*om.* for]). T$^{N(L)}$ *die hare anschin al willens verderven* (who disfigure their faces on purpose); T$^{N(SH)}$ *die hare anschijn ontlijcsenen* (T$^{N(H)}$ *aensichten ontstellen*) (who alter their faces) > Vulg. *exterminant enim facies suas.* Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܐ ܕ ܐ (who make gloomy their faces) > Peš. ܐ ܕ ܐ (for they disfigure [lit. destroy] their faces).

7, 4 ἄφες, ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου: Syr.-Pal. ܐ ܕ ܐ ܐ ܕ ܐ (B; ܐ A; ܐ C) (allow that I take out the mote from thy eye). T$^{N(SH)}$ *gestade mi dat ic dat gestubbe doe uut dinen oge* (allow me that I take the mote out of thine eye) > Vulg. *sine eiciam festucam de oculo tuo.*

7, 12 πάντα οὖν, ὅσα ἂν θέλητε: Syr.-Pal. ܟܠ ܡܐ ܕܐܢ ܨܒܝܢ (C) (everything that you wish [*om.* οὖν]). T^N *al dat ghi* ($T^{N(SH)}$ *gi*) *wilt* (everything that you wish [*om.* οὖν]) > Vulg. *omnia ergo quaecumque vultis.* T^A = Peš. ܟܠ ܡܐ ܕܨܒܝܢ (*everything that you wish* [*om.* οὖν]) > Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܟܠ ܡܐ ܕܨܒܝܢ ܗܘ ܟܕܢܝܢ (everything therefore that you wish).

οὕτως καί: Syr.-Pal. ܗܟܢ ܐܦ (B) *om.* καί). T^A ܗܟܢܐ ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܥܒܕܝܢ (so thus do ye [*om.* καί]) > Peš. ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܗܟܢ ܥܒܕܝܢ [thus do ye also]; Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܐܦ ܗܟܢ ܥܒܕܝܢ (be ye doing; *om.* και). T^N *dat doet hen* ($T^{N(SH)}$ *hem*) (that do to them [*om.* καί]) > Vulg. *et vos facite eis.*

7, 25 καί προσέπεσαν: Syr.-Pal. ܘܢܦܠܘ (= προσέκοψαν *or* προσέκρουσαν cf. 7, 27). $T^{N(L)}$ *en stiten op* (and beat upon) = *impegerunt k c f q m* Cyp.; cf. Zachary, *Sermo de S. Georgio* (Migne, *PL.* CLXXXVI, col. 624 B) *impegerunt* > Vulg. *inruerunt.* T^A وزعزعت (and shook); Peš. Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܘܢܦܩܘ (beat against). See further Plooij, op. cit. Part I, p. 89.

8, 3 (Mk. 1, 42) ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα: Syr.-Pal. ܐܬܕܟܝ ܡܢ ܥܠܬܗ ܕܡ (B; ܕܡ A C) (he was cleansed from his leprosy). $T^{N(L)}$ *wart hi ghesuvert* van sire lazerien; $T^{N(SH)}$ *wart hi gesont van sire lazarien* ($T^{N(H)}$ *malaetschap*) (he was cleansed from his leprosy) > Vulg. *mundata est lepra eius.* T^A (Mk. 1, 42) وتطهّر (and he was cleansed); cf. Syr.^{Cur} ܐܬܕܟܝ ܡܢ ܥܠܬܗ ܕܡ (the leprosy was cleansed from his). Old Hebr. "*he was cleansed from his leprosy*".

9, 16 (Mk. 2, 21) ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου: Syr.-Pal. ܚܕܬ ܡܢ ܠܒܫ ܚܕܬ (B) ܚܕܬ (A) ܡܢ ܚܕܬ (C) (a piece of new cloth). $T^{N(L)}$ *niwe scroe* (new patches): $T^{N(SH)}$ *niewe grouve scroden* (new rough [i. e. uncarded = *rudis*] patches) > Vulg. *commissuram panni rudis.* T^A = Peš. Syr.$^{(Cur)Sin}$ ܚܕܬ (new).

καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται: Syr.-Pal. ܘܗܐ ܕܪܥܐ ܥܡ ܩܕܡ ܐܫܬ (B) (A C ܗܘܐ) (and behold the rent is worse than before). T^N *ende die schore* ($T^{N(SH)}$ *scure*) *soude merre syn* ($T^{N(SH)}$ *werde*) *dan si tevoren was* (and the rent would be bigger than it was before). > Vulg. *et peior scissura fit.* Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܘܗܐ ܫܢܝ ܥܒܕ ܥܡ ܩܕܡ (and the rent becomes worse than the former one) > Peš. ܘܗܐ ܕܪܥܐ ܫܐܦ (and the rent becomes more).

10, 21 καὶ πατὴρ τέκνον: Syr.-Pal. ܘܐܒ ܠܒܪܗ (and a father his child). T^N *ende de* ($T^{N(SH)}$ *die*) *vader syn* ($T^{N(SH)}$ *sijn*) *kint* (and the father his child) > Vulg. *et pater filium.* T^A = Peš. Syr.$^{(Cur)Sin}$ ܠܒܪܗ (his son).

τέκνα ἐπὶ γονεῖς: Syr.-Pal. ܒܢܝ ܠܐ ܐܒܗܬܗܘܢ (children against their fathers). T^A آبائهم (their fathers) > Peš. ܐܒܗܬ (fathers); Syr.$^{(Cur)Sin}$ ܒܢܝ ܠܐܒܗܬܗܘܢ (children their fathers). T^N *ende die* ($T^{N(L)}$ *de*) *kinder haren vader* (and the children their fathers) > Vulg. *filii in parentes.* Old Heb. "*And the children shall rise against their fathers*".

13, 48 εἰς ἄγγη: Syr.-Pal. ܠܐܢܝܬܗܘܢ (A; *hiant* B C) (into their vessels). T^N *in hare vate* (into their vessels) > Vulg. *in vasa.* See further Plooij, op. cit. Part II, p. 181.

14, 19 οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις: Syr.-Pal. ܘܝܗܒ ܠܗܘܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ (B; *om.* A C) (and the disciples gave to the crowds). $T^{N(L)}$ *ende sine yongren ghavense voert den volke*; $T^{N(SH)}$ *ende sine jongere gavense vort den volke* (and his disciples passed them on to the people) > Vulg. *discipuli autem turbis.* T^{A} والتلاميذ وضعوا للجموع (and the disciples placed before the crowds) = Peš. ܘܐܢܘܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܩܕܡ ܗܠܝܢ (and they, the disciples, placed before the crowds); Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܘܐܢܘܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܝܗܒ ܠܗܘܢ (and they, his disciples, gave to the crowds). Old Heb. *and his disciples gave to the crowds.* P H *and hij zeuen* (gave) *it to the folk.*

14, 25 ἐπὶ τὴν θάλασσαν: Syr.-Pal. post ܒܝܡܐ ܠܐ *add* ܥܠ ܡܝܐ ܠܐ (A C) (post upon the sea A C add upon the water). $T^{N(L)}$ *op dat water*; $T^{N(SH)}$ *up dat water* (on the water) > Vulg. *supra mare.* T^{A} = Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܥܠ ܡܝܐ ܠܐ (on the water).

15, 21 καὶ ἐξελθών: Syr.-Pal. ܘܐܬܐ ܝܫܘܥ ܠܗܢܐ ܒܙܒܢܐ (at that time Jesus came). $T^{N(L)}$ *In din tide*; $T^{N(SH)}$ *In der tijt* (at that time) > Vulg. *et egressus inde.* See further Plooij, op. cit., Part III, p. 222.

15, 24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν: Syr.-Pal. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܘܐܡܪ (A; B C *hiant*) (But he answered and said to them). $T^{N(L)}$ *en ih'c antwerdde hen en sprac aldus* (and Jesus answered them and spoke thus). T^{A} = Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$ *add* ܠܗܘܢ (to them).

15, 25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα: Syr.-Pal. ܐܬܬܐ ܐܬܬܐ ܗܝ ܐܬܬ (she then, the woman, came). $T^{N(L)}$ *Doe quam dat wyf* (then came the woman) > Vulg. *at illa venit.*

16, 13 ἠρώτα: Syr.-Pal. ܒܥܐ ܗܘܐ ܟܕ (B; ܟܦ A; ܒܥܐ C) then he was asking). $T^{N(L)}$ *aldaer so vragde hi* (there he asked) > Vulg. *et interrogabat.*

16, 14 οἱ μὲν Ἰωάννην: Syr.-Pal. ܕܐܝܬ ܐܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܠܗ ܕܝܘܚܢܢ (B) ܕܐܡܪܝܢ ܐܝܢ (A C) (some of them saying John). $T^{N(L)}$ *selke seggen dat tu best Yan Baptista*; $T^{N(SH)}$ *sulke seggen dattu best Johannes Baptiste* (some say that thou art John the Baptist) > Vulg. *alii Johannen.* T^{A} = Peš. Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܐܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܝܘܚܢܢ ܗܘ (some say: "It is John etc.").

17, 25 τί σοι δοκεῖ, Σίμων;: Syr.-Pal. ܡܐ ܐܝܟ ܠܟ ܣܒܪ ܫܡܥܘܢ (A B) ܣܒܪ ܫܡܥܘܢ (C) (What thinkest thou, Peter?). $T^{N(L)}$ *wat dunkt di peter* (what thinkest thou, Peter?) > Vulg. *quid tibi videtur, Simon.*

17, 27 λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ: Syr.-Pal. ܘܗܒ ܠܗܘܢ ܒܥܕ ܢܣܒ ܘܠܟ ܒܥܕ (A) (and give [*om.* take] to them for me and for thee). $T^{N(L)}$ *ende ghef hen vor mi ende vor di* (and give them for me and for thee) > Vulg. *illum sumens da eis pro me et te.* Syr.^{Sin} ܘܗܒ ܠܗܘܢ ܒܥܕ ܢܣܒ ܘܒܥܕ ܠܟ (give to them for me and for thee) > T^{A} = Peš. *add* ܗܘ ܢܣܒ (that take).

18, 35 ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν: Syr.-Pal. ܡܢ ܠܒܐ ܕܟܠܗܘܢ (B; A *hiat*, C leg ܡܢ ܠܒܐ ܕܟܠܗܘܢ post ܠܐ ܫܒܩ) (from all your heart). $T^{N(SH)}$ *van al sire herte* (from all their heart) > Vulg. *de cordibus vestris.*

20, 8 τὸν μισθόν: Syr.-Pal. ܐܓܪܗ ܕܝܠܗ (B C; ܐܓܪ ܕܝܠܗ A) (their wage). T^{N} *haren loen* ($T^{N(SH)}$ *loon*) (their wage) > Vulg. *mercedem.* T^{A} = Peš. Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܐܓܪ ܕܝܠܗ (their wage).

21, 2 λύσαντες ἀγάγετέ μοι: Syr.-Pal. ܠܝ ܐܝܬܝܗܘܢ ܘܐܬܝܢ ܠܝ (B add ܘܫܪܘ post ܐܬܝܢ) (loose [them B — lit. it] and bring them to me). (Cf. Lk. 19, 30 λύσαντες αὐτόν). T^{A} فحلّاها فجيّاني بهما (A Ca فحلّاه) (loose [them A Ca — lit. it) and bring them to me) > Peš. ܫܪܘ ܘܐܬܝܢ ܠܝ (loose bring to me). Syr.$^{Cur(Sin)}$ ܫܪܘ ܐܬܝܢ ܠܝ (loose, bring to me). $T^{N(L)}$ *ontbindt se ende brengt se te me* (loose them and bring them to me) > Vulg. *solvite et adducite mihi.*

21, 16 κατηρτίσω αἶνον: Syr.-Pal. ܐܬܬܟܠܬ ܠܝ ܠܫܒܚܬܐ (Thou hast prepared for thyself praise). Cf. $T^{N(SH)}$ *hebstu vervult dinen lof* (Thou hast perfected Thy praise) > Vulg. *perfecisti laudem.* $T^{N(SH)}$ = Peš. (O T) ܐܬܬܟܠܬ ܫܒܚܬܟ (Thou hast prepared Thy praise).

21, 30 ἀπῆλθεν: Syr.-Pal. ܐܙܠ ܠܟܪܡܐ (ܐܙܠ A) (and he departed into the vineyard). $T^{N(L)}$ *hi ghinc werken in den wyngart* (he went to work in the vineyard) > Vulg. *abiit.* Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܐܙܠ ܠܟܪܡܐ (and he departed into the vineyard) > T^{A} = Peš. ܐܙܠ (and departed).

21, 33 ᾠκοδόμησεν πύργον: Syr.-Pal. ܒܢܐ ܒܗ ܡܓܕܠܐ ܘ (he built in it a tower). $T^{N(SH)}$ *ende maecte dar in enen tor* (and made therein a tower). > Vulg. *et aedificavit turrem.* T^{A} = Pes. Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܘܒܢܐ ܒܗ ܡܓܕܠܐ (and built therein a tower).

23, 24 ὁδηγοὶ τυφλοί: Syr.-Pal. ܡܕܒܪܢܐ ܥܘܪܐ (leaders of the blind; cf. 15, 14). $T^{N(SH)}$ *gi ledaren der blinder* (leaders of the blind) > Vulg. *duces caeci.*
τὸν κώνωπα: Syr.-Pal. ܩܠܐ (*plur.*) $T^{N(H)}$ *die vlieghen* (*plur.*) > Vulg. *culicem.* T^{A} = Peš. Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܩܠܐ (*plur.*).

24, 45 ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος: Syr.-Pal. (*Clim. Rescr.*[1] Lectionary *hiat*) ܥܒܕܐ ܫܦܝܪܐ ܘܗܝܡܢܐ ܘܚܟܝܡܐ (the good and wise and faithful servant). T^{K} "*the faithful servant, good and wise*".

25, 37 καὶ ἐθρέψαμεν: Syr.-Pal. ܘܪܒܝܢܟ ܠܟ (and we nourished thee). $T^{N(SH)}$ *ende spijsden di* (and fed thee); $T^{N(L)}$ *ende gaven di tetene* (and gave thee to eat) > Vulg. *et pavimus.* T^{A} = Peš. (Syr.$^{Cur\ Sin}$ *hiat*) ܘܐܬܪܒܝܬ (and nourished thee).

27, 4 ἀνεχώρησεν καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο: Syr.-Pal. (Lection. p. 199) ܐܙܠ ܘܐܙܠ ܘܐܬܚܢܩ (C ܐܙܠ, Lection. p. 208: ܐܙܠ ܘܐܬܚܢܩ A ܐܙܠ ܘܐܬܥܠܩ B, i. e. καὶ ἀπελθών) (and departing, he hanged himself). T^{A}. وانطلق فخنق نفسه (and he departed and strangled himself); T^{A} Cod B E Ca add ومضى (and went) ante فخنق (and he strangled himself). Peš. ܐܙܠ ܘܐܬܚܢܩ ܘܡܬ. (and he departed and went and strangled himseli); Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܐܙܠ ܘܐܙܠ ܘܐܬܚܢܩ ܘܐܬܥܠܩ (and he departed and went and strangled himself and hanged himself). $T^{N(L)}$ *ende ghinc en weghe end verhinc hem selven met enen strikke* (and went away and hanged himself with a rope); $T^{N(SH)}$ *ende ginc wech ende hinc hem an een strec* ($T^{N(H)}$ *verhync sich aen een stricke*) and went away and hanged himself on a rope). > Vulg. *recessit, et abiens laqueo se suspendit.* P H *and went hym forth*

[1] A. S. Lewis, *Codex Climaci Rescriptus, Horae Semiticae,* VIII. (Cambridge 1909).

and henge hym; Old Heb. *om.* ἀνεχώρησαν καὶ ἀπελθών (*And he cast the thirty pieces of silver into the temple, and hanged himself with a halter*).

27, 30 καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν (cf. Mt. 26, 67): Syr.-Pal. ܘܢܡܗ ܚܩܗ (B; A C ܚܗ i. e. εἰς αὐτόν) (and they spat upon his face). $T^{N(L)}$ *Dar na spiwense in syn anschin*; $T^{N(SH)}$ *Dar na spewen si hem in sijn anschijn* (then they spat in his face). Vulg. *et exspuentes in eum.* P H *and craccheden hym amyddes the visage.* T^{A} فى وجهه (in his face) = Peš. ܒܐܦܘܗܝ; Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܚܩܗ (in his face).

27, 33 ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος: Syr.-Pal. ܗܘ ܕܐܡܪ ܓܘܠܓܘܠܬܐ (B) (which is called a skull). T^{A} ٱلجلجلة ما يدعى (which is called a skull) > Peš. ܗܘ ܕܐܬܦܫܪ ܓܘܠܓܘܠܬܐ (that which is interpreted a skull); Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܘܐܬܘ ܠܐܬܪܐ ܕܩܪܝ ܓܘܠܬܐ (and they came to the place which is called Gagultha). Old Heb. "*And when they they were come unto the place which is called Golgoltha*".

27, 51 καὶ ἰδού: Syr.-Pal. ܒܗܠܝܢ (and immediately). $T^{N(L)}$ *op die selve wille* (at the same while); $T^{N(SH)}$ *Up die selve stonde* (at the same hour) = Syr.^{Sin} ܒܗܝ ܫܥܬܐ (and at the same hour), which is a translation of εὐθύς; see F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, vol. ii, p. 85. > Vulg. *et ecce.* T^{A} وفي وقت (and straightway) = Peš. ܘܒܣܡܝܐ (and immediately).

28, 2 ἄγγελος γάρ: Syr.-Pal. ܕܡܠܐܟܐ (B; A C om ο add ܕܡܪܝ) (and the angel). T^{A} والملك (and the angel) > Peš. ܕܡܪܝ ܠܡܠܐܟܐ (for the angel); Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܡܛܠ ܕܡܠܐܟܐ (because the angel).

28, 7 ἀπὸ τῶν νεκρῶν: Syr.-Pal. om cum *D* = T^{A} Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ > Peš. add ܡܢ ܒܝܬ ܡܝܬܐ (from the dead).

28, 8 ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ: ܪܗܛܘ ܠܡܐܡܪ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ (C) (they were running to the disciples). Cf. T^{A} وبادَرن ومضَين (and hastened and went their way) > Peš. ܪܗܛܘ ܘܐܡܪܝܢ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ (and running to tell the disciples).

28, 10 ὑπάγετε: Syr.-Pal. ܙܠ ܐܡܪ ܠܐ (but go). T^{N} *mar gaet* (but go) > Vulg. *ite.* T^{A} = Peš. ܙܠ ܐܡܪ ܠܐ (but go); Syr.$^{Cur\,Sin}$ *hiat.*

Mk. 1, 40 λεπρός: Syr.-Pal. ܓܒܪ ܚܕ ܡܢ ܓܒܪܝܢ (a certain leprous man). $T^{N(L)}$ *ende en lazers mensche*; $T^{N(SH)}$ *Ende sich een lazers mensche* (And [$T^{N(SH)}$ behold] a leprous man) > Vulg. *et venit ad eum leprosus.* Syr$^{(Cur)\,Sin}$ ܓܒܪ ܚܕ ܡܢ ܓܒܪܝܢ (a certain leper) cf. Mt. 8, 2 ܓܒܪ ܚܕ ܡܢ ܓܒܪܝܢ (a certain man, a leper).

καὶ γονυπετῶν (αὐτόν): Syr.-Pal. ܘܟܪܥ ܠܩܕܡܘܗܝ ܘܣܓܕ ܠܗ (ܘܣܓܕ ܠܗ A) (and he made obeisance on his knees before him). $T^{N(L)}$ *en vil vor hem op sine knin* (and fell before him on his knees); $T^{N(SH)}$ *ende viel vor hem up sine knien* > Vulg. *et genu flexo dixit.* T^{A} = Peš. Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܘܢܦܠ ܠܐ ܥܠ ܪܓܠܘܗܝ (and he fell at his feet).

1, 43 τῷ ἱερεῖ: Syr.-Pal. ܠܟܗܢܐ (C) (to the priests [*plur.*]). T^{K} *to the priests.* T^{N} *ten papen* (to the priests) > Vulg. *principi sacerdotum.* T^{A} = Peš. ܠܟܗܢܐ (to the priests); Syr.$^{Cur\,Sin}$ *hiat.*

1, 44 προσένεγκε: Syr.-Pal. ܡܢܚܐ ܡܐܦܣ (and offer thy offering). T^{K} *and offer a gift (or sacrifice).* $T^{N(L)}$ *ende offer hen alselke offerande* (and offer them such an offering as); $T^{N(SH)}$ *ende offre dat offer* (and offer the offering) > Vulg. *et offer.* T^{A} = Peš. ܡܢܚ ܡܐܦܣ (and offer an offering); Syr.$^{Cur\ Sin}$ *hiat.* P H *to offren the offrande.*

2, 7 εἷς ὁ Θεός: Syr.-Pal. ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕܘ (one [is] God alone). T^{A} إِلَّا اللّٰه وحده (except God alone) > Peš. ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܠܚܘܕܘ ܠܐ ܐܠܐ (except one, God); Syr.$^{Cur\ Sin}$ *hiat.* $T^{N(L)}$ *sonder allene got* (except God alone); $T^{N(SH)}$ *dan allene God* (than God alone) = Vulg. *nisi solus deus.*

2, 15 ἦσαν γὰρ πολλοί: Syr.-Pal. ܐܝܟ ܗܠܝ ܗܟ ܣܓܝ (for there were many there). $T^{N(L)}$ *ende oc was vele dergherre*; $T^{N(SH)}$ *ende ooc waren diere vele* (and there were also many there) > Vulg. *erant enim multi.*

5, 29 τῷ σώματι: Syr.-Pal. ܒܦܓܪܗ (in her body). $T^{N(SH)}$ *ende hare lichame gevoelde* (and her body felt) > Vulg. *corpore.* T^{A} = Peš. ܒܦܓܪܗ (in her body); Syr.$^{Cur\ Sin}$ *hiat.*

8, 29 ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι: Syr.-Pal. ܐܢܬܘܢ ܕܡܢ ܐܡܪܝܢ ܐܢܐ ܕܐܢܐ ܗܘ (but ye, whom are ye saying concerning me that I am). $T^{N(L)}$ *wat segdi gi selve van mi wie ic si* (what say ye yourselves concerning me who I am) > Vulg. *vos vero quem me dicitis esse.* T^{A} = Peš. *add* ܥܠܝ (concerning me) > Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ *om.*

9, 28 οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν: Syr.-Pal. ܣܓܝ ܠܗ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܒܣܬܪܐ (A ܒܣܬܪ) (his disciples asked him among themselves). T^{A} تقدّم تلاميذه وسألوه بينهم وبينه (His disciples approached (Mt. 17, 19b) and asked him among themselves [lit. between themselves and him]) > Peš. ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܒܣܬܪ ܫܐܠܘ ܠܗ ܒܝܢ ܚܕ ܠܚܕ (his disciples asked him in private [lit. alone]). Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܒܣܬܪ ܫܐܠܘ ܠܗ ܒܝܢ ܗܘ (his disciples asked him among themselves).

9, 33 ἐπηρώτα αὐτούς: Syr.-Pal. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܐ ܗܘ (B; ܐܡܪ A C) (asked them and said [A C saying *or* said]). T^{A} قال لهم (he said to them) > Peš. Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܗܘ ܐܡܪ ܠܗܘܢ (he was asking them).

τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε: Syr.-Pal. ܡܐ ܗܘܐ ܕܐܬܚܫܒܬܘܢ ܒܐܘܪܚܐ ܒܝܢ ܚܕ ܠܚܕ (what were ye disputing on the way among yourselves). $T^{N(L)}$ *wat si hadden ghetrakteert onder hen* (what they had discussed among themselves); $T^{(SH)}$ *wat si hadden gedisputert onderlinge up den weghe* (what they had discussed among themselves on the way) > Vulg. *quid in via tractabatis*; Cf. Plooij, op. cit. Part. III, p. 287.

11, 25 εἴ τι ἔχετε κατά τινος: Syr.-Pal. ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ ܥܠ ܚܕ ܒܪ ܐܢܫ (B; A om ܒܪ ܐܢܫ; ܠܟܘܢ). (what is within you [lit. in your souls] against a man). T^{A} اُتركوا ما فى قلبكم على أنسان (forgive what is in your heart against a man) > Peš. Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܫܒܘ ܠܟܘܢ ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ (Syr.$^{(Cur)\ Sin}$ ܕܒܠܒܟܘܢ) ܥܠ ܒܪ ܐܢܫ (forgive what ye have against a man).

12, 36 ὑπεπόδιον τῶν ποδῶν σου: Syr.-Pal. ܕܥܠ ܬܚܬ ܪܓܠܝܟ (a footstool under Thy feet). $T^{N(L)}$ *tenen schemele onder dine voete* (a footstool under Thy feet) > Vulg. *scabellum pedum tuorum*. T^{A} = Peš. ܕܥܠ ܬܚܬ ܪܓܠܝܟ (a footstool under Thy feet) Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܬܚܬ ܪܓܠܝܟ (under Thy feet); cf. however, Syr.^{Sin} to Lk. 20, 43 ܕܥܠ ܬܚܬ ܪܓܠܝܟ (a footstool under Thy feet).

Lk. 1, 9 εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου: Syr.-Pal. ܠܒܝܬ ܐܠܗܐ (into the temple of God). $T^{N(SH)}$ *in den tempel Gods* (into the temple of God) > Vulg. *in templum Domini*. Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܠܗܝܟܠܐ (to the temple) = $T^{N(L)}$ *in den temple* (into the temple).

1, 11 ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος; Syr.-Pal. ܡܢ ܥܠ ܝܡܝܢܐ ܕܡܕܒܚܐ (B C) (at the right side of the altar [*om.* τοῦ θυμιάματος]). $T^{N(L)}$ *ter rechter siden van den outare*; $T^{N(S)}$ *ter rechter zide des outaers*; $T^{N(H)}$ *totter rechter syden des altaers* (to the right side of the altar) > Vulg. *a dextris altari incensi*. P H *at the rizth half of the autere*.

1, 13 καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ: Syr.-Pal. ܘܬܩܪܐ ܫܡܗ (B C) (and his name shall be called). $T^{N(SH)}$ *ende sine name sal sijn* (and his name shall be) > Vulg. *et vocabis nomen eius*. P H *that schulde hote John* (that should be called John).

1, 15 ἔτι εκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ: Syr.-Pal. ܕܒܒܛܢܗ ܕܐܡܗ ܐܦ ܕ (while he is still in his mother's womb). T^{N} *in sire moeder lichame* (in his mother's womb) > Vulg. *ex utere matris*. P H *in his moders wombe*. T^{A} = Peš. Syr.$^{(Cur)\,Sin}$ ܒܛܢܗ ܕܐܡܗ (in his mother's womb). See further Plooij, op. cit. Part. I, p. 7.

1, 28 εἶπεν: Syr.-Pal. ܘܐܡܪ ܠܗ (and said to her). $T^{N(SH)}$ *ende sprac te hare* (and spoke to her) > Vulg. *dixit*. T^{A} = Peš. ܘܐܡܪ ܠܗ (and said to her); Syr.$^{Cur\,Sin}$ *hiat*.

1, 38 ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου: Syr.-Pal. ܗܐ ܐܢܐ ܐܡܬ̈ܗ ܕܡܪܝ (Behold I am the hand-maid of the Lord). $T^{N(L)}$ *Ic ben de derne gods* (I am the hand-maid of God) > Vulg. *ecce ancella Domini*. T^{A} = Peš. ܗܐ ܐܢܐ ܐܡܬ̈ܗ ܕܡܪܝ (Behold I am the hand-maid of the Lord): Syr.$^{Cur\,Sin}$ *hiat*. See further Plooij, op. cit. Part I, p. 11.

1, 41 καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν: Syr.-Pal. ܘܗܘܐ ܟܕ ܫܡܥ (A *om.* ܟܕ ܗܘܐ) (and it came to pass as soon as [Elizabeth] heard). $T^{N(L)}$ *en also schire alse elisabet hoerde* (and as soon as Elizabeth heard) > Vulg. *Et factum est ut audivit*.

1, 44 ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνή: Syr.-Pal. ܗܐ ܟܕ ܗܘܐ ܩܠܗ ܒܐܕܢܝ ܗܐ (for behold, as soon as a voice came). $T^{N(L)}$ *also schire alse de stemme . . . quam* (as soon as the voice came) > Vulg. *Ecce enim ut facta est vox*.

2, 11 ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος: Syr.-Pal. ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝ ܐܦ ܗܘ (ܕܡܪܝ A) (who is the Anointed of the Lord). T^{K} *who is the Anointed of the Lord*.

2, 18 περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς: Syr.-Pal. ܥܠ ܟܠ ܗܢܘ ܕܐܡܪܘ ܪܥܝܐ ܠܗܘܢ ܘܐܦ ܠ (ܐܠܗܐ and add ܡܢ ante ܟܠ A ܐܠܗܐ C) (concerning everything which the shepherds told them). T^{A} تعجّبوا بالوَصف الذيى وصفه لهم الرعاة (they wondered at the description which the shepherds

described to them) > Peš. ܠܗܠ ܐܠܗ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܢ ܪܥܝܐ (concerning those things which had been told to them by the shepherds). Syr.(Cur) Sin ܗܠ ܐܢ ܒܝ ܕܫܡܥ ܗܘܐ ܡܢ ܪܥܝܐ ܕܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܗܠ ܐܠܗ ܕܚܙܘ (now everyone that was hearing from the shepherds when they were declaring about the things that they saw). $T^{N(SH)}$ *van dien dat hem die herdren seiden* ($T^{N(H)}$ *heirden seechden*) (of that which the shepherds told them); $T^{N(L)}$ *En alle die die herden hoerden spreken* (and all who heard the shepherds speak) > Vulg. *et de his quae dicta erant a pastoribus.*

2, 24 κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου: Syr.-Pal. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܢܡܘܣܐ ܕܡܪܝܐ ܕܐܡܪ (B) (according to that which the law of the Lord says). $T^{N(L)}$ *alse de wet geboet* (as the law commanded) > Vulg. *secundum quod dictum est in lege.*

2, 28 καὶ αὐτὸς ἐδέξατο: Syr.-Pal. ܩܒܠܗ (A C ܒܥܠܡܗ) ܒܚܘܗܝ (and Simeon received (him]). $T^{N(L)}$ *so naemt Symeon in sine erme* (Simeon took [it] in his arms) > Vulg. *et ipse accepit eum in ulnas suas.* Syr.(Cur) Sin ܗܘ ܩܒܠܗ ܒܥܠܡܗ (he Simeon took him). P H *And than com Symeon & name hym bitwixen his armes.*

4, 23 γενόμενα: Syr.-Pal. ܕܥܒܕܬ (which thou hast done). $T^{N(L)}$ *dat tu hefs ghewarchtt* (that thou hast wrought); $T^{N(SH)}$ *dattu ghewrocht hebs* (that thou hast wrought) > Vulg. *facta.* T^{A} = Peš. ܕܥܒܕܬ (which thou hast wrought); Syr.(Cur) Sin ܫܡܥܬܘܢ ܕܥܒܕܬ (ye have heard that I have done).

4, 33 καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν; Syr.-Pal. ܒܒܝܬ ܟܢܫܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ (A Ç *om.* ܐܝܬ) (and there was there in the synagogue). $T^{N(L)}$ *aldaer was en mensche* (there was a man there) > Vulg. *Et in synagoga erat.*

6, 8 ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον: Syr.-Pal. ܩܘܡ ܘܥܡܕ ܒܡܨܥܬܐ (ܗܟ A C) (Come, stand in the midst). $T^{N(L)}$ *stant op en ganc hir staen in midden onder uns* (Rise up and go and stand here in our midst); $T^{N(SH)}$ *stant up ende ganc in midden ons* (stand up and go in our midst) > Vulg. *surge et sta in medium.* T^{A} = Peš. ܩܘܡ ܥܠ ܒܡܨܥܬܐ ܘܥܡܕ (Rise up come into the midst of the synagogue); Syr.Cur Sin *hiat.* See further Plooij, Part. II, p. 162.

7, 25 καὶ τρυφῇ: Syr.-Pal. *om.* $T^{N(L)}$ *Die met behaghelen cleedren gecleedt syn*; $T^{N(SH)}$ *die met sachten clederen gecleet sijn* (those who are clothed with pleasing clothes) > Vulg. *ecce qui in veste pretiosa sunt et deliciis.* See further Plooij, op. cit., Part II, p. 145.

7, 29 ἐδικαίωσαν: Syr.-Pal. ܫܒܚܘ (praised). $T^{N(L)}$ *lofde*: $T^{N(SH)}$ *lofden* (praised) > Vulg. *justificaverunt.* P H *than herizeden hij God & thonkeden hym.* See further Plooij, op. cit. Part II, p. 146.

8, 12 οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν: Syr.-Pal. ܗܠܝܢ ܕܒܐܪܚܐ ܗܘ ܕܢܦܠ ܒܝ ܗܘ (A) (that which falls by the wayside). $T^{N(L)}$ *Dat saet dat valt neven den wege* (the seed that fell beside the way); $T^{N(SH)}$ *dat valt neven den wege* (that fell beside the way) > Vulg. *qui autem secus viam.*

8, 13 οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας: Syr.-Pal. ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܟܐܦܐ ܗܘ ܕܢܦܠ ܒܝ ܗܘ (A) (but that which fell upon the rock). $T^{N(L)}$ *Dat ander saet dat op dat stenechtege lant vil* (the other seed that fell upon the stony ground); $T^{N(SH)}$ *Dat echter viel in dat stee-*

nachtiche lant (the other fell on the stony ground) > Vulg. *nam qui supra petram.* πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν: Syr.-Pal. ܠܥܕܢܐ ܘܒ ܗܝ ܕܡܗܝܡܢ (A) (for a time is their faith). $T^{N(L)}$ *want ter liden so ontfaen si dat gheloeue* (for they accept the faith in passing) > Vulg. *qui ad tempus credunt.* T^{A} = Peš. ܠܫܥܬܐ ܗܝ ܕܡܗܝܡܢ (but for a time is their faith) > Syr.$^{Cur\ Sin}$ ܠܫܥܬܐ ܡܗܝܡܢ (and vor a time they believe).

(To be continued)

Dr. M. BLACK

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Ein weiteres Bruchstück griechischen „Diatessaron"textes

Als *Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron* hat soeben O. Stegmüller *ZNtW.* XXXVII S. 223—229 den auf Mt. 18, 32ff. 19, 1ff. 5ff. 9f. entfallenden Text des Berliner Papyrus 16388 veröffentlicht und soweit gewürdigt, als dies ohne orientalische Sprachkenntnisse, wie sie allerdings für jede Beschäftigung mit dem „Diatessaron"-Problem eigentlich unerläßlich sind, für ihn möglich war. Ich selbst habe zuerst das Fragment in diesem Sinne gewertet, als er, zunächst noch an einen nur irgendwie mit Tatian zusammenhängenden wirklichen Mt.-Text denkend, es mir zur Begutachtung unterbreitete[1]. In der Tat ist an seiner Herkunft geradezu aus dem uns erstmals in Dura-Europos greifbar gewordenen griechischen „Diatessaron"text selbst nicht zu zweifeln[2]. Zugleich — und dies bezeichnet eine erste hervorragende Bedeutung des neuen Bruchstücks — wird hier noch deutlicher als in jenem ersten, daß dieser Text nicht die sprachliche Urgestalt des Tatianischen Werkes darstellte, sondern, wie stark auch immer durch den griechischen Urtext der Einzelevangelien beeinflußt, auf das vielmehr syrische Original jenes Werkes zurückging. Der Sachverhalt wird mehr oder weniger bei allen denjenigen Elementen erkennbar, die ein absolutes Sondergut des Papyrustextes bilden[3].

---

[1] Ich darf dies vielleicht in Ergänzung von Ak. 14 S. 225f. hier feststellen, in der der Druckfehlerteufel meinem Namen eine Entstellung beschert hat. Bei der hier genannten Ausgabe eines altarabischen Evangelientextes durch B. Levin (nicht: Levie), *Die griechisch-arabische Evangelienübersetzung Vat. Borg. ar 95 und Ber. orient. oct. 1108.* Uppsala 1938 handelt es sich um eine solche leider vorerst nur von Mt. und Mk. mit Übersetzung und textkritischem Kommentar zu Mt. Daß durch C. Peters in dieser Zeitschrift *3. Serie.* XI S. 188—211 von einem anderen wichtigen arabischen Evangelientext nur Proben geboten werden konnten, wissen deren Leser.

[2] Vgl. dazu die Nachweise bei Stegmüller S. 225. Die Sachlage ist die, daß wohl alle charakteristischen Erscheinungen, die im Kreise der Tatianüberlieferung im weitesten Sinne für die in dem Papyrus erhaltenen Verse nachweisbar sind, hier tatsächlich wiederkehren und umgekehrt der Papyrustext, abgesehen von den fünf näher zu erörternden völligen Singularitäten, kaum eine Lesart aufweist, die nicht mindestens auch in jenem Kreise bezeugt wäre.

[3] Der Gesamttext lautet in der Orthographie des Papyrus und mit den Ergänzungen Stegmüllers: R^{0}. Kol. a: αυτω πονηραι δου/λαι πασαν την ο/φιλεν εκεινην α/φηκα σοι επι

Es sind dies zunächst die drei von allen sonstigen Überlieferungen abweichenden Wortstellungen 18, 32: πονηρὲ δοῦλε > δοῦλε πονηρέ, 18 33: ἠλέησά [σε] > σὲ ἠλέησα und 19, 9: ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην > ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν bzw. γαμήσας, sowie ein im höchsten Grade merkwürdiges οὕτως αἴτιος γίνεται ὁ ἄνθρωπος > ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου in 9, 10. Endlich gehört hierher aber auch 18, 33 ἔδει ἐλεῆσαι > ἔδει (καὶ) σὲ ἐλεῆσαι. Denn es ist unrichtig, daß schon durch Syr. ^{Sin} die Omission auch des σέ wie des auch in altlateinischer und arabischer Überlieferung[1] und in T^D nicht wiedergegebenen καὶ bezeugt werde[2]. Denn gerade das persönliche ܠܐ ܫܒܩ ܗܘܝܬ (wärest du nicht schuldig gewesen) ist nur von einem οὐκ ἔδει σὲ ἐλεῆσαι her zu verstehen. Was nun die Wortstellungen ἠλέησά [σε] und ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην anlangt, so springt ohne weiteres in die Augen, daß sie einer auf semitischem Boden schlechthin unvermeidlichen Gestaltung entsprechen, die denn auch 18, 33 in Syr.$^{Sin\ Cur}$, Peš. ein ܚܢܢܟ (ich Gnade übte an dir) und 19, 9 in Peš. ein ܡܢ ܕܢܣܒ ܐܢܬܬܐ (wer immer nimmt die Entlassene) tatsächlich aufweisen. Demgegenüber widerspricht umgekehrt das πονηρὲ δοῦλε gerade der bei Verbindung von Substantiv und attributivem Adjektiv semitisch notwendigen Wortfolge. Doch würde die Abweichung vom kanonischen griechischen Text sich sehr einfach bei der Annahme erklären, daß überhaupt nicht eine solche, sondern die altsemitische Stat. Constr.-Verbindung eines ܥܒܕ ܚܛܝܬܐ (Knecht der Schlechtigkeit) zugrunde liege, die für das Syrische rund der Mitte des 2. Jahrhs. sehr wohl unterstellt werden darf. Die nur in dem Papyrus auftretende Omission des σὲ zwischen ἔδει und ἐλεῆσαι von 18, 33 endlich steht zweifellos mit der weiterverbreiteten auch des vorangehenden καὶ in Zusammenhang. Beide Worte konnten nun mindestens sehr leicht in syrischem Tatiantext unausgedrückt bleiben, wenn hier an eine dem ἔδει genauer entsprechende unpersönliche Wendung, wie sie in Peš. an ܠܘܝ ܠܐ (wäre es geziemend gewesen) vorliegt, nicht wie dort und an das persönliche Verbum von Syr.$^{Sin\ Cur}$ ein Satz mit ܕ (daß), sondern die Infinitivkonstruktion eines ܠܡܚܢܢ (Gnade zu üben) sich anschloß. In dieser war eben für eine Wiedergabe des σὲ des griechischen Acc. c. Inf. und damit auch des dieses σὲ hervorhebenden καὶ keine Möglichkeit. Eine solche konnte allerdings, wie das in sehr nachdrücklicher Weise heute in dem ܠܟ ܐܦ ܐܢܐ (dir auch deinerseits) der Peš. geschieht, mit dem regierenden unpersönlichen Verbum verbunden werden. Aber dies mußte keineswegs geschehen und daß es eben nicht geschehen ist, scheint die Sachlage zu erhärten, die in dem Papyrus und den in der Omission des καὶ mit ihm übereinstimmenden Zeugen uns entgegentritt.

παρε / καλεσας με ουκ ε/δει ουν ελεησαι το(ν)/συνδουνλου σου / ως καγω ηλεησα / [σε] και ο[ργισ]θεις Kol. b: της Γαλαλαιας και / ηλθεν εις τα οριa / της Ιουδαιας περα(ν) / του Ιορδανου και / [ηκολου]θησαν αυ / [τω οχλο]ι πολλοι / [και εθερα]πευσεν / [αυτους] / καὶ προσ/[ηλθον α]υτω Φ[α. V⁰. Kol. a: και εσονται οι δυο / εις σαρκα μιαν ωσ/ται ουκετι εισιν δυ/ο αλλα σαρξ [μιαο]/ουν οϑ(εο)ς σ[υνεζευ]/ξεν ανϑρ[ωπος μη]/χωριζειτω [λ]/εγουσιν α[υ]. Kol. b: μοιχευθηναι / ωσαυτως και ο γαμων απολελυμε/νην μοιχαται· / λεγουσιν οι μαθη/ται αυτου ει ουτω[ς] / ετιος γιντεαι αν/θρωπος μετα τη[ς] / γυν[αι]κος ου συμ.

[1] bcg_1 ff_2 gat und den Arabern von Levin und Peters.

[2] Wie Stegmüller S. 226, wohl in Mißverständnis einer brieflichen Mitteilung von mir, vermerkt.

Ich bin mir selbstverständlich bewußt, daß aus allem dem ein zwingender Beweis für die Abhängigkeit des Papyrustextes von einer syrischen Vorlage sich nicht ergibt, obgleich immerhin eine rein zufällige zweimalige Übereinstimmung mit spezifisch semitischer Wortstellung im Raume von nur zwölf Versen äußerst unglaubhaft sein dürfte. Anders liegen die Dinge dagegen bei dem mit Recht denn auch von Stegmüller nachdrücklich in den Vordergrund gestellten οὕτως αἴτιος γίνεται ὁ ἄνθρωπος. Der Befund ist hier folgender. Das οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρωπου μετὰ τῆς γυναικός des kanonischen Textes redet nur von einem Rechtsverhältnis, einer Rechtslage — *causa* — zwischen Mann und Frau. Demgegenüber steht im Syr.$^{\text{Sin Cur}}$ und Peš. eine Wiedergabe das αἰτία mit einem sonst als solche von ψόγος, μῶμος, μέμψις und sogar διαβολή[1] gebrauchten Worte in dem im übrigen genau jenem Text entsprechenden: ܗܘܐ ܠܗ ܚܝܒܐ ܕܐܝܬ (bzw. ܐܝܬ) (so [vorhanden] ist Tadel — oder Schuld — im Verhältnis des Mannes zum Weibe). Die Herkunft des auch im armenischen und georgischen Evangelientext[2] nachwirkenden Ausdrucks aus dem syrischen „Diatessaron"-text wird durch T^A gewährleistet, weil dessen ألملامة هذه مثل (etwas gleich diesem Tadel), mit dem aufs engste sich eine merkwürdige türkische Überlieferung[3] berührt, auf ein ܗܘܐ ܠܗ ܚܝܒܐ ܕܝܢ (solcher Tadel) führt und damit eine bezeichnende Abweichung von Peš. aufweist[4]. Die gleiche Wendung des Gedankens bietet unter stärkster auch sonstiger Abweichung vom kanonischen Mt.-Text nun auch der Berliner Papyrus, wobei außer der den ἄνθρωπος zum Subjekt machenden persönlichen Wendung der ganzen Aussage nach vor allem die Ersetzung des ἐστίν durch γίνεται in Betracht kommt. Hier läßt sich nun mit aller überhaupt denkbaren Bestimmtheit feststellen, daß der Weg nur vom kanonischen Mk.-Text über den diesem noch ungleich näherstehenden syrischen zu dem im Papyrus vorliegenden ganz andersartigen griechischen Text des „Diatessaron" gegangen sein kann, und damit endgültig, daß nicht der letztere

[1] Vgl. die Nachweise bei Payne-Smith, *Thesaurus Linguae Syriacae* Sp. 2809.

[2] Vgl. W. Heffening-C. Peters, *Spuren des Diatessarons in liturgischer Überlieferung. Ein türkischer und ein Karšūnī-Text* (in dieser Zeitschrift. *3. Serie* X S. 225—238) S. 233: Arm.: *վնաս* (Tadel), Geo.: „*crimen*".

[3] Ebenda S. 228f.: „ein solcher Tadel". Vgl. dazu außerdem noch das „*tantum crimen*" der beiden altgeorgischen Hss. A und B (a. a. O. S. 233).

[4] Einen weiteren und denkbar entscheidensten Beweis für die Herkunft des ܚܝܒܐ (Tadel) aus dem Diatessaron würde ein enkratitisch-ehefeindlicher Charakter der Lesart erbringen, der von Stegmüller S. 227f. vertreten wird. Ich glaube aber, daß diese Bewertung sich mindestens nicht zwingend rechtfertigen läßt. Ein einfaches Mißverständnis des griechischen αἰτία ist zwar bei dem Autor des λόγος πρὸς Ἕλληνας gewiß ausgeschlossen. Aber noch eine dritte Möglichkeit besteht. Als etwas Tadelnswertes, Schuldbares könnte durch den syrischen Ausdruck nicht sowohl das Verhältnis von Mann und Weib im allgemeinen die Ehe, sondern gerade die Sprengung ihres Bandes bezeichnet werden. Man darf nicht übersehen, daß nach T^A, dem türkischen Fragment und den altgeorgischen Hss. AB im Diatessaron nicht nur jenes ܚܝܒܐ (Tadel) dem αἰτία, sondern ein ܗܘܐ ܠܗ ܚܝܒܐ ܕܝܢ (ein solcher Tadel) wohl + ܗܘܐ (ist, wird, entsteht) dem οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία entsprach. Das ist aber am natürlichsten doch wohl dahin zu verstehen: wenn der Tadel, der den Mann in seinem Verhältnis zur Frau betreffen kann, im Falle der Lösung des ehelichen Bandes betrifft, ein solcher ist, daß von einem μοιχᾶσθαι und ποιεῖν αὐτὴν μοιχευθῆναι die Rede sein kann, dann ist es besser, jenes Band überhaupt nicht erst zu knüpfen.

das Original gewesen ist. Denn läge das Verhältnis umgekehrt, so wäre einerseits schlechterdings nicht zu begreifen wie ein syrischer Übersetzer vielmehr des griechischen Papyrustextes, dem doch nicht neben diesem unterstellten griechischen Original des „Diatessaron" auch noch der griechische Mt.-Text vorgelegen hätte, zu einer syntaktisch aufs engste mit diesem sich berührenden Gesamtfassung gekommen sein sollte. Das gleichfalls substantivische syrische ܚܝܒܬܐ (Tadel) kann vielmehr nur unmittelbar auf dem substantivischen αἰτία des Mt. beruhen, während das adjektivische αἴτιος, in einer griechischen Originalfassung des „Diatesaron" gegeben, in einer syrischen Übersetzung desselben zu einem gleichfalls adjektivischen ܚܝܒ (tadelnswert) hätte führen müssen. Ebenso ist das letztendlich aus dem syrischen „Diatessaron"text geflossene) ܓܒܪ (bzw. ܓܒܪܐ) ܓܒܪܐ im Verhältnis des Mannes) der syrischen Überlieferung nur als eine durchaus sachgemäße, wenn auch einigermaßen freie Wiedergabe des τοῦ ἀνθρώπου des kanonischen Mt., nimmermehr aber von dem Subjekt ὁ ἄνθρωπος des Papyrus her zu begreifen. Andererseits bliebe unter der Voraussetzung der Originalität des durch den Berliner Papyrus nun ein zweites Mal kenntlich werdenden griechischen „Diatessaron"textes die Ersetzung des kanonischen ἐστὶν durch γίνεται völlig unerklärbar. Zwischen beiden muß das Mittelglied eines ihre Bedeutungen in sich vereinigenden syrischen ܗܘܐ (ist, wird) gestanden haben, das also in dem damit erneut sich als original erweisenden syrischen „Diatessaron"-text die Stelle des ܐܝܬ ([vorhanden]) ist) einnahm. Auch, daß der griechische Übersetzungstext des Papyrus sich in seinem Gesamtaufbau so stark von seiner zu unterstellenden syrischen Vorlage und damit von der originalen Mt.-Fassung entfernt, wird — einmal dieses Verhältnis zwischen grieschischem und syrischem „Diatessaron"text vorausgesetzt — voll verständlich. Wenn der griechische Übersetzer unter tunlichstem Anschluß an den Mt.-Text mit seinem αἰτία den im syrischen ܚܝܒܬܐ (Tadel) eingeführten Schuldbarkeitsbegriff wiedergeben wollte, so mußte er unausweichlich zu dem Adjektiv αἴτιος und damit zu der ganzen syntaktischen Neufassung, dessen eigentliche Achse es bildet, seine Zuflucht nehmen, weil eben nur in dem Adjektiv, nicht in dem Substantiv αἰτία selbst, jener Begriff zu einigermaßen klarem Ausdruck kommt.

Eine zweite höchst einschneidende Bedeutung gewinnt das neue Berliner Fragment des griechischen „Diatessaron" durch die von Stegmüller[1] treffend herausgestellte Tatsache, daß hier für das letztere unmittelbarer Anschluß von Mt. 19, 1–10 an 18, 32–35 erwiesen wird, was mit dem Aufbau der abendländischen Tatianüberlieferung gegen denjenigen der durch T^A repräsentierten orientalischen übereinstimmt. Nicht mit dieser, sondern mit jener ist also im Aufbau gewiß allgemein der griechische „Diatessaron"text zusammengegangen. Von dieser Feststellung aus soll man sich aber keinesfalls dazu verführen lassen, nun etwa an diesen statt an den original-syrischen Text den altlateinischen anknüpfen zu wollen, auf dem die abendländische Überlieferung ruht. Auch nach dieser Seite hin bringt der Berliner Papyrus — und das verleiht ihm eine dritte, gleichfalls nicht zu unterschätzende Bedeutung — ein warnendes Moment von durchschlagender Kraft. Eine — natürlich wieder auf das „Diatessaron" zurückgehende — be-

[1] S. 238f. — Dagegen ist mir nicht klar, was es heißen soll, daß das Berliner Fragment „nach der sprachlichen Seite" „ziemlich eng zur orientalischen Diatessaronüberlieferung" gehöre, „wenn man einmal etwas grob zusammenfassen darf".

zeichnende Eigentümlichkeit der syrischen Fassung von Mt. 19, 10 ist die Wiedergabe des vagen griechischen ἄνθρωπος durch das bestimmtere ܓܒܪܐ (Mann), und es beruht letzten Endes auf Wiedergabe dieser syrischen, nicht der originalen griechischen Mt.-Fassung, wenn die Altlateiner a b c ff$_2$ g$_1$ h m q und Ambrosius statt des αἰτία τοῦ ἀνθρώπου ein *causa viri* bieten. Der griechische „Diatessaron"-text mit seinem sich wieder an den kanonischen Mt.-Text anschließenden ἄνθρωπος kann also die Grundlage des altlateinischen nicht gewesen sein. Wenn weiterhin jenes altlateinische *viri* in einem ἀνδρός des *cod. Bezae* ein Seitenstück findet, so steht dieser hier nicht, wie es sehr oft der Fall sein wird, über dessen griechische Übersetzung mit dem „Diatessaron" in Zusammenhang, sondern es handelt sich um einen weiteren jener vielleicht nicht minder häufigen Fälle einer lateinischen Beeinflussung seines Textbildes. Einmal mehr wird an diesem Punkte klar, um eine wie komplexe Größe es sich bei der einzigartigen Bilinguis handelt. Bezüglich der Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Aufbaues des „Diatessaron" selbst aber ist es sogar dem armenischen Kommentar Aφrems gegenüber kaum ernst genug zu nehmen, wenn in ihm unabhängig voneinander sein griechischer und sein altlateinischer Text übereinstimmten[1]. Man sieht, wie ertragreich für die „Diatessaron"-Forschung nach den verschiedensten Seiten die wenigen Zeilen des *Pap. Berolin. 16388* sind.

Prof. A. BAUMSTARK.

Die „Bauinschrift" von chirbet el-minje

In dem neuesten Bericht der trotz der Unruhen tapfer fortgeführten Grabung wird nun auch die früher schon gefundene Kufiinschrift behandelt[2]. Deren Lesung — daß Walid I. genannt wird, scheint sicher — darf ich wohl den Epigraphikern überlassen; ihrer Deutung als Bauinschrift dagegen muß ich jedoch nachdrücklichst widersprechen. Es wird da behauptet, der Stein sitze „im Oberteil des im Mittelalter auf den alten Fundamenten wieder aufgebauten südlichen Portalturmes". Hieran ist so ziemlich alles falsch. Aus meiner Beschreibung[3] geht nämlich klar hervor, daß die Inschrift weder im Oberteil des südlichen Portalturmes sitzt (sie bildet die südliche Hälfte der Schwelle des Toreinganges der 2. Periode), noch daß dieser Teil auf älteren Fundamenten wieder aufgerichtet wurde, daß er vielmehr völlig neu und gerade nicht auf den alten Fundamenten gebaut ist. Weiter wird dann zugegeben, daß der Stein auch von einem andern Bauwerk stammen könnte, jedoch spreche die größere Wahrscheinlichkeit dafür,

[1] Es ließe sich allenfalls denken, daß Tatian sein Werk zuerst in Rom geschaffen und daß dasselbe hier alsbald seine Übersetzung ins Griechische und Lateinische erfahren, später aber nach seiner Rückkehr in die „assyrische" Heimat schon er selbst den Aufbau desselben einer Überarbeitung unterzogen hätte.

[2] *Das hl. Land in Vergangenheit und Gegenwart.* Köln 1939, S. 13ff. (*Palästinahefte 17—20*).

[3] *Ein frühislamischer Bau am See Genezareth* 1937, S. 12. 10 und Lageplan (*Palästinahefte. Heft 15*).

„daß er von vornherein im Portalturm gesessen hat und nach dem Einsturz später an derselben Stelle in anderer Weise wieder verwandt wurde". Nun hatte ich *Oriens Christ.* XXXV, S. 122 Ak. 2 schon behauptet, daß die Inschrift keinesfalls vom Portalturm stammen kann, ohne freilich Gründe dafür anzuführen, weil ich der Ansicht war, es könne sich jedermann mit Hilfe der Abb. 2 meines Berichtes von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit meiner Behauptung überzeugen. Da darauf überhaupt nicht eingegangen wird, so ist es wohl nötig, daß ich umständlicher die Unmöglichkeit dieser Zuweisung darlege, ehe sie als Beweis des omajjadischen Ursprungs von chirbet el-minje in die gelehrte Literatur Eingang findet[1].

Der erhaltene Teil des Inschriftblockes mißt etwa 1,20 m; seine linke Seite ist abgeschlagen: er war also länger. An der Außenfront des Tores kann er nun nicht gesessen haben, weil das Tor keinen scheitrechten Sturz hatte, sondern mit einem Bogen überspannt war, dessen Ansatz wir ja noch gefunden haben (vgl. Minjebericht, S. 19 Abb. 7). Über dem Bogen saß der Stein sicher nicht, denn wer hätte da die etwa 8 m hoch sitzende, schlecht eingekratzte Inschrift noch lesen können? Seitlich des Tores kann sie auch nicht angebracht gewesen sein, weil dieses von Halbsäulen flankiert war und jenseits dieser gleich die Turmrundung einsetzte. Ebensowenig saß sie über dem inneren Bogentor (der Türanschlag mit Ansatz des Bogens ist am südlichen Gewände noch sichtbar), weil dessen Profil unmittelbar an das Kuppelkranzgesims anstößt. Bleiben also nur die seitlichen Wände mit den Nischen. Aber soll man hier eine Bauinschrift erwarten? Sie könnte dann auch nur wieder über der Nische angebracht gewesen sein, weil der verfügbare Raum seitlich der Nischen 1,20 m beträgt, unser Inschriftenblock aber in seinem verstümmelten Zustand allein schon so breit ist. Außerdem besteht der Bau durchweg aus graugelblichem Kalkstein, der leicht zu bearbeiten ist. Warum dann so unschön einen weißen Marmorblock einfügen, der mit seiner ungeschickt eingekratzten Inschrift ganz und gar nicht zu den prachtvoll gearbeiteten Ornamentstücken des Torbaues paßt? Und man konnte doch damals ordentliche Inschriften herstellen, wie ein von mir veröffentlichter Meilenstein des Abdelmalik aus dem wadi el-kelt beweist (*Röm. Quartalschrift* 1931 Taf. 7, 7).

Die Inschrift hat also nicht am ursprünglichen Torbau gesessen und ist darum auch nicht die Bauinschrift von chirbet el-minje. Sie ist also entweder von anderswoher verschleppt — oder aber sie stammt von einem späteren Umbau oder Einbau, etwa der Moschee, die, so wie sie heute sich darstellt, kaum ursprünglich sein kann. Diese Vermutung habe ich im genannten Aufsatz des *Oriens Christ.* schon ausgesprochen. Vielleicht überlegt man sich

[1] Wie leichtfertig gerade mit harmlosen Inschriften umgegangen wird, mag man daraus ersehen, daß eine bei chirbet mefdschir gefundene Inschrift mit Erwähnung des Khalifen Hischām zur Datierung der Anlage herhalten muß (*QDAP* 8, 1938, 53), während sie in Wirklichkeit die rein private Stilübung eines müßigen Wanderers darstellt und doch nur besagt, daß zur Zeit des Hischām an diesem Ort Marmorplatten herumlagen, sei es, daß man gerade dort baute, sei es, daß der Bau längst fertig oder bereits wieder verlassen und ausgeplündert war. Warum soll gerade ein am Bau beschäftigter Arbeiter die Inschrift in seiner Freizeit gemalt haben, wo doch mefdschir an einer vielbegangenen Karawanenstraße liegt und täglich dort Leute vorbeikommen?

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 mefdschir, 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°.

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" aufs 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 umfaßte 289 fortlaufend numerierte, 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 „Χαῖρε-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 ⲡⲥⲟⲕ („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 ⲫⲁⲗⲗⲓ ⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲟⲩ bezeichnet, ein Ausdruck der vorläufig leider völlig dunkel bleibt, wenn man nicht trotz der griechischen Genetivform die S. XXII angedeutete Vermutung eines Zusammenhangs mit ⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲉ (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(ορ)οι 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(ις) bestimmt waren, von „Sonntags"- und von noch einmal als Werk des Herakleides eingeführten „Pascha"-Psalmen und neben weiteren Διάφοροι von einer ziemlich umfänglichen Reihe von Liedern für nächtliche Vigilienfeiern (παννυχ[ις]) (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 entgegentretende 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 Gehörende 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 ΣΑΡΑΚΩΤΩΝ-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 Literargeschichte 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 tiefschürfenden 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 ⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲟⲛ-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 erhärten, 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 mittelägyptischen Text der Hs. *Brit. Mus. Or. 4718(1)* bei W. E. Crum, *Catologue of the Coptic Manuscripts in the British Museum.* London 1905 S. 245f. als an gewisse koptische Jesus-Psalis litaneimäßigen Charakters hinter oder vor den Theotokia der einzelnen Wochentage (ⲡⲓ ⲭⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ ⲁⲃⲟⲧ ϫⲟⲓⲁⲕ *ed* R. Tuki S. 67—81, 88ff., 97ff., 117f., 121f., 127—130, 138ff. bzw. ⲏⲭⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ϯ ⲑⲁⲗⲓⲟⲁⲓⲁ ⲑⲱⲧ̅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲣⲟⲙⲡⲓ *ed.* Kl. J. Labib. Kairo 1911 S. 98—103, 153—160, 174ff., 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. 19ff., 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. 4f.), der „Sohn Gottes" (S. 103 Z. 34), das „Wort des ⟨All⟩mächtigen" (S. 107 Z. 28f.), der „δίκαιος 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 ἀγαθός und der Barmherzige und voll von Erbarmen" (S. 98 Z. 31), „der σωτήρ derer, die an ihn glauben" (S. 87 Z. 12f.), „der σωτήρ der heiligen Seelen" (S. 75 Z. 11f.), „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. 15f., 61 Z. 23, 65 Z. 29, 84 Z. 9f., 93 Z. 2f.) und deshalb auch in der letzten und schwersten Not der Todesstunde (S. 66 Z. 19ff.). Andererseits wird Jesus (S. 9 Z. 4f., 20 Z. 21f.) 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 vereinzelten 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. 246f., 257, 262f., 266, 269, 272f., 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. 19ff., S. 182 Z. 17ff., S. 185 Z. 26f., S. 186 Z. 30ff. beweisen, obgleich naturgemäß er gerade bei ihnen starke Verbreitung hat. Gelegentlich findet auch wie S. 85 Z. 19ff. und S. 165 Z. 4ff. 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 Trinitätspsalm zu Anfang des Anhanges. 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 ϩⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲱⲛ-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 Τριαδικά 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 Abwandelung 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 ϩⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲱⲛ-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 Totengebetes 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 Aφrems 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 μακαρία bezeichnete Maria auftritt. Wenn dieser Wunsch dabei meist derjenige eines „Sieges" derselben ist, so erinnert das an die stehende Schlußformel mandäischer Texte: וחייא זאכין (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 Δοξαστικά 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 σὺ-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 Χαῖρε auf aramäischem durch den entsprechenden Gebrauch eines سلام لكِ (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 Χαῖρε-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 Χαῖρε 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 possesive 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 δεξοποιήσας entlassen soll. Auch das Δόξα τῷ σώσαντι ἡμᾶς ἐν Τύρῳ eines Seefahrergraffitos von Syros (*Inscript. Graecae* XII 5: Nr. 712, 36) kann mithin ebensogut 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 hl. Hippolytus in Rom sagt, daß bei ihm „*mane salutatum concurritur*". Neben den „homerischen" und den jungen „orphischen" Hymnen, Alkman Frgm. 2, Archilochos Frgm. 113, literarischen Reflexen realen Kultlieds schon in der attischen Dichtung des 5. Jahrhs. v. Chr. wie Sophokles, Αἴας v. 91, Euripides, Ἱππόλυτος v. 61—72, Aristophanes, Εἰρήνη v. 523, 582—589 und Θεσμοφοριάζουσαι 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 *Maδrāšā-* und *Sōγīθā-*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 wesenhaft ist. Es gehören hierher vor allem die ΣΑΡΑΚΟΤΩΝ-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 Χαῖρε- und ⲡⲥⲟⲕ-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 Umfanges 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 ϩⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲱⲛ-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 269 f. und bei den ϩⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲱⲛ-Psalmen S. 133 f., 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 wesenhaft die dem *Maḏrāšā* und der *Sōγīṯā* Syriens eigentümliche Einschaltung des auch hier mindestens vielfach am Kopf des Textes angeführten Elements der *ʿOnīṯā* 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 Λαθὼν ἐτέχθης und Ἀνέτειλας Χριστέ des Weihnachts- und Ἐπεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ und Ἁμαρτωλοῖς 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. 295 f. 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. 6 f. in dem Text IV R 9 vorliegen, wo die an ebenso viele verschiedenartig appositionell erweiterte Anrufungen des „Vaters Nannar" sich anschließende Ergänzung *e-ṭil-li ilāni ša ina šami-e u irṣitim e-diš-ši-šu ṣi-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 ⲥⲁⲣⲁⲕⲱⲧⲱⲛ-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 ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲓⲥⲉ (und wisset) und ϩⲁⲗⲟ (süß ist) bezeichnet. Bemerkenswert ist bezüglich der letzteren Variante ihre rein zufällige Berührung mit dem حسنا (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 ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡ̅ⲭ̅ⲣ̅ⲥ (der Sohn des Christus) S. 83 Z. 1 gesichert zu werden, hinter dem letztendlich ein ابن مسيحا (Christussohn) statt ابنا مسيحا (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°.

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 ἄστει, Nr. 489) und Aisopischer (?) Fabeln (Nr. 493) und eine stattliche Reihe von Homertexten (Nr. 539—541) immerhin beispielshalber genannt sein mögen, liegt im allgemeinen außerhalb des Interessenkreises dieser Zeitschrift. Einen Hinweis verdient auch von diesem her schon etwa die

Bedeutung, welche für die lateinischen Studien des griechischen Ostens im 4. und 5. Jahrh. einige Stücke besitzen: ein mit griechischer Parallelübersetzung begleiteter Text von Vergilius *Aeneis* I v. 235—243, 257—256, 405—414, 418—426, 633—640, 645—651 (Nr. 478) und Splitter anscheinend eines von lateinischen Zitaten durchsetzten griechischen juristischen Lehrbuches und entsprechenden Scholien (Nr. 475) und eines die gleiche Sprachmischung zeigenden Registers kaiserlicher Erlasse (Nr. 476) und ein umfangreiches Bruchstück von Ciceros *Divinatio in Q. Caecilium* mit griechischen Randerklärungen (Nr. 477). Dann aber sind zweifellos die sachlich wertvollsten Nummern der Sammlung ihre mit einer einzigen Ausnahme griechischen Christiana.

An der Spitze stehen hier zwei wegen ihrer höchsten Wichtigkeit bereits früher in Sonderpublikation vorgelegte und inzwischen in *The Bulletin of the John Rylands Library* XX S. 219—245 bzw. 45—56 wiederabgedruckte Dinge: die Bruchstücke eines Textes der „LXX" von Dt. 33—38 aus dem 2. Jahrh. v. Chr., in denen zum erstenmal vorchristliche „LXX"-Überlieferung greifbar geworden ist, (Nr. 458) und ein Text von Joh. 18, 31—34, 37f. aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh.s n. Chr., aus einer Zeit also, über welche eine radikale „Kritik" nicht allzu ungern die Entstehung des vierten Evangeliums herabgerückt hätte (Nr. 457). Was hier die anderweitige Bezeugung der vom Papyrus mitvertretenen Wortstellung πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον betrifft, so wäre S. 2 statt der vagen Angaben über „*one of the Syriac versions*" und „*another Syriac version*" bestimmter zu sagen gewesen daß es die Übersetzung des Thomas von Ḥarqel ist, die hier mit D und dem Papyrus geht, Pešīttā aber die das πάλιν auslassende. Hinzuzufügen ist ferner, daß ein entsprechendes *iterum in praetorium* auf lateinischem Boden sich bis in die Vulgata erhalten hat. Gewiß würden wir die gleiche Wortstellung auch auf dem altsyrischen kennen lernen, wenn nicht Syr.^{Sin} und Syr.^{Cur} zu Joh. 18, 33 fehlten. Der kleine Zug ist bei dem Alter des Papyrus ein kaum überschätzbarer Beleg für den Wert der nicht erst auf das Diatessaron zurückgehenden Schicht des „*Western text*", die hier eindeutig greifbar wird. An weiteren biblischen Stücken steht ein besonders paläographisch interessanter Text des 6. Jahrh.s von Js. 21, 3—22, 3 (Nr. 459), bald nach der einen, bald nach der anderen Seite gehend, zwischen B und ℵ AQT und schlägt sich zu B vor allem dann, wenn dies auch ℵ tut. Fragmente der Psalmen 3 und 72 entstammen gleichfalls dem 6., solche der Psalmen 148ff. dem 6. oder schon 7. Jahrh. Bei dem ersten dieser beiden Stücke (Nr. 461) scheint es sich um Reste eines ursprünglich zweispaltigen Papyrusblattes zu handeln, das als apotropäisches Amulett zu dienen bestimmt war. Das zweite (Nr. 462) verbindet mit der Verwendung von Pergament als Schreibstoff und einer schon an die koptische Überlieferung griechischer liturgischer Texte und Formeln gemahnenden Wildheit der Orthographie die merkwürdige Erscheinung, daß von Ps. 148, 9—14 und 149 nur die Anfangsworte jedes Verses, von Ps. 150, 1—4 diejenigen jedes Halbverses und wesentlich vollständig nur der Schlußvers von Ps. 150 gegeben werden. R. ist geneigt, auch hier an ein Amulett zu denken, und hält eine liturgische Bestimmung für ausgeschlossen, „*except possibly for antiphonal singing*". In der damit immerhin angedeuteten Richtung könnte eine Parallele etwa in der ähnlich abgekürzten Form erblickt werden, in welcher zwischen nichtbiblischen liturgischem Gesangstext Psalmverse auf dem Boden der nestorianischen Liturgie vor allem doch keineswegs ausschließlich im Rahmen der sog. *qālē ɣaunājē*. Aber auf dem ägyptischen Pergament fehlt eben nichtbiblischer Text. Bereits mit dem Dt.-Papyrus war erstmals das Fragment eines biblischen Testimonienbuches des 4. Jahrh.s (Nr. 460) veröffentlicht worden, von dem ein anderer Teil nach Oslo gelangte und nach einer ersten Veröffentlichung von G. Rudberg hier S. 11f. gleichfalls erneut zum Abdruck kommt. Neben den *Testimonia* Cyprians und denjenigen unter dem Namen Gregors von Nyssa und von beiden unabhängig ist die Sammlung, deren Bruchstücke hier vorliegen, zweifellos interessant, trägt aber selbstverständlich für die Frage nichts aus, ob bereits Paulus seine gelegentlich

formal so merkwürdigen AT.lichen Zitate einem derartigen Testimonienbuch noch hellenistisch-jüdischen Ursprungs entnommen habe. Die außerbiblische Literatur wird aus dem frühen bzw. dem späten 3. Jahrh. durch ein Bruchstück des griechischen Originals des gnostischen εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, von dem eine noch immer unedierte saïdische Übersetzung durch den großen koptisch-gnostischen Papyrus in Berlin erhalten ist (Nr. 463), und durch den Schluß eines gegen die Gefahr des ägyptischen Manichäismus gerichteten Briefes vielleicht des Theonas von Alexandreia (Nr. 469), vertreten. Zu der Publikation des ersteren hat C. Schmidt S. 22 eine deutsche Übersetzung des entsprechenden koptischen Textstückes beigesteuert, die man jetzt nicht ohne eine gewisse Wehmut als eine der letzten Arbeiten des Unermüdlichen hinnehmen wird, nachdem ihn auf der ägyptischen Erde, aus deren Schoß er so vieles Wertvolle der Wissenschaft gerettet hat, in Kairo der Tod hinwegnahm.

Allerbedeutsamstes umfaßt die Papyri-Sammlung der John Rylands-Bibliothek vollends auf dem liturgischen Gebiet. Neben zwei minder erheblichen Fragmenten (Nr. 467f.) und dem Gebetstext eines Amulets (Nr. 471) handelt es sich näherhin hier von der stadtalexandrinischen Liturgie um einen Text des 6. Jahrh.s, von welchem die Partie vom Trishagion bis zur Epiklese einschließlich d. h. dem Ende des eucharistischen Hochgebets, und die Fürbitte für die Verstorbenen vorliegen (Nr. 465), aus dem 7. Jahrh. um zwei in das Werden der liturgischen Dichtungsform des byzantinischen „Kanons" hineinführende hymnische Texte (Nr. 466), angeblich spätestens aus dem 4. Jahrh. um ein von M. nicht in seiner ganzen Bedeutung erfaßtes Stück mariologischen Inhalts (Nr. 470) und in etwa gleichaltriger Schrift um den ältesten uns unmittelbar erhaltenen lateinischen liturgischen Text, in dem er mit überzeugender Begründung die Übersetzung eines mithin noch älteren griechischen erblickt (Nr. 472).

Der schlechthin kapitale liturgiegeschichtliche Wert des Hauptteiles von Nr. 465 beruht darauf, daß hier erstmals das Zentralstück eines der späteren Hauptformulare eucharistischer Liturgie uns in einer Textgestalt entgegentritt, die noch aus dem zeitlichen Raum der christlichen Spätantike — näherhin hier etwa dem Justinianischen Zeitalter — stammt. Bei einem Vergleich mit den beiden jüngeren Formen, dem behairischen Übersetzungstext der koptisch-monophysitischen „Kyrillos"-Liturgie (= K) und dem in hs.licher Überlieferung erst des 12. und 13. Jahrh.s vorliegenden griechischen Original des orthodoxen „Markus"-Liturgie (= M) ergibt sich bereits eine wesenhaft vollständige Übereinstimmung in Aufbau und Gedankenführung und in weitem Umfang eine solche selbst des Wortlautes. Über Einzelvarianten des letzteren hinaus hat in der Folgezeit nur die Einleitung der Epiklese auf beiden Seiten unabhängig eine wortreiche Erweiterung erfahren. Von diesem Ergebnis sind Rückschlüsse auf die textlichen Entwicklungsverhältnisse außerägyptischer Liturgie nun nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten, nicht zuletzt etwa auch auf diejenigen des römischen Meßkanons, der, nachdem wir nördlich der Alpen uns der ihm gegenüber begangenen Todsünden der Hyperkritik des 19. und beginnenden 20. Jahrh.s reumütig bewußt zu werden beginnen, neuerdings in Rom selbst durch V. L. Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass* sich einer grausamsten historisch-kritischen Vivisektion unterworfen sah. Zwischen dem koptischen und dem griechischen Formular der späteren Zeit steht dabei, wie zu erwarten war, der alte Papyrustext unverkennbar dem ersteren näher. Bei den umfangreichen Ergänzungen, die sein sehr lückenhafter Erhaltungszustand notwendig macht, scheint mir R. nicht immer das Richtige getroffen zu haben. So ist Z. 8 nach den Parallelstellen beider späteren Formulare statt προς σε Θ(εο)ς τον ιδιον π(ατε)ρα sicher vielmehr ein: προς σε τον ιδιον π(ατε)ρα Θ(εο)ν herzustellen. Das in M sich anschließende δὲ ἡμῶν καὶ Θεὸν τῶν ὅλων und ein καὶ δεσπότην τῶν ὅλων (oder πάντων), das in K zugrundeliegt, sind unverkennbar zwei verschiedene Weiterbildungen dieses gemeinsamen Grundstockes. In Z. 20 läßt die Ergänzung και σωτηρος καταγγελλοντες

και den schlechterdings unerläßlichen Artikel zu dem folgenden αναστασιν vermissen und setzt einen absoluten Gebrauch von (ὁ) σωτήρ als Bezeichnung Christi voraus, der zwar gnostischer Literatur höchst geläufig, der liturgischen Ausdrucksweise der Großkirche dagegen ebenso fremd ist. Zwischen einem an das vorangehende του μονογενους σου υιου κ(υριο)υ και θ(εο)υ sich anschließenden ἡμων ι(ησο)υ χ(ριστο)υ und einem die Zeile abschließenden και την dürfte ein altertümlich unbiblisches bloßes αγγελλοντες gestanden haben, was mit einer Gesamtzahl wenigstens von doch nur 55 statt sogar 57 Buchstaben für die Zeile auch raummäßig etwas eher entspricht. Mit vollends 58 Buchstaben wird auch Z. 24 bei der wörtlich aus M entnommenen Ergänzung σοι εκ των σων δωρων προεθηκα(μεν) entschieden zu lang. Dem wirklichen Text des Papyrus wird — in Übereinstimmung mit dem τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες der byzantinischen Chrysostomos- und Basileios-Liturgie und dem biblischen Text I Chr. 29, 14 das δωρων fremd gewesen sein. In Z. 25 wird statt des gleichfalls nach M ergänzten εξαποστειλον σου mit Rücksicht auf das και ποιησης von Z. 28 und im Anschluß an das ⲟⲩⲟⲉ ⲟⲩⲱⲣⲡ ⲉ̀ ⲡⲉⲥⲏⲧ (und sende nach dem Unteren) von K ein οπως καταπεμψης einzusetzen sein. Das dann ohne das formelhaft übliche σου folgende absolute το πν(ευμ)α το αγιον kann in einem besonders altertümlichen Text kaum allzusehr überraschen. In Z. 26 glaubt R. zu lesen bzw. ergänzen zu sollen επι τα ορωμενα σου [δωρα usw., kann aber nicht verhehlen, daß zwischen τα und ορωμενα zwei völlig unleserlich gewordene Buchstaben gestanden haben müßten. Die Ergänzung ist unstreitig richtig, statt des ορωμενα aber ebenso gewiß προκειμενα zu lesen, was den Raum richtig ausfüllt, da dem vermuteten ω vor dem völlig sicheren μενα ein ει räumlich entspricht. In Z. 28 ist die Ergänzung σω[μα ιησου χ(ριστο)υ ohne weiteres durch die Notwendigkeit gerichtet eine Vollschreibung des sonst immer als *nomen sacrum* abgekürzten Jesus-Namens zu unterstellen. Zu lesen ist vielmehr σω[μα αγιον χ(ριστο)υ nach K: ⲛ̀ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲭⲥ (zum heiligen σῶμα des Χριστός). In Z. 33 hat R. nach εις σοφροσ⟨υν⟩ην και αφθαρσιας (lies: ἀφθαρσίαν!) εις αξ d. h. 28 wirklich dastehenden Buchstaben erst wieder für das Zeilenende ein die folgende trinitarische Doxologie einleitendes ινα σου ergänzt, das zweite der beiden Worte sicher zu Unrecht, im Anschluß an einen offensichtlichen Textfehler von M, wo das σου einmal schon hier und dann wieder in Übereinstimmung mit K vor ὄνομα σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι erscheint. In M entspricht der Lücke vor ἵνα und dem im Papyrus durch Schreibversehen und in Z. 35f. nachgetragenen εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ein auch von K an gleicher Stelle wiedergegebenes εἰς δοξολογίαν τοῦ παναγίου σου ὀνόματος. Ich möchte demgemäß für Z. 33 die alsdann auf eine Zahl von 51 Buchstaben für sie führende Ergänzung εις αξ[ιοτητα του ονοματος σου ινα vorschlagen. Die Wendung εις usw. dürfte haben die Bitte ausdrücken wollen, daß der Empfang der Eucharistie die Empfänger des Namens Gottes, d. h. des *nomen christianum* würdig mache, dann aber in dem von M und K gebotenen Sinne mißverstanden worden sein. Daß es sich bei dieser jüngeren Wendung im Sinne einer durch die eucharistische Feier erfolgenden Verherrlichung des göttlichen Namens um etwas nicht Ursprüngliches handelt, ist ohne weiteres klar, da zwischen den übrigen Heilsfrüchten des Eucharistieempfanges für den Empfänger auch hier nur die Angabe einer solchen sinnvoll ist. In Z. 35 endlich ist der unsichere letzte erhaltene Buchstabe gewiß υ, nicht χ und dann zu ergänzen πανευ [λογητον σου ονομα im Anschluß an K: ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲛ̀ⲣⲁⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲧⲁⲓⲛⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟⲉ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲩⲧ (dein großer Name, der heilige, in jedem Ding geehrte und gesegnete).

Zu dem von einer zweiten Hand auf dem v^0 des einzelnen Pergamentblattes, das Nr. 471 darstellt, hinzugefügten Toten-Memento sind außer M und K noch der fragmentarische saïdische Text der Kyrillos-Liturgie, den H. Lietzmann in dieser Zeitschrift Neue Serie IX S. 8—19 veröffentlicht hat, der durch M. Andrieu und P. Collomp, *Revue des sciences religieuses* VIII S. 489—515 bekannt gemachte Straßburger Papyrus des dem Trishagion vorangehenden Teiles des eucharistischen Hochgebets der stadtalexandrinischen Liturgie und das Formular christlich-griechischer Grabinschriften Ägyptens zu vergleichen. Über einen einzigen dem Totengedächtnis gewidmeten Satz des Straßburger Papyrus geht der-

jenige von Manchester in der Richtung nach dem Wortreichtum von M und K weit hinaus, ohne aber auch hier diesen zu erreichen. Was die Ergänzung des Textes anlangt, so hat R. in Z. 40 auf jeden Versuch einer solchen verzichtet. Ich glaube, daß ein den vorangegangenen Genetiv tragendes Seitenstück zu dem τας ψυχας αναπαυσον, in dem der Straßburger Papyrus und M übereinstimmen, hier sicher ist. Nur muß mit Rücksicht auf das unmittelbar vorangehende αναπαυσαμενω[ν das imperativische Verbum natürlich ein anderes gewesen sein, etwa ein ανακλινον oder ψομισον. Vgl. G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrètiennes d'Égypte.* Kairo 1907 S. 24: Nr. 107 Z. 2f. bzw. 5f. Statt des dann unmöglichen συναγεσθαι ist in Z. 41 wohl ein συναπτων einzusetzen und in Z. 42 vor των] αγιων unter Verzicht auf R.s μετα ein εν τη λαμπροτητι σου nach Neue Serie. IX S. 12 Z. 12 dieser Zeitschrift, wobei das σου als von των αγιων abhängig zu fassen wäre. Von diesem zu trennen ist Z. 43 das neue Partizip συνανεγειρων. In Z. 44 dürfte statt αληθεις ein αληθινας sprachlich richtiger sein und in Z. 45 statt ο vor οφθαλμος] ουκ ειδεν in Übereinstimmung mit der biblischen Grundlage I Kor. 2, 9 pluralisches α als sicher zu gelten haben, das in M, K und nach dem saïdischen Text zu τὰ τῶν ἐτάγγελιῶν σου ἀγαθὰ ἃ erweitert worden ist.

Nr. 466 bietet in der Hauptsache zwei in Verbindung mit den beiden letzten der neun biblischen Oden des byzantinischen Ritus (*Benedicite* und *Magnificat*) zu singende Hymnen von grundsätzlichem Umfang zweier Troparien und eines abschließenden Theotokions. Bei dem ersten steht an der Spitze noch der — gewiß schon ältere — Hirmos. Am Kopfe des zweiten nimmt eine Rubrik — bei dem Alter des Stückes interessant genug! — bereits auf die Verbindung des Τὴν τιμιωτέραν (hier mit der Variante υψηλωτεραν) τῶν Χερουβίμ mit der „Ode der Gottesmutter" Bezug. Inhaltlich gehören unsere Texte zu der Klasse der späterhin als σταυροαναστάσιμοι bezeichneten und waren dementsprechend jedenfalls für den Ὄρθρος normaler Sonntage bestimmt. Formal besteht ihre bedeutsame Eigentümlichkeit in ihrer strengen Bindung durch Anapher und Refrain. R. hat S. 29 unter Hinweis auf W. Christ-M. Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum* zutreffend daran erinnert, daß formal verwandte Stücke sich bis in den gegenwärtigen griechischen Kultus erhalten haben. Ein Hineinstellen der beiden über die Zeit des Andreas von Kreta und damit der Grundlegung der eigentlichen Kanonesdichtung hinaufführenden ägyptischen Texte in den Gesamtrahmen der zu jener Dichtung führenden Entwicklung wird aber natürlich nur unter Heranziehung der liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus selbst erfolgen können. Das Bild dieser Entwicklung wird sich dabei in einer Klarheit aufzeigen lassen, wie es vor dem Auftauchen dieses Papyrus nicht möglich gewesen wäre. Ich kann in einer Buchbesprechung selbstverständlich diese Aufgabe nicht in Angriff nehmen, hoffe aber, mich ihr in anderer Stelle in absehbarer Zeit zu unterziehen.

Nr. 470 ist nicht ein beliebiges „christliches Gebet" mehr oder weniger privaten Charakters, wie R. anzunehmen scheint, sondern die früheste uns begegnende und demgemäß gewiß auch die tatsächlich ursprünglichste Fassung eines offiziellen liturgischen Textes, von dem in drei verschiedenen Sprachen ebensoviele weitere verschiedene Rezensionen vorliegen: griechisch als Theotokion gegen Ende des Ἑσπερινός (Ὡρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876 S. 104), koptisch an entsprechender Stelle (R. Tuki, ⲟⲩ ϫⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲕϫ ⲙ̀ⲡⲙ̀ⲡⲉϫⲟⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲡⲉϫⲟⲣϩ. S. cur bzw. J. Marquis of Bute, *The Coptic Morning Service of the Lord's day.* London 1908 S. 155) und lateinisch als erster Teil des Gebetes *Sub tuum praesidium confugimus.* Auch ein näheres Eingehen auf das gegenseitige Verhältnis der nunmehr also vier Fassungen dieses durch den John Rylands-Papyrus vielleicht als das älteste bekannte Muttergottesgebet erwiesenen Stückes muß einer selbständigen Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier begnüge ich mich, den Papyrustext mit den aus den Parallelüberlieferungen sich ergebenden Ergänzungen zu begleiten:

υ]πο [την σκεπην της oder mit την σην
ευσ̣λα[γχνιας σου oder γχνιαν
κατα φε[υγομεν αγια

θεοτοκε τα[ς ημων
ικεσιας μη παρ
ειδης εν περιστασει
αλλ εκ κιδυνου
ρυσαι ημας"
μονη δε[δοξασμενη
ηυλογ[ημενη mit oder ohne παρθενε

Nachdrücklich abgelehnt muß es werden, wenn ein etwa wirklich aus paläographischen Gründen sich gebieterisch nahelegender Ansatz des Papyrus noch in das 3. Jahrh. deshalb abgelehnt werden soll, weil es „*almost incredible*" sein soll, „*that a prayer addressed directly to the Virgin in these terms could be written in the third century.*" Was alles auf dem Gebiete altchristlicher Liturgie zu einer bestimmten Zeit möglich war, bzw. wann hier etwas Bestimmtes eintrat, läßt sich aus aprioristischen Erwägungen mehr oder weniger dogmengeschichtlichen Charakters nicht entscheiden. Wieviel wir hier noch umzulernen haben, kündet sehr laut und vernehmlich das manichäische Psalmenbuch. Ich erinnere hier nur etwa an dessen schon an die Sprache heutigen römisch-katholischen Gebetes für die Verstorbenen anklingenden Elemente.

Vor eine vorläufig unlösbare Aufgabe stellt leider die Ergänzung von Nr. 472, um die sich, von R. um seine Beihilfe angegangen, ein Meister wie Dom A. Wilmart O. S. B. bemühte, ohne über mehr oder minder sich empfehlende Vorschläge hinauskommen zu können. Es ist nicht so sehr das stark barbarische Latein der offensichtlichen Übersetzung als das Fehlen jedes unmittelbaren textlichen Analogons, was hier scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten schafft. Nicht einmal die Bestimmung des Textes wird eindeutig klar. Indem er die Zugehörigkeit zu einem eucharistischen Hochgebet trotz vereinzelter Züge, die ihm in diese Richtung zu weisen scheinen, ablehnt, schließt sich R. S. 50 der Anschauung Wilmarts an, der hier „*formulae*" findet „*for the blessing of the new fruits (or possibly exorcisms for the same occasion) followed by a prayer for those who offered or received the fruits.*" Ich möchte mit kürzerem Ausdruck etwa an ein Gebet zur Feier von Agapen denken. Schon, daß hier das letzte Blatt eines dann doch wohl als Ganzes liturgischen Buches schon dem Schriftalter nach möglicherweise noch des 3. Jahrh.s vorliegt, ist bedeutsam genug. Für die Entstehungszeit des Textes bzw. seiner griechischen Vorlage ist die hinter seinem *puer* stehende ständige Bezeichnung Christi als παῖς Gottes bezeichnend. Das ist Sprachgebrauch der Διδαχή, der schon in den liturgischen Texten der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytes sichtlich einen nicht mehr streng durchgeführten Archaismus darstellt. Ich denke, daß wir uns von hier aus recht hoch ins 3. Jahrh. hinauf, wenn nicht noch ins 2. Jahrh. gewiesen sehen. Den von R. S. 51 als lateinische Belege für den Übersetzungscharakter des Textes angeführten Zügen desselben, unter denen das wiederholte *pater nostri* (= πάτερ ἡμῶν) am stärksten ins Gewicht fällt, wäre etwa noch das *impotentum* (= ἀσθενούντων oder ἀρρωστούντων) von Z. 32 hinzuzufügen. Hinter diesem scheint mir alsdann eine ziemlich zuverlässige Ergänzung des Inhaltes und bis zu einem gewissen Grade auch des Wortlautes möglich zu sein. An das unmittelbar folgende *qui* muß sich hinter einem wohl sicheren *v[e]r[e* als Prädikat des Relativsatzes ein Ausdruck wohl des Gottesvertrauens, etwa ein *in te confidunt*, angeschlossen haben, der mit vier Buchstaben in Z. 33 übergriff. Hier wird ein *sana* als regierendes Verbum dem folgenden *morbos animarum* vorangegangen sein, das seinerseits durch ein *et corporum* ergänzt gewesen sein muß. Zu Anfang von Z. 34 würde alsdann ein *omnes* genau den Raum von fünf Buchstaben vor dem neuen Relativsatz *qu[i] in oblitione sunt* füllen. Daß mit diesem Ausdruck, wie R. S. 55 will, die Toten bezeichnet würden, ist mehr als unwahrscheinlich. Ungleich näher liegt der Rückschluß auf ein ἀμνημονοῦντας der griechischen Vorlage, das auf einem Verschreiben aus ἀδημονοῦντας beruht haben könnte. Der Imperativ eines Verbums des Helfens, Beistehens oder Begnadigens, müßte alsdann auf den Relativsatz gefolgt sein. Doch weisen die drei letzten erhaltenen Buchstaben von Z. 34 — ein offenbar

ziemlich unsicheres *esv* — hier allerdings in keine bestimmte Richtung. Mit Recht betont schließlich R. S. 50 das Fehlen jeder sicheren Beziehung zu biblischem Text, das für das so besonders alte und altertümliche Stück bezeichnend ist. Der Sachverhalt bedeutet eine wertvolle Bestätigung der von Fr. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht*, und H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* vertretenen Anschauung, nach welcher der biblische Einfluß auf die liturgische Textgestaltung eine verhältnismäßig junge Erscheinung darstellt.

Ich mußte in diesen Bemerkungen zu den vier liturgischen Stücken mehrfach eine von derjenigen R.s abweichende Anschauung vertreten. Es ist mir ein lebhaftes Bedürfnis, deshalb um so nachdrücklicher im ganzen das von ihm als Herausgeber Geleistete anzuerkennen. Eine gediegene Einleitung geht jedem der 95 Papyrustexte des Bandes voran. Anmerkungen, die einem jeden folgen, bieten ein reiches Material zur Erklärung bzw. zur Begründung der Ergänzungen. Nicht zu übersehende *Addenda and Corrigenda* (S. [XV]) beziehen sich vor allem auf Nr. 466. Sechs Indices (S. 203—217), deren vier erste abgesehen von den biblischen Zitaten von Nr. 469 den Wortbestand der Nrn. 463—538 erfassen, verdienen eine besonders dankbare Hervorhebung. Gleiches gilt von der technischen Ausführung der auf den Tafeln vereinigten 41 Faksimilia. Dagegen würde man hier wohl noch eine gewisse Erweiterung des Gebotenen wünschen. So wäre um deren Wichtigkeit willen eine Schriftprobe der Nrn. 457f. auch in dieser Gesamtpublikation angebracht gewesen. Ungerne vermißt man ferner eine solche als Hilfsmittel für die Ergänzung etwa bei Nr. 465, und wegen der besonderen Schwierigkeiten, welche diese hier bietet, wäre für Nr. 472 eine Abbildung beider Seiten des Blattes dringend erwünscht gewesen.

Prof. A. BAUMSTARK.

Sirapie Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles de la bibliothèques des Pères Mekhitaristes de Venise d'après les clichés et sous le patronage de la Frick Art Reference Library. Préface de* Gabriel Millet. Paris 1937. — XI, 203 S. Dazu Album 14 S. 102 Tafeln. 4°.

Die vorliegende — was sofort rühmend hervorgehoben sein möge, illustrativ glänzend ausgestattete — Publikation geht letztendlich auf ein Studium zurück, dem G. Millet schon 1927 die miniaturengeschmückten Hss. der Bibliothek der Mechitharisten von San Lazaro-Venedig unterziehen konnte. Während er sich die ältesten derselben selbst zur Bearbeitung vorbehielt, hat er eine solche von neun Nrn. des 12. bis 14. Jahrh.s seiner nunmehr auf einem Lehrstuhl des Wellcoly College (USA.) wirkenden Schülerin Fräulein S. Der Nersessian überlassen. Diese zog alsdann vergleichend nicht nur das gesamte bisher veröffentlichte, sondern auch ein reiches noch unediertes Material armenischer Buchmalerei heran und schuf so die zweifellos gründlichste und weitestgreifende Arbeit, die wir auf dem wichtigen Gebiete heute besitzen.

Hinter einem *Avant propos*, der über die Entstehungsbedingungen desselben berichtet und einem weiten Kreise in der einen oder anderen Weise hilfreich gewesener Persönlichkeiten verdienten Dank abstattet (S. 1ff.) und dem Verzeichnis der benutzten Literatur (S. V—XI) steckt eine *Introduction historique* (S. 1—11) vom späten 11. Jahrh. an den allgemein geschichtlichen wie den speziellen kunstgeschichtlichen Rahmen ab, dem die

zur Veröffentlichung kommenden Denkmäler sich einordnen. — Von den fünf Hauptkapiteln behandelt das erste (S. 13—49) nach einem einleitenden Überblick über die älteren Schöpfungen von den einfachsten Kanonesarkaden des Tetraevangeliums des Lazareff-Instituts vom Jahre 887 und dem Evangelienbuch der Königin Mlke von 902 bis zu demjenigen des Königs Gagik von Kars, Jerusalem Arm. Patriarchatsbibliothek Nr. 2556, an *Manuscrits de la Grande Arménie des XII^e et XIII^e siècles* die folgenden drei Tetraevangelien: Nr. 196, das Werk eines Schreibers Priester Khatechatur und eines Miniators Vard, heute ohne Datum und Angabe des Herstellungsortes, weil Lk. teilweise und Jo. ganz jüngere Ergänzung sind, stilistisch archaischer als die 1181 im Kloster Hromos entstandene verwandte Nr. 961 (S. 15—29; Taf. I—IX = Abb. 1—21), Nr. 151, geschmückt von einem Miniator Ignatios, von dem noch weitere Schöpfungen sich nachweisen lassen (S. 29—37, Taf. X—XII = Abb. 22—29) und die 1230 in Erzerum entstandene Nr. 325. Abgesehen von dem der späten Ergänzung angehörenden Johannes-Prochoros-Autorenbild der ersten (Taf. VIII = Abb. 14) und den in der dritten dieser Hss. erhaltenen Evangelistensymbolen eines durch seine byzantinische Hoftracht jeder Unterstellung einer Abhängigkeit vom Abendland sich entziehenden Engels in Brustbild und des Rindes (Taf. XIVf. = Abb. 31f.) rein ornamentalen Schmuck aufweisend, stehen dieselben in enger Verbindung mit einer Gruppe auf gleichen Schmuck sich beschränkender griechisch-orientalischer Stücke der byzantinischen Buchmalerei, von der J. Ebersolt, *La miniature byzantine* Taf. XVIIff. und K. Watzmann, *Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhhunderts* Abb. 133, 285ff., 290, 318 Proben bieten und bezüglich deren vor allem zu verweisen ist auf die im *Seminarium Kondakovianum* erschienene Arbeit von A. Grabar, *Miniatures greco-orientales. Le tétreaévangile Vat. gr. 354.* — Das zweite Kapitel (S. 50—86) hat demgegenüber von *Manuscrits ciliciens du XII^e siècle* zum unmittelbaren Gegenstand nur das einzige im Jahre 1193 in Skevra durch einen Konstantin für Nersos von Lambron gefertigte Vierevangelienbuch Nr. 1193 (S. 51—83; Taf. XVI—XXXIII = Abb. 38—68), zu dem sich als nächste Verwandte ein im gleichen Jahre entstandenes der Walters Art Gallery in Baltimore und ein in Lwow (Bukowina) aufbewahrtes vom Jahre 1197/98 gesellen. Außer dem üblichen Rahmenschmuck des Briefes von Karpianos und der Eusebianischen Kanones, dem in Rundmedaillons gegebenen wohl ältesten erhaltenem Beispiel der Verbindung einer Brustbilddarstellung von Autor und Adressat mit dem ersteren, einem teils ornamentalen, teils bildlich illustrierenden Bestand von Randminiaturen und den ornamentalen Titelseiten der einzelnen Evangelien mit durch die Evangelistensymbolen gebildeten zoomorphen Initialen hat die Hs. neben denjenigen von Mk. und Jo. als Rest eines ursprünglich viergliedrigen Zyklus ganzseitige Bilder der Jordantaufe und der Kreuzigung bewahrt: ein nicht nur den beiden anderen Gliedern der Gruppe, sondern in seiner Verwendung als Titelbilder der Einzelevangelien allem bisher bekannten armenischen Evangelienbuchschmuck fremdes Element. Was hier entgegentritt ist eine stärkst eklektische Kunst, die mit älterer armenisch-orientalischer Tradition Spuren eines entscheidenden byzantinischen Einflusses vereinigt, dessen allmählicher Durchbruch seit Mitte des 12. Jahrh.s nach S. 84f. in Werken wie dem Tetraevangelium des Gagik von Kars und dem 1066 in Sebaste entstandenen Etschmiadzin Nr. 369/311 zu verfolgen wäre. — Als *Manuscrits de provenance indéterminée* stellt das dritte Kapitel (S. 87—109) in den weiteren Umkreis dieser kleinarmenischen Richtung einerseits das Datierung und Herkunftsangabe entbehrende Tetraevangelium Nr. 888 (S. 87—182; Taf. XXXIV—XXXIX = Abb. 69—85), das über Ornamentales hinaus in Rundmedaillons im Titelschmuck zu Anfang von Mk. das Evangelistensymbol des Löwen und zu Anfang von Jo. das Brustbild des Christus-Emmanuel, unter einer von den adorierenden Gestalten der Erzengel Uriel und Raphael umgebenen entsprechenden Darstellung des Alten der Tage das Autorenbild der Johannes-Prochors-Szene und zu Lk. eine Reihe von Textillustrationen aufweist, die in quadratischen oder rechteckigen Bildfeldern einer der beiden Kolumnen des Textes eingefügt werden, ein Werk, für das (S. 101f.) Entstehung in einem armenischen Skriptorium Edessas und des 13. Jahrh.s wahrscheinlich gemacht

werden will, andererseits das 1256 in einem nicht näher bekannten Kloster Zarnuk hergestellte Ordinationsritual Nr. 1657 (S. 102—109; Taf. XL—XLV = Abb. 85—104), dessen eine Ordinationsszene vorführendes Titelbild an die ähnlichen Darstellungen des syrischen Ordinationsrituals *Bibl. Nat. Syr. 112* vom Jahre 1239 erinnert. — *Le peintre Thoros et l'école de Glatzor* sind Gegenstand des vierten Kapitels (S. 110—136). An die Spitze anderer den Jahren 1314—1332 angehörender Werke des großarmenischen Miniators Th. von Taron tritt hier das von 1307 datierte Tetraevangelium Nr. 1917 (S. 102—135, Taf. XLVI—LXV = Abb. 102—145), das mit der die Brustbilder des Eusebios und Karpianos enthaltenden Umrahmung des Briefes an den Letzteren, Kanonesarkaden, den reichornamentierten Titelseiten der Einzelevangelien und den nebenstehendem ganzseitigen Autorenbildern eine Reihe weiterer seitengroßer Darstellungen von meist ikonographisch altertümlichem Charakter verbindet: in den Text eingeschobener Bilder der Hauptereignisse der NTlichen Geschichte und am Schlusse derjenigen der Höllenfahrt und des Entschlafens der allerseligsten Jungfrau, des von den Evangelistensymbolen umgeben thronenden Pantokrators und der gleichfalls sitzenden Theotokos mit Kind zwischen zwei Engeln.— *Sargis Tidzak et la miniature cilicienne du XIV^e siècle* betitelt sich das fünfte Kap. (S. 137—166). Von den bis über die Mitte des 14. Jahrh.s herab für den kleinarmenischen Meister nachweislichen Schöpfungen, deren Zahl diejenige der für Th. in Betracht kommenden noch erheblich übersteigt, fallen in den Rahmen der Publikation, das in den Jahren 1331f. im Kloster Drazark entstandene Tetraevangelium Nr. 16 (Taf. LXII—XCIII = Abb. 146—213) mit Briefumrahmung, den Brustbildern des Eusebios und Karpianos, Kanonesarkaden, einem die vier Szenen der Verkündigung, Geburt, Jordantaufe und Kreuzigung vereinigenden Titelbild, Evangelistenbildern und einer Randillustration, in welcher das figürliche Element stark hervortritt, und die Bibel Nr. 1508 vom Jahre 1319 (Taf. XCIV—CII = Abb. 214—229), die im Rahmen eines selbst nicht allzureichen ornamentalen Dekors umgekehrt an Figürlichem nur die Brustbilder des Alten der Tage, Davids und des Evangelisten Matthäus aufweist. Eine *Conclusion* (S. 167—179) würdigt auf Grund dieses Materials die armenische Buchmalerei als *„un art plus intelligent que créateur"* (S. 170), eine Kunst *„à mi chemin entre l'Occident et le proche Orient"* (ebenda), für die bezeichnend seien *„les analogies avec l'art du monde iranien et musulman d'un part, et l'art hellénistique et byzantine d'autre part"* (S. 165). Für das Ikonographische gelte, daß *„Byzance et la Syrie ont été ses éducatrices"*, während *„dans le domaine décoratif"* *„le fond iranien"* *„assurément le plus important"* gewesen sei, *„les rapports avec l'art musulman"* dagegen als *„plus complexes"* bezeichnet werden (S. 169) und im Gegensatz zum staatlichen und höfischen Leben Kleinarmeniens *„dans le domaine artistique"* für das Zeitalter der Kreuzzüge jede *„influence importante"* des Abendlandes in Abrede gestellt wird. Abdruck und Übersetzung der Subskriptionen der *ex professo* behandelten Hss. (S. 17 bis 184) und zwei gute Register, (S. 185—196) beschließen das wertvolle Buch.

Die Verfasserin hat ausgebreitetste Kenntnisse mit vorbildlicher Gewissenhaftigkeit verwertet. Immer wieder wird (S. 22—27, 34—37, 43—46, 69—80, 92f., 106ff., 117—123, 148—152) der ornamentale Motivenbestand der einzelnen Hss. einer systematischen Analyse von peinlichster Sorgfalt unterzogen. Die Wurzeln der Entwicklung werden hier gelegentlich (S. 22) bis in die sumerische Kunst oder (S. 53f.) doch bis zu den Palästen von Susa und Persepolis zurückverfolgt. Gediegen, wenngleich mitunter nicht ganz so in letzte Tiefe dringend, sind auch (S. 80ff., 95—99, 122—134) die den Nrn. 1193, 888 und 1917 gewidmeten ikonographischen Untersuchungen, die neben der armenischen stets die byzantinische Darstellungsweise mit heranziehen. Selbst zu Erscheinungen verhältnismäßig untergeordneter Natur, wie der Verwendung des Christus-Brustbildes oder der Evangelistensymbole im Rahmen von Titelkopfstücken werden (S. 90) sorgfältig die Beispiele beider Kunstkreise aufgesammelt. Auch über

das unmittelbare Gebiet der armenischen Miniaturenmalerei hinaus sind gelegentlich die Ergebnisse solcher vergleichenden Zusammenstellungen von Bedeutung. So sollte etwa gegenüber den S. 42f. erbrachten Nachweisen E. Weigands Bestreitung einer ursprünglichen Vertrautheit auch der christlichen Kunst des Ostens mit der Wertung der apokalyptischen Lebewesen als Evangelistensymbole sich endgültig nicht mehr aufrechterhalten lassen. Auch mit der Gesamtbewertung und geschichtlichen Einordnung, welche die mittelalterliche Buchmalerei ihres Volkes durch Frl. N. erfährt, wird man sich im wesentlichen durchaus einverstanden erklären. Höchstens, daß neben zweifellos sich geltend machendem byzantinischem Einfluß doch auch eine auf dem armenischen Boden und hier noch mehr als auf dem byzantinischen fortwirkende syrisch- bzw. palästinensisch-frühchristliche Tradition in Rechnung zu stellen wäre. Uneingeschränkte Zustimmung verdient es dagegen besonders, wenn (S. 48, 169) ernstlich mit armenischem Einfluß in der byzantinischen Buchmalerei der ersten nachikonoklastischen Zeit gerechnet wird.

Der Einzelpunkte, an denen ich etwa eine Beanstandung, einen Wunsch oder eine Ergänzung anzumelden hätte, sind es nur wenige. So dürfte ich z. B. persönlich es als eine gewisse Ungerechtigkeit empfinden, daß meine eigenen bisherigen Arbeiten zur armenischen Buchmalerei zwar im Literaturverzeichnis (S. V) — obgleich nicht vollkommen vollzählig — genannt sind, dagegen ihrer in einem Überblick über die Entwicklung der einschlägigen Forschung (S. I) nicht gedacht wird. Denn ich kann immerhin für mich in Anspruch nehmen mit denselben, so bescheiden sie erscheinen mögen, nach und neben Strzygowski der erste gewesen zu sein, der auf die Bedeutung des Gegenstandes nachdrücklich hinwies. — Unmöglich ist es natürlich, daß „*au milieu du huitième siècle*" der 1332—1406 lebende Ibn Ḫaldūn armenische Teppiche als von den Kalifen des 763 gegründeten Bagdad begehrt bezeugt, wie es mißverständlicherweise S. 24 im Zusammenhang — im übrigen sehr beachtlicher Bemerkungen über die Bedeutung der armenischen Teppichweberei — behauptet wird. — Die S. 58—61 herangezogene Erörterung über die Symbolik der Kanonesarkaden in der Einleitung zum Mt.-Kommentar des Nerses Šnorhali sind so bedeutsam, daß eine Mitteilung des ganzen Textes in wörtlicher Übersetzung wünschenswert gewesen wäre. — Zu der S. 94 erwähnten Darstellung des unter Diktat des Petrus schreibenden Markus ist auf meinen Aufsatz *Eine antike Bildkomposition in christlich-orientalischen Umdeutungen* MhKw. VIII S. 111—123 und auf denjenigen von Jos. Weitzmann-Fiedler, *Ein Evangelistentyp mit Aposteln als Begleitfiguren* in der Goldschmidt-Festschrift 1935 S. 30—34 zu verweisen. — Die Lk.-Illustrationen der Nr. 888 werden S. 94 zu Unrecht in einen Zusammenhang mit dem von einem frühchristlichen Rollenbuch herkommenden Bilderschmuck des Tetraevangeliums Gagiks von Kars gebracht. Sie sind vom Rand in den Text eingeschobene alte Randillustrationen. Beispiele einer entsprechenden Übertragung bieten auf byzantinischem Boden die von mir in dieser Zeitschrift V S. 295—320 unter dem Titel *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung* behandelte griechische Hs. Ἁγίου Τάφου 53 in Jerusalem, auf syrischem *Sachau 220*, bezüglich dessen ich auf meine Aufsätze *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* BQs. XXII S. 17—35 (des kirchengeschichtl. Teiles) und *Spätbyzantinisches und frühchristlich-syrisches Weihnachtslied* in dieser Zeitschrift, *Neue Serie* III S. 115—127 verweise. — Zu *Bibl. Nat. Syr. 118* fehlt S. 104 eine Vermerkung der Abbildungen von Miniaturen dieser Hs. bei Roh. de Fleury, *La Messe* und Jos. Braun, *Die liturgische Gewandung*.

Prof. A. BAUMSTARK.

LITERATURBERICHT

(Für 1937/38)

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den außereuropäischen Orient unter Beihilfe von Prof. Dr. G. Deeters-Bonn für die georgische, von P. V. Inglisian-Wien für die armenische und von Prof. Dr. G. Graf-Donauwörth für die christlich-arabische Literatur bearbeitet von Prof. Dr. W. Heffening-Bonn.

Da mir und meinen Mitarbeitern infolge der erhöhten Schwierigkeiten bei Erlangung der ausländischen Literatur zahlreiche ausländische selbständige Werke wie auch Zeitschriftenaufsätze unzugänglich blieben, mußte ich mich oft auf eine einfache Titelanführung beschränken (in den Anmerkungen durch * kenntlich gemacht). Die armenische Literatur des Jahres 1937 wurde nachgeholt.

Die armenischen und georgischen Namen werden möglichst nach der bei den Preußischen Bibliotheken üblichen Transkription umschrieben. — Der OC steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BNgJb, BZ, M, MUB, RB, RHE, RSO, ZNtW.

Es wird gebeten, Aufsätze, die in Sammelwerken (vor allem in Festschriften) sowie in weniger verbreiteten und in solchen Zeitschriften erscheinen, die nur ausnahmsweise den christlichen Orient berühren, in einem Separatabzug mit Angabe des Titels sowie der Band-, Jahres- und Seitenzahl der betreffenden Zeitschrift oder Publikation an Prof. Dr. Heffening, Bonn, Beethovenstr. 6, freundlichst zu senden. Den Kollegen, welche die Freundlichkeit hatten, meinen Bericht durch Zusendung eines Seperatabzuges zu unterstützen, möchte ich auf diesem Wege meinen verbindlichsten Dank aussprechen, da es mir leider unmöglich ist, jedem einzelnen persönlich zu danken.

Römische Ziffern bedeuten den Band, arabische nach einem Schrägstriche das Heft, arabische vor römischen Ziffern die Serie.

AB = Analecta Bollandiana. — AJSLL = American Journal of Semitic-languages and literature. — BNgJb = Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. — BSAC = Bulletin de la Société de l'archéologie Copte (Kairo). — BZ = Byzantinische Zeitschrift. — CO = Der christliche Orient (München). — CRSAI = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres. — CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium. — EEBS = Ἐπετηρὶς ἑταιρείας τῶν βυζαντινῶν σπουδῶν. — EL = Ephemerides liturgicae. — EO = Echos d'Orient. — Georg. = Georgica. — HA = Handes Amsorya. — HL = Das Heilige Land. — JAOS = Journal of the American Oriental Society. — JBL = Journal of biblical literature. — JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. — JTS = The Journal of Theological Studies. — LM = Le Muséon. — M = al-Machriq. — Man. = al- Manāra. — Mas. = al-Masarra. — MBS = al-Maǧalla al-Baṭrijarkīja as-Surjānīja (Jerusalem: Syr. Markuskloster). — MDIÄgAk. = Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo. — NS = Νέα Σιών. — O = Orientialia (Rom). — OCP = Orientalia Christiana Periodica. — PEF = Palestine Exploration Quarterly. — QDAP = The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. — RAC = Rivista di archeologia cristiana. — RB = Revue biblique. — RP = Revue Patriarcale. — RSO = Rivista degli studi orientali. — Th = Θεολογία. — ZÄgSAk. = Zeitschrift f. ägyptische Sprache u. Altertumskunde. — ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. — ZNtW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

'Abd al-Masīḥ s. Yassa.
Abel, F. M. 54.
Abramowski, R. 1.
Abuladze, Il. 219.
Adjarian, H. 227.
Adonç (Adontz), N. 226, 235, 248.
Akinean, N. 228, 231—33, 242—44, 249, 251, 252.
Allberry, C. R. C. 113, 114.
Alt, A. 71, 72.
Anonym 84, 132.
Antolin, T. 273.
Antoniades, E. 19.
Assemani, Ph. 210.
Attwater, D. 7, 11.
Avalishvili, Z. 263.
'Awād, K. Ḥ. 102, 141.

Bagatti, B. 272, 293.
Bakker, A. H. A. 148.
Bakoš, J. 171.
Bakuran 62.
Baldi, D. 272.
Baltrusaitis, J. 284.
Bănăţeanu, Vl. 220.
Baramki, J. 307.
Barison, P. 99.
Bissing, F. W. von 294.
Black, M. 139.
Boulos s. Tawfik.
Boustany s. al-Bustānī.
Bréhier, L. 4, 45, 265.
Brinktrine, J. 17.
Brockelmann, C. 140.
Brooks, E. W. 162.
Buberl, P. 43.
Buckel, A. 16.
Burmester, O. H. E. 186, 191, 196, 207.
al-Bustānī, F. E. 59.

Cadman, E. C. 234.
Carali, P. s. Qarālī.
Casey, R. P. 108.
Cash, W. W. 104.
Chabot, J. B. 167.
Chaîne, M. 187.
Codrington, H. W. 129, 206.
Colwell, E. C. 238.
Connolly, R. H. 34a, 37.
Conti Rossini, C. 58, 214—17, 282.
Cramer, M. 134, 135.
Creed, J. M. 34.
Cuendet, G. 229.

Dabbert, H. 281.
Dahane, D. 128.
Darblade, J. B. 120.
Dashian s. Tašean.
Deeters, G. 255.
Dei Sabelli, L. 64.
Deichmann, F. W. 280, 286, 287.
Diamantopulos, A. N. 95.
Dimand, M. S. 300.
Dočkal, C. 83, 85.
Dondua, K. D. 261.
Dörr, F. 110.
Drower, E. S. 117, 118.
Du Mesnil du Buisson 304.
Dumézil, G. 221—24.
Duvignau 49.
Dyobuniotes, K. 131.

Écochard, M. 275.
Elfers, H. 36.
Engberding, H. 213.
Essabalean, P. 158.
Eustratiades, S. 20—22.

Finn, E. A. 271.
Fliche, A. 4.
Frankenberg, W. 150.
Frere, W. H. 15.
Friz, K. 9, 81.
Furlani, G. 169, 170.

Garstin, W. A. 87.
Gauer, B. 291.
Ghedini, G. 67.
Ginneken, J. van 254.
Gogebashvili, J. 264.
Grabar, A. 41.
Graf, G. 298.
Grapow, H. 178.
Gravit, F. W. 2.
Grébaut, S. 212.
Griffing, R. P. 299.
Groot, J. de 51.
Grossouw, W. 182.
Groterjahn, B. 197.
Gvazava, G. 259.

Haçouni (Hatzouni), W. 241.
Hamel, A. 35.
Hammersberger, L. 105.
Hanssens, J. M. 124.
Harfuš, I. 80.
Harvey, W. und J. H. 269.
Hatzouni s. Haçouni.
Hausherr, I. 109, 152.
Heintze, G. 282a.
Herman, E. 122.
Hermann, Th. 247.
Hirschberg, I. W. 137.
Höeg, C. 27, 28.
Hofmann, G. 97.
Howsēphean (Hovsephian), G. 305.

Ignatius Ephream I. 78, 157, 163, 209.
Ingorokva, P. 261.

Jackson, A. V. W. 115, 116.
Javakhishvili, I. 258.
Jellouschek, C. J. 52.
Jerphanion, G. de 40, 44, 125, 303.
Joranson, E. 47.

Kamil, M. 218.
Karapiperes, M. K. 73.
Karst, J. 121, 308.
Kayser, H. 107.
Kemmer, A. 111.
Kitschelt, L. 42.
Korolevskij, C. 119.
Krencker, D. 276.
Krüger, P. 101.
Kvinitadze, G. 262.

Lacombe, J. 10.
Lagier 6.
Lambert, A. 46.
Lamm, C. J. 302.
Lassus, J. 277.
Laurent, V. 65.
Lauriotes, E. K. 23.
Lebon, J. 38, 93, 156.
Lefort, L. Th. 180, 185.
Leonidze, G. 260.
Leroy, M. 250.
Levin, B. 204.
Lichtenstein, E. 126.
Liebesny, H. 199.
Lietzmann, H. 5.
Lohmeyer, E. 13.
Lyonnet, S. 236, 237.

Makhouly, N. 266.
Marlean, G. 66.
Martin, V. 4.
Masqūnī (Mesqouni), J. J. 145.
Masʿūd, G. 154, 161.
Medawer s. Mudawwir.
Meillet, A. 225.
Menasce, P. de 165.
Mesqouni s. Masqūnī.
Messina, G. 164.
Michl, J. 106.
Mina s. Togo.
Mioni, E. 127.
Molitor, J. 239.
Monneret de Villard, U. 63a, 288, 289.
Mosgofian, J. G. 253.
Moss, C. 153.
Msrlean, G. 66.
Mudawwir (Medawer), K. 24.
Munier, H. 68.
Muyser, J. 133.

Naṣrullāh, J. 208.
Nersessian, S. Der 296
Nikitin, B. 3.
Noyé, F. 285.

O'Leary, de Lacy 69.
Olinder, G. 155.
Oskian, H. 230.
Oudenrijn, M. van den 103, 240.
Overdiep, G. S. 51.
Owen, E. C. E. 123.

Papadopulos, Chr. 74—76.
Pascal, A. 86.
Peeters, P. 39, 160.
Peradze, G. 100, 257.
Peters, C. 146, 147, 172.
Pfister, R. 301.
Phillips, C. A. 148.
Pigoulewski, N. 144.
Plooij, D. 148.
Prévost, L. 53.
Puttrich-Reignard, O. 274.

Qarālī, B. 55, 60, 79, 211.

Rehm, B. 151.
Reich, N. J. 193.
Rice, T. 295.
Romanoff, P. 50.
Rosenkranz, G. 89.
Rücker, A. 130.

Saeki, P. Y. 88.
Sahaghian, I. 61.
Ṣā'iġ, S. 77.
Ṣā'iġ, Maximus, 205.
Šaiḫō, B. 166.
Salaville, S. 14, 26.
Saller, S. 268.
Sarkīs, J. 56.
Sarouḫan, A. 92.
Sbath, P. 203.
Schiller, A. A. 198.
Schmidt, C. 135.
Schneider, A. M. 267, 274.
Schneider, 6, 18.
Schnitzler, Th. 96.
Schwartz, E. 94.
Seth, M. J. 63.
Seston, W. 292.
Simon, J. 173, 190, 202.
Simsar, M. A. 31.
Sobhy, G. 174.
Sophronios s. Eustratiades.
Spitaler, A. 142.
Spuler, B. 82.
Srabean, M. 136.
Stegemann, V. 201.
Strothmann, R. 8.
Suter, R. 90.

Takaïchvili (Taqaishvili), E. 283, 297, 306.
Tarchnišvili, M. 256.
Tašean (Dashian), J. 57.
Tawfik Boulos 279.
Taylor, W. R. 91.
Thorgomean, W. 245, 246.
Till, W. 175, 179, 181, 183, 184, 199, 200.
Tillyard, H. J. W. 29, 30.
Timotheos 70.
Todesco, V. 149.
Togo Mina 194.
Tyciak, J. 25.

Unnik, W. C. van 159.

Vaccari, A. 149.
Vattasso, M. 149.
Vaux, R. de 290.
Vergote, J. 189.
Vincent, P. 270.
Vokes, F. E. 33.
Volterra, E. 138.
Vosté, I. 143, 168.
Vycichl, W. 176.

Watzinger, C. 278.
Wiesmann, H. 188.
Worrell, W. H. 177.

Yassā ʿAbd al-Masīḥ 192, 195.

Zaijāt (Zayat), Ḥ. 12, 98.
Zimolong, B. 48.
Zuntz, G. 28.
Zwaan, J. de 32.

I. Allgemeines

(Auf mehrere Gebiete sich erstreckende oder auch den europäischen christlichen Orient bzw. griechisches Schrifttum betreffende Publikationen.)

a: Bibliographie und Geschichte der Studien: Unter dem Titel „Das Schicksal der Ostkirche" sichtet R. Abramowski[1] das Schrifttum der letzten zwei Jahrzehnte über das Orientchristentum. „Peiresc et les études coptes en France au 17e siècle" behandelt F. W. Gravit[2], während B. Nikitin[3] „Life and work of Y. N. Marr" schildert.

b: Geschichte und Realien: *α) Geschichte*: Im fünften Bande der umfangreichen von A. Fliche und V. Martin herausgegebenen „Histoire de l'église" behandelt L. Bréhier[4] den Zeitraum von 590 bis zum 6. allgemeinen Konzil, während H. Lietzmann[5] seine „Geschichte der alten Kirche" mit einem dritten Bande „Die Reichskirche bis zum Tode Julians" fortsetzt. Über „L'Orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius 33—850" schreibt Lagier[6]. D. Attwater[7] veröffentlicht ein Büchlein „The eastern branches of the Catholic Church. Six studies on the oriental rites". Einen Bericht über die Oxforder Weltkirchenkonferenz 1937, soweit sie sich mit den Orientchristen beschäftigte, liefert R. Strothmann[8] „Der Orient und seine Kirchen in ökumenischer Sicht". Eine Übersicht über die rechtliche Lage der „Christlichen Minderheiten im vorderen Orient" d. h. in den Gebieten des ehemaligen osmanischen Reiches bietet K. Friz[9], während sich die „Chronique des églises orientales" von J. Lacombe[10] diesmal nur mit der „Église d'Éthiopie" beschäftigt. Schließlich hat D. Attwater[11] noch „The golden book of eastern saints" veröffentlicht und Ḥ. Zaijāt[12] „Notices et extraits de manuscrits arabes" geliefert, in denen er folgende hier interessierende Dinge behandelt: 1. Was bei den Melkiten in Aleppo im 17. Jahrh. als verboten und sündhaft galt (z. B. Opium, eine Reihe von Spielen usw.); 2. über das Johannes-Kloster bei Damaskus; 3. über das Johannes-Kloster (Dair Mar Hannā) in Ägypten; 4. Christliche Märtyrer zur Zeit des Islam; 5. einige Anathematisierungsformeln aus gestifteten christlichen Handschriften.

β) Liturgie: Seinen Forschungsbericht über das „Urchristliche Abendmahl" führt E. Lohmeyer[13] zu Ende. „An introduction to the study of eastern liturgies" veröffentlicht S. Salaville[14], während W. H. Frere[15] eine liturgiegeschichtliche Studie über „The Anaphora or great eucharistic prayer" schreibt. Eine umfassende, leider sich aber nur auf Übersetzungen (außer den griechischen Texten) stützende Untersuchung über „Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirche" bietet Albanus Buckel[16] als ersten Teil einer größeren Arbeit über die Gottesbezeichnungen in den Liturgien. Über Geschichte und Deutung „Eines auffallenden Brauches der byzantinischen Meßliturgie. Zum Ritus des Zeon" handelt J. Brinktrine[17]. In seinen „Studien zum Ursprung liturgischer

[1] Theolog. Rundschau X, 99/132. [2] BSAC IV, 1/21. [3] Georg. IV, 278/86. [4] Paris 1938 (576). [5] Berlin 1938 (VIII, 345). [6] *Paris 1938 (XXV, 472). [7] *London 1938 (121). [8] Theolog. Blätter XVII, 227/42. [9] Kyrios III, 208/23. [10] EO XXXVII, 179/83. [11] *London 1938 (166). [12] M. XXXVI, 18/70, 459/71 (arab.). [13] Theolog. Rundschau X, 81/99. [14] *London 1938 (XIV, 226). [15] *London 1938 (VIII, 212). [16] Würzburg 1938 (XIV, 138). [17] Theologie u. Glaube XXIX, 637/43.

Einzelheiten östlicher Liturgien" untersucht K. Schneider[18] auf Grund patristischer, archäologischer und liturgischer Quellen die Entstehung des Gebrauches der Θυμιάματα; danach ist dieser von den ältesten Kirchenvätern bekämpfte Brauch unter gnostischem und vielleicht auch unter manichäischem Einfluß in der Kirche üblich geworden; während er im 5. Jahrh. in Rom noch nicht zugelassen war, kennt ihn die Ostkirche bereits zur Zeit des Konzils von Chalcedon; in Ägypten ist er seit alter Zeit bekannt und dürfte hier wohl die Übernahme eines altägyptischen Brauches sein; für Jerusalem wird er durch die Peregrinatio Silviae und für Byzanz seit dem 6. Jahrh. bezeugt. E. Antoniades[19] handelt „Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις τοῦ ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου εὐχῶν", Sophronios Eustratiades über „Ἡ ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Σαββάτου καὶ τὰ Μεγαλυνάρια τοῦ Ἐπιταφίου"[20] und über „Τὸ ἑορτολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως ἡμερολογιακῆς"[21] sowie über die liturgische Dichtung des „Θεοφάνης ὁ Γραπτός"[22] (vgl. vorigen Bericht Nr. 29), während E. K. Lauriotes[23] seinen Aufsatz „Αἱ πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων γενόμεναι ἀπόπειραι ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ" fortsetzt. Mit dem Problem der „Revision der liturgischen Bücher" des byzantinischen Ritus befaßt sich K. Mudawwir[24], ohne aber etwas Neues oder auch nur Vollständiges zu bringen. — Über die „Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit" schreibt J. Tyciak[25] ein ansprechendes Büchlein, während S. Salaville[26] unter dem Titel „Christus in Orientalium pietate" einen Aufsatz über die östliche Frömmigkeit gegenüber der Menschheit Christi im liturgischen Leben und in der byzantinischen Kunst beginnt.

γ) *Liturgische Musik*: Die photographischen Wiedergaben der byzantinischen liturgischen Bücher wurden fortgesetzt: so veröffentlicht Carsten Höeg[27] das „Hirmologium Athoum. Codex monasterii Hiberorum 470 phototypice depictus" und zusammen mit Günther Zuntz[28] ein erstes Heft des „Prophetologium" mit den „Lectiones Nativitatis et Epiphaniae". Die Übertragung in moderne Notenschrift setzte H. J. W. Tillyard[29] fort mit „The hymns of the Sticherarium for November", während derselbe in dem Aufsatz „Byzantine neumes: The Coislin Notation"[30] zwei weitere Regeln für die Entzifferung der frühbyzantinischen Notenschrift aufstellt.

c: Literatur: α) *Handschriftenkunde*: Der Katalog „Oriental Manuscripts of the John Frederick Lewis Collection in the Free Library of Philadelphia" von Muhammed Ahmed Simsar[31] enthält auch armenische (11), koptische (1), äthiopische (13) und syrische (2) Handschriften, meist Evangelien und liturgische Bücher; leider sind sie jedoch völlig unzureichend beschrieben.

β) *Literaturgeschichte*: In einem Artikel „John write in Aramaic" stimmt J. de Zwaan[32] Torrey's These zu. Über „The riddle of the Didache. Fact or

[18] Kyrios III, 149/90. [19] BNgJb XIII, 245/80. [20] NS XXXII, 16/23, 145/52, 209/26, 273/88, 337/53, 465/80, 529/45, 593/608, 657/73. [21] Th XV, 5/112. [22] NS XXXII, 60/7, 81/96, 187/95, 252/9, 401/8, 569/79. [23] ebenda, 153/61, 227/35, 315/24, 354/61, 453/61, 481/8, 546/53, 609/15, 674/81. [24] Mas. XXIV, 129/39, 273/82 (arab.). [25] Freiburg 1937 (VII, 148) = Ecclesia orans 20. [26] EL LII, 221/36. [27] Kopenhagen 1938 (27, Taf. 150) = Monumenta musicae byzantinae 2. [28] *Kopenhagen 1938 (96) = Monumenta musicae byzantinae, Lectionaria 1. [29] *Kopenhagen 1938 (20, 177) = Monumenta musicae byzantinae transcripta 2. [30] BZ XXXVII, 345/58. [31] Philadelphia 1937 (XIX, 248). [32] JBL LVII, 155/71.

fiction, heresy or Catholicism ?" schreibt F. E. Vokes[33], während J. M. Creed[34] zu den bisherigen Ergebnissen der „Didache"-Forschung kritisch Stellung nimmt und R. H. Connolly[34a] die Interpolationsthese von „Canon Streeter on the Didache" I, 3b—II, 1 zurückweist. Ebenso sind wieder einige Schriften zu Hyppolyts Kirchenordnung zu verzeichnen; so behandelt A. Hamel[35], „Über das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts", das Problem der Kirchenordnung in seiner heutigen Sicht. Hippolyts Autorschaft will Heinrich Elfers[36] in seinem Buche „Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Neue Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Buches von R. Lorentz, De Egyptische kerkordening en Hipp." erneut sicherstellen; auch für die östlichen Elemente der Kirchenordnung weist der Verfasser Übereinstimmungen mit sonstigen Schriften Hippolyts nach, so daß von einer späteren Interpolation der Stücke mit östlichem Gepräge keine Rede sein kann. Ebenfalls um die Autorschaft Hippolyts darzutun, führt R. H. Connolly[37] eine eingehende Untersuchung durch über Sprache und Inhalt des „Eucharistic prayer of Hippolytus". Auf Grund der syrischen Überlieferung, besonders der Hss.-Bruchstücke Brit. Mus. Add. 17201 führt J. Lebon[38] den Nachweis, daß „Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom.*, IV—V) est bien Didyme d'Alexandrie" und daß es sich bei den beiden Büchern um einen einzigen λόγος τῶν κατ' Εὐνομίου συλλογισμῶν handelt. „La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs" untersucht P. Peeters[39] in der griechischen, armenischen und georgischen Überlieferung.

d: Denkmäler: Unter dem Titel „La voix des monuments. Études d'archéologie. Nouvelle Série" gibt G. de Jerphanion[40] eine weitere Sammlung seiner Zeitschriftenaufsätze heraus. Eine ausgezeichnete Auswahl byzantinischer Kunstdenkmäler des 5. bis 14. Jahrh.s bietet André Grabar[41] „L'art byzantin", wobei selbst die neuesten Funde wie die Mosaiken in der Hagia Sophia berücksichtigt werden. „Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem" behandelt Lothar Kitschelt[42]; danach verkörpert die Fassade und ihre Anbauten das Stadttor, das Längsschiff die Hallenstraße, der Chorbogen den Triumphbogen und das Presbyterium den Thronsaal. In einer kritischen Untersuchung der ikonographischen Einzelheiten behandelt P. Buberl[43] „Das Problem der Wiener Genesis" und kommt zu dem Schlusse, daß die Handschrift in Antiochia Ende des 6. Jahrh.s illustriert wurde. Auch die orientalische Kunst berücksichtigt G. de Jerphanion[44] in seinem Aufsatz „L'image de Jesus Christ dans l'art chrétien". L. Bréhier[45] bietet unter dem Titel „L'iconographie impériale à Byzance" eine zustimmende, aber auch die Schattenseiten herausstellende Besprechung des Buches von Grabar (vgl. Bericht für 1935/36 Nr. 48).

---

[33] *London 1938 (222). [34] JTS XXXIX, 370/87. [34a] JTS XXXVIII, 364 79. [35] ZNtW XXXVII, 238/50. [36] Paderborn 1938 (XIX, 342). [37] JTS XXXIX, 350/69. [38] LM L, 61/83. [39] AB LVI, 241/64. [40] *Rom 1938 (VII, 331). [41] *Paris 1938 (17, Taf. 86). [42] München 1938 (87) = Münchener Beiträge zur Kunstgeschichte 3. [43] Jahrb. der kunsthistor. Sammlungen in Wien X, 9/58. [44] *Nouvelle Revue théologique LXV, 257/83. [45] Journal des savants 1937, S. 62/74.

II. Geschichte und Realien

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: α) *Palästina*: 1. Pilgerberichte und Hl. Stätten: Für die schon früher angedeutete neue Datierung der Peregrinatio Silviae bringt A. Lambert[46] „L'itinerarium Egeriae vers 414—416" jetzt die wesentlichen Beweispunkte, wobei er sich auch mit etwaigen Einwürfen auseinandersetzt und eine ausführlichere Darlegung ankündigt. Über „The Palestine pilgrimage of Henry the Lion" handelt E. Joranson[47], während Bertrand Zimolong[48] das „Navis peregrinorum. Ein Pilgerverzeichnis aus Jerusalem von 1561—1695 mit Angaben über Pilger aus Deutschland, England, Frankreich, Italien und den Niederlanden" herausgibt. Auf Grund der Forschungen von Vincent und Abel stellt Duvignau[49] „Emmaüs. Le site, le mystère" dar.

2. Sonstiges. Reisebeschreibungen: Ein „Onomasticon of Palestine. A new method in post-biblical topography" veröffentlicht P. Romanoff[50]. „Een pelgrimagie naar den Sinai, anno 1217" edieren J. de Groot und G. S. Overdiep[51], während Karl Joh. Jellouschek[52] u. d. T. „Eine Sinaifahrt" einen Bericht über die gemeinsam mit Joh. Gabriel im April 1937 unternommene Autoexpedition Jerusalem-Suez-St. Katharinen-Kloster vorlegt. Über Kloster und Heiligtümer auf dem Sinai handelt das Buch von L. Prévost[53], „Le Sinaï hier ... aujourd'hui". Die politische und wirtschaftliche Bedeutung der „Île de Jotabè" als byzantinische Zollstation am Eingang des Golfes von ʿAqaba stellt F. M. Abel[54] erschöpfend dar, wobei er auch auf die Insel als Bischofssitz zu sprechen kommt.

β) *Syrien u. Mesopotamien*: In Fortführung seiner Publikationen über die Geschichte des Libanon veröffentlicht B. Qarālī[55] in einem Sonderheft „Il Libano nel 1643" den Bericht des Dominikaners P. Tommaso Vitale da Monte Regale über seine im Auftrag der Propaganda gemachte Reise in Syrien. J. Sarkīs[56] erörtert die Frage nach der Lage „Der Stadt Bēṯ Raimā" und sucht sie in der Gegend der Ruinen von Tello.

γ) *Armenien*: „Die westliche Grenze des alten Armenien: Armenia minor und Colophene (Sebasteia)" untersucht J. Tašean[57] auf Grund der armenischen Geschichtsschreiber.

δ) *Abessinien*: C. Conti Rossini[58] schrieb über Ethnographie, Geschichte, Sprachen und Literaturen Äthiopiens das allgemein orientierende Buch „Etiopia e genti d'Etiopia".

b: PROFANGESCHICHTE: α) *Syrien*: Über „Die Rolle der Christen bei der Aufrichtung der Omajjaden-Dynastie" schreibt F. E. al-Bustānī[59], während B. Qarālī[60] in „Fakhr ad-Dīn II, prince du Liban, dans ses relations avec Ferdinand Ier et Cosme II, Grands-Ducs de Toscana, 1605—1621" die angekündigte

[46] Revue Mabillon 3. Ser., XXVIII, 49/69. [47] *Essays in honor of J. W. Thompson. London 1938, S. 146/225. [48] Köln 1938 (XV, 208) = Palästinahefte des dtsch. Vereins v. Hl. Lande 12—14. [49] *Paris 1937 (184). [50] *New York 1937 (X, 90). [51] *Rotterdam 1936 (79). [52] *Wien 1938 (71) = Theolog. Studien d. österreichischen Leogesellschaft 37. [53] *Paris 1937. [54] RB XLVII, 510/38. [55] RP X, Jan.-H. (arab.). [56] Nağm X, 13/19, 49/53 (arab.). [57] HA LI, 5/48, 242/74 (armen.). [58] *Florenz 1937 (VII, 403). [59] M XXXVI, 71/91 (arab.). [60] RP XI, Januar-März-H.; auch separat.: Ḥarīṣa 1938 (arab.).

Veröffentlichung von Dokumenten in arabischer Sprache nebst geschichtlicher Einleitung als Auszug aus seinem italienisch geschriebenen Hauptwerk bringt (vgl. Or. Chr. XXXIV, 276/78).

β) *Armenien*: Eine kurze „Armenische Geschichte" veröffentlicht I. da Sahaghian[61]. Bakuran[62] sucht in seinem Buche „Das armenische Cypern. Die armen. Kolonie und das Kloster zum Hl. Makar" den Ursprung dieser Kolonie bereits vor dem 14. Jahrh. „Armenians in India from earliest times to present day" behandelt M. J. Seth[63].

γ) *Nubien*: Ugo Monneret de Villard[63a] behandelt in seiner gediegenen „Storia della Nubia cristiana" umfassend die politische und kirchliche Geschichte und Verwaltung des christlichen nubischen Reiches von seiner Gründung bis zu seinem Untergang in der Mitte des 13. Jahrh.s.

δ) *Abessinien*: Seine „Storia di Abissinia" setzt L. dei Sabelli[64] mit zwei weiteren Bänden fort.

c: PERSONALGESCHICHTE: Den „Alliances et filiation des premiers Taronites, princes arméniens médiatisés" widmet V. Laurent[65] eine gediegene Studie. G. Msrlean[66] bringt „Geschichtliche Dokumente über Petram el-Ermeni" in armenischer Übersetzung nach dem *Ṣubḥ al-aʿšā* des Qalqašandī.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: α) *Altchristliche Epoche*: In einem Aufsatz „Paganesimo e cristianesimo nelle lettere papiracee greche dei primi secoli d. Cr." untersucht G. Ghedini[67] die Privatbriefe des 1. bis 8. Jahrh.s auf das Vorkommen religiöser Formeln und Äußerungen, die auf die Religion des Schreibers schließen lassen; er stellt dabei in Tabellenform fest, daß die ersten sicher christlichen Briefe aus dem 2. Jahrh. und die letzten sicher heidnischen Briefe aus dem 4. Jahrh. stammen. „Le christianisme à Philae" behandelt H. Munier[68]; er weist bereits für den Anfang des 4. Jahrh.s das Bestehen einer kleinen christlichen Gemeinde unter einem Bischof nach und zeigt, daß das Heidentum Ende des 6. Jahrh.s nach Ausweis der Inschriften dort vollständig verschwunden war. Unter dem gleichen Gesichtspunkte der Ausbreitung des Christentums in Ägypten verfolgt de Lacy O'Leary[69] „The destruction of temples in Egypt". — Über „Οἱ πρῶτοι ἐπίσκοποι τῶν Ἱεροσολύμων", nämlich der ersten drei Jahrhunderte, handelt Timotheos[70]. A. Alt schreibt über „Bischofskirche und Mönchskirche im nördlichen Ost-Jordanlande"[71]; nach einem Überblick über die dortigen Bistümer des 6. Jahrh.s stellt er die Ausdehnung der monophysitischen Kirche dar, die ihre Hauptstütze in den Klöstern hatte, und zwar auf Grund eines syrisch erhaltenen Schreibens der monophysitischen Klostervorsteher der Hyparchie Arabia aus der Zeit um 570; er sucht über Nöldekes Deutungen hinauszukommen und gelangt zu dem Schlusse, daß die Monophysiten sich noch nicht des ganzen Gebietes bemächtigt hatten, sondern wesentlich auf dem Lande saßen, während die Städte noch zur Reichskirche gehörten. In einem anschließenden Aufsatz „Weiteres zur Kirchenge-

[61] *Venedig 1937 (182) (armen.). [62] Antilias 1936 (XVI, 271) (armen.). [63] *London 1937 (XX, 629). [63a] Rom 1938 (250) = Orientalia Christiana Analecta 118. [64] *Rom 1938 (439; 346). [65] EO XXXVII, 127/35. [66] Sion XI, 153/5, 184/6, 287/9 (armen.). [67] Atti del IV congresso internaz. di papirologia. Mailand 1936, S. 333/50. [68] BSAC IV, 37/49. [69] ebenda, 51/7. [70] NS XXXII, 260/4, 289/99. [71] Palästina-Jahrbuch XXXIII, 89/111.

schichte des nördlichen Ost-Jordanlandes"[72] untersucht derselbe das eben genannte Schreiben hinsichtlich der Organisation der monophysitischen Kirche und verfolgt die Geschicke dieses Gebietes bis in die islamische Zeit hinein; danach gab es dort Ende des 6. Jahrh.s einen Bischof, Theodorus von Bostra, während die ganze Seelsorge in der Hauptsache in den Händen der Mönche lag.

β) *Die morgenländische Orthodoxie*: Über „Ὁ ἱστορικὸς χαρακτὴρ καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων", fortgesetzt unter dem Titel „Ὁ Ἑλληνορθόδοξος χαρακτὴρ τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων διὰ μέσου τῶν αἰώνων" schreibt M. K. Karapiperes[73]. Chr. Papadopulos behandelt „Ἡ ἐκκλησία Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς κυριαρχίας τῶν Σελτξουκιδῶν καὶ τῶν Φράγκων ἐν Συρίᾳ"[74], „Ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰωάννης Ε' Ὀξείτης (1089—1100)"[75] sowie „Ἡ κατάστασις τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας Ἀντιοχείας κατὰ τὸν ΙΔ' καὶ ΙΕ' αἰ."[76].

γ) *Die syrischen Sonderkirchen*: S. Ṣā'ig[77] sammelt Beiträge zur Verehrung des „Hl. Sergius bei den christlichen Arabern", die zu seinen Ehren Kirchen und Klöster erbauten. „Ausgewählte Stücke aus der Geschichte der syrischen (d. i. jakobitischen) Diözesen" des 18. Jahrh.s bietet Ignatius Ephraem I.[78], während B. Qarālī[79] „Das Martyrium des Ibrāhīm Amāra in Damaskus im J. 1840" behandelt. I. Harfūš[80] führt seine wertvolle Sammlung biographischer Nachrichten über die „Schüler des römischen maronitischen Kollegs" zu Ende. K. Friz[81] bringt einen kurzen Überblick über die heutige Lage der „Maronitischen Kirche". In einem lehrreichen Aufsatz „Die Mongolen und das Christentum. Die letzte Blütezeit der morgenländischen Kirchen" behandelt B. Spuler[82] die damalige günstige Lage der Christen. Eine kurze „Historia ecclesiae Chaldaeorum seu Persarum" schreibt C. Dočkal[83], während ein Anonymus eine „Statistique des catholiques de rite chaldéen du patriarcat de Babylone"[84] veröffentlicht (140720 Gläubige, 163 Priester, 98 Kirchen). Einen kurzen Abriß der „Historia ecclesiae Indarum" bietet C. Dočkal[85], während Anton Pascal[86] eine Studie über „Die lateinischen und syrischen Hierarchien von Malabar" veröffentlicht und W. A. Garstin[87] einen gut orientierenden Überblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der verschiedenen Gruppen der „Syrian Christians in the Indian States of Travanchore and Cochin" gibt. — „The Nestorian documents and relics in China" behandelt P. Y. Saeki[88], während Gerhard Rosenkranz[89] in seinem Büchlein „Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie" eine Übersetzung der einschlägigen chinesischen Quellen bringt. R. Suter[90] bespricht die bisherigen nicht recht befriedigenden Erklärungen der „Words *san i fên shên* in the inscription on the Nestorian monuments at Hsi-an Fu" und schlägt die Übersetzung vor: „The divided person of our ‚One of Three'." Weitere „Nestorian crosses in China" (Gebiet der Ordos) macht W. R. Taylor[91] aus der Sammlung des Royal

[72] ebenda, XXXIV, 93/104. [73] Th XVI, 48/59, 153/60, 241/8, 323/35. [74] Th XVI, 97/117, 193/207. [75] EEBS XII, 361/88. [76] EEBS XIII, 123/42. [77] Naǧm X, 281/8 (arab.). [78] MBS V, 72/87, 138/45 (arab.). [79] RP X, Okt.-Dez.-H. (arab.). [80] Man. VIII, 731/43, 777/801; IX, 70/78, 159/69 (arab.). [81] Kyrios III, 97/103. [82] Internat. kirchliche Zeitschrift XXVIII, 156/75. [83] *Bogoslovska Smotra XXV, 233/60, 345/72 (kroat.). [84] OCP IV, 272/4. [85] *Bogoslovska Smotra XXVI, 93/101 (kroat.). [86] *Trichur 1938. [87] The Christian East XVIII, 40/9. [88] *Tokio 1937 (10, 519, 30, 96). [89] *Berlin 1938 (VII, 76) = Schriftenreihe der Ostasien-Mission 3/4. [90] JAOS LVIII, 384/93. [91] AJSLL LV, 56/60.

Ontario Museum in Toronto bekannt, so daß man jetzt rund 300 solcher Kreuze kennt.

δ) *Die georgische Kirche*: Über „Die Anfänge des Christentums in Georgien" handelt A. Sarouḫan[92] und findet, daß es im 6. Jahrh. allgemein verbreitet war.

e: KONZILIENGESCHICHTE: Eine beachtenswerte Abhandlung „Sur un concile de Césarée" schreibt J. Lebon[93]; es hat nach dem Konzil von Ancyra stattgefunden, und zwar im gleichen Jahre wie dieses; die Kanones dieses Konzils sind nur in einer später überarbeiteten armenischen Überlieferung erhalten, die hier mit lateinischer Übersetzung veröffentlicht wird. Eduard Schwartz[94] hat jetzt von den „Acta conciliorum oecumenicorum T. 2: Concilium universale Chalcedonense" den sechsten Band „Prosopographia et topographia actorum Chacedonensium et encyclicorum" mit den Indices herausgebracht. A. N. Diamantopulos[95] setzt seine Studie über „Ἡ τετάρτη οἰκουμενικὴ σύνοδος ἐν Χαλκηδόνι 451" fort, während Theodor Schnitzler[96] eine Arbeit „Im Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458" veröffentlicht. G. Hofmann[97] beginnt im Anschluß an seine früheren Arbeiten eine Analyse der „Konzilsarbeit in Florenz, 26. Febr. 1439—26. Febr. 1443".

f: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: H. Zaijāt[98] sammelt in „Les couvents chrétiens en terre d'Islam" Nachrichten über mönchische und klösterliche Niederlassungen, über ihre Bewohner und deren Leben und Sitten aus islamischen Quellen und schenkt dabei besonders den Beziehungen der Klöster zu den Kalifen und Prinzen Beachtung. Eine dankenswerte, durch die koptischen und arabischen Papyri noch zu ergänzende Arbeit über Organisation und Verwaltung der ägyptischen Klöster legt P. Barison[99] vor: „Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci"; die Studie enthält auch eine regionale Liste der nachweisbaren Klöster, sowie eine Liste der Klöster und Mönche unbekannten Ortes. G. Peradze[100] bietet in „An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine, as revealed in the writings of non-Georgian pilgrims" eine Sammlung aller erreichbaren literarischen Quellen sowie eine Übersicht über die georgischen Klöster bis auf den heutigen Tag nebst einem Anhang über georgische Inschriften in Palästina. Seine wertvolle Münsteraner Dissertation „Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr ʿAbdīn. Von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrh.s" führt P. Krüger[101] jetzt als Zeitschriftenaufsatz zu Ende, während K. Ḥannā ʿAwād[102] in der Reihe seiner Untersuchungen über die christlichen Altertümer des ʿIrāq Nachrichten über „Das Kloster Barʿītā in den arabischen Quellen" sammelt. „Gleanings in Miabanoł History. Some notes on Joseph I. and Joseph II., superiors of the United Brethren of Armenia during the 15th century" veröffentlicht M. van den Oudenrijn[103]. Vgl. auch Nr. 12.

[92] HA LI, 87/103 (armen.). [93] LM LI, 89/132. [94] Berlin u. Lpzg. 1938 (VI, 159). [95] Th XV, 113/27, 208/26, 349/56; XVI, 32/47, 127/36, 208/20, 308/22. [96] *Rom 1938 (IV, 132) = Analecta Gregoriana 16. [97] OCP IV, 157/88, 372/422. [98] M XXXVI, 291/418; auch separat: Bairut 1938 (arab.). [99] Aegyptus XVIII, 29/148. [100] Georg. IV, 181/246. [101] OCP IV, 5/46. [102] Nağm X, 184/7 (arab.). [103] Atti del XIX congresso internaz. degli orientalisti. Rom 1938, S. 260/2.

g: LEHRE: α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem*: Über „Christendom and Islam. Their contacts and cultures down the centuries" handelt W. Wilson Cash[104] von missionarischem Blickpunkt.

β) *Die Lehre der einzelnen Väter*: „Die Mariologie der Ephremschen Schriften" stellt Ludwig Hammersberger[105] in einer dogmengeschichtlichen Untersuchung auf Grund der syrisch, griechisch und armenisch erhaltenen Schriften dar, während J. Michl[106] in einer Studie über „Ephräm und die neun Chöre der Engel" diese mit einer Dreiteilung in ihren Rangstufen in einem Ephraem zugeschriebenen syrisch erhaltenen Bruchstück eines Ezechiel-Kommentars wiederfindet.

γ) *Häresien außerhalb der orientalischen Sonderkirchen*: In einem Artikel „Zur marcionitischen Taufformel" kommt H. Kayser[107] zu dem Schluß, daß die Marcioniten nur mit den Worten „Im Namen Jesu Christi" tauften. R. P. Casey[108], „The armenian Marcionites and the Diatessaron" zeigt, daß Eznik von Kolb in seinem Abschnitt über die Marcioniten sicher ein syrisch geschriebenes Originalwerk der Marcioniten benutzte, woraus ferner hervorgeht, daß bei den Marcioniten das Diatessaron geläufig war. I. Hausherr[109] weist eindringlich auf einige Wesenszüge des „Messalianisme" hin sowie darauf, welche Werke für die Geschichte und Lehre dieser Sekte untersucht und bearbeitet werden müssen. Auf die Schrift von Friedrich Dörr[110] „Diadochus von Photike und die Messalianer. Im Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrh." sei hier kurz hingewiesen. Ebenso sei hier wegen der vom Verfasser erstmals nachgewiesenen Beziehungen zum Gedankengut des syrischen *Liber graduum* das Buch von Alfons Kemmer[111] angeführt: „Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus".

δ) *Manichäer und Mandäer*: Aus dem koptischen Mani-Fund gab jetzt C. R. C. Allberry[113] den besser erhaltenen zweiten Teil eines „Manichaean Psalmbook" heraus; es enthält vor allem liturgische Gesänge des Bema-Festes und stellt die christliche Komponente des Manichäismus in scharfe Beleuchtung. Derselbe bespricht in einem Aufsatz „Manichaean studies"[114] die bisher bekannten Quellen zum Manichäismus, besonders die neuen koptischen Texte der Homilien und des Psalmenbuches, die ebenso wie die Kephalaia sicher nicht von Mani selbst verfaßt sind. Aus dem Nachlaß von A. V. W. Jackson wurden noch zwei Arbeiten zum Manichäismus herausgegeben: „The doctrine of the bolos (βῶλος) in manichaean eschatology"[115] und „The personality of Mani, the founder of Manichaeism"[116], eine Studie zur Ikonographie und Prosopographie Mani's. — Der durch sein aufschlußreiches Mandäerbuch bereits bekannte E. S. Drower publiziert zwei neue Texte in Umschrift mit englischer Übersetzung: „A mandaean phylactery (Qmaha ḏ Bit mišqal ainia)"[117] und einen Exorzismus gegen den bösen Blick „Shafta ḏ pishra ḏ ainia. A mandaean magical text"[118].

---

[104] London 1937 (196). [105] Innsbruck 1938 (87). [106] Theol. Quartalschrift CXVIII, 474/91. [107] Theolog. Studien u. Kritiken CVIII, 370/86. [108] JBL LVII, 185/94. [109] Atti . . (s. Nr. 103), S. 634/6. [110] München 1937 (XI, 145) = Freiburger theolog. Studien 47. [111] Löwen 1938 (VIII, 126). [113] Stuttgart 1938 (XXIII, 234, 48) = Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty collection 2. [114] JTS XXXIX, 337/49. [115] JAOS LVIII, 225/34. [116] ebenda, 235/40. [117] Iraq V, 31/54. [118] JRAS 1937, S. 589/611; 1938 S. 1/ 20.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Über „La méthode d'élaboration du code de droit canonique oriental" schreibt C. Korolevskij[119], während J. B. Darblade[120] in einer zusammenfassenden Arbeit über „La collection canonique melkite d'après les Mss. arabes des XIII^e—XVII^e siècles" eine Übersicht über die Handschriften und eine kurze Beschreibung der verschiedenen Kanonessammlungen bietet. Seine „Recherches sur l'histoire du droit ecclésiastique Carthvélien" setzt J. Karst[121] mit einem weiteren Abschnitt über die Organisation und Disziplin der iberischen Klöster fort. E. Herman[122] handelt „De benedictione nuptiali quid statuerit ius Byzantinum sive ecclesiasticum sive civile" und E. C. E. Owen[123] über „Fasting in the Eastern Church".

i: LITURGIE: α) *Griechische Texte*: „La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre" behandelt J. M. Hanssens[124], während G. de Jerphanion[125] „Observations sur le ‚Menologium Graecorum' et ses multiples tirages" veröffentlicht. Den Ritus der „Östlichen Theophaniefeier" übersetzt E. Lichtenstein[126] aus den Menaia. Eine Inhaltsangabe der „Kontakaria del Monte Athos", nämlich der Hs. Nr. 1041 des Klosters Watopädiu (10. Jahrh.), der Hss. Γ 27 und Γ 28 der Großen Laura (11. Jahrh.) bietet E. Mioni[127] nebst der Edition eines Kontakion von Romanos über den Erzengel Michael.

β) *Einzelne Bräuche*: Ein Büchlein „Liturgie de la sainte messe selon le rite chaldéen" veröffentlicht D. Dahane[128]. In einem Aufsatz „The heavenly altar and the epiclesis in Egypt" führt H. W. Codrington[129] aus, daß das Gebet um Annahme des Opfers auf dem himmlischen Altar, das sich in einigen syrischen Liturgien in Verbindung mit der Epiklese findet, ägyptischen Ursprungs sei. Über Aufbau und Entwicklung der „feierlichen Kniebeugungszeremonien an Pfingsten in den orientalischen Kirchen" handelt A. Rücker[130]; danach steht dem byzantinischen Formular dieses schon im 5. Jahrh. für Jerusalem bezeugten Brauches das koptische Formular am nächsten, während dieser Brauch bei den Nestorianern erst im 11. Jahrh. unter dem Katholikos Elias I. eingeführt wurde; der Gebetsinhalt hat gewechselt, auch die zeitliche Ansetzung dieser Zeremonie (Vesper bzw. Messe) ist verschieden; das Grundmotiv dürfte in allen Riten die Wiederaufnahme der Kniebeugung nach der österlichen Pentekoste sein, und zwar unter Betonung des Bußgedankens. Eine neue vermutlich von dem Kanonisten Neophytos Kausokalybites stammende Quelle „Περὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίου φωτὸς" erschließt K. Dyobuniotes[131]. Über „Il rito copto e la sua liturgia"[132] handelt ein Anonymus. J. Muyser[133] liefert einen Beitrag zu „Le samedi et le dimanche dans l'église et la littérature coptes", besonders zu den der koptischen Kirche eigentümlichen liturgischen Bräuchen am Samstag, die nicht höher als das 4. Jahrh. hinaufzureichen scheinen. M. Cramer[134] stellt in einem Aufsatz „Monastische Liturgie in den koptischen Klöstern" das liturgisch Inter-

[119] Revue de science religieuse XVIII, 293/318, 421/47. [120] OCP IV, 85/119. [121] Archives d'histoire du droit oriental II, 367/401. [122] OCP IV, 189/234. [123] *The Church Quarterly Review CXXVI, 95/110. [124] OCP IV, 235/58. [125] OCP IV, 259/71. [126] Kyrios III, 191/207. [127] Atti R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti XCVI, 23/87. [128] *Paris 1937 (93). [129] JTS XXXIX, 141/50. [130] Heilige Überlieferung. Festschrift I. Herwegen. Münster 1938, S. 193/211. [131] EEBS XII, 3/18. [132] *La Voce del Nilo VI, 51/3, 80/2, 102/4, 120/1. [133] Appendix in Nr. 194. [134] Jahrb. f. Liturgiewiss. XIV, 230/42.

essierende aus dem Werke von White über die Klöster des Wādi 'n-Naṭrūn zusammen.

γ) *Liturgische Geräte*: M. Cramer[135] leitet in einem „Beitrag zum Fortleben des Altägyptischen im Koptischen und Arabischen" die Form der koptischen Altartafel von dem altägyptischen *ḥtp*-Zeichen ab; die gleichgeformten koptischen Grabsteine verdanken hingegen ihre Form diesen Altartafeln, insofern beschädigte Altartafeln später als Grabsteine benutzt wurden; eine im Nachtrag von C. Schmidt veröffentlichte Grabinschrift bestätigt diese These.

δ) *Liturgische Musik*: „Die Gesänge der hl. Messe" hat M. Srabean[136] nach den Melodien von Konstantinopel vierstimmig vertont.

k: KULTURGESCHICHTE: „Les sciences juives et chrétiennes en Arabie avant l'islamisme" behandelt I. W. Hirschberg[137], während E. Volterra[138] eine umfangreiche Arbeit „Diritto romano e diritti orientali" veröffentlicht.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen

1. Christlich-Palästinensisch.

Matthew Black[139] veröffentlicht nach der Hs. Brit. Museum Or. 4951 das wichtige „Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian euchologion" mit Einleitung, Text und Übersetzung; sie bietet teils syrische teils christlich-palästinensische Stücke sowie Rubriken und einzelne Gebete in Ḳaršūnī und enthält, abgesehen von der bereits früher von Margoliouth edierten Nil-Liturgie Kirchweih- und Ordinationsriten; dies Euchologion geht auf die vorbyzantinische Liturgie Jerusalems zurück und gehört neben der armenischen und georgischen Liturgie zu den ältesten und wertvollsten Zeugnissen für die Frühgeschichte der christlichen Liturgie.

2. Syrisch.

a: SPRACHE: Karl Brockelmann[140] brachte eine fünfte vermehrte und verbesserte Auflage seiner „Syrischen Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie u. Glossar" heraus, während K. H. 'Awād[141] in seiner bibliographischen Skizze „Aramäische Lexika" Nachrichten über handschriftliche und gedruckte syrische Wörterbücher einheimischer wie abendländischer Autoren sammelt. Auf die ausführliche „Grammatik des neu-aramäischen Dialektes von Maʿlūla (Antilibanon)" von A. Spitaler[142] sei hier kurz hingewiesen.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: In seinen „Notes sur les manuscrits syriaques de Diarbekr et autres localités d'Orient" berichtet J. Vosté[143] unter anderem über die Bibliothek von Seert, die verschwunden ist und deren Verbleib nicht ermittelt werden konnte, sowie über die Patriarchatsbibliothek von Mossul, die noch an Ort und Stelle sich befindet und jetzt auch die 22 wertvollsten Handschriften (von über 100!) der Bibliothek von Diarbekr beherbergt. N. Pigoulewski[144] führt die Beschreibung der „Manu-

[135] MDIÄgAk. VII, 119/27. [136] Wien 1936 (40) (armen.). [137] Bull. internat. de l'Acad. Polonaise des sciences et des lettres, Cl. de philol. 1936, S. 114/8. [138] *Bologna 1937 (XII, 309). [139] Stuttgart 1938 = Bonner oriental. Studien 22 (Teildruck: Bonn, phil. Diss.). [140] *Lpzg. 1938 (XIII, 160, 203) = Porta linguarum orient. 5. [141] Naǧm X, 288/93, 328/32 (arab.). [142] Lpzg. 1938 (26, 225) = Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes 23, 1. [143] LM L, 345/51. [144] RB XLVII, 83/8, 214/26.

scrits syriaques bibliques de Léningrad" zu Ende, wobei er wiederum die sämtlichen Perikopen der drei behandelten Lektionarien angibt. J. J. Masqūnī[145] gibt eine zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Werke des „ʿAbdīšūʿ aṣ-Ṣūbawī" (Ebedjesu von Nisibis) mit kurzer Inhaltsangabe der Werke und mit Nachweis von Handschriften.

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: Eine allgemeine Einführung in das Diatessaron-Problem veröffentlicht C. Peters[146] unter der Überschrift „Das älteste Leben Jesu. Tatians Evangelienharmonie im Morgen- und Abendland" und bringt in einem weiteren Aufsatz „Nachhall außerkanonischer Evangelienüberlieferung in Tatians Diatessaron"[147] weitere Belege für die bereits von A. Baumstark vertretene Auffassung, daß das Hebräerevangelium die fünfte von Tatian benutzte Quelle sei, die auch hinter dem Ebioniten- und Petrus-Evangelium steht und auch sonst in gewisser altchristlicher Literatur durchschimmert. Die von D. Plooij[148] begonnene Edition des „Liège Diatessaron with a textual apparatus" wurde von C. A. Phillips und A. H. A. Bakker fortgesetzt. Eine neue Quelle für die Diatessaron-Forschung erschlossen Venanzio Todesco, Alberto Vaccari und Marco Vattasso[149]; unter dem Titel „Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti del sec. XIII—XIV" geben sie zwei Evangelienharmonien heraus: einen nur in einer einzigen Handschrift überlieferten venezianischen Text des 14. Jahrh.s, der aus dem Lateinischen übersetzt ist, der aber längere vom Übersetzer herrührende erklärende Einschübe enthält, und einen in zahlreichen Handschriften überlieferten toskanischen Text, der aber weniger wertvoll ist, da er vom Codex Fuldensis abhängt. Vgl. auch Nr. 108, 236, 237.

β) *Theologie*: „Zum syrischen Text der Clementinen" betitelt sich eine Rechtfertigung von W. Frankenberg[150], in der er eine Reihe Stellen seiner griechischen Übersetzung, die von der Revision geändert wurden, in dem ursprünglich von ihm niedergeschriebenen griechischen Gewande bringt; der am Schlusse aufgestellten Forderung nach einem syrisch-griechischen Wörterbuch der syrisch-griechischen Übersetzungsliteratur kann man nur beipflichten. B. Rehm[151] „Bardesanes in den Pseudoclementinen" untersucht erneut die Frage des Verhältnisses der Clementinen, des Bardesanes-Zitates bei Eusebius und des „Buches der Gesetze der Länder" und kommt zu dem Schluß, daß alle drei auf eine gemeinsame, dem Texte nach unbekannte Quelle zurückgehen, nämlich auf Bardesanes' Schrift περὶ εἱμαρμένης; für dieses Verhältnis glaubt er in den Clementinen noch weitere Belege zu finden; dieser Sachverhalt machte allerdings eine erneute einwandfreie Prüfung der Frage erforderlich, welches die Originalsprache des „Buches der Gesetze der Länder" war. I. Hausherr[152] „Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?" führt den Nachweis, daß der Mönch Johannes, von dem Wensinck einige Kapitel veröffentlicht hat, nicht Johannes von Lykopolis, sondern eher Johannes von Apamea ist und daß der Verfasser der von Dedering herausgegebenen Dialoge auch nicht Johannes von Lykopolis, sondern ein Mann syrischer Zunge ist, der sicher vor 581, vielleicht sogar in der Mitte des 5. Jahrh.s

[145] Nağm X, 220/4, 245/8 (arab.). [146] HL LXXXII,1/15. [147] Acta Orientalia XVI, 258/94. [148] Verhand. d. K. Nederl. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., N. R. XXXI, 5. S. 385/480. [149] Città del Vaticano 1938 (VIII, 384) = Studi e testi 81. [150] ZDMG XCI, 577/604. [151] Philologus XCIII, 218/47. [152] OCP IV, 497/520.

geschrieben hat, der jedenfalls aber vom alexandrinischen Neuplatonismus noch unberührt war. „A syriac version of Pseudo-Athanasius contra Apollinarium I." untersucht C. Moss[153] und legt ihre Entstehung in die Zeit von 529—600. G. Masʿūd[154] übersetzt eine „Sōgīthā über die hl. Jungfrau von Narsai" ins Arabische. Eine kritische Ausgabe der „Jacobi Sarugensis epistolae quotquot supersunt" legt G. Olinder[155] vor, während Joseph Lebon[156] seine Edition und Übersetzung von „Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum" mit der Oratio prima et secunda abschließt, der eine kurze Einleitung über die Schriften des Severus beigegeben ist. Ignatius Ephraem I.[157] führt seine auszugsweise Übersetzung des „Jesaias-Kommentars des Dionysius Bar Ṣalībī" fort, während P. Essabalean[158] „Dionysius Bar Ṣalībīs Schrift gegen die Armenier" mit einigen Berichtigungen des syrischen Textes ins Armenische übersetzt.

γ) *Liturgie*: Das für die Geschichte der nestorianischen Liturgie bedeutsame Werk „Nestorian questions on the administration of the Eucharist by Ishoʿyabh IV" veröffentlicht Willem Cornelis van Unnik[159] zum erstenmal nach zwei Handschriften mit Übersetzung, ausführlichem Kommentar und einer Einleitung, in der er neben der Verfasserfrage auch Fragen der nestorianischen Liturgie behandelt.

δ) *Hagiographie*: Eine eingehende Untersuchung über „La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon" legt P. Peeters[160] vor.

ε) *Geschichtsschreibung*: G. Masʿūd[161] vollendet seine Übersetzung „Des Lebens des Bischofs Eusebius von Saṃosata" mit Beigabe zweier Briefe Gregors des Theologen an Eusebius. Zu dem von E. W. Brooks[162] edierten Werke „Johannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars tertia" erschien jetzt auch die Übersetzung. Ignatius Ephraem I.[163] übersetzt die von einem Schüler verfaßte Biographie des Johannes des Großen, Oberen des Klosters Qinnasrīn, ins Arabische. G. Messina[164] äußert sich nochmals zu „La celebrazione del Tīragān: *šahr-āb-āgām-wad* in Adiabene", das in der Chronik von Arbela beschrieben wird, und bringt es mit einem bei al-Bīrūnī erwähnten Feste *Tīragān* in Verbindung, während P. de Menasce[165] nach der Schrift *Rēš mellē* des Johannes bar Penkajē „Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des Mages" handelt, ohne wesentlich Neues zu bieten. B. Šaiḫō[166] setzt seine Übersetzung des historisch-biographischen Werkes über die Klostergründer von Išōʿdenāḥ fort. Zu „Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens" erschien jetzt der erste Band der Übersetzung von J. B. Chabot[167]. J. Vosté[168] veröffentlicht einen Brief des zum Katholizismus übergetretenen Nestorianers „Kas Kheder Maqdassi à Elie XII, patriarche nestorien d'Alqoš" vom 4. Mai 1734 über die vorzunehmende Union mit Rom.

---

[153] OCP IV, 65/84. [154] MBS V, 33/8 (arab.). [155] Paris 1937 (VI, 317) = CSCO, Scr. Syri, Ser. 2, T. 45. [156] Löwen 1938 (VI, 296, 10; VIII, 229, 32) = CSCO, Scr. Syri, Ser. 4, T. 4. [157] MBS IV, 257/64; V, 61/71 (arab.). [158] HA LI, 103/10, 309/18, 558/69 (armen.). [159] Haarlem 1937 (305, 48) (Leiden, theol. Diss.). [160] AB LVI, 118/43. [161] MBS IV, 290/8 (arab.). [162] Paris 1936 (V, 261) = CSCO, Scr. Syri, Ser. 3, T. 3. [163] MBS IV, 265/78; V, 9/22 (arab.). [164] Atti . . . Orientalisti (vgl. Nr. 103), S. 240/7. [165] Bull. of the school of oriental studies IX, 587/601. [166] Naǧm IX, 378/80; X, 30/3, 61/4, 89/96, 145/52, 207/14, 297/304, 333/6 (arab.). [167] Löwen 1937 (II, 266) = CSCO, Scr. Syri, Ser. 3 T. 14. [168] LM L, 353/65.

ζ) *Philosophie*: Eine neue Entdeckung „Sur le stoïcisme de Bardesane d'Édesse" machte G. Furlani[169] in einer Abhandlung des Sergius von Rēš ʿainā über die Kategorien des Aristoteles; danach vertrat Bardesanes die stoische Lehre, daß die Eigenschaften (*zenā*) der Körper körperlich seien. Derselbe legt als Fortsetzung einer früheren Arbeit auch eine Edition von „Il secondo libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni"[170] vor, während J. Bakoš[171] „Die Einleitung zur Psychologie des Barhebraeus im achten Fundamente seines Buches der 'Leuchte des Heiligtums' ", nämlich den Abschnitt über die Lehre von der vernünftigen Seele nach der Berliner und Pariser Handschrift ediert und übersetzt.

η) *Profanliteratur*: Nach C. Peters[172] geht „Die Berliner Handschrift des syrischen Alexanderliedes" im wesentlichen mit der einen Pariser Hs. (P) zusammen.

3. Koptisch.

a: Sprache: J. Simon[173] schneidet erneut die Frage „L'aire et la durée des dialectes coptes" an und steuert einige neue Tatsachen bei, ohne jedoch die Frage endgültig lösen zu wollen, da das bisher vorliegende Material noch ungenügend ist und jeden Tag glücklicherweise durch neue Funde erweitert wird. In einem Aufsatz „The survival of ancient Egypt" macht G. Sobhy Bey[174] vor allem auf koptische Sprachreste in den heutigen ägyptisch-arabischen Dialekten aufmerksam. W. Till[175] legt dar, daß bei den bisherigen Versuchen, „Das Piʿel im Ägyptischen" nachzuweisen, ein zwingender Beweis nicht erbracht werden konnte. Dagegen wendet sich W. Vycichl[176] „Der Piʿel im Koptischen" und führt als einziges zwingendes Beispiel ϣⲟⲩⲱⲛ *sôuuen* an. W. H. Worrell[177] handelt über „Bohairic versus Sahidic pointing". Die bisher vernachlässigten stilistischen Studien nimmt H. Grapow[178] mit seinen „Untersuchungen über Stil und Sprache des koptischen Kambysesromans" in Angriff.

b: Mehrere Texte: W. Till's[179] „Bemerkungen zu koptischen Textausgaben" bieten Verbesserungen zu: 1. Till, Griechische Philosophen bei den Kopten, 2. Till, Ein fayyumisches Acta-Fragment, 3. Engelbach, A coptic memorial tablet, 4. Munier, Le monastère de Saint Abraham à Farchout, 5. Worrell, An early bohairic letter, 6. Bilabel u. Grohmann, Zwei Urkunden aus Panopolis.

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: Die von L. Th. Lefort[180] edierten „Coptica Lovaniensia" bieten Bruchstücke aus dem Alten Testament sowie alttestamentliche Apokryphen; ein Stück aus Ecclesiastes weist eine von der sonstigen koptischen Überlieferung stark abweichende Version auf. Bisher meist unbekannte „Saidische Fragmente des Alten Testamentes" veröffentlicht W. Till[181]. Eine gediegene Arbeit über „The coptic versions of the Minor Prophets. A contribution to the study of the Septuagint" legt Willem Grossouw[182] vor; danach gehört der bohairische Text der hesychianischen Familie an, während die oberägyptischen

[169] Archiv orientální IX, 347/52. [170] Memorie R. Accad. Naz. dei Lincei. Cl. sc. mor. 6 VI, 233/87. [171] Archiv orientální X, 121/7. [172] LM LI, 277/83. [173] Actes du IV congrès internat. des linguistes. Kopenhagen 1938, S. 182/6. [174] BSAC IV, 59/70. [175] ZÄgSAk LXXIII, 131/8. [176] ebenda, LXXIV, 148. [177] BSAC IV, 91/5. [178] ZÄgSAk LXXIV, 55/68. [179] O VII, 100/11. [180] LM L, 5/52; LI, 1/32. [181] LM L, 175/237. [182] *Rom 1938 (IX, 126) = Monumenta biblica et ecclesiastica 3.

Versionen einer gemeinsamen Tradition entspringen, die auf einen nach dem Hebräischen korrigierten griechischen Text zurückgehen. Aus der Wiener Papyrussammlung veröffentlicht W. Till „Faijumische Bruchstücke des Neuen Testamentes“[183] (Joh. 4, 3–14; Mark. 15, 42—16, 7; Matth. 1, 15–20) sowie „Ein achmimisches Jakobusbrief-Fragment“[184] des 4. Jahrh. (Jak. 5, 17—18. 20).

β) *Apokryphen*: Aus „Le pasteur d'Hermas en copte-sahidique“ veröffentlicht L. Th. Lefort[185] neue Fragmente der Pariser National-Bibliothek, die aus einer einzigen Handschrift stammen, ihrer Einteilung und ihrem Inhalt nach aber der bekannten griechischen Überlieferung nicht entsprochen haben dürften. O. H. E. Burmester[186] „Egyptian mythology in the Coptic Apocrypha“ macht auf einige Entlehnungen in der Beschreibung der Hölle aufmerksam, die sich weder im alten und neuen Testament, noch in der sonstigen apokryphen Literatur finden.

γ) *Theologie*: M. Chaîne[187] entdeckte zu den bisher bekannten 52 Blättern „Trois nouveaux feuillets du recueil sahidique des Apophtegmes des pères“ in der National-Bibliothek zu Wien und legt sie in Text und Übersetzung vor. Von H. Wiesmann's[188] Ausgabe „Sinuthii archimandritae vita et opera omnia“ erschien jetzt die Übersetzung des vierten Bandes. „Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift“ in der Pariser National-Bibliothek schreibt J. Vergote[189] aus gedanklichen und sprachlichen Gründen dem Hippolyt von Rom zu.

δ) *Liturgie und Gebete*: „L'Euchologe copte-arabe des Abna'l-Kanīsah“ (Ausgabe 1936) bespricht J. Simon[190] ausführlich mit wertvollen Bemerkungen zu einigen koptischen Riten wie dem *taʿmīr-al-kaʾs*, d. h. wenn irrtümlich kein Wein in den Kelch gegossen wurde. In Fortsetzung seiner bisherigen Veröffentlichungen über die koptischen Hymnen gibt O. H. E. Burmester[191] für die drei ersten Monate des Jahres das Incipit und Explicit sämtlicher „Ṭarūḥāt of the Saints (Tūt, Bābah, Hatūr)“ als Vorarbeit zu einer Edition. Yassā ʿAbd al-Masīḥ[192] beschreibt die „Doxologies in the Coptic church“ ausführlich und weist ihren engen Zusammenhang mit den entsprechenden griechischen Texten auf. Ein kurzes Gebet mit neutestamentlichen Anklängen enthält das von N. J. Reich[193] publizierte „Coptic ostracon Merton 1“. Vgl. auch Nr. 201.

ε) *Hagiographie*: Einen sahidischen Bericht über „Le martyre d'Apa Epima“ aus der Provinz al-Bahnasa veröffentlicht Togo Mina[194] nach einer Handschrift des 9. Jahrh. in der Pierpont-Morgan-Sammlung. „A saʿidic fragment of the martyrdom of St. Philotheus“ gibt Yassā ʿAbd al-Masīḥ[195] mit der entsprechenden arabischen Überlieferung heraus. „The date of the translation of Saint Iskhīrūn“ nach dem Kloster Anbā Pišoi setzt O. H. E. Burmester[196] nach einem neu aufgefundenen Text auf den 7. Ṭūba 1049 = 2. Jan. 1333. „Saʿidische Bruchstücke der Vita des Apa Kyros“ aus Wien und Paris legt B. Groterjahn[197] vor und vergleicht sie mit der Londoner Handschrift.

ζ) *Briefe und Urkunden*: In seinen „Prolegomena to the study of Coptic Law“ gibt A. A. Schiller[198] eine Einführung in das Recht der koptischen Urkunden

[183] LM LI, 227/38. [184] LM LI, 69/71. [185] LM LI, 239/76. [186] O VII, 355/67. [187] Bull. de l'Institut franç. d'archéol. orient. XXXVII, 49/61. [188] Paris 1936 (152) = CSCO, Scr. Copt. Ser. 2, T. 5). [189] OCP IV, 47/64. [190] O VII, 112/7. [191] BSAC IV, 141/94. [192] BSAC IV, 97/113. [193] JAOS LVIII, 151/2. [194] *Kairo 1937 (XXXII, 125). [195] OCP IV, 584/90. [196] LM L, 53/60. [197] LM LI, 33/67. [198] Archives d'histoire du droit oriental II, 341/65.

und führt seine früher begonnene Übersicht über die Studien und Ergebnisse für die Zeit seit 1933 fort. Sämtliche „Koptischen Schutzbriefe" d. h. die λογος ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ-Dokumente (103 Stück) sammelt W. C. Till[199] unter Hinzufügung zahlreicher unedierter Texte; seine gemeinsam mit H. Liebesny geführten rechtshistorischen Untersuchungen führen über die Ergebnisse von Schiller hinaus. Derselbe veröffentlicht auch „Eine koptische Alimentenforderung"[200] des 7. Jahrh.s aus der Wiener Sammlung mit eingehendem Kommentar.

η) *Zaubertexte*: „Neue Zauber- und Gebetstexte aus koptischer Zeit in Heidelberg und Wien" legt V. Stegemann[201] vor.

4. Arabisch.

a: Handschriftenkunde: Wie schon früher für die koptischen, äthiopischen, armenischen und georgischen Handschriften veröffentlicht J. Simon[202] jetzt ein „Répertoire des bibliothèques publiques d'Europe contenant des manuscrits arabes chrétiens" einschließlich der Karšūnī-Handschriften. Einen neuen Handschriftenkatalog bietet Paul Sbath[203] „Al-Fihris. Catalogue de manuscrits arabes. 1. Ouvrages des auteurs antérieurs au 17e siècle".

b: Einzelne Texte: *α*) *Bibel*: Eine eingehende Untersuchung der wahrscheinlich in vorislamische Zeit zurückgehenden „Griechisch-arabischen Evangelienübersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108" legt Bernhard Levin[204] vor mit einer Edition von Matthaeus und Markus und einer Übersetzung nebst textkritischem Kommentar von Matthaeus; danach liegt dieser Versio zweifellos eine griechische Vorlage zugrunde, die aber ebenso wie die syropalästinensische Versio Eigenarten der syro-lateinischen d. h. Diatessaron-Überlieferung aufweist; der textkritische Kommentar zu Matthaeus wurde besonders unter diesem Gesichtspunkte zusammengestellt.

β) *Liturgie*: Auf Veranlassung des melkitischen Erzbischofs Maximus Ṣā'iġ[205] in Bairut erschien eine Art arabischer Schott: „Buch der byzantinischen Gebete mit dem Ordinarium der Chrysostomos-Liturgie, den Eigenteilen der Hauptfeste, des Triodion und Pentekostarion, und einer Auswahl der schönsten Gebete der byzantinischen Kirche". H. W. Codrington[206] übersetzt „The Blessing of fire in Jerusalem" nach dem melkitischen Euchologion.

γ) *Hagiographie*: „On the date and authorship of the arabic Synaxarium of the coptic church" handelt O. H. E. Burmester[207]; danach dürfte der Verfasser ein Bischof Peter von Malīǧ gewesen sein (12.—13. Jahrh.), aber keinesfalls Michael, Bischof von Atrīb und Malīǧ, was an chronologischen Unstimmigkeiten in der arabischen und äthiopischen Überlieferung aufgezeigt wird.

δ) *Profanliteratur*: J. Naṣrullāh[208] veröffentlicht und erläutert „Die Reise des Patriarchen Maximus III. Mazlūm nach al-Qalamūn, 28. Aug.—28. Okt. 1851" nach dem Bericht des mitreisenden Archidiakons Tūmā Mazlūm. Ignatius Ephraem I.[209] beginnt den Neudruck der „Abhandlung vom Wissen über die

[199] MDIÄgAk VIII, 71/146. [200] BSAC IV, 71/8. [201] LM LI, 73/87. [202] O VII, 239/64. [203] *Kairo 1938 (VIII, 146). [204] Uppsala 1938 (69, 80, 90) (Uppsala, phil. Diss.) [205] Ḥarīṣa 1938 (arab.). [206] *Eastern Churches Quarterly III, 59/62. [207] JTS XXXIX, 249/53. [208] Mas. XXIV, 381/5, 443/6 (arab.). [209] MBS V, 79/97, 113/37 (arab.).

menschliche Seele" von Barhebraeus nach einer in Privatbesitz sich befindenden Handschrift in Diarbekr unter Berücksichtigung der Ausgabe von P. Sbath. Ph. Assemani[210] veröffentlicht zum erstenmal „Das Buch der Übereinstimmung" von Stephan ad-Duwaihi, das zur Verteidigung der maronitischen Nation geschrieben wurde. B. Qarālī[211] wiederholt die Edition der historischen Dichtung „Die Kämpfe der Führer von Ǧibrā'īl b. al-Qala'ī in einer Sonderausgabe.

5. Äthiopisch.

a: Handschriftenkunde: Sylvain Grébaut[212] gibt den ersten Teil eines wichtigen „Catalogue des manuscrits de la collection Griaule" in der National-Bibliothek Paris heraus.

b: Einzelne Texte: α) *Liturgie*: H. Engberding[213] schreibt in einem für weitere Kreise bestimmten Aufsatz über „Die Marienharfe der äthiopischen Liturgie".

β) *Hagiographie*: Die von C. Conti Rossini[214] in Text und Übersetzung herausgegebene „Passione del martire Arsenofis e dei suoi compagni nella versione etiopica" gehört zum ältesten Bestande der äthiopischen Literatur, da einige Indizien der Übersetzung darauf hinweisen, daß sie aus dem Griechischen und nicht aus dem Arabischen übersetzt ist. Derselbe untersucht in einer „Note di agiografia etiopica"[215] die Viten des 'Abiya-Egzi', 'Arkalēdos und Gabra-Iyasus und handelt anläßlich der Ausgabe von Wajnberg über „L'agiografia etiopica e gli atti del santo Yâfqeranna-Egzi' (secolo XIV)"[216] mit Textverbesserungen zu dieser Ausgabe. Ferner veröffentlicht derselbe die Akten eines Heiligen und Klostergründers aus dem 17. Jahrh. nach einer Hs. im Kloster Maraguz in Eritrea unter dem Titel „Un santo eritreo: Buruk Amlāk"[217].

γ) *Geschichtsschreibung*: „Des Joseph Ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden. Zēnā 'Ayūd" ediert M. Kamil[218] nach mehreren Handschriften.

6. Armenisch.

a: Sprache und Schrift: Il. Abuladze[219] veröffentlichte ein „Altarmenisches Lesebuch" mit grammatischen Tabellen und Wörterbuch. Eine sorgfältige Untersuchung über „La traduction arménienne des tours participiaux grecs" lieferte Vlad. Bănăţeanu[220]. Das gleiche Thema behandelt G. Dumézil[221] in seinen „Notes sur quelques tournures et formes participiales de l'arménien", wobei er auf neun Adjektiva und Substantiva auf *-awł* aufmerksam macht, die sicher alte Partizipialformen sind, ohne jedoch dieses Suffix erklären zu können. Derselbe schreibt ferner noch über „Le préfixe verbal moyen-arménien *gu*"[222], über „Traitement de m + p en arménien"[223], nämlich den Übergang von m + p > m, und über „Le plus vieux nom arménien du ‚jeune homme'"[224]. In einer

[210] Man. VIII, 735/57 (arab.). [211] RP X, Juni-Juli-H. (arab.). [212] *Paris 1938 (IX, 320) = Trav. et mémoires de l'Institut d'ethnologie 29. [213] CO III, 29/33, 64/8, 92/5. [214] O VII, 193/214, 319/32. [215] RSO XVII, 409/52. [216] Atti R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti XCVI, 403/33. [217] Rendiconti R. Accad. Naz. dei Lincei. Cl. sc. mor. XIV, 3/50. [218] *New York 1938 (XLVIII, 333). [219] Tiflis 1935 (183) (georg.). [220] *Bukarest 1937 (153). [221] Bull. de la société ling. de Paris XXXIX, 93/102. [222] ebenda, 89/92. [223] ebenda, 241/2. [224] ebenda, 185/93.

Notiz „Arménien *erkin* et *erkir*“ erklärt A. Meillet[225] *erkin* als die männliche und *erkir* als die weibliche Hälfte des Universums. Ferner behandelt N. Adontz[226] „Quelques étymologies arméniennes“, H. Adjarian[227] „Étymologie du mot arm. *mełc*“ und N. Akinean[228] „Mahič, mahčak, marčak und marhčak“ in der armenischen Übersetzung von Pseudo-Kallistenes' Alexanderroman. „Un papyrus grec en caractères arméniens“ aus dem 7. Jahrh., der hier als ältestes armenisches Schriftdenkmal erwähnt sei, veröffentlicht G. Cuendet[229].

b: Handschriftenkunde und Literaturgeschichte: H. Oskian[230] bringt ein vier Hss. umfassendes „Verzeichnis der armenischen Handschriften in Bulgarien“ und N. Akinean[231] setzt seinen „Katalog der armen. Handschriften der Universitätsbibliothek zu Lemberg“ fort. Derselbe veröffentlicht auch eine Beschreibung der Sammel-Handschrift „Or. 5494 (H 177) der Leidener Universitätsbibliothek“[232] sowie einen vierten Band seiner „Untersuchungen zur Geschichte der armenischen Literatur“[233].

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: Einen Aufsatz „Slandered or ignored. The armenian gospels“ schreibt E. C. Cadman[234]. Das zweifelhafte „Datum des Evangeliums von Mlkē“ untersucht N. Adonc[235] und kommt zu dem Schluß, daß es aus dem Jahre 862 stammt. Aus den Varianten bei den armenischen Kirchenvätern gegenüber dem Zohrab-Text schließt S. Lyonnet[236] auf „La première version arménienne des Évangiles“, die wahrscheinlich ein armenisches aus dem Syrischen geflossenes Diatessaron war. Zu dem gleichen Resultat führen einige schöne Beispiele in den Perikopen des Rituale Armenorum, die S. Lyonnet[237] in seiner interessanten Arbeit „Vestiges d'un diatessaron arménien“ bespricht. E. C. Colwell[238] zeigt auf Grund des handschriftlichen Befundes, daß der Schluß des Markus-Evangeliums „Mark. 16, 9–20 in the armenian version“ ursprünglich nicht enthalten war. Das Buch von Jos. Molitor[239] „Der Paulustext des Hl. Ephräm aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert“ soll besprochen werden.

β) *Theologie*: „Un florilège arménien de sentences attribuées à Albert le Grand“ in Berlin (Peterm. I, 158) behandelt M. A. van den Oudenrijn[240]; es sind Auszüge aus dem ‚Compendium theologiae veritatis‘.

γ) *Liturgie*: „Das Missale der armenischen Kirche“ veröffentlicht W. Hacouni[241] in einer neuen Ausgabe mit kritischen Bemerkungen.

δ) *Hagiographie u. Geschichtsschreibung*: Seine textkritische „Untersuchung der Vision des hl. Sahak“ setzt N. Akinean[242] fort, ebenso seine Arbeit über „Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges“[243]; ferner schreibt er über „Ezniks Reihenfolge der armenischen Könige und Patriarchen“[244]. W. Thorgomean[245] bringt den vierten Teil von „Eremia Čelebi's Geschichte Stambuls“ heraus und setzt seine „Bemerkungen“[246] zu dem gleichen Werke fort.

[225] Mélanges Emile Boisacq. Brüssel 1937, S. 1/2. [226] ebenda, 5/12. [227] Mélanges linguistiques offerts à Holger Pedersen. Kopenhagen 1937, S. 125/6 = Acta Jutlandica 9. [228] HA LI, 216/7 (armen.). [229] Mél. Boisacq (vgl. Nr. 225), S. 219/26. [230] HA LI, 570/9 (armen.). [231] ebenda, 111/50. [232] ebenda, 343/51. [233] *Wien 1938 (VIII, 406) (armen.). [234] Journal of religion XVII, 48/61. [235] Sion X, 274/5 (armen.). [236] RB XLVII, 355/82. [237] Biblica XIX, 121/50. [238] JBL LVI, 369/86. [239] Rom 1938 (VIII, 43, IV, 167) = Monumenta biblica et ecclesiastica 4. [240] O VII, 118/26. [241] Venedig 1936 (166) (armen.). [242] HA LI, 48/87 (armen.). [243] ebenda, 533/58. [244] ebenda, 517/32. [245] *Wien 1938 (28, 294) (armen.). [246] HA LI, 192/209 (armen.).

ε) *Profanwissenschaft*: Th. Hermann[247] handelt über „Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen", die sich unter den armenischen Evagriana erhalten haben. Nach einem Artikel von N. Adonc[248] über „den Verfasser des kleinen Sokrates" wurde diese Schrift auf Grund des von Philo übersetzten Großen Sokrates durch Jakob von Urfa im 12. Jahrh. redigiert. N. Akinean[249] bietet auf Grund der Tübinger Handschrift eine dritte Ausgabe von „Euklids Elementen in armenischer Übersetzung", die in der ersten Hälfte des 7. Jahrh.s wahrscheinlich von dem byzantinischen Mathematiker Tychikos angefertigt wurde, während M. Leroy[250] über „Un nouveau fragment de la traduction arménienne d'Euclide" schreibt.

ζ) *Poesie*: N. Akinean veröffentlicht eine Biographie des Dichters „Karapet W. Bałišeci (1475—1550)"[251] mit einer Edition von zwei Gedichten, sowie eine Biographie des „Hymnendichters Johannes Brgutenc († 1589)"[252] mit Ausgabe eines Gedichtes von einem seiner Schüler, der seinen Lehrer besingt. „Armenische Volksdichtungen von Sebastia" macht J. G. Mosgofean[253] bekannt.

7. Georgisch.

a: Sprache: Jacques van Ginneken[254] legt in seiner „Contribution à la grammaire comparée des langues du Caucase" eine beachtenswerte Untersuchung zum Konsonantenbestand der kaukasischen Sprachen, speziell des Altgeorgischen vor. In seinen „Graeco-Georgica" untersucht G. Deeters[255] die griechischen Lehnwörter im Georgischen.

b: Einzelne Texte: α) *Liturgie* M. Tarchnišvili[256] „Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos nach einem Pergament-Rotulus aus dem 10./11. Jahrh." bietet die deutsche Wiedergabe eines liturgie- wie sprachgeschichtlich bedeutsamen Textes einer vom Sinaikloster stammenden und jetzt in der UB Graz befindlichen Handschrift.

β) *Hagiographie*: Gr. Peradze[257] legt die polnische Übersetzung der georgischen Überlieferung eines „Apokryphen Briefes des Dionysius Areopagita an den Bischof von Ephesus Timotheus über den Tod der Apostel Petrus und Paulus" vor; nach seiner Auffassung geht diese Versio und die lateinische unmittelbar auf das Griechische zurück, während alle anderen Versionen von einer syrischen Versio abhängig sind; das griechische Original ist entgegen anderen Mitteilungen auch in Wien und Florenz nicht erhalten.

γ) *Poesie*: Über den Dichter Rustʿaveli erschienen mehrere Abhandlungen: I. Javakhishvili[258], „The personality and outlook of Shotʿa Rustʿaveli"; G. Gvazava[259], „Rustʿaveli and his poem"; G. Leonidze[260], „The popularity and influence of Shotʿa Rustʿaveli" sowie ein von K. D. Dondua, P. Ingorokva[261] und anderen herausgegebener russischer Sammelband. Über

[247] Zeitschr. f. Kirchengeschichte LVII, 217/26. [248] Sion X, 300/4 (armen.). [249] HA LI, 225/42 (armen.). [250] *Bukarest 1937 in: Revue d'études Indo-europ. 1. [251] HA LI, 318/43 (armen.). [252] ebenda, 210/5. [253] ebenda, 351/9. [254] Amsterdam 1938 (137) = Verhand. K. Nederl. Ak. v. Wetensch., Afd. Letterk., N. R. 42. [255] Mél. Boisacq (s. Nr. 225), S. 267/75. [256] Jahrb. f. Liturgiewiss. XIV, 79/94. [257] Warschau 1937 (35) (poln.) aus: Ελπις. [258] Georg. IV, 10/12. [259] ebenda, 3/9. [260] ebenda, 13/6. [261] Bull. du l'acad. des scienses de l'URSS, Cl. des sc. sociales 1938 Nr. 3.

„The thoughts of a warrior (Concerning the poem *T'ornike Erist'avi* of Akaki Tseret'eli)" handelt G. Kvinitadze[262] und über „T'eimuraz I and his poem ‚The martyrdom of queen K'et'evan'" Z. Avalishvili[263], während J. Gogebashvili[264] über „The battle of Aspindza. An historical story" schreibt.

IV. Die Denkmäler

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: Allgemeines: L. Bréhier[265], „L'ancien art chrétien de Syrie" ist eine zustimmende Besprechung des gleichnamigen Buches von Strzygowski.
b: Ausgrabungen und Aufnahmen: N. Makhouly[266] beschreibt die „Rock-cut tombs at el Jīsh", eine christlich-byzantinische Gräberkammer aus dem 4. bis 5. Jahrh., wo einige interessante Amulette gefunden wurden. A. M. Schneider[267] besuchte 1932 die „Südjudäischen Kirchen" in Bēt schaʿār, Chirbet er-rās (bisher unbekannt), Chirbet iṣṭabūl und el-Kirmil (Drei-Apsiden-Schema) und berichtigte die früheren Aufnahmen von Mader. „Un' antica chiesa cristiana a Diban in Transgiordania", eine kleine Kirche mit drei Apsiden, beschreibt S. Saller[268]. Über das weitere Fortschreiten des „Structural decay of the church of the holy sepulchre" berichten W. und J. H. Harvey[269], ebenso P. Vincent[270], „L'église du Saint-Sépulcre en péril". E. A. Finn[271], „The church of the Holy Sepulchre in 1862" gibt eine Beschreibung und Zeichnung des damaligen Aussehens dieser Kirche. D. Baldi und B. Bagatti[272], „Il santuario della Nutrizione a Nazareth. Studio storico-archeologico" kommt nach eingehender historischer und archeologischer Untersuchung zu dem Schluß, daß nur die Franziskanerkirche zum Hl. Joseph als die bei Arculf erwähnte Ernährerkirche in Frage kommt, keinesfalls aber die Funde bei den „Damen von Nazareth" so gedeutet werden können. Über „El santuario de la Apparicion del Señor y del Primado de S. Pedro en el lago de Tiberiades" handelt T. Antolin[273]. A. M. Schneider und O. Puttrich-Reignard[274], „Ein frühislamischer Bau am See Genesareth. Zwei Berichte über die Grabungen auf Chirbet el-Minje" haben auf Grund der neuesten Grabungen unzweifelhaft erwiesen, daß es sich bei dem von Mader begonnenen Grabungen nicht um ein römisches Kastell, sondern um ein Omajjadenschloß handelt, das niemals vollendet wurde. M. Écochard[275], „Le sanctuaire de Qalʿat Semʿān. Notes archéologiques" schließt aus bisher übersehenen architektonischen Beobachtungen, daß die ganze Anlage nicht aus einem einzigen Plan hervorgegangen ist, daß vielmehr ein Zentralbau vor Anfügung der vier Flügel bestanden haben muß. An der gleichen „Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kalʿat Simʿān" führte D. Krencker[276] im Frühjahr 1938 Grabungen durch und stellte fest, daß das Oktogon ursprünglich mit einer Holzkonstruktion überdeckt war, die aber schon früh zusammen-

[262] Georg. IV, 306/11. [263] ebenda, 17/42. [264] ebenda, 293/305. [265] Journal des savants 1938, S. 193/202. [266] QDAP VIII, 45/50. [267] ZDPV LXI, 96/108. [268] RAC XV, 160/2. [269] PEF LXX, 156/61. [270] CRSAI 1938, S. 426/33. [271] PEQ LXX, 162/4. [272] *Studi Francescani XXXIV, 225/64. [273] *Antonianum XIII, 101/34. [274] Köln 1937 (41) = Palästinahefte d. dt. Vereins v. Hl. Lande 15. [275] Bull. d'études orientales VI, 61/90. [276] Forschungen und Fortschritte XV, 31/3.

gestürzt sein muß, da Evagrius von einer Bedeckung schon nichts mehr gesehen hat. J. Lassus[277] beschreibt eine kreuzförmige Kirche in Kaoussié bei Antiochia nebst einem Baptisterium und einem Haus für die Kleriker; die Kirche ist durch ein Mosaik auf das Jahr 387 datiert und besitzt einen Doppelsteinsarg (wahrscheinlich der Heiligen Babylas und Meletius). C. Watzinger[278] „Die Christen in Dura (Europos)" schreibt über die Ausgrabung des dortigen christlichen Gotteshauses. Der von Tawfik Boulos[279] erstattete „Report on excavations carried out at Sheikh Nassir and at el-Deir, near Abydos" handelt auch über einen koptischen Friedhof in el-Deir. F. W. Deichmann[280], „Zu den Bauten der Menasstadt" bringt einige Berichtigungen zu den Aufnahmen von Kaufmann. Die jetzt restaurierten „Monolithenen Kirchen Lalibelas in Äthiopien" beschreibt Hermann Dabbert[281] auf Grund eigener Untersuchungen; danach dürften die jüngsten Bauten um die Wende des 12. zum 13. Jahrh. entstanden sein, einige aber wie die Merkurios-, Emanuel- und Aba Libanos-Kirche sind offensichtlich weit älter (etwa aus dem 7. bis 9. Jahrh.), wie dies vor allem aus dem Verwitterungszustand zu erschließen ist. C. Conti Rossini[282] „Necropoli musulmana ed antica chiesa cristiana presso Uogrì Haribà nell'Endarta" berichtet kurz über die wenigen Ruinen einer Kirche im aksumitischen Typ, die der mündlichen Überlieferung nach von Muḥammed Grañ zerstört wurde. An dem verfehlten Büchlein „La basilica sul Nilo Azzurro della regina Elena, 1500", in dem Guglielmo Heintze[282a] ohne Kenntnis der Baugeschichte eine Rekonstruktion der Kirche Marṭula Mārjām in Ennabsē versucht, sind die Photographien das Wertvollste (vgl. die ausführliche Besprechung von C. Conti Rossini in *Oriente Moderno* XVIII, 146/48). E. Takaïchvili[283] veröffentlicht einen Bericht über die bedeutsame „Expédition archéologique en Letchkhoum et en Svanéthie" aus dem Jahre 1910. J. Baltrusaitis[284] berichtet über „Les recherches d'art et d'archéologie en Géorgie" und dortige Restaurationsarbeiten der letzten Jahre. F. Noyé[285] schreibt über die „Églises nestoriennes dans la région de Tchambalik, Karakodjo, Tourfan".

c: ARCHITEKTUR: Den anerkennenswerten „Versuch einer Darstellung der Grundrißtypen des Kirchenbaues in frühchristlicher und byzantinischer Zeit im Morgenlande auf kunstgeographischer Grundlage" unternimmt Frdr. Wilh. Deichmann[286], ohne jedoch die dazugehörigen Übersichtskarten zu veröffentlichen. Derselbe äußert sich „Zum Altägyptischen in der koptischen Baukunst"[287] und erkennt beim Weißen Kloster und seiner Baugruppe im Grundriß wie in der Bauform Spuren des altägyptischen Tempelbaues. Interessante Mitteilungen über „Die Kuppelbasiliken in Nubien" und über den asiatischen Ursprung dieses Typus macht U. Monneret de Villard[288]. Derselbe sieht in einem Aufsatz „Di un tipo di chiesa abissina"[289] Zusammenhänge des abessinischen Kirchentyps

[277] in: *Richard Stillwell, Antioch on the Orontes 2. Princeton 1938. [278] Theolog. Blätter XVII, 114/9. [279] Annales du service des antiquitées d'Égypte XXXVII, 243/56. [280] Jahrb. d. dt. archäolog. Instituts. Anzeiger 1937 S. 75/86. [281] Berlin 1938 (119) (Berlin, techn. Diss.) [282] RSO XVII, 399/408. [282a] *Mailand 1937 (36). [283] *Paris 1937 (440) (georg.). [284] *Bull. de l'office internat. des Instituts d'archéol. et d'histoire de l'art IV, 61/4. [285] *Bull. cathol. de Pékin XXIV, 147/54. [286] Würzburg 1937 (79) (Halle, phil. Diss. 1938). [287] MDIÄgAk. VIII, 34/7. [288] *Artibus Asiae VI, 203/20. [289] Africa italiana VI, 83/91.

mit dem nabatäischen Tempelbau, dessen Form über Südarabien nach Abessinien gekommen sei.

d: MOSAIK UND MALEREI: Über ein neu aufgefundenes „Mosaïque byzantine à Mâ'in (Transjordanie)" berichtet R. de Vaux[290]; es handelt sich um ein geometrisches Mosaik mit Tierbildern und einer wertvollen topographischen Bordüre mit den Namen und Bildern der von Jerusalem abhängigen Bischofsitze; die figürlichen Darstellungen sind alle systematisch zerstört; das Mosaik wurde dann notdürftig unter Außerachtlassung der Reste der figürlichen Darstellungen laut Inschrift im Jahre 719/20 restauriert; die Zerstörung muß auf Anordnung des Kalifen Omar II. erfolgt sein; Spuren solcher Zerstörungen lassen sich auch an anderen Mosaiken nachweisen, nur daß bei ihnen das Datum der Wiederherstellung fehlt; das Mosaik stammt wohl aus dem Anfang des 7. Jahrh.s; aus dem ganzen Tatbestand läßt sich der wichtige Schluß ziehen, daß alle Mosaiken, bei denen nur die figürlichen Darstellungen systematisch zerstört sind, zu Beginn des 8. Jahrh.s noch offen zu Tage lagen und daß die Kirchen, wo diese Zerstörungen restauriert wurden, um 720 noch benutzt wurden. Über die Konservierung und „Wiederherstellung der Heptapegon-Bodenmosaiken" berichtet B. Gauer[291]. Neues zur Erklärung der Bilder in „L'église et le baptistère de Doura-Europos" bringt W. Seston[292], indem er auf Stellen bei syrischen Kirchenvätern hinweist, wonach diese Bilder inhaltlich zu einem Baptisterium passen. Ein vor 18 Jahren gefundenes, jetzt im Franziskanermuseum zu Jerusalem sich befindendes „Tempera dell' antica basilica di Getsemani" hält B. Bagatti[293] für ein Bruchstück aus einer Darstellung einer göttlichen Majestät, die wenigstens aus dem 12. Jahrh. stammt. Mit der „Kirche von Abd el-Gadir bei Wadi Halfa und ihren Wandmalereien" beschäftigt sich jetzt eingehend F. W. von Bissing[294]; aus religionsgeschichtlichen und historischen Gründen fallen diese Fresken in die Zeit nach 700, aber vor 1300 und sind vielfach mit der christlichen Kunst Ägpytens, aber auch mit Zügen lokal-nubisch-afrikanischen Charakters verbunden; die Entstehung der Kirche verlegt er ins 8. Jahrh. und führt die Fresken auf alexandrinische Vorbilder zurück. „The icons of Cyprus" behandelt T. Rice[295]. Eine wertvolle Untersuchung über neun wichtige „Manuscrits arméniens illustrés des 12e, 13e et 14e siècles de la Bibl. des Pères Mechitharistes de Venise" veröffentlicht S. Der Nersessian[296]. In einem Aufsatz „Antiquities of Georgia" behandelt E. Taqaishvili[297] das Evangelium des georgischen Katholikos Epiphanius und einige Typen altgeorgischer Ikonostasen.

e: KUNSTHANDWERK: G. Graf[298] befaßt sich mit einem von Butler ungenügend beschriebenen koptischen „Altarkelchthron in der Kirche Abu Sēfēn" aus dem Jahre 1564/65 mit bildlichen Darstellungen, die zweifellos auf byzantinische Vorbilder zurückgehen. R. P. Griffing[299], „An early christian ivory plaque in Cyprus and notes on the Asiatic ampullae" behandelt die Darstellung eines kreuztragenden Petrus, wahrscheinlich der Rest einer Traditio legis aus dem 6. Jahrh., und den anatolischen oder syrischen Ursprung aller bisher bekannten Ampullen mit figürlichen Darstellungen. M. S. Dimand[300] arbeitet über „Two Syrian

[290] RB XLVII, 227/58. [291] HL LXXXII, 44/50. [292] *Annales de l'école des hautes études de Gand I, 161/77. [293] RAC XV, 153/9. [294] MDIÄgAk. VII, 128/83, Taf. 23/35. [295] *London 1937 (287). [296] *Venedig 1936—37 (XI, 203, 14; Taf. 102). [297] Georg. IV, 96/116. [298] BSAC IV, 29/36. [299] Art-Bulletin XX, 266/79. [300] Bull. of the Metropolitan Museum of Art XXXII, 259/62.

silk weaves of the VII century", das eine mit zwei Jägern zu Pferd, das andere mit einem Stieropfer vom Dioskurentyp, beide in symmetrischer Komposition. In seinen „Matériaux pour servir au classement des textiles égyptiens postérieurs à la conquête arabe" berücksichtigt R. Pfister[301] auch koptische christliche Stoffe. Über „Coptic wool embroideries" schreibt C. J. Lamm[302].

f: Ikonographie: „L'origine copte du type de Saint Michel debout sur le dragon" weist G. de Jerphanion[303] nach; jedoch ist dieses aus dem 6. Jahrh. stammende Vorbild der abendländischen Darstellung keineswegs eine St. Michael-Darstellung, vielmehr ist in diesem Vorbild eher Kaiser Konstantin oder Christus zu erblicken.

2. Epigraphik.

Eine kurze „Inscription syriaque découverte en Haute-Djézireh" auf einem in Hassatché gefundenen ornamentierten Steinkreuz macht Du Mesnil du Buisson[304] bekannt. „Eine neuentdeckte wichtige armenische Inschrift in Anberd" veröffentlicht G. Howsēphean[305]; danach ist die Kirche dieses Schlosses im Jahre 1027 erbaut. Georgische Weiheinschriften des 12. Jahrh.s an den heiligen Georg publiziert E. Takaïchvili[306] mit historischem Kommentar in „Antiquités géorgiennes". Über georgische Grabinschriften in Palästina vgl. Nr. 100, über eine koptische Grabinschrift vgl. Nr. 135.

3. Numismatik.

„A hoard of byzantine coins" aus dem Dorfe Fandaqūmja nördlich von Sebastia mit Münzen aus der Zeit des Anastasius I. bis Heraclius beschreibt J. Baramki[307]. Eine bisherige Lücke füllt J. Karst[308] mit seinen „Précis de numismatique géorgienne" nebst einem Anhang über die Metrologie aus.

---

[301] *Revue des arts asiatiques X, 1/16, 73/85. [302] BSAC IV, 23/8. [303] CRSAI 1938 S. 367/81. [304] *Bull. de la Société nat. des antiquaires de France 1937 S. 169/72. [305] Sion X, 372/4 (armen.). [306] Byzantion XII, 197/206. [307] QDAP VIII, 81/5. [308] Straßburg 1938 (92) = Publ. de la faculté des lettres de Strasbourg 81.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DIE KATHEDRALE VON EDESSA

VON

Dozent Dr. A. M. SCHNEIDER

Die Stadt Orhai-Edessa (heute Urfa), das Zentrum des nationalsyrischen Christentums, ist archäologisch, leider so gut wie nicht erforscht. Von den seit Anfang des 3. Jahrh.s dort bestehenden Kirchen[1] wissen wir lediglich aus literarischen Quellen, über die Kunst dieses so wichtigen Vorortes haben wir daher auch keinerlei Vorstellung. Einen wichtigen Text, der bisher aber noch nicht ausgewertet worden ist, verdanken wir Goussen[2]. Es ist dies eine Sugitha auf die Kathedrale von Edessa, also ein Hymnus, der wohl jährlich am Kirchweihfest vorgetragen wurde. Dieser syrisch verfaßte Hymnus bietet nun zugleich eine Ekphrasis der Kirche, an Hand deren wir uns eine ungefähre Vorstellung dieses Baues zu machen vermögen. Goussens Übersetzung ist jedoch gerade in der Wiedergabe bautechnischer Ausdrücke unrichtig; nachdem mir Prof. A. Baumstark diese liebenswürdigerweise richtig gestellt hat, gebe ich die so verbesserte Übersetzung zunächst nochmals:

Eine weitere Sugitha auf die Kirche von Orhai

1. Seiender, der wohnt in dem heiligen Tempel, dessen Glorie von ihm ist der Natur nach:
   Gib mir Gnade des hl. Geistes, daß ich über den Tempel in Orhai rede.
2. Bazle'el errichtete uns das Zelt als Typus, jener, der da gelernt von Moses;
   Und Amidonius und Asaph und Addaj erbauten dir den glorreichen Tempel in Orhai.
3. Ganz offenbar stellten sie dar durch ihn die Mysterien deines Wesens und deines Heilwirkens;
   Und wer genau zuschaut, wird mit Verwunderung erfüllt bei seiner Betrachtung.
4. Zum Verwundern ist's in Wahrheit, daß wie eine weite Welt er ist in seiner Kleinheit,
   nicht dem Maße, sondern dem Typus nach, und wie ein Meer umgeben ihn die Wasser.

[1] Vgl. R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse.* Paris 1892; A. Baumstark, *Vorjustinian. Kirchenbauten in Edessa. Or. Chr.* IV (1904) S. 164f.

[2] *Über eine „Sugitha" auf die Kathedrale von Edessa*: *Le Muséon* XXXVIII (1925) S. 117–136. Die Sugitha ist im *Cod. Vat. Syr. 95* fol. 49/50 enthalten.

5. Siehe seine Decke (ܟܠܠܐ) ist ausgespannt wie der Himmel und ohne Säulen, gewölbt und geschlossen;
und geschmückt mit vergoldeten Kassetten (ܡܥܩܠ)[1] wie das Firmament mit glänzenden Sternen.
6. Und seine Kuppel (ܟܐܒܐ) ist hochragend, zu vergleichen dem Himmel der Himmel;
Und wie ein Helm gar fest ruht ihr Oberbau auf seinem Unterbau.
7. Die weite Pracht ihrer Bogen (ܩܫܬ), sie versinnbildlichen die vier Seiten der Welt,
sie gleichen ferner in der Verschiedenheit ihrer Farben, dem herrlichen Bogen der Wolken.
8. Es umgeben ihn andere (Blend)bogen, wie (Felsen)vorsprünge, die aus dem Berge hervortreten,
durch welche und von welchen, durch Bogen (ܩܫܬ) verbunden, die ganze Decke fest zusammengehalten wird.
9. Eingelassen in seinen Marmor ist das ohne Hände gemachte Bild[2] und getäfelt sind seine Wände passend,
und von seinem (des Marmors) Glanze steht er in Glätte und Weiße; blendend in seiner Mitte ist das Licht wie die Sonne.
10. Sein Dach hat man mit Blei überzogen, damit er nicht geschädigt werde von den Güssen des Regens;
Holz gibts gar keines in seiner Decke, die wie ganz aus Stein gegossen ist.
11. Es umgeben ihn herrliche Räume in zwei Hallen, die wieder durch Hallen verbunden sind,
welche darstellen die Stämme der Israeliten, welche das Bundeszelt umlagerten.
12. Jede Seite hat ein und dieselbe Fassade, indem eins ist der Typus ihrer drei,
wie denn einer ist der Typus der heiligen Dreifaltigkeit.
13. Es erglänzt ferner im Chor (ܡܕܒܚܐ) ein Licht durch drei Fenster, die offen sind,
und verkündigt uns das Mysterium der Dreifaltigkeit, des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes.
14. Das Licht wiederum der drei Fassaden wird durch viele Fenster erzielt;
es stellt dar die Apostel mit unserem Herrn, die Propheten, Martyrer und Bekenner.
15. Gelegen ist ferner der Ambon (ܡܢܒܪܐ) in seiner Mitte, im Typus des Obergemachs von Sion,
und darunter sind 11 Säulen, gleich den 11 Aposteln, die verborgen waren.

[1] Wörtlich „Kniekehle".

[2] Damit ist das berühmte Abgarbild gemeint. Vgl. darüber Dobschütz, *Christusbilder, TU.* XVIII (1899) S. 102ff.

16. Die Säule ferner hinter dem Bema (حامدا) stellt in ihrem Schema Golgatha dar,
und errichtet oben darauf ist ein Prachtkreuz, wie unser Herr inmitten der Räuber.
17. Offen stehen ferner in ihm fünf Tore nach dem Gleichnis der fünf Jungfrauen,
und die Gläubigen treten durch sie ein mit Lobpreis wie die Jungfrauen ins Lichtgemach.
18. Es stellen dar die 10 Säulen, die den Cherub seines Chores tragen, jene 10 Apostel, die geflohen, als unser Erlöser gekreuzigt ward.
19. Der Aufbau von 9 Stufen, die angelegt sind im Chor, mitsamt dem Altar (ܐܬܪܐ)
versinnbildet den Thron des Messias mitsamt den 9 Ordnungen der Engel.
20. Erhaben sind dieses Tempels Geheimnisse des Himmels und der Erde, in dem versinnbildet ist
die allerhabene Dreifaltigkeit und die „Ökonomie" unseres Erlösers.
21. Die Apostel, sein Fundament im heiligen Geiste und die Propheten und die Märtyrer sind in ihm versinnbildet,
auf das Gebet der gepriesenen Mutter (Maria) sei ihr Gedächtnis droben im Himmel.
22. Die allerhabene Dreifaltigkeit, die jene gestärkt, die (den Tempel) gebaut,
sie möge uns bewahren vor allen Übeln und befreien von Widerwärtigkeiten.

Wie aus Strophe 4 hervorgeht, lag die Kathedrale zwischen den beiden Quellteichen unterhalb der Akropole (siehe Lageplan Fig. 1)[1]. Ihr Erbauer ist der 38. Bischof von Edessa Amidonius[2], die mit ihm genannten Asaph und Addaj sind, wie Goussen wohl richtig vermutete, die beiden Baumeister. Von der Kathedrale wohl zu unterscheiden ist die „alte" oder „Erlöserkirche", die mitten in der Stadt lag. Unser Bau, die „große Kirche"[3], wurde indessen 313 schon gegründet, 524/25 aber durch eine der berüchtigten Überschwemmungen des Skirtos zerstört[4] und danach von Amidonius wieder aufgebaut, wohl im Auftrag und mit Unterstützung des Kaisers Justinian (vgl. Prokop, *de aedificiis Justiniani* II, 7, 6), welcher der heimgesuchten Stadt seine Hilfe angedeihen ließ. Seit dieser Zeit mag der Bau auch den Beinamen Hagia Sophia[5] getragen haben. Wann die Kathedrale diesen in späteren Quellen bezeugten Titel bekam,

[1] Beschreibung bei E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien* 1883, S. 196; S. Guyer in *Peterm. Mitt.* LXII (1916) S. 174 mit Stadtplan; darnach Fig. 1.

[2] Ign. Guidi, *Chronica Minora. Versio.* Paris-Leipzig 1905, S. 244f.

[3] So *Chronique de Michel le Syrien, ed.* J. B. Chabot II, Paris 1901, S. 246b.

[4] Über die Geschichte des 1. Baues vgl. Goussen a. a. O. 125f.

[5] Barhebraeus, *Chron. eccl.* 1872, I, S. 65; dazu Goussen S. 126.

ist nicht auszumachen. Wahrscheinlich ist, daß man ihn erst dem Amidonius-bau beilegte. Nach der arabischen Eroberung (640) verblieb die Kirche den Christen; ja Muʿāwija ließ sogar, als 679 Kuppel und Seitenschiffe infolge eines Erdbebens einstürzten, den berühmten Bau wieder herstellen[1]. Um 1031 scheint dieser aber anläßlich der Kämpfe zwischen Moslems und Byzantinern zerstört und nur in bescheidenem Maße wieder aufgebaut worden zu sein, wenigstens beließen die Franken, als sie 1098 Edessa eroberten, die Kirche ihren alten Besitzern[2]. Nach Vertreibung der Franken (1144) wird sie nicht mehr erwähnt, sie wird wohl bald darauf untergegangen sein. An der Spitze eines Verzeichnisses der in Edessa „zur Araberzeit" — d. h. dem Zusammenhang nach gewiß eben nach dem Sturz der fränkischen und der Wiederherstellung der muslimischen Herrschaft — zerstörten Kirchen erscheint sie bei Michael d. Gr.[3]

Der Bau des Amidonius ist allem Anschein nach eine Kreuzkuppelkirche gewesen, die nur eine — offenbar auf einem Tambour ähnlichen Untersatz ruhende — Zentralkuppel aufwies. Für die Kreuzform spricht zunächst Str. 7, die jedoch leider nicht in Ordnung ist. Auf den Singular: „die weite Pracht ihrer Bogen" folgt die pluralische Satzaussage „sie versinnbilden". Offenbar bezieht sich diese Aussage aber doch auf die Bogen, d. h. die Vierungsbogen. Wenn diese aber die vier Himmelsrichtungen versinnbilden, dann öffnete sich der Kuppelraum nach vier Seiten, es war also mindestens der Innenraum kreuzförmig. Daß die kreuzförmige Gestalt aber auch nach außen hervortrat, wird in Str. 12 nahegelegt, wo die drei Fassaden — der anders gestaltete Chor wird natürlich abgerechnet[4] — als völlig gleich geschildert werden. Diese Gleichheit wird durch den Hinweis auf die Trinität noch unterstrichen. An einen quadratischen Baukomplex ist da nicht zu denken: da ist mindestens der Dachabschluß der Vorderfront anders gestaltet als der der Seitenfronten. Treten aber die Kreuzarme nach außen hervor, dann, und nur dann können die drei Fassaden als völlig gleich beschrieben werden. Wie war der Bau nun aber abgedeckt? Der Text spricht ganz allgemein von einer kassettierten Decke. Nach Str. 10 ist ein Holzdach mit kassettierter Verschalung ausgeschlossen. Es kann darum eigentlich nur ein Tonnengewölbe die einzelnen Kreuzarme abgedeckt haben. Würde man sich die Arme in einzelne Travéen — etwa wie in Koca Kalesi (vgl. *Or. Christ.* XXXVI [1939] S. 9 Abb. 1) — eingeteilt denken, dann wäre auch eine gerade Abdeckung durch Steinplatten möglich. Allein dann sehe ich keine Möglichkeit, den Kuppelschub abzufangen — wir werden also wohl bei der Tonne bleiben müssen.

[1] *Chronique de Michel le Syrien* II S. 457b.

[2] R. Röhricht, *ZDPV.* X (1887) S. 296.

[3] *Chronique ed.* J. B. Chabot III, Paris 1905, S. 398b. Vgl. Ad. Rücker, *Aus der Geschichte der jakobitischen Kirche in Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer, Or. Chr.* 3. Serie X (1935) S. 132.

[4] Vgl. auch Str. 14, wo die „drei Seiten" dem Altarraum gegenübergestellt werden.

Die Seitenschiffe werden Str. 8 beschrieben, freilich reichlich umständlich. Ausgehen muß man da von den „(Fels)vorsprüngen, die aus dem Berg hervortreten". Das syrische Wort (ܟܦܐ) ist nämlich, was hier von Wichtigkeit ist, auch *terminus technicus* und bedeutet als solcher nach syrischen Lexikographen „Steine, die aus den Wänden hervortreten und auf die die Balken gelegt werden[1]". Die mit ihnen verglichenen Bögen können also nur an der Innenseite der Außenwand entlanglaufende, auf diesen Pfeilern sitzende Blendbögen sein, von denen aus weitere Bögen nach den diesen Wandpfeilern gegenüberliegenden Stützen (Säulen oder Pfeiler) geschlagen werden. Dieses Gerüst trägt dann die Decke der wohl doppelgeschossigen Seitenschiffe. Diese Decke kann man sich gerade, oder aber kreuzgewölbt vorstellen. Wenn die Blendbögen als „andere" bezeichnet werden, so geht daraus hervor, daß die den Wandpfeilern gegenüberliegenden Stützen, die den Zentralraum von den Seitenschiffen trennten, gleichfalls mit Bögen überspannt waren.

In der Mitte des Raumes stand, wie in der Sophienkirche zu Konstantinopel der Ambon, den wir uns auch ganz ähnlich dem hauptstädtischen vorstellen müssen, bestehend aus Treppenaufgang, von Säulen gestütztem und von einem Baldachin überdecktem Podest[2]. Die Säule mit dem Golgathakreuz hinter dem Ambon (Str. 16) wird wohl kaum in der Ambonachse, sondern — wie das Prachtkreuz rechts im Bema der Sophienkirche — gleichfalls seitlich gestanden haben.

Die 10 Säulen, welche den Cherub tragen, beziehen sich entweder auf das auf neun Stufen sich erhebende Altar-Ciborium (Str. 19), oder aber auf die Bemaschranken. Erstere Möglichkeit scheint mir weniger annehmbar, weil bei einem neunstufigen Altaraufbau keine, für 10 Säulen genügend große Standfläche angenommen werden kann[3]. Wie ich nämlich nachher noch zeigen werde, läßt sich die Breite der Kirche (und damit auch des Chores) noch einigermaßen berechnen. Selbst wenn wir nun die 10 Säulen für den Chorabschluß berechnet sein lassen, so ist die Zahl auch noch ein wenig groß — außer wir stellen nur acht in eine Reihe und setzen die restlichen vor die beiden, welche den mittleren Eingang bilden[4]. Der dadurch besonders betonte Eingang, der höchstwahrscheinlich von einem Bogen überspannt war, kann sehr wohl die Cherubfigur getragen haben.

---

[1] Vgl. die Angaben bei R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus* Sp. 658. Griechisch soll τορσός entsprechen. Gleichgesetzt wird auch ܣܡܟܐ, das Äquivalent von griechischem γεῖσ(σ)ον oder γεῖσ(σ)ος. Vgl. die Syro-Hexaplaris zu Ezech. 43, 13. Das als arabisches Äquivalent genannte أَفْرِيز bezeichnet ein zum Abhalten des Regens dienendes Mauergesims.

[2] Vgl. auch den Ambon von Nea Anchialos Ἐφημ. 1929, S. 87, Fig. 107.

[3] Nehmen wir als Stufenbreite 0,25 m und als Standfläche des Ciboriums 3 m², so kämen wir auf eine Gesamtbreite der Altaranlage von 7 m.

[4] Wir bekämen damit einen Bemaabschluß wie in Nea Anchialos, Ἐφημ. a. a. O. S. 224. Abb. 53.

Die so erschlossene Kreuzkuppelanlage stand in einem rechteckigen, von Säulenhallen umschlossenen Hof[1], der an der Nord- und Südseite von den beiden Quellteichen eingefaßt war. Da diese beiden Teiche heute noch vorhanden sind, läßt sich damit mindestens die Breite der Anlage berechnen. Aus Guyers Karte (vgl. Fig. 1) ist zu ersehen, daß beide Teiche heute etwa 80 m voneinander entfernt sind. Rechnen wir nur für die Breite der Temenosstoen je 5 m, so bleiben noch 70 m. Die Ost- und Westwand

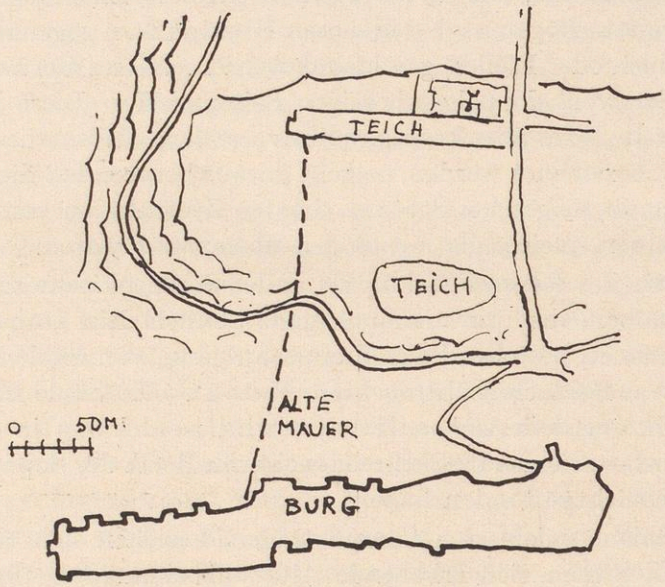

Fig. 1.

der Kirche müssen aber doch mindestens 10 m von den Stoen entfernt gewesen sein, mithin blieben für die Gesamtbreite der Anlage noch 50 m. Das ist wohl das Maximum, selbst wenn wir annehmen, daß in alter Zeit die Teiche noch etwas weiter auseinander lagen.

Es wird nun noch unsere Aufgabe sein auf Grund der angegebenen Schilderung und der erschlossenen Maße eine Rekonstruktion wenigstens des Grundrisses zu versuchen. Man könnte da einen Bau wie die Apostelkirche in Konstantinopel oder die Johanneskirche in Ephesus zugrunde legen. Würde man demnach Seitenarme von der Größe des Mittelquadrats annehmen, dann müßten diese auch von Kuppeln überdeckt gewesen sein, was der Baubeschreibung widerspricht. Die Kreuzarme werden also wohl nur wenig tief gewesen sein: wir bekämen damit eine zentrale Lösung wie etwa — um in der Umgegend zu bleiben — an der Marienkirche zu Farqîn, die etwa in das 6./7. Jahrh. zu setzen ist[2]. Zeichnet man dann den Umgang

[1] Wie z. B. die Basilika in Tyrus oder die Apostelkirche zu Konstantinopel.

[2] G. L. Bell, *Churches and Monasteries of the Tûr ʿAbdîn.* Heidelberg 1913 (*Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur. Beiheft 9*) S. 88, Fig. 28.

noch ein, dann ergibt sich ein Grundriß, wie ihn Fig. 2 zeigt. Ob man dabei Säulen- oder Pfeilerstützen annehmen will, bleibe dahingestellt. In der Rekonstruktion werden jedenfalls beide Möglichkeiten berücksichtigt.

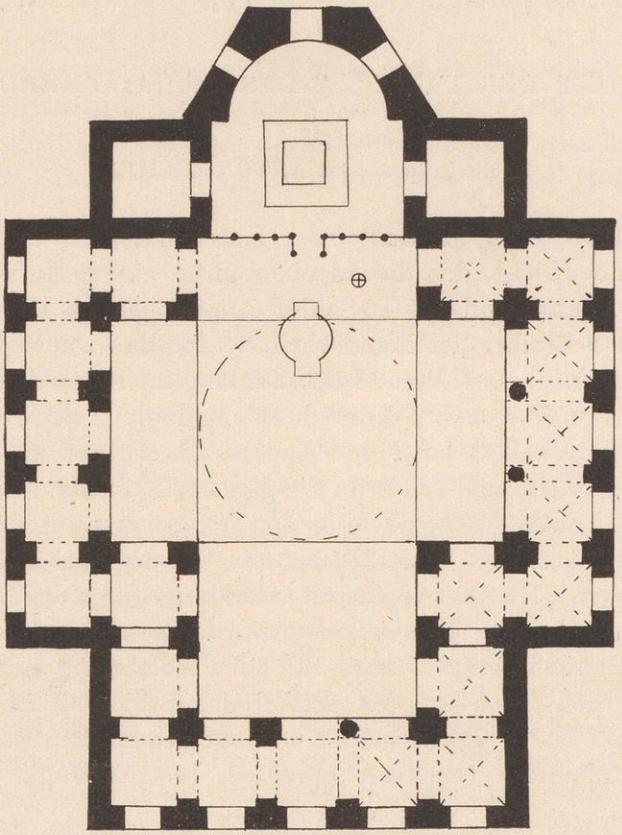

Fig. 2.

Da diese Rekonstruktion nur einen Vorschlag bedeutet, so unterlasse ich es wohlweislich, daraus irgendwelche kunstgeschichtlichen Folgerungen zu ziehen. Klarheit könnte nur eine Grabung an Ort und Stelle erbringen und es wäre sehr zu wünschen, daß derlei Untersuchungen, die zweifellos zu den dringlichsten Aufgaben der spätantiken Kunstgeschichte gehören, sich in nicht allzuferner Zeit ermöglichen ließen.

DIE ECHTHEIT DER PANOPLIA DES MICHAEL KERULLARIOS

VON

Hochschulprofessor ANTON MICHEL

Im Jahre 1930 habe ich aus einem Katechumenen- und Ketzerbuch ein Werk veröffentlicht, das die Lateiner unter einem Aufwand von 204 namentlichen Zitaten und mit 12 Schluß-Anathemen als Häretiker brandmarkt[1]. Vom Schreiber der Handschrift wurde das wuchtige Stück, das ich *Panoplia* nannte, auch ohne eigene Zählung im Index dem Sonderbrief des Kerullarios an Petros von Antiocheia angefügt. Lambeck, Nessel, A. Ehrhard u. a. sahen darin eine Angabe des Autors und die verschiedensten inneren Kriterien weisen in die gleiche Richtung. Gleichwohl hat V. Laurent die Echtheit angefochten, der Text sei erst unter Michael VIII. Palaiologos zwischen 1275 und 1282 von einem „unverschämten Fälscher" abgefaßt worden. Der Beweis wurde allerdings für einen Spezialartikel zurückgestellt. M. Jugie glaubte seinem Ordensbruder an die Seite treten zu müssen, gab auch einige Gründe für seine Ablehnung an, verwies aber neuerdings auf den angekündigten Artikel, der freilich bis Ende 1939 noch nicht erschienen ist[2]. Trotz meiner Abwehr gegen Laurent, die mir die Zustimmung führender Gelehrter brachte[3], bestritt Jugie die Echtheit

[1] *P.* = *Panoplia*, ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien* (= *St.*) *zum Schisma des XI. Jahrh.* (Paderborn 1924/30), II S. 41—281. Zum Kod. mit den anderen Abschwörungsformeln, die sich zum Teil auch in *Cod. Escur. R* I 15. finden, vgl. G. Ficker in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* XXVII (1906) S. 443/44 Ak. 1. *Byz. Zeitschr.* XVI S. 712. Vlad. Beneševič liest *St.* II S. 48, n. 18: ἁγίας Θεοτόκου. Th. Belpaire, L. Bréhier, R. Draguet, G. Hofmann, C. Lambert, P. Peeters, P. E. Schramm, A. Stoelen lassen die Echtheit unbezweifelt (*Röm. Quartalschr.* XLI [1933] S. 125). Cognasso sagt (*Riv. stor. ital.* 1933/34, S. 631): „*Il commento del editore . . . è veramente prezioso.*"

[2] V. Laurent, *Éch. d'Or.* XXXV (1932) S. 97—110. M. Jugie, *Byzantion* VIII (1933.) S. 321—326. 324: „(*L.*) *a annoncé une dissertation spéciale pour une demonstration complète.*"

[3] Michel, *Von Photios zu Kerullarios, Röm. Quartalschr.* XLI (1933) S. 125—162. L. Mohler, *Theol. Rev.* XXXIII (1934) S. 283, M. Wellnhofer, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LII (1933) S. 421, F. Pangerl, *Z. f. k. Theol.* LVIII (1934) S. 607, Teod. M. Popescu, *Studii teologice* II (1931) S. 170: *luse de argumente*, Fr. Dölger, dessen Stimme schon deshalb besonders Gewicht hat, weil er auch die Regesten der Palaiologen bearbeitete, erklärt (*Bl. f. bayr. Gymnasialschulw.* 1933 S. 118, vgl. auch *Hist. Jahrb.* LIII S. 247 und *Byz. Z.* XXXIII [1933] S. 201): „Ich gestehe, daß mir, bevor diese (Gründe Laurents) vorliegen, der Nachweis Michels, gestützt durch seine Bemerkungen (*Röm. Quartalschr.*), überzeugend erscheint." Auch E. Seeberg und K. Bihlmeyer sprechen brieflich von einer „überzeugenden" Replik.

neuerdings, ebenso kurz wie bestimmt[1]. So muß ich mich, bevor ich eine kritische Geschichte des Kerullarios abschließen kann, nun auch mit den Gründen auseinandersetzen, die Jugie über die Andeutungen Laurents hinaus vorgebracht hat. Dabei kann ich mich auf neues, wichtiges Material stützen.

Im folgenden habe ich zunächst (I.) diese neuen Funde einzubeziehen, dann (II.) die Einwände Jugies im einzelnen vorzunehmen, hierauf (III.) die Palaiologenzeit als angebliche Entstehungszeit abzutasten und endlich (IV.) die Möglichkeit einer bewußten Fälschung zu überprüfen.

I.

Über die schwülen Julitage des Jahres 1054, in denen zu Byzanz der Bannstrahl zwischen der römischen Legation und dem Patriarchen Michael Kerullarios wechselte, berichtet nun eine ziemlich neutrale Quelle, der syrische Arzt Ibn Buṭlān einleitend in seiner Schrift über die Azymen, die Professor Gg. Graf jüngst bekannt gemacht hat[2].

Der syrische Nestorianer übte zuerst in seiner Vaterstadt Bagdad die ärztliche Kunst aus, lehrte Medizin und Philosophie und schrieb medizinische und theologische Werke. Seine weiten Reisen führten ihn auf ein volles Jahr 1053/54 auch nach Byzanz, dann auf ein Jahrzehnt nach Antiocheia zu klösterlicher Vorbereitung auf den Tod (1067/68). Als er am Mittwoch, dem 20. Juli, bei Kerullarios eintrat, fand er den Patriarchen „bekümmert und in Sorgen". Wohl von ihm selbst erfuhr der Arzt, daß „der Papst, der Patriarch von Rom", Legaten sandte „mit einem Schreiben, (worin) er sie (die Griechen) aufforderte, von mehreren Dingen abzustehen". Denn das war die Taktik des Prälaten, den gehässigen Angriff „eines in den Weinberg sich stürzenden Wildschweines" auf die Römer abzuwälzen[3] und den Unschuldigen zu spielen. „Sie sollen das Gesäuerte von ihren Opfergaben weglassen, den Kastraten den Dienst der Ordines verwehren und alle Priester anhalten, das Kinn zu rasieren." Schon aus der Art dieser angeblichen „Forderungen" sieht man, daß die römische Bannbulle

[1] *Éch. d'Or.* XL (1937) S. 441 Ak. 3: A. Michel „... *s' est laissé tromper par cette rhétorique (de Psellos) ... (La fameuse Panoplia) ... revient à un compilateur du temps de Michel Paléologue*". Als ob Psellos mein einziger Zeuge wäre! Den ganzen, schon flüchtigen Artikel (*Le schisme de M. Cérulaire*) hat H. Grégoire wiederholt publizistisch noch vergröbert: *La vérité historique sur le schisme grec* (*La revue cath. des idées et des faits* XVII [1938] n. 48, deutsch in *Catholica* VII [1938] S. 61—66) und: Vortrag in Athen (*Osservatore Romano* 15. V. 1939, n. 163, 24051, *Schönere Zukunft* XIV [1939] S. 1268 vom 3. IX.).

[2] Gg. Graf, *Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muhtar Ibn Butlan* (11. Jahrh.) (*Oriens Christianus* XXXV [1938] S. 44—70, 175—191). Der Titel des Werkes, das Graf zum großen Teil aus dem Arabischen übersetzt hat, lautet: „Abhandlung über die Eucharistie (das qurbān) '. Für den einleitenden historischen Bericht S. 53f. kommen auch Übersetzungsvorschläge von Prof. Dr. Schacht (S. 191) in Frage.

[3] Semeioma (Corn. Will, *Acta et scripta*, Leipzig 1861) S. 157, 19. Michel, *Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios* (*Byz.-neugr. Jbb.* X [1933]. S. 293—319). Jugie kennt leider die Studie nicht.

bereits niedergelegt war (16. VII.)[1]. Es war ja auch bereits „mit dem König beschlossen, in der Sache eine Synode einzuberufen" (für 21. Juli). Der Patriarch fragte nun den Nestorianer: „Was meinst du von dem, was diese widersprechende (irrgläubige) Nation sagt?" Ich antwortete ihm: „O Herr, befiehl, daß ich zu ihnen gehe, um ihr Wissen zu untersuchen." Da erwiderte er mir: „Nein, sondern verfasse darüber eine Abhandlung." Diese „trägt auch deutlich die Spuren einer schnell zu erledigenden Gelegenheitsarbeit an sich"[2]. Sie wurde vor der Synode vorgelesen, zu der die Gesandten aber nicht erschienen, weil sie mit Recht einen Hinterhalt fürchteten (Donnerstag, 21. VII.)[3]. Jetzt erst berichtet Ibn Butlan von der Bannung des Patriarchen, weil er wohl erst jetzt davon erfuhr. Denn der Patriarch wollte ursprünglich nicht, daß das Bannschreiben bekannt werde[4]. Die Gesandten hätten „die ganze Nation exkommuniziert" — das stimmt genau mit der Fälschung der Bulle durch den Patriarchen überein[5] —, sie hätten „alle Altäre exsekriert, und alle Priester suspendiert. Da berief der Patriarch eine Versammlung ein und in ihr exkommunizierte er den Papst, suspendierte seine Priester und exsekrierte seine Altäre. Dabei blieb es, nachdem der Papst in gleicher Weise seine Schreiben an alle Patriarchen gesandt hatte, ohne daß sie ihm erwiderten". Die zweite Synode mit der Verfluchung der Legaten fand am Donnerstag, dem 21. VII. statt, ihr Bann vor den „Ohren der Menge" aber am darauffolgenden Sonntag (24. VII.). Päpstliche Briefe an die östlichen Hochthrone ergingen nicht, der Byzantiner befürchtete sie aber. Ist der Bericht also auch nicht zuverlässig, was den zeitlichen Ablauf der Ereignisse anlangt, so wird er doch dazu dienen, die Aussagen des amtlichen Semeioma, die Jugie unbesehen als Kriterium der Wahrheit einführt, aus dem eigenen Munde des Patriarchen zu richten. Daß der schon ältere Nestorianer verhältnismäßig leidenschaftlos eingestellt ist, erhellt daraus, daß nach langen Erörterungen gegen die Azymen die ganze Frage schließlich doch wie bei Petros von Antiocheia als ein Adiaphoron erklärt wird[6].

Auch die Abhandlung selbst, die der historischen Einführung bei Ibn Buṭlān folgt, verstärkt für die *P.* den Nachweis der Echtheit. Weil hier der syrische Arzt durchweg der empfangende, nicht der gebende Teil ist, insofern die Ideen Humberts oder vielmehr die byzantinischen Gegenthesen überall durchbrechen[7], so verbürgt er mit einem fast gleichen Abschnitt auch die Echtheit eines Kerullarios-Fragmentes, das seinerseits

[1] *Fälsch.* S. 300, Nr. 6, 7, 12, 13. Die Kastration war zwar fast wörtlich wie im Banne (Will 153b Z. 5) schon im Papstbrief c 23 (78a 15) gerügt worden. Der Ausschluß der Rasierten durch den Patriarchen (!) selbst wurde aber erst in der Bannschrift aufgegriffen. *Fälsch.* S. 307. Aus der Art, wie der Arzt den Vorwurf der Kastration mit dem des Sauerbrotes und Barttragens zusammenstellt, sieht man, daß er im Orient kaum so schwer empfunden wurde, wie er uns berührt. Die Bestimmung der Tagesdaten in *Fälsch.* S. 295f.

[2] Graf S. 48.

[3] *Fälsch.* S. 296. 302 Nr. 17. 18. S. 312.

[4] *Fälsch.* S. 306 Ak. 3. S. 311,

[5] S. 300 Nr. 4. 5.

[6] Graf 48 III, S. 179.

[7] Graf 49: „sicher aus dem Munde des Kerullarios". *St.* II S. 301ff.

wieder mit der *P.* aufs engste zusammenhängt[1]. Es ist der Fortschrittsgedanke, der Ibn Buṭlān und dem Fragmentisten gemeinsam ist. Wenn auch überliefert wäre, sagt der Syrer (Kap. II, Arg. 2—4), daß Christus ungesäuertes Brot zur Kommunion verwandte, so wäre es doch seinen Nachfolgern (Aposteln) erlaubt, das Azymon zum Enzymon zu vervollkommnen. Das wird zu allererst an der Taufe Christi gezeigt, die sich von der unserigen nach der Taufzeit, dem Taufort und den Taufzeremonien unterscheide. Christus sei im Jordan getauft und auch nicht gesalbt worden. „Auch die Kraft des Priestertums empfingen die Apostel ohne Altar." Der weitergehende Fortschritt „mit seinen großen Vorteilen stamme vom hl. Geiste durch die Jünger"[2]. Der gleiche Fortschrittsgedanke wie bei Ibn Buṭlān findet sich nun geradezu wörtlich mit demselben Beweisgang in dem erwähnten Fragment, das durch doppelten Eintrag in der Handschrift Kerullarios zugewiesen wird. Christus habe vor seiner Taufe keine Abschwörung geleistet, keine Zusage an Gott usw., sei auch nicht mit Öl und Myrrhon „gesalbt" worden. Wiederum habe er das Abendmahl nicht in der Kirche, sondern im Obergemache, nicht am „Altar", sondern bei Tische eingesetzt. Unter dem „Antrieb des Gottes-Geistes" hätten die Apostel dies „des Nutzens wegen" verordnet[3]. Sogar die formelle Einführung ist in den verglichenen Stücken dieselbe. „In der Weise des Zugeständnisses", beginnt der Syrer und „wenn wir auch zugestehen" der Fragmentist[4]. Aber auch der Patriarch Petros von Antiocheia, der frühere Skeuophylax des Kerullarios, sichert mit denselben Gedankengängen und Formgleichheiten das Fragment für die damalige Zeit. Die Apostel hätten die ursprüngliche Überlieferung „zum Frömmeren gebessert, als sich Glaube und Kirche weiteten"[5]. Mit Ibn Buṭlān weist er auch auf die Beschneidung hin, die die Apostel anfangs übten[6]. Das Fragment ist also unzweifelhaft echt.

[1] *Fragm.* ed. Michel, *Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte* (*Röm. Quartalschr.* XXXIX [1931] S. 355—366). *St.* II S. 90 b, 7 ist bei H. Omont ἀνα zu streichen, 9 und 15 χρ]υσοῦ und ἄρ]του zu lesen. S. 364, 13 lies: εἶποι·. — Das Fragment wurde um das Jahr 1110 mit Abweichungen und gegen Ende mit Erweiterungen von Euthymios Zigabenos in seiner *Panoplia dogm., tit. 23 adv. Armen.* (Migne *PG.* CXXX Sp. 1180) übernommen. Seine Arbeit war oft nur „Fingertätigkeit". Vgl. Jac. Wickert, *Oriens Christ.* VIII S. 278/388, bes. S. 379. Michel, *Von Photios zu Kerullarios* (*Röm. Quartalschr.* XLI [1933] S. 136, Ak. 42).

[2] Graf S. 63, 65 III.

[3] *Fragm.* S. 363 Z. 36: πνεύματι θεοῦ πανταγόμενοι . . . πρὸς τὸ συμφέρον.

[4] Graf S. 63, *Fr.* S. 362, 9: εἰ καὶ δῶμεν ἄζυμον εἶναι τὸν ἄρτον ἐκεῖνον.

[5] *Petr. ad Domin. Grad.* c. 24 (Spätsommer 1054) (Will S. 226, 21): πρὸς τὸ εὐσεβέστερον. *Fr.* S. 363, 33: εἰς εὐπρεπεστέραν τάξιν. Petr.: τῆς . . πίστεως κρατυνομένης καὶ τῆς ἐκκλησίας πλατυνομένης. *Fr.* S. 363 Z. 10: πλατυνομένης ἤδη τῆς πίστεως· Auf den Fortschrittsgedanken erwidern Rupert von Deutz (*de divinis officiis* c. 2, 22, Migne *PL.* CLXX Sp. 48/51) und Innocenz III., eine „Verbesserung" könne nicht zum Schlechteren stattfinden. J.R. Geiselmann, *Abendmahlslehre an der Wende der christl. Spätantike.* München 1933. S. 65.

[6] Im Fragm. wird die Vorausnahme des jüdischen und des christlichen Paschas durch Christus behauptet. Schon im Frühjahr 1054 erklärte aber Niketas Stethatos, der von

Nun aber findet sich die Idee des liturgischen Fortschritts vom „Alten zum Neuen" schon breit auch in der *P.* ausgesprochen. Dreimal heißt es in dem kurzen Abschnitt von den Azymen: „Das Alte ist vergangen, siehe alles ist neu geworden." Die *P.* erstrebt eine „Vollendung", die das levitische Priestertum nicht brachte, aber in der neuen Ordnung nach Melchisedech liege. Der „alte" Sauerteig (der Azymen!) sei deshalb auszurotten[1]. Sogar formell finden sich die gleichen Zitate im nun gesicherten Fragment wie in *P.*: Paulus (2. Kor. 5, 17), Gregor der Theologe auf das Geburtsfest Christi, der gleiche seltene Kanon des 3. Konzils von Karthago[2]. Das Fragment muß hier jünger sein als der entsprechende Abschnitt der *P.*, weil nur diese den Fundort bei Gregor genau angibt[3]. Beiderseits tritt der gleiche Vorwurf der „jüdischen" Azymen auf, die doch seit Petros von Antiocheia und der Sylloge des Stethatos (1054) mehr als apollinaristisch galten[4]. Entsprechend dem Entwicklungsgedanken spielt das Vorauswissen in beiden Stücken die gleiche Rolle[5]. Dazu kommen hier wie dort Vorliebe für Liturgie, Fälschung, dieselbe ungenaue Benützung von Zitaten, naiver Beweisgang, derselbe Typ der Anreihung und formelle Gleichheiten (19 Punkte)[6]. Es ist dieselbe Welt, die in der arabischen Schrift, im Fragment und in der *P.* durchblickt.

Die Echtheit der *P.* wird aber auch durch den Doppelbericht des Psellos über die damaligen Kämpfe gestützt. Da ist die Rede von häufigen, „feuerdurchglühten", unablässigen Kampfreden des Patriarchen, von schriftlichen Beweisen, allen möglichen Argumenten"[7]. M. Jugie denkt dabei an das Semeioma, den nachträglichen, frisierten Bericht[8]. Allein schon die wiederholten Klagen der Römer über die fortgesetzten, öffentlichen Schmähungen und Ärgernisse des Prälaten schließen einen so späten Beginn seiner Kampftätigkeit aus[9]. Bei Psellos kämpft „der ungestüme Vorkämpfer", als noch alles schlief und die „Sache unvermerkt für die anderen

nun an den größten Anhang fand, der Herr habe überhaupt nur sein eigenes Pascha vorausgefeiert. Schon deshalb gehört das Fragment voraus.

[1] *P.* c. 17, 1. 2; 19, 3. Vgl.: ἀτελὲς . . . παντελείου . . . τελείωσις.

[2] *St.* II S. 90, *P.* c. 22, 3 = *Fr.* S. 365 Z. 7, *St.* II, 98. 139.

[3] *P.* c. 19, 3. Auch Niketas Stethatos (Winter 1053/54) setzt das Gregor-Zitat schon voraus (*St.* II 129). Der Autor von *P.*, der nach Zitaten hascht, hätte die so geeignete Chrysostomosstelle (S. 362 Z. 1/4) nicht weggelassen, wenn sie ihm schon bekannt war.

[4] Deshalb die scharf protestierende apollinaristische Glosse in *P.* c. 17, 3, die störend in den Text selbst eingeflossen ist.

[5] Das Fragment erzählt vom Vorauswissen des Hausvaters, der für das christliche Pascha im voraus Wein und Wasser herrichtet. Die *P.* nimmt ein Vorauswissen des Apostels von künftigen christlichen Königen an, für die allein liturgisch zu beten sei. Vgl. *Fr.* 4,4: τί κατὰ πρόγνωσιν τοῦ οἰκοδεσπότου πιστοῦ αὐτοῦ τυγχάνοντος . . . *P.* c. 57, 2: οὐδὲ τοῦτο ξένον τυγχάνει, εἰ τὸ μέλλον ὡς ἐνεστὸς ὁ θεῖος ἀπόστολος εἶπε.

[6] Einleit. S. 359f.

[7] *St.* II S. 91. 477 Nr. 7.

[8] *Éch.* S. 440 Ak. 3.

[9] *St.* II S. 92.

voranschritt", sogleich nach dem ersten Zusammentreffen mit den Legaten, längst vor dem Bann in Wort und Schrift leidenschaftlich gegen ihre „Häresie", und zwar in jedem seiner Doppelberichte[1]. Ist auch manches bei Psellos absichtlich verwischt, so sind doch die Grundlinien richtig und kontrollierbar.

II.

Bevor ich mich mit den inneren Kriterien auseinandersetze, die Jugie vorbringt, muß ich lebhaft bezweifeln, ob der sonst hervorragende Meister in der vorliegenden Frage überhaupt zu Hause ist. Er wirft z. B. dem Kardinal Humbert zweimal vor, er täusche „sich seltsam und schwer darin", daß er die Griechen der Abspaltung des Filioque vom Symbolum beschuldige[2]. In Wirklichkeit sagt Humbert ausdrücklich in seinen Rationes, daß die Väter „die offenkundige Glaubenslehre" deshalb nicht in das Symbolum eingesetzt hätten, damit es kurz und auch für die Laien erlernbar sei. „Wenn die römische Mutterkirche es beifügte, habe sie keine Sünde begangen", weil es eben zum Glaubens-„Schatze" gehöre[3]. Sogar der Patriarch hat Humberts Vorwurf zunächst auf Ausschaltung vom Glaubens-Gut (*depositum fidei*) verstanden[4]. Wenn der Kardinal also in der Bannbulle sagt: „*a symbolo absciderunt*", so ist es bei ihm nicht Unwissenheit, sondern „pflichtschuldige Bissigkeit", wie er selbst sagt[5]. Man kann es Humbert auch nicht auf das Kerbholz schreiben, daß er die „Feinheiten (Nuancen)" der photianischen Theologie nicht kenne[6]. Humbert verstand Griechisch, Photios nicht Latein, geschweige denn, daß dieser doch gefeierte Gelehrte die tiefgehenden Gedanken des Augustinus über das Filioque gekannt hätte. Etwas Besseres als Exzerpte aus Augustins *de trinitate* konnte Humbert in einer rasch angeforderten Schrift gar nicht auftragen[7]. Er kennt Aeneas, Scotus Eriugena, wenn er sie auch nicht

[1] *St.* II S. 476/81: Der Bericht des Psellos, bes. Nr. 6. 7.

[2] A. a. O. S. 458. 461 Ak. 5: „*Humbert se trompe lourdement.*" Jugie rühmt wenigstens Humbert „une érudition patristique remarquable" nach (451). Grégoire (65) vergröbert aber noch die angebliche „Selbsttäuschung": „Beim Lesen (Jugies) gewinnt man die Überzeugung von der außerordentlichen Unbeholfenheit und theologischen Unwissenheit (!), die die Legaten Leos IX. und vor allem Kardinal Humbert an den Tag legten."

[3] *Rationes de s. Spiritu* c. 3, 1 (*St.* I S. 99 Z. 17): „*recta fide exorbitantes s. Sp. processionem a Filio absciderunt*" c. 4, 3: „*Quod certe catholici Graeci omnes senserunt et perfecte crediderunt*". Schon Scotus Eriugena betonte den Unterschied zwischen Glaube und Bekenntnis. Ich habe darüber *St.* I S. 112. 117 und II S. 164f. weit und breit gehandelt.

[4] *Cerul. ep. encycl.* c. 3 (Will S. 185 Z. 35): λόγους κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως . . . παρ' ἡμῖν μὲν διεφθάρθαι τὸ ὀρθόδοξον . . . μὴ ἐκ τοῦ υἱοῦ. Vom Symbolum ist hier nicht die Rede.

[5] *Adv. Sim.* c. 3, 29. *St.* I S. 52 Akk. 13. 14.

[6] *Éch.* S. 458.

[7] *Rat.* c. 6, 3 (a. a. O. S. 103, 15): Aug.: „*Spiritus s. de Patre principaliter dante . . . communiter de utroque procedit.*" Die Schriften des Photios waren bis auf Hugo Etheria-

zitiert, und sogar die altgriechische Auffassung vom Ausgange des Geistes (Quelle, Strom, Meer)[1]). Der Kardinal „täuscht sich" wieder nicht, wenn er die Fälschung der Bannbulle durch Kerullarios berichtet[2]. Man kann dem schlüsselklirrenden Legaten auch nicht das als persönliche Schuld aufrechnen, was pseudoisidorisches Erbe ist. Es bleibt genug für eigene Verantwortung. Der Mangel an Quellenkritik aber bei Jugie wird sich noch zeigen.

„Zu allererst", meint Jugie, habe „der kurze Zwist, der zwischen Konstantin IX. und Kerullarios augenblicklich während der Gesandtschaft Humberts herrschte, von Seite des Kaisers nicht zu solchen Verfolgungen gegen die Orthodoxen geführt, zu diesen weiten Verbannungen (*à ces exils lointains*), auf die unser Dokument (*P.*) anspielt (*fait allusion*)[3]. Der Zwist war zu kurzlebig (*trop ephemère*), um die unerbittlichen Geister dahin aufzupeitschen, als daß diese lange These gegen die Autorität eines häretischen Herrschers hätte entstehen können". Der Tageskonflikt hätte also den Kaiser nicht zu so schweren Verfolgungen, den Patriarchen aber nicht zu so schweren Angriffen auf einen „häretischen Herrscher" geführt.

Nun richtet sich die Heftigkeit eines Konfliktes überhaupt nicht nach seiner Länge. Wenige Tage genügten, um die anfangs versöhnliche Stimmung zwischen Innocenz IV. und Friedrich II. in die bitterste Feindschaft umschlagen zu lassen. Das Zerwürfnis zwischen Patriarch und Kaiser dauerte aber schon Jahre. Seit 1050 hatte Argyros, den der Prälat für seinen Todfeind hielt, das Ohr des Fürsten gefunden und gegen den Willen des Patriarchen und der altbyzantinischen Partei das Steuer im rom- und deutschfreundlichen Sinne herumgeworfen, um die Normannen gemeinsam zu schlagen[4]. Der kaiserliche Vertrauensmann war vom Patriarchen, wie dieser selbst sagt, bereits drei- und viermal kirchlich „ausgestoßen" worden. Die „öffentlichen Schmähungen der römischen Kirche" hatte der Kaiser dem Prälaten seit längerem vergeblich „untersagt", hatte aber wie ein „Steuereinnehmer (exactor)" nach der Niederlage der Verbündeten doch ein Friedensangebot erzwungen[5]. Er behandelte die Legaten mit ausgesuchter Höflichkeit, „mahnte" nach erneuertem Bruch den Patri-

nus, der am Hofe Manuels I. weilte, im Abendland völlig unbekannt. Augustinus hätte aber die Photios-Begeisterung sicher „gedämpft". Vgl. J. Slipyi, *Trinitätslehre des byz. Patr. Photios*, Innsbruck 1921, S. 80ff.

[1] *Rat.* c. 5, 1. *St.* I S. 101. 118. 85f. 116.

[2] *Éch.* S. 464 Ak. 1. 466 Ak. 2: „*Tout cela est de la legende.*" Vgl. oben S. 169 Ak. 3. Spezialartikel sind Jugie (bis auf Laurent) alle unbekannt.

[3] Bei Jugie S. 324 ist nur von einer „Anspielung" auf Verfolgungen die Rede. Im „*ensemble*" (S. 323) heißt es aber bestimmt: „*l'empereur hérétique . . . persécute les orthodoxes . . . un empereur hérétique et persécuteur . . . veut obliger par la force ses sujets*", obwohl beim „Gebetsgedenken" (c. 55—59) von Feindesliebe nur ganz allgemein gesprochen wird. Der Einwand wurde schon *St.* II S. 109 behandelt.

[4] *St.* II S. 112. *Dict. d'hist. et de géogr.* IV S. 93. Beim Aufstande des Leon Tornikios (1046) hatte Argyros schon mit einer kleinen Truppe Lateiner entscheidend eingegriffen.

[5] *Ep.* 1. *ad Cerul.* c. 11, *ad Imp.* (init.). *St.* II S. 34. 92. 154f.

archen ernstlich wieder zum Nachgeben, wie selbst die Übersetzer der Bannbulle wissen[1], wohnte mit seinem Hofe der feierlichen Disputation im Studios-Kloster bei, befahl sogar dem Parteigänger des Patriarchen, Niketas Stethatos, die eigene Schrift ins Feuer zu werfen[2] und erschien selbst zum Bannakt gegen den Patriarchen in der Hagia Sophia. Kerullarios war nicht der Mann harten Schweigens. Wir wissen leider, daß er dem Kaiser einen gefährlichen Aufstand anzettelte und später als Revolutionär rücksichtslos und blutig vorging[3]. Man kann zwar die Anklage des Psellos als verdächtig ablehnen, daß er gegen den, der ihn hinaufgeführt (Monomachos), „täglich seine Zunge wetzte wie ein Schwert"[4]. Aber der Fehdebrief des Philosophen, der kurz nach den Ereignissen erschien, muß doch in Geltung bleiben: „Sogar Kaiser verachtest du und erhebst dich über alle Gewalten. Ringend und vorkämpfend, nur nicht mit Schwert und Spieß, aber mit Wort und Befehl hast du bewiesen, wie weit der niederwallende Priesterrock den Purpur beherrscht und die Priesterbinde das Diadem"[5].

Dem Vorhalt des Psellos entsprechen nun Sätze der *P.* (23, 8): daß es „den Patriarchen erlaubt sei, selbst die Kaiser auszuschelten und zu tadeln" oder (27, 2): daß „der Apostel nirgends einen Kaiser erwähne". Dem offenen Schutz der „häretischen" Römer aber wie dem schroffen Charakter des Patriarchen entsprechen als schwerstes Geschütz die scharfen Zitate über Herrscher als „Antichristen" (c. 28—31), die aber „der Menschenliebe nach doch nicht Antichristen (zu nennen) seien". Die späteren Kapitel über das Gebetsgedenken häretischer Fürsten sind aber durchaus nicht auf einen einzigen Herrscher gemünzt, wie es Jugie übersteigernd haben will, sondern wie frühere Abschnitte über das Beten mit Häretikern allgemein gehalten, erinnern sogar an den „Sarazenen" (c. 59, 3) und haben Verhältnisse im Auge, wie sie gerade zur Zeit des Monomachos in Jerusalem begründet wurden oder bei den Normannen in Unteritalien bestanden[6].

Wie steht es dann anderseits mit dem „Kaiser als dem Verfolger"? Eine ernstere, einschneidende Verfolgung herrscht offenbar in *P.* nicht. Der doch fanatische Redner steht noch im Amte, entscheidet über Anträge (*P.* c. 36, 1. 54, 1), verweigert die Anaphora des Papstes, bedroht Kleriker mit Ausschluß und spricht seine Gläubigen in Predigten an (*P.* c. 26, 2: ἵνα

[1] *St.* II S. 104. Die amtlichen Übersetzer, die mit den Verhältnissen vertraut waren, übersetzen eine Stelle der Bannbulle fälschlich (*Semeicma*, Will S. 164 Z. 8), daß der Patriarch „dem vernünftigen Rat der Herrscher und der Weisen (Senat), die ihn mahnten, sich herbeizulassen (νουθετούντων κατασπάσασθαι αὐτὸν), nicht gehorchte". *Fälsch.* S. 293.

[2] *St.* I S. 84f., II S. 104f. 170f. 174. Will S. 154: *„alia excommunicatio ibidem facta in praesentia imperatoris et optimatum eius viva voce."*

[3] *St.* II S. 100. 105. 192. 196ff. *Fälsch.* S. 313ff.

[4] *Von Phot.* S. 157 Ak. 130ff. *St.* II S. 99.

[5] *Ep. 207. St.* II S. 104f. 212. Zum „Vorkämpfer" vgl. S. 173 Ak. 1. Dem Fehdebrief folgte der Klostereintritt des Psellos. Dölger, *Reg.* II S. 11 (918. 919).

[6] *St.* II S. 184ff. 192f. *Von Phot.* S. 159.

εὕρητε ἔλεος. ἀμήν)[1]. Die ganze *P.* ist auf schärfsten Angriff eingestellt, brandmarkt lateinische Gebräuche, verbietet jedweden Verkehr mit den „häretischen" Lateinern in Kirchen, Friedhöfen und Häusern, fordert ihren Boykott in Handel und Ehe[2]. Der Tempelaustreiber mit der Geißel in der Hand erscheint als Ideal (c. 27, 2). Keines von den Schäflein soll zu diesen „räudigen Böcken herabsteigen" (c. 27, 7). Deshalb ist die einzige Stelle, die eine gleichzeitige Verfolgung bezeugen soll, behutsam anzufassen.

Hier ist von einer ganz anderen Häresie die Rede, die sowohl am Anfang wie am Schlusse von den Lateinerfreunden ausdrücklich auseinandergehalten wird, aber mit den Lateinern im Bunde steht, den Möchianern, die ein Vorrecht des Kaisers in der Kirche, namentlich bei persönlicher Ehescheidung verkündeten[3]. „Beachte, daß die, welche der Gemeinschaft der jetzt folgenden[4] Irrlehrer entfliehen, deshalb verfolgt und zu Gefängnis und weiter Verbannung verurteilt werden. Diese einführenden Worte sind dem Zitat aus Theodoros Studites selbst entnommen[5], ein Beweis dafür, daß noch keine eigenen persönlichen Erfahrungen in diesem Sinne gemacht wurden. Der Grund, warum die Verfolgung herausgestellt wird, kann aus den Nutzanwendungen erschlossen werden, die nach der Gewohnheit des Autors[6] auf den springenden Punkt des Zitates hinweisen[7]. Dem Hauptinhalt, daß diese Häresie alle kirchlichen Begriffe umfälsche, entspricht das Schlußwort, daß man sich hüte vor ihr wie vor einer Schlange. Den Sätzen aber von Bann (ἀναθεματίζεσθαι), Kerker, weitem Exil entspricht die Bedrohung und Verfluchung der Häresie, die alle banne (παντανάθεματίστη). Umsonst erwartet man einen flammenden Aufruf der Bereitschaft zum Martyrium, keine Spur davon. Der Autor will vielmehr Ekel und Wut über die Häresie der Kaiserpartei erregen, die

[1] *St.* II S. 98.

[2] *St.* II S. 42f.: Inhaltsangabe der verschiedenen Abschnitte.

[3] Ehescheidung Konstantins VI. (795). *St.* II S. 84. 171.

[4] *P.* c. 27, 7. 28, 1 (S. 246, 3): ὅρα τοῖς χρυσείοις λόγοις· ἀφίστασο ἀπὸ τοιούτων . . . πρόσχες ὧδε, ὅτι οἱ ἐκφεύγοντες τὴν κοινωνίαν τῶν νῦν ἑτέρως διδασκόντων διὰ τοῦτο διώκονται. 32, 2 33, 1 (250, 1): Χρυσοστόμου . . φεῦγε . . . ὅρα καὶ πρόσχες τοῖς νῦν ἀρχιερεῦσι, τί διδάσκουσι καὶ φεῦγε ἀπ' αὐτῶν. Es folgen Gregor Naz., Basilius, Eulogius. Deshalb ist auch in der Parallele νῦν mit „folgend" zu übersetzen. In beiden Stellen wird den Zuhörern etwas Neues verkündet, was sie noch nicht wissen. — Die Möchianer werden von den Lateinerfreunden auch am Schluß auseinandergehalten: *P.* 31, 2: ἀπέχεσθαι . . . οὐ μόνον τούτων (τῶν συγκαταβάντων τοῖς αἱρετικοῖς Λατίνοις), ἀλλὰ καὶ τῶν μοιχειανῶν. Im Mittelstück werden sie aber doch engst verbunden: *P.* 29, 1: μὴ ἀλῶναι τὰς αἱρέσεις αὐτῶν.

[5] *P.* c. 28, 1 (*St.* II S. 246, 7): διώκονται καὶ ἐν φυλακαῖς καὶ ἐξορίαις. Theod. Stud. (28, 2): ἐξορίζεσθαι, διώκεσθαι . . . ἀναθεματίζεσθαι τοὺς φύλακας τοῦ εὐαγγελίου. 29, 2: διώκεσθαι, ἐξορίζεσθαι . . . 30, 2: ἀναθεματίζεσθαι τοὺς φύλακας.

[6] *P.* c. 8, 5. 9, 4. 10, 7. 14, 3. 26, 1. 29, 1: ταῦτα πάντα ,ὦ ὀρθόδοξε Χριστοῦ δοῦλε, ἀναμαθών . . . 31, 1: ταῦτα πάντα ἀναμαθών, ὦ . . Χριστιανέ.

[7] *P.* c. 29, 1: μακάριος, ὃς φυλάξεται μὴ ἁλῶναι τὰς αἱρέσεις αὐτῶν . . . τῶν δεχομένων τοὺς αἱρετικούς. 31, 1: ἀσφάλίζου πάντας ἀπέχεσθαι τῆς κοινωνίας τῶν . . . συγκαταβάντων τοῖς αἱρετικοῖς Λατίνοις.

mit den Lateinern im Bunde steht. Denn sie ist „satansbenannt, schmutzig, ehebrecherisch, schweinisch, verhöhnt das Heilige und bannt alle“[1]. Auch die Haupteinleitung, die in zahllosen Schriftstellen von Trübsal, Leiden und Geduld predigt[2], bringt kein einziges Schriftzitat über das Martyrium bei. Dieser fanatische Redner, bei dem es Anatheme hagelt (μυριοανάθεμα), hätte bei einer gegenwärtigen, gleichzeitigen, schweren Verfolgung, die er und seine Zuhörer an der eigenen Haut erlebten, ganz anders vom Leder gezogen. So aber wird seinen Hörern die brutale Verfolgung der alten Zeit als etwas Neues, was sie noch nicht wissen[3], zu Haß und Abscheu vor die Seele gehalten.

Besteht also in *P.* sicher keine „Verfolgung“, so ist doch der schwere Druck wohl zu spüren, der auf der Seele des Autors lastet. Versuchung, Prüfung, Trübsal ist schon das Thema der großen Einleitung. In ekstatischer Schau werden sinnbildlich die Schauer eines Seesturmes in sternloser Nacht und auf klippenreichen, abgelegenem Meere ausgemalt[4]. „Ertraget den Sturm männlich und ausdauernd“, heißt es hier, „wie ihr ihn bisher ertragen habt!“

Das aber war die Lage des Kerullarios und seiner Anhänger in den letzten Jahren Konstantins IX. Monomachos. Wir haben schon gesehen, wie der Kaiser und die gebildete Welt bei der „Häresie“ standen. Der Kaiser aber galt als Stellvertreter Gottes auf Erden. Unter seinem Zwange warf der Mönch Niketas die eigene Schrift ins Feuer. In seiner Gegenwart bannte dieser, von den Römern selbst gebannt, diejenigen, die den römischen Primat leugneten und den römischen Glauben irgendwie tadelten[5]. In Anwesenheit des Herrschers und seiner Großen, bei der gleichen Disputation am 24. Juni 1054, forderte der Kanzler Friedrich die Streichung des Patriarchen aus den Diptychen, die denkbar größte Schmach, die ihm widerfahren konnte[6]. Wie ein Alpdruck mußte es auf ihm liegen, ob die

[1] *P.* c. 28, 2: τί γὰρ ἄλλο χαλεπώτερον ... ἀναθεματίζεσθαι; 31, 2: αἵρεσις χαλεπή ... πορνέραστος. οὐαὶ αὐτῇ τῇ ἁγιουβρισταίᾳ καὶ πανταναθεματίστῃ. Später (*P.* c. 51 II 266. Vgl. S. 183) werden die längst vergessenen Monophysiten wegen ihrer Fälschungen gebrandmarkt.

[2] *P.* c. 3, 1: Job 4, 2 = 5, 3: πειρασμός 4, 3: ταπείνωσις 4, 5 = 5, 1: ὑπομονή 5, 1: θλῖψις. 39, 1: τὰ τῶν πειρασμῶν (Hauptstelle) 49, 2: πειρασμός . . . ἐν τῷ πειρασμῷ.

[3] Vgl. S. 176 Ak. 4.

[4] *P.* c. 38, 1 (*St.* II S. 181. 254). Bei den gefährlichen Angreifern im benützten Photios fügt der Patriarch auch die Seestürme ein. *Ep. encycl.* c. 1 (Will S. 185 Z. 5): μυρίας . . . τὰς τρικυμίας τῷ βίῳ ἐπέγειρε (ὁ κακός).

[5] *Commemor.* (Will S. 151a Z. 10). *St.* I S. 83ff.

[6] Michel, *Die Accusatio des Kanzlers Friedrich von Lothringen* c. 6, 4 (*Röm. Quartalschr.* XXXVIII [1930], S. 166. 178f.), *St.* II S. 37f. Den Nachweis, daß das Fragment dem Kanzler zugehört, nahmen an: F. Dölger (*Byz. Z.* XXXI [1931] S. 461), J. R. Geiselmann (vgl. S. 171 Ak. 5, S. 78 Ak. 6), W. Holtzmann (*Hist. Z.* CXLIV [1931] S. 632), O. Meyer (*Jahrb. f. deutsche Gesch.* VI S. 301: „vorsichtig und zwingend geführter Nachweis“). Auch A. Ehrhard hält mit P. Kehr das Ergebnis für „richtig“ (Briefe). *St.* II S. 37.

Römer den mehrmals angedrohten Bann auch vollstrecken würden[1]. Am härtesten empfand er die kirchenpolitische Vorherrschaft der Argyros-Partei, dieser „Möchianer". Das beweist die sofortige „Zuchthausverwahrung" der Verwandten des italischen Dux, die den Aufstand dämpfte[2]. Es sind „schwere Kämpfe", sagt der Fehdebrief des Psellos, die der Patriarch bestanden hat[3].

Aber „in der Epoche des Kerullarios", wendet Jugie weiter ein, „hatte man keineswegs gegen die Lateiner diesen wilden Haß (*haine vigoureux*), den die *P.* schnaubt. Hier geht es bis zur Behauptung, daß die Lateiner keinen Gott haben, weil sie die Theologie des Herrn fälschen und dabei Zusätze machen (*P.* 212, 40). Man behandelt sie fortgesetzt als Häretiker und den Papst mit ihnen".

Nun ist allerdings das psychische Thermometer noch nicht erfunden. Aber Leon von Achrida, der anerkannt im Auftrage des Patriarchen schrieb[4], hält die „Franken weder für reine Christen noch für reine Heiden". Als „trockenen Kot" zerstampft ihre Eucharistie der eigene Sakellar des Patriarchen[5], ein bisher unerhörtes Sakrileg. Kerullarios selbst schreibt nach Antiocheia, die Lateiner seien nicht bloß mit einem, sondern mit vielen und verschiedenen Speeren zu durchbohren. Ihre Taufe und Eucharistie erklärt er für ungültig. Außerhalb der griechischen Kirche gebe es überhaupt keine Kirche Christi. Deshalb vernichtet er als der unerbittliche „Vorkämpfer" (Psellos) die lateinischen Klosterkolonien[6]. Nach Ibn Buṭlān, der jedenfalls als Zeuge der Stimmung des Prälaten gelten muß, exkommunizierte er den Papst, suspendierte seine Priester und exsekrierte alle seine Altäre[7]. Und nur auf die Leidenschaft des Autors kommt es bei unserer Echtheitsfrage an, nicht aber auf die Stimmung des Volkes („*on*"). Aber in der *P.* ist die Bevölkerung den Lateinern gegenüber nicht einmal einheitlich eingestellt. Neben solchen, die für den Patriarchen „alles ertragen", bedürfen andere fortgesetzter Warnung, ja die „Augen aufzumachen" und mit den Lateinern sich nicht einzulassen. Andere nehmen sie sogar auf und reden für sie[8]. Die Stelle „sie haben keinen Gott" ist

[1] Bannandrohung: *Ep. 1 ad Cerul.* c. 11. 41. *Dialog* c. 41. *Excomm.* (Will S. 154b 4): „*anathemati, quod . . . papa . . . Michaeli . . . nisi resipiscerent, denuntiavit*". Sehr bitter empfand der Patriarch auch, wie er sagt, den „Hochmut und die Unverschämtheit" (ὑπεροψία, ἀναισθησία, ἐξουσία καὶ ἀναισχυντία) der Legaten. *Epist. encycl.* c. 3 (Will S. 185 Z. 35), *Ep. spec. ad Petrum* c. 15 (S. 183 Z. 30). *St.* I S. 84 Ak. 1.

[2] *Semeioma* (S. 167 Z. 5): ἀπὸ . . . τοῦ μέρους τοῦ Ἀργυροῦ. *Fälsch.* 316.

[3] Psellos, *Ep.* 207 ed. Sathas, *Mes. bibl.* (1876) V S. 512: ἀπεδύσω πρὸς τοὺς ἀγῶνας λαμπρῶς, τὴν πίστιν τετήρηκας. L. Bréhier, *Le schisme oriental*, Paris 1899, S. 274.

[4] *St.* II S. 282ff.

[5] Will S. 59a Z. 12 (= *P.* c. 20, 4), 57 a 9, b 7. *St.* II S. 140.

[6] *St.* II S. 39. *Von Phot.* S. 126.

[7] Graf S. 55.

[8] *P.* c. 27. 26. 31. 36. 57. Auch das Fragment des Kanzlers Friedrich setzt eine schwankende Zuhörerschaft voraus. Vgl. S. 177 Ak. 6.

übrigens nur die Wiederholung eines Schriftzitates gegen Häretiker überhaupt (2. Joh. 9) und verliert damit an Schärfe[1].

Auch der Vorwurf der Häresie[2] ist durch alte und neue Quellen, sachlich und formal für den Patriarchen bezeugt. Dem Antiochener Petros, der von ihm (Kerullarios) nach Grado geschrieben hatte, daß er die Lateiner für „orthodox" halte, erklärt er mit scharfer Korrektur, daß es „Wahnsinn" wäre, sie „überhaupt (ὅλως) unter die Orthodoxen zu zählen". Wer es dennoch tue, solle seinen Teil mit ihnen haben. „Lasset uns nicht so wahnsinnig sein und den eigenen Verstand verlieren"[3]. Dem Arzte Ibn Buṭlān bezeichnet er sie als „eine widersprechende (irrgläubige) Nation". Als sein Echo und Sprecher nennt sie dieser in der Fortsetzung des Fragmentes, das beiden gemeinsam ist, ohne weitere Begründung „Häretiker"[4]. Bei den Lateinern war das längst bekannt. „Die hl. römische, ja die gesamte Kirche des Abendlandes", klagt Humbert, „verschreit ihr als befleckt von Häresie und Judentum und meidet sie wie etwas Ekliges"[5]. Psellos, der Zeitgenosse, stellt die Römer in seiner Lobrede auf Kerullarios, in dem Doppelbericht, ohne weiteres mit den Arianern und Eunomianern zu-

[1] Als ἄθεοι galten die Häretiker allgemein. Vgl. Theod. Stud. in *P.* 28, 4 (246, 20): ἀσεβέσι καὶ ἐθνικοῖς καὶ ἀθέοις αἱρετικοῖς. Photios, *Encycl.* c. 23 (ed. *Baletta* 175, 11): τὴν ἄθεον αὐτῶν γνώμην. Mich. von Anchialos: *Dial.* c. 34 (*Byz. Chron.* 14. 1907) 356: τοὺς ἀθέους Ἰταλοὺς καὶ κακόφρονας. Über diesen Anwurf *St.* II S. 182. 97. 52.

[2] Jugie 469 Ak. 2: „Κακῶς καὶ ἐπικινδύνως φρονοῦντες. *Cérulaire est un peu plus réservé que Photius et ne prononce pas le mot d'hérésie, qui revient si souvent dans la Mystagogie du S.-Esprit.*" Wie verfehlt solche Schlüsse aus einer einzigen Wendung sind, ergibt die Gleichheit der angezogenen Stelle des Kerullarios mit der *P.* Man vergleiche selbst *Cerul. ad Petr.* c. 12 (Will S. 181 Z. 8): ἐν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τοιάνδε τινὰ ποιοῦνται προσθήκην κακῶς καὶ ἐπικινδύνως φ]ρονοῦντες . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευ]όμενον mit *P.* 9, 4 (220, 6): λέγοντας, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται· ὡς κακῶς καὶ ἐπισφ]αλῶς τοῦτο διανο]ούμενοι. Aus den gleichen milderen Ausdrücken müßte man schließen, daß auch *P.* zurückhaltender wäre als Photios, der übrigens in seiner Enzyklika das Wort (!) Häresie auch nicht gebraucht. Vgl. S. 198 Ak. 6. Und doch steht bei *P.* wenige Zeilen vorher (*P.* c. 9, 3) wegen des gleichen Filioque im engsten Anschluß an Photios (vgl. unten): ἀνάθεμα ἔστω, ναὶ ἀνάθεμα καὶ κατανάθεμα, μυριοανάθεμα.

[3] *Petr. ad Dominicum* c. 7 (Will 214 Z. 10), *Cerul. ep. spec. ad. Petr.* c. 11 (179 Z. 20: Übergabe des Briefes), c. 14 (183 Z. 5): μὴ οὕτως μανείημεν καὶ ἐκσταίημεν τῶν οἰκείων φρενῶν. Wohl aus Phot., *Enc.* c. 21 (*Bal.* 175, 4): ἵνα μὴ τῶν δυσσεβούντων μόνον, ἀλλὰ τῶν μαινομένων ὦσιν πρωτοστάται. (Vgl. unten S. 198 Ak. 6.) Nach Jugie selbst (S. 468) hat Kerullarios im Sonderbrief an Petrus „die Absicht, die Lateiner als uralte Häretiker (*des hérétiques invétérés*) hinzustellen". Die Bannbulle ergibt die „Verkehrtheit der Legaten im Glauben": *Encycl. Cerul.* c. 8 (S. 188 Z. 30): τὸ διάστροφον τούτων περὶ τὴν πίστιν.

[4] Graf S. 53, oben *Fragm.* Ak. 15ff. Ibn Buṭlān, Abs. IIb, Arg. 10 bei Graf S. 68: „Der hl. Geist kommt durch die Vermittlung der orthodoxen Priester in die vollkommenen Opfergaben herab, aber das Ungesäuerte ist eine mangelhafte Materie und der hl. Geist kommt in sie nicht herab, besonders nicht durch die Hände der Priester der Häretiker."

[5] *Dial.* c. 3 (Will S. 94b Z. 25, *St.* II S. 126 Ak. 2f.): „*sanctam Romanam et omnem occidentalem ecclesiam pollutam haeresi et Judaismo proclamatis et velut quamdam abominationem devitatis*".

sammen[1]. Auch dem Ausschluß der Lateiner, der so und so oft in der P. ausgesprochen wird, entsprechen die fortgesetzten lauten Klagen der Römer über die byzantinischen Bannungen[2] bis zum Überdruß.

Kerullarios soll sich wenigstens „während der Händel mit den römischen Legaten stets davon enthalten haben, den Papst direkt anzugreifen". Jugie meint, „man weiß das (*l'on sait*)"[3]. Der engste Vertraute des Papstes, Humbert, weiß es freilich anders. Das wüste Schreiben des Achrideners, das die Franken als halbe Heiden brandmarkt, war auch an den Papst persönlich gerichtet[4]. Deshalb sagt der Kardinal: „Den Papst, den ihr den ehrwürdigsten nanntet, hättet ihr ehren müssen und nicht verwünschen dürfen[5]." Ihre Forderung an den „ersten und apostolischen Stuhl" hätten sie sogar unter Androhung des Anathems gestellt, „eine ganz besondere Frechheit"[6]. Sogar über persönliche Verunglimpfungen hatte der Papst zu klagen[7]. Noch am Tage, bevor der Patriarch den Bannfluch zurückschleuderte, erklärt er dem Syrer Ibn Buṭlān, „der Papst, der Patriarch von Rom, habe aufgefordert, von mehreren Dingen abzustehen", stellt ihn also als den frevlen Angreifer hin und verlangt von dem Arzte eine Widerlegung dieser „irrgläubigen Nation"[8]. Kerullarios fürchtet in seiner Enzyklika Schreiben aus „Rom", das ist doch vom Papste, an seine orientalischen Kollegen. Sie sollen „eine ihrer großmütigen und ganz göttlichen Gesinnung würdige Antwort geben"[9]. In seinem Sonderbrief an Petros will er den Papst aus den Diptychen der östlichen Hochthrone gestrichen wissen, die denkbar größte Schmach[10]! Und da soll die einzige Stelle der *P.* (32, 1), die den Papst nennt, wo der Autor den päpstlichen Namen unter

[1] *St.* II S. 156. 477 n. 4. Auch Euthymios Zigabenos (um 1110) reiht die Lateiner unter die „Häretiker" ein (s. ob. S. 171 Ak. 1). *Von Photios* 136. Vgl. S. 136 Ak. 42, S. 156 Ak. 129.

[2] *P.* c. 8, 3: μυριοανάθεμα (aus Phot., *Encycl.*, vgl. später) 7, 2. 8, 5. 9, 4. 17, 2. 3. 20, 5. 25, 1. 64, 10. 66, 17. 18. *Cerul., ep. spec. ad Petrum* c. 11 (Will S. 180 Z. 5): περιπείρονται οἱ Ῥωμαῖοι (πολλοῖς βέλεσι = σφάλμασι), δι' ἃ καὶ ἐκτρέπεσθαι τούτους ἐπάναγκες (Vgl. 1. Tim. 6, 20: devitare). Die römischen Beschwerden (*St.* II S. 126 Akk. 2–4): Leo *IX.* — Humbert, *Ep. 1 ad Cer.* c. 10. 29, *Ep.* 2, *ad Monom.*, *Dial.* c. 3, Exc. . . . *Dominicus ad Petr.* (Will S. 207, 8): ἡμᾶς . . . κρίνουσιν ἀφωρισμένους.

[3] *Byz.* S. 324 n. 2. *Éch.* S. 467 ist die Vermeidung des „direkten Angriffs" wenigstens nur vom Semeioma ausgesagt.

[4] Will S. 56a Z. 5 (im Kontext): καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν αἰδεσιμώτατον πάπαν.

[5] *Dial.* c. 3 (95b 15): „*papam . . . non detestari debuistis*".

[6] *Dial.* c. 3 (94b 26): „*nulla haeresis . . . adhuc . . . erupit, ut opinionem suam primae et apostolicae sedi ingerere praesumpsisset cum interpositione anathematis*".

[7] *Ep. 1 ad Cerul.* c. 33/36 (Will S. 83a Z. 8): „*contra nos est murmur vestrum . . . falsa iustitia dedignationem habet . . . insultando . . . approbare nequitis, quod obicere vel calumniari praesumitis . . . de homine sentite, quod vultis*". *Von Phot.* 156 Ak. 128. Man darf freilich die gereizte Stimmung Humberts nicht verkennen.

[8] Graf S. 53–55.

[9] *Encycl.* c. 6 (Will S. 187/88).

[10] *Ep. spec.* c. 9 (Will S. 178).

allen Umständen von den eigenen Diptychen fernhalten will, die ganze *P.* als unecht in Verruf bringen[1]?

Jugie stützt sich bei seinem Urteil ausschließlich auf das Synodaledikt des Patriarchen. „Seine Taktik war es, den Kardinal Humbert und seine Genossen als falsche päpstliche Legaten zu betrachten, als Sendlinge des Argyros. Gegen sie und ihre Mitarbeiter, nicht gegen den Papst und die Lateiner im allgemeinen ist das Synodaledikt vom 20. Juli 1054 gerichtet[2]."

Diese scharfe Scheidung (nur, nicht) ist aber im Texte nicht zu finden. Wenn ferner die Enzyklika, die doch ein Auszug aus dem Semeioma ist[3], „stark tendenziös"[4] gegen Rom erscheint, dann ist es doch ebenso das ihr so mütterliche Semeioma. Die Tendenz wird offen sichtbar im Sonderbrief nach Antiocheia. Auch hier erzählt der Patriarch das Argyros-Märchen, zieht aber trotzdem sofort die Konsequenz auf den Papst, daß er in den Diptychen der Ostkirche nicht mehr erwähnt werden dürfe. Diese Streichung kam aber einem Anathem gleich[5]. Wird dann der Patriarch in der ersten Glut seines Zornes, am Sonntag dem 24. Juli „vor den Ohren der Menge[6]" keine Folgerungen gezogen haben? Im Semeioma selbst finden sich seitenlange Auszüge aus Photios[7] über die „Gottlosigkeiten" und Dummheiten des Filioque, Texte über Priesterzölibat, weibische

[1] Nur bei dem Versöhnungsversuch schlägt der Patriarch einen freundlichen Ton an, um den Papst ganz zu „gewinnen". Daß hier (*Ep. spec.* c. 3, Will S. 174 Z. 25) κερδῆσαι einen „evangelischen" Sinn von „retten" (Jugie S. 448 Ak. 1: *sauver, arracher à la perdition*) habe oder vom „Heimführen des verlornen Schafes" (468: *brebis perdue*), ist eine unbegründete Vermutung, weil vom „Bruder" (Mt. 18,15) keine Rede ist. Der Patriarch erstrebt vielmehr auch die ihm vom Kaiser aufgezwungene kirchliche „ὁμοφροσύνη" nur als rein politische Union, weil in dem Briefe keine Zeile von einem religiösen Thema stand, wie der Antiochener mit Befremden feststellt. *St.* II S. 155. Man kann in der Bibel auch Christus, die Welt, selbst das Sterben „gewinnen". Deshalb sagt das vereinzelte Wort nicht „ein Langes und Breites über die Gefühle des Kerullarios gegenüber dem Papste".

[2] *Éch.* S. 467 (abschwächend): „*Dans ce document* (Semeioma, Will S. 155—168) *on ne trouve rien qui s'attaque directement au Siège apostolique et à sa primauté.*" Das Synodalgericht war am 21. (nicht 20.) Juli. Vgl. *Fälsch.*. 295f. (Zeittabelle).

[3] *Fälsch.* S. 299ff.

[4] *Éch.* S. 468: „*fort tendancieux*".

[5] *Ep. spec.* c. 3—9 (Will S. 174—179). Es folgen die Angriffe auf die heterodoxen Lateiner. *St.* II S. 37ff.

[6] *Sem.* S. 167 Z. 30: ἐπ' ἀκροάσει τοῦ πλήθους. Der byzantinische Bann ist namentlich nicht begrenzt. Es wurden vielmehr alle damit geschlagen, die irgendwie zur Bannschrift der Legaten in Rat oder Tat mitgewirkt hätten. Dazu gehörte aber auch der Papst, der dem Patriarchen im Falle seiner Hartnäckigkeit die Bannung angedroht hatte, die die Legaten nur „unterschrieben". Die päpstliche Sentenz, in der Bannbulle enthalten, steht auch im Semeioma in der übersetzten Bannschrift. (Will S. 164 Z. 25: πάπας . . . ἀπεφήνατο, οὕτω καθυπογράφομεν. Edikt S. 167 Z. 22: γνώμην εἰς τὴν τούτου ποίησιν δεδωκότες.) Daß der Patriarch zum Bannfluch auch mündliche Erläuterungen gab, ist selbstverständlich.

[7] Phot., *Encycl.* n. 1. 15. 11. 21 (ed. Baletta S. 165, Migne CII Sp. 721f.) = *Sem.* (Will S. 156 Z. 12—21, S. 159 Z. 36—S. 160 Z. 12). Vgl. S. 179 Ak. 3f., S. 198 Ak. 6. Hergenröther I S. 642ff III S. 761. Grumel II 481 p. 88. Vgl. später unter IV die gemeinsamen Quellen zu *P.*

Bartlosigkeit, Anklagen der westlichen „Dunkelmänner“[1] überhaupt, die doch nicht „nur“ gegen die Legaten gerichtet sind.

Anders als das verschleiernde Aktenstück spricht die gesamte byzantinische Tradition, die romfeindliche und die unionsfreundliche, bestimmt und einhellig aus, daß Kerullarios scharf den Papst selbst und die Lateiner angriff. Ich erinnere nur an Epiphanios aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrh.s[2], an die gut unterrichtete Glosse zu Kedrenos aus der Jahrhundertwende[3], an Johannes Bekkos und Georgios Metochites († 1327), an den selbständigen Cod. Hierosol. 204, an Blastares (um 1355), den etwa gleichzeitigen Damyla und den späten Phrantzes († 1477), die in der Mehrzahl die „vollständige“ Bannung des Papstes (τελείως) und der Lateiner durch den Patriarchen behaupten[4]. Besonderes Gewicht hat das Zeugnis des Patriarchen Joseph, des Mönches Job und des Historikers Pachymeres vom Jahre 1273/74 in ihrer „Apologia“, bei der sie auch die *P.* ausschrieben, daß Kerullarios „mit gutem Rechte die Italer von der Kirche losgeschnitten habe“[5]. Es verschlägt dabei nichts, daß einzelne unrichtig die Streichung des Papstes aus den Diptychen[6], andere fälschlich seine synodale Aburteilung berichten[7]. Kaum anzufechten ist endlich die Angabe des syrischen Arztes Ibn Buṭlān, der gerade in den kritischen Tagen bei Kerullarios aus- und einging. Nach ihm haben zuerst die päpstlichen Gesandten „die ganze (griechische) Nation exkommuniziert, alle Altäre exsekriert und alle Priester suspendiert. Da berief der Patriarch eine Versammlung ein und in (!) ihr exkommunizierte er den Papst, suspendierte seine Priester und exekrierte seine Altäre. Dabei blieb es“[8]. Man kann den Bericht nicht ablehnen, weil er den römischen Bann unrichtig darstelle. Denn der Patriarch hat ja öffentlich in seiner Fälschung der Bannbulle die Bannung „zu aller-

[1] *Sem.* S. 157 Z.20: τὸν ὀρθὸν λόγον τῇ διαφορᾷ τῶν δογμάτων καταλυμήνασθαι ἐπεχείρησαν . . . δυσσεβήμασι. In den (157, 9) ἄνδρες ἐκ σκότους ἀναδύντες (τῆς γὰρ ἑσπερίου μοίρας) erkennt auch Jugie 467 kein Kompliment.

[2] Zur Zeitangabe vgl. *Byz. Zeitschr.* XXXVIII (1938) S. 458 (*Rec.* Grumel). Text Hergenröther, *Monum. K.* I c. 11 (S. 162): γέγονε πατριάρχης Κπ. Μιχαὴλ ὁ Κηρουλάριος, ὃς καὶ ἀνεθεμάτισε τοὺς Λατίνους ἀναφανδὸν ὡς αἱρετικούς. Die Expunktion aus den Diptychen geht schon durch Sergios voraus. *St.* I S. 22.

[3] *St.* II S. 20 Ak. 3.

[4] II S. 22. *Von Phot.* S. 128. 132. 131. Zu Phrantzes Acc. 200 Ak. 204.

[5] Job Iasites in *Cod. Monac.* 68 fol. 52b (Hergenröther II S. 525 Ak. 40): Καὶ καλῶς ἀπέτεμε τούτους (τοὺς Ἰταλούς) τῆς ἐκκλησίας ἡ τότε ἐπὶ τῆς ἱεραρχίας τοῦ Κηρουλαρίου κατ' αὐτῶν γεγονυῖα σύνοδος οἰκουμενική. Zur Benützung der P. bei der Apologia vgl. hier später.

[6] Die Ausstoßung aus den Diptychen (Glosse, Bekkos, Metochites, Phrantzes) war längst wegen politischer Zerwürfnisse mit den Ottonen erfolgt. Vgl. *St.* II S. 24f. 8ff. F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, *Zeitschr. f. Kirch.gesch.* LVI (1937) S. 30.

[7]) So Job und fast alle Späteren. *Von Phot.* S. 152. *Acc.* 191 Ak. 150. Die Befragung einer Synode durch Alexios Komnenos im Jahre 1089 erbrachte, daß keinerlei synodaler Entscheid bis dahin gegen Rom ergangen war.

[8] Graf S. 55.

erst" (μᾶλλον) als eine allgemeine der „ganzen orthodoxen Kirche" dargestellt[1]. So hat Kerullarios wohl nur von einem schriftlichen Banne des Papstes abgesehen, weil es an der Zustimmung der Synodalen gebrach, die vom Kaiser, seinem Edikt und seinen Kommissären abhing. Mangelnde Logik hätte ihm, wie wir gesehen haben, nicht wehe getan, um von den Argyros-Sendlingen auf den Papst zu kommen. Einer der Kommissäre, der Publizist Psellos, wurde kurz darauf vom Patriarchen ins Kloster gedrängt[2].

Das Semeioma will also seinen Angriff weder auf die Argyros-Leute abgrenzen noch den Papst offen in den Bann hereinnehmen. Es ist ein verstecktes, schlüpfriges Schriftstück, von dem aus die Echtheit der *P.* unmöglich festgestellt werden kann. Durchweg, besonders aber am Anfang, stellt sich Kerullarios als den frivol Angegriffenen dar, war aber selbst im Angriff vorangegangen[3]. Den Inhalt des Bannes bringt er zuerst gefälscht, dann lange Widerlegungen und jetzt erst die echte Bulle. Die „gesamte orthodoxe Kirche und alle Orthodoxen" seien mit dem Banne geschlagen worden, weil sie nicht weibisch wie die Römer den Bart rasieren usw. In Wahrheit haben die Legaten nur den Patriarchen und seinen Anhang gebannt, weil sie „wegen ihres eigenen Brauches, Haar und Bart wachsen zu lassen, diejenigen in der Gemeinschaft nicht aufnehmen, die das Haar . . . scheren"[4]. Es folgt das Märchen von Argyros. Jugie ist geneigt, dem Patriarchen hier guten Glauben zuzubilligen[5]. Ibn Buṭlān, der nur von Gesandten des Papstes erfährt, steht dagegen. Der scharfe Zwiespalt mit der Krone wird im Interesse des Schismas durch gehäufte, überschwängliche Ausdrücke vertuscht[6]. So erscheint das Semeioma als tendenziöses Stück, das sicherlich nicht alles sagt und zur Beurteilung der *P.* für sich allein gänzlich ungeeignet ist.

[1] *Sem.* S. 157 Z. 24: μᾶλλον δὲ τὴν ὀρθόδοξον τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν καὶ πάντας . . . ἀναθέματι καθυπέβαλον. *Encycl.* c. 4 (186, 16): πᾶσαν τὴν τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίαν . . . ὑποβάλλουσαν ἀναθέματι. c. 5 (187, 1): μᾶλλον δὲ κατὰ τῶν ὀρθοδόξων πάντων. *Fälsch.* 301 n. 11b, 303.

[2] Übergabe des beschwichtigenden Kaiserediktes durch die Hand des Psellos (*Sem.*, Will S. 166 Z. 13: Κώνσταντος βεστάρχου καὶ ὑπάτου τῶν φιλοσόφων) und Anwesenheit der kaiserlichen Kommissäre beim Gegenbann (S. 167 Z. 24: ἐπὶ παρουσίᾳ τῶν πρὸς βασιλέως ἀπεσταλμένων). Zum Fehdebrief vgl. *St.* II S. 99. *Fälsch.* S. 312. Dölger, *Reg.* II S. 11, nach Juli 1054, Nr. 918. 919. Der Patriarch wollte mehr, als das Edikt zugab. *Fälsch.* a. a. O.

[3] Jugie S. 467. *St.* II S. 41. Oben S. 174 Ak. 5, S. 178 Ak. 4.

[4] Vgl. oben Ak. 1. *Fälsch.* S. 300, n. 5, 303. 307.

[5] *Éch.* S. 453: „*Dans quelle mesure était-il sincère? Il est difficile de dire.*" In Ak. 2 hält er auch die Verletzung der Briefsiegel „nicht für unmöglich", obwohl er dem Patriarchen S. 469 Ak. 5 dann selbst wieder „grundlose Verleumdung" (*pure calomnie*) vorwirft. Phil. Meyer dagegen hatte den Patriarchen für „unredlich genug erklärt" (*St.* II S. 101). Die unvorsichtigen Legaten hatten wohl nur durchblicken lassen, daß sämtliche Papiere von Humbert abgefaßt waren (*St.* I S. 63, II S. 167). Der Patriarch wußte aber, daß auch der Kaiser seine Schreiben nicht selbst ausfertigte.

[6] *St.* II S. 197 Ak. 3. *Sem.* S. 166 Z. 8: τίμιον καὶ προσκυνητὸν γράμμα. 167 Z. 19: ἡ βασιλικὴ καὶ θεία γραφή usw. *Fälsch.* S. 306 Ak. 5.

Doch der Kritiker fährt fort (4a)[1]: „Man liest S. 262, 30 eine Stelle Germanos' II., Patriarchen von Konstantinopel (1222—1240). Michel stellt uns diesen Text als eine spätere Glosse dar. Ist das sicher? Hat nicht die vorgefaßte Idee hier den kritischen Sinn beeinflußt?"

Eine kurze Unterstellung ist noch kein guter Beweis. Daß Interpolationen unzweifelhaft vorliegen, beweist schon *P.* c. 17, 3, wo eine Ansicht aus dem Antiochener Petros das Satzgefüge aufhebt und gegen den Text losfährt, die Azymen seien gar nicht jüdisch, sondern apollinaristisch[2]. Kurz vorher folgte ursprünglich auf zwei Basileios-Stellen (*P.* c. 14, 1. 2) ein anderes Zitat „desselben" an die Kanonissen. Nun wurde zwischen den beiden ersten Stellen Chrysostomos eingeschaltet, dem nun das dritte Zitat: „derselbe" irrtümlich angeschlossen ist. Erst nach Ausmerzung des Chrysostomos war jetzt das dritte Zitat bei Basileios zu finden[3]. Mit ihren 204 namentlich eingeführten Zitaten reizte die *P.* geradezu, eigene Lesefrüchte unterzubringen. Ähnlich haben sich unter den 22 Irrtümern (σφάλματα) der Lateiner in den Briefen des Kerullarios zahlreiche neue eingelagert[4].

Daß aber gerade hier, bei Germanos, auch eine Glosse vorliegt, beweist schon die ungewöhnliche Art der Einführung[5]. Gegenüber den sonstigen, so kurzen stereotypen Formen[6] braucht man zur Einführung eines einzigen kurzen Zitates gleich zwei Sätze: λέγων (22 Worte), λέγει γὰρ (20 Worte). Nun folgt erst der Ausspruch, und zwar mit τοῦ αὐτοῦ, obwohl noch kein Zitat des Germanos vorausging. Jedes Bedenken aber wird niedergeschlagen durch die nachdrückliche Bezeichnung der Unionssynode von 991 als „der letzten von allen"[7]. Wie viele Synoden waren seitdem bis Germanos gehalten worden[8]! Die Synode des Kerullarios vom 21. Juli 1054, die bald

[1] *Byz.* S. 325, n. 4.

[2] Zu den Glossen überhaupt vgl. *St.* II S. 54. 52. 93. 124 Ak. 9.

[3] Damit ändert sich das ganze Bild der gedruckten Stelle (*P.* c. 14, 1—3). Es ist also 14, 2 (S. 228 Z. 7—9) die Chrysostomosstelle als Glosse zu streichen. Der nächst anschließende Satz (S. 228 Z. 10—12): καὶ ὅτι πᾶσαν . . . ἐγνώκαμεν ist vom Schlusse des ersten Basileiuszitates (S. 228 Z. 2: γεγραμμένων) abgesprengt. Das ganze 1. Zitat ist jetzt mit etwas verschiedenem Wortlaut nachweisbar bei Basileios, *de fide* (ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς, Migne XXXI Sp. 680 A). Die 3. Basileiosstelle (c. 14, 3) „an die Kanonissen" kann jetzt mit folgendem Wortlaute belegt werden (ep. 52. Migne XXXII Sp. 396 C): εἰ δὲ μή ἐστιν ἐκ θεοῦ (τὸ πνεῦμα), διὰ Χριστοῦ δέ ἐστιν, οὐδέ ἐστι τὸ παράπαν, ὥστε ἡ περὶ τὴν τάξιν καινοτομία αὐτῆς τῆς ὑπάρξεως ἀθέτησιν ἔχει καὶ ὅλης τῆς πίστεώς ἐστὶν ἄρνησις. Aus den Glossen und Absprengungen kann sich ein vernünftiger Kritiker ein Bild machen von den Schwierigkeiten der Editio princeps.

[4] *Cod. Paris. gr. 1234* fol. 260a (vgl. *St.* II S. 90. *Röm. Quartalschr.* XXXIX [1931] S. 361).

[5] Ich habe darauf schon *St.* II S. 54 hingewiesen.

[6] Vgl. τοῦ ἁγίου N., τοῦ μεγάλου, τοῦ αὐτοῦ, ὁ δὲ μέγας, τοῦ θείου κ. τὰ λ.

[7] *P.* c. 23, 1 (S. 242 Z. 2): ἡ τῆς συνόδου τῆς ἑνώσεως τῆς πασῶν τῶν συνόδων ὑστέρας (γνώμη). Die Apologia des Job gibt dafür an: fol. 6b: ἐν τῷ συνοδικῷ. Zur Zeitangabe vgl. jetzt Grumel, *Reg.* II S. 803.

[8] Ich erinnere nur an einige der nächsten byzantinischen Synoden: gegen Joh. Italos 1082, gegen Leo von Chalcedon 1086 (*St.* II S. 10 Ak. 2, *Amalfi* S. 31) wegen des Anaphoraantrages Urbans II. 1089 (*Von Phot.* S. 152), gegen Soterichos 1156 (II S. 14 Ak. 3) u. a.

nach Germanos sogar als ökumenische ausgegeben wurde[1], ist also noch nicht einmal unter die gewöhnlichen Synoden eingereiht. Diese kritische Beobachtung, nicht eine „vorgefaßte Idee", weist also unsere *P.* weit über Germanos zurück.

„Gelegentlich muß man sich wundern", heißt es weiter (4b), „über Textzitate aus Leon von Achrida, Niketas Stethatos, die kaum verfaßt waren, wenn die *P.* Kerullarios zugehört".

Nach diesem Prinzip wären also die Schriften eines Autors um so sicherer echt, je weniger sie zu seiner Zeit in bezug stehen. Wie schon bewiesen wurde, sandte der Patriarch zwischen 1050/52 dem Achridener ein aufreizendes Fragment gegen Rom zu, das dieser im Frühjahr 1053 benützte. So konnte Kerullarios leicht bei seiner Gesamtredaktion der Fragmente im Juli-August 1054 eine zustimmende Sentenz des Bulgaren herausgreifen[2]. Der Ausrufer empfand eine Verstärkung im Widerhall und nahm sie sogleich auf. Schon die Einführung ohne Namensangabe „der Erzbischof von Bulgarien" weist auf einen Zeitgenossen hin, der dann durch das Zitat festgestellt werden kann. Wenn dann die *P.* an zwei Stellen nichtphotianische Beweise gegen das Filioque versucht, die auch die Synthesis des Stethatos vor dem 24. Juni 1054 gebraucht, so liegt der Fall wohl wie bei Ibn Buṭlān, der Gedanken „aus dem Munde des Patriarchen" wiedergibt[3]. Die Kämpfer in Byzanz konnten sich auch ohne Telephon verständigen. Aber auch bei umgekehrter Benützung standen Wochen zur Kenntnisnahme der Synthesis frei.

Ein neues Bedenken (4c) lautet: „Wer sagt uns, in welchem genauen Zeitabschnitt der Pseudo-Epiphanios von Konstantinopel gegen den Ausgang des hl. Geistes ankämpfte und in welchem Jahrhundert der Pseudo-Epiphanios von Kypros lebte, der Autor eines Lebens des hl. Johannes Chrysostomos?"

Hier verrät der Sprecher leider, wie flüchtig er trotz meines sorgfältigen Index die *P.* gelesen hat. Denn sie erwähnt nur „eine Sentenz (γνώμη) des hl. Epiphanios, Erzbischofs von Kypros, die in dem hl. Leben unseres Vaters Chrysostomos steht". Diese Sentenz erlaubt nämlich „den Patriarchen auch selbst die Könige zu schelten und auszuzanken" (*P.* c. 23, 8). Es handelt sich also nicht um einen Pseudo-Epiphanios von Kypros, sondern um den wirklichen Epiphanios, auch nicht um den Autor einer Biographie des Chrysostomos, sondern um einen Ausspruch des Epiphanios innerhalb einer Biographie (κειμένη ἐν) des Chrysostomos. Das in der Hand-

[1] Siehe S. 182 Ak. 4 und 7.

[2] *P.* c. 20, 4 (S. 236 Z. 9). *St.* II S. 126ff. I S. 43ff. Zur Gesamtredaktion II S. 201. 160. 166.

[3] *P.* c. 6, 5 (S. 214 Z. 10) = *Synth.* S. 18 Z. 2 (*St.* II S. 394 Z. 1) (Folgerungen aus Jak. 1, 17 mit ἐκ), *P.* c. 65, 12 (S. 278 Z. 8) = *Synth.* 4, 4 (S. 374 Z. 25) = 18, 1. 2 (S. 393 Z. 18) (Taube über Jesus, Wortlaut). Zur Abfassungszeit dieser *P.*-Abschnitte vgl. II S. 160. 166, der Synthesis II S. 362. Graf (siehe S. 170 Ak. 7).

[4] *Byz.* S. 325.

schrift ausradierte Diktum ist, soweit es überhaupt die Einleitung erkennen läßt, auch belegbar[1].

Ein „Epiphanios von Konstantinopel aber, der gegen den Ausgang des hl. Geistes kämpfte", kommt in der *P.* selbst überhaupt nicht vor, sondern nur in ihrem Kodex. Diese andere Schrift aber, die den Papst Christophorus als ersten offenen Vertreter der „italischen Häresie" einführt (Christophoros-Erzählung)[2], gehört sogar in das Zeitalter des Kerullarios. Denn hier ist die Ketzerei des Filioque noch „haupt- und namenlos", man wußte also ihre Erfinder noch gar nicht zu nennen, aber schon bei Symeon II. von Jerusalem (um 1084) findet sich ein Name für den lateinischen Häresiarchen[3].

Damit sind die „zahlreichen Beweise (*nombreux indices*)" erschöpft, die „unwiderleglich" gegen Kerullarios als Autor der *P.* zeugen sollen. Wir wenden uns nun der Gesamtwürdigung (ensemble)[4] zu, in welcher der Inhalt der *P.* derart wiedergegeben, zugespitzt und übertrieben wird, daß sich die Schrift nur in die Verfolgung Michaels VIII. Palaiologos (1273 bis 1283) einzufügen scheint[5].

III.

Die kirchenpolitische Lage unter Konstantin IX. war ähnlich wie in den Kampfjahren Michaels VIII., ihr aber nicht gleich. Beide Herrscher versuchten in ihrer Not eine politische Union, der eine zur Zurückdrängung der Normannen, wie wir schon sahen[6], der andere, um durch Papst Gregor X. selbst Karl von Anjou fernzuhalten, der ländergierig nach dem wieder begründeten byzantinischen Kaiserreiche ausspähte. Auch die Unionsbasis, auf der man sich finden wollte, war wenigstens teilweise die gleiche, die Liturgie: das eine Mal bot Kerullarios selbst, seinen hartnäckigen Widerstand nur vorläufig aufgebend, feierliches Papstgedenken in den Diptychen an[7], das andere Mal versuchte der Autokrator diese päpstliche Anaphora als dritten Punkt der Einigung bei seinem Klerus durchzudrücken. In beiden Fällen griff die Krone gegen die Kirche ein, Monomachos mit fühlbarem Druck, Michael in brutaler Art. So konnte die Ähnlichkeit der Lage sich auch in ähnlichen Sprachbildern und Gefühlen auswirken, ohne aber

[1] *St.* II S. 63 (Anonymus, *Vita Chrysost.*). Ein Biograph des Chrysostomos mit dem Namen Epiphanios, wie Jugie meint, ist ganz unbekannt. Nicht einmal ein Enkomion liegt unter diesem Namen vor (P. Dr. Chrysost. Baur).

[2] Ed. Hergenröther, *Monum. K.* I S. 154ff. *St.* S. II S. 49 Z. 23c.

[3] Zu den historischen Mängeln vgl. *St.* I S. 23, zur Abfassungszeit: *Byz. Z.* XXXVIII S. 458 (*Rec.* Grumel), zu Symeon: Michel, *Amalfi und Jerusalem im gr. Kirchenstreit 1054/90* (*Orient. chr. anal.* CXXI [1939]) S. 28.

[4] *Byz.* S. 303, vgl. S. 174 Ak. 3.

[5] V. Laurent, *Éch.* XXXV (1932) S. 106 verweist die „Fälschung" in die Jahre 1275—1282.

[6] Siehe S. 174 Ak. 4.

[7] *St* II S. 155.

dabei verführerisch zu sein[1]. So konnten auch die Zitate der *P.* gegen Lateiner und Häretiker überhaupt, wie ich zeigen werde, seitenlang in der Apologie ausgewertet werden, die im Auftrage des Patriarchen Joseph von dem Iasiten Iob, von Pachymeres u. a. ausgearbeitet wurde[2].

Bei schärferem Zusehen ist aber ein Vergreifen nicht möglich. Denn 1. werden die päpstlich-kaiserlichen Unionsforderungen, die in früherer Zeit in den Kontroversschriften verstreut liegen, später (1273) schärfer herausgestellt und in einer aufzählbaren Dreiheit zusammengeschlossen. Dann nehmen 2. unter den Vorwürfen der unionsfeindlichen Griechen die politischen und historischen Gesichtspunkte neben der Filioquefrage allmählich eine neue, beherrschende Stellung ein, auch Beweisgang und Beweismittel sind jetzt verschieden. Ein greifbarer Unterschied besteht 3. in den Kampfmitteln, die von der kaiserlichen und der widerstrebenden kirchlichen Seite in den verglichenen Zeiten angewandt werden. Endlich ergibt 4. das Verhältnis der beiden zu vergleichenden Hauptschriften, der *P.* und der Apologia, daß sie zu verschiedenen Zeiten entstanden sein müssen, *P.* also weit vor Michael VIII. fällt.

Greifen wir den ersten Punkt auf, die päpstlich-kaiserlichen Forderungen.

„In der Zeitspanne des Kerullarios", bemerkt Jugie[3], „wird die offizielle Proklamation des päpstlichen Primates nicht erörtert, auch nicht die Einsetzung des Papstnamens in die Diptychen oder die Zuerkennung des Appellationsrechtes für die Causae maiores. Nun, darüber ist ausdrücklich die Rede in der *P.* Und man weiß übrigens, daß bei den Unionsverhandlungen des 12. Jahrh.s, unter den Komnenen, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh.s, unter Michael Palaiologos das als Minimum von der päpstlichen Souveränität gefordert war. Gerade dieses Minimum will der unbeugsame Anonymus" — gemeint ist *P.* — „nicht annehmen, der sich so stark gegen den kaiserlichen Verfolger erhebt, d. i. gegen Michael Palaiologus".

Sehen wir davon ab, daß *P.* von einem „Verfolger" überhaupt nicht spricht[4], und nehmen wir gleich das Kernstück des Einwandes vor! Wo ist denn in *P.* „darüber", nämlich von der „offiziellen Proklamation des

[1] Die Vergleiche sind ganz allgemeiner Art. *P.* 39, 1 läßt einen Seesturm wüten (256, 3), Gregoras V 2, 2 einen Orkan (I 126): ὡς μέγαν ἐντεῦθεν ἐγείρεσθαι θόρυβον καὶ ἐπὶ μέγιστον κορυφοῦσθαι τὰ πράγματα κλύδωνα. Licht kämpft mit Finsternis usw. Auch der Gedanke berührt sich, daß man Antichrist (*P.* c. 30, 2. 248, 15) oder Häretiker (Bekkos bei Pachym. V 13 [I 378 Z. 12]) sein könne, ohne so genannt zu werden.

[2] *Cod. Monacensis 68*, fol. 1—64, den ich selbst benützen konnte. Hergenröther II S. 525, III S. 818f. (Auszüge). A. Demetrakopulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς (Leipzig 1872) S. 59f. (Auszüge), Ders., Ἱστορία τοῦ σχίσματος (Leipzig 1867) S. 61f. Nachdruck bei Joh. Dräseke, *Der Kirchen-Einigungsversuch des Kaisers Michael Pal., Zschr. f. wiss. Theol.* XXXIV (1891) S. 333f. W. Norden, *Papsttum und Byzanz* (Berlin 1903) S. 507: „Obwohl man des Kaisers wegen einen gemäßigten Ton anschlagen wollte, tritt doch die tiefe Abneigung der Griechen gegen eine Unterwerfung oder Annäherung hervor." Pachymeres spricht selbst von seiner Mitarbeit (V, 14 = I S. 350 Z. 5).

[3] *Byz.* S. 324: 3a.

[4] Siehe S. 176 Ak. 1.

päpstlichen Primates" „ausdrücklich die Rede"? „De cela il est expressément question dans la *P.*" Die *P.* streicht nur einmal die hohe Geltung der Römer bei ihren Freunden, die sie für die Ersten unter den Christen halten", heraus und warnt vor ihrer Gemeinschaft[1]. Ist das „ausdrückliche Verkündung des Primates" durch die Römer? Das Wort πρωτεῖα, das unter Michael in aller Munde ist, kommt in *P.* überhaupt nicht vor. Ihr Autor ahnt nur, daß aus dem Gebetsgedenken für den Papst, wohl an erster Stelle, sofort ein Schluß auf seine Anerkennung als „Haupt" gezogen werden müßte[2]. Die Überlegung und Schlußfolgerung des Autors selbst spricht also gegen ein Herausstellen des Primates als der ersten Sonderforderung. Das aber war die Lage unter Monomachos und Kerullarios. Wie in den früheren Zeiten[3] erblickte man damals in der liturgischen Anaphora des Papstes an der ausgezeichnetsten Stelle der Diptychen allein schon eine voll genügende Anerkennung des ersten Bischofs. In seinem Briefe an den Papst, der die Versöhnung im Spätherbst 1053 einleiten sollte[4], bietet der Patriarch selbst an, daß der Name des Papstes auch in allen Tochterkirchen von Byzanz genannt werden solle, während er selbst anscheinend mit einer Kommemoration in Rom zufrieden ist. Gerade in der Antwort auf diese Stelle, die Humbert falsch verstand, erinnert der Kardinal daran, daß die „Romana ecclesia caput et mater omnium ecclesiarum" sei[5]. Darum verhandelt Papst Urban II. mit Alexios Komnenos im Jahre 1089 einzig über das Gebetsgedenken[6]. Die Erwähnung in den Diptychen war noch das umfassende römische „Vorrecht von altersher", das Johannes Vatatzes im Jahre 1253/54 durch eine ausgesuchte Gesandt-

[1] *P.* c. 26, 1 (S. 244 Z. 8): φεῦγε τὴν κοινωνίαν . . . τῶν ἐχόντων αὐτοὺς ὡς πρώτους χριστιανούς. Vgl. c. 31, 3 (S. 248 Z. 18): ἀσφαλίζου . . . ἔχειν αὐτοὺς ὡς ὀρθοδόξους. Wer in der ersten Wendung eine „ausdrückliche Proklamation des römischen Primates" sieht, müßte in *P.* auch die römische Orthodoxie als ausdrücklichen Proklamationspunkt annehmen. An zwei anderen, ganz ähnlichen Stellen ist nur von häretischen und sarazenischen Fürsten die Rede. *P.* c. 52, 2 (S. 270 Z. 5): τὸ δὲ ὡς πρώτους ἡμῶν μνημονεύειν αὐτῶν. c. 57, 1 (S. 270 Z. 26): εὔχεσθαι . . . ὡς πρώτους ἐν ταῖς ἱεροτελεστίαις. Der Gedanke an die Normannenführer in Unteritalien liegt nahe.

[2] Anaphora und Appellationsrecht (*P.* c. 36, 1. 2: μνημονεύειν αὐτὸν ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις, ἔχειν δὲ καὶ τὴν ἔγκλητον) bedeuten implicite die Anerkennung eines „Hauptes (κεφαλή)", das hier dann auch dreimal genannt wird. Im Dialog des Patriarchen Michael von Anchialos (1170) c. 20 (*Byz. Chronika* XIV S. 350) hängt sich die Behandlung der κεφαλή dagegen an die πρωτεῖα an, die vor τῆς ἐγκλήτου und dem μνημόσυνον behandelt werden: ὡς κεφαλὴν δὲ πάντων καταυθεντεῖν διατείνονται, πρᾶγμα πάσης ἀπονοίας ἐχόμενον . . . τίς γὰρ ἂν κεφαλὴν τὸν πάπαν ἑαυτοῦ κατα δέξαιτο . . τὸν Χριστὸν ἀφείς, ὑφ' οὗ σέσωσται;

[3] *St.* II S. 37ff.

[4] Will S. 91b Z. 27. *St.* II S. 178f. *Von Phot.* S. 155.

[5] *St.* II S. 177ff. Als „*caput omnium ecclesiarum*" hatte Humbert dem Osten die römische Kirche wiederholt vorgestellt: *Ep. 1 ad Cerul.* c. 10. 11. 17, ep. 2, ad. imper., Bannschrift, *ad Petr. Antioch.* (Will S. 70b Z. 35, 71a Z. 13, 75b Z. 34, 86a Z. 16, 91b Z. 27. 155a Z. 5, 169a Z. 37 u. a.).

[6] *Von Phot.* S. 147. 152.

schaft zur Anerkennung des römischen Primates anbot[1]. So haben auch die Legaten von 1054 trotz der fortgesetzten Herausstellung des „ersten nnd apostolischen Stuhles“[2] keine „ausdrückliche Proklamation“ des römischen Primates gefordert. Bei der feierlichen Disputation im Studionskloster am 24. Juni 1054 hatte Niketas Stethatos nur diejenigen negativ zu bannen, welche „leugnen, daß die römische Kirche die erste von allen Kirchen sei, und die ihren allzeit orthodoxen Glauben in irgendeinem Punkte zu verunglimpfen wagten“[3]. Es war wie bei den Azymen. Niemand mußte sich zu ihrer Erlaubtheit bekennen. Verboten aber war der Empfang der Kommunion aus der Hand eines orthodoxen Priesters, der das römische Opfer tadle[4]. Dieser Übereinstimmung der *P.* mit der damaligen Zeitlage entspricht es, daß in *P.* wie bei Humbert die Appellationsannahme als päpstliches Vorrecht erscheint[5].

Ganz anders war die Lage unter Michael VIII., als die Anerkennung des Primates nicht mehr von der Anaphora allein abgeleitet wurde, sondern jetzt wirklich „ausdrücklich“ gefordert war. Die drei Punkte: Primat, Anaphora und Berufungsrecht, werden jetzt hochamtlich ausgeschieden und aufgezählt. Eingehend behandelt sie der Kaiser in seiner Werberede für die Union anfangs 1273[6], später nochmals in seiner Rede vom Oktober 1274. Feierlich schwört er von den widerstrebenden Geistlichen weiter nichts fordern zu wollen als die drei Punkte. Vor allem solle am Symbolum kein Jota geändert werden[7]. In der amtlichen Antwort des griechischen Klerus werden von Job die πρωτεῖα wiederholt nicht bloß an erster Stelle

[1] So nach Metoch., *Hist. dogm.* 1, 20: προνόμιον κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος. Vgl. Pachym. V 11. Norden S. 369: „Die Anerkennung des päpstlichen Primates (sollte erfolgen) durch die Aufnahme des Papstes in die Diptychen.“ *Von Phot.* S. 149f.

[2] *Dial.* c. 3 (Will S. 94b Z. 35): „*primae et apostolicae sedi*“, Bann (S. 153a Z. 5): „*Sancta Romana prima et apostolica sedes, ad quam tamquam ad caput sollicitudo omnium ecclesiarum pertinet.*“ Der erste Papstbrief beschäftigt sich nur mit dem Erweis des Primates. *St.* I S. 45. 59.

[3] *Commem.* (S. 151a Z. 11): „*Insuper* (Nicetas) *anathematizavit cunctos, qui ipsam s. ecclesiam Romanam negarent primam omnium ecclesiarum esse et qui illius fidem semper orthodoxam praesumerent in aliquo reprehendere.* Vgl. S. 188 Ak. 1 (ὡς πρώτους, ὡς ὀρθοδόξους). Nochmals (S. 151b Z. 5): „*Nic. sponte anathematizavit omnia dicta et facta vel tentata adversus primam et apostolicam sedem.*“

[4] *Comm.* (S. 152a Z. 10): „*anathemate dato cunctis, qui deinceps communicarent ex manu Graeci Romanum sacrificium vituperantis.*“ *Excomm. alia* (S. 154): „*Quicunque fidei S. R. et apost. sedis eiusque sacrificio pertinaciter contradixerit, sit anathema.*“

[5] *Ep. 1 ad Cerul.* c. 36 (Will S. 83a Z. 31): „*quisquis Romanae ecclesiae . . . privilegia evacuare . . . nititur, . . . hic . . . totius Christianitatis subversionem . . . machinatur. Cuius enim . . . filiae a quovis oppressae . . . refugium appellabunt? Ipsa enim Athanasium . . . suscepit . . . defendit et sedibus propriis pulsos restituit*“. Für 1273 wäre die Behandlung der Appellation viel zu kurz. Job befaßt sich damit auf 9 fol. Laurent S. 108 spricht für damals von „*de longues discussions*“. *Von Phot.* S. 154. 156.

[6] Pachym. V 12 (I S. 374). V 10 (S. 367, hier ungenau). Norden S. 505. Conr. Chapman, *Michel Paléologue* (Paris 1926) S. 108. Hergenröther III S. 818.

[7] Pach. V 20. 6, 15 (S. 395. 457). Dölger, *Reg.* III n. 2013. Norden S. 521 Ak. 2 gibt hier eine unrichtige Zeit an.

erwähnt — die Anaphora an dritter —, sondern auch behandelt[1]. Die angeblich gleichzeitige *P.* hat eine ganz andere Disposition, nämlich die römischen „Irrtümer" wie bei Kerullarios[2].

Die Dreiheit der römischen Forderungen (τὸ πρωτεῖον, ἡ ἔγκλητος oder ἔκκλητος, τὸ μνημόσυνον) steht also unter dem Palaiologen sowohl beim Kaiser wie seinen Gegnern unverbrüchlich fest[3]. Sie ist so offiziell, daß es kaum möglich war, die Union zu besprechen, ohne sie zu erwähnen. Die römische Seite hatte diese drei Punkte schon bei den Verhandlungen mit Manuel I. Komnenos im Jahre 1167 ausgesondert[4]. Die Dreiheit beherrscht also unter dem Palaiologen die Zeit. Wenn auch der Mönch Job erklärte, daß die 3 Κεφάλαια nur 1 seien[5], griff er doch jeden Punkt einzeln nach der Reihe auf. In der *P.* aber steht die Zweiheit im römischen Antrag fest: Aufnahme des Papstes in die Diptychen und Apellationsrecht. Schon damit ist also die angebliche Zugehörigkeit zum 12./13. Jahrh. gebrochen. In *P.* findet sich auch nicht der Ausdruck κεφάλαιον, der schon vom Patriarchen Manuel für die Unionsbedingungen Innocenz' IV. gebraucht wurde und bei den Verhandlungen mit Gregor X. allgemein üblich war[6].

Aber nicht bloß andere römische Forderungen, sondern auch andere griechische Angriffe schließen die *P.* von der Palaiologenzeit aus. Unter Michael VIII. treten Vorwürfe politischer und historischer Art

[1] Job a. a. O. fol. 1a, Überschrift: Ἀπολογία τοῦ παναγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Ἰωσὴφ . . . μὴ δεῖν εἶναι μήτε τῶν πρωτείων ὡς ἀρχιερεῖ τῷ πάπᾳ παραχωρεῖν μήτε ἔκκλητον τούτῳ διδόναι μήτε ἀναφέρειν ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις αὐτόν. fol. 4b, l. 1: τίς γοῦν τῆς μετὰ τούτων κοινωνίας ἀνάσχοιτο ὅλως ἢ τῶν πρωτείων τῷ πάπᾳ παραχωρήσει ἢ κριτὴν ἑαυτοῦ ἐπιστήσει τοῦτον ἢ συναριθμήσει τοῖς εὐσεβέσιν ἀρχιποιμέσι τοῦ Χριστοῦ μνημονεύων τούτους κατ' ὄνομα; fol. 45a: ὁ μνημονεύων . . . ἢ ἔκκλητον . . . ἢ πρῶτον . . . Der allgemeinen Vorerörterung über die κοινωνία folgt: fol. 25a: ὀνομάζεσθαι πάπαν πρῶτον ἀρχιερέα, 33a: περὶ τῆς ἐκκλήτου, 42a: εἰσάγεται γοῦν πάλιν τὸ εὔχεσθαι.

[2] *St.* II S. 94f.

[3] Pach. V 18 (S. 386): der Kaiser: τρισὶ δὲ κεφαλαίοις καὶ μόνοις . . . πρωτείῳ, ἐκκλήτῳ καὶ μνημοσύνῃ. V 20 (S. 395): μὴ πλέον τῶν τριῶν κεφαλαίων, πρωτείου καὶ ἐκκλήτου καὶ μνημοσύνου. V 12 (S. 375): ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματος, καλεῖν πρῶτον, διδοῖμεν καὶ ἔκκλητον. Job, fol. 1, inscr.: ταῦτα προεβάλλοντό τινες τὰ τρία κεφάλαια καὶ ἀποκριμάτιστον εἰσηγοῦντο τὴν τούτων δόσιν. Gregoras V 2 (S. 125): γέγονεν ἡ κοινωνία ἐφ' ὅρῳ τριῶν κεφαλαίων· ἑνὸς μὲν . . . τὸν πάππαν εἰς τὰ δίπτυχα μνημονεύεσθαι . . . δευτέρου δὲ τῆς ἐκκλήτου . . . καὶ τρίτου τοῦ πρωτεύειν ἐν ἅπασιν.

[4] Michael von Anchialos, *Dial., inscr.* (*Viz. Vremenn.* XIV [1907] S. 344: ζητοῦντες τὴν ἕνωσιν καὶ μηδέν τι ἕτερον ἀπὸ τῶν Γραϊκῶν ἀπαιτοῦντες ἢ παραχωρῆσαι τῷ πάπᾳ τῶν πρωτείων καὶ τῆς ἐκκλήτου, δοῦναι δὲ τούτῳ καὶ τὸ μνημόσυνον. Nochmals c. 2 (345), c. 11 (347). Zur Zeitangabe vgl. Dölger, *Reg.* II 1480 zum Jahre 1167, Ende. Laurent (*Dict. théol. cath.* X Sp. 1670/71) ist für 1170. Hergenröther III S. 816. Die Zweifel Nordens S. 96 an der Echtheit sind nicht mehr berechtigt. Baronius-Pagi XIX S. 382.

[5] Job, fol. 25a: τὰ ζητούμενα κεφάλαια τῷ μεγίστῳ πάπᾳ δοθῆναι, τρία μέν εἰσι τὸ δοκεῖν, ἓν δὲ τὰ πάντα, εἴ τις σκοποίη κατὰ ἀλήθειαν. εἰ δὲ γὰρ τῶν τριῶν δοθείη, συνεισφέρει καὶ τὰ ἄλλα.

[6] Norden S. 370 Ak. 1. Bei Anchiali findet sich der technische Ausdruck noch nicht.

hervor, während die religiös-kirchlichen Anwürfe der *P.* mit den typischen Vorhalten des Kerullarios zusammenfallen. Schon bald nach Gregor VII. greifen die Byzantiner den neuartigen weltlich-politischen Charakter des Papsttums an. So forderte im Jahre 1137 der griechische Gesandte durch seinen Hohn auf die päpstlichen Cäsarengelüste eine Disputation vor Kaiser Lothar mit Petrus von Montecassino heraus[1]. Ebenso erklärt Job 1273 den Papst für einen „verirrten Weltmann"[2]. In der *P.* fehlt nun auch die leiseste derartige Anspielung, wie es dem vorreformatorischen Papsttum entspricht. Das griechische Blut aber wallte auf bei der historischen Erinnerung an abendländische Gewalttaten. Schon in der Denkschrift für Innozenz III. tragen unter 89 Anklagepunkten 29 rein historische Farbe[3]. Die Eroberung griechischer Städte durch die Kreuzfahrer, die furchtbaren Greuel bei der Einnahme der Kaiserstadt schlugen der griechischen Seele unheilbare Wunden, die bei jeder Berührung mit Abendländern immer aufs neue zu bluten anfingen[4]. Dazu kommen unter Michael Palaiologos rein politische Erwägungen: Um sich einen äußeren Krieg vom Halse zu schaffen, entfache er einen weit furchtbaren inneren Kampf[5]. Wie konnte der leidenschaftliche Autor der *P.*, wenn er damals schrieb, auf die bittersten Vorwürfe historischer Art, die jedermann am Herzen lagen, völlig verzichten?

Mit größter Sicherheit aber verweisen die theologisch-kirchlichen Vorwürfe der *P.* sie Kerullarios zu. Nach dem Inhalt und teilweise auch formell sind es die gleichen wie in der Sonderepistel des Patriarchen nach Antiocheia. Teilweise sind sie sogar in die gleichen Gruppen, z. B. die judaistischen Irrtümer, zusammengefaßt[6], welche die hernach stark ver-

[1] *Chron. Cassin.* IV S. 115 (SS VII S. 833, 12). Der ganze Text jetzt hrsg. als *Altercatio pro Romana ecclesia* (*Miscellaneum Cassinese* I [1897] S. 10f.): „*nuncius Joannis Cplani imperatoris . . . eminus astans, canino latratu s. R. et ap. sedem . . . corrodere coepit, dicens: R. pontificem imperatorem, non episcopum esse clericosque Romanos excommunicatos et azymatos vocare.*" S. 24: „*papa . . . terrenum caelesteque post deum imperium possidens . . . omnium christianorum principem nominasti.*" Petrus beweist mit der Konstantinischen Schenkung. Zu seinen Quellen vgl. Michel, *Amalfi und Jerusalem, im griechischen Kirchenstreit* (*Orient. chr. anal.* CXXI [1939]) S. 7 Z. 50ff. Dölger, *Reg.* II n. 1313. Vgl. Niketas von Nikomedeia bei Norden S. 97ff.

[2] Job fol. 42a: οὗτος γὰρ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ οὗτος πεπλάνηται, ähnlich 29b. Norden S. 99: „Der griechischen Geistlichkeit war das politisch-kirchliche Doppelwesen der päpstlichen Gewalt aus tiefster Seele zuwider."

[3] Τὰ αἰτιάματα τῆς Λατινικῆς ἐκκλησίας *ed.* Cotelerius, *Eccl. graecae monumenta* 1686, III S. 495. Kap. 61—89 betreffen die Eroberung Konstantinopels und die Lateinerherrschaft. Norden S. 215.

[4] Auf langen Seiten bespricht Job die „Zerstörung griechischer Städte durch jene gottlosen Barbaren". Fol. 23a: ἐννοήσατε γάρ, πόσαι ῥωμαϊκαὶ παρὰ διαφόρων ὁμορούντων ἐθνῶν κατεσφάγησαν πόλεις. 24b: ἁλώσεις καὶ κατασκαφαὶ πόλεων παρὰ τῶν ἀθέων βαρβάρων ἐκείνων. Noch im Schlußwort (fol. 63) wird gegen sie der Haß verboten: εἰ καὶ αὐτοὶ καθ' ἡμῶν ἀεὶ λυσσῶσι καὶ μαίνονται.

[5] Norden S. 506.

[6] *P.* c. 17—22. 66, 17. 18. *St.* II S. 110 Z. 94, S. 132f. 137f. 199.

mehrten Vorwürfe eröffnen: Azymen, Sabbatfasten, Miarophagie, Bruch des Fastens in der Quadragesima wie am Mittwoch und Freitag. Und doch waren bis 1273 gegen 100 Angriffspunkte in der verschiedensten Art gemischt worden[1]. Die Ketzerei des Filioque wird mit dem gleichen, sonst unbekannten Ausdruck festgelegt[2]. Nur in der *P.* und im Sonderbrief tritt die pharisäische Sabbat-„Feier" als eigener Anklagepunkt neben dem Sabbat-„Fasten" auf[3]. Auch die Taufe mit nur einmaliger Untertauchung wird in gleicher Weise beanstandet, bzw. für ungültig erklärt[4]. Das Verbot einer Karthagischen Synode, zum Genusse in die Kirche etwas anderes mitzubringen als die Elemente des „Leibes und Blutes Christi", findet sich nur in *P.* 22, 3 und in jenem Fragmente des Patriarchen, dessen Echtheit jetzt auch durch Ibn Buṭlān verbürgt ist[5]. Von Kerullarios aus erklärt sich umgekehrt, daß in *P.* die Vätertexte über Bartscheren und Klerogamie fehlen, die vor der Schlußredaktion der *P.* bereits in das Semeioma eingereiht wurden[6]. Beim Beweisgang der *P.* findet sich dann ebenso ein Argument vom „Vorauswissen" wie im jetzt gesicherten Fragment[7]. Wie nämlich in *P.* der Apostel Jakobus schon christliche Könige „voraussieht" und deshalb ganz allgemein zum Gebet für die Fürsten auffordert, so weiß im Fragment auch der Hausvater des Herren-Paschas, der mit dem Wasserkrug ausgeht, den Bedarf von Wasser beim „christlichen" Abendmahl voraus[2]. Der Patriarch sieht darin die Garantie, daß der Herr bei seinem Pascha gemischten Wein und darum auch nicht das „jüdische Azymum" genossen habe. Andererseits vermißt man als Beweismittel gegen die Azymen in *P.* die sonst viel ausgebeuteten Schriften des gefeierten Mönches Niketas Stethatos, die nach 1054 alles andere überfluteten[8]. Danach hätte

[1] Im *Cod. Paris. gr. 1234*, fol. 260b (vgl. *St.* II S. 90) sind den Vorwürfen im Sonderbrief angefügt: 21. Verhüllung der hl. Bilder in der Fastenzeit, 22. Unterlassung des Alleluia in der Fastenzeit, 23. Schnelle Beichte, 24. Die Skulpturen des Gekreuzigten, 25. Frauen im Presbyterium, Anklagen, die zum größten Teil auch im Schriftchen gegen die Franken bald nach Kerullarios sich finden. *Cod. Monac. 69*: c. 25. 17. 5. 8. 11. 22. Hergenröther, *Monum.* S. 65ff., III S. 197. 204. 219. 821. 824. 195. 822. Niketas Seidos führt 32 Punkte an (*St.* II S. 94 Ak. 1), die Denkschrift für Innozenz III. (siehe S. 191 Ak. 3) 89. Die Azymen erscheinen hier erst unter Nr. 56, das Sabbatfasten als Nr. 52.

[2] Siehe S. 179 Ak. 2: κακῶς καὶ ἐπισφαλῶς (-κινδύνως). Zu den gleichen Beweisstellen wie Niketas Stethatos vgl. *St.* II S. 96 und oben S. 185 Ak. 3.

[3] *St.* II S. 95. 130f. Sogar Jugie (S. 469 Ak. 1) fiel diese Trennung auf. Den Grund dafür, nach dem er fragt, habe ich bereits a. a. O. aus den Quellen verständlich gemacht.

[4] *St.* II S. 95. 147ff. Der Vorwurf erscheint wieder gegen Innozenz III. als 12. Punkt. Humbert behauptet im *Dial.* c. 56 und in der Bannbulle bestimmt die Wiedertaufe der Lateiner durch die Griechen.

[5] *P.* c. 22, 3 (S. 238, Z. 20). *St.* II S. 98. Siehe S. 170.

[6] Dem *Sem.* (Will S. 158. 201) entsprechen in der Skizze des Sonderbriefes Nr. 3 (Rasieren) und 13 (Priesterehe). *St.* II S. 111.

[7] Siehe S. 172 Ak. 7.

[8] Vgl. Michel, *Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen* (*Byz. Zeitschr.* XXXV [1935] S. 308ff.). Wie Petros von Antiocheia den Antidialog, so benützt nach 1084 Symeon II. von Jerusalem die Sylloge (Michel, *Amalfi* S. 25f. 56. *Exkurs IV*). Zu den

Christus im Leidensjahre überhaupt nur mehr das eigene Pascha in gesäuertem Brote, und zwar einen Tag vorher gefeiert, während *P.* und Leo von Achrida das alte Pascha auf jeden Fall vorausgehen lassen. Von der durchdringenden Dominante des Stethatos aus ringt sich auch der Zwischenruf (Glosse) in und gegen *P.* los, „in Wahrheit" seien die Azymen überhaupt nicht jüdisch, sondern apollinaristisch[1].

Von den Vorwürfen in *P.* sind die griechischen Anklagepunkte zur Zeit Michaels VIII. grundverschieden, soweit sie wenigstens in der amtlichen Hauptschrift des Job Iasites auftreten. Obwohl hier die Häretikerstellen der *P.* zu Dutzenden ausgeschrieben werden, wird hier nur die Filioquefrage kräftig angeschlagen, während Azymen und Sabbatfasten nur gestreift werden[2].

Weiter sind in den verglichenen Perioden die Kampfmittel, die sowohl von kaiserlicher Seite wie von kirchlichen Kreisen angewandt werden, ganz andere. Die Kampflage in der *P.* wie unter Kerullarios ist die gleiche: schwerer Druck über dem Patriarcheion, aber keine „Verfolgung"[3]. Unter Michael VIII. aber brach ein Orkan auf die Kirche herein. Schon im Oktober 1274, bevor noch die kaiserlichen Gesandten vom Konzil von Lyon zurückkehrten, ging der Autokrator mit harten Zwangsmaßnahmen vor. Nach dem Bericht des verlässigen Pachymeres drohte er mit Exil, verhängte hohe Haussteuern, öffentliche Züchtigung und Deportation für die Gefährlichsten[4]. Standhafte wurden in großer Zahl geblendet, gegeißelt, verprügelt und verstümmelt, Bekkos in den Anemasturm geworfen und dann verbannt[5]. In den letzten Jahren war Michael „äußerst grau-

späteren Bearbeitungen der weit verbreiteten Sylloge durch sechs andere Schriftsteller vgl. *Byz. Zeitschr.* a. a. O. S. 332. Aus den Lichtbildern einer noch nicht erwähnten Hs., die mir Herr Professor Dr. Konstantin Bonis (Univ. Athen) in gewohnter Güte besorgte, ersehe ich, daß die vorzügliche Athener Hs. *1377*, fol. 332–338 der *Dialexis* leider vor c. 11 (Sabbatfasten, *St.* II S. 334 Z. 10) abbricht. Weitere Ergänzungen: *Amalfi* S. 6 Ak. 1. In der Katene des Glabas (13. Jahrh. Ende) tritt mit den bedeutendsten Theologen auch Stethatos auf. Manuel Philes V 53: ἡδέως προσφθέγγεται.

[1] Siehe S. 172 Ak. 4. *St.* II S. 124 Ak. 9, *Vier Schriften* S. 326. Auch die dritte Erzählung über die Ursachen des Schismas (Hergenröther, *Monum.* K. III) führt den Apollinaristen Leukios als Erfinder der Azymen ein. *Byz. Zeitschr.* XXXVIII (1938) S. 458.

[2] Job, fol. 6b. Das Anathem aus dem Katechetikon für die abschwörenden Armenier gelte auch für die Italer: εἴ τις οὐ τίθησιν εἰς τὴν προσφορὰν προζύμην καὶ ἄλας, ἀνάθεμα. Fol. 41b med.: ἀζυμοθυσίας. Wer nicht teilhabe am wahren Brote, der sei schon gestorben. Im 12. und 13. Jahrh. waren die Azymen vielfach als gültige Opfermaterie anerkannt. *St.* II S. 122 Ak. 4.

[3] Siehe S. 174 Ak. 3, S. 177 Ak. 4f.

[4] Pachym. 5, 20 (I S. 395 Z. 9). Sein Bericht ist „verhältnismäßig unparteiisch" (Dölger in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, Art. *Pach.* VII S. 862). Norden S. 521 Ak. 2 gibt nach Dölger, *Reg.* III n. 2013 die Zeit unrichtig an. Von Schwierigkeiten hatte der Kaiser schon vor Nov. 1273 berichtet. Norden S. 508f, Dölger a. a. O. n. 2002.

[5] Pach. V 19. 20. VI 16. 24. Gregoras V 2, 4 (S. 127): πολλὰ καὶ διάφορα μεριζομένη εἴδη, πάντα ἦσαν ἐνεργὰ τῷ βασιλεῖ, δημεύσεις, ἐξορίαι, φυλακαί, ὀφθαλμῶν ἀφαιρέσεις, μάστιγες, χειρῶν ἐκτομαί, πάντα, οἷς αἱ γνῶμαι τῶν ἀνδρικῶν καὶ μὴ δοκιμάζονται. Pach. 5, 13. Dölger a. a. O. n. 2005.

sam"[1]. Der Kaiser selbst erklärte im Jahre 1279 römischen Zweiflern gegenüber, er habe den Patriarchen Joseph beiseitegestellt, den er mehr als einen Vater geliebt habe, vielen habe er Gewalt angetan, seine Freunde abgestoßen, den eigenen Angehörigen Leid angetan und seine Anverwandten in den Gefängnissen seien Zeugen, für welche die Union die einzige Ursache seines Zornes war[2]. Die Opfer seiner Tyrannei, die in Sträflingskleidern mit schweren Ketten gefesselt waren, konnten die römischen Legaten selbst in den Staatsgefängnissen aufsuchen[3]. Die damaligen zahlreichen Märtyrer hätte der Autor der *P.* den τινές seines Zitates (*P.* c. 29, 2: Platon und Theodor) wirkungsvoll gegenüberstellen können. Damals hätten die Nutzanwendungen der *P.* ganz anders ausfallen müssen.

Verschieden wie die Wucht des Angriffs von Seite der Regierung, ist in den verglichenen Zeiten aber auch die Art der amtlichen kirchlichen Abwehr. Trotz der entsetzlichen Schärfe des Palaiologen ist zu seiner Zeit der Widerstand nur passiv, nicht aktiv, wie bei Kerullarios. Die *P.* aber, unzweifelhaft das Werk eines regierenden Patriarchen, ist leidenschaftlich angreifend. „Anatheme ohne Zahl" sollen über den Anbeter des Filioque niederprasseln, er ist der „Erbe aller Flüche aller allgemeinen Synoden". Auch sonst wird mit dem Banne nicht gespart[4]. Wie vorsichtig ist dagegen mit dem Bannstrahl im Jahre 1273 der amtliche Wortführer der Opposition, der für den Patriarchen Joseph die Feder führt! Job spricht es mehrmals und ausdrücklich als Prinzip aus, daß man von den Lateinern „wie von Pestträgern Abstand halte, ohne sie aber nach der bewährten Ökonomie der Väter mit dem Banne zu belegen"[5]. Es ist der alte Standpunkt des Patriarchen Michael von Anchialos, daß die Lateiner von Rechts wegen dem Kirchenbanne verfallen und den Häretisierenden einzureihen gewesen wären, daß sie aber von den guten Lenkern der Orthodoxen ohne die Strafen der Häretiker nur ausgestoßen und abgespalten

[1] Im Jahre 1080 kam es sogar zur Verbreitung von Flugblättern (φάμουσα). Pach. VI 24 (I S. 491, 13). Dölger 2047. A. A. Vasiliev, *Hist. de l'empire Byzantin* II S. 359: „*extrêmement cruel*". Zum Ganzen: Chapman, a. a. O. S. 107ff. 121ff. *Dict. Théol. cath.* VIII S. 656/60 (Jean Bekkos).

[2] Pach. VI 15 (I S. 457): οἶδα καὶ πολλοὺς βιασάμενος καὶ τοὺς φίλους σκανδαλίσας, ... μαρτυρήσουσιν οἱ ἐν φυλακαῖς προσγενεῖς . . . καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν αὖθις ὀργὴ σφίσιν. Ein Starrkopf wie Michael VIII. hätte kaum an einen Antrag gedacht (*P.* 36, 1), den Papst zu kommemorieren und zugleich als Häretiker zu betrachten. Eher ein Psellos.

[3] Pach. VI 16 (S. 459): οἳ δὴ (προσγενεῖς) καὶ τέτραχα κοσμηθέντες . . . βαρείαις ἁλύσεσι φυλακῆς τετραγώνου γωνίαν ἐπεῖχεν ἕκαστος.

[4] *P.* c. 7, 2. 8, 3. 8, 5. 9, 4. 17, 2f. 36, 1. 66, 17f. Oben S. 180 Ak. 2f. S. 176 Ak. 1.

[5] Fol. 3a, l. 5: ἀποδιαστάντες αὐτῶν ὡς λοιμῶν, οὐχ ὑποβαλόντες δὲ τούτους ἀναθέματι . . . δι' οἰκονομίαν . . . Ὅτι γε ἦσαν καὶ ἀναθέματος ἄξιοι ὡς αἱρετίζοντες φανερῶς. ἡ ἀκολουθία τοῦ λόγου δηλώσει, κἂν ἡμεῖς φειδόμεθα. fol. 4, l. 4: καὶ ἀναθεματίζων οὐκ ἀναθεματίζω. πρὸς πρόσωπον γὰρ τοῦτον τὸν ἀναθεματισμὸν οὐκ ἐκφωνῶ, τῇ οἰκονομίᾳ τῶν πατέρων ἀρνούμενος. (l. 11: ähnlich). Fol. 22a, infra: βλάσφημοι καὶ ἀποβολῆς ἐκρίθησαν ἄξιοι (fol. 15a: ähnlich). Ἀποβολή ist der gewöhnliche Ausdruck.

wurden[1]. Diese seit langem bestehende, offenbar amtliche Haltung steht in ausgesprochenem Gegensatz zu *P.* und Kerullarios.

Wie ein Unterschied in der Anwendung des Bannes selbst sichtbar ist, so auch in der zugehörigen Brandmarkung als Häretiker. Die *P.* spart nicht mit dem Schimpfwort[2]. Anders Job. Mag er den Papst als Blinden und Falschlehrer, als verseucht und verpestet hinstellen, dessen Primat Verführung der Gesamtheit wäre, ja mag er die Lateiner „offen in Häresie machen" lassen[3] — die einzige Stelle —, so wird doch sonst in der ganzen, sehr langen Schrift der aufreizende Ausdruck „aus Ökonomie" absichtlich vermieden. Die Lateiner seien wohl Häretiker, hatte kurz vorher Bekkos erklärt[4], sie würden aber nicht so genannt. Ein Jahrhundert vorher nannte auch Michael von Anchialos den Papst einen „Laien, ein räudiges Schaf, das der Heilung bedürfe", die Lateiner würden von Rechts wegen den Häretisierenden beigezählt. Und doch bemerkt er, daß sie nach allgemeinem katholischen Brauche nicht Häretiker zu nennen seien[5]. Schon am Anfang des 12. Jahrh.s wird der gleiche Grund dafür angegeben, den Makarios von Ankyra zu Michael von Anchialos angibt: weil sie ein großes und starkes (weit berühmtes) Volk seien[6].

Noch weniger treten bei Job die „ekelhaften" Möchianer auf, die in *P.* c. 31, 2 als widerkirchliche, noch bestehende Kaiserpartei geführt werden. Wegen der Ehescheidung und Neuvermählung Konstantins VI. waren die möchianischen Wirren im Jahre 795 ausgebrochen. Der Widerstand der Studiten konnte mit den schärfsten Drohungen, mit Bann und Degradation aller Priester, nicht überwunden werden. Wann und wie der Konflikt endete, ist unbekannt[7]. Mitte des 11. Jahrh.s, unter Kerullarios, waren diese

[1] Anchiali c. 21 (S. 350): δικαίως μὲν οὖν καὶ ἀνεθεματίσθησαν ἂν καὶ τοῖς αἱρετίζουσι συνετάγησαν, οἱ δὲ τῶν ὀρθοδοξούντων εὖ προϊστάμενοι πολὺ περὶ τὸ τιμωρεῖν ἐμετρίασαν, ἐκκόψαντες μόνον καὶ ἀποσχίσαντες, οὐ μὴν αἱρετικοὺς καθολικῶς ὀνομάσαντες καὶ ταῖς αὐταῖς ἐκείνους παρασχόντες κολάσεσι. Vgl. S. 190 Ak. 4.

[2] *P.* c. 26, 1. 29, 1. 31, 1. 36, 2. *St.* II S. 97 Ak. 1, 52. 182. Zu Kerull. vgl. oben S. 179 Ak. 3ff.

[3] Fol. 25a: Mt. 15, 14. 18, 9 (πρῶτον ἀρχιερέα . . σκανδαλίσας τὸ πλήρωμα), 26a: τὸν ἀποδεδειγμένον μὴ ὀρθόφρονα, 28b: πρόβατον ψωραλέον τῆς νόσου (*P.* 27, 7), ebenso nochmals stark am Schluß fol. 63: τῆς ψώρας αὐτῶν . . . εἰ δὲ ψωριῶσιν. 29a: Die Aufnahme des Papstes bedeute οὐ λύσιν κακίας, ἀλλ' ἰσχυροτέραν βεβαίωσιν. Ganze Stelle Demetr., *Orth.* 59 = Dräseke S. 333. Siehe S. 194 Ak. 5.

[4] Pach. V 12 (376).

[5] Anch. c. 17 (348): ὁ πάπας . . τῆς δ' ἀρχιερατικῆς εὐκλείας ἀποπεσὼν . . λαϊκὸς δέ γε καὶ παρ' ἄλλων ἁγιαζόμενος . . οὐ γὰρ ποιμήν, ἀλλὰ πρόβατον ἀπὸ τοῦδε καὶ πρόβατον ψωριῶν καὶ ἰατρείας δεόμενον. Siehe oben Ak. 1.

[6] *St.* II S. 97 Ak. 4. Ausnahmen in der Erregung kamen natürlich vor. So riefen im Jahre 1234 Griechen den Lateinern nach: Ihr seid selbst Häretiker. Norden S. 352. Auch die nichtamtlichen Flugschriften sprechen um 1277 von lateinischen „Häresien". Dräseke a. a. O. 343f. Der Verfasser der *P.* aber ist regierender Patriarch. Siehe S. 176 Ak. 1.

[7] *P.* c. 31, 1 (S. 248 Z. 19): ἀπέχεσθαι . . . τῶν . . . συγκαταβάντων τοῖς αἱρετικοῖς Λατίνοις . . ., ἀλλὰ καὶ μοιχειανῶν ὡς ἀπὸ ὄφεως. Siehe S. 176 Ak. 3ff. *St.* II 84f.

Kämpfe bei Klerus und Volk wohl noch verständlich, ja sie mußten wieder aufleben. Denn Konstantin IX. Monomachos war mit der Kaiserin Zoe wie auch diese selbst schon in dritter Ehe vermählt, bei den Griechen eine üble, gesetzwidrige Sache, hatte aber noch dazu seine Mätresse Skleraina in den Palast gerufen und durch Senatsbeschluß zur Augusta erheben lassen. Sie erschien überall zwischen den beiden Kaiserinnen Zoe und Theodora, forderte aber die öffentliche Empörung, ja einen Aufstand und einen persönlichen Schritt des Studiten Stethatos beim Kaiser heraus[1]. Schwerlich aber konnte die Bekanntschaft mit den Möchianern beim Volke noch Ende des 13. Jahrh.s vorausgesetzt werden, da ein derartiger Fall nie mehr eintrat. Schon die Häresiologen Euthymios Zigabenos (um 1110) und Niketas Choniates (1204/10), aber auch der Mönch Job wissen nichts mehr von den Möchianern, die Theodor von Studion als Häretiker bezeichnet[2]. Jetzt waren andere Schimpfwörter kirchlich gebräuchlich, die dagegen der Autor der *P.* nicht kennt, der mühsam und umständlich von denen reden muß, die „die häretischen Lateiner aufgenommen haben"[3].

Aus der verschiedenen Art der kaiserlich-päpstlichen Forderungen, aus der Verschiedenheit der kirchlich-griechischen Vorwürfe und den unterschiedlichen Kampfmitteln hat sich bereits ergeben, daß die *P.* und die

97f. Die Erzählung des Casus (ἑτέραν ἀντ' αὐτῆς ἠγάγετο) s. Migne XCIX Sp. 1850. In den Jahren 844—846 weigerten sich viele Studiten die Patriarchen Tarasios und Nikephoros anzuerkennen, die Ökonomie geübt hatten und nun nach dem Willen des Methodios als Säulen der Orthodoxie gefeiert werden sollten. Grumel, *Reg.* II n. 427a, 429, 431, 432, 434, 436. Dazu das *Exposé* S. 60f. Beim Tode des Methodios waren die Studiten keineswegs rekonziliert.

[1] Zum kirchlichen und staatlichen Verbot der dritten Ehe vgl. den Τόμος ἑνώσεως (9. Juli 920. Grumel II n. 669. Mansi XVIIIA S. 336—341). Zu Skleraina vgl. Psellos, *Chron.* ed. Sathas IV S. 111, 113, 126ff. Kedr. II 547, 555. Nach den Versen des Psellos beim Tode der „Sebaste" (ed. E. Kurtz-Fr. Drexl, *M. Pselli scripta minora*, [Milano 1936] S. 193) war sie dem Herrscher „Auge und Licht, Atem und Leben, Kraft, Ruhm und alles". Das ehebrecherische Verhältnis wurde vom Senat als „Freundschaftsvertrag" sanktioniert. 129: ἡ δὲ σύγκλητος ἐπὶ τῷ καινῷ εἰσήεσαν γράμματι, ἐρυθριῶντες μὲν . . . ἐπαινοῦντες δὲ ὅμως τὴν συγγραφὴν ὡς ἐξ οὐρανίων καταχθεῖσαν δέλτον, κρατῆρά τε φιλίας ταύτην κατονομάζοντες. Zum großen Ärgernis vgl. *St.* II S. 171f., L. Bréhier a. a. O. S. 36f. 39. (Der Patriarch „krönte" sie aber nicht zur Vermählung!). Nach dem Tode der Skleraina wurde eine junge Alanierin „Sebaste" (Ps. S. 177). Für die spätere Zeit vgl. A. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen* (Diss. München 1938) S. 4, 33.

[2] Theod. Stud., *Ep.* I 48 (Athanasio, Migne XCIX Sp. 1070: ὅτι αἵρεσις χαλεπή = *P.* c. 28ff. (oben S. 177 Ak. 1). Die „schwere Häresie" lag darin, daß man „Ehebruch Dispens hieß" (Theod. *Ep.* I, 49, a. a. O. Sp. 1086e: σατανὰς.... τὴν μοιχείαν = μοιχοζευξίαν οἰκονομίαν κεκηρυκότες). Zu Euthym. Zigab. vgl. oben S. 171 Ak. 1 und S. 180 Ak. 1 für Niketas Choniates konnte ich selbst 2 Codd. kontrollieren (*St.* II S. 365ff.). Dölger vermag „das Argument mit den Möchianern allein schon zu überzeugen".

[3] Hergenröther III S. 819 Ak. 203 führt als Kosenamen an: λατινόφρονες, γραϊκολατῖνοι, μιξόθηρες, ἱπποκένταυροι, σχισματικοί. Lieblingsworte Jobs, die sich in *P.* aber nicht finden, sind: κακόδοξοι und κακοδοξία, κακόπιστοι. Ersteres Wort ist aber alt. *St.* I 113.

Apologia unmöglich zu gleicher Zeit verfaßt sein können. Dazu kommt noch ein letzter Umstand. Im Exkurs läßt sich trotz allem zeigen, daß die Apologia weithin von der *P.* abhängig ist. Nun kann aber die *P.* mit ihrer außerordentlichen Schärfe nicht am Anfang einer Auseinandersetzung stehen, die sich erst zuspitzen will. Bei fortwährender Verschärfung der Lage kann nicht die weit mildere Schrift erst nachfolgen. Die beiden Schriften können also unmöglich ein und demselben Entwicklungsraum angehören, d. h. die *P.* hat mit dem Palaiologen unmittelbar nichts zu tun. Sie hat für seine Zeit nur Material geliefert und dadurch den Kampfgeist angefeuert.

IV.

Nun soll aber eine „Fälschung" vorliegen[1], also die absichtliche Hineinstellung eines späteren Erzeugnisses in eine frühere Zeit. Ein Beweis dafür wurde nicht geführt, die Fälschung vielmehr nur „signalisiert". Dagegen erheben sich aber zwei Fragen: ob jemand in dieser Weise fälschen wollte und so, wie es die *P.* voraussetzt, fälschen konnte. Wie mochte ein Fälscher, der die „Flüche aller allgemeinen Synoden" herabruft (*P.* c. 7, 2), die um 1273 laufende Ansicht von einer allgemeinen Synode des Kerullarios, die die Lateiner „offensichtlich als Häretiker exkommunizierte"[2], unterbieten und beiseite setzen? Wie mochte er gerade auf die aktuellen Vorwürfe, die historischen, verzichten? Es fehlen aber auch alle Anzeichen für einen Fälscherwillen. Warum wurde denn nicht einmal der Name des Patriarchen in einer wuchtigen Überschrift deutlich herausgehängt? Warum hat er nirgends nach Fälscherart große Vorgänger oder bekannte Zeitgenossen namhaft gemacht? Der weithin bekannte Erzbischof Leon von Achrida, der bei den Späteren sogar als ökumenischer Lehrer galt[3], kann nur dadurch als Zeitgenosse des Autors erschlossen werden, daß er eben nicht mit Namen eingeführt wird[4]. Warum hat der Fälscher auch nicht für größere Verbreitung der Schrift gesorgt und sie den Lesern nicht auf die Seele gebunden? Ganz anders gibt sich der Verfasser der Areopagitica aus dem 5./6. Jahrh., Pseudo-Dionysios, mit Nachdruck als Schüler des Paulus aus, der auch mit Petrus und Jakobus zusammenkam und an den Theologen Johannes, Apostel und Evangelisten auf Patmos, einen Brief schrieb. Schon die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi will er von

[1] Laurent, *Éch.* XXXI (1932) S. 106: „*le texte ... n'a pu être composé que de 1275 à 1282 par un impudent faussaire*". Jugie, *Byz.* S. 324: „*V. L ... le premier ... a signalé la grosse méprise*" usw.

[2] Siehe S. 182 Ak. 2.

[3] *St.* II S. 99.

[4] Siehe S. 185 Ak. 2. Das handschriftlich feststehende κυριολέγων (*St.* II 236, 9) bringt Laurent in Verbindung mit κυριολεκτῶ. Beneševič (Rhallis und Potlis, Σύνταγμα IV S. 409) liest allerdings κῦρις Λέων, eine Bezeichnung, die bei Psellos oft, in *P.* sonst aber nicht vorkommt.

Heliopolis aus beobachtet haben[1]. Auch Pseudo-Isidor führt seine Personen breit ein z. B. in der Überschrift des Clemens-Briefes an „Jakobus, den Bruder des Herrn", dehnt seine Grußformeln aus, wieder mit Namen und Orten, erzählt seitenlang die Weihe des Clemens durch Petrus usw.[2]. Nichts von all dem in *P.* Nur die Unionssynode wird als „letzte von allen" bezeichnet (*P.* 23, 1). Wie soll denn überhaupt in einer Zeit des größten Terrors ein Fälscher auf den Gedanken gekommen sein, eine Schrift mit Anathemen für die Konversion zur Orthodoxie zu verfassen? Das Umgekehrte wäre verständlich. Wer mochte auch fälschen in diesem fragmentarischen, abgerissenen Stil, der sich nur aus den Resten wirklich gehaltener Exhorten (*P.* 26, 1: ἀμήν) und gesammelten kleineren Stücken erklärt[3]?

Aber eine derartige Fälschung war sowohl nach der sachlichen wie nach der formellen Seite Ende des 13. Jahrh.s gar nicht möglich. Georgios Metochites klagt damals bitter, daß seine Landsleute in den Fragen der Geschichte des Schismas „sorglos" waren[4]. Und nun kennt der angebliche Fälscher nicht bloß alle uns schon lange bekannten Schriftstücke des Kerullarios, sondern wertet auch seine Fragmente bis in die feinsten Verästelungen aus[5] und benützt sogar die gleichen Quellen[6]. Auch vergreift

[1] Ps.-Dionys. *de divinis nomin.* 2, 11. 3, 2 *epist.* 7, 2. 10. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Lit.* IV (1924) S. 289f.: „Daß er den Tagen der Apostel angehört, hat er immer wieder bald vorausgesetzt, bald ausgesprochen." „Die Persönlichkeiten bzw. Namen gehören durchweg der apostolischen Zeit an."

[2] Ps.-Isidor ed. Hinschius S. 30f.

[3] *St.* II S. 91 Ak. 3.

[4] Metoch., *Hist. dogm.* 1, 15: πρὸς ταῦτα τῶν ἡμετέρων ἀνεπιμέλητον. J. Hergenröther und W. Holtzmann beklagen in gleicher Weise die „merkwürdige Unwissenheit" der Griechen in solchen Dingen. *Von Phot.* S. 152. 139 Ak. 57. 59.

[5] Zum 1. Fragm. vgl. *St.* II S. 123ff. 135f., zum 2. Fragm. siehe oben S. 171 Ak. 1 und S. 172 Ak. 3.

[6] Die Enzyklika des Photios, die von Kerullarios reichlichst ausgebeutet wurde (siehe S. 181 Ak. 7), ist auch in *P.* wiederholt benützt. Wie hier (*P.* c. 7, 1., S. 214 Z. 16: μαθητοῦ τοῦ Μάνεντος) ist auch dort das *Filioque* auf Manichäer zurückgeführt (*Enc.* c. 17, Bal. S. 174 Z. 4: πῶς οὐ Μάνεντες; = *Mystagog.* c. 35). Das ungezählte Anathem für das *Filioque* (*P.* c. 8, 3 S. 218 Z. 4: μυριοανάθεμα) liegt schon in der *Encykl.*, c. 33 vor (Bal. S. 177 Z. 27): (τὸ) τετολμημένον ἐξαρκεῖ καὶ μόνον μυρίοις αὐτοὺς ὑπαγαγεῖν ἀναθέμασιν. *P.* c. 7, 6 (S. 216 Z. 13f.: τὴν φωνὴν ὡς βλάσφημον = *Sem.* S. 159 Z. 28 entspricht *Enc.* c. 16 (Bal. S. 173 Z. 15): βλάσφημος αὕτη ... φωνή. Wieder klingt *P.* c. 4, 1: τὰ καλὰ ἔργα κόπῳ κτῶνται καὶ πόνῳ κατορθοῦνται καὶ χωρὶς πόνων καὶ ἱδρώτων οὐδὲν κατορθοῦται χρηστόν an die *Enc.* n. 24 (S. 175, Z. 19) an: κόποι καὶ πόνοι καί ἱδρῶτες. Dazu siehe oben S. 179 Ak. 2f. Aus den dicken Anleihen ergibt sich, daß Kerullarios nicht zurückhaltender (Jugie, *Éch.* S. 468 Ak. 2: „*plus réservé*") war als Photios. Bei Kerullarios „geht auch nicht der hl. Geist einfach vom Vater aus, und nicht wie bei Photios vom Vater allein" (*Éch.* S. 464). Im Symbolum, von dem der Patriarch hier spricht (*Sem.* S. 158 Z. 12), steht ja auch nicht μόνου. In den breiten Stellen aus Photios aber wird es mitgeführt (z. B. *Sem.* S. 160 Z. 18), ebenso an der dem Semeioma entsprechenden Stelle in der *Enc.* des Kerullarios c. 3 (S. 186 Z. 1) selbständig gebracht.

er sich nicht im mindesten bei der Auswertung anderer Schriftsteller. Während er sich mit der Synthesis des Stethatos noch berührt[1], schließt er mit instinktiver Sicherheit alles aus, was nach Juli 1054 geschrieben wurde wie die Apollinarisargumente des Antiocheners Petros und der Sylloge des gleichen Stethatos[2]. Auch die sonstigen Zeitströmungen unter Kerullarios kennt unser Fälscher und nimmt sie auf oder vor: das Erwachen des Platonismus, die widersprechende Bibelkritik und den mönchischen Spiritualismus[3]. Dagegen übergeht er mit feinster Witterung die überlauten Vorwürfe des 12. und 13. Jahrh.s. Und trotz dieses Raffinements versteht sich dieser Betrüger nicht auf die gewöhnlichsten Fälschermanieren.

Am lautesten protestiert gegen die Möglichkeit einer Fälschung die Sprache und Ausdrucksweise der *P.*, die keine andere ist als die des Kerullarios selbst. Die Texte der *P.*, die für den Vergleich zur Verfügung stehen, sind zwar gering, weil sie nur spärlich zwischen die Fülle der Zitate eingestreut sind. Um so höher sind die immer noch reichlichen Zeugnisse der nämlichen Redeweise anzuschlagen. Was hier folgt, ist vielfach neu gegenüber den schon früher angeführten 31 Vergleichspunkten, zu denen sich der Kritiker nicht geäußert hat[4]. Besonders fällt auf, wie von dem unbedingten Nachbeter des Photios das Filioque doch mit eigenem und zwar gleichem Wortschatz verworfen wird. Die falsche Lehre wird hier einfach vom bösen Willen abgeleitet, der zwar bei Häretikern grundsätzlich immer angenommen wurde, hier aber noch betont wird. So heißt es auch im Semeioma, daß die Lateiner ihre Irrtümer einfach nicht einsehen „wollen"[5]. Bei Kerullarios und in *P.* ist die Häresie auch etwas Grob-Schmutziges[6]. Wer den Lateinern rechte Denkart zutraut, soll seinen Anteil mit ihnen haben[7].

[1] Siehe S. 185 Ak. 3.

[2] Siehe S. 172 Ak. 4 und S. 193 Ak. 1.

[3] *St.* II S. 97. *Von Phot.* S. 158. Das Ideal der christl. εὐνομία (*P.* c. 54, 2 vgl. *St.* II S. 184ff.) in den Reichen der Moslemins erklärt sich von Verhältnissen Jerusalems im Jahre 1054 viel leichter als von den Franken und Kreuzzügen her.

[4] *St.* II S. 106f. Nr. 8 ist ein Irrtum. *Von Phot.* S. 161: τὴν ἔγκλητον.

[5] *P.* c. 9, 4 (S. 220 Z. 6): λέγοντας, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται· ὡς κακῶς καὶ ἐπισφαλῶς τοῦτο διανο]ούμενοι. *Ep. spec.* c. 12 (Will S. 181 Z. 8): προσθήκην, κακῶς καὶ ἐπικινδύνως φρονοῦντες . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευ]όμενον (gleicher Satzschluß). c. 13 (182, 14): κακῶς δὲ καὶ τὸ ἀποστολικὸν . . . ῥητὸν ἐκλαμβάνοντες. *Enc.* c. 3 (S. 186 Z. 1): καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι . . . ὑγιὲς εἶναι δια]τεινόμενοι. (Partizip ebenfalls als Verb). *Enc.* c. 6 (S. 188 Z. 2): μεγαλιπι]βόλου διανοίας. *Semeioma* (S. 158 Z. 15): οὔτε μὴν ἐννοεῖν ὅλως βουλόμενοι. S. 159 Z. 26: μηδὲ ἐννοεῖν ὅλως ἐθέλοντες. S. 160 Z 13: οὐδὲ συνιέναι ὅλως ἐθέλουσι.

[6] *P.* c. 29, 1. 31, 1f.: ὦ ὀρθόδοξε . . ἐκ τοῦ πονηροῦ αὐτοῦ. δόγματος . . . μηδὲ χρανθῆναι . . . αἵρεσις ῥυπαρά, μοιχόεργος, πορνέραστος. *Sem.* (S. 157 Z. 20): ὡς μονιὸς ἄγριος εἰσπηδήσαντες τὸν ὀρθὸν λόγον τῇ διαφορᾷ τῶν δογμάτων καταλυμήνασθαι ἐπεχείρησαν. Zu *P.* c. 29, 1: μηδὲ χρανθῆναι τῇ κοινωνίᾳ αὐτῶν vgl. Job. fol. 63: μὴ χρανθῆναι μὲν τῇ κοινωνίᾳ τούτων. Vgl. Exkurs.

[7] *St.* II S. 108, n. 20, 102 Ak. 4, *P.* c. 10, 7. 11, 5, *Ep. spec.* c. 14 (S. 183, Z. 16).

In denselben Wortverbindungen mahnt *P.* wie der Patriarch, daß man für die richtigen Dogmen mit gottvollem Eifer eintreten müsse. Bei der gesunden Lehre müßten sich alle Orthodoxen von selbst sammeln und nicht von den Gottlosen sich zusammentreiben lassen[1]. In gleicher Weise wird ausgedrückt, wie man Charaktereigenschaften erwirbt, sich schlechten Sitten überläßt und von Gewohnheiten beherrscht wird[2]. Darüber hinaus lassen sich andere gleiche Wortverbindungen feststellen, der bevorzugte Gebrauch einzelner Wörter, Häufungen desselben Wortes wie οὗτος, Gemeinsamkeiten in Grammatik und Satzbau[3].

Die Redeweise ist in den verglichenen Schriften äußerst nachdrücklich, voll und bestimmt[4]. Sie sucht denselben starken Gleichklang in der Alliteration und im Reim sogar bei denselben Worten[5].

---

[1] *P.* c. 4, 2: ἃς ζηλ]ώσωμεν ὑπὲρ τῶν ἀληθινῶν καὶ ὀρθῶν δογμάτων. c. 26, 2: ζήλ]ωσον ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ὀρθο]δόξων δογμάτων. c. 53: ζήλ]ῳ . . . πυρπολυθεὶς ἐνθέῳ. || *Enc.* c. 7 (S. 188 Z. 12): ζῆλ]ον ἔνθεον ἀναλαβεῖν περὶ τοῦ ὀρθοῦ δόγματος καὶ τῆς ἀμωμήτου καὶ εἰλικρινοῦς ἡμῶν πίστεως. (Doppelungen, voller Ausdruck. Zur Fülle vgl. später unter Alliteration und Reim.). *P.* c. 29, 1: ταῦτα πάντα, ὦ ὀρθόδοξε, . . ἀναμαθὼν ἐκ τοῦ πονηροῦ αὐτοῦ δόγματος συν]άγαγε. c. 31, 1: ταῦτα πάντα, ὦ ὀρθόδοξε, . . πάντας ἀπέχεσθαι τῶν συγ]κοινωνησθέντων καὶ συγ]καταβάντων. || *Sem.* S. 157 Z. 25: πάντας τοὺς μὴ συν]απαγ]ομένους τοῖς αὐτῶν δυσσεβήμασιν ὀρθοδόξους (Wortassoziationen). — *P.* c. 10, 7: εὐφρόνουν ἂν ὑγιῶς καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ *Enc.* c. 3 (S. 186 Z. 1): ἐκ τοῦ υἱοῦ . . . ὑγιὲς εἶναι διατεινόμενοι. Leo IX. — Humbert ad Petr. Antioch. (Will S. 170a Z. 30): „*fidem tuam sanam . . . protestamur*". *St.* I S. 84 Ak. 2. Also wirklich Ausdruck Humberts.

[2] *P.* c. 2, 1: οἱ χρώ]μενοι ἀμελ]είᾳ καὶ ῥᾳθυμ]ίᾳ. c. 17, 2: χρωμένους Ἰουδαϊκοῖς ἔθεσι. | *Sem.* (S. 177 Z. 5): ὑπερηφαν]είᾳ καὶ ἀλαζον]είᾳ καὶ αὐθαδ]είᾳ ἐχρή]σαντο. (Verbindung desselben Verbs mit Worten gleichen Klanges: ει = ι. Fülle). — *P.* c. 3, 2: κεκτη]μένος ταύτην (ἀρετήν). c. 4, 5: φόβον κέκτη]σαι | *Sem.* (S. 159 Z. 31): τὸ βλάσφημον κέκτη]νται δόγμα. — *P.* c. 37, 2: εἰς τὰ . . δόγματα καὶ εἰς τὰ ἀρχ]αῖα ἔθη καὶ ὅρους . . . κρατ]ηθέντας. *P.* c. 36, 1: εἰς τὰ ἀρχ]αῖα ἔθη. | *Enz.* c. 3 (S. 186 Z. 14): τῇ κατὰ τοὺς ἄνω χρόνους . . . κρατ]ησάσῃ συνηθείᾳ. *Ep. spec.* c. 6 (S. 177 Z. 11): κατὰ τὴν κρατή]σασαν ἀρχ]ῆθεν συνήθειαν. c. 15 (S. 184, Z. 5): κρατ]εῖν ἡμᾶς τὰ δόγματα.

[3] *P.* c. 5, 2 (2. Tim. 3, 12): οἱ θέλοντες εὐσεβ]ῶς ζῆν || *Sem.* (S. 157, Z. 2): τοῖς εὐσεβεῖν ἐθέλουσι (Vgl. vorher S. 199 Ak. 5 Ende. Will 158, 10). — *P.* c. 18, 2: προσ]θείς || *Ep. spec.* c. 5 (S. 175 Z. 30): περι]θείς. S. 176 Z. 8: συν]θείς. — *P.* c. 6, 3: ἁρμοσ]τέον καὶ ἄξ]ιον. 10, 7: ἁρμόσ]ει δεξ]ιῶς || *Sem.* (S. 158 Z. 17): ἀνάρμοσ]τον ἐδικ]αίωσεν. — *P.* c. 18, 3: παρῆλθε καὶ ἐπαύθη, . . . παρελθόντος τοῦ νόμου καὶ τὰ ἄζυμα παύονται. 62, 1: παῦσαι || *Enc.* c. 1. (S. 184) beginnt: οὐ παύεται. *Sem.* (Init. 156, 13; zwischen Photios eingesetzt): οὐ παύεται. *Ep. spec.* c. 2 (S. 174 Z. 7): οὐ παύεται δὲ . . πάμπολλα. Zur Allit. vgl. unten Ak. 5. *St.* II S. 107 n. 14, 29, 15, 30, 32.

[4] Verstärkung bei Widerspruch mit ὅλως: *P.* c. 36, 2: ὅλως ἀ]δύνατον. *Enc.* c. 3 (S. 186 Z. 12): ἀν]άξιον ὅλως, ebenso *Sem.* (S. 156 Z. 21, S. 158 Z. 15, S. 159 Z. 26, S. 160 Z. 13). *Ep. spec.* c. 6 (S. 177, Z. 13. 17) c. 11 (S. 180 Z. 1), c. 13 (S. 183 Z. 10). Vorher S. 199 Ak. 5. — *P.* c. 31, 1 = c. 26, 1: ταῦτα πάντα ἀναμαθὼν . . . πάντας. 1, 1: παν]αγάθου κυρίου παντο]κράτορος. || *Sem.* (S. 158 Z 5): ἐπὶ πᾶσι τούτοις (schon nach dem zweiten Punkte) S. 159 Z. 26: πρὸς ἐπὶ πᾶσι τούτοις (nach Widerlegung des zweiten Punktes). *Ep. spec.* c. 5 (S. 175 Z. 28): πράγματος παντάπασιν, c. 3 (S. 174, Z. 24): κερδῆσαι . . πάντως, c. 4 (S. 175 Z. 15): ἐν κέρδει πάντως. Dazu *St.* II S. 107 n. 15.

[5] *P.* c. 53: κα]ρδίας κατατρίβει καὶ τὰς κ]εφαλὰς συντρίβει κατὰ κράτος. *Ep. spec.* c. 6 (S. 177 Z. 13): κα]θίσαι . . . καταδεξάμενοι κατὰ τὴν κρατήσασαν. *Enc.* c. 3

Es ist kaum nötig, all das nochmals positiv zusammenzufassen, was sonst noch nach der persönlichen Seite für Kerullarios als Autor spricht. Unredlichkeit, Nachlässigkeit und Verbohrtheit sind auch sonst keine seltenen Artikel, aber der gleiche, empfindliche Mangel an theologischer Bildung, beschränkte Einsicht, die Wichtiges nicht vom Nebensächlichen unterscheidet, gleiche Beweisführung, Treue zur Tradition, Wahrung der „Würde", starke Vorliebe für Liturgisches, staatspolitische Ansprüche usw. kennzeichnen denselben Autor[1]. Nec est necesse eadem nos toties repetere.

Eine Fälschung ist endlich ausgeschlossen durch die frühe Benützung der *P.* Leo von Achrida verwertete im Jahre 1053 einzelne Stücke, Basileios von Achrida, vorher byzantinischer Protonotar, benützte am 2./3. Oktober 1154 das ganze Werk und ebenso Job Iasites im Jahre 1273. Umgekehrte Benützung ist nicht möglich, weil sprachliche Vergleiche, biblische Versehen und andere historische Hintergründe dagegenstehen[2].

Zum Schlusse gebe ich nochmals meinem Bedauern Ausdruck, daß ich einem so verdienten Lehrer wie M. Jugie entgegentreten mußte. Ich hätte lieber meine Zeit auf Besseres verwendet. Niemand wird aber verkennen, daß ich aus Notwehr gehandelt habe, um ein gutes Stück meiner Lebensarbeit zu sichern. Diese Notwehr war um so mehr berechtigt, als schon

(S. 186 Z. 14): τῇ κατὰ τοὺς ἄνω χ]ρόνους . . . κρατησάσῃ (Allit. mit κ-Lauten, κρατ] verbunden mit zweifachem κατά). *P.* c. 57, 1: κ]ύριος . . τὰς κ]αρδίας αὐτῶν ἐκ]μαλάξ]η. c. 54, 2: ἀχ]άριστα κ]τίσματα ἀκ]τησία μᾶλλόν ἐστι ἢ κ]τίσις. 4, 1. — P. c. 7, 2: δογματίζων καὶ διδάσκων. *Ep. spec.* c. 15 (S. 184 Z. 3): διδαχθησόμενοι ἢ διαλε]χ θησόμενοι. — *P.* c. 28, 1: διδασκόντων διὰ] τοῦτο δι]ώκονται. καταδι]κάζονται. c. 59, 1: διαφορὰν καὶ διαίρεσιν. *Sem.* S. 157 Z. 20: διαφορὰ τῶν δογμάτων. — *P.* c. 17, 1: τὸ ἄναλον καὶ ἄζυμον.*Ep. spec.* c. 13 (S. 183 Z. 1): τὸν ἀναβατὸν ἄρτον αἴρουσι. — *P.* c. 5, 2: θεοσεβὴς καὶ θεόφοβος, 40, 1: ψευδοπροφητῶν καὶ ψευδοδιδασκάλων (dreimal) c. 9, 14: ἀπο]σκορακ]ίζουσι καὶ ἀπο]βουκολ]ίζουσι. c. 28, 8: ἐπιπλήσσειν καὶ ἐπιτιμᾶν. c. 29, 1: συγκοινησθέντων καὶ συγκαταβάντων. *Sem.* (S. 158 Z. 24): ἀθετοῦντες καὶ ἀτιμάζοντες. *Ep. spec.* c. 14 (S. 183. Z. 14): ἀθέμιτα καὶ ἀπηγορευμένα. *Enc.* c. 8 (S. 188 Z. 34): ἀ]μαθ]ίας . . . καὶ ἀ]γροικ]ίας . . . ἀ]ναισθησ]ίας καὶ ἀ]φροσύνης. *Ep. spec.* c. 13 (S. 182 Z. 7): ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι. Vgl. die Allit. oben S. 200 Ak. 3f. Zum Reim vgl.: *P.* c. 7, 3: ἐβεβαίωσαν καὶ ἐκύρωσαν. c. 20, 1: κατάλυσιν καὶ ἀθέτησιν. c. 19, 1: . . ὑπόκρισιν, . . . παρατήρησιν (Satzreim). *Enc.* c. 6 (S. 187 Z. 32): εἴδησιν καὶ κατάληψιν. *P.* c. 2, 1: ἀμελεία καὶ ῥᾳθυμία (ει =ι). 3, 1: ἀκρίβεια καὶ . . ὀρθότης καὶ . . πολιτεία. *Sem.* (S. 177 Z. 5): ὑπερηφανείᾳ καὶ ἀλαζονείᾳ καὶ αὐθαδείᾳ. *Enc.* c. 2 (S. 185 Z. 29): κακίας καὶ πονηρίας. *Ep. spec.* c. 3 (S. 176 Z. 1): κακουργίας καὶ πονηρίας, c. 15 (S. 184 Z. 6): ἐξουσίας καὶ ἀναισχυντίας, c. 6 (S. 177 Z. 4): σχήματος καὶ φρονήματος καὶ βαδίσματος. *P.* c. 2, 2: ἔνδοξον καὶ λυσιτ]ελές, . . . θεάρεστον καὶ ψυχω-φ]ελές (Satzreim).

[1] *St.* II S. 53. 99ff. 161 Ak. 2.

[2] Zur Benützung durch Leo vgl. S. 85f. 94. 123ff. 235, durch Niketas Stethatos oben S. 172 Ak. 3, *St.* II S. 125. 129, durch Basileios *St.* II S. 86ff. 185. Die Disputation dieses Achriden mit Anselm von Havelberg fand zu Thessalonike am 2./3. X. 1154, also 100 Jahre nach Kerullarios statt. Das Datum *St.* II S. 86 (1155) ist zu berichtigen. *Byz. Zeitschr.* XXXI (1931) S. 180. Die Kritiker haben sich mit der unleugbaren Abhängigkeit nicht befaßt. Aus der Echtheit ergibt sich an einigen Stellen (S. 214 Z. 2. 244 Z. 8) die Richtigkeit der Handschrift gegenüber versuchten Korrekturen. *Von Phot.* S. 160.

K. Schweinburg die Grundschriften des Niketas Stethatos, die ich gleichfalls herausgab, als umgearbeitete Stücke von fremder Hand bezeichnete, obwohl Humbert den Antidialog persönlich übersetzte und widerlegte[1]. Die *P.* kann als wichtigstes Mittelstück zwischen der Enzyklika des Photios und der Apologia des Iob nicht ausgeschaltet werden. Die photianische Erbschaft blieb bestehen, wie sich auch das Verhältnis Roms zum älteren Photios gestaltet haben mag[2], geradeso, wie die kämpferischen Briefe des Nikolaus den Kampfgeist Humberts genährt und angefeuert haben[3]. Die *P.* ist aber auch ein interessantes, hoch aufragendes und widersprechendes Felsenriff für den, der das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz auf ein glattes Niveau zu bringen sucht.

Exkurs.

Die Abhängigkeit der Apologia Jobs (1273) von der Panoplia des Kerullarios. — Bei der Lektüre der beiden Schriften springen eine Menge gemeinsamer Stellen in die Augen. Der gänzliche Mangel politisch-historischer Vorwürfe in *P.* und der Ausbau der römischen Forderungen in *A.* sichern *P.* den Vortritt (Abschnitt III). Diese Tochterschaft der *A.* wird aber auch durch folgendes bewiesen. Fast mit denselben Worten, mit denen *P.* das Papstgedenken in den Diptychen ablehnt, weist auch *A.* die Anerkennung des römischen Primates zurück. Eine derartige „Unterstellung wäre unmöglich und verlogen sowie dem überlieferten frommen Gebrauch zuwider. Offenbar wäre sie eine Übertretung zum Verderben". Der Gedanke, in *P.* völlig klar, wird in *A.* durch die Rücksicht auf den Kaiser verschleiert und verschwommen. Die *A.* erklärt gewunden dreimal, die „Unterlassung" wäre eine Sünde, sagt aber nicht, was denn unterlassen wird. Gerade die „Unterlassung" der Zugeständnisse an Rom

[1] Siehe S. 192 Ak. 8.

[2] Die Frage einer zweiten Bannung des Photios ist deshalb von untergeordneter Bedeutung. Schon im Jahre 909 wendet sich Rom „*ad confodiendam beluam monstri renascentis*" des ausdrücklich genannten Photios und seine „*errores et blasphemiae*". *Conc. Trosleianum* c. 14 (Mansi XVIII Sp. 304e). *Von Phot.* S. 135. Der erstere Ausdruck ist bei F. Dvornik, *L'affaire de Photios dans la littérature latine du moyen âge* (*Annal. Inst. Kondakov*, 1938, S. 75) ausgefallen. Der Text der photianischen Enzyklika des Sisinnios ist in *Byz. Zeitschr.* XXXVIII (1938) S. 455ff. bezeichnet. Zu den ständigen Reibereien in Unteritalien wegen des *Filioque* vgl. Humbert, *Rationes* c. 3, 3 (*St.* I S. 99 Z. 25): „*quod* (*symbolum*) *Graeci Romanis obicere soliti sint.*"

[3] Die frei waltende Autorität des Nikolaus (*auctoritas ... ubivis laudanda libertas*) war bei Humbert mächtig genug, die „Sophienkirche zu schließen, bis man sich den Dekreten des apostolischen Stuhles anbequemte" (*Ep. 1 ad Cerul.* c. 22) Der Kardinal benützt die Briefe des Papstes an Michael III. und Photios (Jaffé-L. 2682, 2691, 2796) mehrfach (*Ep. 1* c. 22 a. a. O. = Ivo, *Decr.* IV 147, c. 30, c. 35). Die *Collectio can. minor*, die aus der Zeit Leos IX., und zwar von Humbert stammt, enthält in c. 226 einen sehr breiten Auszug (ed. Fr. Thaner in *Anselmi coll.*, I S. 72, Innsbruck 1906). Dvornik betont in seiner gewissenhaften Arbeit (S. 80) mit Recht, daß die Umgebung Leos IX. aber „sehr schlecht" über die Geschichte des Photios unterrichtet war. Humbert sei darüber „*extrêment discret*". Zu Nikolaus im 11. Jahrh. vgl. Er. Caspar, *Hist. Zeitschr.* CXXIX (1924) S. 24.

wäre ja die Forderung des Gewissens gewesen. Die *P.* ist hier klar: Wenn wir unterlassen, die zu tadeln, die dergleichen uns unterstellen (Anaphora, Appellation), so ist das eine Übertretung zum Verderben. Ich lasse die Parallele selbst folgen:

P. c. 36, 2 (S. 254 Z. 3): ὅτι τοῦτο ὑποτίθεσθαι ἢ . . . ὅλως ποιῆσαί με ἀδύνατον, ἀψευδῆ τὴν παραδεδομένην ἡμῖν τήρησιν καὶ ἀσφάλειαν διαφυλάττων τῆς εὐσεβείας . . . φανερὸν γάρ ἐστιν, ὅτι, ἐὰν ὑποσταλῶμεν τούτους μὴ ἐλέγχειν τοὺς τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ὑποτιθεμένους, πάραβασίς ἐστιν ἄντικρυς εἰς ἀπώλειαν ἡμᾶς καταφέρουσα.

A. fol. 32b: οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποσταλῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς, ὅτι δὲ καὶ ὑποτιθέμενον ἀδύνατόν ἐστι καὶ ψευδὲς τὸ τὴν παραδεδομένην ἡμῖν τηρήσειν εὐσέβειαν. κἂν ὑποσταλῶμεν, φανερόν, ὅτι γε καὶ αὐτὸ τὸ ὑποσταλῆναι παράβασις καὶ εἰς ἀπώλειαν ἡμῶν.

Zum Rechte der Patriarchen, auch Könige auszuschelten vgl. *P.* c. 23, 8. Der Text des Job bestätigt die Nachricht des Pachymeres (V 14), daß die Theologenversammlung ängstlich abstrich, was den Kaiser verletzen konnte.

An einer anderen Stelle wird den Verfassern beider Schriften, um ihnen das Gebetsgedenken für häretische Fürsten abzunötigen, das apostolische Gebot vorgehalten, daß für alle und für die Könige zu beten sei (1. Tim. 2, 1. 2) und daß „damals die Könige doch nicht christlich waren": *P.* 57, 1 (270, 24): λαμβάνουσι γάρ τινες . . . τότε ὀρθοὶ οἱ βασιλεῖς οὐκ ἦσαν. *A.* fol. 42a: ἀσεβεῖς δὲ τότε οἱ βασιλεῖς, φησί.

Auf diesen Einwand antworten beide Autoren, „etwas anderes" sei das gewöhnliche Gebet (εὔχεσθαι) des Volkes, etwas anderes das priesterliche Gedenken für die Rechtgläubigen: *P.* c. 56, 3 (S. 270 Z. 21): ἄλλο γάρ ἐστι τὸ εὔχεσθαι καὶ ἄλλο τὸ μνημονεύειν. *A.* fol. 42a: ἄλλη καὶ πάλιν ἔντευξις αὕτη θεῷ ὑπὲρ ἀπίστων.

Es sei ein „Unterschied" zwischen dem Gebet und dem Gedenken: *P.* c. 59, 1. (S. 272 Z. 12): ἃς ἴδωμεν καὶ τὴν διαφορὰν καὶ διαίρεσιν εὐχῆς τε καὶ μνήμης. *A.* fol. 43a: πάντων ὑπερεύχεσθαι . . . καὶ τῶν ἀπίστων ὁμολογῶ, οὐ μὴν πάντας ἀδιαφόρως. Nicht einmal gewöhnliches Brot dürfe man ja mit ihnen teilen: *P.* c. 55, 2 (S. 270 Z. 8): ἢ καὶ ἄρτου κοινοῦ μόνου μετέχειν. *A.* fol. 43b: μὴ ἐν βρώσει . . μηδὲ χαίρειν. Die vom Apostel vorgeschriebene „Unterwerfung unter jede obrigkeitliche Gewalt" (1. Petr. 2, 13) sei nur von äußerlicher Unterwerfung zu verstehen, nicht aber von einer solchen im Geiste: *P.* c. 54, 1 (S. 268 Z. 19): ὑπεροχὴν λέγει . . τὴν πνευματικὴν προκοπήν. *A.* 43b: σωματικῶς ὑποτάγησθε, μὴ κατὰ πνεῦμα. Wie man sieht, ist die Anleihe fortlaufend. Der Benützer kann wieder nur der Autor von *A.* sein, weil in der Einführung der gesamten Stelle bei Job fol. 42a: εἰσάγεται γοῦν πάλιν τὸ εὔχεσθαι ὑπὲρ βασιλέων das πάλιν gänzlich unberechtigt ist. Wohl aber hat die P. vorher bereits zweimal das Apostelwort erörtert. *P.* c. 55, 1. 3 (S. 270 Z. 2) und 58, 1 (S. 272 Z. 4): mit πάλιν. Dazu hat Basileios von Achrida im Jahre 1154 hier mehrere Sätze und auch einen Lieblingsfehler des Kerullarios übernommen (App.). Auch die Alliteration διαφορὰν καὶ διαίρεσιν spricht, wie wir gesehen haben, für die Ursprünglichkeit des Patriarchen.

Im folgenden soll endlich noch eine Anzahl weiterer von *A.* benützter Stellen vorgeführt werden, die aber von dem gelehrten Konsortium, das die *P.* anfertigte, bei den Autoren selbst nachgeschlagen wurden. Die Fundstellen sind ja zum großen Teile in *P.* angegeben. Die *A.* hat sie nicht wie Kerullarios nach dem Schema: der Herr, die Apostel, Väter usw. zerstückelt, sondern den Text unberührt und mit besserem Wortlaut übernommen und öfters verlängert. Eine Ausgabe der *A.*, die 64 fol. umfaßt, wäre dringend zu wünschen.

P. c. 6, 2 (S. 212 Z. 35)	2. Joh. 9	*A.* fol. 5b, 12b, 15b, 41b
c. 8, 1 (S. 216 Z. 15)	*Trull.* can. 1	6a (länger)
c. 8, 2 (S. 216 Z. 22)	Nic. II.	6b
c. 8, 3 (S. 218 Z. 4)	*Syn. Phot.* (Anathem)	vgl. 52b Herg. II 525A 49)
c. 8, 4 (S. 218 Z. 9)	*Tom. unionis*	6b
c. 11, 5 (S. 224 Z. 2)	Damasus	5a
c. 14, 1 (S. 228 Z. 1)	Basileios	4b (oben S. 184 Ak. 3)
c. 17ff.: Azymen, Sabbatfeier, Miarophagie, Besuch häretischer Friedhöfe, Fastenverstöße, Sabbatfasten	—	—
c. 23, 7 (S. 242 Z. 2)	*Syn. unionis*	6b
c. 24, 2 (S. 242 Z. 12)	Gal. 1, 9	6a
c. 25, 1 (S. 242 Z. 16)	Chrys. in Gal.	4a
c. 25, 2 (S. 242 Z. 19)	„ „ „	3b, länger
c. 25, 2 (S. 242 Z. 27)	„ „ „	4a, länger
c. 25, 2 (S. 254 Z. 11 App.)	„ „ „	4a
c. 25, 3 (S. 244 Z. 3)	„ „ „	4a
c. 27, 1 (S. 244 Z. 15)	Mt. 7, 6	12a
c. 27, 2 (S. 244 Z. 18)	Joh. 2, 15 (Ps.-Chrys.)	13a
c. 27, 6 (S. 244 Z. 32)	Tit. 3, 10	46a
c. 27, 7 (S. 246 Z. 2)	Joh. Chrys.	28b, 45b
c. 32, 1 (S. 248 Z. 25)	1. Tim. 6, 3	28b
c. 35, 1 (S. 252 Z. 3)	Basiliken	3b, kürzer
c. 36, 2 (S. 254 Z. 3)	Anaphora (vgl. vorher)	32b
c. 36, 3 (S. 254 Z. 11)	Chrys.	4a
c. 40, 1 (S. 256 Z. 11)	Mt. 24, 4 „ποιμήν“	12a
c. 40, 3 (S. 256 Z. 23)	2. Joh. 8	12a
c. 40, 3 (S. 256 Z. 24)	Phil. 3, 2	13b
c. 40, 1 (S. 256 Z. 12)	Mt. 7, 15	12a
c. 41, 1 (S. 256 Z. 28)	Ps.-Chrys.	11b
c. 41, 1 (S. 258 Z. 2)	„ (Mt. 12, 31)	4a
c. 42, 1 (S. 258 Z. 11)	„	12b, 28b
c. 42, 2 (S. 258 Z. 14)	„	12b
c. 42, 2 (S. 258 Z. 18)	„ (2. Kor. 6, 17	12b
c. 42, 3 (S. 258 Z. 19. 20)	„ („ἀκούσατε“)	12b
c. 42, 3 (S. 258 Z. 22)	„	13a
c. 43, 1 (S. 258 Z. 25)	„ („ἀκούσατε“)	12b, 33a
c. 43, 2 (S. 260 Z. 1)	Basileios	5b, 11b, 17b
c. 45, 2 (S. 260 Z. 18)	Coelestin	6a

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DER JAMBISCHE PFINGSTKANON DES JOHANNES VON DAMASKUS IN EINER ALTEN MELCHITISCH-SYRISCHEN ÜBERSETZUNG

VERÖFFENTLICHT VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Meiner im vorigen Hefte dieser Zeitschrift[1] erfolgten Veröffentlichung der syrischen Übersetzung zweier alter byzantinischer Festgebete lasse ich eine solche der syrischen Übersetzung des jambischen Pfingstkanons folgen, die in der nämlichen melchitischen Hs. vom Jahre 882 vorliegt. Der Text weist in dieser bereits mehrfach Beschädigungen auf, von denen sofort das Fehlen des letzten Troparions der VII. Ode hervorgehoben sei[2]. Er war also selbst schon einige Zeit vor ihrer eigenen Entstehung entstanden. Nach der aus dem Jahre 675 stammenden Übersetzung des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia durch Paulos von Edessa und deren in der Hs. *Brit. Mus. Add. 17134* erhaltenen und von E. W. Brooks[3] edierten Revision durch den im Jahre 708 verstorbenen Jaʿqōβ von Edessa ist das Stück somit wohl entschieden das älteste erhaltene Denkmal einer Übertragung griechischer Kirchendichtung ins Syrische. Das Interesse, das man ihm entgegenzubringen veranlaßt sein dürfte, wächst noch, wenn man berücksichtigt, daß bei seiner Entstehung kaum mehr als ein starkes Jahrhundert seit dem Tode des Schöpfers des griechischen Originals vergangen war und so diese syrische Übersetzung gewiß über alle hsliche Überlieferung desselben hinaufführt.

Ich begleite die Ausgabe mit einer möglichst streng wörtlichen Verdeutschung und biete in Fußnoten an der Spitze der jeder Strophe gewidmeten Anmerkungen zum Vergleich deren griechischen Text nach der Ausgabe von W. Christ und M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum.* Leipzig 1871 S. 213 bis 217. Durch Kursivdruck sind hier die vom Syrer nicht wiedergegebenen Elemente, in der deutschen Übersetzung die von ihm gemachten glatten Erweiterungen hervorgehoben. Beide sind aufs Ganze gesehen nicht besonders zahl- und umfangreich. Aber in ihnen erschöpft sich die zwischen dem überlieferten Text des Originals und dem Werke des syrischen Übersetzers bestehende Spannung allerdings keineswegs. Zwischen einfachem *plus* und *minus* liegt der

[1] S. 52–67: *Zwei syrisch erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus mit Einleitung und Übersetzung herausgegeben.*

[2] Außer dem Fehlen einzelner Buchstaben in Ode I Troparion 1 und 3, III 1, V 2 bzw. eines Wortes: IV 1, VI 3 und eine Umstellung von Worten: VIII 3. Vgl. dazu Ak. a.

[3] *James of Edessa, The hymns of Severus of Antioch and others. Syriac version edited and translated*: *Patrologia Orientalis* VI. Fasc. 1. VII. Fasc. 5.

weite Bereich eines *aliud*, das sich typographisch nicht reinlich herausheben ließ. Einschließlich der Zusätze und Weglassungen des Übersetzers sind dabei die Abweichungen des syrischen Textes vom überlieferten griechischen ihrer Herkunft nach dreifacher Art. Zum weitaus größten Teil beruhen sie auf bewußter von Fall zu Fall mehr oder weniger starker Freiheit der Wiedergabe schon einer zweifellos verstandenen und mit der griechischen Überlieferung identischen Vorlage. Daneben ist aber auch ungenügendes Verständnis des in seiner gesuchten Schwülstigkeit in der Tat alles eher als leichtverständlichen griechischen Textes Ursache einer bald mehr, bald weniger weit von ihm abweichenden syrischen Textgestaltung gewesen. Das verrät sich von Einzelbeispielen[1] abgesehen schon in der allgemein zu beobachtenden Tatsache, daß die „Freiheit" der Wiedergabe um so stärker hervortritt, je mehr das Original geeignet ist, dem Verständnis Schwierigkeiten zu bereiten[2]. Endlich aber hat zweifellos mehrfach der Übersetzer auch Abweichungen von der überlieferten griechischen Textgestalt vor sich gehabt und — selbst wieder nur mehr oder weniger wörtlich — wiedergegeben.

Die Bereiche der so sich ergebenden drei Klassen von Abweichungen lassen sich naturgemäß nicht reinlich voneinander abgrenzen. Vor allem gestattet der weite Umfang, in dem mit bewußter oder durch mangelndes Verständnis bedingter „Freiheit" der Übersetzung zu rechnen ist, leider vielfach nicht, mit Sicherheit die Abhängigkeit von einer griechischen Textvariante festzustellen. Entstellung des ihm vorliegenden griechischen Textes kann sodann — und gelegentlich ist das wohl mit ziemlicher Bestimmtheit auch tatsächlich zu beobachten — dem Übersetzer dessen Verständnis noch in besonderem Maße erschwert haben, und am wenigsten leicht ist vollends die Entscheidung darüber, wo tatsächlich die Grenze zwischen bewußter Freiheit in der Widergabe von voll und richtig Verstandenem und dem Bereich eines mangelnden Textverständnisses liegt, innerhalb dessen verschiedene Grade und Formen des Mißverständnisses möglich waren.

Bedingt sind die bewußten Übersetzungsfreiheiten, wie schon die mit philologischer Akribie durch Ja^{c}qōβ von Edessa festgestellten, die sich Paulos gegenüber den Texten des Kirchengesangbuches des Severus gestattete, durch das seinerseits musikalisch begründete und deshalb auch weiterhin für die syrische Übersetzung griechischer Kirchenpoesie maßgeblich gebliebene Gesetz der grundsätzlichen zahlenmäßigen Isosyllabie mit dem Original[3], das im vorliegenden Falle für die einzelne Strophe entsprechend den je fünf Trimetern des Griechischen die feste Zahl von 60 Silben ergab. Bewertet man unter dem Gesichtspunkt seiner Gültigkeit die sicher ausschließlich hierher gehörenden Abweichungen vom griechischen Text, so erweist sich die Übersetzung als eine allen Lobes würdige Lei-

[1] Vgl. III 2 Ak. a, 3 Ak. a und d, IV 1 Ak. a, V 2 Ak. a, VI 1 Ak. f, 2 Ak. c, 3 Ak. d, VIII 2 Ak. d und h, IX 2 Ak. 2. Weiteres unten S. 208 Ak. 9. Ungenügendes Verständnis wohl auch III 2 Ak. a.

[2] So etwa III 2 v. 1, VI 2 und 3.

[3] Vgl. hierzu Joh. Molitor, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syromelchitischer Überlieferung. 5. § 2. Das metrische Problem und die in ihm bedingten Übersetzungsfreiheiten*, in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* III/IV, S. 185—190.

stung. Mit strenger Einhaltung der Isosyllabie verbindet sie in sehr beträchtlichem Umfang einen verhältnismäßig engen Anschluß an das Original. Insbesondere, was an Elementen desselben unberücksichtigt bleibt, ist in seiner Gesamtheit auffallend wenig und im einzelnen meist von geringstem Umfang und untergeordneter Bedeutung. Ein verhältnismäßig immerhin ziemlich beschränkter Gebrauch an — nur teilweise erweiternden — Freiheiten ist sogar von solchen gemacht, die auch in Prosaübersetzungen an der Tagesordnung sind[1], wie der Verwendung je zweier Substantiva oder Verba zur Wiedergabe eines einzigen[2], insonderheit einer solchen Wiedergabe griechischer Verba Composita[3], der Einfügung pronominaler Suffixe oder des selbständigen Possessivpronomens namentlich als Gleichwert des griechischen Artikels[4] ebenso wie von der Ersetzung einer Wortart durch eine andere[5] und der Ersetzung des Singulars durch den Plural[6], einer Veränderung des Tempus[7], von Änderungen des syntaktischen Gefüges[8] und ähnlichem mehr[9]. Sonstige Erweiterungen sind meist durchaus sinngemäß[10], nur selten inhaltlich willkürlich[11]. Sachlich Verfehltes ist nur in ganz wenigen Ausnahmefällen zu beobachten[12]. Das Gleiche gilt von sprachlicher Härte[13]. Dagegen gelingt es dem Übersetzer mitunter, dem Text irgendein besonders glückliches

[1] Vgl. die einschlägigen Zusammenstellungen bei V. Ryssel, *Über den textkritischen Wert der Syrischen Übersetzungen Griechischer Klassiker*. Leipzig (Programme des Nicolaigymnasiums) 1880. 1881 und in meiner Inauguraldissertation *Lucabrationes Syro-Graecae*. Leipzig 1894 S. (des XXI. Suppl.-Bandes der *Philologischen Jahrbücher*) 422–436.

[2] Vgl. VI 3 Ak. a bzw. I 1 Ak. a, IV 4 Ak. c, V 2 Ak. a, 3 Ak. a, VI 2 Ak. g, VIII 3 Ak. c, 4 Ak. a.

[3] Vgl. IV 1 Ak. b, V 1 Ak. c.

[4] Vgl. IV 1 Ak. c, V 2 Ak. c, VI 3 Ak. b, VII 2 Ak. d, VIII 2 Ak. b. Gelegentlich auch, ohne daß im Griechischen der Artikel tatsächlich steht, aus dem richtigen Gefühl heraus, daß er sinngemäß zu erwarten wäre. Vgl. IV 1 Ak. d, V 2 Ak. g, VIII 3 Ak. d.

[5] So Substantiv statt Adjektiv, zwei Substantive statt eines Substantivs und Adjektivs, Substantiv im Genitiv statt Adjektiv oder nominaler statt verbaler Ausdruck, Adverb statt Adjektiv. Vgl. VII 1 Ak. a, V 1 Ak. a bzw. I 3 Ak. a, VII 2 Ak. a und VI 1 Ak. g, bzw. VIII 1 Ak. f.

[6] Vgl. III 1 Ak. c und bezüglich von Fällen, in denen im Hinblick auf Folgendes diese Änderung des Numerus sachgemäß erscheinen mußte, I 3 Ak. c, V 3 Ak. c.

[7] Vgl. IV 4 Ak. e, V 1 Ak. c, VIII 1 Ak. a.

[8] So beispielsweise Hauptsatz statt Partizip: I 3 Ak. g, IV 2 Ak. c, IX 3 Ak. b. Finalsatz statt Partizipialkonstruktion: V 2 Ak. e, VIII 2 Ak. c, umgekehrt ein kausaler Hauptsatz wie ein Partizip übersetzt: IV 3 Ak. b, Relativsatz statt asyndetischer Satzbeiordnung: VIII 1 Ak. c.

[9] So etwa noch andere Konjunktion: I 3 Ak. d, VIII 1 Ak. g, konkreter Ausdruck statt eines abstrakten: VIII 1 Ak. g oder Genitivverhältnis statt Apposition: V 1 Ak. f, V 2 Ak. g.

[10] Vgl. besonders etwa I 3 Ak. c, III 1 Ak. a und e, IV 3 Ak. d, V 1 Ak. b, VI 1 Ak. a, 3 Ak. f, VII 1 Ak. b, 3 Ak. f, VIII 1 Ak. i.

[11] Vgl. VI 1 Ak. b, 2 Ak. a.

[12] Vgl. I 3 Ak. b, III 1 Ak. a. Dazu die spezielle Erscheinung einer Doppelübersetzung eines und desselben Elementes der Vorlage: III 1 Ak. d, IV 1 Ak. a. Nur leise Verschiebung des originalen Sinns: III 1 Ak. f, VII 4 Ak. c.

[13] Vgl. I 3 Ak. c.

neues Licht aufzusetzen[1] oder eine unerfreuliche Erscheinung des Originals zu vermeiden[2]. Geschickt weiß er sich vor allem mit den oft an Einschlägiges im Stil der alten attischen Komödie und dessen Platenscher Nachbildung erinnernden Wortzusammensetzungen abzufinden, deren Häufung dem Original ein wenig erfreuliches Gepräge gibt[3]. Eine Seltsamkeit wie ein nach Analogie von ܪܒ ܡܠܐܟ (Erzengel), ܪܒ ܩܫܝܫܐ (Erzbischof) gebildetes ܪܒ ܐܠܗܐ (Erzgott) für griechisches θεαρχικωτάτου[4] bleibt völlig vereinzelt. Zu beobachten ist eine Neigung zu einem Anschluß an Symbol-[5] und biblischen Text bzw. zu engerer Gestaltung des Anschlusses an letzteren, wo eine Bezugnahme auf ihn bereits im Original vorliegt[6], und eine solche zu möglichst einheitlicher syntaktischer Abrundung der einzelnen Strophe[7]. Auch, wenn vereinzelt einmal deren syntaktischer Aufbau eine vollkommen neue Gestaltung erfährt, verrät diese eine glückliche Hand[8].

Man wird gerade von diesem durchaus erfreulichen Gesamtbild der Übersetzungsarbeit aus um so geneigter sein dürfen, da, wo ein auffallender Gegensatz zu ihm sich feststellen läßt, mit einem maßgeblichen Einfluß mangelnden Textverständnisses oder textlicher Zerrüttung der griechischen Vorlage zu rechnen. In ersterer Richtung mag bei der Gesuchtheit die vielfach für den vom Dichter verwendeten Wortschatz bezeichnend ist, dem Syrer vor allem gelegentlich die Bedeutung einzelner Vokabeln unbekannt gewesen sein[9]. Was die Textgestalt seiner griechischen Vorlage betrifft, so ist bei deren hohem Alter naturgemäß vor allem, was sich über sie mit einiger Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit ausmachen läßt, von höchstem Interesse. Soweit die griechische Überlieferung heute übersehbare Schwankungen aufweist, wird einmal bezeichnenderweise gegen den Text bei Christ-Paranikas von dem Syrer eine durch die Akrostichis geschützte Lesart liturgischer Drucke, mitvertreten[10]. Auch ohne diese Deckung erweist sich in einem zweiten Falle von gleicher Über-

[1] Vgl. IX 1 Ak. c, 2 Ak. b, 3 Akk. b und c.

[2] Vgl. I 2 Ak. d.

[3] Vgl. I 2 Ak. c, III 2 Ak. a, V 1 Ak. c, VII 2 Ak. e, VIII 1 Akk. b und h, IX 1 Ak. a, 3 Ak. a.

[4] Vgl. VII 3 Ak. c. [5] Vgl. V 1 Ak. d, VI 2 Ak. d.

[6] Vgl. I 2 Ak. b, III 3 Ak. g, IV 2 Ak. b, VI 2 Ak. e, VII 2 Ak. b, 3 Ak. b, VIII 2 Ak. i, IX 1 Ak. b.

[7] Vgl. IV 3 Ak. c, VIII 4 Ak. b, IX 1 Ak. a.

[8] Vgl. VII 3 Akk. c und d. In der gleichen Richtung liegen eine Umwandlung in direkte Rede: IV 1 Ak. c, VII 2 Ak. b, VIII 1 Ak. e oder umgekehrt die Preisgabe einer solchen: VII 1 Ak. d, 3 Ak. d, die Umwandlung einer Aussage in eine Selbstaufforderung: IX 3 Ak. c, einer Anrede in der 2. in eine Aussage in der 1. Perf. Plur.: IV 4 Ak. a.

[9] So etwa νοσφισμός: I 2 Ak. c, δυσκάθεκτος: III 1 Ak. b, φρυκτωρία: III 3 Ak. g, λέσχη, ἀπηνής und πόππυσμα: VI 3 Ak. e, ἰλιγγιάω: IX 1 Ak. d, ὕδω: 2 Ak. a. Völlige Sicherheit ist natürlich nicht möglich. Es kann schließlich an den betreffenden Stellen auch nur eine durch die Rücksicht auf das Gesetz der Isosyllabie bedingte besonders starke Freiheit der Wiedergabe vorliegen. Immerhin bleibt das Zusammentreffen solcher Freiheit gerade mit einer nicht eben geläufigen Vokabel des Originals in hohem Grade beachtenswert.

[10] III 2 v. 3 (vgl. Ak. c) Ἅλις g(e)g(n) Πλάνης.

lieferungslage die der Übersetzung zugrunde liegende Lesart wohl zweifellos als die richtige[1]. Wenigstens dasselbe gilt in einem dritten Falle, in dem die Lesart des Syrers vielmehr die bei Christ-Paranikas aufgenommene ist[2], während in einem vierten die dem Syrer mit der Ausgabe von Christ-Paranikas gemeinsame[3] sogar durch das Metrum gedeckt wird. Darüber hinaus gestattet die syrische Übersetzung an drei Stellen, an denen, soweit sie sich vorläufig überblicken läßt, die gesamte griechische Überlieferung metrische Anstöße aufweist, die an zweien derselben näherhin durch ein Glossem verdrängte ursprüngliche Textgestalt zu erkennen[4]. An einer vierten wird das tatsächliche Zugrundeliegen einer von aller bekannten griechischen Überlieferung abweichenden Fassung der Vorlage durch die Seltsamkeit des unmöglich vom Übersetzer frei geschaffenen Ausdrucks und die Ursprünglichkeit dieser Fassung durch ihren entsprechenden eigenen Charakter als *lectio ardua* gesichert[5]. Es wäre nun aber durchaus verfehlt, zu vermuten, daß der durch die Übersetzung vertretene Text rund etwa der Mitte des 9. Jahrh.s noch von Fehlern überhaupt frei gewesen sei. Einmal hat er von zwei in der griechischen Überlieferung sich gegenüberstehenden Lesarten bereits die falsche aufgewiesen[6]. Ein andermal stand in ihm ein Glossem, das in ihr später an einer anderen geradezu die ursprüngliche Fassung verdrängte, noch, das Metrum sprengend, an seiner ursprünglichen Stelle[7]. Mindestens zwei ihm eigentümlich gewesene Verschreibungen sind endlich mit vollster Sicherheit zu konstatieren[8]. Damit ist leider aber auch erschöpft, was sich mit solcher über die der Übersetzung zugrundeliegende Textgestalt sagen läßt. Was hier weiter noch in Betracht kommen könnte, bleibt mehr oder weniger stark fraglicher Natur. Es wären vier weitere Schreibfehler oder teilweise vielleicht schon Schlimmbesserungen solcher[9] und eine Reihe meist glossematischer Entstellungen[10]. Nur zweimal[11] würde, das tatsächliche Zu-

[1] VI 2 v. 5 (vgl. Ak. g): ʿΡύπου φρενῶν τε gg ʿΡύπου τε παντός

[2] VI 2 v. 4 (vgl. Ak. f): καυστικὸν gg καυστικῶν.

[3] IX 1 v. 5 (vgl. Ak. c): σὺν πόθῳ gg συμφώνως.

[4] I 3 v. 3 (vgl. Ak. f): εὐφραίνει gg ηὔφρανε, V 3 v. 5 (vgl. Ak. d): Νῦν ἀφθίτου τ' ᾤκησε gg Νῦν ἐγκατοικίζεται und VII 2 v. 3 (vgl. Ak. c): ἐξεινόσταξαν gg ξέναι ἠκούσθησαν.

[5] III 3 v. 2 (vgl. Ak. g): ἄτραυλον gg ἄφθιτον.

[6] I 3 v. 3 (vgl. Ak. f): ʾΕργῳ gg ʾΕργον.

[7] III 2 v. 4 (vgl. Ak. e): πλάνης.

[8] I 1 v. 3 (vgl. Ak. d): σόματος bzw. σώματος gg ὄμματος, VI 2 v. 1 (vgl. Ak. a): ʿΙμαρτὸν gg ʿΙμερτόν.

[9] I 1 v. 5 (vgl. Akk. e und f): γνῶσι bzw. γνώσει gg γνῶσιν und ἐνθέος bzw. ἐνθέως gg ἐνθέοις, VI 2 v. 1 (vgl. Ak. b): ἐν οἷς gg ἐν τοῖς, VI 3 v. 5 (vgl. Ak. g): καθίδρυες gg. καθιδρύεις. Dazu etwa noch VI 2 v. 2 (vgl. Ak. b) ἐκαίνισας gg καινίσοις.

[10] IV 4 v. 5 (vgl. Ak. f): Πᾶσιν aus Πᾶσαν gg ʾΟλην, V 3 v. 5 (vgl. Ak. f.): ὡς gg ὃν, VI 1 v. 2 (vgl. Ak. d): προῆλθες gg ἔλαμψας, VII 2 v. 4 (vgl. Ak. e): συμφώνως gg ὀξέως, VIII 3 v. 2 (vgl. Ak. b): βίου gg φάους. Ohne glossematischen Charakter III 3 v. 1 (vgl. Ak. a): Τὸ gg ʾΗν, IV 2 v. 5 (vgl. Ak. e): ὁ θεὸς λόγος gg ὦ θεοῦ λόγε, V 2 v. 1 (vgl. Ak. b): αὐτεξούσιον gg, αὐτεξουσίως, v. 5 (vgl. Ak. f): ὡς gg ὄν, VII 1 v. 3 (vgl. Ak. c): πνεύματος gg φωσφόρος. Vgl. auch noch III 2 Ak. d. Dazu käme schließlich das Problem einer völlig abweichenden Textfassung größeren Umfangs VI 3 v. 1 f: τοὺς ἀποστόλους * Σιωνίτας ἔσεισας σῇ παρουσίᾳ gg τοῖς ἀποστόλοις * Σιωνίταις μίμνουσι σὴν π. ρουσίαν (vgl. Ak. c).

[11] IV 2 v. 5 (vgl. Ak. d): νῦν gg τῇ (ζέσει τοῦ πνεύματος). VIII 1 v. 3 (vgl. Ak. e): εὐλογεῖ τε gg εὐλογείτω.

grundeliegen einer Variante vorausgesetzt, nochmals deren Ursprünglichkeit — im zweiten Falle sogar sehr ernsthaft — in Frage kommen können. Wäre auch dieses Material gesicherter, als es in der Tat ist, so würde durch es mithin nur das Gesamturteil bestätigt, das jedenfalls über die Vorlage des Syrers gefällt werden muß und das dahin lautet, daß dieselbe einen, wenngleich mehrfach über die griechische Überlieferung hinaufführenden, so doch auch wieder schon alles eher als fehlerfreien Text wohl provinzialen Gepräges darstellte. Einmal mehr erweist sich auch hier, was von der vormasoretischen Bezeugung des ATlichen,

ܗܘ ܕܒܟ ܐ[a]ܫܬܥܐ ܕܚܕ ܡܢ ܟܠ ܕܒ ܕܐ ܕܚ ܕ[b]ܐ ܕܚ ܕ ܐ ܕ ܐ ܕ ܐ

von der Geschichte des NTlichen Textes und etwa den Homer-Papyri her uns hinreichend vertraut ist, nämlich, daß eine ältere, sogar eine ganz besonders alte Textgestalt keineswegs ohne weiteres die bessere ist. Daß dies im vorliegenden Falle sogar von einer Textgestalt gilt, die wohl um weniger als ein und ein halbes Jahrhundert nahe an die Entstehungszeit des betreffenden Textes heranführt, ist immerhin lehrreich genug und dürfte allein schon die Veröffentlichung unserer syrischen Übersetzung rechtfertigen.

I. Ode

1. Nachdem er im Wolkendunkel *eingedrungen war und*[a] sich verborgen hatte[a], hat der Zungestammler rhetorhaft[b] das gottgeschriebene Gesetz gesprochen[b], und nachdem er den *schädlichen* Schmutz des Leibes[c] von seiner Vernunft[d] abgeschüttelt hatte, hat er den, der ist, gesehen und wurde durch die Erkenntnis[e] des *Heiligen*[f] Geistes in das Mysterium eingeweiht und dehnte in göttlicher Weise[g] Lobgesänge aus[h].

2. Es sagte jener furchtbare und angebetete und gelobte[a] Mund: „Nicht möge unter euch (einer) sein, der sich trennt und sich seinen Genossen versagt[b], Freunde, da ich, *siehe*, hoch auf dem erhöhten Throne des Vaters mit *ihm*[c] sitze und die Gnade des *Heiligen* Geistes (allen) denen ausgieße, die (darauf) harren, in ihr zu erstrahlen[d]."

3. Indem auf den Berg das Wort der Wahrheit[a] hinaufsteigt, erfüllt durch sein stilles Herabsteigen das Licht[b] *ihre* Herz*en*[c], und[d] nachdem er *seine Worte*[e] beendete, erfreut Christus durch die Tat[f] seine Freunde, in starkem Wehen, in Gestalt von feurigen Zungen teilt er den Heiligen Geist zu[g], wie er versprach.

---

des Originals in einen Wunschsatz steht unter dem Einfluß von Apg. 1, 4. Kaum zu entscheiden ist, ob sie als eine bewußte Freiheit des Übersetzers zu bewerten ist oder dieser trotz des οὐ und des Indikativs des Verbums seine Vorlage in diesem Sinne verstand, wozu ihn ein ungenügendes Verständnis von Νοσφισμός verleitet hätte. [c] Sachgemäße Ergänzung der Präposition von συνεδριάζων. [d] Geschickt ist mit Hilfe des Suffixes eine Wiedergabe der unschönen Wiederholung des τοῦ πνεύματος vermieden, zu diesem Zweck dann aber das τὴν χάριν mit ἐχεῶ statt mit Λάμψαι verbunden.

3. Ὄρος βεβηκὼς ἀτρεκέστατος λόγος * Γαληνόμορφον ἐκτελεῖ τὴν καρδίαν· * Ἔργον γὰρ ἐκπεράνας ηὔφρανε φίλους * Πνοῇ βιαίᾳ *καὶ* πυρὸς γλωττήμασι, * Νείμας τὸ πνεῦμα Χριστὸς ὡς ὑπέσχετο. — [a] Substantiv im Genitiv statt Adjektiv. [b] Völlig freie Neugestaltung des Textes, bei der nur der Begriff des ersten Bestandteiles von Γαληνόμορφον beibehalten ist, dessen Anwendung auf das „Herabsteigen" des Geistes im Widerspruch mit Apg. 2, 2 wenig glücklich ist. [c] Plural statt Singular mit Rücksicht auf das spätere φίλους, wobei die Beziehung des Suffixes auf ein erst folgendes Substantiv reichlich hart wirkt. [d] Andere Konjunktion. [e] Die Einführung eines neuen Objekts zu ἐκπεράνας wurde durch die erste der beiden folgenden Varianten notwendig gemacht. [f] Der Syrer fand in seiner Vorlage das — sicher unrichtige ἔργῳ der Hs. B bei Christ-Paranikas und ein durch das Metrum gefordertes und zu dem vorangehenden Präsens ἐκτελεῖ passendes εὐφραίνει, mit dem vielleicht auch das εὔφραινε der Hs. A noch in Zusammenhang steht. [g] Auflösung des Partizips durch Hauptsatz.

ܐܝܟ ܕ[a]ܐܬܚܙܝ ܠܐ ܐܝ ܡܢ ܟܠ ܡܐ ܕܐ〈ܝ〉 ܕܐܬܚܙܝ ܠܐ ܐܬܚܙܝ
ܡܫܡܗ[b] ܐܝ ܡܢ ܟܠ[c] ܡܐ ܕ[d]ܐܢ ܐܝ ܕ[d]ܐܫܟ ܐܬܚܙܝ[e] ܫܡܝ ܕܐ
ܐܬܚܙܝ[c] ܠܐ ܫܟ ܐܝ ܠܟ ܕ[f]ܐܬܚܙܝ ܫܡܝ ܒܗ ܠܐ ܐܬܝ ܐ ܐ
ܐ ܕ[e]ܐ ∴

ܠܐ ܒܗ ܕ[b]ܐܦܘ ܡܢ ܕ[a]ܫܡ ܐܬܝ ܐ ܠܐ ܐܦ ܠܐ ܒܗ
ܐܬ ܒ[c]ܐܪ ܐܦ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ∴

ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ∴

ܐ ܐ ܐ ∴

III 1. Ἔρρηξε γαστρὸς ἠτεκνωμένης πέδας * Ὕβριν δὲ δυσκάθεκτον εὐτεκνουμένης * Μόνη προσευχὴ τῆς προφήτιδος πάλαι * Ἄννης, φερούσης πνεῦμα συνετριμμένον * Πρὸς τὸν δυνάστην καὶ θεὸν τῶν γνώσεων. [a] Sinngemäße Einführung eines eigenen Verbums zur zweiten Hälfte des Gegensatzes. [b] Bewußt freie oder auf Nichtverstehen der griechischen Vokabel beruhende Wiedergabe? [c] Plural statt Singular, im Hinblick auf I. Sam. 1, 6 verfehlte Änderung. [d] Doppelwiedergabe des Μόνη. [e] Sinngemäße Erweiterungen. [f] Etwas freie Gestaltung, bei der dem φερούσης und συντετριμμένον gegenüber der Sinn, wenn auch nur wenig, verschoben ist.

2. Ἀληπτός ἐστιν ἡ θεαρχικωτάτη· * Ῥήτρας γὰρ ἐξέφηνε τοὺς ἀγραμμάτους * Πλάνης σοφιστὰς συστομίζοντας λόγῳ * Καὶ τῆς βαθείας νυκτὸς ἐξαιρουμένους * Λαοὺς ἀπείρους ἀστραπῇ τοῦ πνεύματος. [a] Der in der abrupten Kürze seiner Ausdrucksweise in der Tat ziemlich dunkle v. 1 wurde vom Syrer offenbar nicht verstanden. Deutlich steht nur die merkwürdige Gottesbezeichnung ἡ θεαρχικώτατη hinter seiner völlig anders gearteten. Völlig neu ist die Anknüpfung an den aus der vorangehenden Strophe herübergenommenen Begriff des Gebetes. [b] Verstärkung des Ausdrucks. [c] Der Syrer fand als erstes Wort von Z. 3 in seiner Vorlage das in Übereinstimmung mit der ein Ἀ als ersten Buchstaben fordernden Akrostichis von der Hs. B und Drucken des Πεντηκοστάριον wie demjenigen Athen 1902 gebotene Ἅλις, das er mit ἁλιεύς in Verbindung brachte. [d] Liegt eine Doppelwiedergabe von σοφιστὰς und eine Veränderung der Stellung des Begriffes λόγος vor, wie eine solche jedenfalls derjenige des στόμα in συστομίζοντας neben sinngemäßer Wiedergabe des ganzen Wortes erfuhr, oder las der Syrer wirklich etwa σοφίας und λόγον und etwa neben σοφίας in den Text eingedrungen noch die Variante σοφιστῶν? [e] In der Vorlage des Syrers scheint das in der Münchener

III. Ode

1. Erbrochen hat den Mutterschoß derjenigen, welcher Söhne versagt waren, und *vergehen ließ*[a] den schmähenden[b] Schimpf, (der) von Söhnemüttern (ausging)[c], einst das eine[d] Gebet allein[d] der *lobsamen*[e] Prophetin Anna, das sie durch einen verdemütigten Geist dargebracht hat[f] an ihn, den *All*mächtigen[c] und Gott *aller*[e] Erkenntnisse.

2. Ihm (zu liebe), das nicht nichtig war Gott, dem Erhabenen, Verborgenen[a], hat er zu *Erz*rhetoren[b] die schriftunkundigen Fischer[c] gemacht, zu Zermalmern der Weisheit und des Wortes des Mundes der Beredten[d] und zu Errettern wiederum von Völkern sonder Zahl aus der Tiefe der Nacht des Irrtums[e] durch den Blitz des *Heiligen* Geistes.

3. Jetzt[a] *machte Licht* der von jenem unerzeugten Licht Ausgehende, der Allmächtige. Der Strahl, von dem nicht gelispelt wird[b], der *erkannt wird* durch den im Vater seienden Sohn[c], ist aus *eigener* Gewalt[n] erschienen *und offenbarte sich uns*[e] durch die Flamme der Naturgleichheit[f] des Wehens[g], die in Sion drinnen *plötzlich*[h] den Völkern sich entzündet.

IV. Ode

1. Eja, König der Könige, einer aus einem[a], Einziger, und aus was für einem[a]! Wort, das aus dem Vater, der ohne Ursache (ist), du hervorgingst und kamst[b], deinen dir an Macht gleichen Geist sandtest du offenkundig auf *deine*[c] Apostel, *ihr*[d] Wohltäter, indem sie sprachen: „Lobpreis (sei) deiner Gewalt, o *All*herr!“[e]

Hs. A an die Spitze von v. 3 eingedrungene πλάνης in v. 4 als das Metrum zerstörendes Glossem hinter νυκτὸς gestanden zu haben.

3. Ἦν ἐκπορευτὸν ἐξ ἀγεννήτου φάους ✶ Τὸ πανσθενουργόφωτον ἄφθιτον σέλας, ✶ Οὗ τὴν δι' υἱοῦ πατρικῆς ἐξουσίας ✶ Νῦν ἐμφανίζει συμφυῆ φρυκτωρίαν ✶ Πυρῶδες ἦχος ἐν Σιὼν τοῖς ἔθνεσιν. — [a] Der Syrer scheint die gesamte Konstruktion der Strophe nicht verstanden zu haben, was möglicherweise dadurch erleichtert wurde, daß sie schon in seiner Vorlage zerrüttet und hier das Ἦν durch ein Τὸ verdrängt war. Jedenfalls handelt es sich bei ihm an dieser Stelle bereits um die Wiedergabe des Νῦν von v. 3. [b] Zugrunde zu liegen scheint eine höchst beachtliche Variante ἄτραυλον, ein Adjektiv, das den Geist als den nicht in leisem Säuseln, sondern im Sturmesbrausen sich Offenbarenden bezeichnete, das vom Syrer nicht genügend verstanden wurde. [c] Nach δι' υἱοῦ und dem Begriff „Vater“ in πατρικῆς. [d] Nach dem dabei im Sinne des αὐτεξουσίως von V 1 V. 2, VIII 3 V. 1 mißverstandenen ἐξουσίας. [e] Wiedergabe des ἐμφανίζει durch zwei verbale Ausdrücke. [f] Nach συμφυῆ. [g] Die Wiedergabe des ἦχος im Sinne von πνοή könnte durch das ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς von Apg. 2, 2 veranlaßt sein. [h] Nach Apg. 2, 2: καὶ ἐγένετο ἄφνω.

IV 1. Ἄναξ ἀνάκτων, οἷος ἐξ οἵου μόνος ✶ Λόγος προελθὼν πατρὸς ἐξ ἀναιτίου, ✶ Ἰσοσθενές σου πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις ✶ Νημερτὲς ἐξέπεμψας ὡς εὐεργέτης ✶ Ἄιδουσι· Δόξα τῷ κράτει σου, δέσποτα). — [a] Doppelübersetzung, das zweite Mal im Sinne eines ἐξ οἵου, das dann wieder in denjenigen von ἐκ ποίου zu fassen dem Syrer keine Schwierigkeit machte. [b] Zwei Verba zur Wiedergabe des griechischen Verbum Compositum. [c] Possessivpronomen statt des griechischen Artikels. [d] Erweiterung durch Suffix auch bei Fehlen des griechischen Artikels. [e] Umwandlung in direkte Rede bei ungenauer Wiedergabe des nun diese einleitenden Verbums.

ܡܢ ܚܕ ܐܬܐ ܒܗ ܒܝ ܥܠ ܐܠܗܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܐܠܗ ܠܡ ܫܒܩܬ ܠܝ
ܐܠܗ ܐܠܗ ܐܙܒܬܢܝ ܐܠܡܠܐ ܠܐ ܥܠ ܐܡܪ ܐܢ ܒܕܝܢ ܐܢ ܫܟܚ ܠܟ ܡܢ
ܫܒܩܬ ܠܝ ܐܡܪ ܐܢ ܠܡ ܚܕ ܒܗ ܐܬܐ ∴ ܐܝܬܐ ܢܘܢ ܢܠ

ܐܠܗ ܐܠܗ ܐܙܒܬܢܝ ܐܠܡܠܐ ܠܐ ܥܠ ܐܡܪ ܐܢ ܒܕܝܢ ܐܢ ܫܟܚ ܠܟ ܡܢ
ܠܡ ܚܕ ܒܗ ܐܬܐ ∴ ܐܝܬܐ ܢܘܢ ܢܠ

ܐܠܗ ܐܠܗ ܐܙܒܬܢܝ ܐܠܡܠܐ ܠܐ ܥܠ ܐܡܪ ܐܢ ܒܕܝܢ ܐܢ ܫܟܚ ܠܟ ܡܢ
ܠܡ ܚܕ ܒܗ ܐܬܐ ∴ ܐܝܬܐ ܢܘܢ ܢܠ

ܐܠܗ ܐܠܗ ܐܙܒܬܢܝ ܐܠܡܠܐ ܠܐ ܥܠ ܐܡܪ ܐܢ ܒܕܝܢ ܐܢ ܫܟܚ ܠܟ ܡܢ
ܠܡ ܚܕ ܒܗ ܐܬܐ ∴ ܐܝܬܐ ܢܘܢ ܢܠ

2. Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας * *Λόγῳ* κεραννὺς συντεθειμένῃ φύσει * Ὀμβροβλυτεῖς, *μοι* ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου * Νενυγμένης σου πλευρᾶς, ὦ θεοῦ λόγε. * Ἐπισφραγίζων τῇ ζεσει τοῦ πνεύματος. — [a] Sinngemäß frei erweiternde Wiedergabe. [b] Erweiterung in stärkerem Anschluß an Jo. 19, 34. [c] Mit leichter Freiheit oder auf Grund einer — falschen, weil dem Metrum widersprechenden — Variante: ὁ θεὸς λόγος, die durch ihren Widerspruch mit dem Metrum allerdings von vornherein gerichtet wäre? [d] Sinngemäßer Zusatz oder nach einer durchaus möglichen und dann sogar möglicherweise richtigen Variante: νῦν ζέσει τοῦ πνεύματος? [e] Auflösung des Partizips durch Hauptsatz.

3. Κάμπτει τὰ πάντα τῷ παρακλήτῳ γόνυ * Γόνῳ τε πατρὸς πατρὶ συμφυεστάτοις· * Ἐν *γὰρ* προσώποις οἵδε τριττοῖς οὐσίαν· * Νημερτὲς ἀπρόσιτον, ἄχρονον, μίαν· * Ἔλαμψε φῶς γὰρ ἡ χάρις *τοῦ πνεύματος*. — [a] Wohl mit Rücksicht auf das Festgeheimnis des Tages wird die allgemeine Anbetung auf den Geist allein bezogen und demgemäß dann auch von ihm allein die Wesensgleichheit mit Vater und Sohn ausgesagt. [b] Der kausale Hauptsatz ist übersetzt, als ob an seiner Stelle ein Partizip stände. [c] Vereinheitlichung des syntaktischen Aufbaues der Strophe durch Bildung eines Relativsatzes, die dann Nichtberücksichtigung des abschließenden τοῦ πνεύματος im Gefolge hat. [d] Sinngemäßer Zusatz vielleicht als Gleichgewicht gegenüber der Nichtberücksichtigung des τοῦ πνεύματος.

4. Τελεῖσθε πάντες τῇ θεαρχικωτάτῃ, * Ὅσοι λατρευταὶ τρισσοφεγοῦς οὐσίας· * Ὑπερφυῶς τελεῖ γὰρ ὡς εὐεργέτης * Καὶ πυρσομορφοῖ Χριστὸς εἰς σωτηρίαν * Ὅλην πορίζων τὴν χάριν τοῦ πνεύματος. — [a] Die Anrede an die 2. ist in eine Aussage in der 1. Pers. Plur. umgewandelt. [b] Freiheit des Ausdrucks. [c] Wiedergabe eines Verbums durch zwei und Wechsel im Tempus. [d] Inhaltlich merkwürdige Erweiterung. [e] Konkreter Ausdruck statt eines abstrakten. [f] Zugrundeliegen könnte eine Variante πᾶσιν, dann wohl aus ursprünglicherem πᾶσαν. Die Hinzufügung des Suffixes entspricht sprachlicher Notwendigkeit.

2. Gemischt hast du *uns* das göttliche Bad der Wiedergeburt, nachdem du dir unsere Natur verbunden hattest[a], durch die Ergießungen *von Wasser und die Ausflüsse von Blut*[b], die du aus deiner unbefleckten Seite strömen ließest, die erbrochen wurde, Wort, Gott[c]. *Jetzt*[d] aber besiegeltest du es durch das Kochen des *Heiligen* Geistes[e].

3. Es beugt alles *Seiende* das Knie vor *dem Geist*, dem Parakleten, der an Natur dem Vater und dem Erzeugnis aus ihm gleich ist[a], indem es eine Natur in drei Personen erkennt[b], offenbar unnahbar und zeitlos, deren Gnade nämlich heute herabstieg (als)[c] Licht *uns allen*[d].

4. Vollendet sind wir[a] alle durch die Gottheit, den Ursprung von allem, (alle) die wir der dreifach strahlenden Natur dienen. Übernatürlich als Guter[b] *behandelte uns und*[c] vollkommnete uns und machte uns *gleich sich*[d] strahlend Christus, unser Erlöser[e], indem er die Gnade des *Heiligen* Geistes *uns* allen[f] sandte.

V. Ode

1. Zur Lösung *und* Reinigung[a] (von) der Verstrickung *der Sünden*[b] empfanget das Wehen des Feuers wie Tauwind[c], eja, dem Lichte gestaltgleiche Söhne der *heiligen*[d] Kirche. Jetzt ging aus und kam[e] von Sion das Gesetz der Gnade[f] des Geistes in Gestalt feuriger Zungen.

2. Wie *er wollte und* es ihm gefiel[a], stieg der eigengewaltige[b], undienstbare *Heilige* Geist vom Vater her herab, um durch die Zungen seine[c] Apostel weise zu machen und sie mit dem lebendigmachenden Wort[d] zu besiegeln[e], dem Vater gleich an Macht, wie[f] unser[g] Erlöser sagte.

V 1. Λυτήριον κάθαρσιν ἀμπλακημάτων * Πυρίπνοον δέξασθε πνεύματος δρόσον, * ᵛὦ τέκνα φωτόμορφα τῆς ἐκκλησίας· * Νῦν ἐκ Σιὼν γὰρ ἐξελήλυθεν νόμος, * Ἡ γλωσσοπυρσόμορφος πνεύματος χάρις. — [a] Zwei Substantiva statt Substantiv mit Adjektivattribut. [b] Sinngemäße Erweiterung. [c] Aus dem Adjektiv περύπνουν sind zunächst zwei in Genitivverhältnis miteinander verbundene Substantive entnommen. Weiterhin wird die Bildhaftigkeit des δρόσον durch die Vergleichungspartikel ausdrücklich betont und mit Umstellung des syntaktischen Verhältnisses der beiden griechischen Worte das πνεύματος im natürlichen Sinne von „Wind" verstanden. [d] Erweiterung vielleicht unter dem Einfluß des Symboltextes. [e] Wie in IV 1, v. 2. [f] Genitivverhältnis statt Apposition.

2. Καθώσπερ ἠυδόκησεν, αὐτεξουσίως * Ἀδέσποτον κάτεισι πνεῦμα πατρόθεν, * Σοφίζων ἐν γλώσσησι τοὺς ἀποστόλους, * Ἐπισφραγίζον τὸν φερέσβιον λόγον, * Πατροσθενὲς ξύμμορφον, ὃν σωτὴρ ἔφη. — [a] Zwei verbale Ausdrücke statt eines einzigen. [b] Adjektiv statt Adverbium. Oder las der Syrer wirklich ein — dann wohl auf Angleichung an das folgende Ἀδέσποτον beruhendes — αὐτεξούσιον? [c] Possessivpronomen als Ersatz des griechischen Artikels. [d] Der griechische Text scheint mißverstanden zu sein. Während er durch den Geist das Siegel auf das lebenbringende Wort des Erlösers gedrückt werden läßt, schwebt dem Syrer im Sinne der altchristlichen Taufbezeichnung Σφραγίς bzw. des Sakraments der Firmung eine durch den Geist vollzogene *consignatio* der Apostel vor. [e] Finalsatz statt Partizipialkonstruktion. [f] Möglicherweise nach einer Variante ὡς. Wahrscheinlicher ist aber doch wohl, daß es sich um eine Änderung handelt, zu welcher der Syrer durch seine Auffassung des Ἐπισφραγίζον usw. veranlaßt wurde. [g] Die Hinzufügung des Suffixes auch bei Fehlen des griechischen Artikels kann in dem formelhaft feststehenden Ausdruck am wenigsten befremden.

ܗܘ ܕܐܝܬܘ ܠܡܠܟܐ ܕܟܠ ܫܘܠܛܢ ܘܟܠ ܡܠܟ ܡܠ̈ܟ̈ܐ ܗܘ ܕܐܬ ܡܢ ܒܬܘܠܐ ܘܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܐ̈ܢܫ̈ܐ ܘܐ̈ܬ̈ܐ ܘܐ̈ܬ̈ܐ ܘܐ̈ܬ̈ܐ ∴

ܗܘ ܕܐܬ ܡܢ ܒܬܘܠܐ ܘܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܐ̈ܢܫ̈ܐ ܘܐ̈ܬ̈ܐ ∴

ܗܘ ܕܐܬ ܡܢ ܒܬܘܠܐ ∴

3. Ἰᾶτο τὰς φρένας μὲν ἐξ ἁμαρτίας ⁎ Χαὐτῷ κατεσκεύαζε τῶν ἀποστόλων ⁎ Θεὸς λόγος πάνταρχος ἄχραντον δόμον· ⁎ Ὁμοσθενοῦς δὲ καὶ συνουσιωμένου ⁎ *Νῦν* ἐγκατοικίζεται πνεύματος φάος. — [a] Zwei Verba statt eines einzigen. [b] Zu der weitläufigen Umschreibung gab anscheinend das in seinem wirklichen Zusammenhang nicht berücksichtigte αὐτῷ Veranlassung. [c] Sachgemäßer Plural statt Singular im Hinblick auf φρένας und τῶν ἀποστόλων. [d] Das überlieferte griechische νῦν ἐγκατοικίζεται erweist sich durch sein Sichnichteinfügen in das Metrum als falsch. Auffallend ist auch schon das Präsens gegenüber den vorangehenden Imperfekten. Das Syrische verbindet die drei Erscheinungen eines präteritalen verbalen Ausdrucks, einer Nichtwiedergabe des νῦν und an der Erwähnung auch der Gleichewigkeit von Geist und Logos endlich eines dem überlieferten griechischen Text fremden inhaltlichen Elements. Metrisch entspricht dem ein demnach vom Syrer gelesenes Συναφθίτου τ' ᾤκησε. Da aber durch die ein N als ersten Buchstaben des Verses erfordernde Akrostichis das Νῦν gesichert ist, muß ihm dabei eine Verschreibung aus Νῦν ἀφθίτου τ' ᾤκησε vorgelegen haben, das sich somit als die ursprüngliche Textgestalt ergibt. Ihr gegenüber stellt ἐγκατοικίζεται ein den sachlichen Sinn des inchoativen ᾤκησε (nahm Wohnung in) umschreibendes Glossem dar.

VI 1. Ἱλασμὸς ἡμῖν, Χριστέ, καὶ σωτηρία ⁎ Ὁ δεσπότης ἔλαμψας ἐκ τῆς παρθένου, ⁎ Ἵν' ὡς προφήτην θηρὸς ἐκ θαλασσίου ⁎ *Στέρνων* Ἰωνᾶν τῆς φθορᾶς διαρπάσῃς ⁎ Ὅλον τὸν Ἀδὰμ παγγενῆ πεπτωκότα. — [a] In der Übersetzung griechischer Kirchendichtung seit derjenigen des Kirchengesangbuches des Severus überaus häufige Erweiterung. [b] Die Veranlassung gerade dieser Erweiterung ist nicht abzusehen. [c] Als Wiedergabe von κύριος und δεσπότης ist ܡܪܝܐ ܟܠ (Allherr) infolge der Gleichheit der Silbenzahl fast regelmäßig. Der hier vorliegende vollere syrische Wortlaut ist auffällig und natürlich durch das Gesetz der Isosyllabie der ganzen Strophe bedingt. [d] Da der Syrer sonst bildlichen Ausdrücken aus dem Bereich des Lichtes nicht ausweicht, ist freie Übersetzung nach IV 1 v. 2 kaum wahrscheinlich. Weit eher dürfte er auch hier tatsächlich ein metrisch dem ἔλαμψας gleichwertiges προῆλθες gelesen haben, das als Glossem zu bewerten sein würde. [e] Ergänzung des Vergleiches zu einem vollständigen Nebensatz. [f] Das Entscheidende

3. Es heilte *und reinigte*[a] von der Sünde die Gemüter derjenigen, die *von der Erde ihm* Apostel *werden sollten*[b], Gott das Wort, allem ursprunghaft und erbaute sie als reine Tempel[c] und in ihnen wohnte das Licht des *Heiligen* Geistes, *des Teilhabers an seiner Ewigkeit*[d], *ihm gleich an Macht und Natur.*

VI. Ode

1. Sühne für uns *alle*[a], *eja, König*[b] Christus, (und) auch Erlösung, Herr *des Alls*[c], gingst du aus und kamst[d] aus der Jungfrau, daß wie den Propheten Jonas aus dem Meertiere du vor dem Verderben *errettetest*[e], so den ganzen Adam, unseren Verwandten[f], aus seinem Falle[g] du entrissest.

2. Deinen Geist bereitetest du *prophetischer Weise*[a] in dem drinnen zu, worin du durch von Ewigkeiten her Bestimmtes erneuert hast[b], vom Vater Ausgehendes[c], der allen Beleber (ist)[d] und in der Verbindung der Materien verbunden[e], den Verbrenner[f] der Befleckungen und Reiniger. Wiederum auch vom Gemütsschmutz, Allgewaltiger, mögest du läutern *und abwaschen*[g].

3. Eine begehrte *Spende und* Gabe[a], erschüttertest du deine[b] Apostel, die in Sion (waren), bei deinem Kommen[c], Geist, der verwandt (ist) dem aus dem Vater erzeugten Wort[d]. ⟨Für einen Laut?⟩, der stammelt, wurdest du von den erregten, spöttischen Völkern gehalten[e] und *auf die dich Kennenden*[f] ließest du dich (als) feuriges Wehen dauerhaft nieder[g].

---

des παγγενῆ, die Universalität der Erlösung Adams kommt nicht zum Ausdruck. [g] Nominaler Ausdruck statt eines verbalen.

2. Ἱμερτὸν *ἡμῖν* εὐθὲς εἰ τοῖς *ἐγκάτοις* ✶ Αἰωνίως *ἔξουσι* πνεῦμα καινίσοις· ✶ Πατροπροβλήτως πάντοτε ξυνημμένον ✶ Ὕλης *ἀπεχθοῦς*, καυστικὸν μολυσμάτων ✶ Ῥύπου τε *παντὸς* ῥυπτικόν, παντοκράτωρ. — [a] Der Grund für die Wahl gerade dieser Erweiterung ist nicht absehbar. [b] Ebenso sehr syrisch selbst ganz unklar, als vom Griechischen völlig abweichend. Korruptelen seiner Vorlage haben offenbar dem Syrer deren Verständnis erschwert. So las er Ἱμαρτὸν, was er als Εἱμαρτὸν im Sinne von Εἱμαρμένον verstand und womit er dann Αἰωνίως in Verbindung brachte, und ἐν οἷς, was, als ἐν οἵς verstanden, Grundlage seines sinnlosen Relativsatzes wurde, vielleicht auch ein aus dem in verschiedenen Drucken gebotenen καινίσαις über καινίσας entstandenes ἐκαίνισας. [c] Nach dem auch noch mit Ἱμαρτὸν im Sinne von Εἱμαρμένον verbundenen Πατροπροβλήτως. [d] Als Grundlage kommt nur πάντοτε in Frage. Für die Ergänzung war Symboltext grundlegend. [e] Zugrunde liegt ξυνημμένον Ὕλης, wobei das letztere als ὕλαις verstanden wurde oder geradezu dieses letztere in der Vorlage stand. [f] Nach dem richtigen καυστικὸν statt des in einzelnen Drucken wie z. B. demjenigen Athen 1902 sich findenden καυστικῶν. [g] Unklar bleibt, in welchem Verhältnis zu dem ῥυστικόν des Griechischen einerseits das ܘܡܫܟܚ (und Reiniger) andererseits der abschließende Wunschsatz steht, in dem die zwei Verba jedenfalls wieder einen verbalen Begriff der Vorlage umschreiben. Sicher ist für diese nur das in der römischen Ausgabe des Πεντηκοστάριον vorliegende: Ῥύπου φρενῶν τε.

3. Ὀρεκτὸν ἀξίωμα τοῖς ἀποστόλοις ✶ Σιωνίταις μίμνουσι σὴν παρουσίαν ✶ Γνώρισμα πνεῦμα πατρογεννήτου Λόγου, ✶ Λέσχην ἀπηνῆ τῶν ἐθνῶν ποππυσμάτων ✶ Ὤκιστα δεικνὺς πυρπνόως καθιδρύεις. — [a] Zwei Substantiva verwandter Bedeutung statt eines einzigen. [b] Possessivpronomen als Gleichwert des griechischen Artikels. [c] An einem τοὺς ἀποστόλους ✶ Σιωνίτας ἔσεισας σῇ παρουσίᾳ würde eine von der überlieferten völlig abweichende Fassung, metrisch durch die Länge der Senkung auch in geradstelligem Fuß kaum Anstoß bieten, da dieselbe Erscheinung auch IV 2 v. 4 vor-

ܕܐܦ ܥܠ ܦܘܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ ܐ[a]ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ.
ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ. ܐ[b]ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ.
ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ. ∴ ܫܠܡ ܐ[c]ܡܝܢ ܐ[d]ܠܗܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ∴

ܐ[a]ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ ∴ ܫܠܡ
ܐ[b]ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ܕܝܠܢ.
ܐ[c]ܡܝܢ ܐ[d]ܠܗܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܫܘܢܐ ∴ ∴ ∴

VII. Ode

1. Es erscholl der Klang des Gleichlautes[a] *aller Arten von* Gesang, auf daß angebetet würde das seelenlose Bildwerk, das aus Gold gegossen wurde. *Jetzt*[b] aber spornt die Gnade des Geistes[c], des Parakleten, *uns*[b] an, anzubeten, und dem Dreieinigen, Machtgleichen und Anfanglosen[d] (zu)zurufen: „Der Gepriesene bist du."

2. Indem sie die Stimme des Propheten[a] nicht verstanden hatten, sagten die Toren: „Most tranken sie und wurden berauscht"[b], zu jenen wunderbaren Reden, die von oben auf die Apostel träufelten[c]. Wir aber, deine Anbeter[d], rufen gleichmäßig *mit ihnen*[e] dir: „Erneuerer aller Geschöpfe, der Gepriesene bist du."

3. Was Joël, der Seher göttlicher Dinge, bei Übernahme seiner Auflagen[a] gedonnert hat, (nämlich:) „Ausgießen werde ich von meinem Geist *über alles Fleisch*"[b], *hörte er wie aus dem Munde seines Vaters* das Wort Erzgott (sprechen)[c], welcher einen, erleuchterischen, dreistrahligen Natur wir einstimmig rufen mögen[d]: „Der Gepriesene bist du."

VIII. Ode

1. Es löste[a] *nämlich* die Fesseln und beträufelte[a] mit Tau die Flamme jener dreistrahlige Typus des verborgenen Gottes[b], den[c] die Knaben bekennen[d], und es preist[e] einzig[f] den Erlöser und Allmacher (und) auch[g] Wohltäter gleichmäßig[h], die ganze Schöpfung, die *von ihm*[i] gefestigt wurde.

— allerdings völlig singuläre — Bildung ἐξεινόσταξαν wäre dem in Neubildungen schwelgenden Dichter ebenso sehr zuzutrauen, als es vollkommen in der Art des Übersetzers läge, sie in das entsprechende einfache Verbum und den nominalen Ausdruck ܕܬܡܗܐ (wörtlich: „des Sichwunderns") zu zerlegen. [d] Leichte Verschiebung des Ausdrucks mit Wiedergabe des griechischen Artikels durch Suffix. [e] Wohl nach einem sachlich wie metrisch anfechtbaren Glossem συμφώνως.

3. Θέσπιν κατεβρόντησεν ὁ βλέπων ὅπα ✶ Ἔνθους Ἰωὴλ τοῦ θεαρχικωτάτου, ✶ Οἷς ἐκχεῶ, φήσαντος, οἵπερ Λόγου, ✶ Τοῦ πνεύματός μου, συμβωήσουσι· Φύσις ✶ Ἡ τρισσοφεγγόφωτος, εὐλογητὸς εἶ. — [a] Entspricht wohl dem Ἔνθους. Die Gottbesessenheit des Propheten ist als eine Bürde gefaßt, die er auf sich nehmen muß. [b] Umwandlung in direktes Zitat und Ergänzung desselben nach Joël 2, 28. [c] Der Syrer wünschte offenbar im Hinblick auf den Schluß der Strophe schon früher alle drei göttlichen Personen eingeführt zu haben. Das veranlaßte ihn, den schon vom Dichter als Sprecher der Verheißung der Geistessendung eingeführten Logos hier im Namen des Vaters handeln zu lassen. Die weitere Verschiebung, daß der Prophet ihn (sprechen) hört (gegenüber dem direkten φήσαντος), diente dann dazu, in neuer Weise die ganze Strophe syntaktisch einheitlich zusammenzufassen, indem der griechische Hauptsatz in einen Relativsatz verwandelt wurde. [d] Unter Preisgabe auch hier wieder der direkten Anrede ist an Stelle des griechischen Relativsatzes οἷς ἐκχεῶ, der wegen der Einführung des Zitats preisgegeben werden mußte, aus dem Hauptsatz συμβωήσουσι ein weiterer sprachlich eigentümlich angeknüpfter Relativsatz geschaffen worden.

VIII 1. Λύει τὰ δεσμὰ καὶ δροσίζει τὴν φλόγα ✶ Ὁ τρισσοφεγγὴς τῆς θεαρχίας τύπος· ✶ Ὑμνοῦσι παῖδες· εὐλογείτω τὸν μόνον ✶ Σωτῆρα καὶ παντουργὸν ὡς εὐεργέτην ✶ Ἡ δημιουργηθεῖσα σύμπασα κτίσις. — [a] Vergangenheit statt Gegenwart. [b] Vgl. die Wiedergabe von ἡ θεαρχικωτάτη III 2 v. 1. [c] Relativsatz statt konjunktionsloser

ܕܐܝܬ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܒܗ ܡܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ∴

ܕܐܝܬ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܒܗ ܡܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ∴

ܕܐܝܬ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܒܗ ∴

ܕܐܝܬ ܗܘ ∴

ܕܐܝܬ ∴

ܕܐܝܬ ∴

ܕܐܝܬ

2. Es gedachte[a] Christus an seine[b] erlöserischen Worte, indem[c] er zu seinen[b] *auserwählten und unbefleckten*[d] Aposteln gesagt hatte: „Kommen wird zu euch[e] der Geist (als) feurige Zungen[f] *und wird entbrennen*[g] (und) auch *ruhig*[g] sitzen, der Gepriesene[h], *auf jedem einzelnen von euch*[i], *durch den* die Schöpfung wiederum gemacht wird[j], daß sie ihm gleiche[k]".

3. Erlöserisches *und* selbstherrliches[a] Licht, das eigenleuchtendes (ist) und Geber des Lebens[b], gekommen bist du und ließest dich nieder *und hast gewohnt*[c] auf deinen[d] Aposteln, und infolge davon, daß du sie erfaßtest, sind deine Diener entbrannt[e], die deiner harren, *Heiliger* Geist, daß du kommst und in ihnen Wohnung nimmst[f], der im Winde gehaucht (ist)[g].

4. Lobpreis hat der Mund der Propheten deinem Kommen im Fleische gezollt *und hat (es) verkündet*[a], eja, König, und (das Kommen) deines Geistes[b], der vom väterlichen Schoße ausgeht und *dir* gleich (ist) an Sitz und Schöpfereigenschaft, mit dem dich auch infolge davon, daß du Mensch wurdest, *wir*, die Gläubigen, dich anbeten[c].

IX. Ode

1. Heil dir, eja, Königin, Mutter und Zier *aller* Jungfrauen[a]! Denn jede beredte *Zunge*[b] und (jeder) Mund, (hinreichend) sprachgewaltig, um Sachwalter (συνήγορος) zu sein[c], erweist sich als zu schwach, um dich gebührend zu rühmen. Zu geil[d] aber ist jede Vernunft, um dein Gebären zu verstehen und deshalb zollen wir begierig[e] dir Lobpreis.

Attribute zu bilden. [b] Möglicherweise Wiedergabe einer Variante βίου. [c] Zwei Verba statt eines einzigen des Originals. [d] Sachlich gerechtfertigte possessive Bestimmung trotz Fehlens eines griechischen Artikels. [e] Völlig neue textliche Gestaltung an Stelle des τοῖς σοῖς οἰκέταις . . . πνεῦμα προσνέμεις. [f] Inhaltlich zutreffende Umschreibung des Λελιπαρημένον. [g] Entspricht dem ὡς ἄημα.

4. Ἥισε προφητῶν *πνευματέμφορον* στόμα ✶ Σὴν σωματωδῶς, ὦ μέδων, ἐνδημίαν· ✶ Καὶ πνεῦμα κόλπων πατρικῶν προηγμένον ✶ *Ἀκτιστοσυμπλαστουργοσύνθρονον σέθεν* ✶ *Ἴης* ἐνανθρωπήσεως πιστοῖς σέβας. — [a] Zwei Verba statt eines einzigen des Originals, das zweite vielleicht als Gegengewicht der Nichtberücksichtigung des πνευματέμφορον zu bewerten. [b] Unter Nichtberücksichtigung des σέθεν Ἴης ist die Strophe zu einem einheitlichen syntaktischen Gefüge zusammengezogen, indem Menschwerdung des Logos und Kommen des Geistes als eine zweifache ἐνδημία zum Gegenstand der prophetische Vorhersage gemacht werden. [c] Der Relativsatz ist aus der Apposition ἐνανθρωπήσεως πιστοῖς σέβας heraus gesponnen, wobei der Begriff des σέβας eine gewisse Verschiebung erfahren hat.

IX 1. Χαίροις, ἄνασσα, μητροπάρθενον κλέος· ✶ Ἅπαν γὰρ εὐδίνητον, εὔλαλον στόμα ✶ Ῥητρεῦον οὐ σθένει σε μέλπειν ἀξίως· Ἰλιγγιᾷ δὲ νοῦς ἅπας σου τὸν τόκον ✶ Νοεῖν· ὅθεν σε σὺν πόθῳ δοξάζομεν. — [a] Geschickte, aber doch den Sinn leise verschiebende Auflösung des griechischen Adjektivs als μήτηρ παρθένων κλέος unter Verstärkung durch Einfügung des Begriffs „alle". [b] Stärkeres Ebenmaß des Ausdrucks dadurch erreicht, daß jedes der beiden Adjektive einem eigenen Substantiv zugeordnet wird. [c] Neue sachliche Nuance gegenüber dem einfachen griechischen Partizip. [d] Die Bedeutung der griechischen Vokabel ist anscheinend nicht erfaßt. [e] Nach der richtigen, weil dem Metrum entsprechenden Lesart im Gegensatz zu dem συμφώνως der Münchener Hs. B und der Drucke von Athen und Rom.

ܒܪ ܐܝ ܕܐ ܐܝ ܕܐ ܐܝ ܕܐ

2. (Als) Reine hast du empfangen, Maid, mit Gott befruchtet[a]! Denn allein hast du ohne Schmerz die Ausnahme empfangen, unserer staubhaften Sippe Wurzel des Heilmittels des Lebens zu werden durch deinen Sohn[b], der, während er zu des Vaters Rechten sitzt, jetzt[c] *uns* die Gnade des *Heiligen* Geistes gesandt hat.

3. Uns alle, die wir von der göttlichen[a] Gnade angehaucht sind, laßt Schönheit wie gereinigte Gewänder empfangen[b], indem wir strahlen und blitzen *gleich wie die Sonne*[c], und, indem wir jene an Macht und Weisheit gleiche[d], untrennbare, dreistrahlige Natur erkennen, laßt uns (ihr) Lobpreis zollen[e].

---

3. Ὅσοις ἔπνευσεν ἡ θεόῤῥυτος χάρις, * Λάμποντες, ἀστράπτοντες, ἠλλοιωμένοι * Ὄθνειαν ἀλλοίωσιν, εὐπρεπεστάτην * Ἰσοσθενοῦσαν τὴν ἄτμητον εἰδότες * Σοφὴν τρίφεγγον οὐσίαν δοξάζομεν. — [a] Einfaches Adjektiv statt des zusammengesetzten. [b] Das dritte Partizip der Vorlage ist im Anschluß an die Art der Wiedergabe ihres Verbum Finitum als Hauptsatz aufgelöst. Inhaltlich neu ist dabei der Ausdruck ihres Begriffes der ἀλλοίωσις durch das Bild des Anziehens eines Gewandes. Speziell dem εὐπρεπεστάτην entspricht das ܫܦܝܪܘܬܐ (Schönheit). Vgl. die ständige Entsprechung zwischen der syrischen Wurzel und dem Stamm von πρέπω. [c] Auch dieses Bild ist eine sachliche Bereicherung und soll möglicherweise dem vielleicht nicht verstandenen ὀθνείαν entsprechen. [d] Geschickt und wohl aus bewußter theologischer Erwägung sind das Ἰσοσθενοῦσαν und Σοφὴν des Originals in engster Verbundenheit wiedergegeben, indem dem ersten Bestandteil des Partizips auch das Adjektiv begrifflich untergeordnet wird. [e] Selbstaufforderung statt Aussage.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Miscellanea Constantinopolitana

1. Die letzten Tage der Großkomnenen

Ort und Jahr[1] der Ermordung des letzten Großkomnenen David und seiner Söhne ist durch eine von Powell, *Byz. Z.* XXXVII (1937) S. 359 veröffentlichte Notiz aus *Cod. Lond. med. soc. 52* genau festgelegt. Haft und Hinrichtung erfolgten εἰς τὴν φυλακὴν τοῦ Γούλου τὴν ἐν τῷ Στουδίῳ σύνεγγυς τῇ μονῇ. Natürlich ist das Γούλου nicht mit Beyoğlu gleichzusetzen, das ja nicht „nahe des Studiosklosters" liegt: Γούλου ist vielmehr = türkisch „kule" und damit ist das von Sultan Mehmed Fatih bald nach der Eroberung erbaute „Schloß der sieben Türme" (Yedikule) gemeint. Noch im 17. Jahrh. heißt das neben Yedikule durch die Mauer führende Tor in einer anonymen Beschreibung der Stadttore (*Byz. Z.* XXI [1912] S. 470) πόρτα τῶν ἑπτὰ Γουλάδων. Die unseligen Komnenen sind also wohl die ersten in der langen Reihe derer, die in Yedikule Freiheit und Leben einbüßten.

2. Ein unbekannter Bericht über die Mosaiken der Hagia Sophia

In einem im schwedischen Reichsarchiv zu Stockholm aufbewahrten handschriftlichen Bericht des schwedischen Agenten Joh. Mayer, der an entlegener Stelle, nämlich im „*Archiv Jugo-Zapadnoj Rossij*" III 6 (Kiew 1908) S. 8ff. veröffentlicht worden ist[2], findet sich folgende Angabe über die Mosaiken der Aya Sofya zu Stambul: „Denselbigen tag (23. 5. 1651) ersuchete mich desz Fürsten (Vasile Lupu) Wachtmeister, ein Teutscher, welcher vor $^3/_4$ Jahren ausz Konstantinopel kommen war. Selbiger erzehlete, wie dass kurtz vor seinem abreisen in Constantinopel im Mecet (= *mesdschid* — Moschee) oder turkischen Synagoge, die vor diesem S. Sophia genand und von den Griechen erbawet und zur Türkischen Synagoge gemachet worden, die wände darinnen, uff welchen allerhand Biblische historien von Christo gemahlet gewesen, vbertingen und beweiszen lassen, dieselbe wände die alten, von Mahomet betingeten bilder wiederumb gezeiget, als wan sie new gemahlet und kein tinctur oder weisze zukommen gewesen. Die Turcken haben sie vffs newe vbertinget und die Bilder verstrichen, aber nach etzlichen tagen sind die bilder wiederumb zu sehen gewesen wie zuvor, darüber die Turcken sehr bestürtzet worden vnd die ältesten Turkschen Poppen ihnen selber eine verenderung ihres Regiments prophezeyet haben." Ein ähnliches Ereignis war schon 1509 nach einem Erdbeben von den Venetianern beobachtet worden. Vgl. *Diarii di Marino Sanuto* IX, Venedig 1883, Sp. 565.

[1] Das Datum Samstag den 1. Nov. 6972 stimmt aber nicht ganz, da in diesem Jahr der Sa. auf den 5. Nov. fiel; vielleicht ist ε′ statt α′ zu lesen, oder aber der Schreiber hat noch den Tag der Gefangennahme im Kopf gehabt, der ein Sa. war.

[2] Diesen Hinweis verdanke ich Prof. F. Babinger.

3. Wo lagen die stadtbyzantinischen Coemeterien?

Über die Lage der stadtbyzantinischen Begräbnisstätten wissen wir noch recht wenig. Ein Begräbnisplatz nachkonstantinischer Zeit ist durch Funde bei der Sari Güzelmoschee im Lykostal festgestellt[1]. *Germania* XXI (1937) S. 175 habe ich nun vermutet, man habe die alten Plätze vor der Konstantinsmauer auch nach Errichtung der neuen Landmauern beibehalten. Dem ist aber nicht so, sonst hätte nicht erst Leo VI.[2] Bestattungen innerhalb der Stadt ausdrücklich zu gestatten brauchen: die Friedhöfe lagen also außerhalb derselben. Ein großes Coemeterium befand sich nun auf den Höhen jenseits des Goldenen Horns (heute etwa Taksim). Johannes von Ephesus[3] berichtet nämlich im Leben des Hl. Mara: „*egressus urbi Sycas* (d. i. Pera Galata) *transiit, in montem ab occidente et septentrione oppositum ascendit, ubi sepulcra sunt*". Dies scheint im 6. Jahrh. sogar die Hauptbegräbnisstelle gewesen zu sein, wenigstens läßt derselbe Autor erkennen, daß anläßlich der Pest vom Jahre 543/44 sämtliche Toten dort bestattet werden[4]. Bis jetzt sind freilich nur wenige Gräber eines Föderaten aus dieser Gegend bekannt geworden[5]. Dieses Gelände ist eben schon seit langem bebaut: daher kann man auch kaum noch auf Funde hoffen.

4. Die Täuferkirche bei Edirnekapi

Éch. d'Orient XXXVIII (1938) S. 312 gibt Janin einen Katalog der Kirchen des Täufers. Dabei ist unter Nr. 29 eine Johanneskirche beim Edirnekapi behandelt, die jedoch mit dem unter Nr. 6 erwähnten berühmten Petrakloster identisch ist. Nach Hypselantes[6], der dessen Umwandlung in eine Moschee dem Bayram paşa zuschreibt, war es zuvor ein Frauenkloster gewesen. Als Frauenkloster fungiert es auch in der Liste des Karabeinikoff (1583)[7] sowie bei Gerlach (1578)[8], der uns dazu noch eine ausführliche Beschreibung liefert. Leider ist heute in diesem Quartier nirgends mehr eine Moschee des genannten Paschas vorhanden, sonst könnte man die umstrittene Lokalisierung dieses Klosters endgültig festlegen.

Dozent Dr. A. M. SCHNEIDER.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Zwei italienische „Diatessaron"-Texte

Bereits in meinem im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 19—37 erschienenen Aufsatz *Der Tatiantext von Lk.* 24, 13 hatte ich Gelegenheit, die beiden neuen Zeugen der „Diatessaron"-Überlieferung heranzuziehen, um welche der weite Kreis ein-

[1] Vgl. mein *Byzanz*, 1936, S. 95 Nr. 22.

[2] C. E. Zachariae de Lingenthal, *Jus Graeco-Romanum* III, 1857, S. 147; Nov. 53.

[3] W. J. van Douwen et J. P. Land, *Johannis ep. Ephesi commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta*. Amsterdam 1889, S. 139.

[4] A. a. O. 236.

[5] *Germania* a. a. O. S. 176 Ak. 3 und 4. *Athen. Mitt.* XXXIII (1908) S. 143. Nr. 3—11.

[6] Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν Kpl. 1870, S. 140 (geschrieben 1789).

[7] *Byzanz* S. 39 Nr. I ist demnach zu verbessern: das hier genannte Frauenkloster ist das Petrakloster. Das unter II genannte ist dagegen das Kloster des Johannes en to trullo vgl. auch Arabatzoğlu in Ὀρθοδοξία Kpl. 1937, 15 und 13.

[8] *Tagebuch einer glücklich vollbrachten Gesandtschaft*. Frankfurt 1674, 455.

schlägiger Texte an zwei italienischen durch das 81. Heft der *Studi e Testi*[1] erweitert wurde. Indem ich hoffe, auf diese Ausgabe als solche in einer Besprechung noch zurückkommen zu können, möchte ich zunächst an dieser Stelle einen ersten Beitrag zu der Frage der Bedeutung der beiden Texte bieten, von denen der altvenetianische (= T^V), durch die einzige Hs. *Marciano 4975* des 14. Jahrh.s erhalten ist, während der alttoskanische (= T^T) in nicht weniger als 26 verschiedenen Hss. nachgewiesen werden konnte, von denen für die Ausgabe acht vollständig, neun weitere wenigstens teilsweise kollationiert wurden. Kein Geringerer als ein so führender und hochverdienter Pionier der „Diatessaron"-Forschung wie H. Vogels glaubte in einer verhältnismäßig kurzen Besprechung[2] „vor einer Überschätzung" der Italiener mindestens „nicht weniger warnen" zu sollen, „wie vor einer Unterschätzung". Es ist für ihn eine „unbestreitbare Tatsache", daß schon T^V „keine einzige der für den alten Tatiantext charakteristischen Lesarten bietet", und nur soviel gesteht er zu, „daß die neue Harmonie eine ganz ansehnliche Menge von Lesarten birgt, die sich von der Vulgata her nicht erklären, sondern teils bei den Altlateinern, teils in der syrischen Überlieferung erscheinen, hin und wieder (Sperrung von mir!) auch vom arabischen Tatian oder vom mittelniederländischen bezeugt sind". Für T^T nimmt schon der Herausgeber P. A. Vaccari S. J. eine Abkunft vom *codex Fuldensis* — und zwar als außer dem Bereiche möglicher Bezweiflung und damit des Bedürfnisses eines näheren Beweises liegend — an[3], und in Übereinstimmung mit dieser Auffassung steht es auch für Vogels von vornherein fest, daß der so ungemein weit verbreitet gewesene italienische letzten Endes „auf den lateinischen Text des bekannten Viktor-von-Capua-Kodex zurückgeht". Ob eine solche Bewertung den neuen Überlieferungszeugen und dabei insbesondere gerade dem zweiten wirklich gerecht wird, mag im folgenden an ihren auf die Kindheitsgeschichte in der Anordnung Lk. 1, Mt. 1, 18–25, Lk. 2, 1–21, Mt. 2, 1–12, Lk. 2, 22–39, Mt. 2, 13–23, Lk. 2, 40–52, entfallenden Abschnitten einer beispielsweisen Nachprüfung unterzogen werden[4].

[1] Prof. Venanzio Todesco, P. Alberto Vaccari S. J., † Mons. Marco Vattasso, *Il Diatessaron in volgare Italiano. Testi inediti dei secoli XIII–XIV*. Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana 1938.

[2] *Theologische Revue*. XXXVII (1938) Sp. 228ff.

[3] S. III: „*L'altro, il toscano, è troppo evidente che discende, chi sa per quanti anelli intermedi, dalla redazione del codice Fuldense*". Vgl. S. 175f., wo von diesem Abhängigkeitsverhältnis der italienischen Harmonie gegenüber der Redaktion des *Fuldensis* als von einer feststehenden Tatsache ausgegangen wird.

[4] D. h. abgesehen von den dem ursprünglichen „Diatessaron" fremden Genealogien wesentlich Kap. 1–12 von T^T und Bl. 7 r^0–13 r^0 von T^V (S. 23 Z. 1–31 Z. 26 der Ausgabe). Doch ergibt das Kopfstück Jo. 1, 1–5 (= T^T Kap. 1) tatsächlich nichts Einschlägiges. Zum Vergleich herangezogen sind unter Benutzung der dort vermerkten und seither von mir und C. Peters grundsätzlich gebrauchten Siglen (dazu $T^{N(C)}$ für den Cambridger Text von T^N, Beh. für das Evangelienbuch des Matthias von Beheim und B. 1466 für den ersten deutschen Bibeldruck dieses Jahres) das gesamte Material, das ich in der Einleitung meiner Mitteilung über *Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessarons" des 13. Jahrhunderts* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 80–96 überblickt habe, und außerdem die arabische Übersetzung, von der C. Peters ebenda S. 188–211 Proben vorgelegt hat (= Ar^P) nach der Leidener Hs. 2377, die durch B. Levin, *Die griechisch-arabische Evangelienübersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108*. Uppsala 1938

T^V teilt mit $T^{N(L)}$ — das wurde von Vogels mit Recht betont — eine weitgehende Neigung zu paraphrastischer Freiheit. Wie gegenüber der von Plooij einseitig in den Vordergrund des Interesses gerückten Hs. ist auch gegenüber diesem Text eine entsprechende Vorsicht geboten. Hier aber wie dort wird doch mit vollster Bestimmtheit überall da echter Tatianismus erkannt werden dürfen, wo eine von Vulg(ata) abweichende Fassung anderweitig im Rahmen einer auf das „Diatessaron" zurückgehenden Überlieferung wiederkehrt oder nur von einer solchen her erklärbar ist. Bei einer Beschränkung zunächst auf das einschlägige Eigengut von $T^V > T^T$ ergibt sich in dieser Richtung sofort an vier Stellen, wenn auch bezüglich allerdings meist sachlich recht unbedeutsamer Elemente, die klassische Situation der schlechthin stärksten äußeren Bezeugung alten „Diatessaron"-Textes durch T^A (> Peš.) = abendländischer Überlieferung (> Vulg.):

Lk. 1, 61: *quia*] om. = T^A (> Peš.: ܕܠܐ [daß nicht ist]); $S^{S[C]}$; Ar^P; $T^{Ahd.\,N.\,D}$; b ff q und Vulg.-Hss. D Ⅎ-P G L R; Beh.

Mt. 2, 2: *enim*] om. = T^A (> Peš.: ܐܝܟ ܕܚܙܝܢ [denn wie sahen]); $T^{Ahd.\,N.\,D}$.

Mt. 2, 22: *in Judaea*] *in Juda* = T^A: على يهوذا (über Jahūḏā); Peš.; ܒܝܗܘܕ (in Īhūd); Chr. Pal. (AC): ܒܝܗܘܕ (in Jĕhūdā); $T^{N(S).\,D}$: *in Juda*.

Lk. 2, 49: *me quaerebatis*] *voi mi çerchate* (sucht ihr mich) = T^A: تلتمسانى (tut ihr beide euch nach mir um > Peš.: ܠܡܐ ܒܥܝܬܝܢ ܕܝ [suchtet ihr mich]); S^C: ܒܥܝܬ ܐܢܬܘܢ ܕܝ (sucht ihr mich); Ar^P: تطلبانى (sucht ihr beide mich); Vat. Syr. 197: تطلبونى (sucht ihr mich); $T^{N(L)}$: *soght ir mi*; Beh.: *sought ze me*; B. 1466: *sucht* (sucht ihr mich); Ⅎ-P*: *me quaeritis*.

Sechsmal handelt es sich sodann um einen aus der Masse des Gesamtmaterials mit Sicherheit zu entnehmenden charakteristischen Zug Tatianischer Stilistik, die Nichtwiedergabe eines ἰδού und eines dem ויהי AT.lichen Erzählungsstils entsprechendem ἐγένετο:

Lk. 1, 31: *ecce*] om. = $T^{N(L)}$; Vel. — 1, 44: *Ecce cum*] om. = $T^{N(L)}$ — 1, 59: *factum est*] om. = $T^{N(L)}$. — Mt. 2, 1: *ecce*] om. = Peš. (= T^A); $T^{N.\,D}$. — 2, 9: *ecce*] om. = $S^{S[C]}$; $T^{Ahd.\,N.\,D}$. — 2, 10: *ecce*] om. = $T^{Ahd.\,N\,(L).\,D}$.

In einer stattlichen Reihe doch auch materiell nicht belangloser Fälle ist die von T^V wiedergegebene Lesart mindestens mehr oder weniger stark sowohl in orientalischer als in abendländischer Überlieferung bezeugt. Hierher gehören:

Lk. 1, 10: *omnis multitudo populi*] *tuto lo populo* (das ganze Volk) = PH.: *al þe folk*, Vat. Syr. 197: كل الشعب (alles Volk). Vgl. noch kürzer $T^{N(L)}$: *dat volc*; Ar^P: الشعب (das Volk); Vel. الجماعة (die Versammlung).

---

in die Forschung eingeführte arabische Übersetzung (= Ar^L) für Mt. nach der römischen, für Lk. nach der Berliner Hs., der Karšuni-Text *Vat. Syr. 197*, auf dessen Verhältnis zum „Diatessaron" ich noch werde einzugehen haben, die lateinisch-arabische Übersetzung des Isaak Velasquez, aus der ich Mk. 2 in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* IX S. 226—239 veröffentlicht habe (= Vel.), und ein ebenda S. 169—173 in dem Aufsatz *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung* behandeltes Zitat des Ibn Qutaiba, die lateinischen Harmonietexte des *Clm. 23977* und *10025* bzw. *7846* nach den Angaben bei H. Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessarons im Abendland*. Münster 1909 und der Text der Züricher Hs. des waldensischen NT.s (= Wald) nach der Ausgabe von C. Salvioni, *Il Nuovo Testamento valdese secondo la lezione del Codice di Zurigo*: *Archivio glottologico Italiano*. XI S. 1—308.

1, 13: *vocabis nomen eius*] *havrà nome* (er wird den Namen haben) = $T^{N\,(S)}$: *sine name sal sijn* (sein Name wird sein); T^{D}: *sein name sol sein*; Chr. Pal. (B C): بكمنا هنده; Ar^{L}: يدعا أسمه (sein Name wird gerufen werden).

1, 38: *Dixit autem Maria*] + *a l'angelo* (zu dem Engel) = Clm. 23977: *ad angelum*; B. 1460: *zů dem engel*; Ar^{P}: للملاك (dem Engel).

1, 56: *quasi*] om. = $T^{N.\,D}$ und der gesamten altlateinischen Evangelienüberlieferung; Wald.; I^{α} δ 5; Ar^{P}.

1, 60: *respondens*] om. = $T^{N\,(L)}$; Vel.; $S^{S\,[C]}$; T^{P}; Vat. Syr. 197.

1, 76: *vias eius*] *la via ne li cuori de li* (den Weg in ihren Herzen), nach Abzug der paraphrastischen Erweiterung = ff_2: *viam eius*, T^{Ahd}: *sinan uueg*; Peš. (= T^{A}): اوسنه; Ar^{P}: طريقه (seinen Weg).

Mt. 1, 18: *priusquam convenirent*] *enançi che Josep fesse la noçe* (bevor Joseph die Hochzeit abhielt) = PH.: *er þat Joseph har had spoased* (bevor Joseph sie geheiratet hatte); Vel.: من غير أن يباشرها (ohne daß er [= Joseph] mit ihr verkehrt hätte); altarabischer Text bei Ibn Qutaiba: قبل أن يباشرها (bevor er [= Joseph] mit ihr verkehrte).

1, 19: *vir eius*] om. = Vel.; T^{K}; S^{C}; Text bei Ibn Qutaiba.

Ebenda: *voluit*] *pensava* (dachte) = $T^{N\,(L)}$: *peinsde*; PH.: *þouth*; $S^{S.\,C.}$ Peš. (= T^{A}): الذحد (hatte sich überlegt); Arm. *խորհեցաւ* (gedachte er); Ar^{L}: أتمر (überlegte er); Vat. Syr. 197: فهمّ (so dachte er).

1, 22: *per prophetam*] mit Hinzufügung des Namens: *una profeçia la qual disse Ysaia profeta* (eine Weissagung, die der Prophet Isaias aussprach) = $T^{N\,(L)}$: *van den prophete ysayase* (von dem Propheten Isaias); B. 1460: *durch Ysaias den weysager* (durch den Weissager Isaias); a b c d e f g_2 aur und die Vulg.-Hss. D Ħ-$P^{mg.}$ L Q R: *per Isaiam prophetam* (mit dieser oder anderer Orthographie); S^{S}: حلاعجيا نجيا (in dem Propheten Isaias); S^{C}: حصوص اعجيا نجيا (durch den Mund des P. I.); Chr. Pal.: حلاذحه بم اعجيا نجيا (durch Vermittelung des P. I.). Vgl. Vat. Syr. 197: في شعيا (im ⟨I⟩saias).

Lk. 2, 17: *de verbo*] om. = $T^{N\,(L)}$; $S^{S\,[C]}$.

2, 19: *conferens*] *e metevalo* (und setzte es) = $T^{(N)}$: *en vestese* (und stellte sie auf); $S^{S\,[C]}$: هيعا (stellte bzw. legte).

Mt. 2, 21: *Qui consurgens accepit*] *Audito ço Josep tolse* (nachdem er dies gehört, nahm Joseph). Der Eigenname auch $T^{N\,(L)}$: *Doe stant op Joseph* (da stand Joseph auf): T^{D}: *und ioseph*; PH.: *And Joseph*; Peš. (= T^{A}): وهوسف (Und J.).

Lk. 2, 29: *dimittis*] *Lassa* (Laß) = T^{Ahd}: *forlaz þu* (entlasse du); $T^{N\,(L)}$: *Laet*; T^{D}: *La* (entlasse); c l r^{1}, Ambrosius, Ambrosiaster und die Vulg.-Hss. D Ħ-$P^{mg.}$ L Q R: *dimitte*; e: *dismitte*; aur: *demitte*; Chr. Pal. (A B): فط (C): فدد; Ar^{P}: أطلق (entlasse). Über entsprechendes ἀπόλυσον in griechischer Kirchendichtung vgl. im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 66 Ak. 5.

Ebenda: *servum tuum, Domine*] (*Lassa omai*) *Signore* (*morire*) *il servo tuo* ([Laß nunmehr], Herr, sterben deinen Knecht) in der Wortstellung von Anrede und Objekt = T^{Ahd}: *truhtin thinun scalc*; T^{N}: *here dinen knecht*; T^{D}: *herre deinen knecht*; Beh.: *herre dinen knecht*; Augustinus, Cassiodorus, Eucharius, Faustus v. Reii, Fulgentius, Hieronymus, Ambrosius: *domine servum tuum*; Wald.: *O segnor tu laissas ora lo teo serf* (O Herr, du entlässest nun deinen Knecht); $S^{S\,[C]}$: حه مدب حعلعا لحجبو (ihn, mein Herr, im Frieden, deinen Knecht; Ar^{P}: يا سيدى الآن أطلق عبدك (O mein Herr, jetzt entlasse deinen Knecht).

2, 45: *requirentes eum*] + *per la çità* (durch die Stadt), in freier Wiedergabe der Ortsbestimmung = $T^{N\,(L)}$: *ende sochtent daer* (und suchten ihn da); $S^{S\,[C]}$: حه ههه حجب ولمع (und dort suchten sie ihn).

2, 49: *Nesciebatis*] *Non sapete voi* (Wißt ihr nicht) = $T^{N\,(L)}$: *en witti nit*; $T^{N\,(S)}$: *en wistti niet*; T^{D}: *Wizzet ir niht*; Beh.: *inwizzet ir nicht*; B. 1466: *Wisst ir nit*; PH: *Ne wite ze nonzth* (Wißt ihr nicht?); a b d f ff_2 q r^{1}. gat. Tertullian, Irenäus und Clm. 7946: *nescitis*; S^{C}, Peš. (= T^{A}): لا تعلم انكم (Wißt ihr nicht); I^{α} δ 5: οὐκ οἴδατε.

2,52: *homines*] pr. *appo (bei)* = T^{Ahd}: *mit*; T^{N}: *bî*; Beh: und B. 1466 *bey* (bei); T^{D} *vor*; $S^{S.\,C}$ und Chr. Pal: ܠܘܬ (bei); I^{α} δ 5: παρὰ.

In den Kreis merkwürdiger Beziehungen zwischen abendländischer und orientalischer Überlieferung führt T^{V} auch an zwei weiteren Stellen:

Lk. 2.13: *facta est (cum angelo multitudo militiae caelestis)*] *vene* (kam) = $T^{N\,(L)}$: *so quam* (so kam). Vgl. PH.: *comen (þe angels) . . . en schewden hen to þe schepers* (kamen [die Engel] . . . und zeigten sich den Schäfern) bzw. T^{A}: ظهر . . . قوى سمائية كثيرة (erschienen . . . viele himmlische [Streit]kräfte); $S^{S\,(C)}$: ܐܫܬܡܥ ܗܘ ܠܟܘܢ ܫܠܝ ܡܠܐܟܐ (ließen sich sehen viele [Streit]kräfte und Engel des Himmels); Peš.: ܐܫܬܡܥ ܗܘ ܠܟܘܢ ܫܠܝ ܣܢܝܐ (ließen sich viele [Streit]kräfte des Himmels sehen).

Mt. 2,22: *et admonitus in somnis*] *et l'angelo li aparse in sonio e amonuto da ello* (und der Engel erschien ihm im Traume und ermahnt von ihm). Vgl. $T^{N\,(L)}$: *Doe quam die ingel ende wysde hen in sinen drome dat hi* (da kam der Engel und wies ihn in seinem Traume an daß er); T^{A}: فرأى بالمنام أن (und er sah im Traum, daß er) = $S^{S\,[C]}$; ܕ ܚܠܡܐ ܒܫ; Peš.: ܕ ܚܠܡܐ ܒܗ ܐܬܚܙܝ ܠܗ (und es ließ sich ihm im Traume sehen, daß er).

Im ersten Falle wird die doppelte verbale Aussage von PH. ursprünglichen Textbestand des „Diatessaron" darstellen, von dem alsdann in T^{V} und $T^{N\,(L}$ der erste, in der orientalischen Überlieferung der zweite Teil erhalten blieb. Im zweiten Falle ist für die letztere bezeichnend und wieder dann füglich nur als echter Tatianismus zu begreifen die Erscheinung, daß nicht nur dem griechischen Partizip χρηματισθείς ein Hauptverbum, sondern gleichzeitig dem Hauptsatz ἀπεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας ein von jenem Hauptverbum abhängiger Nebensatz des Inhaltes entspricht, daß Joseph nach Galiläa gehen solle. Bezüglich des Hauptverbums selbst stellt offensichtlich die mit $S^{S\,[C]}$ übereinstimmende aktivische Wendung, die T^{A} zugrundeliegt, bereits eine sprachliche Korrektur der in Peš. erhaltenen passivischen dar, die mithin — und ebenso offensichtlich keineswegs mit Unrecht — als zu hart empfunden wurde. Nach T^{V} und $T^{N\,(L)}$ dürfte sich dabei ihre Härte durch einen alten Ausfall mehrerer Worte erklären, und der ursprüngliche Tatiantext besagt haben, es habe sich der Engel im Traume Joseph sehen lassen und ihn angewiesen, daß er usw. Gegenüber der bis auf sein farbloses *quam* (kam) und eine Umstellung der Wiedergabe des griechischen κατ' ὄναρ diesen ursprünglichen Textbestand treu wiedergebenden Fassung von $T^{N\,(L)}$ beruht dann diejenige von T^{V} in ihrem zweiten Teil auf einer Korrektur nach Vulg.

Umgekehrt dürfte in einem dritten Falle von ähnlicher Gesamtlage der Überlieferung gerade in T^{V} wesentlich der echte Tatiantext bewahrt sein:

Lk. 2,44: *inter cognatos et notos* (= ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς) *intra li vicini et parenti* (unter den Nachbarn und Verwandten). Vgl. $T^{N\,(L)}$: *onder hare maghe ende onder hare gebure* (unter ihren Verwandten und unter ihren Nachbarn) bzw. $S^{S\,[C]}$: ܠܘܬ ܚܕ ܕܡܥ ܗܘ ܠܘܬ ܕܝܠܗ ܘܠܘܬ ܕܝܕܥܝܢ ܠܗ (bei den Leuten ihrer Begleitung und bei ihrer Verwandtschaft und bei, wem sie bekannt waren).

Allen drei Fassungen gemeinsam ist der dem Griechischen fremde Begriff räumlicher Verbundenheit, durch den offenbar Tatian denjenigen des γνωστός ersetzt hatte. Was die Reihenfolge anlangt, in welcher er dabei mit demjenigen der blutmäßigen Verwandtschaft sich verbindet, so hat naturgemäß als ursprünglich die von den zwei so weit voneinander abliegenden Überlieferungszeugen $S^{S\,[C]}$ und T^{V} geboten zu gelten. Die in $T^{N\,(L)}$ vorliegende stellt demgegenüber eine

Korrektur nach Vulg. mit ihrer dem Griechischen entsprechenden Vorstellung der *cognati* dar, während in $S^{S[C]}$ die Hinzufügung einer Umschreibung des γνωστοῖς eine solche nach der *graeca veritas* selbst bezeichnet. In T^V selbst ist nur der spezifische Syriasmus possessiver Wiedergabe des griechischen Artikels verlorengegangen.

Man wird von einer Sachlage wie dieser hier für T^V günstig auch die folgende zu bewerten geneigt sein dürfen:

Luc. 2, 15: *hoc verbum quod* = τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ (γεγονός)] *tuto çò etc.* Vgl. $T^{N(L)}$: *van dit dat* (von dem was) = $S^{S[C]}$: ܕ ܗܠ ܡܐ (dies, was).

Durch alle drei Textzeugen bewahrter Tatianismus ist jedenfalls negativ die Unterdrückung des ῥῆμα. Daß statt desselben im ursprünglichen „Diatessaron"-Text vor dem Wortlaut des $S^{S[C]}$ oder einem ähnlichen ein ܟܠ (alles) eingefügt gewesen sein sollte, dessen Wiedergabe in T^V erhalten wäre, erscheint jedenfalls kaum unglaubhaft.

Die Verbindung zweier der Vulg. in Übereinstimmung mit dem griechischen Urtext fremder Elemente, von denen das eine bisher nur auf dem orientalischen, das andere nur auf dem abendländischen Boden bezeugt war, bietet T^V an einer letzten hier noch zu berührenden Stelle:

Lk. 1, 22: *Egressus autem* = ἐξελθὼν δέ] *Enseando Çacharia del templo.* Vgl. Peš. (= T^A): ܡܢ ܒܝܬ ܩܕܫܐ (Als aber Zacharias herausgegangen war) bzw. $T^{N(L)}$: *Ende alse hi uten temple quam* (Und als er aus dem Tempel kam); $T^{N(S)}$: *Ende doe hi aut ghinc van den temple*; T^D: *und da er auz gienk von dem tempel* (Und als er aus dem Tempel herausging).

Wie im ersten Teil dieser Erweiterung, so ist auch sonst noch vereinzelt eine Beziehung nur zu orientalischer Überlieferung zu beobachten, so zunächst an den drei folgenden Stellen:

Lk. 1, 65: *divulgabantur omnia verba haec*] *la gente di ciò parlava*, im Verbum und in der Nichtwiedergabe des griechischen πάντα τὰ ῥήματα = $S^{S[C]}$; Peš. (= T^A): ܐܬܡܠܠ ܟܠ ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܗܘ (wurde dies besprochen). Vgl. Chr. Pal. (C): ܐܬܡܠܠ ܟܠ ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܗܘ (wurde alles dies besprochen) (A B): ܐܬܡܠܠ ܟܠ ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܗܘ (B: ܐܬܡܠܠ) ܐܬܡܠܠ ܟܠ ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܗܘ (wurden alle diese Worte gesprochen); Ar^P: كانوا يتكلمون بهذا الكلام (unterredete man sich betreffs dieser Rede).

1, 74: *ut . . . liberati*] *açiò che . . . scampamo* (auf daß . . . wir entgehen) = $S^{S[C]}$: ܢܬܦܨ ܘ . . . (auf daß wir errettet werden . . . um [zu dienen]); Peš. (= T^A): ܘ . . . ܢܬܦܨ (auf daß wir errettet werden . . . und).

Mt. 2, 16: *quoniam inlusus esset a Magis*] *che li Magi l'avean befato* (daß die Magier ihn gefoppt hatten) = $S^{S[C]}$: ܡܓܘܣܐ ܗܘ (C: + ܗܘ) ܕܐܬܥܪ ܒܗ (daß die [C: jene] Magier ihr Spiel mit ihm getrieben hatten).

Von besonderer Wichtigkeit ist aber ein auf den ersten Blick scheinbar gar nicht hierher gehöriger vierter Fall, weil sich in ihm ein geradezu mathematisch beweiskräftiger Beleg für die Abkunft der abendländischen Tatianüberlieferung von einer sprachlich nicht griechischen, sondern syrischen Grundlage ergibt:

Mt. 2, 9: *Qui cum audivissent regem abierunt* = οἱ δὲ ἀκούσαντες βασιλέως ἐπορεύθησαν] *I magi aldito çò partironssi dal Re* (Die Magier, nachdem sie dies gehört, gingen vom König weg). Vgl. Peš. ܗܘ ܕܝܢ ܒܝ ܡܪ ܥܕܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ (Sie aber, da sie gehört hatten vom König, gingen) = T^A: وهم لما سمعوا من الملك انطلقوا (Und sie, als sie gehört hatten vom König, machten sich auf den Weg); $S^{S.C}$: ܗܘ ܕܝܢ ܒܝ ܡܪ ܡܗܝܡܢܘ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ (Sie aber, da sie den Befehl empfangen hatten vom König, gingen).

Es ist nämlich keinen Augenblick zu verkennen, daß hier T^V lediglich auf der falschen Beziehung des *a rege* eines lateinischen *Qui* (oder: *Illi* bzw. *Magi autem*?) *cum audivissent a rege abierunt* beruht, das seinerseits die sklavisch wörtliche Wiedergabe des in Peš. vorliegenden syrischen Textes war. Daß mithin dieser dem Griechischen entsprechende derjenige schon des „Diatessarons" gewesen ist, demgegenüber der „wilde" syrische Text von $S^{S \cdot C}$ eine sachlich erklärende Korrektur der als sprachlich hart empfundenen Verbindung von ܫܡܥ (hören) mit ܡܢ (von) darstellt, ist daneben ein klassischer Beleg dafür, daß trotz der durch Zusammenfall mit Peš. bedingten methodischen Entwertung von T^A gerade der dem Araber zugrunde liegende Peš.-Text derjenige des „Diatessarons" selbst dann sein kann, wenn er mit dem griechischen übereinstimmt und ihm ein viel mehr abweichender in altsyrischer Überlieferung gegenübersteht. Die Stelle allein müßte unter diesen Umständen genügen, um den Wert von T^V als einen denn doch sehr hohen erscheinen zu lassen.

Ein weiteres Zeugnis dieses Wertes erbringt eine fünfte und letzte Stelle, an der T^V allein die Vollgestalt einer Tatianischen Fassung erhalten haben dürfte, von der in $S^{S\,[C]}$ nur mehr ein Bruchstück vorliegt:

Lk. 2, 19: *omnia verba haec* = πάντα (συνετήρει) τὰ ῥήματα ταῦτα] *tuto ciò ch'ella audiva dire dal fantino.* Vgl. $S^{S\,[C]}$: ܟܠ ܡܕܡ (alles).

Scheint doch in ihrer abrupten Kürze die altsyrische Wendung geradezu nach relativer Ergänzung zu schreien, wie sie der neue abendländische Textzeuge in Verbindung mit der beiden gemeinsamen an Lk. 1, 65 und 2, 15 erinnernden charakteristischen Nichtberücksichtigung von τὰ ῥήματα ταῦτα nun tatsächlich bietet und sie sachgemäßer auch kaum hätte erfolgen können als durch ein ihm entsprechendes ܕܐܫܬܡܥ ܠܛܠܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪ (was sie über das Kind hörte).

Häufiger als nur mit orientalischer stimmt T^V naturgemäß nur mit abendländischer Überlieferung überein. Verschiedene Kombinationen einzelner Zeugen kommen dabei in folgenden Fällen in Betracht:

Lk. 1, 12: *timor*] *tremore grande* (großes Zittern) = PH.: *gret drede* (großer Schrecken); B. 1466: *michel vorcht* (große Furcht).

1, 36: *vocatur*] *era dita* (genannt war) = b c ff_2: *voca**b**atur*. Vgl. $T^{N\,(L)}$: *hadde gewest* (gewesen war).

1, 38: *secundum verbum tuum*] *secondo che tu hai dito* (gemäß dem, was du gesagt hast) = $T^{N\,(L)}$: *alse du hefs gesagt* (wie du gesagt hast); Vel.: مثلما قلت (gleich dem, was du gesagt hast).

1, 67: *prophetavit*] *commençoe a profetiçare* (begann zu weissagen) = Vel. جعل ينبى (hub an zu weissagen). Vgl. PH: *bigan to þonke God almiztty & seide* (begann God, dem Allmächtigen, zu danken und sagte).

Mt. 1, 24: *sicut*] *ço che* (das, was) = $T^{N\,(L)}$: *dat*; Vel. ما (was).

Lk. 2, 21: *priusquam in utero conciperetur*] *inançi che la mare lo avesse in ventre* (bevor die Mutter ihn im Leibe hatte). Vgl. T^N: *in sire moeder lichame*: T^D; *in seiner muter lib* (in seiner Mutter Leib); d: *in ventre matris.* — Daß auch I^α δ 5 entsprechendes ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός bietet, kann mindestens auf Rückübersetzung aus dem Lateinischen beruhen.

2, 39: *suam*] om. = $T^{N\,(L)}$; PH und — ursprünglich — Vulg.-Hs. T.

Mt. 2, 18: *ploratus et ululatus multus*] *de pianto e de clamore* (von Weinen und von Geschrei) = $T^{N\,(L)}$: *van weenne ende van schreyene* (von Weinen und von Schreien) bzw. wenigstens bezüglich des Kasus T^{Ahd}: *mihiles vvuoftes inti uueionnes* (großen Schreiens

und Weinens); $T^{N(S)}$: *vele wenens ende screiens* (vielen Weinens und Schreiens); T^{D}: *vil wainens und schreiens*; Beh.: *vile weinens und hûlins* (vielen Weinens und Heulens).

2, 19: *in Aegypto*] om. = T^{D}; Clm. 23977.

2, 22: *Audiens autem*] *E audito* (Und da er gehört) = $T^{N(S.H)}$: *Ende doe hi verhorde*; T^{D}: *und da er hort*; Beh.: *und dô der hôrte* (Und da dieser hörte). Vgl. $T^{N(L)}$: *Ende hi quam in die lande ende hi vernam*) Und er kam in das Land und er vernahm).

Lk. 2, 22: *ut sisterent eum*] *per offerirlo* (um ihn darzubringen = T^{Ahd}: *thaz si inan ... guantvourtitin* (daß sie ihn ... überantworteten); $T^{N(S.H)}$: *offerden*; T^{D}: *oppferten* (opferten) a r δ: *ut offerrent eum*. Vgl. $T^{N(L)}$: *ende offerdent* (und opferten es); PH.: *and offren her childe* (und opferten ihr Kind).

2, 49: *in iis quae patris mei sunt oportet me esse*] *me convien essere a sovrastare ne li fati del mio padre* (mir geziemt dabei zu sein, den Taten meines Vaters vorzustehen). Vgl. $T^{N(L)}$: *mi behoert te werkene de werke myns vader ende daer in besech te sine* (mir ziemt die Werke meines Vaters zu wirken und darin beschäftigt zu sein) und das Kapitelverzeichnis der Vulg.-Hs. T: *in Patris se hopere esse hoportere pronuntiat.*

Tritt schon hier doch wohl in besonderem Maße die junggermanische Textegruppe $T^{N.D}$ in den Vordergrund, so verdienen eine besondere Aufmerksamkeit Fälle, in denen eine Übereinstimmung nur mit ihr vorliegt, wie zunächst:

Lk. 1, 8: *sacerdotis*] om. $T^{N(S.H).D}$ und mit noch weiteren Elementen des normalen Textes $T^{N(L)}$.

1, 45: *a Domino*] *da Dio* (von Gott) = $T^{N(L)}$: *van Gods halven* (Gottes wegen); $T^{N(S.H)}$: *van Gode* (von Gott); T^{D}: *von got.*

Am bedeutsamsten ist es dabei, wenn diese Übereinstimmung sogar nur mit einzelnen Gliedern der Gruppe besteht, da durch das Hinzutreten des neuen und von ihr unabhängigen Zeugen die von demselben vertretene Lesart nunmehr eine entscheidende Bestätigung erfährt. Nur ein einziges Mal erfolgt dabei diese Entscheidung gegen $T^{N(L)}$:

Lk. 1, 65: *eorum*] om. = $T^{N(S.H).D}$.

Mehrfach ist dagegen eine Übereinstimmung gerade mit diesem — doch eben — Hauptvertreter der Gruppe und zwar in Elementen zu beobachten, die man, wenn sie nur durch einen der beiden Zeugen vertreten würden, geneigt sein könnte, mit dessen paraphrastischen Neigungen in Verbindung zu bringen, so in den folgenden Fällen:

Lk. 1, 39: *in civitatem Juda*] + *nella quale habitava Elisabeth* (in der Elisabeth wohnte) = *dar Elisabeth woende* (wo E. wohnte).

1, 80: *Puer autem crescebat*] *El fantino poi crescè* (der Knabe wuchs dann). Vgl. *Darna so segt de wangeliste dat das kind* (darnach sagt der Evangelist, daß das Kind) usw.

2, 4: *in Judaeam*] pr.: *et vene* (und kam) = *quam.*

2, 13: *subito*] *dicando l'angelo çiò* (wie der Engel dies sagte) = *alse dit dinge gesproken hadde* (als dies der Engel gesprochen hatte).

2, 20: *sicut dictum est ad illos*] om.

Ein entsprechendes Verhältnis besteht schließlich einmal auch gegenüber einer nur durch Vel. vertretenen Lesart:

Lk. 1, 57: *filium*] *figlolo mascolo* (ein männliches Kind) = غلاما (einen Jungen).

Man wird wenigstens kaum umhin können, hier beidemal ein sonst nie überliefertes altlateinisches *puerum* als Wiedergabe eines nicht minder unerhörten syrischen ܛܠܝܐ (Knaben) bezeugt zu finden.

Neben diesen T^{V} eigentümlichen Beispielen engster Beziehungen zu anderweitiger Tatianüberlieferung steht nun aber eine nicht kleine Zahl solcher, die

beiden italienischen Texten gemeinsam sind. An Fällen zunächst der charakteristischen Unterdrückung von ἰδού und ἐγένετο kehren sogar mehr in T^T wieder, als auf T^V beschränkt sind. Von besonderem Gewicht ist dabei einer, in welchem zugleich wieder das Höchstmaß der Stärke auch äußerer Bezeugung erreicht ist, das durch die Formel T^A (> Peš.) = abendländische Überlieferung (> Vulg.) bezeichnet wird:

Lk. 2, 8: *Factum est*] om. = T^A (> Peš.); $S^{S[C]}$; $T^{Ahd.\ N\ (L)}$ PH.; Vel.

An weiterem gehört hierher:

Omission von *ecce*: Lk. 1, 20 = Peš. (= T^A); Ar^L; $T^{Ahd.\ N\ (L)}$; Vel. — Mt. 1, 20 = $S^{S[C]}$; Peš. (= T^A); Ar^L; Vat. Syr. 197; $T^{Ahd.\ N\ (L)}$. — Mt. 1, 23 = $T^{N\ (L)}$; Vel. — Lk. 2, 9 = $S^{S[C]}$; $T^{Ahd.\ N\ (L)}$; Vel.; Vulg.-Hs. G. — Lk. 2, 59 = $T^{N\ (L)}$.

Omission von *factum est*: Lk. 1, 23 = $T^{Ahd.\ N\ (L)}$; Peš. (= T^A); 1, 41 = $T^{N\ (L)}$; 2, 15 = $T^{N\ (L)}$; 2, 46 = $S^{S[C]}$; Peš. (= T^A); Ar^L; $T^{N\ (L)}$.

Wie meistenteils schon hier, liegt eine Übereinstimmung beider italienischer Texte mit orientalischer wie sonstiger abendländischer Überlieferung sodann noch an folgenden Stellen vor:

Lk. 1, 15: *ex utero matris suae*] T^V: *nel ventre de la mare sua*; T^T: *nel ventre della sue madre* (im Leibe seiner Mutter) = T^N: *in sire moeder lichame*, T^D: *in seiner muter lib*; celr. Cyprianus, Ambrosius: *in utero matris suae*; Vel.: في بطن أمه; S^S: ܒܒܛܢ ܕܐܡܗ; Peš. (= T^A): ܒܒܛܢ ܕܐܡܗ; Ar^P: في جوف أمه (im Leibe seiner Mutter); Ar^L: وهو في بطن أمه; Chr. Pal. ܗܘ ܒܒܛܢ ܕܐܡܗ (während er im Leibe seiner Mutter war).

1, 51: *dispersit*] T^V: *e per lo suo figliolo disperso à* (und durch seinen Sohn hat er zerstreut); T^T: *e à dispersi* (und hat zerstreut); = $T^{N\ (C)}$: *eñ he heûd tertrouet*; $T^{N\ (S)}$: *ende hi heift gebredet*; Wald.: *E departic*; Peš. (= T^A): ܘܦܪ; Ar^P; وشتت Vgl. Vel.: وأذلّ. (Und er hat erniedrigt).

1, 74: *de manu*] T^V: *de le mani*; T^T: *dalle mani* (von den Händen) T^{Ahd}: *son hentin*; $T^{N\ (S)}$: *van onser viande hande*; T^D: *von unser feinde hande* (von unserer Feinde Händen); Vulg.-Hss. D ℌ P I L Q R gat und der lateinische Begleittext von T^{Ahd}: *de manibus*; Ar^P: من يدى أعدائنا (von den Händen unserer Feinde).

Mt. 1, 20: *dicens*] T^V: *e disseli*; T^T: *e dissegli* (und sagte ihm) = $T^{N\ (L)}$: *ende seide hem* (und sagte ihm); $T^{N\ (S)}$: *ende sprac te hem* (und sprach zu ihm); Clm. 20025: *dicens ci*; $S^{S.\ C}$; Peš. (= T^A); Chr. Pal.: ܘܐܡܪ ܠܗ; Vat. Syr. 197: وقال له (und sagte ihm).

Lk. 2, 9: *stetit*] pr. T^V: *li aparse e* (erschien ihnen und) = $S^{S[C]}$: ܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ (wurde ihnen sichtbar und). — T^T: *venne e* (kam und) = T^{Ahd}: *quam* (*thare gotes engil*) (kam da Gottes Engel]), T^A; أقبل إليهم (trat zu ihnen) sachlich = Peš.: ܐܬܐ ܠܘܬܗܘܢ (kam zu ihnen); vgl. $T^{N\ (L)}$: *quam van boven eñ* (kam von oben und); Hieronymus (statt *stetit*!): *venit ad eos*.

2, 25: *iustus*] pr. *era* = T^{Ahd} *uuas*; $T^{N.\ D}$; Beh.; B. 1466: *was* (war); ff_2: *iustus erat*; Vulg.-Hs. D: *erat iustus*; Wald.: *era* = $S^{S[C]}$; Peš. (= T^A): ܗܘܐ; Arm.: ի՛ր (war).

Ebenda: *exspectans*] T^V: *et aspetava*; T^T: *e aspettava* (und erwartete) = Clm. 7946; aur: *exspectabat*; B. 1466: *und er bait* (und er erwartete); $S^{S.\ C}$: ܗܘܐ ܡܫܟܚ (und wartete auf); Peš. (= T^A): ܗܘܐ ܡܫܟܚ (und harrte auf); Arm.: եւ սպէն ունէր (und er sah entgegen). Vgl. $T^{N\ (S)}$: *ende was beidende*; T^D: *und was paitend* (und war harrend).

2, 37: *Et haec*] + *era* (war) = T^{Ahd}: *uuas*; $T^{N.\ D}$; Beh.: *was*; gat: *erat* (*vidua*); Clm. 23977: (*vidua*) *erat*; Wald.: *era*; Ar^L: كانت (war); Chr. Pal.: ܗܘܐ ܐܬ (sie war). Vgl. Ar^P: وعاشت أرملة (und sie hatte als Witwe gelebt).

Ebenda: *nocte ac die*] T^V: *die e note*; T^T: *di e notte* (Tag und Nacht) = *cod. Fuld.* und der lateinische Begleittext von T^{Ahd}: *die ac nocte*; T^{Ahd}: *tagis inti nahtes* (Tages und Nachts);

Wald.: *per iorn ni per noit* (des Tages und nicht des Nachts); $S^{S.C}$; Peš.: ܒܝܘܡܐ ܘܒܠܠܝܐ (am Tag und in der Nacht.

2,43: *diebus*] T^T: *i di della festa* (die Tage des Festes), wörtliche Wiedergabe derselben lateinischen Vorlage auf die auch freies *quella solemnita de* von T^V zurückgeht, $= T^{N(L)}$: *die feeste dage*; (die Festtage); $S^{S.C}$: ܒܥܘܕܐ ܕܝܡ ܚܓܐ; T^P; T^L: أيام العيد (die Tage des Festes). $T^{N(S)}$: *die feeste dack*; T^D: *der vestak* (der Festtag).

2,47: *Stupebant autem*] T^V: ***E** tutti coloro*, T^T: ***E** tutti quelli* (Und alle diejenigen) $= T^{N.D}$: *Ende alle*; T^D: *und alle*; Beh.: *Und si* (Und sie) Wald.: *E tuit* (und alle); $S^{S.C}$: ܘܬܗܘܘ ܟܠ ܕܫܡܥܘ (und es staunten), Chr. Pal.: ودهشوا جميعهم (und es wunderten sich).

2,48: *Quid*] T^V: *perquè*; T^T: *perchè* (warum) $= T^{N(L)}$: *waromme*; B 1466: *Warumb*; Wald.: *perque* (Warum); T^A: لماذا (Warum denn); $S^{S(C)}$; Peš.: ܠܡܢܐ; Ar^P: لم (Warum).

Hierher zu gehören scheint endlich auch noch:

Lk. 2,43: *cum redirent*] T^V: *tornò a casa soa* (kehrte er nach Hause zurück bzw. T^T: *tornando eglino a casa* (als sie nach Hause zurückkehrten). Vgl. $T^{N(L)}$: *so kirten se weder te land wert ende* (so kehrten sie nach dem Lande zurück), PH. mit dem Zusatz: *to Nazareth* (nach Nazareth) und $S^{S[C]}$ mit unübersetzbarem Dativus Ethicus: ܐܬܦܢܘ ܠܗܘܢ (kehrten [für sich] zurück).

Denn der Gedanke liegt sehr nahe, daß dieser letztere etwa zu einem altlateinischen *ad se* oder *domum* bzw. *in domum suam* Veranlassung gegeben hätte, das in verschiedener Spiegelung den vier nichtlateinischen abendländischen Texten zugrunde läge.

Wenigstens einmal teilt T^V mit T^T auch ganz unzweideutig eine Übereinstimmung nur mit orientalischer Überlieferung.

Lk. 1,56: *cum ea*] T^V: *con Elisabeth*; T^T: *con Elisabet* $= S^{S[C]}$; Peš. $(= T^A)$: ܠܘܬ ܐܠܝܫܒܥ (bei Elisabeth).

Zahlreicher sind begreiflicherweise auch hier Beispiele gemeinsamer Übereinstimmung vielmehr nur mit abendländischen Überlieferungszeugen, von welchen dabei wieder $T^{N(L)}$ stark in den Vordergrund tritt:

Lk. 1,15: *coram Domino*]: *dinançi* (T^T: *dinanzi*) *da Dio* (vor Gott) $= T^{N(L)}$: *vor gote*.

1,20: *moraretur*] + T^V: *cotanto*; T^T: *tanto* (so lange) $= T^N$; PH.: *so lange*; T^D: *so lange*.

1,25: *quia*] om. $= T^{N(L).D}$. Beh.

1,55: *locutus est*] T^V: *ello prometeo*; T^T: *egli promise* (er versprach) $= T^{N(L)}$: *hi gelofde* (er gelobte).

Mt. 1,18: *mater eius*] T^V: *mare di Jesù*; T^T: *madre di Gesù* (die Mutter Jesu) $= T^{Ahd}$: *thes heilandes muoter* (des Heilands Mutter); $T^{N(L)}$: *Jhesus moeder* (Jesu Mutter); $T^{N(S)}$: *die moeder Jhesu*; T^D: *die muter Jhesu*; Beh.: *di muter Jhêsû*; B. 1466: *die mutter Jhesus*; Clm. 23977; 10025: *mater Jesu*.

2,7: *non erat eis locus in deversorio*] T^V: *non havea altro luogo da meterlo* (sie keinen anderen Ort hatte um es zu legen); T^T: *in quello riettacolo non avea altro luogo* (sie in jenem Gasthause keinen anderen Ort hatte). Vgl. $T^{N(L)}$: *si andre stat en hadde in der logen daer syt leggen mochte* (sie in dem Gasthause keinen anderen Platz hatte, wohin sie es hätte legen können) bzw. Clm. 23977 und die Vulg.-Hss. S D Ǝ-P K L W *ei* (statt *eis*).

Lk. 2,9: (*angelus*) *Domini*] *di Dio* (Gottes) $= T^{Ahd}$: *gotes engil* (Gottes Engel). Vgl. Omission des Genetivs in *e*, PH und der Vorlage von $T^{N(L)}$: *de heilige ingel* (der heilige Engel), die unvollständige Korrektur der von Vulg. abweichenden Lesart sein wird, und Wald.: *del segnor dio* (des Herrn Gottes).

2,22: *eius*] T^T: *di Maria*, in T^V paraphrasiert: *de la nostra donna* (Unserer Frau) $= T^{N(S).D}$; *Marien* (Mariens); Clm. 23977; 10025: *Marie*. Wald.: *de Maria* (Marias).

Ebenda: *Domino*] *a Dio* (Gott) $= T^{Ahd}$: *gote*; T^N: *Gode*; PH.: *God*; T^D: *got*.

Mt. 2, 6: *et* (vor *tu*)] om. = $T^{Ahd.\,N.\,D}$.

2, 41: *factus esset*] pr. T^{V}: *Yhesu*; T^{T}: *Gesù* (Jesus) = $T^{N\,(L).\,D}$: *ihs*; $T^{N\,(S)}$. B. 1466: *Hiesus*; Wald.: *yesus*. Vgl. ff_2 aur und Vulg.-Hss. L T: + *iesus*; PH.: *Jesus Christus*.

An einigen weiteren Stellen findet gegen Vulg. und in Zusammenhang mit sonstiger Tatianüberlieferung zwischen den beiden Italienern zwar keine Übereinstimmung, aber doch eine gewisse Berührung statt, und hier ist es alsdann bemerkenswert, daß T^{V} weit davon entfernt ist, immer als der bessere Textzeuge zu erscheinen. Der Fall ist dies nämlich nur viermal:

Lk. 1, 50: *timentibus eum*] T^{V}: *in ogni gente la qual à temuto lui* (gegen alle Leute, die ihn gefürchtet haben) = $T^{N\,(L)}$: *in alle di sine vrese hetten in hem* (gegen alle die Furcht vor ihm in sich hatten). — Mit Erhaltung nur einer der drei Abweichungen: T^{T}: *in coloro che l'temono* (gegen diejenigen, die ihn fürchten) = $T^{N\,(H)}$: *in die hem entsien*; Ar^{P}: على خايفيه (gegen die ihn Fürchtenden).

Mt. 1, 20: *Domini*] T^{T}: *de Dio* (Gottes). — T^{T} om. = $T^{N(L)}$: *de gheilige ingel* (der heilige Engel) mit unvollständiger Korrektur.

1, 24: *Exurgens autem*] ***E*** *resvegliato* (Und erwacht) = T^{N}: *Ende Joseph* (Und Joseph); Beh.: *Und Joseph*; k: *et exurgens*. — T^{T} om. = unvollständige Korrektur.

2, 10: *Videntes autem*] T^{V}: *E li magi vegiuta la stella* (Und, da die Magier den Stern gesehen) bezüglich der Konjunktion = $T^{N\,(L)}$: *Ende alsi die sterne sagen*; $T^{N\,(S).\,H}$: *Ende doe si di sterne sagen*; T^{D}: *und da sie den stern sahen*). — T^{T} (*Vedendo i magi la stella*) om. die Konjunktion = unvollständige Korrektur in dieser Beziehung.

Vielmehr durch T^{T} wird dagegen die treuere Überlieferung zunächst in ebenso vielen weiteren Fällen vertreten:

Lk. 1, 50: *Mansit autem Maria*] ***E*** *dimoro Maria* (Und es verwelite Maria) = $T^{N\,(C)}$: *eñ maria bleib*; $T^{N\,(S.\,H)}$: *Ende M.* bleef; T^{D}: *und M. plaib* (Und M. blieb). — In T^{V} Omission der Konjunktion = unvollständige Korrektur.

Mt. 1, 23: *in utero habebit*] T^{T}: *concepirà* (wird empfangen) = $T^{N\,(S)}$: *sol entfaen*; T^{D}: *sol emphahen*; $S^{S.\,C}$; Peš. (= T^{A}): Vel.: ستحبل; $S^{S\,[C]}$; Peš. (= T^{A}): لحبلى; Ar^{L}; Vat. Syr. 197: تحبل (wird schwanger werden). — T^{V} om. *in utero habebit et* = unvollständige Korrektur.

1, 24: *Domini*] T^{T}: *di Dio* (Gottes). — T^{V} om. = $T^{N.\,D}$ mit unvollständiger Korrektur.

Lk. 2, 17: *Videntes autem*] T^{T}: ***E*** *vedendo ciò* (und dies sehend) = $T^{N\,(L)}$: *ende also si dat sagen* (und als sie das sahen). Vgl. $T^{N\,(S)}$: *ende si sagen* (und sie sahen); T^{D}: *und sie sahen*; Wald.: ***E*** *cum it hagron vist* (Und als sie es gesehen hatten). — In T^{V} wieder Omission der Konjunktion = unvollständige Korrektur.

Besonderes instruktiv ist sodann ein fünfter hierher gehöriger Fall:

Mt. 2, 9: *supra ubi erat puer*] T^{T}: *sopra il luogo dov'era il fanciullo* (über dem Ort, wo das Kind war) = $T^{N\,(L)}$: *al toter stat daer dad kint was* (ging zu der Stätte, wo das Kind war); S^{S}: لحلا هي اعلى الذ هنا (oberhalb Ortes, wo das Kind war); T^{A}: على علوّ الموضع الذى فيه الصبى (über der Höhe des Ortes, wo usw. > Peš. لحلا هي اعلا usw. wörtlich = ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον); Ar^{P}: فوق المكان الذى فيه الصبى (über dem Ort usw.) — T^{V}: *menoli d'infin a la caxa là ov'era lo fantino e sovra la caxa vi risteta* (führte sie schließlich zu dem Hause, wo das Kind war, und über dem Hause, da blieb er stehen). Vgl. T^{D}: *ginc vor hem bis zu dem haus da das kint waz* (ging vor ihnen her bis zu dem Hause, wo das Kind war).

Die durch T^{T} mitvertretene Fassung wird hier durch T^{A} (> Peš.) als sachlich diejenige des „Diatessarons" unbedingt gesichert, wobei deren originaler Wortlaut in S^{S} erhalten ist und natürlich nichts anderes darstellte als eine Umschrei-

bung des ἐπάνω οὗ durch das nicht selten wie hier als Relativum gebrauchte ܗܟ ܐܝܟ (Ort an dem). T^V und T^D beruhen demgegenüber auf einer sekundären lateinischen Textgestalt, in welcher das farblose *locus* im Anschluß an 2, 10 durch den Begriff der *domus* ersetzt war. Hiermit ist nun aber auch schon die Tatsache eines sehr erheblichen Eigenwertes berührt, den T^T neben T^V besitzt. Bereits das doch keineswegs unbedeutende Ausmaß der beiden Texten gemeinsamen Tatianismen müßte genügen, um die Irrigkeit der Annahme zu erweisen, daß T^T — in welcher Weise auch immer — auf den *codex Fuldensis* zurückgehe, da dieser mit einziger Ausnahme seines *die ac nocte* an allen Stellen, die in diesem Zusammenhang heranzuziehen waren, Vulg.-Text bietet. Dazu kommt nun aber eine nicht viel kleinere Zahl solcher Stellen, an welchen in Gegensatz zu *Fuldensis* und T^V sogar von den beiden Italienern nur T^T einen Splitter alten Tatiangutes bewahrt.

Auch hier handelt es sich teilweise um Splitter, die sowohl in orientalischer als auch abendländischer Überlieferung wiederkehren, wie in einem weiteren Fall der Nichtwiedergabe von ἰδού:

Lk. 1, 48: *Ecce enim*] *e* (und). Vgl. $T^{N\,(L)}$: *so dat* (so daß); Ar^P: لأن (weil); S^S ohne Konjunktion.

Weiter gehört folgendes hierher;

Lk. 1, 39: *Juda*] *di Giudea* (von *Judäa*) = Chr. Pal. (BC): ܝܗܘܕܐ (Judaias). Vgl. $T^{D\,(M)}$: *in die stat Judea* (in die Stadt Judäa)!

1, 62: *Innuebant autem*] *E poi fecero segno* (Und dann machten sie ein Zeichen). Vgl. einerseits Vulg.-Hs. R: *et innuebant*; Chr. Pal. ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ (und sie winkten), andererseits T^N: *Doe*; T^D: *Da*; Vel.; Ar^P: ثُمَّ (dann) als Konjunktion.

Mt. 1, 19: *iustus*] *uomo giusto* (ein gerechter Mensch) = $T^{N\,(L)}$ *gherecht mensche*; a b c f g, aur gat, Augustinus, Vigilius von Thapsus: *homo* (Augustinus einmal *vir*) *iustus*, T^K: այր արդար (ein gerechter Mann); S^C: ܓܒܪܐ ܗܘ ܙܕܝܩ (der ein gerechter Mann war); altarabischer Text bei Ibn Qutaiba رجلا صالحا (ein rechtschaffener Mann).

1, 24: *coniugem suam*] *Maria per sua sposa* (Maria als seine Vermählte) = r^2: *Mariam coniugem suam*. Vgl. Chr. Pal. ܘܐܝܬܝܗ ܠܗ (und führte sie als seine Frau heim) bzw. $T^{N\,(L)}$: *Marien*; T^D: *Mariam*; S^C: ܠܡܪܝܡ (die Maria) statt *coniugem suam*.

Lk. 2, 19: *Maria autem*] ***E Maria*** (Und Maria) = $T^{N\,(S)}$: *Ende M.*; T^D: *und M.*; Chr. Pal.: ܘܡܪܝܡ (Und M.).

2, 29: *ipse*] T^T *esso Simon* (er Simeon) = $S^{S\,[C]}$: ܗܘ ܫܡܥܘܢ. Vgl. $T^{N\,(L)}$: *Symeon*; Chr. Pal.: ܫܡܥܘܢ (Simeon) allein.

2, 23 *pater eius et mater*] *Giuseppe e Maria* (Joseph und Maria) = $T^{N\,(L)}$: *ioseph ende maria*; PH.: *Joseph & Maria*. Vgl. a b c e ff_2 C q δ aur und Vulg.-Hss.: G L: *joseph et mater iesu* Peš. (= T^A): ܝܘܣܦ ܘܐܡܗ (Joseph aber und seine Mutter); $Ar^{L.P}$: يوسف وأمه; Chr. Pal. (A C): ܝܘܣܦ ܐܡܗ (C: ܐܡܗ) (Joseph und seine Mutter).

2, 35: *ex multis cordibus cogitationes*] *le cogitazioni di molti cuori* (die Gedanken vieler Herzen) = $T^{N\,(L)}$: *veler herten peinsingen*; $T^{N(S)}$: *die gedachte van vele herten*; B. 1466: *die gedanken von manigen hertzen*; Wald.: *los cogitaciones de moti cuor*; I^α δ 5: πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. Vgl. Peš. (= T^A): ܡܚܫܒܬܐ ܕܠܒܐ ܣܓܝܐܬܐ (die Gedanken der Herzen Vieler); PH.: *þe wille of many of þis folk* (der Wille Vieler von diesem Volke).

2, 39: *ut perfecerunt*] *E poi che Giuseppe e Maria compierono* (Und als Joseph und Maria vollendet hatten) = $S^{S\,[C]}$: ܝܘܣܦ ܘܡܪܝܡ ܡܛܠ ܗܢܘ (Joseph aber und Maria als sie vollendet hatten) bzw. mit sekundärer Umstellung der Namen $T^{N\,(L)}$: *Ende alse die offrande was voldaen, so kerde weder Maria ende Joseph* (Und als das Opfer vollbracht war, kehrten Maria und Joseph zurück). Vgl. PH.: *And whan Joseph hadde don* (Und als Joseph getan hatte).

Mt. 2, 8: *et* (vor *ego*)] om. = $T^{Ahd.\,D}$; Ar^{L}.

Lk. 2, 48: *sic*] *questo* (dies) = T^{L}: *dit* (das); Ar^{P}: هذا الفعال (diese Tat). *cod. Fuld.* a r und die weiteren Vulg.-Hss. A G H-P* I L M O T om. = unvollständige Korrektur eines *hoc*.

Ebenda: *dolentes*] *con dolore* = $T^{N\,(S)}$: *met bedrouvennesse*; T^{D}: *met betrübnisse*. Vgl. den substantivischen Ausdruck auch in PH: *miþ michel sorouz* (mit großer Sorge); S^{S}: ܒܟܝܢܐ ܣܓܝܐ (mit vielem Kummer); S^{C}: ܒܟܝܢܐ ܘܕܚܠܐ (mit Beklommenheit und Kummer).

Einmal verrät schließlich T^{T} durch die als unvollständige Korrektur zu bewertende charakteristische Erscheinung einer Omission seine Beziehung zu einer in westlicher und östlicher Überlieferung auftretenden Tatianlesart:

Lk. 2, 43: *et non cognoverunt parentes eius*] om. Nur: *parentes eius* om. $T^{N\,(L)}$. Vgl. statt dessen Peš. (= T^{A}): ܝܘܣܦ ܘܐܡܗ (Joseph und seine Mutter); b c ff$_2$ q r δ und Vulg.-Hs. G: *joseph et mater eius*; l: *mater eius neque joseph*.

Auch ein Zusammenhang mit nur orientalischer Überlieferung wird vereinzelt durch T^{T} allein vertreten. So gehört ganz eindeutig zunächst hierher:

Lk. 1, 56: *dominus*] *Dio* = Peš. (= T^{A}): ܐܠܗܐ (Gott). Vgl. allerdings auch Wald.: *lo segnor dio* (der Herr Gott).

In gleichem Sinne wird ein letzter Fall der Nichtberücksichtigung von ἰδού zu bewerten sein:

Lk. 2, 25: *ecce*] om. = d; $S^{S\,[C]}$; Peš. (= T^{A}); Chr. Pal. (A C); Ar^{L}; I^{α} δ 5.

Denn, wenn die Omission hier in aller sonstigen abendländischen Überlieferung nur durch d mitvertreten wird, so liegt es zweifellos am nächsten, in diesem Falle den lateinischen Text der Hs. durch den griechischen bedingt zu denken, I^{α} δ 5 selbst aber diesmal als Zeugen der orientalischen Tradition zu bewerten, in deren Kreis dieser Proteus unter den NT.lichen Textzeugen ebenso zweifellos vielfach gehört, als er in anderen Fällen umgekehrt seinerseits auf Rückübersetzung altlateinischer Fassungen beruht.

Weil an ihnen auch T^{T} kaum minder durchschlagend, als dies T^{V} in seiner Form von Mt. 2, 9 tut, ein entscheidendes Zeugnis für die Tatsache ablegt, daß das ursprüngliche lateinische Diatessaron eine Übersetzung aus dem Syrischen war, sind aber vor allem die folgenden beiden Stellen bedeutsam, obgleich an ihnen materiell allerdings im letzten Grunde nichts anderes als eine rein wörtliche Wiedergabe des griechischen Urtextes der nur sachlich richtigen gemeinlateinischen gegenübertritt:

Lk. 2, 3: ἀπογράφεσθαι: *ut profiterentur*] *a farsi scrivere* (um sich schreiben zu lassen) = Wald.: *per esser mes en script* (um geschrieben zu werden; Peš. (= T^{A}): ܢܬܟܬܒ (damit er geschrieben würde). Vgl. die Doppelübersetzung von $S^{S\,[C]}$: ܠܡܬܟܬܒ (um geschrieben zu werden) und ܕܢܬܟܬܒ ܬܡܢ (damit er dort geschrieben würde).

2, 5: ἀπογράψασθαι: *ut profiteretur*] *a farsi scrivere* (um sich schreiben zu lassen) = Wald.: *afin qu-el fos script* (damit er geschrieben würde). Vgl. $S^{S\,[C]}$: ܕܢܬܟܬܒܘܢ ܬܡܢ (damit sie dort geschrieben würden); Peš. (= T^{A}): ܕܢܬܟܬܒ ܬܡܢ (dami ter dort geschrieben würde).

Denn das einfache *scribere* der lateinischen Vorlage, das — damit eine beinahe völlig singuläre Stellung einnehmend — T^{T} wiedergibt, wäre als unmittelbares Äquivalent des griechischen ἀπογράφειν neben dem gemeinlateinischen *describere* und *descriptio* für ἀπογράφειν und ἀπογραφή von 2, 2 undenkbar. Es kann direkt nur auf die syrische Fassung zurückgegangen sein, deren in aller jüngeren

östlichen Überlieferung wiederkehrende Wortwahl ihrerseits dem in syrischer Übersetzungsliteratur ebenso verbreiteten, weil hier durch die Not gebotenen, als der lateinischen fremden Brauche einer Ersetzung zusammengesetzter griechischer Verba durch wörtliche Wiedergabe des Stammverbums entspricht.

Am häufigsten wird endlich durch T^T allein ein Zusammenhang nur mit abendländischer Tatianüberlieferung vertreten. In Betracht kommt:

Lk. 1, 19: *ei* (nach *dixit*)] om. = $T^{N(L)}$; Clm. 25927 und Altlateiner c.

1,45: *beata*] + *se'(tu)* (bist [du]) = T^N: *(du) best*; T^D: *(du) pist*; Wald.: *(Tu) sies* ([du] bist).

1, 46: *Dominum*] *Domenedio* (den Herrgott). Vgl. $T^{N(L)}$: *god* (Gott), Zacharias Chryospolitanus: *Dominum videlicet Deum.* T^T bietet eine Verbindung von Vulg.-Text mit dem durch $T^{N(L)}$ vertretenen.

1,52: *reversa est*] pr. *poi* = $T^{N(C)}$: *daerna*; $T^{N(S)}$: *darna*; T^D: *darnach*; e: *tunc*; Vel.: ثم (dann).

1, 68: *quia*] *il quale* = Vel. الذى (welcher), entweder auf innerlateinischer Korruptel (*qui* aus *quia*) oder auf Mißverständnis von syrischem ̈ durch den ursprünglichen lateinischen Übersetzer beruhend.

Mt. 1, 18: *in utero habens*] *ch'avea conceputo* (daß sie empfangen hatte) = $T^{N(L)}$: *dat si ene vrocht had ontfaen* (daß sie eine Frucht empfangen hatte).

1, 19: *Joseph autem*] ***E*** *l'suo marito Gioseppo* (Und ihr Gemahl Joseph) = B. 1466: *Und joseph.*

1,22: *a Domino*] (*che disse*) *Dio* ([*das*] Gott [gesagt hat]). — $T^{N.D}$; Vel. om. = unvollständige Korrektur.

Lk. 2, 15: *ad invicem*] + *e diccano* (und sagten) = $T^{L(C)}$: *ēn seide*; a b: *et dixerunt.* Vgl. Vulg.-Hss. GL: *dicentes.*

2,25: *iustus*] *uomo giusto* (ein gerechter Mensch) = $T^{N(L)}$: *en gherecht mensche.* — Das äußerliche zusammenfallende *era homo iusto* von T^V spiegelt keine Hinzufügung eines *vir* zu *iustus* wieder, sondern beruht lediglich auf einer falschen Beziehung des *homo* innerhalb eines *hic homo erat iustus.*

2, 27: *ut inducerent puerum Iesum parentes eius*] + *nel tempio* (in den Tempel) = $T^{N.D}$: *in den tempel*; PH: *in þe temple.*

2,35: *confitebatur domino*] *lodava Dio* (lobte Gott) einesteils = T^{Ahd}: *lobota truhtin* (lobte den Herrn), andererseits = $T^{N(S)}$: *gaf getugenesce Gode* (gab Gott Zeugnis); T^D: *gab gezeuchnüsse got.* Wald.: *rendia gracias dio* (dankte Gott).

2,35: *secundum legem domini*] *secondo la legge di Dio* (nach dem Gesetze Gottes) = $T^{N(S)}$: *nar der wet Gods.*

2,41: *parentes eius*] *Giuseppe e Maria* (Joseph und Maria) = $T^{N(L)}$: *joseph ēn maria*; a b g^1 l r und Vulg.-Hs. G: *ioseph et maria.* Vgl. c ff_2: ebenso mit dem Zusatz *mater eius.*

2,31: *descendit*] *partissi* (ging fort) = T^D: *gienk* (ging). Vgl. $T^{N(L)}$ paraphrastisch (?): *stont hi op ēn ginc* (stand auf und ging).

Ebenda: *cum eis*] + *del tempio* (vom Tempel) = PH.: *of þe temple.*

Man wird an zufällige Übereinstimmungen da wirklich nicht glauben wollen, um so weniger, als einmal sogar durch T^V jetzt eine unerwartete Bestätigung selbst eine Lesart von $T^{N(L)}$ zu erfahren scheint, die Plooij als Schreibfehler für *gheberchte* (Gebirge) glaubte preisgeben zu sollen:

Lk. 1, 65: *montana*] *la contrade* (die Gegend). Vgl. *die gheburte* (die Nachbarschaft, Umgegend).

Wenn mit einziger Ausnahme seiner Omission in Lk. 2, 45 auch hier wieder überall der *codex Fuldensis* im Gegensatz zu T^T reinen Vulg.-Text bietet und selbst durch jene Omission eine jüngere Stufe textlicher Entwicklung vertritt,

als sie durch die lateinische Vorlage des alttoskanischen Italieners eingenommen wurde, so ergibt sich erneut, mit schlechthin größtmöglicher Evidenz die Unmöglichkeit des von Vaccari und Vogels unterstellten Zusammenhangs beider. Zuzugeben ist allerdings, daß dem gegenüber eine einzige Stelle, wenn sie allein stünde, im Sinne jenes Zusammenhangs vielleicht geltend gemacht werden könnte:

Lk. 1, 19: *missus sum loqui ad te et haec tibi evangelizare*] *sono mandato a te per anuziarti queste cose* (zu dir gesandt bin, um dir diese Dinge zu verkünden) = T^{Ahd}: *bin gisontit zi thir thisu thir sagen* (zu dir gesandt bin, dir dies zu sagen) bzw. dessen lateinischer Paralleltext: *missus sum ad te haec tibi evangelizare.* Vgl. c q und Vulg.-Hs. M-T: *missus sum ad te loqui et haec tibi evangelizare*; F: *missus sum ad te et haec tibi evangelizare.*

Klar ist hier, daß es sich im *cod. Fuld.* bei dem Ausfall nur von *loqui* —, ob vor oder hinter *ad te*, bleibt völlig ungewiß — angesichts des grammatisch sinnlosen Charakters des so sich ergebenden Wortlautes um ein bloßes Schreibverversehen handelt, das irgendeinen Rückschluß auf die Gestalt des echten Tatiantextes nicht gestattet. Würde zur Beurteilung des zwischen T^{T} — und, fügen wir alsbald hinzu, auch T^{Ahd} — und dem *Fuldensis* bestehenden Verhältnisses nur diese einzige Stelle in Betracht kommen, so würde sich die jenen beiden Übersetzungen zugrunde liegende und in dem lateinischen Begleittext der einen unmittelbar vorliegende Auslassung auch des folgenden *et* theoretisch als eine Korrektur des grammatisch unmöglichen *Fuld.*-Textes begreifen lassen und unter der Voraussetzung dieses Sachverhaltes tatsächlich ihre letztendliche Abkunft von diesem erwiesen sein. Indessen wäre von vornherein jener Sachverhalt im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich. Denn die zunehmende Angleichung an Vulg., in deren Zeichen die gesamte Entwicklung des abendländischen Harmonietextes steht, würde eine Korrektur des Schreibfehlers des *Fuld.* zweifellos weit eher durch Einsetzung des fehlenden *loqui* als durch Tilgung nun auch des *et* erwarten lassen. In der Tat gestattet die Überlieferungslage denn auch von vornherein eine ganz andere Deutung, dahin nämlich, daß die Auslassung des *loqui* und *et* unter Verbindung des *ad te* mit *missus sum*, der gegenüber alsdann die Wortstellung von c q M-T auf der Korrektur einer Wiedereintragung der beiden Worte an falscher Stelle beruht, alt und — warum nicht? — echter Tatianismus ist, dem gegenüber, wie so oft, der *Fuld.* bereits Vulg.-Text — hier einmal nur — bieten sollte, wobei dem Schreiber versehentlich das *loqui* in der Feder blieb. Die Richtigkeit dieser letzteren, wie gesagt, von vornherein und in jedem Falle möglichen Deutung ergibt sich nun aber eben zwingend aus der erdrückenden Masse des für T^{T} ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem *Fuld.* schlechterdings ausschließenden Materials.

Zusammenfassend darf auf Grund unseres rund 5,5% der Gesamttexte umfassenden Vergleichsmaterials so mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden, daß an den beiden Italienern zwei weitere an Bedeutung sich wesentlich ebenbürtige Zeugen einer treueren Überlieferung altlateinischer Textgestalt des „Diatessarons" dem vulgatisierten *codex Fuldensis* gegenübertreten[1]. Ich habe dieses Ergebnis auch durch Stichproben aus spä-

[1] Man wird vielleicht geneigt sein, gegen dieses Ergebnis wieder den Einwand geltend zu machen, den in anderem Zusammenhang Vogels neuerdings *Theologische Revue* XXXIX Sp. 111 durch einen Verweis auf zufälligen Zusammenfall von Wendungen moderner

teren Abschnitten durchweg bestätigt gefunden, muß mir aber aus Raumrücksichten eine Aufzählung weiterer Belege versagen. Nur etwa darauf sei beiläufig hingewiesen, daß auch zu Jo. 2, 11 für die, wie ich XXXV S. 112 dieser Zeitschrift vermerkt habe, durch die *Historia gestorum Christi* des *Magister de Husinetz* erhaltene und durch $T^{\text{Ahd. N (C. S. H). D}}$ wiedergegebene Lesart *initio signorum suorum* nunmehr ferner T^{T} eintritt: *nel cominciamento de' suoi miracoli* (im Beginne seiner Wunder). Eine restlose Ausschöpfung des von T^{T} Gebotenen kann dabei auf Grund des als Text der Ausgabe erscheinenden Abdruckes der Hs. S (= Siena, *Biblioteca Comunale I. V. 9*) allein nicht erfolgen. Man wird zwecks einer solchen Ausschöpfung sorgfältig auch den Apparat derselben heranzuziehen haben und hier auf so bedeutsame Dinge stoßen wie etwa, daß nur in der einzigen lückenhaften Hs. R (= *Vat. Lat. 7654*) zu Jo. 19, 30 in der Form *Compiuto è ogni cosa* (Vollendet ist alles) eine Fassung erhalten ist, die durch T^{A}: قد كمل كل شيئ (> Peš.: ها مدهم [Siehe, vollendet!]) als die echt tatianische erwiesen wird und für deren weite Verbreitung C. Peters in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 208 Ak. f die Belege zusammengestellt hat.

---

deutscher Evangelienübersetzung mit solchen altsyrischen Evangelientextes zu stützen suchte, daß nämlich bei dem vorgeführten Material in mehr oder weniger weitem Umfang eine gleichfalls zufällige Übereinstimmung der verschiedenen Textzeugen im Spiele sein könne. Dieser theoretischen Möglichkeit bin ich mir natürlich durchaus bewußt, und ich selbst wäre gewiß der letzte, eine einzige Übereinstimmung von T^{V} oder T^{T} mit irgendeinem selbst wieder einzigen beliebigen anderen Zeugen der T-Überlieferung, wenn sie für sich allein stände — was allein jenen merkwürdigen von Vogels angeführten Fällen entspräche! —, für einen genügenden Beweis des Vorliegens eines echten Tatianismus zu halten. Eine Schwalbe macht ja bekanntlich noch lange keinen Sommer. Aber wenn die Schwalben in dichten Schwärmen kommen, ist allerdings der Sommer da, und um das Entsprechende handelt es sich, wenn in einer denn doch recht stattlichen Reihe von Fällen eine Übereinstimmung der beiden Italiener oder eines derselben mit einer Wolke unstreitig in irgendeinem Zusammenhang mit dem „Diatessaron" stehender Zeugen vorliegt. Ob die Übereinstimmung sich auf sehr erhebliche Dinge oder auf bloße Minuzien erstreckt, ist dabei ohne Belang. Gerade ein Meister in der Deutung textgeschichtlicher Befunde wie Vogels weiß hinreichend, wie sogar besonders lehrreich und beweisend scheinbare Minuzien zur Aufhellung textgeschichtlicher Zusammenhänge sind. Ist aber einmal durch Fälle solcher Übereinstimmung mit einer Mehrzahl von Zeugen der T-Überlieferung für einen neu auftauchenden Text der Zusammenhang desselben mit ihr grundsätzlich erhärtet, dann allerdings wird — wieder nicht etwa ein vereinzelter Fall, sondern eine ganze Reihe von Fällen — auch einer Übereinstimmung mit nur einzelnen ihrer Zeugen methodischerweise nun gleichfalls im Sinne jenes Zusammenhangs zu deuten sein. Daß bei alledem immer die Möglichkeit bleibt, daß die Dinge tatsächlich von Fall zu Fall doch anders liegen, als wir es methodisch erschließen müssen, gebe ich wieder unumwunden zu. Aber das liegt in der erkenntniskritischen Problematik aller speziellen Geisteswissenschaften begründet, und ich muß immer wieder betonen, daß wir, wenn diese letzte Möglichkeit gegen die von Plooij, mir und C. Peters vertretenen Ergebnisse der „Diatessaron"-Forschung soll durchschlagende Kraft haben, einfach darauf verzichten müssen, nicht nur diese Forschung, sondern überhaupt irgendeine spezielle Geisteswissenschaft zu betreiben. Wenn sich herausstellen sollte, daß C. Julius Caesar in irgend einem Dorf der Abruzzen heute noch als Greis von annähernd 2000 Jahren lebt, dann ist er eben aller Geschichtswissenschaft zum Trotz an den Iden des März 44 v. Chr. nicht ermordet worden. Wenn!

Mit allen derartigen, auch noch so eindrucksvollen Einzelheiten wird indessen die Bedeutung gerade von T^T noch nicht erschöpft. Bereits Vogels hat darauf hingewiesen, daß hier *filius hominis* durchweg mit *figliuolo della vergine* (Sohn der Jungfrau) wiedergegeben wird und daß dies „keineswegs eine Schrulle unseres Übersetzers" sei, vielmehr auf einer ganz bestimmten in einer erläuternden Glosse von T^V zu Mt. 16, 29 ausgesprochenen Deutung des „Menschensohn"-Begriffes wurzelt. Diese Gleichung von „Menschensohn" und „Sohn der Jungfrau" ist nun aber eine charakteristische Erscheinung waldensischer Evangelienübersetzung, so in den Hss. des waldensischen NT.s zu Dublin[1], Grenoble[2] und Zürich[3], der speziell provenzalischen in Paris ehemals *Bibl. du Roi 8086*[4] und in Evangelienzitaten altwaldensischer Traktatenliteratur[5]. Zu der allein schon höchst merkwürdigen Übereinstimmung gesellt sich anderes. Schon vor nun bald einem Jahrhundert hat W. St. Gilly[6] auf altlateinische bzw. mit I^{α} δ 5 übereinstimmende Elemente waldensischen Evangelientextes hingewiesen, ohne daß diesem Hinweis bislang die ihm — nicht zuletzt vom Standpunkt der „Diatessaron"-Forschung aus — gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Er selbst glaubte allerdings den von ihm festgestellten Befund dahin deuten zu sollen, daß die Urheber jenes Textes ihrer Übersetzungsarbeit zwar im allgemeinen die Vulg. zugrunde gelegt, daneben aber auch „Itala"-Hss. eingesehen und von Fall zu Fall deren Fassung den Vorzug gegeben hätten: ein jedoch mehr der Stubengelehrsamkeit des 19. als der Führung einer volkstümlichen praktisch-religiösen Bewegung des 12. Jahrh.s entsprechendes Verfahren! Ungleich näher liegt hier von vornherein der Gedanke: es stehe, wie das Vierevangelienbuch des Matthias von Beheim aus dem Jahre 1433 mit T^D, die Urgestalt des waldensischen Textes der Einzelevangelien im Zusammenhang mit einem älteren — den Bedürfnissen der Volksfrömmigkeit ja besonders entgegenkommenden — Harmonietext, dessen lateinischer Vorlage ein mehr oder weniger umfangreicher Bestand noch nicht einer, wenn auch andererseits schon weit vorgeschrittenen, Vulgatisierung erlegener altlateinischer Züge eigentümlich gewesen wäre. Dieser Gedanke erfährt eine wohl entscheidende Bestätigung durch eine Erscheinung, die an der einzigen bisher im Druck vollständig zugänglichen Züricher Hs. noch die anscheinend jüngste Gestalt des waldensischen Evangelientextes aufweist. Übereinstimmend wird hier nämlich in allen vier Evangelien als Heimat des Arimathäers Joseph vielmehr ***Barimatia*** (bzw. ***Barimathia***) genannt. Daß die dem zugrundeliegende falsche Wortabteilung eines zusammengeschriebenen *abarimathaea*, ja sogar schon diese Zusammenschreibung selbst unabhängig nicht weniger als viermal erfolgt sein sollte, ist natürlich ebenso unglaubhaft, als der seltsame Tatbestand aufs einleuchtendste sich bei der Annahme entscheidenden Nachwirkens einer

[1] Vgl. den daraus herausgegebenen Text des Jo.-Evangeliums bei M. St. Gilly, *The Romanut version of the Gospel according to St. John from Mss. preservet in Trinity College, Dublin, and in the Bibliothèque du Roi Paris.* London 1848 („*lo filh della vergena*") bzw. dem hier daneben veröffentlichten Pariser Text („*lo filh della verge*").

[2] Vgl. den Text von J. 1 a. a. O. S. XLIVff. („*lo filh de la vergena*").

[3] Vgl. oben S. 227 Ak. 4 von S. 226 („*lo filh de la vergena*").

[4] Vgl. die Ausgabe von Jo. 1 bei Gilly S. LXIIff. („*lo filh della verge*").

[5] Vgl. das Beispiel bei Gilly S. XCVI („*lo filh de la vergena*").

[6] A. a. O. S. XCIVf. und die Vermerkung einschlägigen Materials des Jo.-Evangeliums in den *Notes* S. 93—114.

Harmonie erklärt, in deren Text die Zusammenschreibung und bei deren Übertragung die falsche Auflösung derselben nur ein einziges Mal zu erfolgen brauchte.

Kehren wir zu T^T zurück, so ist zunächst einmal allgemein an die verhältnismäßige Häufigkeit zu erinnern, mit der auch Wald. unter den Zeugen zu nennen war, die irgendeine Abweichung von Vulg. mit der italienischen Überlieferung teilten, und dies, obgleich der erhaltene Text der Züricher Wald.-Hs. erst mit Mt. 3, 17 einsetzt, zum Vergleich hier also nur Lk. 1 f. zur Verfügung stand. Dabei ist nun aber in hohem Grade bezeichnend, daß diese Übereinstimmung nur zweimal mit T^V allein stattfindet und zwar in den beiden überhaupt weit verbreiteten Erscheinungen der Omission des ὡς = *quasi* in Lk. 1, 56 und der abweichenden Stellung der Gottesanrede in Lk. 2, 29. In allen anderen Fällen findet die Übereinstimmung mit Wald. entweder auch oder sogar nur mit T^T statt. Das Letztere gilt insbesondere von einer so ganz eigenartigen Erscheinung wie dem „geschrieben werden" bzw. „sich schreiben lassen" statt des gemeinlateinischen *profiteri* von Lk. 2, 3. 5, in dem von allen Zeugen abendländischer Überlieferung nur diese zwei einzigen mit der orientalischen zusammengehen. Schon diese Sachlage kann neben der Übereinstimmung in dem „Sohn der Jungfrau" unmöglich auf Zufall beruhen. Hinzu kommt aber noch als letztes, schlechthin ausschlaggebendes Moment, daß auch die in Wald. auf eine Harmonie zurückweisende Ortsangabe *Barimatia* in T^T tatsächlich wiederkehrt. Mit Zwangsläufigkeit scheint sich zu ergeben, daß wir entweder in dem italienischen Text selbst oder doch in dessen lateinischer Vorlage diejenige Harmonie zu erblicken haben, unter deren Einfluß die waldensische Übersetzung der Einzelevangelien entstand. Seine eigene Entstehung müßte im ersteren Falle allerdings noch höher als mit Vaccari in das „*Ducento*" hinaufgerückt werden, während andererseits in diesem Zusammenhang daran erinnert werden darf, daß schon Gilly — wenn auch mit einer nicht in jeder Beziehung glücklichen Begründung — einen Zusammenhang der waldensischen Bibelübersetzung mit Norditalien wahrscheinlich gemacht hatte[1].

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

K. Kirchhoff, *Osterjubel der Ostkirche, Hymnen aus der 50tägigen Osterfeier der byzantin. Kirche, 1. Teil des Pentekostarions, übertragen und eingeleitet.* Regensberg, Münster 1940. — XXIII, 309 S. Kl. 8°.

Der Franziskanerpater Kil. Kirchhoff bietet uns hier eine von ihm aus der römischen Ausgabe der Propaganda für die Unierten griechischer Sprache gefertigte deutsche Übersetzung eines großen Teiles (der fünf ersten Wochen) des griechischen „Pentekostarions", d. h. des Buches der „Festgesänge" der frohen 50 Tage, von Ostern bis Pfingsten (tatsächlich erstreckt es sich weiter bis zum 1. Sonntag nach Pfingsten inkl.), mit Einführung und einigen erklärenden Anmerkungen. Es ist dankbarst zu begrüßen, daß man die Schätze des griechisch-byzantinischen Ritus auf solchem Wege möglichst vielen bekannt machen will.

[1] S. XCIX—CII.

Im großen und ganzen ist die Übersetzung gut gelungen und in einer poesievollen Sprache abgefaßt, die wenigstens einigermaßen dem Original entsprechend zu wirken sucht, wenn sie auch nicht den Verscharakter und die Feinheiten der Akrostichides wiedergibt.

Der Seitenumfang könnte beträchtlich reduziert werden, wenn Pater Kirchhoff sich damit begnügen würde, gewisse häufig oder mehrmals wiederholte Gesänge nur einmal in extenso abzudrucken und dann bei den Wiederholungen einfach durch Angabe der Anfangsworte und der Seitenzahl auf den bereits früher gebotenen Text verweisen würde. Ebenso würde er gut daran tun, die aus der Oktoichos stammenden und auch in der Osterzeit gebrauchten Gesänge, namentlich die sonntäglichen Dreifaltigkeitskanones, wegzulassen, die eigentlich nicht in das Pentekostarion gehören.

Zur Schaffung einer wirklich in allem entsprechenden Übersetzung gehört eine sehr eingehende Vertrautheit mit der byzantinischen Kirchensprache um ein langjähriges Sichhineinversetzen und Hineinleben in die ganze Denkweise. Ich weiß natürlich nicht, inwieweit der Übersetzer diese Vorbedingungen erfüllt hat. Aber leider sind ihm zahlreiche Irrtümer bei seiner Übersetzung unterlaufen, die ich nicht alle aufzählen will oder kann. Nur einige sollen aufgezählt werden, um ihn darauf aufmerksam zu machen. S. 4 wird der Anfang des Irmos der 4. Ode des Osterkanons des Johannes von Damaskus Ἐπὶ τῆς θείας φυλακῆς ὁ θεηγόρος Ἀμβακοὺμ στήτω μεθ' ἡμῶν. Übersetzt: „Bei der heiligen Wache soll Habakuk, Gottes Künder, zur Seite uns stehen." Das ist entschieden ungenügend und wird dem Sinne des Originals und seinen Feinheiten nicht gerecht. Es muß heißen: „Auf der Gotteswarte (d. h. der prophetischen Warte) stehe Habakuk, der Gottesseher, mit uns!" Denn Habakuk sagt wörtlich (2,1 nach der Septuaginta): Ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στήσομαι, und Gregor der Theologe, dessen große Osterpredigt (und daneben auch Texte aus einer kleineren Osterpredigt desselben) Johannes von Damaskus in seinem Osterkanon in Verse gekleidet hat, beginnt diese Rede mit eben dieser Anführung. — Die Bezeichnung ὁ εὐσχήμων, die in den griechischen Gesängen beständig dem Joseph von Arimathäa beigelegt wird, übersetzt K. fast stets mit „der Edle" (S. 106, 108). Nun ist aber dieser Titel dem Evangelium selber (Mark. 15, 43) entlehnt und bedeutet einfach den achtbaren, ehrsamen Ratsherrn, was allerdings die Vulgata mit *nobilis decurio* übersetzt. Von demselben heißt es in der 5. Ode des Kanons der Salbenträgerinnen: ἐκήδευσε πιστῶς, was S. 108 übersetzt wird: „der den Leichnam des Herrn mit Liebe betreute", während es heißen müßte: „der den Leichnam des Herrn gläubig (oder ‚getreu') bestattete". — Im Theotokion der 6. Ode desselben Kanons wird von Maria gesagt, sie habe Christum, die Traube der Unsterblichkeit, ὡς ἄμπελος empfangen, was K. S. 110 fälschlich mit „wie eine Rebe" übersetzt, wo es doch heißen müßte: „als Weinstock" (wird ja doch Maria beständig im griechischen Gottesdienst „der wahre Weinstock" genannt). — In der 7. Ode des gleichen Kanons wird den Juden zugerufen: Τί ἄπιστον ἰδόντες οὐκ ἐπιστεύσατε Χριστῷ; was K. fälschlich S. 112 übersetzt: „Warum habt ihr, schauend die Wunder, nicht an Christum geglaubt?", während der richtige Sinn der ist: „Was habt ihr Unglaubwürdiges bei Ihm gesehen, daß ihr nicht an Ihn glauben wollt?" Die gleiche Frage wiederholt sich in etwas anderer Form in Ode 8 des gleichen Kanons: τί ἄπιστον ὁρᾶτε; K. bringt das mit den darauf folgenden Worten in Zusammenhang und übersetzt darum S. 114: „Was seht darin Unglaubliches ihr, daß auferstanden ist Christus?" Meiner Meinung nach darf das nicht so verstanden werden, sondern vielmehr so, daß es heißt: „Was seht ihr (oder „saht ihr") Unglaubwürdiges? (d. h. in Christo im allgemeinen, was euch berechtigte, seine Auferstehung abzulehnen). Christus ist ja doch auferstanden usw." — In dem Theotokion der 7. Ode desselben Kanons steht der oft gebrauchte Ausdruck: εἴ μὴ ὡς ἠβουλήθη, ὡς οἶδεν, ἐσκήνωσε = „So hat Er in dir gewohnt, wie Er es beschlossen hatte, wie es Ihm allein bekannt ist", was aber K. S. 113 also übersetzt: „Nur weil er es wollte, weil Er es wußte."

Das Kathisma am Dienstag nach dem Sonntag des Gelähmten nach der 2. Abteilung des Psalters spricht von πάτριος τοῦ σαββάτου κατάπαυσις = „die überlieferte, väterliche Sabatruhe", was K. S. 198 irrtümlich mit „des Vaters Ruhe am Sabbat" wiedergibt. Es handelt sich doch hier nicht um Gottes des Vaters Ruhe am Sabbat, sondern um der Juden väterlich ererbte diesbezügliche Tradition. In dem Irmos der 4. Ode des Mittpfingstenkanons wird vom Propheten Habakuk gesagt: ἀνέκραγεν = „Er rief aus". K. S. 208 übersetzt: „Er rief hinauf", indem er offenbar, das Wort in seine ethymologischen Bestandteile zerlegend, es so verstanden hat, wo doch ἀνακράζω nicht „hinaufrufen", sondern einfach „ausrufen" bedeutet. Wie sollte auch der dort bereits auf der Höhe der prophetischen Warte stehende Prophet seine Botschaft nach oben richten und nicht vielmehr seine Signale nach unten geben? — In den Mittpfingstengesängen stehen wiederholt die Worte ἐν τῷ ναῷ ἀνῆλθες. K. übersetzt (S. 278 und 283): „stiegst du zum Schiff des Tempels empor". Das ist freilich nicht absolut falsch, und man versteht, wie das gemeint ist, doch entspricht es nicht dem Texte und dem Wortlaute. — In dem Idiomelon am Montag nach dem Sonntag der Samaritanerin übersetzt K. wenig glücklich das Wort λαμπηδόνας mit „das Leuchten", wo es doch „die Strahlen" oder besser „die Lampen" bedeutet: „die Seelenlampen erhellen". Der Sinn wird so eher verdunkelt. — In den Dreifaltigkeitskanones — daß sie besser hier weggelassen werden würden, ist schon hervorgehoben worden — finden sich mehrfach Mängel und Irrtümer in der Übersetzung, die hier um so verhängnisvoller sind, als dadurch die Richtigkeit der Lehre in Frage gestellt wird. Im Dreifaltigkeitskanon des 2. Kirchentones wird Ode 3 von der Gottheit gesagt ζωὴ γὰρ ἐκ ζωῆς συ προελθοῦσα ἀῤῥεύστως πέφυκας, was so zu übersetzen wäre: „Von Leben zu Leben fortschreitend (d. h. durch den Ausgang der verschiedenen Personen) bist du unwandelbar geblieben" (ἄῤῥευστος heißt: „was nie vergeht"), während K. das S. 93 so wiedergibt: „Als Leben gingst ohne Ausfluß du als Leben hervor." — Ode 4 desselben Kanons heißt es: Μονάδος ἀρχικῆς ἀσύγχυτα τρία πρόσωπα ἀνυμνοῦμεν, ὡς ἰδικῶς ἔχοντα καὶ μεριστῶς τὰς ὑποστάσεις. Während nun K. sonst stets ὑπόστασις ganz richtig mit „Person" übersetzt, gibt er diesen Text S. 94 so wieder: „Der herrschenden Einheit unvermischten drei Personen singen wir Hymnen als solchen, die für sich und ungetrennt ihre Wesenheiten besitzen", wo es doch so zu lauten hat: „Die drei unvermischten Personen der herrschenden Einheit besingen wir in Hymnen als solche, die ihren Personenbestand besonders und getrennt für sich besitzen." — Im Dreifaltigkeitskanon des 4. Kirchentones wird Gott der Vater mehrfach νοῦς = „Verstand" genannt, was K. mit „Ratschluß" übersetzt (S. 278 und 283). Man könnte doch höchstens etwa den Sohn den „Ratschluß" des Vaters nennen (auch das kaum), aber nun und nimmer den Vater als „Ratschluß" bezeichnen. — Den von den Griechen so beliebten und so charakteristischen Ausdruck von der Gottheit: τὸν μονάρχην Θεὸν übersetzt K. regelmäßig mit „den unbeschränkt gebietenden" (z. B. S. 40). Warum so dem Gedanken sie Spitze abbrechen, warum nicht einfach sagen: „der monarchische Gott", da es dem Kirchendichter darauf ankommt, damit die Einheit der göttlichen Natur im Gegensatz zur Dreiheit der Personen, aber nicht die Unumschränktheit der göttlichen Macht hervorzuheben?

In der Vesper am Abend des Ostersonntags, die nach östlichem Gebrauche dem Ostermontag angehört, setzt K. S. 11 die Überschrift: „Eine weitere Reihe von Stichera." Es muß aber heißen: „Anatolische (= des Dichters Anatolios) Stichira." Ebenso hat er am Ostermontag selber S. 14 den Druckfehler der römischen Ausgabe ἀποστολικὰ στιχηρά in gutem Glauben in seiner Übersetzung S. 14 mit „Apostelstichera" wiedergegeben, was gar keinen Sinn hat, da dort keine Rede von Aposteln ist. Es heißt vielmehr auch da ἀνατολικὰ στιχηρά = „des Dichters Anatolios Stichira" (vgl. z. B. die athenische Ausgabe von 1902). Diese Beispiele mögen genügen.

Es wäre auch wünschenswert gewesen, der Übersetzer hätte bei den Kanones den Irmos durch eine eigene Überschrift (Irmos) kenntlich gemacht und dann die einzelnen Troparien numeriert, er hätte außerdem zur Erleichterung des Verständnisses für das Publikum in der Einführung kurz erklärt, welcher Art die verschiedenen poetischen Gesänge der grie-

chischen Kirche sind, was ihre Namen bedeuten, und insbesondere, was man unter einem Kanon versteht, aus welchen biblischen Oden er sich zusammensetzt und welche Rolle dabei der Irmos spielt[1].

Diese verschiedenen Versehen beeinträchtigen jedoch nicht den Wert und das schöne Verdienst der Arbeit im allgemeinen.

Prof. MAX, Herzog zu Sachsen.

Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Volumen I. — Fasciculus 1. Rom 1939. — XLIX, 96 S. — 4^0.

Introductio ... A. Raes. — *I. Anaphora Timothei Alexandrini* ... **A. Rücker.** — *II. Anaphora Severi Antiocheni* ... **H. W. Codrington.**

Den Plan eines Korpus von lateinischer Übersetzung begleiteter kritischer Ausgaben sämtlicher Denkmäler syrischer eucharistischer Liturgie hatte der selige Patriarch Ign. Ephrem II. Rahmani nach S. V der *Praefatio* bereits zur Zeit seiner Veröffentlichung des *Testamentum Domini* ins Auge gefaßt. Nachdem er mich in Rom zur Mitarbeit bei der Ausführung desselben gewonnen hatte, haben wir gemeinsam die Richtlinien des Unternehmens bis ins einzelne ausgearbeitet, und mit dem Feuereifer des eben Dreißigjährigen habe ich alsdann in dieser Zeitschrift II (1902) S. 434ff. über unser Vorhaben in der Mitteilung *De „Corpore Liturgiarum Syriacarum" edendo* berichtet. Auch nicht von einer einzigen Seite aus ist uns die dabei von mir als unerläßlich erbetene Unterstützung angeboten worden. Mich selbst hat der Wirbelsturm einer Lebens-Odyssee in andere Pfade geworfen, die sich nie mehr mit dem Lebensweg des gelehrten syrischen Kirchenfürsten kreuzen sollten. Er selbst ist später auf den Plan nicht wieder zurückgekommen, und die Sache blieb, so dringlich sie gewesen wäre, liegen. Nicht dankbar genug kann es begrüßt werden, wenn nunmehr etwas wesentlich Entsprechendes endlich an einem Korpus aller hs.lich nachweisbaren syrischen Anaphoren nach ungefähr genau dem von uns aufgestellten Grundsätzen der Einzeldurchführung durch das Päpstliche Institut für Orientalische Studien in Angriff genommen wird. Mit um so tieferer persönlicher Ergriffenheit bringe ich die stattliche erste Lieferung des — leider in einem recht unhandlichen Format erscheinenden — Werkes, dessen Vollendung noch zu erleben ich nicht entfernt hoffen darf, zur Anzeige, als dasselbe die Widmung an S. Eminenz E. Kardinal Tisserant trägt, den als jungen Minoristen stark zwei Jahre nach den zwischen Patriarch Rahmani und mir gepflogenen Besprechungen ein vom Dezember 1904 bis Juli 1905 dauerndes unvergeßliches *contubernium* in der damaligen *École Biblique Internationale* der Dominikaner von *Saint Étienne* in Jerusalem mit mir verband.

Allerdings bleibt der Rahmen des nunmehr zu verwirklichenden Unternehmens gegenüber dem von Rahmani und mir geplanten insofern doch ein wesentlich engerer, als dasselbe sich auf die Anaphoren der beiden westsyrischen Riten —

[1] Ich möchte mir dieser Ausstellung des hochverehrten Herrn Rezensenten gegenüber den Hinweis darauf erlauben, daß der vorliegende erste Band der Pentekostarion-Übersetzung von P. Kirchhoff als Fortsetzung seiner vierbändigen Triodion-Übersetzung gedacht ist und daß in der zu dieser von mir beigesteuerten Einleitung wesentlich den geäußerten Wünschen entsprochen sein dürfte. Der Herausgeber A. Baumstark.

des jakobitischen bzw. uniert syrisch-antiochenischen und des maronitischen — beschränken wird. Dies ergibt sich aus dem ersten Abschnitt der an Raum rund ein Drittel der vorliegenden Lieferung einnehmenden allgemeinen *Introductio*, an der P. A. Raes S. J. eine in der schlichten Anspruchslosigkeit ihres naturgemäßen Charakters durch sachliche Gediegenheit mustergültige Arbeit beigesteuert hat.

Hier wird nämlich (S. V—X) zunächst nach den Ausgaben des Missale Šarfah 1922 und des Diakonale Šarfah 1921 des syrisch-antiochenischen und des Missale Beirut 1908 des maronitischen Ritus ein Überblick über Aufbau und unveränderlichen Textbestand des festen Rahmens geboten, dem die einzelnen Gebete jener Anaphoren sich einfügen. Weiter bringt die *Introductio* (S. XI—XV) ein alphabetisches Verzeichnis der für die einzelnen Anaphoratexte namhaft gemachten Autoren unter Angabe der Initien der ersteren (S. XV bis XXXVIII), ein nach der alphabetischen Reihenfolge ihrer Aufbewahrungsorte aufgebautes Verzeichnis sämtlicher bislang bekannt gewordenen Hss. westsyrischer Anaphoren mit Angabe ihres jeweiligen Bestandes an solchen und (S. XXXIX—XLII) einen wieder nach der alphabetischen Folge der Autorennamen geordneten Überblick über die in diesem überaus weitschichtigen hs.lichen Material auf die einzelnen Texte entfallende Überlieferung, woran sich (S. XLIIIff.) einige zusammenfassende erläuternde Bemerkungen zur Bewertung der hs.lichen Überlieferung anschließen. Nachweise der bisherigen Ausgaben (S. XLVf.) und Übersetzungen (S. XLIIff.) sind im allgemeinen ebenso sorgfältig ausgearbeitet wie jene drei Listen. Immerhin muß ich gegen S. XLVII berichtigen, daß meine Ausgabe der Athanasius-Anaphora II S. 90—129 dieser Zeitschrift nicht von einer deutschen, sondern von einer lateinischen Übersetzung begleitet ist. Die schließlich (S. XLVIIIf.) entwickelten Editionsgrundsätze sind restlos zu billigen. Insbesondere ist es in hohem Grade zu begrüßen, daß die einzelnen Hss. dasselbe Signum durch das ganze Werk beibehalten. Man fragt sich nur, warum dann diese Siglen nicht auch schon von vornherein festgelegt und in dem Gesamtverzeichnis der Hss. sofort mit vermerkt wurden.

Die beiden alsdann zuerst zur Edition gelangenden Anaphoren erwecken vor allem als zweifellose Übersetzungen griechischer Originale in jedem Falle verhältnismäßig hohen Alters und dadurch ein besonderes Interesse, daß anderweitige Parallelüberlieferung einzelner ihrer Formeln vor eigenartige Probleme stellt. Völlig unbekannt war von ihnen bisher die erste, für die jener Übersetzungscharakter hs.lich ausdrücklich bezeugt ist und in deren — gewiß nicht nur angeblichem — Originalautor „Timotheos Patriarch von Alexandreia" der Herausgeber Ad. Rücker im Hinblick auf die in der Richtung des zenonischen Henotikons sich bewegenden christologischen Formulierungen des *Post Sanctus*-Teiles ihres Dankgebetes (S. 16—19) — was einstweilig am nächsten liegt — den dritten jenes Namens (518—535) erblicken möchte. Seine durch knappe Klarheit ausgezeichnete Einleitung (S. 3—8) behandelt neben dieser Autorenfrage die sicheren Anzeichen der tatsächlich ägyptischen Herkunft des Originals, die wenig zahlreichen den syrischen Text überliefernden Hss. und ihre Klassifizierung, wobei von einem dreifachen verschiedenen Aufbau, in welchem das Interzessionsgebet in ihnen vorliegt (S. 6f.), ein instruktives tabellarisches Bild geboten wird.

Als ܚܕܬܐ (neu) aus dem Griechischen geflossen bezeichnet sich selbst in der Überschrift der syrische Text der Hs. *Brit. Mus. Add. 14520* des 8. oder 9. Jahrh.s, mit dem der fragmentarische einer zweiten Londoner Hs. *Brit. Mus. Add. 14518* übereinstimmt. R. bezeichnet es S. 4 Ak. 1 unter Verweis auf J. Lebon *RHE.* XXIII S. 906 und H. W. Codrington *JTSt.* XXXIX S. 147ff. als zweifelhaft, ob der Ausdruck im Sinne eines „*iterum*" — besser: „*denuo*"! — oder nur eines „*recenter*" zu verstehen sei, setzt dann aber, gewiß zutreffend, doch entschieden das Erstere voraus und läßt im Gegensatz zu dieser —

dann etwa in die Sphäre Ja'qōβs von Edessa führenden — Neuübersetzung eine ursprüngliche Übertragung ins Syrische der doppelten abweichenden Textüberlieferung zugrundeliegen, die einerseits durch zwei junge Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, andererseits auf maronitischem Boden durch eine solche des maronitischen Patriarchatsklosters in Bkerke bzw. deren im Kloster der Libanonmissionäre zu Krem befindliche Kopie vertreten wird. Doch liegt weder hier noch dort jener ältere syrische Text rein vor. Zum Beweise der ägyptischen Bodenständigkeit des Originals würde allein die Tatsache genügen, daß im Interzessionsgebet (S. 30 Z. 17 = Übs. 31 Z. 19f.) die spezifisch ägyptische Bitte um genügende Stärke des Nilanschwellens ihren Platz hat, wobei das tatsächlich vorliegende, pluralische ܢܗܪ̈ܘܬܐ (der Flüsse) natürlich auf innersyrischer Textentwicklung im Gegensatz zu einem für das Original zu unterstellenden τοῦ ποταμοῦ beruhen wird. Weiterhin verweist R. in dieser Richtung (S. 4) außer gelegentlichen Berührungen mit der Markusliturgie, speziell des Interzessionsgebetes mit koptischen Liturgiebruchstücken und den engsten Beziehungen des letzten Inklinationsgebetes zu demjenigen der Gregoriosliturgie auch darauf, daß die beiden Gebete vor dem *Pater noster* und nach der Kommunion mit den entsprechenden Texten des *Testamentum Domini* identisch sind, wobei er eine auch sonstige Verbreitung gerade dieser Gebete in koptischer und äthiopischer Liturgie vermerkt. Ich darf hier zunächst jedenfalls eine wertvolle Bestätigung der Anschauung erblicken, daß das *Testamentum Domini* selbst liturgisch nicht nach Syrien, sondern nach Ägypten weise, die zuerst von Drews in seiner Rezension *Theolog. Studien u. Kritiken* 1901 S. 141—170 und dann durch mich in dem Aufsatz *Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK. I—VII?* in dieser Zeitschrift VII S. 388—407 vertreten wurde. Nicht leicht zu lösen ist dann aber allerdings die Frage, wie man näherhin das Verhältnis zwischen dem Apokryphon und unserem Formular realer Liturgie zu deuten habe. Daß der Autor des letzteren ihm die beiden Gebete — und nur sie — glatt entnommen haben sollte, ist wenig glaubhaft. Beim umgekehrten Verhältnis müßte man entweder mit der Entstehung des Apokryphons bis gegen die Mitte des 6. Jahrh.s herabgehen oder doch statt an Timotheos III. bei der Verfasserangabe der Anaphora, wie ich es in meiner *Geschichte der Syrischen Literatur* S. 162 tat, vielmehr an Timotheos Ailuros (437—460, 475—477) denken. — Vor ein ähnliches Problem sehen wir uns durch die geradezu wörtlichen Übereinstimmungen gestellt, die zwischen Trishagionseinleitung und dem Anfang des *Post Sanctus*-Teiles der Timotheos-Anaphora und den entsprechenden Stellen des Myron-Weihegebetes des koptischen und des syro-monophysitischen Ritus (bei H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I S. 255 bzw. II S. 538) und einem durch G. Mercati *RBé.* XLVI S. 236f. bekanntgemachten griechischen Anaphora-Fragment bestehen. Diese sind dabei, was S. 17 in der betreffenden Ak. nicht vermerkt wurde, weitaus am stärksten dem syrischen Myron-Weihegebet gegenüber. Anzunehmen sein dürfte in diesem Falle wohl entschieden eine Abhängigkeit des Myron-Gebetes von dem eucharistischen Formular, dessen hohes Ansehen durch diesen Sachverhalt in ein sehr helles Licht gerückt würde. Will man nicht eine überaus merkwürdige Duplizität des gleichen Vorganges auf koptischem und syrischem Boden annehmen, so müßte die Schaffung eines griechischen Urtextes des Myron-Gebetes im Anschluß an das Original der Anaphora in Ägypten erfolgt, das ägyptische Myron-Gebet alsdann von der syrischen Schwesterkirche übernommen und in seiner ursprünglichen Fassung ins Syrische übersetzt worden sein, während in Ägypten entweder schon das Original oder die koptische Übersetzung eine Überarbeitung erfuhr. — Wenn (S. 22 Z. 14—18 = Übs. S. 239 Z. 16—21) der Geistesepiklese eine dem römischen *Supplices* entsprechende Bitte um Empornahme des eucharistischen Opfers der Eucharistie auf einen himmlischen Altar vorangeht, über die Codrington, *The heavenly altar and the epiclesis in Egypt*: *JTSt.* XXXIX S. 141—150 gehandelt hat, so liegt dies ganz in der Richtung der allgemeinen engsten Beziehungen zwischen gerade römischem und ägyptischem eucharistischem Hochgebet, die so lange völlig verkannt wurden. Vgl. diesbezüglich meine Darlegungen *Das „Problem" des römischen Meßkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund*: *Ephemerides Liturgicae* LIII S. 204—243. — Was schließlich den Aufbau des Interzessions-

gebetes betrifft, bezüglich dessen die hs.liche Überlieferung stärkste Schwankungen aufweist, so wird es dem Tatbestand nicht völlig gerecht, wenn R. (S. 5) feststellt: „*omnium quidem communis est distributio singularum precum in sex sectiones, quarum singulae proclamatione diaconi (diptychis) in orationem secretam et ecphonesim dividuntur, ut mos est liturgiarum Syrorum occidentalium.*“ Es verdient vielmehr Hervorhebung, daß diese Struktur hier eine durchaus äußerliche ist, der nicht wie in autochthon syro-jakobitischen Anaphoren durchgängig eine auch inhaltliche Gliederung entspricht, daß sie mithin der ägyptisch-griechischen Urgestalt des Formulars naturgemäß fremd war.

Daß auch die hs.lich vereinzelt gleichfalls vielmehr für einen Alexandriner Timotheos in Anspruch genommene Anaphora des Severus von Antiocheia unstreitig Übersetzung eines griechischen Originals ist und welche teils griechische, teils koptische Parallelüberlieferung für sie dem syrischen Text zur Seite tritt, habe ich bereits im Jahre 1922 in einer Mitteilung über *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*: *JbLw.* II S. 92—98 ausgeführt. Was das Alter des griechischen Originals betrifft, so gelangte ich dabei zu dem Ergebnis, daß dasselbe sehr wohl tatsächlich ein Werk des in den Jahren 512—518 an der Spitze gestanden habenden Severus gewesen sein könnte, glaubte aber mit Rücksicht auf die durch die Parallelüberlieferung gesicherte einstmalige Verbreitung des Formulars auch in Ägypten die Möglichkeit nicht ausschließen zu dürfen, daß dasselbe vielmehr einen etwa gleichzeitigen Ägypter zum Verfasser habe und mithin wie die Timotheos-Anaphora durch die monophysitische Kirche Syriens von ihrer ägyptischen Schwester übernommen und erst auf syrischem Boden Severus beigelegt worden wäre. Codrington, dessen Einleitung (S. 51—56) stellenweise an letzter Durchsichtigkeit der Gedankenführung etwas zu wünschen übrig läßt, ist, wie er (S. 51) angibt, erst, als sein angeführter Aufsatz im *JTSt.* bereits unter der Presse und auch seine Ausgabe beinahe vollendet war, mit meinen Ausführungen bekannt geworden. Im Gegensatz zu ihnen rückt er die dabei anscheinend mit Bestimmtheit nach Ägypten verlegte Entstehung doch wohl des griechischen Originals in das halbe Jahrhundert zwischen 600 und 650 herab. Zwingend erscheint ihm in diesem Sinne zwar weder eine von mir nicht beachtete textliche Berührung mit der byzantinischen Basileios-Liturgie, noch die schon von mir herausgestellte Tatsache einer teilweisen Identität der Einleitung des Dankgebetes nach der Kommunion (S. 82 Z. 14ff. = Übs. S. 83 Z. 14—85 Z. 1) mit derjenigen der εὐχὴ ὀπισθάμβωνος der byzantinischen Chrysostomos-Liturgie (Brightman S. 343 rechts Z. 16—24), wohl aber das Verhältnis einer Abhängigkeit gegenüber der nicht vor 615 nachweisbaren byzantinischen Προηγιασμένα-Liturgie, das sich zweimal (S. 60 Z. 6f. = Übs. S. 61 Z. 8ff. Vgl. Br. S. 348 Z. 31—349 Z. 2 und S. 84 Z. 7—13 = Übs. S. 85 Z. 8—16. Vgl. Brightman S. 347 Z. 12—29) beobachten lasse. Bei einer im Interzessionsgebet (S. 72 Z. 18f. = Übs. S. 73 Z. 21f.) erfolgenden Erwähnung „häretischer Kulte“, die „jetzt in der Kirche sich breit machen“ (سلطبي, wohl = (θρησκείας) ἐμφωλευούσας. Vgl. Klemens *Recog.* ed. Lagarde S. 125 Z. 8) will er alsdann auf den Monotheletismus beziehen, der wie von dem koptischen Patriarchen Beniamin von allen strengen Monophysiten abgelehnt worden sei.

Erhalten ist auch die Severus-Anaphora nur in verhältnismäßig wenigen, wenn auch immerhin in acht, dazu durchweg jungen Hss., von denen die weitaus älteste, *Cod. Borgianus 159* vom Jahre 1247 einen nur teilweise leserlichen Text bietet. Sie und die dem Text der Ausgabe zugrunde gelegte Pariser Hs. Nr. 75 erst des 17. Jahrh.s bieten dabei einerseits

und alle übrigen Hss. andererseits zwei vor allem im Interzessionsgebet weit voneinander abweichende Rezensionen. Sowohl dasjenige der ersten, als das in einem ersten Anhang (S. 88—93) in syrischem Text und Übersetzung nachgetragene merklich kürzere der zweiten Rezension weisen dabei, etwas stärker auch inhaltlich durchgeführt als in der Timotheos-Anaphora, die typisch westsyrische Gliederung auf, von der ein in einem zweiten Anhang (S. 94ff.) leider nur in Übersetzung gebotener koptischer Text natürlich nichts beobachten läßt. Eine von ihr wohl treu wiedergegebene Gestalt des griechischen Originals hat hier auf innersyrischem Boden zwei verschiedene Bearbeitungen erfahren.

Zu den Fragen des Alters und der Heimat des Originals sei mir eine erneute etwas eingehendere Stellungnahme gestattet. Für ein verhältnismäßig hohes Alter sprechen inhaltliche Gründe von entscheidender Tragweite. Obenan stelle ich die Tatsache, daß der Verfasser sich (S. 62 Z. 8ff. = Übs. S. 63 Z. 9ff.) zu Anfang des eucharistischen Hochgebetes noch nicht an das Schema einer Anknüpfung an das vorangehende letzte Gemeinde-Responsum Ἄξιον καὶ δίκαιον gebunden fühlt, das in Morgen- und Abendland unverbrüchliche Geltung gewonnen hat, sondern mit machtvollem Schwung rhetorischer Frage frei anhebt. Mit der Timotheos-Anaphora (S. 30 Z. 11 = Übs. S. 31 Z. 14) teilt sodann der Text beider syrischen Rezensionen des Interzessionsgebetes (S. 74 Z. 14f. = Übs. S. 75 Z. 18f. und S. 90 Z. 21 = Übs. S. 91 Z. 24f.) das sonst nur noch am Ende des 4. Jahrh.s durch Kyrillos Katech. XXIII 8 bezeugte Gebet für die *foederati* neben den „Soldaten", und wenn in der ausführlicheren Fassung, sogar von beiden vorausgesetzt wird, daß sie zwar „gegen die Feinde des Reiches Christi" kämpfen, selbst aber für den christlichen Glauben oder doch das wahre Christentum durch die göttliche Gnade erst gewonnen werden müßten, so weist das unzweideutig bis in die Zeit hinauf, in welcher die römische Wehrmacht des Ostens sich wesentlich aus germanischen βάρβαροι günstigsten Falles arianischen Bekenntnisses zusammensetzte. Wiederum mit der Timotheos-Anaphora (S. 26 Z. 4 = Übs. 27 Z. 5) gemeinsam ist ferner (S. 72 Z. 17 = Übs. S. 73 Z. 20) ein Gebet um die Überwindung des noch als lebendige Macht empfundenen antiken Heidentums. Denn nur an dieses, nicht etwa gar schon an den Islam kann bei dem „Kult der Dämonen", wie bei demjenigen „der (Götzen)bilder" gedacht sein. Gemeinsam ist beiden Texten endlich (S. 72 Z. 20 = Übs. S. 73 Z. 24. Vgl. S. 26 Z. 7 = Übs. S. 27 Z. 8) ein Gebet für den „Rest" (بقية) der Orthodoxen". Das weist in eine Notzeit des Monophysitismus, wie sie mit dem J. 518 angebrochen war. Die drohende „Häresie" ist also nicht der Monotheletismus, der die Existenz monophysitischen Kirchentums nicht bedrohte, sondern der von den Machtmitteln der Staatsgewalt getragene chalkedonensische Katholizismus. Eine Schöpfung jedenfalls der Zeit des Severus, in deren Rahmen sogar noch erheblich älteres Gut sich erhalten hatte, war unstreitig das griechische Original der vollständig in syrischer, teilweise auch in koptischer Übersetzung erhaltenen Anaphora. Eine Abhängigkeit zunächst einmal von der byzantinischen Basileios-Liturgie kommt überhaupt nicht in Betracht. Wenn in ganz verschiedenem Zusammenhang und mit einem bezeichnenden Unterschied des Wortlautes (im Original: ἢ τίς ἀκουστὰς ποιήσει τὰς αἰνέσεις σου gegen ἀκουστὰς ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου!) hier (S. 64 Z. 7 = Übs. S. 65 Z. 9f.) wie dort (Br. S. 322 links Z. 14f.) Elemente zweier so inhaltlich verwandter Schriftstellen wie Ps. 105, 2 und 25, 7 zusammengeschweißt werden, so kann das durchaus unabhängig voneinander sein. Was nun die Heimatfrage anlangt, so ist es von vornherein ebenso gut möglich, daß in diesem Falle ein in Syrien bodenständiger griechischer Text nach Ägypten übertragen und auch hier wie später in Syrien selbst in die Volkssprache übersetzt worden, als daß wie im Falle der Timotheos-Anaphora die umgekehrte Übertragung erfolgt wäre. Gleich zwingende Gründe für die Annahme ägyptischen Ursprungs wie in jenem Falle liegen jedenfalls nicht vor. Die gewiß in allerhöchstem Grade auffallende wörtliche Übereinstimmung der ausführlichen Bezeichnung des Hl. Geistes in der Epiklese (S. 70 Z. 1ff. = Übs. S. 71 Z. 3ff.) mit der Markus-Liturgie (Br. S. 134 Z. 1—4) trägt hier gar nichts aus, da jene in der koptischen Kyrillos-Liturgie (Br. S. 179 S. 12—23) noch ausführlicher gestaltete Bezeichnung nach Ausweis des John Rylands Papyrus 465 der Markus-Liturgie im 6. Jahrh.

noch fremd war. Sie dürfte also wohl vielmehr gerade über die Severus-Anaphora aus deren mithin außerägyptischen Heimat in das stadtalexandrinische Formular eucharistischen Hochgebets eingedrungen sein. Ebenso wenig erhärtet es ägyptischen Ursprung, wenn (S. 68 Z. 17f. = Übs. S. 71 Z. 1f.) auch in der Severus-Anaphora der Geistesepiklese die mit dem römischen *Supplices* übereinstimmende Annahmebitte vorangeht. In meinem auch in Sonderdruck erschienenen Aufsatz *Le liturgie orientali e le preghiere „Supra quae" e „Supplices" del canone romano* in *Roma e l'Oriente* IV S. 348—358; V S. 49—54. 88—96. 148—158 habe ich nachgewiesen, daß vor dem Durchdringen der eigentlichen d. h. eine Wandlungsbitte enthaltenden Geistesepiklese diese Form einer Bitte um Opferannahme ziemlich allgemein im Orient mit einer noch nicht mit dem Konsekretionsgedanken verknüpften eine Bitte um ein ἀνακατα πέμπειν des Hl. Geistes verbunden war, daß dies speziell auch in der antiochenischen Liturgie der Fall gewesen sein und der Nachhall der hier einst gewählt gewesenen Formulierung in dem ersten Glied der in *AK.* VIII auf das Interzessionsgebet folgenden Diakonika (Br. S. 23 S. 15—18) fortleben dürfte. Gerade mit diesem Textstück stimmt nun aber gegen die durch die Timotheos-Anaphora vertretene Alexandreias und die mit ihm verbundene Roms die Fassung der Severus-Anaphora in dem charakteristischen Zug der Hinzufügung eines εἰς ὀσμὴν εὐωδίας überein, so daß wir uns sogar positiv nach Antiocheia gewiesen sehen. Wenn dabei unsere Anaphora überraschenderweise selbst über *AK.* VIII hinauf zurückführt, so liegt dies ganz in der Richtung dessen, was schon das Gebet für Heer und *foederati* anzunehmen nötigte: daß sie lediglich eine Bearbeitung eines noch älteren Formulares darstelle. Zu einer Entscheidung der Frage, ob es sich bei dieser alsdann in der Tat um eine Schöpfung des Severus gehandelt habe, dürfte unter Umständen ein Weg führen, den entsprechend für das Verhältnis römischer liturgischer Texte zu Gregor d. Gr. Dom B. Capelle in seiner höchst aufschlußreichen Untersuchung *La main de saint Grégoire dans le Sacramentaire grégorien*: *RBé.* XLIX S. 13—28 eingeschlagen hat. Es ist derjenige eines Vergleiches des liturgischen Textwortes mit Denkweise und literarischer Diktion des für dasselbe in Frage kommenden Verfassers. Bereits C. selbst hat S. 53 aus den *Select Letters* des Severus zum Vergleich mit der Einleitung des Einsetzungsberichtes eine Stelle herangezogen, die in dieser Richtung sehr zu denken gibt. Eine systematische Durcharbeitung des so umfangreichen erhaltenen literarischen Nachlasses desselben könnte hier unter Umständen zu überwältigenden Ergebnissen führen. Ist aber wirklich das griechische Original der seinen Namen tragenden syrischen Anaphora eine auf älterer liturgischer Tradition Antiocheias ruhende Arbeit des Severus gewesen, dann erklären sich in einem ganz anderen Lichte als demjenigen, in welchem C. sie sieht, auch ihre Beziehungen zu der Chrysostomos- und der Προηγιασμένα-Liturgie Konstantinopels. Sehr gegen seine Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses diesen gegenüber spricht schon die Tatsache, daß die textlichen Berührungen nie an entsprechender Stelle des liturgischen Gefüges vorliegen, wie selbst bei einer Annahme eines solchen Verhältnisses seine auf dasselbe aufgebaute Folgerung bezüglich des Alters der Anaphora schon deshalb hinfällig sein würde, weil seine Anschauung über dasjenige des byzantinischen Προηγιασμένα-Formulars lediglich auf dem Flugsand eines unzulässigen *argumentum ex silentio* ruht. Dagegen liegt nun aber liturgische Abhängigkeit Konstantinopels von Antiocheia vollkommen in der Richtung der allgemeinen kirchlichen Entwicklung. Die den beiden byzantinischen Formularen mit der Severus-Anaphora gemeinsamen Elemente können also sehr wohl hüben wie drüben Erbe älterer liturgischer Rede Antiocheias sein. Diese Lösung erfährt dann auch eine sehr beachtliche doppelte Einzelbestätigung. Bei der zweiten Übereinstimmung mit der Προηγιασμένα-Liturgie fehlen in dem Vollschema einer Bitte um die Weihe und Segnung aller Sinne und Glieder auf der einen Seite die Zunge, auf der anderen die Füße (bzw. „Schritte"), was deutlich auf gleichmäßige Abhängigkeit von einer älteren lückenlosen Durchführung des Schemas hinweist. In dem der Anaphora mit der εὐχὴ ὄπισθάμηβωνος der Chrysostomos-Liturgie gemeinsamen Passus aber: Ποῖον αἶνον ἢ ποῖον ὕμνον ἢ ποίαν εὐχαριστίαν ἀμοιβὴν ἀνταποδώσομέν σοι kann niemand Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut des hochaltertümlichen freien rhetorischen Ein-

setzens ihres eucharistischen Dankgebetes verkennen, von dem die zu Anfang des 6. Jahrh.s längst feststehende monotone Formelhaftigkeit des *Vere dignum*-Einsatzes so weit abliegt.

Übrigens bewahrt auch das eucharistische Dankgebet der Timotheos-Anaphora gewisse Elemente, die darauf hindeuten, daß hier gleichfalls im 6. — oder, falls an Timotheos Ailuros als Verfasser in Betracht kommen sollte, schon 5. — Jahrhundert eine Überarbeitung von Älterem stattgefunden haben dürfte. Mit dem *Vere dignum*-Schema ringt hier (S. 14 Z. 1—8 = Übs. S. 15 Z. 1—9) der aus dem urchristlichen Εὐχαριστοῦμέν σοι der Didache-Gebete hervorgegangene Wir-Stil einer subjektiven Prädikation in Indikativen der 1. Pers. Plur. von *Gloria* und *Te Deum*, den zu Anfang eucharistischen Hochgebetes rein der „byzantinisch-armenische" Text der Basileios-Liturgie erhalten hat und bezüglich dessen auf H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*. Münster 1931 S. XLIVf. zu verweisen ist.

Als je wertvoller sich die beiden Anaphoren im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung so erweisen, um so dankbarer muß man den beiden Herausgebern für die zweifellos hingebende Arbeit sein, deren Frucht ihre sauberen Editionen darstellen. Daß der Textgestaltung jeweils eine bestimmte einzige Hs. zugrunde gelegt wurde, war das auf Grund der Überlieferungslage zwangsläufig Gegebene. Biblische Zitate und Reminiszenzen sind mit aller Sorgfalt gebucht. Der kritische Apparat ist umfassend und von unverkennbarer Gediegenheit. Im Rahmen der Übersetzung desselben hat wenigstens R. peinlichst auch die Parallelen anderer liturgischer Texte vermerkt, während C. hier gelegentlich versagt und so eine Nachprüfung der Behauptungen und Folgerungen seiner Einleitung erschwert. Ich möchte mir bezüglich dieser Nachweise für die Fortsetzung des Anaphorenkorpus die Anregung erlauben, ob es nicht zweckmäßiger wäre, sie vom kritischen Apparat zu trennen und in einer selbständigen Schicht unterer Marginalien über ihm und unter den Vermerkungen der Bibelstellen einzufügen. Von erfolgreichem Streben nach Treue beherrscht und in einem ohne übertriebenes Haschen nach Klassizität doch guten und flüssigen Latein gehalten sind auch die Übersetzungen. Vielleicht allerdings sogar doch hin und wieder noch in einem zu guten und flüssigen Latein! So würde, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, etwa für ܩܕܝܫ ܟܠ (heilig in Allem) statt des Superlativ *sanctissimus* besser ein *sanctus in omnibus* stehen, das auch den des Syrischen nicht kundigen Benutzer, dem die Übersetzung doch dienen soll, sofort erkennen ließe, daß es sich um die Wiedergabe von griechischem πανάγιος handelt. Zu einer gewissen Nachbesserung könnte auch hier bei der Fortführung des in so ausgezeichneter Weise begonnenen Werkes Gelegenheit genommen werden.

Möge jene Fortführung unter glücklichen Sternen im Schutze eines bald der Welt geschenkten Friedens wahrer Gerechtigkeit rasch und rüstig erfolgen und neuen Händen zu vollenden vergönnt sein, was in etwas anderer Gestalt und Umgrenzung andere zu unternehmen einst sich anschickten. Daß und nur daß irgendein bestimmtes wissenschaftliches Bedürfnis befriedigt wird, nicht durch wen diese Befriedigung erfolgt, ist von Wichtigkeit, jedes wissenschaftliche Lebenstagewerk aber mit seinen zur Ausführung gebrachten wie mit seinen undurchgeführt gebliebenen Plänen ja doch bestenfalls nach dem Dichterwort ein ehrliches

„Streben, wenn auch nicht Vollbringen,
Eh' der Vorhang niederrollt."

Prof. A. BAUMSTARK.

F. van der Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien. Étude sur les origines d'une iconographie spéciale du Christ.* (*Studi di antichità cristiana publicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*). Città del Vaticano-Rom-Paris 1938. — 546 S. 8^0.

Karl Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte.* Göteborg 1938. — *Textband*: 320 S. und 3 Beilagen. *Tafelband*: 168 Tafeln. 8^0.

Zwei Veröffentlichungen sollen hier eine ihrer Bedeutung entsprechend eingehende Würdigung erfahren, die eine solche nicht zuletzt auch vom Standpunkt dieser Zeitschrift aus verdienen, obgleich ihr Gegenstand über den engeren Interessenkreis derselben weit hinausgreift, und denen es gemeinsam ist, mindestens teilweise von Schöpfungen unmittelbar erst späterer Jahrhunderte in die Welt altchristlicher Kunst vorstoßen zu müssen.

1. Ein Zusammenhang mittelalterlicher Illustration der Apokalypse mit der christlichen Antike ist zuerst durch Janitschek mit Bezug auf die Redaktion der dem 11. Jahrh. entstammenden Hs. Nr. 3 der Stadtbibliothek in Trier erkannt und dann vor allem von Spanien und seinen Beatus-Hss. her durch W. Neuß erhärtet, mit abweichender Einzeldeutung der Befunde nicht minder auch durch Montague Rhodes James in Rechnung gestellt worden. Abgesehen von einer vollständigen Illustration des Buches und den Resten mit einer solchen zusammenhängender Freskenzyklen führt nun die in jedem Falle wertvolle und anregende und durch eine reiche Bebilderung sich auszeichnende Arbeit von F. van der Meer auf den Einfluß der Apokalypse geradezu alles zurück, was an unmittelbaren oder symbolisch verhüllten Darstellungen des erhöhten Christus in der Kunst des christlichen Altertums entgegentritt oder als Erbe derselben in derjenigen des Mittelalters fortlebt.

Von vier Abschnitten einer gehaltvollen *Introduction* (S. 5—26) ist der erste und umfangreichste (S. 5—20) der Apokalypsenillustration und der dieser zugewandten bisherigen Forschung gewidmet. Das erste der vier Kapitel, in welche der Hauptteil des Werkes zerfällt (S. 27—174) behandelt in vier Abschnitten die „*Théophanie voilée*" des göttlichen Lammes. Ausgehend von 14, 1—5 bzw. 7, 4 und 9, 14 von 9, 9; 22, 1f.; 2, 7; 7, 16f. und von 21, 9—14, 18—25 werden hier in einem ersten Abschnitt (S. 32—81) als solche des „Paradieses des Lammes" die Darstellungen des auf dem Berge stehenden Lammes (S. 43—63), der mit seiner Hochzeit in Verbindung stehenden Motive des Stromes des Lebenswassers und des Lebensbaumes (S. 64—70) und der Stadt des Lammes (S. 71—81) behandelt. Der zweite Abschnitt (S. 82—133) hat die 5, 1—14 geschilderte Erhöhung des Lammes zum Gegenstand (S. 82—133), wobei an die Erörterung der Darstellungen dieser Anbetungsszene selbst (S. 89—125) diejenige von solchen des erhöhten Lammes allein, der „*majesté de l'Agneau*", (S. 125—133) sich anschließt. Der dritte Abschnitt (S. 134—145) hat das geschlachtete Lamm von 5, 6; 13, 8 zum Gegenstand, während endlich der vierte (S. 146—170) die in den Apokalypsenillustrationen und verwandten Freskenresten vorliegenden Darstellungen der einzelnen Handlungen des apokalyptischen Lammes verfolgt. Von den beiden folgenden, sich mit den Hauptformen von Darstellungen einer „*Théophanie sans voile*" beschäftigenden Kapiteln behandelt das eine (S. 175—291) in drei Abschnitten (S. 179—198) den mit den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn von 1, 7, (S. 199—213) den zwischen den sieben Leuchtern erscheinenden von 1, 12—19 und (S. 214—219) den gekrönten mit der Sichel in der Hand von 14, 14—20. Das andere (S. 220—398) ist der an 4, 1—11 angeknüpften Entwicklung des Bildtyps der *Maiestas Do-*

mini gewidmet und wird durch den Obertitel des Buches als dessen eigentliches Zentralstück charakterisiert. Seine sechs Abschnitte betreffen der Reihe nach (S. 223—230) die in der Deutung der erstmals von Irenäus mit den Evangelisten in Verbindung gebrachten vier apokalyptischen „Lebewesen", des himmlischen Thrones und des auf ihm sitzenden Ungenannten gegebenen Voraussetzungen jener Entwicklung, (S. 231—254) die vom Verfasser als solche der apokalyptischen Thronvision gewerteten frühchristlichen Mosaikdarstellungen, (S. 255—281) die von ihm als „*Théophanie du Trisagion*" bezeichnete ikonographische Formel des Orients, (S. 282—314) die Wiedergabe des ungenannten Thronenden in den Bildzyklen der Buch- und Wandmalerei, (S. 315—382) die abendländische *Maiestas* in vorkarolingischer, karolingischer und ottonischer Kunst (S. 315—323 bzw. 323—351), der Monumentalmalerei (S. 351—366) und der monumentalen Skulptur (S. 366—379) der Folgezeit, endlich (S. 383—397) den Ausklang der Entwicklung in der Rivalität zwischen bloßer *Maiestas* und Weltgerichtsbild und dem Sieg des letzteren über die erstere. Das vierte und letzte Kapitel (S. 401—434) behandelt als solche apokalyptischer „*Théophanies secondaires*" die Darstellungen (S. 403—419) des göttlichen Reiters in seiner doppelten Gestalt als des Bogenschützen von 6, 2 (S. 405—412) und des „Königs der Könige" von 19, 11—16 (S. 413—419) und (S. 420—431) des Sohnes des Weibes von 12, 5, um (S. 432ff.) mit Bemerkungen über die symbolischen Bezeichnungen des Morgensterns von 22, 16 bzw. ⌜3, 28 und das A und Ω von 1, 8; 21, 16; 22, 13 sowie den starken Engel von 10, 1 zu schließen, der wenigstens gelegentlich in den Bildzyklen auftritt, während von den beiden anderen Motiven das Buchstabenpaar vielfach die *Maiestas*-Darstellung begleitet, vorzugsweise aber doch dem Gebiete der Epigraphik angehört. Ein *Epilogue* (S. 435—465) würdigt das bisher vor allem unter dem ideengeschichtlichen Gesichtspunkt geschaute ikonographische Material zusammenfassend vom Standpunkt kunstwissenschaftlicher Forschung. Von zwei Exkursen behandelt der erste (S. 187—479) „*la lecture liturgique de l'Apocalypse*", während der zweite (S. 480—482) ein „*classement des cycles principaux*" mit Angabe der Hss.-Bezeichnungen zu den ebenso dankenswerten als umfangreichen Indices herüberführt, die bequem den reichen Inhalt des Buches erschließen: einer *Table des illustrations* (S. 485—488), einem *Index bibliographique* (S. 489—494), einem *Index géographique des œuvres d'art citées* (S. 495—516), dem *Index des noms propres et des auteurs cités* (S. 517—523), einem Verzeichnis der *Références aux textes de l'écriture* (S. 524f.) und dem als *Index analytique* bezeichneten Sachregister (S. 526—539).

Schon eine so rohe Inhaltsangabe, wie sie hier geboten werden konnte, genügt, um einen Eindruck davon zu vermitteln, welcher in der Tat fast überfließende Reichtum monumentalen Stoffes von der christlichen Antike bis zu den Stichen Dürers durch den Verfasser herangezogen wurde. Dabei fällt freilich der größte Teil dieses Stoffes, weil dem Abendland angehörend, bzw. dessen Behandlung nicht in das unmittelbare Interessengebiet dieser Zeitschrift. Aber auch dem christlichen Osten ist grundsätzlich alle ihm gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Ich verweise außer dem dritten Hauptabschnitt des dritten Kapitels auf das S. 21ff. über die Stellung des Ostens zur Apokalypse und S. 168f. über die Verpönung der Lammsymbolik durch das Trullanum und deren Folgen Gesagte, auf Bemerkungen über die sich als von Dürer abhängig erweisenden Apokalypsenzyklen in der Wandmalerei des Athos und russischer Kirchen des Wolgagebietes zu Jaroslawl, Kostroma und Rostow (S. 170) und über das Nachwirken der von Irenäus vollzogenen Bewertung der apokalyptischen Lebewesen als Evangelistensymbole auch im Orient (S. 238f.), auf Ausführungen über die Hetimasie (S. 328—342) und den genetischen Zusammenhang der abendländischen *Maiestas* mit dem Osten (S. 315f.), besonders schließlich auf Äußerungen über das byzantinische Weltgerichtsbild und eine von vornherein ihm gegenüber bestehende Abhängigkeit des abendländischen (S. 385—388). Immerhin bleiben

die Darlegungen v. d. M.s vom Orientalischen her doch einzelner Ergänzungen und Berichtigungen fähig.

So ist vor allem das Verhältnis der abendländischen *Maiestas* zum Orient wohl ein noch engeres und spezielleres, als dies von ihm erkannt wurde. Ich habe bereits im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 222 in der Mitteilung *Der Bildschmuck eines armenischen Evangelienbuches vom Jahre 1305* scharf betont, daß er über die Schwankungen, welche die Anordnung der zu Evangelistensymbolen gewordenen apokalyptischen „Lebewesen" um den Christus der *Maiestas* aufweist, allzu leichten Fußes hinweggeht, und ausgesprochen, daß in jenen Schwankungen der Einfluß zweier verschiedener Formen evangelischer *lectio continua* morgenländischer Liturgie zum Ausdruck kommt. Ich werde die dort als wünschenswert bezeichnete systematische Behandlung dieser Dinge in Angriff zu nehmen haben, wenn es mir vergönnt sein sollte, bevor dem Abend des Lebens die Nacht folgt, durch ein geplantes Buch über *Muhammed und das christliche Bild* eine alte Schuld einzulösen. Dabei wird dann erneut eingehend auf zwei Erscheinungen einzugehen sein, die im Umkreis der *Maiestas* von besonderer Bedeutung sind, durch v. d. M. aber kaum berührt werden, obgleich sie ihm aus meinen von ihm S. 269 Ak. 1, S. 316 Ak. von S. 315 bzw. S. 489 ausdrücklich zitierten Aufsatz über *Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen* (*Dritte Serie* dieser Zeitschrift I S. 242—260) bekannt waren: die durch einen vorislamischen arabischen Dichter literarisch bezeugte noch der ausgehenden christlichen Antike angehörende Darstellung eines erhöhten Christus, dessen Füße auf je einem Paar der vier „Lebewesen" ruhten, und eine unmittelbar erst im armenischen Evangelienbuchschmuck des zweiten Jahrtausends als Bestandteil oder bloßes Rudiment eines Weltgerichtsbildes auftretende Δέησις-Gruppe, in der die als Evangelistensymbole charakterisierten den Thron ihres Christus bilden bzw. tragen, der dabei mindestens gelegentlich durch die weiße Farbe seines Haares und Bartes sich als der seinerseits mit dem „Alten der Tage" Daniels identifizierte apokalyptische Ungenannte von 4, 1ff. erweist.

Nachzutragen ist ferner zu dem Exkurs über die Verwendung der Apokalypse als Gegenstand liturgischer Lesung die wichtige Tatsache, daß eine Vorlesung des ganzes Buches einen charakteristischen Bestandteil der koptischen Osterfeier bildet, worüber abgesehen von den Hss. bzw. den modernen Drucken der liturgischen Bücher des koptischen Ritus auf das Zeugnis Abū-l-Barakāts bei L. Villecourt, *Les Observances liturgiques et la Discipline du jeûne dans l'Eglise copte: Le Muséon* XXXVIII S. 295f. zu verweisen ist. Zu den späten Denkmälern östlicher Apokalypsenillustration gesellt sich heute die nicht weniger als 62 Nummern umfassende Miniaturenfolge der neugriechischen Hs. des Peloponnesiers Maximos Nr. 931 der Universitätsbibliothek von Chicago, wohl des 17. Jahrh.s, veröffentlicht von H. R. Willoughby, *The Elizabeth Day McCornick Apocalypse. Vol. I. A. Greek Corpus of Revelation Iconography.* Chicago 1939. Vgl. auch derselbe, *A unique miniatured Greek Apocalypse*: *Byzantion* XIV S. 155—178.

Ein mißverständlicher Ausdruck ist es, wenn S. 22 Ak. 3 gesagt wird, daß Photios die Apokalypse „*du Nomocanon*" ausgeschlossen habe. Zu Unrecht wird S. 23 behauptet, daß als einzige die eucharistische Liturgie Ägyptens die vier apokalyptischen „Lebewesen" in der Trishagions-Einleitung „nenne" und dies S. 268 näherhin in dem Sinne erklärt, daß sie an dieser Stelle durch die Markus- bzw. Kyrillosliturgie mit den Seraphim und Cherubim und diese selbst miteinander identifiziert würden. Denn die betreffende Textstelle: σοὶ ⟨γὰρ⟩ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά ⟨σου⟩ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφίμ lehrt höchst eindeutig, daß hier nicht von den vier Einzel-Lebewesen der Apokalypse, sondern von den zwei — also auch voneinander sehr wohl unterschiedenen — Lebewesen-Gattungen der Cherubim und Seraphim die Rede ist. Es war die altchristliche Kunst Ägyptens, die unabhängig von der Liturgie aus einem hellenistischen spezifisch künstlerischen Empfinden heraus die hybride Bildung altorientalischer Phantasie, die formal die heteromorphen Cherube Ezechiels darstellen, durch die nur noch mit deren

vieläugigen Fittichen ausgestatteten „Lebewesen" der Apokalypse ersetzte, die ja ihre eigene Existenz unverkennbar einem entsprechenden älteren literarischen Vorgang verdanken und als Sänger des Trishagions 4, 8 unmittelbar eingeführt sind. Ein sekundärer Einfluß der Liturgie wird nachweislich erst in den Gemäldebeischriften der kappadokischen Felsenkirchen. Daß dabei einmal statt des zu erwartenden Textes der Basileios-Liturgie derjenige der Markus-Liturgie erscheint, ist zweifellos interessant, braucht aber keineswegs, wie es S. 275 geschieht, mit der ägyptischen Herkunft des ikonographischen Typus in Verbindung gebracht zu werden, sondern beleuchtet nur den innigen Zusammenhang, der zwischen dem kappadokischen und dem ägyptischen Mönchtum bestand. Daß auf Grund dieses Zusammenhangs offenbar auch die ägyptische Markusliturgie in den Felsenkirchen Kappadokiens gefeiert wurde, ist dabei nur das Gegenstück der Tatsache, daß eine —, wie H. Engberding erwies, besonders altertümliche — Gestalt des eucharistischen Formulars dieses Kappadokiens unter dem Namen des großen Basileios dank dem Einfluß des Mönchtums umgekehrt geradezu zur Normalanaphora der koptischen Kirche geworden ist.

Soll es gestattet sein, über die auf Orientalisches bezügliche Partien desselben hinaus an dieser Stelle ein Urteil über das Buch v. d. M.s auszusprechen, so muß dasselbe wohl dahin lauten, daß der Verfasser der Gefahr nicht entgangen ist, den Radius eines von der Apokalypse oder wenigstens allgemein vom Gedanken der Parusie ausgeübten grundlegenden Einflusses im Raume frühchristlicher Kunstschöpfung denn doch allzu weit zu spannen.

Dies gilt zunächst vom Gebiet der Lammsymbolik. S. 30 wird mit eindeutiger Bestimmtheit die gegenüber Stellen wie Jo. 1, 29 und 36, I. Kor. 5, 7 selbstverständliche Wahrheit ausgesprochen, daß „*un agneau caractérisé expressément comme Agneau de Dieu par un nimbe, une inscription ne saurait faire penser nécessairement à l'apocalypse*". Entsprechend behandelt ein „*Le prélude*" überschriebener erster Unterabschnitt der dem „*Paradis de l'Agneau*" gewidmeten Ausführungen (S. 34—43) in höchst ansprechender Weise und als keineswegs durch die Apokalypse bestimmt den Übergang von der Darstellung des Guten Hirten zwischen seinen Schafen zu derjenigen des Gotteslammes zwischen Lämmern, wobei treffend ein Zusammenhang der letzteren mit dem Kreis baptismaler Symbolik unterstrichen wird. In deren Richtung weist es aber, was S. 48 ausdrücklich anerkannt wird, auch, wenn auf dem Boden eines Goldglases (Garrucci, *Vetri* X 8, 9c (Fig. 4 auf S. 42) über dem auf dem Berge mit den vier Quellflüssen stehendem Lamm offenbar mit Bezug auf einen weggebrochenen einzigen Strom, zu dem diese sich vereinigten, die Beischrift IORDANES erscheint. Jene Quellströme ihrerseits sind dabei allerdings paradiesischen Charakters, aber ohne jedes Mitsprechen der Apokalypse eben die vier Paradiesesströme der Gen.-Stelle 2, 10—14. Wie wenig sowohl für sie als auch für der „Jordan", zu dem sie sich vereinigen, der Wert eines spezifisch apokalyptischen Motivs in Betracht kommt, wird jedenfalls dadurch beleuchtet, daß in der Apokalypsen illustration bei der Darstellung des Lammes auf dem Berge Sion beide Elemente fehlen. Der Berg selbst als Standort des Gotteslammes wird allerdings auch außerhalb dieser Illustration von Apok. 14, 1 nicht zu trennen sein, wenn anders die frühesten in Betracht kommenden Darstellungen, was sich kaum wird in Zweifel ziehen lassen, älter sind als die Hieronymus-Übersetzung von Is. 16, 1: „*Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion.*" Daß aber die von beiden Seiten herantretenden zweimal sechs Apostellämmer bzw. durch Raumverhältnisse bedingte zahlenmäßige Abkürzungen dieses Motivs gleichzeitig, wie es S. 48 behauptet wird, auf die 144000 „Bezeichneten" von Apok. 7, 4 hinweisen sollen, daß gar, wie wir S. 76 hören, von den beiden als Symbole der Juden- und Heidenkirche regelmäßig die Szene der grundsätzlich dreizehn Lämmer abschließenden Städten Jerusalem und Bethlehem die erstere nur „*au moyen de l'apocalypse*" sich erklären lasse, die andere von Hause aus lediglich „*par extension symétrique*" hinzugefügt sei, sind nun willkürliche Unterstellungen, für welche die vorgefaßte Meinung von einem apokalyptischen Charakter

der Gesamtdarstellung in echtestem *circulus vitiosus* die Voraussetzung bildet. Nicht ein solcher grundsätzlicher Gesamtcharakter, sondern nur die Verwendung eines einzigen apokalyptischen Motivs neben so und so vielen Motiven anderer Herkunft kommt für den Typus des „*Agneau sur la montagne*" also in Frage. Durch nichts zu erhärten ist es weiterhin, daß in dem von einem Kranze umgebenen Gotteslamm altchristlicher Mosaikkunst und Elfenbeinplastik gerade das erhöhte Lamm der Apokalypse zu erblicken sein müsse. Lokale Nähe der „Lebewesen" genügt in diesem Sinne keineswegs, wenn man beachtet, daß diese in San Vitale in Ravenna vielmehr aufs allerengste als deren Symbole mit den Autorenbildern der Evangelisten verbunden sind und daß die Mailänder Hälfte eines Diptychons (Fig. 30 auf S. 127) — gewiß in gleicher Bewertung — nur Mensch und Rind bietet, während auf der anderen Löwe und Adler sich mit einer anderen Zentraldarstellung verbunden haben werden.

Sicher mit Unrecht wird S. 69f. die Darstellung eines auf dem Berge mit den Paradiesesströmen aufragenden Kreuzes als eine symbolische Weiterbildung des apokalyptischen Lebensbaumes von 2, 7 bzw. 7, 17 gewertet. Die Form des Kreuzes ist hier — am markantesten auf der sassanidischen Stroganow-Schüssel — sehr deutlich diejenige des Prachtkreuzes, das im Rahmen der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe die traditionelle Stelle der Kreuzigung bezeichnete, und die beiden Szepter tragenden Engel-Parastaten, die es auf jener Silberschüssel flankieren, dürften mit den Diakonen in Zusammenhang stehen, die nach der *Peregrinatio* der Aetheria während der vorbyzantinischen Karfreitagsliturgie Jerusalems zu beiden Seiten der zur Verehrung ausgesetzten Kreuzesreliquie Platz nahmen. In dem Berge ist hier folgerichtig zweifellos der *monticulus Golgothae* zu erblicken, auf dem sich jenes Prachtkreuz erhob und vor dem der liturgische Verehrungsakt sich abspielte. Die vier Paradiesesflüsse lassen dabei das Kreuz wohl nicht so sehr als unmittelbaren Lebensbaum, als vielmehr in antithetischem Zusammenhang mit dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen erscheinen im Sinne der Worte der späteren Kreuzpräfation: „*ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret et, qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur.*" Sie sind gerade unter diesem Gesichtspunkt hier so sinnvoll, daß die Vermutung sich aufdrängt, daß das Motiv erst aus der Kreuzesdarstellung in diejenige des Lammes auf dem Berge übertragen worden sei, dies um so mehr, wenn, was zu bezweifeln eigentlich kein Grund abzusehen ist, die erstere, obschon etwa noch nicht ganz in der ihr durch die Restauration Papst Nikolaus' IV. gegebenen Gestalt, einen ursprünglichen Bestandteil schon des ältesten Apsismosaiks der Lateranbasilika bildete.

Auch als Darstellungen allgemein einer eschatologischen oder geradezu im engeren Sinne apokalyptischen „*Théophanie sans voile*" werden Denkmäler angesprochen, die überhaupt oder doch mindestens in ihrem ikonographischen Gesamtbestand eine solche Bewertung nicht rechtfertigen. Hierher gehört vor allem das S. 252ff. als voll apokalyptisch besprochene Apsismosaik von San Vitale in Ravenna mit seinem im orientalischen Emmanuel-Typus zwischen zwei Engeln auf der Weltkugel thronenden Christus, der die Krönung des von dem einen Engel herangeleiteten Titular-Märtyrers der Kirche vollzieht. Daß das von ihm auf das linke Knie aufgestützte Rollenbuch nach guter antiker Tradition mit einem Bande sorglich umwunden ist, genügt wahrhaftig nicht, um in ihm die mit sieben Siegeln verschlossene Schrift von Apok. 5, 1; 6; 8, 1 erkennen zu lassen, und der Berg mit den Paradiesesströmen, auf dem — in höchst hybrider Weise — die Weltkugel ruht, könnte auch nur als ein echt apokalyptischer Einzelzug der Darstellung bloß angesprochen werden, wenn das Motiv selbst rein der Apokalypse entstammte. Nicht günstiger ist es zu beurteilen, wenn S. 180—184 wenigstens eine „*parousie abstraite*" in der Komposition der *traditio legis* erblickt werden will. Man wird hier wie in dem Apsismosaik der alten vatikanischen Basilika allenfalls mit Bezug auf die zwei Lebensbäume von 22, 2 als ein apokalyptisches Einzelmotiv die beiden Bäume gelten lassen können, die gelegentlich die Szene abschließen. In bedingtem Sinne gilt gleiches von dem Stehen des Herrn auf dem Berge mit den Paradiesesflüssen. Doch ist hervorzuheben, daß auch dieses Motiv keineswegs zum unveräußerlich festen Bestand der Komposition gehört. Abgesehen von

den in der Sarkophagskulptur auftretenden Darstellungen mit thronendem Christus ist auf die einschlägigen Reste des Mosaikdekors des Baptisteriums in Neapel (J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. — XIII. Jahrhundert.* Freiburg i. B. 1916, Taf. 32) zu verweisen, wo Christus vielmehr auf der Weltkugel steht. Zu dem inhaltlichen Wesen der Komposition hat dabei weder das eine noch das andere Motiv engere Beziehung, und jenes inhaltliche Wesen selbst ist aus der Apokalypse gewiß nicht herzuleiten. Daran ändern auch die im Mosaik von Santa Costanza gegebenen und nach Mosaik oder Malerei einmal auch auf einem Sarkophag angedeuteten illusionistischen Wolken nichts, die hier wie in dem S. 184 mit besonderem Nachdruck in gleichem Sinne behandelten Apsismosaik von Santi Cosma e Damiano den erhöhten Herrn als den mit oder auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn charakterisieren sollen. Mit Bezug auf dieses Wolkenmotiv muß v. d. M. selbst S. 171f. zugestehen, daß es, wenn ihm der vorausgesetzte tiefere inhaltliche Sinn wirklich eignet, ebensogut auf Mt. 24, 30; 26, 64, Mk. 14, 62 als auf Apok. 1, 7 zurückgehen kann. Aber sogar das tatsächliche Vorhandensein jenes Sinnes steht keinesfalls fraglos fest. Es ist durchaus denkbar, daß es sich hier um ein im letzten Grunde rein formales Motiv von ausschließlich künstlerischem Wert handelt. Unser Gewölke hat allerdings in der vor- und außerchristlichen Antike anscheinend keine vollständige Entsprechung. Immerhin ist es bezeichnend, daß mit genau derselben koloristischen Wirkung, mit welcher in der Forumskirche der Anargyroi und dem Neapler Fragment einer Gesetzesübergabe das von Gold durchlichtete Rot der Wolkenbänke sich vom tiefen Blau des Himmels abhebt, mit diesem in dem Ikaros-Gemälde bei E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen.* München 1923. III S. 335 Abb. 722a ein am Horizont aufsteigender breiter roter Dunstkreis kontrastiert. Im frühchristlichen Mosaik selbst aber erscheint dieselbe *rutila nubes*, von welcher dann auch der S. 181 ohne genaues Zitat angezogene Titulus redet, zwar mindestens vorwiegend als Begleiterscheinung einer „*sans voile*" dargestellten oder nur durch das Symbol der Gotteshand angedeuteten Theophanie, aber doch in einem Umfang, der sich kaum von einer der genannten Bibelstellen oder selbst von ihrer Gesamtheit her begreifen läßt. So begegnet das Motiv, wie v. d. M. selbst a. a. O. Ak. 1 vermerkt, in den Langhausmosaiken von S. Maria Maggiore. Vgl. Wilpert a. a. O. Taf. 8, 10, 19. 1, 26, 27 und einmal sogar auf Goldgrund: Taf. 17. So kehrt es in S. Vitale zu Häupten des — also gewiß nicht auf diesen Wolken kommenden — ruhig thronenden Christus wieder. Verwandte Wolkenmotive begegnen hier im Hintergrund der Evangelisten und Evangelistensymbole und weiterhin auf ravennatischem Boden an den Triumphbögen von S. Apollinare in Classe und S. Michele in Africisco, als das Element, aus dem im Grabmal der Galla Placidia und in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes die vier „Lebewesen" auftauchen, und zu beiden Seiten der Fenster des ersteren. Überzogen ist endlich mit einem mehr demjenigen von S. Costanza entsprechenden etwas andersartigen illusionistischen Gewölk in dem Apsismosaik von S. Pudenziana der ganze Himmel, eine Behandlung desselben, auf die unmittelbar dann auch schon das Kentaurenmosaik der Villa Hadriana in den Staatl. Museen zu Berlin hinzuführen scheint. Vgl. E. Pfuhl a. a. O. III S. 306 Abb. 362, Ders., *Meisterwerke griechischer Zeichnung und Malerei.* München 1924, S. 119 Abb. 153, G. E. Rizzo, *La pittura Ellenistico-Romana.* Mailand 1929, Tav. CLXXXV. Nun wird freilich S. 247—250 sogar das Pudenzianamosaik als eine wesenhaft dem Bannkreis der Apokalypse angehörende Komposition angesprochen, und dieser entstammen tatsächlich in ihm ja auch die aus jenem Gewölke auftauchenden vier „Lebewesen" und der Begriff des himmlischen Jerusalems, an das die Staffage der Darstellung des irdischen mit seinen christlichen Sakralbauten und dem vom konstantinischen Prachtkreuz gekrönten *monticulus Golgothae* naturgemäß erinnert und gewiß erinnern soll. Aber diese Staffage selbst und die nächst mit den Apostoli piccoli und Apostoli grandi von S. Domitilla sich berührende und diesen Katakombengemälden gegenüber nur um die Titelheilige der Kirche und deren Schwester bereicherte figurale Komposition des lehrend im Apostelkreise thronenden Christus gehören doch einer ganz anderen Welt an. Lediglich Verwendung

bestimmter apokalyptischer Einzelmotive, nicht eine ausschließlich apokalyptische Inspiration des Ganzen liegt auch in diesem Falle wieder vor. Man wird überhaupt — und hier liegt die tiefste Fehlerhaftigkeit der Betrachtungsweise v. d. M.s — dem künstlerischen Schaffen der christlichen Antike nicht gerecht, wenn man seine großen Bildkompositionen als mehr oder minder sklavische einheitliche Reflexe gewisser biblischer Texte verstehen zu können glaubt. Jenes Schaffen war noch frei und eben echt antik und wirklich künstlerisch genug, um unter Benutzung von Elementen verschiedenster Herkunft selbständig kompositionell Neues und Lebensvolles von eigenständiger Wirkungskraft zu erzeugen.

2. Im Gegensatz zu demjenigen einer Illustration der Apokalypse hat sich auf dem von C. Nordenfalk behandelten Gebiet buchkünstlerischen Schmuckes der eusebianischen Evangelienkanones eine Reihe originaler Denkmäler noch der christlichen Spätantike selbst unmittelbar erhalten. Für den in Verbindung mit dem Brief an Karpianos den Evangelien vorangestellten Volltext der Kanones gehören hierher außer dem bekanntesten und am reichsten ausgestatteten Beispiel des Rabbula-Kodex vom Jahre 586 (Taf. 129—148) und den vier weiteren mehr oder weniger lückenhaft bzw. geradezu fragmentarisch erhaltenen syrischen Exemplaren der Hss. *Bibl. Nat. Syr. 33* (Taf. 114—125), *Berlin Phillipps 1388* (Taf. 149—159), *Brit. Mus. Add. 17219* (Beispiel Abb. 27 auf S. 226) gleichfalls des 6. und *Brit. Mus. Add. 14450* (Beispiele Taf. 152a b) des 7. Jahrh.s zwei griechische Bruchstücke, von denen das eine (Taf. 40—46), einem italo-byzantinischen Scriptorium des 6. Jahrh.s entstammend, in der Hs. *Lat. 847* (*theol. 682*) der Nationalbibliothek in Wien mit der Schrift des Rufinus *In caput Geneseos de benedictionibus duodecim patriarcharum* verbunden ist, das andere (Taf. 1—4), wohl im 7. Jahrh. in Konstantinopel entstanden, heute die Blätter 10f. des Evangelienbuches *Brit. Mus. Add. 5111* bildet, und, beide wiederum dem 6. Jahrh. angehörend, ein in *Vat. Lat. 3806* mit einem aus Fulda stammenden Sakramentar verbundenes lateinisches Bruchstück (Taf. 48—51) und das vollständige Exemplar des Evangeliums *Brit. Mus. Harl. 1775* (Taf. 84—101). Von unter den Evangelientext gesetzten Marginalkanones gesellen sich zu denjenigen des gotischen *Codex Argenteus* in Uppsala (Beispiel Taf. 160a) diejenigen des auf eine gotisch-lateinische *bilinguis* zurückgehenden Altlateiners der *Biblioteca civica Queriniana* in Brescia (Beispiel Taf. 160b). Doch vertreten — wenigstens für das griechische und lateinische Sprachgebiet — gerade diese Originaldenkmäler frühchristlichen Buchschmucks, wie N. zeigt, nicht die ältesten Formen einer Gestaltung des Textes der eusebianischen Kanones und ihrer Ausschmückung. Zu diesen ist er vielmehr doch von erst mittelalterlichen Nachbildungen vorgestoßen, wobei sich als besonders wertvoll eine die griechische ergänzende armenische Überlieferung herausstellte.

Seinen methodisch vorbildlichen Untersuchungen bis in alle ihre einzelnen Verzweigungen nachzugehen, ist naturgemäß im Raum einer Buchbesprechung nicht möglich. Nur die hs.lichen Grundlagen derselben und ihre entscheidenden Ergebnisse lassen sich im Rahmen einer gedrängten Inhaltsangabe kenntlich machen. Schon das sich an das *Vorwort* (S. 13 bis 17) anschließende Verzeichnis der berücksichtigten Literatur (S. 19—42) läßt durch seinen Umfang die Gründlichkeit erkennen, mit welcher hier zu Werke gegangen wurde. Die zielsichere Klarheit, mit welcher es geschah, bekundet sofort die *Einleitung* (S. 42—45), die vom Diatessaron Tatians über die sich an Mt. anlehnende Synopse des Ammonios zu der Arbeit des Eusebios, von deren Text zu ihrer künstlerischen Ausstattung führt, die der letzteren gestellten Probleme und die Aufgaben präzisiert, die sich für die folgenden Untersuchungen ergeben. Das alsdann *Die griechischen Kanontafeln* behandelnde und mehr als

ein Drittel des Buches umfassende *Erste Kapitel* (S. 55—164) stellt zunächst *Zur Einführung* (S. 57—64) einer in der kaum übersehbaren Masse späterer Hss. vorliegenden größeren griechischen „Kanonfolge" von zehn Seiten eine grundsätzlich sich auf nur sieben Seiten beschränkende gegenüber. Die erstere hat ihre ältesten Vertreterinnen an den kurz vor der Jahrtausendwende oder um dieselbe in Konstantinopel entstandene Hss. Nr. 56 der Nationalbibliothek in Athen, 43 der Klosterbibliothek von Stauronikita auf dem Athos, *Bibl. Nat. Suppl. gr. 75*, *Vat. Gr. 364* und *Suppl. gr. 50* der Nationalbibliothek in Wien und dürfte, selbst nicht wesentlich älter, eine „Neuredaktion der konstantinopolitanischen Illuminatorenschule" des 10. Jahrh.s darstellen. Einen spätantiken Ursprung erhärten dagegen ihre Beziehungen zu dem Fragment *Brit. Mus. Add. 5111* fol. 10f. für die kürzere Folge. Als deren Hauptvertreterinnen erscheinen die griechischen Hss. *Hamilton 246* der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin (Taf. 5ff.) und Athos, *Lawra A 23* (Beispiel Taf. 161) vermutlich noch des 9., *Bibl. Nat. Gr. 70*, und *Coisl. gr. 20*, *Vat. Gr. 220*, *Marc. Gr. I 8* und *Theol. gr. 240* der Wiener Nationalbibliothek (Beispiele Taf. 12a 11, 13f., 9f., 12b), an armenischen das Evangelienbuch der Königin Mlke aus dem Anfang des 9. Jahrh.s (Beispiele Taf. 34f), das bekannte Etschmiadzin-Evangeliar vom Jahre 989 (Taf. 15—23), die ihm verwandte Nr. 2555 der armenischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem (Taf. 25 bis 30, 33b) und die Blätter Nr. 697 der Bibliothek der Mechitaristen in Wien (Beispiele Taf. 31ff. 33a) des 11. Jahrh.s, ein im Kunsthandel aufgetauchtes äthiopisches vom Jahre 1402 (Beispiele Taf. 36f.) und das im Jahre 999 geschriebene georgische Tetraevangelium von Adysch (Beispiele Abb. 4f. auf S. 114f.). Nach Umfang und inhaltlicher Bedeutung stellt der erste Hauptabschnitt des ersten Kapitels (S. 65—116) das eigentliche Kernstück der Untersuchungen dar, in dem auf Grund dieses hs.lichen Materials *Der eusebianische Archetypus* der Kanones und ihres Buchschmuckes wiedergewonnen werden will. Von drei verschiedenen Gestaltungen der Grundrißform der künstlerischen Rahmung einer Textseite, ihrer Überwölbung durch nur einen einzigen Gesamtbogen, derjenigen einzelner Textkolumnen durch ebenso viele Sonderbogen und derjenigen dieser letzteren durch einen Umfassungsbogen, von N. als n-, m- und m-n-Typus bezeichnet, erweist sich die mittlere, es erweist sich gegenüber dem reinen Rundbogen der schon auf palästinensischen Bleisarkophagen des 2. oder 3. Jahrh.s auftretende Hufeisenbogen, und es erweisen sich gegenüber den gelegentlich zu schlankerer Gestaltung neigenden Säulenschäften von einheitlicher Breite der griechischen die massigen, nach oben sich verjüngenden Säulen der armenischen Hss. als jenem Archetypus eigentümlich. Den treuesten Überlieferungszeugen, wenn auch nicht seiner Textverteilung, so doch seiner Rahmenbildung, stellt das Etschmiadzin-Evangeliar dar. Auf ihn zurückzuführen ist auch schon das Motiv einer Füllung der Schlußseite durch das entsprechend in frühkarolingischer Buchmalerei wiederkehrende Tempietto (Taf. 24, 33, 38f., Abb. 2 auf S. 104 und 5 auf S. 115), das derjenigen von Etschmiadzin mit den beiden anderen armenischen Hss. von Jerusalem und Wien, *Marc. gr. I 8*, dem äthiopischen und dem georgischen Evangelienbuch gemeinsam ist und S. 107f. wohl zu zaghaft mit der konstantinischen Aedicula des Hl. Grabes und deren Darstellung auf den Monzeser Ampullen in Zusammenhang gebracht wird. Ein zweiter Abschnitt des Kapitels (S. 117—126) erörtert *Die Entstehung des Kanonbogens* mit dem Ergebnis, daß derselbe, bedeutsam als „die älteste uns bekannte Buchornamentik großen Stiles" „offenbar" über „malerische Vorbilder" auf das Arkadenmotiv der „Monumentalarchitektur" zurückgeht, das in „einer folgerichtigen Verwendung" heute erstmals durch „das von Septimius Severus (193—211) erbaute Forum von Leptis Magna" vertreten wird. Gegenstand der beiden letzten Abschnitte sind endlich (S. 127—146) *Das Londoner Fragment*, in welchem der Rest eines denkbar glanzvollsten Hauptstückes der Buchmalerei Konstantinopels im 7. Jahrh. erblickt wird, der durch eine „vollständige Entwertung des Plastisch-Struktiven zugunsten der Füllornamentik und durch" eine „starke Polychromisierung der Farbbehandlung in offenbaren Gegensatz" „zum eusebianischen Archetypus" tretenden Umrahmung einer auch textlichen „Revision der eusebianischen Kanones", „die in einer reicheren Sektionseinteilung resultierte", und (S. 147

bis 164) *Das Wiener Fragment*. Dieses letztere muß einer durch eine eigentümliche Zierseite mit Kreuz im Kranz eröffnete unmittelbar elfseitige Rezension entstammen, einer Schöpfung wohl noch des 6. Jahrh.s, der eine vielmehr nur achtseitige Weiterbildung des eusebianischen Archetypus zugrundeliegt, wie solche in verschiedenen Fassungen in den griechischen Hss. *Lawra A 23*, *Marc. gr. I 8* und *Vat. Pal. gr. 220*, der armenischen von Jerusalem und dem eine ravennatische Vorlage aus der Zeit des Bischofs Ecclesius (521—534) wiedergebenden lateinischen Exemplar *Clm. 6212* des 9. Jahrh.s erhalten sind. Entsprechend werden im *Zweiten Kapitel* (S. 164—220) *Die lateinischen Kanontafeln* behandelt, bezüglich deren *Zur Einführung* (S. 167ff.) zwischen einer kleineren Folge von zwölf, einer ersten und einer zweiten größeren von jeweils sechzehn Seiten unterschieden wird, wobei jedoch von den beiden letzteren die zweite im folgenden unberücksichtigt bleibt, weil „nicht anzunehmen" sei, „daß sie auf spätantike Zeit zurückgeht". Die kleinere Folge (S. 171—207) wird in charakteristischer Verschiedenheit des oberen Abschlusses ihrer Säulenstellung durch einen Bogentypus (S. 174—194) und einen Gebälktypus (S. 195—207) vertreten. Ersterer, bereits in dem vatikanischen Fragment, vermutlich einem „Werk der römischen Buchmalerei" des 6. Jahrh.s, vorliegend, wird weiter durch folgende Hss. geboten: die um 700 wohl in Fleury entstandene *Bibl. Nat. Lat. 256* (Beispiel Taf. 59), die als *Cod. 61/143* gezählte der Trierer Dombibliothek von der Hand eines insularen Schreibers Thomas aus der Mitte des 8. (Taf. 74—83), *Vat. lat. 5465* von der Wende des 8. zum 9. Jahrh. (Beispiel Taf. 58), den zum Osterfest des Jahres 827 von Ludwig dem Frommen dem Abt Angilbert überreichten *Codex Aureus* aus St. Medard in Soissons *Bibl. Nat. lat. 8850* (Beispiele Taf. 72f.), zwei den Vulgata-Text Theodulfs von Orléans aus dem Anfang des 9. Jahrh.s enthaltende, nämlich die Bibel der Kapitelsbibliothek von Le Puy (Beispiele Taf. 60f.) und das Evangeliar *Bibl. Nat. Lat. 9380* (Beispiele Taf. 62f.), sowie die dem ersten Drittel desselben Jahrhunderts angehörende *Brit. Mus. Harl. 2795* (Taf. 64—71). Hierher gehört endlich trotz der eigenartigen Unregelmäßigkeiten ihrer Textverteilung auch die nach der künstlerischen Seite dem vatikanischen Fragment sogar besonders nahestehende Hs. *Brit. Mus. Add. 5463*, die, wie man anzunehmen pflegt, auf Geheiß eines Abtes Ato von einem Mönch des Klosters S. Vincenzo al Volturno (736—760) hergestellt wurde. Der Typus wäre nach N. (S. 193f.) von der stadtrömischen Illuminatorenschule der ersten Hälfte des 6. Jahrh.s geschaffen worden. Dagegen wäre die Urform des der hieronymianischen Übersetzung der Kanones gegebenen Buchschmuckes in dem Gebälktypus zu erblicken, in seinen engsten Beziehungen zu paganer Antike einer Schöpfung „jener großen Renaissance-Bewegung, welche die römische Malerei und Plastik unter Theodosius I. (378—395) und Honorius (395—423) kennzeichnet". Ein spätantikes Exemplar dieser Schöpfung, hätte in Reims gelegen und wäre zur Grundlage einer stattlichen Reihe von Reproduktionen des karolingischen und noch des ottonischen Zeitalters geworden, von denen durch N. das karolingische Evangeliar der Domschatzkammer in Aachen (Beispiele Taf. 162f.), *Bibl. Nat. Lat. 17969* (Beispiele Taf. 168), der Reichenauer Hillinus-Kodex Nr. 12 der Kölner Dombibliothek (Beispiele Taf. 167) und ein die Kanones in bloßen Federzeichnungen aufweisendes Evangeliar der John Rylands Library in Manchester (Beispiele Taf. 164ff.) herangezogen werden. Die erste größere lateinische Kanonfolge (S. 208—222) hat für zwei nur durch eine Einzelheit sich unterscheidende Spielarten ihre ältesten Vertreter an dem *Book of Lindisfarne* und dem Krönungsevangeliar angeblich Karls d. Gr. Ihr Zusammenhang mit der Spätantike wird durch die Tatsache erhärtet, daß eine Erweiterung ihres Bestandes auf achtzehn Seiten bereits durch *Brit. Mus. Harl. 1775* wie unabhängig davon durch das um 800 in St. Omer entstandene Livinus-Evangeliar des Kathedralarchivs von St. Babo in Gent (Taf. 103—113) vertreten wird, wobei in dieser letzteren Hs. die struktive Gestaltung und dekorative Ausstattung des Rahmenwerkes am treuesten die Züge des vermutlich ravennatischen Archetypus wiederum noch des 6. Jahrh.s bewahrt hat. In dem *Die syrischen Kanontafeln* behandelnden *Dritten Kapitel* (S. 221—260) treten sich nach einer *Zur Einführung* (S. 223—227) gebotenen Übersicht der Hss. in zwei Abschnitten (S. 228—254) *Der Archetypus*, wie ihn die Mehrzahl derselben mit ihrem altertümlichen

„m-Typus" ihren Hufeisenbogen und ihren zu stabartigen Trägern entmaterialisierten Säulen zu erschließen gestattet, und (S. 255—260) *Das Rabula-Evangeliar* gegenüber, dessen reichst entwickeltes Rahmenwerk eine unter byzantinischem Einfluß vor allem durch Einführung von Umfassungsbogen erfolgte Weiterbildung desjenigen jener syrischen Urform bezeichnet, eine Weiterbildung die mit der Redaktion des Pĕšittā-Textes der Evangelien durch Rabbula von Edessa in Zusammenhang zu bringen sich nahelegt. Die Randminiaturen der Florentiner Hs. und der wohl noch älteren *Bibl. Nat. Syr. 33* sind Gegenstand eines eigenen Unterabschnittes (S. 231—254), auf dessen Ergebnisse noch zurückzukommen sein wird. *Die gotischen Kanontafeln* der Hss. in Uppsala und Brescia bilden denjenigen des *Vierten Kapitels* (S. 261—270). Ein *Rückblick auf die Ergebnisse* (S. 271—298) skizziert (S. 273—287), Zusammenfassung und Ergänzungen verbindend, in einem einheitlichen Gesamtbild *Die Entwicklung der spätantiken Kanontafeln* und grenzt (S. 288—298) *Die Eigenart der spätantiken Kanontafeln* gegenüber derjenigen der echt mittelalterlichen ab. Eine Achtzahl mit dem guten deutschen Worte Verzeichnisse bezeichneter gediegener Register (S. 299—319) atmet in ihrer mustergültigen Stoffgliederung noch einmal so recht den klaren und bestimmten Geist des Ganzen.

Was die Arbeit N.s in erfreulichstem Maße auszeichnet, ist, wie gesagt, die in diesem Geiste begründete methodische Sicherheit seines Vorgehens. Nach einer Art festen Schemas werden mit tiefschürfender Gründlichkeit die textliche Verteilung der Kanones (S. 65—92. 148—152), die Kanontafeln als Grundrißform (S. 74—80) und Aufrißform (S. 83ff.), die ornamentale Gestaltung des Rahmenwerkes (S. 85—92), das Besatzornament (S. 86f.) und Füllornament (S. 88—92), die sich in diesem ornamentalen Gesamtbestand vereinigen, erörtert. Vorsichtig werden (z. B. S. 73) von vornherein verschiedene Möglichkeiten eines Befundes ins Auge gefaßt. Kaum irgendein Gesichtspunkt ist denkbar, unter dem der Stoff nicht gewertet worden wäre. Verschweigen zu wollen, daß gleichwohl selbst eine so ausgezeichnete Arbeit einen gewissen Raum für Ausstellungen, Ergänzungen und Berichtigungen übrig läßt, würde sich indessen nicht rechtfertigen lassen.

Unbillig würde es zwar natürlich sein, bei Äußerlichkeiten sich aufzuhalten wie einzelnen von dem Druckfehlerverzeichnis S. 320 nicht erfaßten Errata z. B. S. 47 αριδμοί statt ἀριθμοί, S. 30 Ak. 1 *St. Maximum* statt *St. Maximin*, S. 117 Πρόκειροι statt Πρόχειροι, dem wiederholten „Pamphilius" statt „Pamphilus" auf S. 49f., einem „Konzil von Nicäa (431)" statt „von Ephesus" auf S. 227 oder gegenüber dem im allgemeinen ausgezeichneten Deutsch des schwedischen Gelehrten einer vereinzelten Sprachwidrigkeit wie S. 67 „verunklärt". Ausgesprochen werden muß aber schon, daß hin und wieder zum Schaden der Sache sogar der Umsicht N.s etwas an neuerer Literatur entgangen ist. So vermisse ich bezüglich der armenischen Hss. von Etschmiadzin (= E), Jerusalem (= J) und Wien (= W) eine Beiziehung meines Aufsatzes über *Die frühchristlich-aramäische Kunst und die Konkordanz der Testamente* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* XII/XIV S. 162—179, in dem ich bereits von anderer Seite her die nun auch von derjenigen der Kanonestafeln ins Licht tretende enge Zusammengehörigkeit jener Trias und ihr Zurückgehen auf einen Archetypus etwa der Mitte des 5. Jahrh.s erwiesen hatte. Umgekehrt hätte N. wohl kaum über die Herkunft des Purpurkodex von Rossano so, wie es im Sinne einer stadtkonstantinopolitanischen S. 162f. geschieht, sich äußern können, wenn ihm der — ich möchte sagen: beinahe mathematische — Beweis der antiochenischen bekannt geworden wäre, den ich unter dem Titel *Bild und Liturgie im antiochenischen Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts* (*Die Heimat des Codex purpureus Rossanensis im Lichte der Liturgiegeschichte*) in der *Ehrengabe deutscher Wissenschaft dargeboten von katholischen Gelehrten*. Freiburg i. B. 1920 S. 233 bis 252 erbracht habe.

Er hat sodann zwar S. 67 Ak. 2 vermerkt, daß „die gleiche Kanonverteilung", wie sie bis Kanon VII einschließlich für den eusebianischen Archetypus erschlossen werden muß,

auch noch „das armenische Evangeliar S. Lazzaro 196" bei S. der Nersessian, *Manuscrits arméniéns illustrés*. Paris 1937 Taf. I—V „zeigt", und diese Hs. des 12. Jahrh.s denn auch weiterhin wenigstens in Fußnoten noch herangezogen. Übersehen oder unberücksichtigt gelassen hat er dagegen die Tatsache, daß eine der siebenseitigen jenes Archetypus mehr oder weniger nahestehende achtseitige Folge von Kanontafeln auf armenischem Boden nicht nur durch J vertreten wird, sondern hier bis in das 17. Jahrh. herab herrschend bleibt. Vollständige Übereinstimmung mit J wahren dabei im Kreise des heute erschlossenen Materials, so weit sie reichen, die Bruchstücke *Sevadjian 5* des 10. Jahrh.s bei Fr. Macler, *Documents d'art arménien*. Paris 1921 Taf. I—V. Vielmehr mit W stimmen bis Kanon IX die Hss. *San Lazzaro 16* vom Jahre 1331 bei S. der Nersessian a. a. O. Taf. LXVIII—LXXV und *Sevadjian 3* des 17. Jahrh.s bei Fr. Macler a. a. O. Taf. LXXXIX ff. überein, um alsdann auf die beiden letzten Seiten Kanon X für Mt. bzw. für die drei übrigen Evangelien zu verteilen. Engste Beziehungen zu E verraten bis Kanon VIII unter Verteilung vielmehr von IX und X für Mt. und Mk. bzw. X für Lk. und Jo. auf die beiden letzten Seiten *San Lazzaro 1635* vom Jahre 1193 und *1917* vom Jahre 1307, bei S. der Nersessian Taf. XVIII—XXIII, *Sevadjian 2* des 15. und *11* des 16. Jahrhs. bei F. Macler a. a. O. Taf. XXII ff. bzw. XXX—XXXIII sowie *Bibl. Nat. Armén. 21* des 16. oder 17. Jahrh.s bei demselben *Miniatures Arméniennes*. Paris 1913 Taf. LVIII ff. Stärkere Abweichungen von allen drei ältesten armenischen Denkmälern weisen nur die Bibel *San Lazzaro 1319* vom Jahre 1319 bei S. der Nersessian Taf. XCVIII—CI, ein Tetraevangelium von Khorotik des 16. und *Sevadjian 4* des 17. Jahrh.s bei Macler, *Documents* Taf. LIII ff. auf. Was sich aus dieser Sachlage mit vollster Sicherheit ergeben dürfte, ist, daß die eusebianischen Kanones der armenischen Welt in der ursprünglichen siebenseitigen Fassung bekannt geworden und erst innerhalb derselben und, nachdem jene Fassung bereits imeinzelnen gewisse Veränderungen erfahren hatte, verschiedenen unabhängig voneinander erfolgten Umgestaltungen im Sinne einer achtseitigen Redaktion unterlegen sind. Übersehen hat nun jedoch N. auch die zweite, meines Erachtens höchst wichtige Tatsache, daß zu der von ihm S. 157—161 behandelten einleitenden Zierseite des spätantiken Wiener Bruchstückes und der beiden eine achtseitige Folge bietenden griechischen Hss. *Lawra A 23*, *Bibl. Nat. gr. 220* ein — und zwar wohl altertümlicheres, weil klarer die Gestalt des hierosolymitanischen Golgothaprachtkreuzes hervortreten lassendes — Gegenstück auf Bl. 1 r^0 in J vorliegt, abgeb. bei J. Strzygowski, *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar* (*Hussardzan. Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien* usw. Wien 1911 S. 345—352) Taf. I 1. Hat sich aber der Übergang von der siebenseitigen zu einer achtseitigen Fassung für Armenien in innerarmenischer Entwicklung vollzogen, so kann das Auftreten des Motivs in J nicht von der griechischen Überlieferung einer solchen Fassung her erklärt werden. Es muß vielmehr gleich der abschließenden Tempiettoseite auch die eröffnende Kreuzzierseite, die N. als eine Erweiterung erst des 6. Jahrh.s bewertet, zu dem — hier nur von J, dem alten Wiener Bruchstück und den zwei späteren griechischen Hss. bewahrten — Bestand schon des eusebianischen Archetypus gehört haben. Wenn dabei dem einleitenden und abschließenden Ornament offensichtlich an dem die traditionelle Kreuzigungsstelle bezeichnenden Prachtkreuz und der Aedicula des Hl. Grabes die beiden Hauptsanctuarien der Konstantinsbauten auf dem Golgothaareal zugrundeliegen, so ergibt sich daraus einmal ein wertvoller Fingerzeig für die Entstehungszeit der Kanones. Diese kam nämlich erst nach, wird aber vielleicht in der Nähe der am 13. September 336 erfolgten Konsekration jener Bauten, also in den letzten Lebensjahren des Eusebios liegen. Dann aber wird von hier aus noch eine zweite Auffassung N.s zu berichtigen sein. In einem die Prologseiten der kleineren griechischen Kanonfolge bzw. des eusebianischen Archetypus behandelnden Abschnitt (S. 94—101) vertritt er nämlich die Anschauung, daß in jenem der Text des Briefes an Karpianos wie in E, J, *San Lazzaro 196* und der völlig vereinzelten Wiener griechischen Hs. *Theol. gr. 240* nur zwei, nicht wie in den sonstigen in Betracht kommenden Überlieferungszeugen drei Seiten eingenommen habe. Nun muß das abschließende Tempietto naturgemäß ursprünglich auf einer v^0-Seite

gestanden und auf dem v^0 der Kreuz-Zierseite wird, wie noch tatsächlich in *Vat. Pal. gr. 220*, der Brieftext begonnen haben. Dazu paßt denn auch bei einem achtseitigen Umfang der Kanones selbst ein nur zweiseitiger des Briefes, und wenn in J bei solchem Umfang der beiden Teile gleichwohl das Tempietto sinnwidrig auf Bl. 7 r^0 zu stehen kommt, so liegt dies nur daran, daß in — wie schon von hier aus rückzuschließen wäre — sekundärerweise Bl. 1 v^0 unbenützt gelassen wurde. Der für den eusebianischen Archetypus gesicherte siebenseitige Umfang der Kanones ist mit jener notwendig zu unterstellenden Anordnung nur unter der Voraussetzung eines dreiseitigen Umfangs des Briefes zu vereinbaren, und es werden geradezu die Verminderung des Umfangs des Briefes und die Vermehrung desjenigen der Kanones um je eine Seite als in einem gegenseitigen Kausalzusammenhang stehende Erscheinungen zu bewerten sein, wie denn tatsächlich bei allen späteren armenischen Hss. mit achtseitiger Kanonfolge die Beschränkung auf zwei Briefseiten unverbrüchliche Regel ist, der sich dann auch bei nur siebenseitigem Umfang der Kanones im 12. Jahrh. *San Lazzaro 196* anschließt. Ein ausnahmsweises Auftreten jener Beschränkung schon in den beiden alten armenischen Hss. J und E ist dabei durchaus verständlich. In J steht sie eben bereits im Zusammenhang mit der Erweiterung des Kanonesumfanges. In E wurde sie durch die Weglassung der Kreuz-Zierseite bedingt, wie denn in W die gleiche Weglassung bei Erhaltung des ursprünglichen dreiseitigen Briefumfanges wieder zu der Sinnwidrigkeit führte, daß das Abschluß-Tempietto auf eine r^0-Seite zu stehen kommt.

Eine dritte Fehlentscheidung dürfte bei N.s Beurteilung der beiden Typen der kleineren lateinischen Folge vorliegen. Auch hier ist von ihm eine wohl ebenso bedeutsame als zunächst vielleicht unscheinbarste Tatsache übersehen worden. Sie besteht darin, daß abgesehen von den karolingischen Prachthss. *Bibl. Nat. 8850, 9380* und von Le Puy der Bogentypus jener Folge ebenso wie die Genter Livinus-Hs. die äußeren Glieder der über den einzelnen Zahlenspalten sich wölbenden Bogen nicht gemeinsam mit den Umfassungsbögen auf dem äußersten Säulenpaare aufliegen, sondern unorganisch sich an dem ersteren totlaufen läßt. Diese Härte ist füglich nur dahin zu erklären, daß es sich hier nicht um eine ursprüngliche von vornherein den „m-n-Typus" vertretende Einheit, sondern um eine sekundäre Bildung handelt, bei welcher, wie auf den meisten Seiten des Rabbula-Evangeliars nachträglich der Umfassungsbogen über eine ursprüngliche Bogenstellung des „m-Typus" geschlagen wurde. In der Tat finden sich dann Beispiele dieses letzteren Typus noch mehrfach auf lateinisch-abendländischem Boden in Hss. sonst schon unantik-mittelalterlichen Gepräges wie dem Wiener Kutbercht.-Evangeliar (Zimmermann, *Vorkaroligische Miniaturen*. Berlin 1916. Taf. 205—208), *Petersburg Lat. F. v. I N. 8* (ebenda Taf. 321f.), einem angelsächsischen Evangelienbuch des Herzogs von Arenberg (St. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*. Freiburg i. B. 1906. S. 132 Bild 35) und in merowingischen Evangeliarien wie dem vom Jahre 755 datierten des Gundovinus (Zimmermann a. a. O. Taf. 79), *Cambrai 470* (ebenda Taf. 329) und *Autun 4* (ebenda Taf. 330). Ja, das so gestaltete Arkadenmotiv ist hier von den eusebianischen Kanones auch auf andere Bereiche des Buchschmuckes übertragen worden, so beispielsweise auf dem Titel der Ambrosius-Hs. *Petersburg Lat. F. v. I N. 6* (Zimmermann Taf. 117), und selbst der charakteristische Hufeisenbogen des eusebianischen Archetypus taucht in bezeichnender Übereinstimmung wieder mit der syrischen Überlieferung in diesem Umkreis auf. Steht aber hinter dem Bogentypus der kleineren — wie nach Ausweis des Livinus-Evangeliars hinter der ersten größeren — lateinischen Kanonfolge letzten Endes eine in ihrem Grundriß mit derjenigen des griechischen Urexemplars des Eusebios übereinstimmende Gestaltung, dann wird man diese und keine andere für das Urexemplar der lateinischen Bearbeitung des Hieronymus zu unterstellen haben. Der Gebälktypus bedeutet ihr gegenüber dann erst eine erste, etwa zu Anfang des 5. Jahrh.s im Geiste antikisierenden Zeitgeschmacks erfolgte Neuredaktion, der alsdann im 6. Jahrh. unter östlichem Einfluß diejenige folgte, welche die ursprüngliche Arkadenreihe unter dem Umfassungsbogen zusammenschloß, der, wie N. (S. 131, 193f.) zutreffend betont, sein Vorbild in dem erst in diesem Jahrhundert auftretenden übergreifenden Bogen der Architektur hat.

Ablehnend muß ich mich schließlich nicht zuletzt gegenüber der Beurteilung verhalten, die durch N. die syrische Randillustration der Kanones erfährt. Nicht zu folgen vermag ich zunächst, wenn er (S. 247—251) im Gegensatz zu der ungleich reicheren des Rabbula-Evangeliars, die nun endlich in einer den modernen Ansprüchen genügenden Abbildung vollständig vorgelegt zu haben, allein schon ihm den wärmsten Dank sichern müßte, in derjenigen von *Bibl. Nat. Syr. 33* das Ursprünglichere und in deren pflanzlich-tierischen Dekorationsmotiven Elemente mindestens ursprünglich symbolischen Charakters erblicken will, die mit denjenigen szenischer Darstellung von Hause aus sich zu einem einheitlichen Ganzen verbunden hätten. Jene Elemente haben oder hatten in weitestem Umfang ihr Seitenstück auch im Rabbula-Kodex Bl. 3 v⁰, 4 r⁰, 5 v⁰ — 8 v⁰, 10 v⁰ — 12 v⁰ Taf). 130f., 133—140, 144—148), und hier ist nun eine Bewertung in jenem Sinne vollkommen ausgeschlossen. Der gegenüber der anderen Hs. hier bestehende Unterschied aber ist von N. entschieden überschätzt worden. In dem Nebeneinander dieses rein dekorativen und des szenischen Teiles des Randschmucks kommt in beiden Hss. der Kampf zwischen iranisch-orientalischem und hellenistischem Geist zum Ausdruck. Beide Elemente sind in der Hs. zu Florenz reicher vertreten und gleichmäßiger angeordnet als in derjenigen zu Paris, in der beide einen durchaus rudimentären Eindruck machen, und so wird tatsächlich hier nur bereits das Ergebnis einer Schrumpfung dessen erkannt werden können, was in seinem ganzen ursprünglichen Reichtum das Werk des Mönchs Rabbula vom Jahre 586, wenn auch wahrscheinlich in einem unmittelbar jüngeren Exemplar einer abweichenden Rezension, erhalten hat. Wenn sodann (S. 252f.) die Quelle der szenischen Randminiaturen des Rabbula-Evangeliars eine dem 4. oder sogar noch 3. Jahrh. angehörende Illustration des „Diatessaron" gewesen sein soll, dessen ursprünglich griechische Abfassung übrigens denn doch keineswegs, wie es nach S. 252 Ak. 2 scheinen könnte, nur von mir „bestritten" wird, so widerspricht dem schon die Tatsache, daß die durch den Text der Kanones selbst ja in keiner Weise bedingte Reihenfolge derselben dem „Diatessaron" nicht entspricht. Sie wie die Auswahl der dargestellten NT.lichen Szenen ist vielmehr durch ein liturgisches Lesesystem bedingt, wie ich dies in dem oben angeführten Aufsatz auch für die zugleich durch ihre Verbindung mit Prophetendarstellungen sich mit der syrischen Hs. berührenden entsprechenden Darstellungen größeren Formats im Rossanensis erwiesen habe. In allem Einzelnen kann darauf hier nicht eingegangen werden. Nur auf einen höchst seltsamen Zug sei hingewiesen, der nur bei der Annahme einer solchen liturgischen Bedingtheit erklärbar wird. Wenn auf Bl. 4 v⁰ (Taf. 132) der Bethlehemitische Kindermord in zwei Szenenhälften unter Geburt und Jordantaufe d. h. wesenhaft erst im Anschluß an die letztere dargestellt wird, so läßt sich das nur als Spiegelung eines Zustandes des kirchlichen Festjahres deuten, bei dem das neue Geburtsfest des 25. Dezember zwar schon eingeführt war und demgemäß die ältere Feier des 6. Januar den Charakter eines ausschließlichen Tauffestes angenommen hatte, das Gedächtnis des Kindermordes sich aber noch an sie anschloß, was ihrer ursprünglichen Beziehung auf die Geburt Christi entsprach, wie denn ja tatsächlich für den Kultus Jerusalems um die Mitte des 5. Jahrh.s durch das altarmenische Lektionar (F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905 S. 517) Mt. 2,13—23 als evangelische Perikope des 8. Januar bezeugt wird. Und eine Einzelheit noch neben diesem mehr oder weniger Grundsätzlichen! S. 253 Ak. 2 soll meine RQs. XXXI S. 5—20 gegebene Interpretation der „Darstellung" des Myrophorenganges in *Bibl. Nat. Syr. 33* deshalb „nicht die einzig mögliche" sein, weil es „durchaus denkbar" wäre, „daß für die Auffassung des syrischen Malers der Kanonbogen die Darstellung der Grabesaedicula" (nicht „äedicula"!) ersetzt hätten. Das letztere ist aber keinesfalls denkbar, weil hinter dem Engel sehr unzweideutig der Ansatz einer Darstellung des μνημεῖον als eines in dreieckigem Giebel abschließenden Baues einfachster Art sichtbar wird, und dementsprechend hatte es sich für mich gar nicht darum gehandelt, daß seine Darstellung überhaupt fehle, sondern daß sie eben in jener und noch nicht in der erstmals durch die Monzeser Ampullen bekannt werdenden prunkvollen Form der Aedicula im Herzen der konstantinischen Anastasis-Rotunde geboten wird.

Ich möchte mit diesem doch etwas reichlich ausgefallenen Widerspruch nicht schließen, betone vielmehr noch nachdrücklich, daß N.s schöne und von einem so ungemein reichen und guten Abbildungsmaterial begleitete Arbeit weit über ihren unmittelbaren Gegenstand hinaus eine hervorragende methodologische Bedeutung besitzt, sofern sie so gründlich und mit solcher Durchschlagskraft, wie dies bisher wohl noch nie geschehen war, den Nachweis erbringt, wie wenig die chronologische Reihenfolge der Belege einer bestimmten monumentalen Entwicklung den zuverlässigen Leitfaden für deren Rekonstruktion abgibt. Man wird dieses eindrucksvollen Nachweises besonders bei ikonographischen Untersuchungen immer wieder kaum ernsthaft genug sich erinnern können.

Prof. A. BAUMSTARK

G. Rouillard et **P. Collomp,** *Actes de Lavra. Edition diplomatique d'après les descriptions, photographies et copies de* Gabriel Millet *et de* Spyridon de Lavra. *Ouvrage honoré d'une souscription de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (Archives de l'Athos publiées sous la direction de* Gabriel Millet, *membre de l'Institut.* I). *Tome I^er (897—1176).* Paris 1937. — XXIX, 249 S. 8°. Album von 30 Tafeln. Fol.

Das Erscheinen dieser ersten Lieferung eines weitausschauenden Unternehmens ist durch den zweifellos berufensten Beurteiler Fr. Dölger eingangs eines ihr gewidmeten tief schürfenden Aufsatzes *Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung* (*B. Z.* XXXIX [1939] S. 23—66) als ein „Ereignis von hervorragender Bedeutung für die byzantinische Urkundenforschung" begrüßt worden. In der Tat wird ein ungemein wertvolles Material hier in einer — jedenfalls aufs Ganze gesehen — vorzüglichen Art und Weise geboten.

Von den 58 Urkunden der Publikation gelangen nicht weniger als 35 überhaupt, 2 weitere wenigstens vollständig erstmals zur Veröffentlichung. Rund 41,5% des Gesamtbestandes wird durch Kaiserurkunden gebildet. Von diesen entfallen an für ihn gesichertem Gut 11 χρυσόβουλλα (Nr. 36/9, 41ff., 48, 50f., 53) auf Alexios Komnenos (1081—1118). Mit je einem solchen sind an den Nrn. 6 (v. J. 964), 7 (v. J. 978), 26 (v. J. 1052), 27 (v. J. 1057), 28 (v. J. 1060), 30 (v. J. 1074) der Reihe nach schon Nikephoros II. Phokas, Basileios II. und Konstantinos VIII., Konstantinos IX. Monomachos, Michael VI. Stratiotikos, Konstantinos X. Dukas, mit zweien ist an den Nrn. 31 und 34 (aus den J. 1079 bzw. 1081), Michael VII. Dukas, mit einer ἐπίλυσις (zitiert Nr. 57 Z. 18/27) noch Manuel I. Komnenos vertreten. Dazu kommen von Urkunden staatlicher Beamter die Nrn. 2 (v. J. 922 ?), 3ff. (aus den J. 941 und 943), 9 (v. J. 989), 11 (v. J. 993 ?), 40 (v. J. 1085) und 57 (v. J. 1162) und von kirchlichen zwei Patriarchats- und eine naturgemäß wieder besonders stattliche Reihe von Urkunden des Κοινόν des Athos (Nr. 8 [v. J. 989] und 58 [v. J. 1177/8] bzw. die Nrn. 10 [v. J. 991], 13 [v. J. 996 ?], 15 [v. J. 1000 oder 1012], 19 [v. J. 1027 ?], 21 [v. J. 1018/9 ?], 22 [v. J. 1021 ?], 24f. [aus den J. 1035 und 1037] und 52 [v. J. 1108]). Wie und vielfach noch mehr als diese letzteren gewähren manche instruktiven Einblick in das unmittelbare Kleinleben der Klösterwelt des Heiligen Berges endlich die Privaturkunden Nr. 1 (v. J. 897), 12 (v. J. 993), 14 (v. J. 1010 oder 1019 ?), 16 (v. J. 1008), 17f. (v. J. 1013 bzw. 1016 ?), 20 (v. J. 1018), 23 (v. J. 1030), 29 (v. J. 1065), 33 (v. J. 1080), 35 (v. J. 1081), 49 (v. J. 1101/2), 54 (v. J. 1141) und 56 (v. J. 1154).

Leider war allerdings das als Grundlage der Edition zur Verfügung stehende Quellenmaterial ein höchst ungleichmäßiges. Nur für die Nrn. 3, 9f., 10, 16, 26/29, 34, 36f., 51 Z. 1/75 und 53 konnten von den Originalen für 30f., 43, 50 und 51 Z. 76/110 von durch die kaiser-

liche Kanzlei, für 6f. von kirchlich-beglaubigte Kopien bzw. für 54 von der Minute einer solchen Lichtbilder zugrunde gelegt werden, deren Aufnahme G. Millet im Frühjahr 1918 möglich war. Sonst standen nur einer Beglaubigung entbehrende Kopien zu Gebote, von denen für die Nrn. 1, wo dieselbe nur etwa um ein Jahrhundert jünger sein mag als das Original, 49, wo auch sie noch auf Pergament ausgeführt ist, und 6f. bei Abschriften wohl erst des 17. Jahrh.s wenigstens Lichtbilder gleichen Ursprungs vorlagen. Für alle weiteren Texte d. h. für stark 58,6% der gebotenen mußten neben den von einzelnen bereits durch den Lavra-Mönch Alexandros in *Viz. Vremmenik* IX (1902) S. 122—137 veröffentlichten Druck zwei Sammlungen von Abschriften jüngsten Datums als Grundlage dienen: eine vor 1926 durch den Lavra-Mönch Spyridon ursprünglich für Kirsopp Lake vor allem, doch nicht ausschließlich nach einem selbst wieder erst in einer Kopie v. J. 1803 erhaltenen Register v. J. 1762/3 gefertigte und eine durch den Lavra-Mönch Kornelios G. Millet zur Verfügung gestellte. Daß unter diesen Umständen von vornherein das Ideal einer archivalischen Publikation sich nicht verwirklichen ließ, liegt auf der Hand; daß an ihnen gemessen immerhin Tüchtigstes geleistet wurde, kann eine gerechte Würdigung nicht bestreiten.

Nach einer *Préface* von Millet (S. IX—XIII) orientiert eine *Introduction* (S. XV—XXV) zusammenfassend über Inhalt, Quellen und Methode der Veröffentlichung. Eine beachtenswerte *Note sur l'histoire des archives* des Lavra-Klosters (S. XXVII—XXX) ist wiederum von M. beigesteuert. Den einzelnen Texten ist eine sachgemäße und wohlgegliederte Einleitung vorausgeschickt, während ein textkritischer Apparat folgt, an den gegebenenfalls eine zweite Folge kürzester Anmerkungen vielmehr erklärenden Inhalts sich anschließt. Besondere Anerkennung verdient das im Rahmen der *Tables et Indices* (S. 169—249) für die Erschließung des reichen sachlichen Inhalts der Urkunden Geleistete. Zur Bewunderung fordert die Ausführung der Lichtdrucktafeln des Albums heraus, demgegenüber höchstensfalls ein gewisses Bedauern die Beschränkung erwecken könnte, die bei Auswahl des Wiedergegebenen unvermeidlich sich gebot.

Daß für einen Meister wie D. aus seiner vorbereitenden Arbeit vom „Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit" heraus immerhin zu Aufstellungen und Verbesserungen Raum blieb, kann nicht in Erstaunen setzen. So hat er insbesondere a. a. O. S. 25f. Ak. 3 und 34f. den Beweis erbracht, daß die Alexios' I. Komnenos zugeschriebenen Nrn. 44f. und 47 ihm sicher abzusprechen sind, Nr. 44 dem Paläologen Andronikos II. (1282—1328) gehört, die beiden anderen Nrn. auf die J. 1196 bzw. 1199 zu datieren sind, also von Alexios II. Angelos herrühren und auch Nr. 46 mindestens ebenso gut als Alexios I. erst Manuel I. zum Urheber haben kann. Er hat ferner S. 37—45 eine stattliche Reihe von Verbesserungsvorschlägen zur Lesung der Texte gemacht und in diesem Sinne S. 33f. auch die Datierung der Nr. 11 einer Richtigstellung unterzogen. Hinzufügen ließe sich etwa noch, daß trotz des Reichtums ihrer verschiedenen sachlichen Rubriken doch auch die Indices noch einzelne Lücken aufweisen. So fehlt z. B. unter *VI. Vie religieuse et institutions monastiques* (S. 209ff.) ein Hinweis auf das Nr. 8 Z. 39 auftretende ἀναφορά in der Bedeutung der Eintragung eines Namens in die Diptycha bzw. seine Führung in denselben.

Höchst einprägsam hat D. andererseits im zweiten Teile seines Aufsatzes auch schon auf die Fülle dessen hingewiesen, was nach den verschiedensten Richtungen aus den Urkunden vom historischen Standpunkt aus sich inhaltlich gewinnen läßt. Hier sei ergänzend auf einiges hingewiesen, das dem von ihm nur kurz berührten kirchlich-sakralen Bezirk angehört.

Als Bezeichnung der eucharistischen Feier erscheint Nr. 17 Z. 19 ἡ θεία ἱερουργία, 8, 34. 39 αἱ ἱεραὶ bzw. θεῖαι τελεταί, als solche gottesdienstlicher Versammlungen schlechthin noch in Nr. 58 Z. 21 das frühchristliche σύναξις, das in Verbindung mit einem Genitiv in der Ortsangabe der stadtkonstantinopolitanischen Stationsgottesdienste von Heiligenfesten durch den Sprachgebrauch von Τυπικόν und Συναξάριον allerdings immer

festgehalten blieb. — Eine Reminiszenz liturgischen Textes, näherhin des mariologischen Passus des anaphorischen Fürbittengebetes (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 350 A Z. 31—331 A Z. 2 bzw. 331 B Z. 22/5) liegt Nr. 1 Z. 1f. in den Worten vor: καὶ τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερενδόξου εὐλογημένης παναμ(ώ)μου δεσποίνης ἡμῶν Θ(εοτό)κου καὶ ἀειπαρθ(ένου) Μαρίας. Eine solche der Trishagionseinleitung der Chrysostomosliturgie bildet den Kern auch Nr. 6 Z. 13ff. in: ᾧ χίλιαι χιλιάδες ἀγγέλων ταγματαρχίαι φόβῳ λειτουργοῦσι καὶ μύριαι μυριάδες ἀρχαγγέλων ταξιαρχίαι τρέμῳ ὑπηρετοῦσιν, οὗ ὁ οὐρανὸς μὲν θρόνος ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν, τὸν πάσης φημὶ κτίσεως αἰσθητῆς καὶ νοουμένης ποιητὴν καὶ συνοχέα. Auch die weitere Ausführung hat hier einen eigenartigen liturgienahen Klang, was auch von dem folgenden hymnischen Preise des Kreuzes (Z. 16/20) gilt. Etwas vorher (Z. 7f.) fühlt man sich durch Worte wie ὡσαύτως καὶ οὗτος τὸν μέγαν καὶ ἐπουράνιον οἶνον ἡδέα τουτέστιν ἵλεω καὶ μυστικῶς λιπαίνοντά τε καὶ εὐφραίνοντα καρδίας τε καὶ νεφροὺς τὸν γλυκύτατον Ἰησοῦν μου καρπώσηται an Stimmung und Diktion der Ἐγκώμια des Ὄρθρος der endgültigen byzantinischen Karsamstagsliturgie erinnert, über deren Herkunft und Alter noch völliges Dunkel liegt. — Aus Nr. 24 (v. J. 1035) Z. 2ff. (vgl. 25 [v. J. 1037] Z. 2f.): καθολικῆς συνάξεως γενομένης τῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τὸ Πάσχα καὶ πάντων τῶν ἡγουμένων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναθροισθέντων erfährt man, daß zur Osterfeier als einer grundsätzlich gemeinschaftlichen des gesamten Athosmönchtums in der ersten Hälfte des 11. Jahrh.s wenigstens die Vorsteher aller Klöster sich zusammenfanden. — Gerne wüßte man, welches Marienfest Nr. 29 (v. J. 1065) Z. 14 als ἑορτὴ τῆς ὑπ(ερ)αγίας Θ(εοτό)κου schlechthin bezeichnet wird, etwa die Κοίμησις des 15. August oder die Σύναξις des 26. Dezember? — Hoher Wert erscheint auf die Führung des Namens in den Diptycha gelegt. An der berührten Stelle Nr. 8 Z. 29 bedingt sich der Patriarch Nikolaos Chrysoberges anscheinend das Recht der Entscheidung über sie aus. In der Schenkungsurkunde Nr. 17 (v. J. 1013) Z. 18ff. wird sie durch das Ehepaar Konstantinos und Maria als Gegenleistung für die testamentarische Übereignung ihres gesamten Besitzes gefordert. Entsprechend handelt es sich um sie in der Schenkungsurkunde Nr. 49 (v. J. 1101/2) Z. 13 (κ[αὶ] μ[ε]τ[ὰ] θάνατόν μου μνημονεύοντές με). Um eine weitergehende Form des Totengedächtnisses dürfte es sich dagegen bei demjenigen handeln, das in einer dritten Nr. 22 Z. 12f. καθως τυπος και υπογραμος οστιν του εσιου π(ατ)ρ(ο)ς ημω(ν) Αθανασιου d. h. wohl in Übereinstimmung mit gewissen die Liturgie betreffenden Regeln des τυπικὸν κητορικόν der Lavra gefordert wird. Man mag zum Vergleich etwa den Inhalt von Kap. 40 des Τυπικὸν τῆς μονῆς τοῦ ἁγιου Μάμαντος der Chalki-Hs. Nr. 85 (A. Dmitriewskij, *Τυπικά* I S. 707f.) heranziehen. — Aufschlußreich für die Entwicklung des byzantinischen Reliquienwesens sind die beiden ältesten Kaiserurkunden der Athos-Lavra. Nach Nr. 6 Z. 27f. hat Nikephoros Phokas ihr eine Kreuzpartikel und nach Z. 24/30 auf die ausdrückliche Bitte ihrers Stifters Athanasios die Häupter Basileios' d. Gr. und des Märtyrers Alexandros aus dem thessalischen Pydna geschenkt, die bisher in der kaiserlichen Palastkapelle τοῦ ἀνακτορικοῦ Τρούλλου aufbewahrt gewesen waren. Nach Nr. 7 Z. 29/32 schenkten Basileios II. und Konstantinos VIII. ihr in einem χρυσόπλεκτον λιθοκόλλητον κιβώτιον die Häupter des Hierarchen Michael von Synada in Phrygien und eines Blutzeugen Eustrations zusammen mit einem Arm des Chrysostomos. Man hat bei Eustratios gewiß an den Führer der Martyrergruppe zu denken, deren Feier am 13. Dezember in einer Kirche Johannes des Evangelisten nahe bei der Hagia Sophia begangen wurde (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* ed. H. Delehaye Sp. 305 Z. 28—306 Z. 6). — Wenn in einer Interpolation der letzteren Stelle Z. 30 gerade im Zusammenhang mit einer Kreuzpartikel Christus als der κύριος τῆς δόξης bezeichnet wird, so erinnert dies an eine Umbiegung, die in entsprechendem Sinne auf Denkmälern ostchristlicher Kunst gelegentlich der Kreuztitulus erfährt. — Kirchengeschichtlich interessant ist die altchristlich schlichte Fassung seiner Titulatur, mit der noch im April 989 Patriarch Nikolaos Chrysoberges Nr. 8 Z. 57 als εἰ καὶ ἀνάξιον ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως unterzeichnet (im Gegensatz zu dem ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος

Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης des Patriarchen Chariton Nr. 58 Z. 62f.). Noch beachtlicher sind die durchweg ungetrübten Beziehungen, die für das von Amalfi aus begründete Lateinerkloster des Athos, die βασιλικὴ μονὴ τῶν Ἀμαλφινῶν, nach dem Bruch zwischen Kerullarios und Rom zu den übrigen monastischen Siedelungen des Heiligen Berges durch die Verkaufsurkunde Nr. 35 (v. J. 1081) und die Mitunterschrift seines Abtes unter der Κοινόν-Urkunde Nr. 52 (v. J. 1108? Z. 56f.) und nicht minder zum Kaiserhof durch das zu Gunsten des Klosters erlassene χρυσόβουλλον des Komnenes Alexios I. Nr. 36 (v. J. 1081?) gewährleistet werden. — Neben einem Ἰωάννης μοναχὸς ὁ Ἀμαλφιτανός erscheinen sodann unmittelbar hinter dem Πρῶτος, gleich schlicht als μοναχοὶ Ἴβηρες bezeichnet, die beiden großen georgischen Athoniten Euthymios und Georgios an der Spitze einer langen Reihe von Higumeni am Kopf und in den Unterschriften der Nr. 19 (v. J. 1017?). — Selbst für die Geschichte des Bibeltextes fällt Merkwürdiges ab. Nur auf Freiheit der Zitation kann allerdings trotz der bestimmten Einführung als δεσποτικὴ ἐπαγγελία die wilde Form beruhen in der Nr. 18 Z. 10f. unter Einfluß des vorangehenden Verses Mt. 18, 20 angeführt wird: ἐὰν συμφωνήσωσι δύο ἢ τρεῖς ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. Doch ist schon eben diese Freiheit beachtenswert. In noch höherem Grade ist dies Nr. 58 Z. 15 das wörtliche Zitat von Job 3, 25: φόβος ὃν ἐφρόντισα ἦλθέ μοι καὶ ὃν ἐδεδοίκειν συνήντησέ μοι in seiner Übereinstimmung mit B S gegen A: φόβος ὃν εὐλαβούμην, besonders aber ebenda Z. 50f. das dann gewiß nicht minder wörtliche Zitat von Lev. 19, 17: ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου, καὶ οὐ λήψῃ ἐπ' αὐτῷ ἁμαρτίαν Gegenüber unverbrüchlichem δι' αὐτὸν der griechischen Überlieferung besteht hier seltsame Übereinstimmung mit dem עָלָיו des hebräischen Textes. Ist das Zufall? Man fühlt sich an die hebräischen Kenntnisse erinnert, die der Abendländer Kardinal Humbert in seinem *Dialogus* Kap. 13 (C. Will, *Acta et scripta de controversia ecclesiae graecae et latinae*. Leipzig-Marburg 1861 S. 100 A Z. 29—B Z. 2) entwickelt. Wir sind von einer erschöpfenden Geschichte der hebräischen Sprachkenntnisse des christlichen Mittelalters noch erheblich entfernt.

Am höchsten einzuschätzen ist natürlich der Quellenwert, den die Lavra-Urkunden für die Geschichte und geschichtliche Ortskunde des Heiligen Berges selbst besitzen. Ein Brückenschlag von ihnen zu Heutigem an örtlicher Nomenklatur und Erscheinungen kultischen Lebens, der in einer eingehenderen Kommentierung der Texte bereits hätte aufgenommen werden können, wird, nachdem eine solche unterblieb, die vordringlichste Aufgabe weiterer Beschäftigung mit ihnen zu bilden haben. Ich weise beispielshalber darauf hin, daß die Objekte der beiden Reliquienschenkungen bis zur Gegenwart in der Klosterkirche verehrt werden. (Vgl. K. Blachos, *Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*, *Ἐν Βόλῳ* 1903, S. 174) und daß es mit dem Besitz der Reliquien speziel Michaels von Synada und des Martyrs Eustratios zusammenhängt, wenn ersterem eine 1560 erbaute und 1782 ausgemalte Kapelle im Innenhofe des Klosters geweiht ist (ebd. S. 176) und er im Bilde gelegentlich ebenbürdig dem Stifter Athanasios gegenübergestellt wird. (Vgl. H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*. 2. Aufl. Leipzig 1924 S. 261) und andererseits ein dem Kloster gehörendes Inselchen den Namon Ἅγιος Εὐστράτιος trägt (K. Blachos a. a. O. S. 181).

Prof. A. BAUMSTARK

1939 K 2755

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen