

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No.

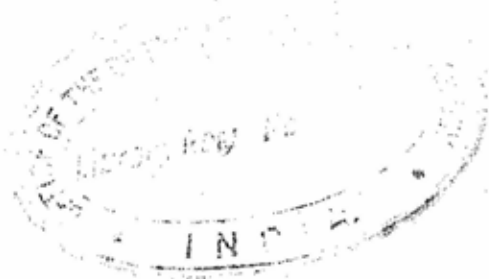
205/O.C.

ACC. No.

31495

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.



ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER

UND

DR. G. GRAF

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

PFARRER IN DONAUALTHEIM

HERAUSGEGEBEN

VON

DR., DR. H. C. A. BAUMSTARK

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN BONN, NIJMEGEN UND UTRECHT

31495

DRITTE SERIE · ZWEITER BAND

(DER GANZEN REIHE 24. JAHRGANG)

MIT SECHS TAFELN

205

O.C.

A508

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1927

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL

LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 31467

Date 24. 4. 57

Call No. 20510.C.

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus	1
Keseling Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung . .	33
Peradze Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme	205
Horten Die Lehre von der Minne im Islam. Eine Studie zur Problemgruppe der christlich-islamischen Beziehungen	223
Herzog Johann Georg Sadad, Karjeten und Hawarim	233

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Beyer Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen	57
Wolff Ostsyrische Tisch- und Abendmahlsgebete	70
Heffening Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung. I	94
Euringer Die Marienharfe ('Argānona Weddāse)	120, 338
Euringer Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius	243
Graf Die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens	299

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešittā und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Baumstark)	146
Heinrich Goussen † (Baumstark)	356
B. — Forschungen und Funde: Bericht über einige syrische Handschriften (Rücker). — Eine griechisch-armenische Evangelienillustration (Baumstark) — Christlich-arabische Novitäten (Graf)	159
Die Ausgrabungen an der Abrahamseiche bei Hebron (Mader). — Saïdische und griechische Liturgiedenkmäler (Baumstark)	360

- C. — Besprechungen: Dürr *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*. — Storr *Das Frömmigkeitsideal der Propheten* (Nötscher). — v. Christ *Geschichte der Griechischen Literatur*. Sechste Auflage. Zweiter Teil. Erste Hälfte. S. 535—656: *Die hellenistisch-jüdische Literatur*. — Stählin *Die altchristliche griechische Literatur* (Baumstark). — Littmann *Gala-Verskunst* (Euringer). — Tor Andrae *Der Ursprung des Islam und das Christentum* (Kahle). — Wulff-Alpatoff *Denkmäler der Ikonenmalerei*. — Neuß *Die Kunst der alten Christen*. — Henze *Mater de Perpetuo Succursu* (Baumstark). — Michels *Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* (Mulder). — Thomsen *Die Palästinaliteratur*. 4. Band (Rücker) 176
- Herbst *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253/1255. Erste vollständige Übersetzung aus dem Lateinischen* (Rücker) — Wagenmann *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*. — Miura-Stange *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. u. 3. Jhs.* — Weigl *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Hünemann) 381

Der Literaturbericht wird mit dem ersten Hefte des nächsten Bandes verbunden werden.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

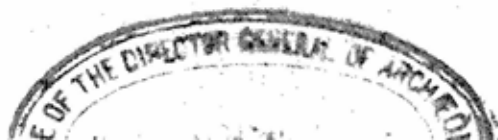
DENKMÄLER DER ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES
BYZANTINISCHEN RITUS

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Aus der ursprünglichen Mannigfaltigkeit lokalen liturgischen Brauches hat sich in Abend- und Morgenland je eine Form altkirchlichen Gottesdienstes zu überragender Bedeutung erhoben. Der „römische“ Ritus ist schlechthin die Liturgie des abendländischen Katholizismus, der „byzantinische“ diejenige der morgenländischen Orthodoxie geworden. Was entscheidend sich hier auf kultischem Gebiete durchsetzte, ist zunächst zweifellos das Ansehen der alten und der neuen Roma. Aber was durch dieses Ansehen zum Siege geführt wurde, ist doch keineswegs schlechthin die bodenständige liturgische Weise Roms und Konstantinopels, sondern das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, durch die jene Weise starken Modifikationen unterworfen worden war.

Eine doppelte Spannung ist für diese Entwicklung zunächst im Westen bestimmend gewesen: die Spannung zwischen dem durch die Gräber der Apostelfürsten und den Sitz des Papsttums bezeichneten Pietätszentrum des christlichen Abendlandes und dem — im Sinn spätmittelalterlicher Terminologie — „ultramontanen“ Machtbereich nördlicher Staatsgewalt und die Spannung zwischen Bischofskirche und Kloster. Eine Ausbreitung römischer Liturgie im Norden hatte zunächst bei Angelsachsen und Franken stattgefunden und schien durch die Kirchenpolitik Karls des Großen für dessen junges Großreich ihre endgültige Besiegelung finden zu sollen. Aber auf dem einst vom gallischen Ritus beherrschten fränkischen Neulande hat die liturgische Art des Südens sich nicht in



der Reinheit zu erhalten vermocht, die mindestens ursprünglich von Karl angestrebt werden mochte. Was bald schon im Karolingerreiche und was späterhin im Deutschland der Ottonen und Salier als „römische“ Liturgie gefeiert wurde, war vielfach etwas nicht unwesentlich Anderes als der echt stadtrömische Kultus der lateranensischen und der vatikanischen Basilika, und nun hat, vom Einfluß der politischen Macht getragen, dieses neue Nordisch-„Römische“ auch wieder südwärts über die Alpen hinüber und sogar auf jenen stadtrömischen Kultus selbst eingewirkt. Es sind charakteristische Exponenten der Sachlage, wenn im Jahre 1014 Heinrich II. bei einem Papste deutschen Blutes die Einfügung der ihm aus dem Norden geläufigen Rezitation des nicäno-konstantinopolitanischen Symbols in den stadtrömischen Meßordo erwirkte¹ oder rund zwei Menschenalter später Gregor VII. bittere Worte für den Schaden hatte, den das böse Deutschtum im Heiligtum römischer Liturgie angerichtet habe.² Vor allem ist aber, was hier in Betracht kommt, die soeben von mir in eingehenden Untersuchungen³ neubeleuchtete Entwicklung, die von der echt gregorianischen Gestalt des „römischen“ Sakramentars über das sog. Gelasianum *saec. VIII* zur Grundlage des heutigen Missale Romanum führt. Auf dem Gebiete des Offiziums kommt demgegenüber in älterer Zeit vorzugsweise die zweite Spannung zwischen Bischofskirche und Kloster zur Geltung. Aus dem Chorgebet des benediktinischen Mönchtums hat der Hymnengesang seinen Einzug schließlich auch in dasjenige der großen päpstlichen Basiliken Roms gehalten, die sich ihm mit Zähigkeit verschlossen hatten. Andere Klosterleute waren es an den Söhnen des Poverello von Assisi alsdann zuletzt, die in *Missale* und *Breviarium curiae* die abschließende Gestalt des neurömischen

¹ Nach dem zeitgenössischen Zeugnis des Berno von Reichenau: PL. CXIII, Sp. 1060 f.

² Die Stelle bei G. Morin, *Études, textes, découvertes* I. Maredsous-Paris 1913. S. 460, Z. 3 f.

³ K. Mohlberg—A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt d. Liber sacramentorum anni circuli d. römischen Kirche*. Münster i. W. 1927. (*Liturgiegeschichtl. Quellen*. Heft 11/12.)

Ritus schufen, dessen Siegeslauf noch am Ausgang des 14. Jahrh.s der bedeutende Niederländer Radulph de Rivo umsonst sich entgegenzustemmen versuchte.

Es bedeutet nun einen ebenso auffälligen als seltenen Parallelismus geschichtlichen Verlaufes, daß die nämliche Doppelspannung auch für das Werden des im orthodoxen Orient zur Alleinherrschaft gelangten „byzantinischen“ Ritus maßgeblich war. Auch im Orient stehen, durch das Wechselspiel ihrer Kräfte, die liturgische Entwicklung bestimmend, ein südliches Pietätszentrum von universaler religiöser Bedeutung und eine nördliche Sphäre politischer Gewalt sich gegenüber: Jerusalem und Byzanz. Noch stärker sogar als im Abendland hat auch hier die endgültige Prägung des Ritus auf Kosten älteren Brauches der bischöflichen Gemeindeliturgie der Einfluß des Mönchtums bedingt. Nur ein wesentlich anderes Kraftverhältnis zwischen Pietätszentrum und politischer Machtsphäre war von vornherein im Osten gegeben, als im Westen. Jenes entbehrte hier, mit seiner ganzen Bedeutung wirklich nur der Welt der Frömmigkeit angehörend, die Stärkung durch eine auch juristische Gewalt wenigstens geistlichen Charakters, die Rom in so entscheidendem Maße zu Gebote stand. Seinen Gegenspieler aber bildete nicht ein ausgedehntes nördliches Liturgiegebiet mit im einzelnen naturgemäß mannigfach lokal differenziertem Brauche, sondern die eine oströmische Reichshauptstadt mit dem Gepränge ihres höfisch-kirchlichen Zeremoniells. Dieser Sachlage entspricht es, daß im Osten Jerusalem doch nicht die volle liturgische Bedeutung Roms gewinnen konnte, für die abschließende Gestaltung der Dinge die der seinigen gegenüberstehende epichorische Weise Konstantinopels sich in einem Maße Geltung bewahrte, zu dem der völlige Untergang der altgallischen Liturgie des merowingischen Frankenreiches in denkbar schroffstem Kontrast steht.

Den Verlauf der abendländischen Entwicklung ließen bereits etwa L. Duchesnes 1889 erstmals ausgegebene *Origines du culte chrétien* und S. Bäumers *Geschichte des Breviers* vom Jahre 1895 mit vollster Klarheit erkennen. Für den Orient

vermögen wir heute auf Grund der Erschließung zahlreicher hochbedeutsamer Quellen ungleich deutlicher zu sehen als dies vor annähernd vier Jahrzehnten möglich gewesen wäre. Besonders sind es die beiden 1895 bzw. 1917 erschienenen ΤΟΠΙΚΑ-Bände I und III von A. Dmitriewskijs russischer *Beschreibung der liturgischen Handschriften in den Bibliotheken des orthodoxen Orients*, denen wir eine völlig neue Grundlage unserer Erkenntnis bezüglich der Entstehungsgeschichte des „byzantinischen“ Ritus verdanken.

Das liegt an einer zweiten in den andersartigen Verhältnissen des Ostens bedingten Eigentümlichkeit seiner Entwicklung. Während im Westen vermöge der Variabilität seiner Meßformulare in hervorragendem Maße die Geschichte des Sakramentars den Spiegel der Gesamtentwicklung bilden konnte, die vom stadtrömischen Kult der christlichen Antike zur abendländisch-lateinischen Einheitsliturgie der Gegenwart führt, ist eine entsprechende Rolle den unveränderlichen eucharistischen Formularen des Ostens naturgemäß versagt. Zwar fällt auch ihre Geschichte aus dem Rahmen der liturgischen Gesamtentwicklung selbstverständlich nicht heraus. Die schließlich eben doch nur mit derjenigen Roms vergleichbare einzigartige liturgiegeschichtliche Bedeutung Jerusalems kommt nicht zuletzt in der Verbreitung zum Ausdruck, die sein dem Herrenbruder Jakobus beigelegtes eucharistisches Formular gefunden hat, und diese Verbreitung erfolgte nicht nur in mannigfachen Übersetzungen im nichtgriechischen Orient. Auch dem griechischen Original ist sie, wenn nicht zeitweilig sogar bis nach Konstantinopel selbst, so doch tief in dessen nähere Sphäre hinein zuteil geworden. Daß es noch im 12. Jahrh. in Thessalonike gebraucht wurde, wird durch die Pariser Hs. *Bibl. Nat. Gr. 2509* sicher gestellt, und bis in die Gegenwart hinein hat sein Gebrauch auf der Insel Zante sich erhalten.¹ Andererseits kann kaum etwas heller den für den Osten bezeichnenden schließlichen Sieg des politischen Machtzentrums auch auf liturgischem Gebiete beleuchten als

¹ Vgl. über beides: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I. Oxford 1896. S. Lff.

die Tatsache, daß die beiden konstantinopolitanischen Formulare der Chrysostomos- und Basileiosliturgie dann doch so sehr die Alleinherrschaft im gesamten orthodoxen Orient gewannen, daß schon Theodoros Balsamon die These ihrer ausschließlichen Zulässigkeit auch gegenüber der Markus- und Jakobusliturgie vertreten konnte¹ und es einer modernen Repristination bedurfte, um der letzteren wieder eine gelegentliche Verwendung in ihrer Heimat Jerusalem selbst zu sichern. Aber hier handelt es sich eben wesentlich um ein äußerliches Entweder-Oder. Nur der außeranaphorische Ordo der griechischen Jakobusliturgie zeigt mit einer Art innerer Auseinandersetzung beider Riten seinem bodenständig palästinensischen Gefüge einzelne Elemente konstantinopolitanischer Herkunft eingebettet.

Den eigentlichen Ort der Entstehung des „byzantinischen“ Liturgietypus bilden in der Hauptsache doch diejenigen Seiten des kultischen Lebens, welche durch das Typikon — oder, altertümlicher gesprochen, das Kanonarion — ihre Regelung erfahren: der Heiligenkalender und das kirchliche Festjahr mit seinen außerordentlichen Feiern, die Perikopenordnung und die veränderlichen Gesangstücke der Messe, das kirchliche Tagzeitengebet und die Durchflechtung seiner Psalmodie mit liturgischer Dichtung.

1. In erster Linie war es hier der aus dem christlichen Altertum erwachsende vorbyzantinische Ritus Jerusalems, mit dem eine Reihe sprachlich nichtgriechischer Urkunden in einzigartiger Weise vertraut machten. In seinen großen Umrissen hatte das Bild dieses Ritus vor allem nach der Seite der liturgischen *actio* und des Aufbaus seiner Feiern schon der unschätzbare Wallfahrtsbericht der heute ziemlich allgemein Aetheria genannten abendländischen PalästinaPilgerin des ausgehenden 4. Jahrh.s mit überraschender Greifbarkeit uns vor Augen gestellt. Geradezu als ein Kommentar der hier gebotenen Schilderung nach der Seite des skripturären Textes der Liturgie wirkt mit seinen hierosolymitanischen Stationsangaben das 1905 durch F. C. Conybeare² bekannt

¹ PG. CXXXVIII, Sp. 953.

² *Rituale Armenorum*. Oxford 1905. S. 516—527.

gemachte altarmenische Lektionar, in dem ich¹ eine Spiegelung der Verhältnisse bald nach der Mitte des 5. Jahrh.'s nachzuweisen vermochte. In enger Beziehung zu diesem stehen alsdann wieder, wie schon vor mir A. Rahlfs² zeigte und eingehender ich in meinem Buche über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*³ dargetan habe, das bereits 1897 von A. Smith Lewis⁴ veröffentlichte außer-evangelische christlich-palästinensische Lektionar.

Unmittelbar liegt da allerdings erst eine Überlieferungsgestalt des frühchristlich-hierosolymitanischen Lesesystems vor, die unter dem Namen eines solchen „der Flüche“ bereits den erstmals 843 in Konstantinopel gefeierten „Sonntag der Orthodoxie“ kennt⁵ und überdies auf die kultischen Verhältnisse einer mehr oder weniger obskuren Landgemeinde zurückgeht.⁶ Es kann daher nicht befremden, wenn sie deutlichste Spuren einer weitgehenden Verarmung und Entstellung gegenüber einer voranzusetzenden älteren Gestalt aufweist, die ich rund auf das zweite Jahrzehnt des 6. Jahrh.s glaubte datieren zu dürfen. In der Tat hat in Ergänzung meiner Arbeit F. C. Burkitt⁷ auf eine Reihe von mir übersehener christlich-palästinensischer Fragmente hingewiesen, in denen für die alttestamentliche Schriftlesung der Quadragesima eine noch bessere und genauer mit der armenischen übereinstimmende Überlieferung zum Ausdruck kommt.⁸ Auch ihm noch ent-

¹ 2. Serie dieser Zeitschrift I, S. 64f., in dem Aufsatz über *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae* und in dem alsbald zu nennenden Buche, S. 139.

² *Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens. Heft 5. Die alttestamentl. Lektionen d. griech. Kirche.* Berlin 1913. S. [59]–[67].

³ Münster i. W. 1921 (*Liturgiegeschichtl. Forschungen. Heft 3*), S. 131–172.

⁴ *Studia Sinaitica. VI.* London 1897.

⁵ Nr. 37 (*Studia Sinaitica VI*, S. 40 ff.) Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 135.

⁶ F. C. Burkitt trat schon JTSt. II, S. 174–185, für das palästinensische 'Âbūd ein und hält auch jetzt noch an dieser Auffassung fest. Vgl. JTSt. XXIV, S. 418. Meinstenfalls muß ich an dem a. a. O., S. 135 f., wegen des auf die Nilsegnung gehenden Textes geäußerten Gedanken vielmehr an eine lokal ägyptische Gemeinde festhalten.

⁷ *The old lectionary of Jerusalem*, JTSt. XXIV, S. 415–427.

⁸ Bei J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca I*, Leiden 1862, Lewis, a. a. O., S. CXXXVIII f., und H. Duensing, *Christl.-palästinisch-aramäische Texte u. Fragmente*. Göttingen 1906, S. 126, 152–156. In Betracht kommen hier

gangen sind weitere in gleicher Richtung liegende Bruchstücke, die sich unter den 1919 durch Miß Lewis edierten Palimpsesttexten ihres *Codex Climaci rescriptus*¹ finden. Sie entstammen einem Buche, das nach Art des altarmenischen Lektionars den gesamten Perikopenstoff einschließlich der evangelischen Texte vereinigte, und erstrecken sich sicher auf die Epiphanieoktav², die beiden ersten Wochen der Quadregesima³ und den in den byzantinischen μεγάλοι ὄροι fortlebenden großen Lesegottesdienst des Karfreitags.⁴ Vier letzte Fragmente dürften mit ziemlicher Bestimmtheit, wenn auch eben nur vermutungsweise, auf Mariä Verkündigung⁵, Palmsonntag⁶ und den Abend des Gründonnerstags⁷ bezogen werden.

Einen dritten Überlieferungszweig der vor „byzantinischen“ liturgischen Weise Jerusalems vertreten das nach zwei Hss. von K. Kekelidze* bekannt gemachte georgische Kanonarien, dessen wichtigste Partien die von mir mit Einleitungen und Anmerkungen versehenen Übersetzungen von Th. Kluge und G. Peradze in dieser Zeitschrift⁸ allgemein zugänglich gemacht haben, und das „Lektionar“ der Pariser georgischen Hs.

außerdem einzelne Perikopennotierungen in Evangelienbücherfragmenten. Vgl. Burkitt, a. a. O. S. 423. Sicher altpalästinensischen Ritus vertritt dabei Land, S. 143, ein Vermerk zu Mk. 16, 2 (als Incipit der Perikope für Ostersonntag).

¹ *Horae Semiticae* VIII. Cambridge 1912.

² (1. Tag): . . . Tit. 2, 15; Ps. 109, 1^b; Mt. 1, 28-25. 2. Tag: Ps. 2, 7; Tit. 2, 11-15; Ps. 109, 1; Mt. 2, 1-8. (3. Tag): . . . Mt. 2, 18-23. 4. Tag: Ps. 109, 1; Gal. 4, 1-7 . . .

³ (1. Donnerstag?): Joël 2, 16-20; Ps. 51, 1. 1. Freitag: Dt. 6, 4-7, 26; Joël 6, 1-7, 21; Is. 40, 1-8; Ps. 41, 1. 4. 2. Montag: 1 Sam. 1, 1 . . . 2. Mittwoch: Ex. 4, 14^c-18^b; Joël 2, 12-14; Mich. 4, 1-5; Ps. 56, 1. (2.) Donnerstag: 1 Sam. 4, 1-6 . . .

⁴ . . . Hebr. 3, 6; Mt. 27, 27-40. . . Is. 63, 9^b-11^a; Hebr. 9, 11-28; Luk. 15, 16-19. . . Jer. 11, 22-12, 8; Hebr. 10, 19-25 . . .

⁵ Ps. 131, 1; Lk. 1, 26-38.

⁶ 2 Sam. 6, 5-18; Prv. 1, 20-22; Vgl. 2 Sam. 6, 1-12; Prv. 1, 20-23 am Palmsonntag im jakobitischen Lektionar des Patriarchen Athanasios V.: *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 122.

⁷ Jo. 13, 15^b-29 bzw. 15, 19^b-16, 9^a.

⁸ *Jerusalem Kanonar des 7. Jahrhunderts* (russ.). Tiflis 1912.

⁹ *Quadregesima u. Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 2. Serie, V, S. 201-233; *Oster- u. Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 2. Serie, VI, S. 223-239; *Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 3. Serie, I, S. 310-318.

Nr. 3, dessen Kalender der kürzlich verewigte H. Goussen unter Beiziehung der hs.lichen Grundlage Kekelidzes, zweier georgischer Hymnare und des armenischen Lektionars zum Gegenstande einer dankenswerten Veröffentlichung machte.¹ Es sind diesmal die Verhältnisse der ersten Zeit nach Eroberung der Heiligen Stadt durch die Heere des Islams, denen wir uns gegenübergestellt sehen. Die Tatsachen, daß einerseits schon das Gedächtnis des 638 verstorbenen hierosolymitanischen Patriarchen Sophronios als Gegenstand liturgischer Begehung vermerkt wird, andererseits noch jede Spur der liturgischen Dichtung eines Andreas von Kreta, Kosmas Hagiopolites und Johannes von Damaskus fehlt, bezeichnen die entscheidenden Elemente chronologischer Fixierung. Daß es sich um eine Form des Gottesdienstes „nach der Ordnung der sehr heiligen Stadt Jerusalem“ handle, sagt das Pariser Lektionar zwar ausdrücklich. Gleichwohl wird man sich hüten müssen, in den georgischen Urkunden eine bis aufs einzelste treue Wiedergabe jener Ordnung zu erwarten. Ich hatte zu zeigen, daß schon im armenischen Lektionar der Brauch des altchristlichen Jerusalems gelegentlich durch das Ergebnis einer inner-armenischen liturgischen Entwicklung modifiziert erscheint.² In noch erheblich höherem Grade dürfte dies nun auf georgischem Boden der Fall sein. Bezeichnend ist in diesem Sinne zunächst ein gewisser national georgischer Einschlag, der sich im Heiligenkalender geltend macht. Auffallend stark sind sodann mitunter auf dem Gebiete der Perikopenordnung die Abweichungen wenigstens des vorerst hier allein schon bekannten Kekelidze'schen Kanonarios gegenüber einer mehr oder minder vollständigen Übereinstimmung der armenischen und christlich-palästinensischen Überlieferung, wobei es wenig glaubhaft ist, daß es sich dabei etwa um eine Weiterbildung handeln sollte, die der Ritus Jerusalems selbst erfahren hätte.³

¹ Über *georg. Drucke u. Handschriften d. Festordnung u. d. Heiligenkalender d. altchristl. Jerusalems betreffend*. München-Gladbach 1923.

² *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 159f.

³ So etwa, wenn am Lazarussamstag der übereinstimmend von den

Gleichwohl bildet unter einem gewissen Gesichtspunkte das georgische Kanonarion doch die weitaus wertvollste Quelle unserer Kenntnis des altpalästinensischen Ritus. Zu einer eigentlichen Gottesdienstordnung erweitert bringen nämlich hier allein, die mit den biblischen Lesetexten verbundenen Rubriken Incipit-Notierungen auch der poetischen Gesangstücke des Kultus, wobei wenigstens vor allem für den Karfreitagsgottesdienst eine weitestgehende Identität dieser Stücke mit solchen zu beobachten ist, die noch heute im byzantinischen Ritus im Gebrauche stehen. Eine bestimmte Schicht von Troparien dieses Ritus ist damit nicht nur überhaupt als aus dem Lokalkult Jerusalems übernommen, sondern auch innerhalb des letzteren unmittelbar als Erbe gewiß schon der vorislamischen Zeit erwiesen. Wie weit ihre Entstehung dann hinaufzudatieren sein dürfte, bleibt freilich ungewiß. Bei dem grundsätzlich andersartigen Charakter der armenischen und christlich-palästinensischen reinen Lektionarüberlieferung läßt deren Schweigen über unsere Texte keinesfalls den Schluß zu, daß sie im frühen 6. oder auch sogar nur um die Mitte des 5. Jahrh.s dem Kultus Jerusalems noch fremd gewesen sein müßten. Wir erfahren, daß Tropariengesang in Alexandria gegen Ende des 4. Jahrh.s bereits eine für den städtischen Kultus im Gegensatze zu der puritanischen Strenge der Psalmodie asketischer Wüstenbewohner charakteristische Erscheinung war.¹ Die Papyrusfunde lassen heute diese Nachricht als unbedingt glaubhaft erscheinen², während

beiden älteren Überlieferungszweigen gebotenen apostolischen Perikope 2 Thess. 13-18 hier Eph. 5, 13-17, oder wenn am Palmsonntag einer an Eph. 1, 3-14 (bzw. 10) allein gebotenen solchen eine Dreizahl vielmehr alttestamentlicher Texte gegenübersteht.

¹ Durch die von M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* I, St. Blasien 1784, S. 2 ff. veröffentlichte Erzählung von Pambo und dessen Schüler.

² Vgl. die Zusammenstellung bei Th. Schermann, *Ägypt. Abendmahls-liturgien d. ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt*. Paderborn 1912, S. 211-230. Sehr bemerkenswert ist es auch, daß eine Reihe von Troparien und Theotokien des griechischen Horologions in gleicher Funktion im koptischen Ritus wiederkehren, was kaum anders zu verstehen ist, als daß sie älter sind als die Zeit der endgültigen Trennung zwischen monophysitischem und orthodoxem Christentum. Hierher gehören in der Terz die

noch Bäumer¹ sich ihr gegenüber sichtlich eine gewisse Zurückhaltung auferlegte. Da mögen denn auch in Jerusalem nicht wenige der im georgischen Kanonarion mit ihrem Incipit angeführten Liedstrophen und so auch nicht wenige, die nachmals in den Textbestand der gemeinbyzantinischen Liturgie übergingen, schon zur Zeit der Aetheria zu den Elementen gehört haben, vermöge deren der Abendländerin hier alles den Eindruck strengster Anpassung an Tag und Ort der einzelnen liturgischen Feier machte, den sie immer wieder zu betonen nicht müde wird. Die Zeit, bis zu der wir uns damit hinaufgeführt sehen, ist rund diejenige, aus welcher zwei Zeitgenossen des Damasus, Hieronymus² und in den pseudo-augustinischen *Quaestiones veteris et novi Testamenti* der zum Christentum übergetretene Jude Isaak³, als älteste Zeugen auf noch heutigen liturgischen Text Roms anspielen, während die unmittelbar aus dem georgischen Kanonarion redende Gesamtgestalt hierosolymitanischer Liturgie wenig jünger ist als die soeben von K. Mohlberg und mir erschlossene älteste erhaltene Textgestalt des offiziellen römischen *Liber Sacramentorum anni circuli*.⁴

2. Dem Ritus Jerusalems stand derjenige Konstantinopels von Hause aus gegenüber, wie im Abendland dem römischen der gallische der Merowingerzeit. Aber Urkunden, die sich mit den erhalten gebliebenen Denkmälern des letzteren an Alter und Bedeutung messen könnten, stehen für die ost-römische Kapitale nicht zu Gebote. Was sich bezüglich ihres

Stücke: Κύριε ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, Θεοτόκε σὺ εἰ ἡ ἀμπέλος (*Ωρολόγιον τὸ Μέγα*, Rom 1876, S. 69) und Βασιλεῦ οὐράνιε (*ibid.* S. 3), in der Sext: Ὁ ἐν ἔκτῃ ἡμέρᾳ, Ὅτε οὐκ ἔχομεν, Σωτηρίαν εἰργάσω, Τὴν ἀχραντὸν εἰκόνα σου Ὑπερδεδοξαμένη ὑπάρχεις (a. a. O., S. 76f.), in der Non: Ὁ ἐν τῇ ἐννάτῃ ὥρᾳ, Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς, Βλέπων ὁ ληστής, Τὸν ἄμνον καὶ ποιμένα (a. a. O., S. 93f.), in der Komplet: Τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν μου, Ὡς φοβερά ἡ κρίσις σου, Τὴν ἀκαταλαχυντὸν Θεοτόκε (S. 11f.), im Nachtoffizium: Ἰδοὺ ὁ νυμφίος, Σὺ τὸ ἀπύρθητον τεῖχος (S. 13f.) und Δάχρυσά μοι δός (S. 114). Vgl. J. Marquis of Bute, *The coptic Morning Service for the Lord's day*, London 1908, S. 143f., 146ff., 147ff., 160ff., 165ff.

¹ *Gesch. d. Breviers*, S. 127, Anmerk. 2.

² *Contra Pelag.* III, 15 (PL. XXIII, Sp. 585).

³ PL. XXXV, Sp. 2329.

⁴ Sie ist unter Honorius I. (625–638) datierbar.

liturgischen Lebens etwa rund für das Justinianische Zeitalter dem Nachlaß des großen Meloden Romanos und sonstiger älterer Kontakiendichtung entnehmen läßt, ist verhältnismäßig recht bescheiden.¹ Wissen wir doch nicht einmal genau, welche Stellung das Kontakion selbst in der Blütezeit dieser poetischen Gattung im Rahmen der Liturgie einnahm.

Wir müssen bis ins 9. und 10. Jahrh. herabsteigen, um uns auf dem Boden Konstantinopels so unterrichtet zu sehen, wie wir es auf dem Boden Jerusalems schon für das 5. bis 7. Jahrh. sind. Zu beachten ist auch ein charakteristischer Unterschied in der materiellen Struktur der beiderseitigen Urkunden. Während die als Zeugnisse altpalästinensischer Weise in Betracht kommenden durch zunehmend reiche Entfaltung erläuternder Rubriken ein den Volltext der biblischen Perikopen bietendes Lektionar zu einer eigentlichen Gottesdienstordnung ausgestalten, zeigen die zwei einschlägigen altkonstantinopolitanischen Liturgiedenkmäler eine solche bei ausschließlicher Notierung der skripturären Perikopen durch bloßes Incipit und Explicit mit dem Buchtyp des einem abendländischen „historischen“ Martyrologium entsprechenden Synaxars verwoben.

Das ältere der beiden Stücke bewahrt die Hs. 226 der Klosterbibliothek von Patmos. Durch Dmitriewskij I, S. 1–152 in seinem vollen Umfang veröffentlicht, wurde es soeben von mir einer näheren Untersuchung unterzogen, die mich zu der Unterscheidung zweier Quellen verschiedenen Charakters und Alters führte.² Von denselben war ein eigentliches Typikon nicht nur vor allem mit der auf das J. 843 zurückgehenden Feier des ersten Fastensonntags als *Κυριακή τῆς Ὁρθοδοξίας* noch unbekannt. Vielmehr läßt sich die Entstehung dieser Quelle noch weit genauer zwischen den 802 erfolgten Tod der Kaiserin Irene und denjenigen des Patriarchen Tarasios im J. 806 datieren. Ein Synaxar, das in der vorliegenden

¹ Vgl. vorläufig etwa P. Maas, *Die Chronologie d. Hymnen d. Romanos. IV. Liturgisches.* BZ. XV, S. 24–27.

² *Das Typikon d. Patmos-Handschrift 266 u. d. altkonstantinopolitan. Gottesdienstordnung.* JbLw. VI, S. 98–111.

Hs. auszugsweise in die alte Gottesdienstordnung eingearbeitet ist, berücksichtigte demgegenüber nicht nur schon die großen Bekennergestalten des zweiten Bilderstreites, sondern sogar den 878 verstorbenen Patriarchen Ignatios, während ebenso wenig als Ignatios' Gegner Photios dessen Nachfolger Stephanos I. mehr Aufnahme gefunden hat, war also vermutlich unter dem letzteren zwischen 886 und 893, jedenfalls aber nicht vor 878 entstanden.

Begreiflicherweise kann im Rahmen einer zusammenfassenden Quellenübersicht nicht schon im einzelnen das Verhältnis verfolgt werden, das in positivem und negativem Sinne zwischen dem hier sich ergebenden ältesten Gesamtbild stadtkonstantinopolitanischer Liturgie und dem endgültigen byzantinischen Ritus besteht. Nur auf einige besonders wichtige Punkte muß alsbald hingewiesen werden. So weist der Heiligenkalender etwa gegenüber demjenigen des von H. Delehaye seiner Ausgabe des *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*¹ zugrunde gelegten Berliner Codex Sirmondianus in Namenbestand und Datierung mehrfach noch recht bemerkenswerte Abweichungen auf. Die Anführungen liturgischen Textmaterials lassen alles vermissen, was bereits einen Einfluß Jerusalems verriete. Wie überhaupt jede Spur eines solchen vor allem in der Liturgie der Karwoche fehlt, so fehlt naturgemäß eine Bezugnahme auf die hier für Jerusalem schon durch das georgische Kanonarion bezeugten Stücke liturgischer Poësie. Eine gleiche Sachlage besteht nicht nur bezüglich der auf palästinensischem Boden heimischen Kanones- und Triodien-dichtung, sondern auch bezüglich der noch älteren Elemente einer Durchflechtung der Psalmodie mit poëtischem Stoffe: der Στιχηρὰ zum Κύριε ἐξέκραξα und den Αἶνοι und der Καθίσματα der nokturnalen Psalter-στιχολογία. Ein Troparion zu Ps. 50, für das am Vorabend höherer Feste eine Verwendung schon gegen Ende des 'Εσπερινός und anscheinend grundsätzlich die Wiederverwendung als Εἰσοδικόν der Messe vorausgesetzt wird, bildet das einzige regelmäßig vermerkte poëtische Gesangstück,

¹ *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris.* Brüssel 1902.

kehrt aber nur mehr oder weniger ausnahmsweise als Ἀπολυτίκιον der späteren Tagesakoluthie wieder.¹ Ein der ferialen Liturgie der Quadragesima eigenes Τροπάριον εἰς τὴν Τριτοῦ ἐκτὴν ist dagegen durchweg das noch im heutigen orthodoxen Ritus gebrauchte, erweist sich also in dessen Rahmen als ein Erbe altkonstantinopolitanischen Brauches. Vor allem tut dies aber im Gegensatze zu der großen Masse seiner aus Jerusalem stammenden oder im Anschluß an palästinensische Vorbilder erst seit dem 9. Jahrh. erwachsenen liturgischen Dichtung das gesamte Perikopenwesen, bezüglich dessen das Patmos-Typikon durchweg schon die spätere gemeinbyzantinische Übung belegt.

Über diese allgemeinsten Andeutungen hier nicht hinauszugehen, mußte schon ein unverkennbar epitomatorischer Charakter des Textes der Patmos-Hs. gebieten. Von den hagiographischen Texten des zugrundeliegenden Synaxars ist abgesehen von wenigen Ausnahmen günstigstenfalls ein etwa durch ein entsprechendes Explicit ergänztes mehr oder weniger umfangreiches Incipit übernommen.² Daß auch das zugrundeliegende Typikon nicht ungekürzt wiedergegeben sein dürfte, wäre dann wohl von vornherein anzunehmen. Tatsächlich weist in diese Richtung denn auch die relative Seltenheit und die formale Ungleichmäßigkeit, mit der ein jener Quelle entstammendes Material für das unbewegliche Kirchenjahr auftritt.³ Nach beiden Seiten hin den Charakter einer ganz wesentlich größeren Vollständigkeit scheint schließlich die zweite, dem 10. Jahrh. angehörende Urkunde zu tragen.

Vorliegend auf den Blättern der Jerusalemer Hs. Ἀγίου Σταυροῦ 40, wurde sie zunächst durch A. Papadopoulos-Kerameus in seiner Beschreibung dieser Hs. kurz behandelt⁴,

¹ Genauere Nachweise wird, demnächst die Einleitung einer von mir angeregten Arbeit von Jos. Molitor über *Byzantinische Troparien und Kontakien in syrisch-melchitischer Überlieferung* bieten.

² Vgl. JbLw. VI, S. 105.

³ Bald nämlich erstreckt sich dasselbe auf Offizium und Messe, bald nur auf die letztere, bald endlich liegt überhaupt nur mehr ein einschlägiges Rudiment vor.

⁴ Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη III. Petersburg 1897. S. 89f.

wobei sich mit Sicherheit eine Entstehung in den JJ. 945—950 ergab.¹ Das Stück ist somit fast genau gleichaltrig mit dem durch oder doch unter Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos (912—959) redigierten sog. Zeremonienbuch², dessen im übrigen nicht zu unterschätzende liturgiegeschichtliche Bedeutung naturgemäß dadurch stark beeinträchtigt wird, daß diese Kodifikation des höfischen Zeremoniells die Liturgie eben nur soweit berücksichtigt, als das die Beteiligung des Kaisers an ihrer Feier notwendig machte. Als Denkmal der Synaxar-überlieferung ist die Urkunde, deren Unschätzbarkeit mithin ohne weiteres einleuchten dürfte, auf Grund von Notizen des griechischen Gelehrten durch Delehaye im Apparat seiner *Synaxarium*-Ausgabe unter der Sigle H herangezogen. Eine Ausgabe, die vielmehr auf einen Abdruck der hagiographischen Synaxartexte verzichtet hätte, war vom Dmitriewskij vorbereitet. Doch hat III, S. 766 ff. nur mehr der — jetzt mitten in einem Wort abbrechende — Anfang derselben Platz gefunden. Schon dieses, das Typikonmaterial zum 1. September vollständig, zum 2. September teilweise bietende Fragment genügt nun aber immerhin zu einer doppelten, höchst wichtigen Feststellung.

In die Augen springt zunächst die im Vergleiche mit der Patmos-Hs. ungleich größere Ausführlichkeit der typischen Diataxe.³ Andererseits ergibt sich gegenüber dem wurzelhaft palästinensischen Einschlag liturgischer Dichtung in das Gefüge der Psalmodie hier noch gegen die Mitte des 10. Jahrh.'s genau dieselbe streng ablehnende Haltung, welche die ältere Urkunde für die JJ. 802—806 belegte. Das völlige Schwei-

¹ D. h. zwischen dem Beginn der Alleinherrschaft des Konstantinos Porphyrogennetos und dem Tode des im Gegensatz zu seinem Vorgänger Tryphon nicht mehr berücksichtigten Patriarchen Theophylaktos.

² "Εξθεσις τῆς βασιλείου τάξεως. Vgl. K. Krumbacher, *Geschichte d. byzantin. Litteratur*. 2. Aufl. München 1897. S. 254—257. Die Redaktion fällt hier, wie ich JbLw. VI, S. 404, Anmerk. 28, feststellen konnte, zwischen den Tod des Patriarchen Theophylaktos und denjenigen des Kaisers, also in die Jahre 950—959.

³ So wird eine solche hier gesondert für jede einzelne von mehreren am gleichen Tage in verschiedenen Kirchen begangenen Heiligenfeiern geboten.

gen des Textes nach dieser Seite hin auf eine dem wirklichen liturgischen Bestande gar nicht entsprechende bloße Ungenauigkeit seiner Angaben zurückzuführen, würde ohne weiteres schon eben jene seine höchste Ausführlichkeit verbieten. Vollends ausgeschlossen wird jeder Zweifel aber, wenn ausdrücklich der Rezitation der — dabei noch isoliert vorausgesetzten — Nr. 8 des Neun-Oden-Kanons in einer Weise gedacht wird, welche die Begleitung eines poetischen Gesangselementes unmißverständlich ausschließt.¹ Der Befund ist zweifellos überraschend. Längst hatten ja die Traditionen liturgischer Dichtung palästinensischen Stils auf dem Boden Konstantinopels selbst durch den Syrakusaner Methodios, Joseph den Hymnographen, Theodoros Studites und den Kreis derer um ihn die bedeutsamste Weiterführung erfahren. Wie die palästinensischen Dichtungen selbst haben auch die nach deren Muster geschaffenen Gesänge einheimischer Dichter eben offenbar bis zur Mitte des 10. Jahrh.s nur im klösterlichen Gottesdienste Konstantinopels eine Rolle gespielt, während die vom Patriarchen in Verbindung mit dem Hofe gefeierte eigentlich städtische Liturgie sich dem Einfluß Jerusalems noch immer entzog. Wir sehen uns einer merkwürdigen Parallele zu den Verhältnissen Roms gegenübergestellt, wo ja auch der Widerstand des basilikalen Kultus gegen das im monastischen Ritus heimische poetische Element des Hymnus sogar im 12. Jahrh. noch nicht gebrochen war.²

3. Die wesentlich höhere Bedeutung, die für die weitere liturgiegeschichtliche Entwicklung im Vergleiche mit dem

¹ S. 767: Καὶ λέγουσιν τὸ ἑὸ λογιῖτε καὶ εἰς τὸν ὃ λέγουσι τροπάριον usw. Weder daß hier das zweite Kanticum der drei Jünglinge schon einen Teil des Neun-Oden-Kanons oder auch nur eines Triodions ausgemacht hätte, noch daß seine Rezitation ebenso wie diejenige des Psalms 50 mit einem Element liturgischer Poesie verbunden gewesen wäre, ist dieser Ausdrucksweise gegenüber denkbar.

² Vgl. S. Bäumer, *Geschichte d. Breviers*, S. 256. P. Batiffol, *Histoire du Breviaire Romain*, 3. Aufl., Paris 1911, S. 209f. Zu dem hier berücksichtigten Material gesellt sich jetzt noch der mit dem Hymnengesang gleichfalls noch unbekannte Lateranensische Ordo des 12. Jahrh.s, herausgeg. von L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*. München u. Freising 1916.

gallischen Liturgiegebiet des Westens der oströmischen Reichshauptstadt denn doch zukommt, findet ihren Ausdruck in der Tatsache, daß der konstantinopolitanische Ritus einen nicht geringen Einfluß nach außen und zwar gerade weit nach Süden hin bereits ausgeübt hat, bevor in ihm selbst der Einfluß vielmehr Jerusalems zu siegreichen Durchbruch gekommen war.

Zeugen dieses vorerst nordsüdlichen Entwicklungsverlaufes sind mit unmittelbarer Deutlichkeit zunächst zwei Typika, mit denen nach dem Vorgang einer älteren russischen Publikation Dmitriewskij I, S. 172—221 in einer leider noch immer nicht schlechthin befriedigender Weise bekannt gemacht hat. In vollem Wortlaut mitgeteilt ist hier die als *Κανονάριον* bezeichnete Gottesdienstordnung erst des beweglichen, dann des unbeweglichen Kirchenjahrs, die in der Sinaïtischen Evangelienhs. 150 des 10. bis 11. Jahrh.s¹ vorliegt. Nur in Fußnoten erfolgt ein summarischer Verweis des entsprechenden, an Heiligenfesten erheblich reicheren, aber unglücklicherweise weniger vollständigen Textes einer zweiten nicht näher bezeichneten Sinaï-Hs. sogar schon des 9. bis 10. Jahrh.s, für den besonders eine im Orient in dieser Stärke sonst unerhörte Beziehung zum römisch-abendländischen Heiligenkalender bezeichnend ist.² Als liturgische Heimat kann mindestens für den jüngeren vollständig erhaltenen Text mit Bestimmtheit der Sinaï selbst angesprochen werden.³ Das Gleiche gilt natürlich auch für den älteren, falls die Anschauung Dmitriewskijs wirklich zutrifft, daß jener ihm gegenüber lediglich eine kürzende Neuredaktion darstellt. Doch könnte eine besondere Wertschätzung des „Apostels“ Ananias⁴ hier auch

¹ Bei W. Gardthausen, *Catalogus Codd. Graecorum Sinaïticorum*, Oxford 1886, S. 28.

² Vgl. die diesbezüglichen Nachweise S. 200 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

³ Bezeichnend in diesem Sinne ist eine am Montag nach der Κυριακή τοῦ Ἀντίπασχα begangene μνήμη τοῦ ἁγίου προφήτου Ἡλιοῦ, für die S. 177 die Stationsangabe gemacht wird: Καὶ ὑπάγομεν μετὰ τὴν λιτὴν εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ γίνεται λειτουργία.

⁴ Neben seinem allgemeinen Fest am 1. Oktober wird S. 217, Anm. 1, noch zum 6. Mai eine πανήγυρις τοῦ ἀποστόλου Ἀνανίου vermerkt. Doch

auf einen Zusammenhang vielmehr mit Damaskus hinzuweisen scheinen. Einen Terminus post quem für die Entstehung des ausführlicheren Textes bildet der im J. 826 erfolgte Tod des Theodoros Studites, als dessen Gedächtnistag der 11. November bereits vermerkt ist.¹ Daß in beiden Fassungen der erste Fastensonntag noch nicht das Gepräge der *Κυριαὴ τῆς Ὁρθοδοξίας* trägt², verbietet andererseits jedenfalls allzuweit über 843 herabzugehen. Doch ist der Umstand immerhin nicht so streng zu bewerten, wie bei dem hinter der Patmos-Hs. stehenden stadtkonstantinopolitanischen Typikon, denn die neue hochfestliche Begehung des Tages könnte ja sehr wohl ursprünglich auf den lokalen Kult Konstantinopels beschränkt gewesen sein und so auch dort nicht ohne weiteres sich eingebürgert haben, wo im übrigen bereits wesentlich die liturgische Weise der byzantinischen Reichshauptstadt Annahme gefunden hatte.

Das nämlich ist nun eben das Bedeutsame an der alt ehrwürdigen Doppelurkunde, daß sie eine Herrschaft jener liturgischen Weise auf einem Boden bezeugt, auf dem man weit eher eine Herrschaft des hierosolymitanischen Ritus erwarten würde. Allerdings hat zwar an den Sonntagen der Quadragesima bezüglich der evangelischen Perikopenordnung der konstantinopolitanische Brauch noch nicht völlig über eine durchaus abweichende, offenbar einheimische Übung zu siegen vermocht³, und auch sonst sind vereinzelt interessante

geschieht dies allerdings erst an zweiter Stelle hinter der *μνήμη* des Pachomios, Andronikos und der Athanasia. So mag die Notiz vielleicht am ehesten auf eine von Damaskus schon nach dem Sinai übertragene ursprüngliche Lokalfeier gehen.

¹ S. 202, Anm. 4.

² Vgl. S. 186f. Neben seinem in der Patmos-Hs. allein zum Ausdruck kommenden älteren Charakter als Prophetenfest trägt der Tag noch die mit der frühchristlichen Praxis der Vorbereitung auf die österliche Katechumenentaufe zusammenhängende Bezeichnung der *κλήσις τῶν κολυμβηθῶν*, d. h. wohl sicher des Tages der feierlichen Schließung des Baptisteriums, die für Antiocheia zu Anfang des 6. Jhs. durch die Homilien des Severus bezeugt wird. Vgl. RQs. XI, S. 57.

³ Neben abweichenden Perikopen werden allerdings auch schon die konstantinopolitanisch-gemeinbyzantinischen notiert. Ihren Namen führen aber

Spuren älteren Lokalbrauches nicht zu verkennen.¹ Aber alles das geht gegenüber einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem für Konstantinopel sich aus der Patmos-Hs. ergebenden Bilde nicht etwa über dasjenige Maß einer Erhaltung lokaler Elemente hinaus, das hier und dort im Abendland dem „römischen“ Ritus gegenüber noch lange nach dessen so gut als allgemeiner Verbreitung sich beobachten läßt. Daß dabei gerade der Sinai so frühzeitig dem liturgischen Einfluß Konstantinopels unterlag, dürfte mit den Beziehungen zusammenhängen, die zwischen der Kaiserstadt am Bosphorus und dem Heiligen Berge der Gesetzgebung schon die Munifizienz des kaiserlichen Bauherrn Justinian angeknüpft hatte.²

Auf dem Boden Jerusalems selbst zeigt einen weitestgehenden Einfluß Konstantinopels alsdann das Typikon der Anastasis für die Kar- und Osterwoche, das aus der vom J. 1122 datierten Hs. Ἀγίου Σταυροῦ 43 durch Papadopoulos-Kerameus³ veröffentlicht wurde. Ich habe stark ein Jahr-

der zweite, dritte und fünfte Sonntag noch nach älterem Lesesystem als Κυριακή τοῦ ἀσώτου καὶ τῶν ἐργάτων, τῆς Σαμαρείτιδος und τοῦ πλουτοῦ καὶ τοῦ λαζάρου. Vgl. S. 187 ff.

¹ So ist mehrfach das hier als solches zum Θεὸς Κύριος bezeichnete Troparion von dem entsprechenden konstantinopolitanischen verschieden. Durchweg sind z. B. S. 174 ff. für die einzelnen Tage der Osterwoche neben den nachher als εἰσοδικὰ der Messe notierten Texten der Patmos-Hs. solche Sondertexte wenigstens durch Incipit notiert. Ein im vollen Wortlaut mitgeteiltes Beispiel der Sache bringt S. 182 der Pfingstsonntag. Eigentümlich ist ferner S. 174 eine Verbindung, in die das konstantinopolitanische Oster-Kοινωνικόν, nach jeder Zeile desselben wiederholt, mit einem umfangreicheren Gesangstück: Μέγα τὸ μυστήριον τῆς σῆς Χριστέ ἀναστάσεως usw. gesetzt wird, S. 187 ein Κοινωνικόν für die Sonntage der Quadragesima: Τῆς ἁγίας σου τραπέζης προκαιμένης καὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων μελιζομένων ἐντεῖλω τοῖς μαθηταῖς σου. Λάβετε, φάγετέ μου τὸ σῶμα, γεύσασθε, πίετε μου τὸ αἶμα, ἐμπλήσθητε χαρᾶς, λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, Ἀλληλοῦῖα und S. 188 ff. vom dritten Fastensonntag bis Palmsonntag ein textlich den Evangelien entnommenes letztes Gesangstück der Messe, das unter der Bezeichnung Χοροστάσιμος noch auf das Κοινωνικόν folgt.

² Vgl. Prokopios, *Περὶ κτισμάτων* V, 8 (ed. Dindorf III, S. 326 f.) bzw. über den erhaltenen Justinianischen Mosaikschmuck zuletzt M. van Berchem — Ét. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV^{me} au X^{me} siècle*, Genf 1924, S. 183—188.

³ Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας II, Petersburg 1894, S. 1—254.

zehnt nach dem Erscheinen dieser Ausgabe als Erster nachdrücklich auf die Bedeutung dieser Urkunde zunächst unter dem archäologischen Gesichtspunkte hingewiesen¹ und konnte dabei feststellen, daß die vorliegende Hs. eine Gottesdienstordnung wesentlich früherer Zeit wiedergibt, die auf dem Golgothaareal noch die spätestens durch die Zerstörungswut Ḥākims im J. 1009 endgültig vernichteten baulichen Verhältnisse voraussetzt.² Liturgiegeschichtlich ist das Stück von geradezu unschätzbarem Werte vermöge der Mitteilung des Volltextes fast aller poetischer Gesangstexte und nicht weniger umfangreicher Prosagebete. Eine eigentümliche Sachlage wird durch den Umstand geschaffen, daß im einzelnen sich zwei Schichten verschiedenen Alters unterscheiden lassen³, von denen die jüngere sich offenbar auf gewisse rubrizistische Nachträge beschränkt und dadurch charakterisiert ist, daß, als τὰ Ἁγία τῶν Ἀγίων bezeichnet, die Felsenmoschee 'Abd al-Maliks dem Kreise christlicher Kultstätten einbezogen erscheint.⁴ Ich glaubte diese jüngere Schicht demgemäß auf das J. 975 datieren zu dürfen, in dem die Waffenerfolge des Zimiskes vorübergehend die Heilige Stadt den siegreichen byzantinischen Feldzeichen und den Ḥarām aš-šarīf dem byzantinischen Kultus geöffnet hätten.⁵ Mit der älteren schien mir demgegenüber wegen der am Abhang des Ölbergs vorausgesetzten Sanktuarien bis über die Zeit hinaufgegangen werden zu müssen, als um 725 der hl. Willibald als Pilger in Jerusalem weilte.⁶

¹ In dieser Zeitschrift V, S. 229–258. Vgl. nun auch H. Vincent und F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II. *Jérusalem Nouvelle*. Paris 1914–1926. S. 218–242.

² Vgl. a. a. O. S. 285.

³ Vgl. meine Einzelnachweise a. a. O. S. 283 ff. Am bezeichnendsten ist das den Brauch der Gegenwart einem älteren gegenüberstellende: οὗτος ἦν ὁ τόπος, S. 99, Z. 12.

⁴ Vgl. S. 19, Z. 1 f.: ἀλλ' ἡμεῖς νῦν λιτανεύομεν ἐκ τῆν ἁγίαν Γεθσημανῆν εἰς τὸ Ἱερὸν ἡγουν τὰ Ἁγία τῶν Ἀγίων.

⁵ Vgl. a. a. O. S. 285.

⁶ A. a. O. S. 286 f. Sodann habe ich auch noch in meinem Büchlein *Vom geschichtl. Werden d. Liturgie*, Freiburg i. B. 1823, S. 50, den Grundstock des Anastasis-Typikons wenigstens noch „dem späteren 8. Jahrhundert“ zugewiesen.

Beide Ansätze waren jedoch zweifellos zu hoch gegriffen. Zu einer wirklichen Einnahme Jerusalems durch Zimiskes ist es im J. 975 überhaupt nicht gekommen. Die jüngere Schicht der liturgischen Urkunde wird mithin doch als mit der Entstehung der Hs. gleichzeitig zu gelten haben und angenommen werden müssen, daß die fränkische Herrschaft den zu einem Gotteshause unmittelbar allerdings des lateinischen Ritus umgewandelten Felsendom auch der großen Karfreitagsprozession der Griechen nicht verschloß. Auf der anderen Seite gehören gewiß schon der älteren Schicht die mitgeteilten liturgischen Volltexte an. Hier spielt nun aber nicht nur die Kanones- und Triodiendichtung eines Kosmas und Johannes von Damaskus eine Hauptrolle, sondern wir begegnen da auch schon dem Ausbau zu einem vollen Kanon, den am Karsamstag das ursprüngliche Tetraodion des Kosmas durch einen Markos von Hidrus erfahren hatte¹, und — vielmehr als Schöpfung des Photios bezeichnet — dem sonst der Dichterin Kasia beigelegten Idiomelon Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις des Mittwochs der Karwoche.² Erst die Zeit des Photios bildet also den Terminus post quem für die Entstehung der Urgestalt unseres Typikons, als deren Terminus ante quem die Ereignisse des J.s 1009 zu betrachten waren. Wesentlich die hierosolymitanische Liturgie etwa des 10. Jahrh.s ist es also, was uns hier entgegentritt.

Dies ist nun aber ein höchst merkwürdiges Gewebe aus alt-einheimischem Zettel und konstantinopolitanischem Einschlag. Die Sachlage gestattet vorab für das Perikopenwesen ein Vergleich einerseits mit dem armenischen Lektionar, den christlich-palästinensischen Urkunden und dem georgischen Kanonarion, anderseits mit dem Patmos-Typikon sehr handgreiflich festzustellen.³ Doch selbst auf dem Gebiete der

¹ S. 165–168.

² S. 78, Z. 3–18. Über die angebliche Verfasserschaft der Kasia vgl. Krumbacher, *Gesch. d. byzantin. Litteratur*, S. 715.

³ Den Zusammenhang mit dem altpalästinensischen Lesesystem verraten abgesehen von den auf den alten Lese- und Gebetsgottesdienst des Karfreitags zurückgehenden und auch in den endgültigen byzantinischen Ritus übergegangenen prophetisch-apostolischen Perikopen die vierfache Evangelien-

liturgischen Poësie ist eine konstantinopolitanische Beeinflussung nicht zu verkennen. Im allgemeinen ist, was wir da vor uns haben, allerdings gewiß und naturgemäß das üppig-reiche Erbe Jerusalems selbst, das seit den Tagen, deren Verhältnisse das georgische Kanonarion spiegelt, seine entscheidende gewaltige Vermehrung erfahren hatte. Insbesondere die nicht wenigen dem gemeinbyzantinischen Ritus der Folgezeit fremden Texte, welche — wie etwa eigene Kanones für jeden Tag der Osterwoche — die Urkunde aufweist, dürften als ältere bodenständige Schöpfungen palästinensischer Kunst zu gelten haben, die aber über die Grenzen ihrer Heimat nicht hinausdrangen. Aber nicht nur sind Dinge wie die Karsamstags-Oden des Markos oder das zwischen Kasia und Photios strittige Idiomelon Elemente, die in verhältnismäßig jüngster Zeit auf dem Boden Konstantinopels erwachsen waren. Es begegnen auch einzelne Liedstrophen die als Erbe älteren vielmehr stadtkonstantinopolitanischen Braüches durch das Patmos-Typikon erwiesen werden.¹ Als besonders be-

lesung der Palmenprozession und die Gen., Prov. und prinzipiell Is. entnommene je dreifache alttestamentliche Lektüre im (Ὁρθρος und) Ἑσπερινός von Montag bis Mittwoch der Karwoche. Dazwischen tritt dann an Konstantinopolitanischem an diesen Tagen und erscheint auch noch am Gründonnerstag die prinzipiell Ez. entnommene Lesung der Τριθέκτη und, auf die Non zurückverschoben, die aus Ex., Job und Is. geschöpfte des Ἑσπερινός. Konstantinopolitanisch sind ferner die Μεσσηρικόν des Palmsonntags, die Texte zum Ἑσπερινός des Karfreitags und — mit einer einzigen Variante — diejenigen zum Ὁρθρος des Karsamstags, die alttestamentliche Lektionensreihe der Ostervigil und abgesehen von geringen Reminiszenzen an den älteren einheimischen Brauch das gesamte Material der Osterwoche. Bezüglich des Μεσσηριγγίου des Gründonnerstags wird S. 106, Z. 18—24 dem altpalästinensischen τύπος τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως der mit der konstantinopolitanischen Praxis identische τῆς Πρωμανίας gegenübergestellt.

¹ Dies gilt von dem Κάθισμα (ἀπολυτίκιον), d. h. dem altkonstantinopolitanischen Troparion des Palm- und Ostersonntags Συναφέντες σοι διὰ τοῦ βαπτίσματος bzw. Σήμερον σωτηρία: S. 3, Z. 23—26 bzw. 198, Z. 21—27 (= Dmitriewskij I, S. 127 bzw. 135), den Troparien zur Τριθέκτη von Montag bis Donnerstag der Karwoche: S. 42, Z. 15 ff., S. 60, Z. 2—5, S. 76, Z. 10—14, S. 95, Z. 26 ff. (= Dmitriewskij I, S. 127 ff.), dem bekannten Gründonnerstagstroparion Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ: S. 107, Z. 7—12 (= Dmitriewskij I, S. 131), zwei Troparien zur Zeremonie der Fußwaschung: Ὁ λεντὼ ζωσάμενος und Μεγάλην εὐεργεσίαν: S. 102, Z. 18—21, S. 103, Z. 20—28 (= Dmitriewskij I, S. 130) und dem zweimal in verschiedener Neuverwendung S. 129, Z. 39 und S. 148, Z. 1—14 auftretenden

zeichnend darf es endlich gelten, daß Lesungen und Gesänge des einheitlichen altpalästinensischen Tagesgottesdienstes des Karfreitags bereits den Umbruch in den Rahmen der vier Μεγάλαι ὥραι erfahren haben, in dem wir sie im gemeinbyzantinischen Ritus bis heute fortleben sehen.¹

Trotz allem dem würde es verfehlt sein, in der hier kenntlich werdenden Gottesdienstform Jerusalems die unmittelbare Vorstufe oder geradezu die älteste erreichbare Gestalt jenes Ritus selbst erblicken zu wollen. Denn unter dieser Voraussetzung bliebe es völlig unverständlich, warum derselbe in der Folgezeit gerade alles das abgestreift hätte, was hier auf dem Gebiete der Perikopenordnung noch im Gegensatz zum Brauche Konstantinopels auf denjenigen des frühchristlichen Palästinas zurückgeht.

4. Nicht in Jerusalem vermöge einer, wenn auch noch so starken, konstantinopolitanischen Beeinflussung des altpalästinensischen Ritus, sondern in Konstantinopel vermöge stärkster Einflußnahme dieses Ritus auf die einheimische Gottesdienstform der Kaiserstadt hat sich in der Liturgie die Entwicklung des im engeren Sinne „Byzantinischen“ vollzogen. Wie ich bereits wiederholt ausgesprochen habe², kann über die maßgeblichen geschichtlichen Voraussetzungen und damit auch über den unmittelbaren geschichtlichen Ort dieses Prozesses ein Zweifel nicht bestehen. Jene Voraussetzungen ergaben sich aus dem Verlaufe des Bilderstreits. Jener Ort ist das konstantinopolitanische Mönchtum, speziell das Mönchtum des Studion-Klosters gewesen.

Das palästinensische Mönchtum des Sabas-Klosters war es gewesen, das in der ersten Phase des Kampfes seit 727 unter den Kaisern Leon III. und Konstantinos V. Koprony-

altkonstantinopolitanischen Karfreitagstroparion zu Ps. 50: Σήμερον τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα (= Dmitriewskij I, S. 131). Nur der letztgenannte Text wird dabei durch das georgische Kanonarion zugleich als Erbstück altpalästinensischer Karfreitagsliturgie bezeugt. Vgl. 2. Serie dieser Zeitschrift V, S. 228, Z. 8.

¹ S. 147—155. Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 162f. und 2. Serie dieser Zeitschrift V, S. 226—229.

² *Vom geschichtl. Werden d. Liturgie*, S. 50. *JbLw.* VI, S. 98f.

mos in Verteidigung der Bilderverehrung Last und Hitze des Tages trug. Als 787 jene erste Phase durch das siebte allgemeine Konzil beschlossen wurde, war die Führung der strengkirchlichen Opposition gegen das kirchenpolitische System der von den Isauriern angestrebten staatlichen Omnipotenz bereits an das hauptstädtische Mönchtum übergegangen, dessen Hochburg das Studion-Kloster darstellte. Das zeigt sich zunächst in den 795 ausgebrochenen moichianischen Wirren, und Führer und Martyrer und damit die endgültigen Sieger hat alsdann der Sache der Bilderverehrung seit 815 in der zweiten Phase des Kampfes durchaus das Studitentum geschenkt. Der hier in dem großen kirchenpolitischen Ringen der Zeit zutage tretende Zusammenhang zwischen der Felsen-Lawra der Kedronschlucht und dem 799 durch Platon und Theodoros erneuerten monastischen Leben in der Gründung des Patrikios Studios fand seinen Ausdruck auch auf dem Gebiete der Liturgie. Theodoros selbst und andere Studiten waren es neben Söhnen des gleichfalls im Vordertreffen der bilderfreundlichen Front stehenden italo-griechischen Westens, die ergänzend und vermehrend das im hierosolymitanischen Lokalkult verankerte Erbe der liturgischen Dichtung der Sabaiten Kosmas und Johannes ausbauten. Das hat aber zur notwendigen Voraussetzung, daß die im erneuerten Studion-Kloster gepflegten Formen des kirchlichen Tagzeitengebetes nicht mehr die in den Typika der Patmos-Hs. und des Kodex Ἀγίου Σταυροῦ 40 greifbar werdenden altkonstantinopolitanischen, sondern die im Sabas-Kloster geübten Palästinas waren. Ob dabei hier der Anschluß an die liturgische Weise Jerusalems sich von vornherein auf das Tagzeitengebet und die in unlösbarem Zusammenhang mit ihm stehenden Sondererscheinungen der Karwochliturgie beschränkte oder ursprünglich der Ritus des südlichen Pietätszentrums in seiner Totalität übernommen worden war, ob also der schließliche Ausgleich zwischen palästinensischer und konstantinopolitanischer Weise schon in der monastischen Studitenliturgie selbst oder erst dann erfolgte, als diese — frühestens nach Mitte des 10. Jahrh.s, wie wir nun wissen, — vorbildliche Bedeutung auch für den

Ritus der „Großen Kirche“ gewann, nur das entzieht sich vorläufig unserer Erkenntnis und wird sich ihr vielleicht für immer entziehen.

Klarheit könnte hier vielleicht nur ein Typikon des Studion-Klosters selbst schaffen, auf das in späterer Überlieferung gelegentlich eine Bezugnahme erfolgt.¹ Aber dieses scheint sich hs.lich nicht erhalten zu haben. Denn eine ziemlich kurze Ὑποτύπωσις σὺν θεῷ καταστάσεως τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου, die Dmitriewskij I, S. 224—238 aus den Vatopedi-Hss. 333 und 956 erst des 13. oder 14. Jahrh.s veröffentlicht hat, darf mit ihm nicht verwechselt werden. Sie gibt sich als eine auf die grundlegenden Gebote offenbar des großen Theodoros anscheinend aus erheblicher zeitlicher Ferne zurückblickende sekundäre Redaktion ihres Inhaltes und bietet, das Gesamtleben der Klostergemeinde regelnd, für das spezielle Gebiet der Liturgie keineswegs eine umfassende und ins einzelne gehende Gottesdienstordnung des gesamten Jahres.

Eine solche liegt für ein anderes Kloster Konstantinopels in der dem 11. oder 12. Jahrh. entstammenden Hs. 788 der Universitätsbibliothek in Athen vor und ist von Dmitriewskij I, S. 256—614 herausgegeben. Es ist die von einem Paulos im J. 1048 gestiftete und von dessen Nachfolger Timotheos erweiterte μονὴ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Ἐσπεργέτιδος, deren gottesdienstliches Leben in der durch ihre Ausführlichkeit einzig dastehenden Urkunde seine denkbar peinlichste Regelung erfährt. Eine an das liturgische Typikon sich anschließende eigentliche Klosterregel² wird ausdrücklich dem

¹ So in einer aus dem Besitz der Grabeskirche in Jerusalem stammenden Athos-Hs. der Hauptrezension des Sabas-Typikons des 13. Jahrh.s (Dmitriewskij III, S. 93): Συναξαριοὶ ἐντυχόντες τῆς τε αἰδέϊμου μονῆς τοῦ Στουδίου . . ., in der Pariser Hs. *Coislin.* 361 des 13. bis 14. Jahrh.s (a. a. O. S. 132): πλὴν. ἐν . . . τῇ μονῇ τῶν Ἀχοιμήτων τοῦ δόλου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἡγιασμένου κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου . . ., der Sinai-Hs. Nr. 1110 von J. 1515 (a. a. O. S. 324): τὰ Τυπικὰ τῶν τῆς εὐαγούς μονῆς τῶν Στουδίων . . ., der Hs. Ἀγίου Τάφου 311 des 16. Jahrh.s in Jerusalem (a. a. O. S. 361): ἡ δὲ σεβασμία μονὴ τῶν Στουδιτῶν . . . Über die fragliche Rezension siehe unten S. 28 ff.

² Ἐχθρσι καὶ ὑποτύπωσις τοῦ βίου τῶν ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Ἐσπεργέτιδος μοναχῶν, παραδοθεῖσα παρὰ Τιμοθέου μοναχοῦ, ἱερέως καὶ καθηγουμένου γεγονότος μετὰ τὸν κτήτορα τῆς αὐτῆς μονῆς.

erwähnten Timotheos beigelegt. Daß ihn auch der vorangehende Text oder daß dieser sogar etwa schon den ursprünglichen Gründer Paulos zum Urheber habe, wäre daraus noch nicht mit Zuverlässigkeit zu folgern. Einen Terminus ante quem auch für dessen Entstehung bildet dagegen die Entstehungszeit der Hs., und somit sehen wir uns in die Tat bis in eine der Gründung des Klosters jedenfalls recht naheliegende Zeit hinaufgeführt. Offen gelassen müßte dagegen von vornherein die andere Frage werden, ob auch für diese Zeit die vorliegende Urkunde nur einen noch immer von demjenigen der patriarchalen „Großen Kirche“ verschiedenen monastischen Ritus belege oder ob sie bereits als ältestes Zeugnis einer auch in diesem erfolgten Durchführung wesentlich der endgültigen byzantinischen Weise angesprochen werden dürfe. Eine einzelne beiläufige Bemerkung scheint indessen doch mit aller Bestimmtheit in die letztere Richtung zu weisen. Zum Montag der Karwoche wird nämlich vermerkt, daß an ihm die Verlesung einer evangelischen Perikope im Ὅρθρος im Gegensatz zu — oder in Übereinstimmung mit? — nicht-monastischem Brauche nicht stattfinde.¹ Die ausdrückliche Vermerkung des Verhältnisses zur Säkularliturgie an einem derartig nebensächlichen Einzelpunkte wäre aber doch durchaus müßig, wenn diese als Ganzes, noch immer auf dem Standpunkt des 9. und der ersten Hälfte des 10. Jahrh.s verharrend, *toto caelo* von der hier normierten Klosterliturgie verschieden gewesen wäre.

So war es denn doch so gut als sicher nicht mehr der bloße kultische Brauch des sonstigen hauptstädtischen Mönchtums, sondern bereits der schlechthin gemeinbyzantinische Ritus, woran der Gründer des Euergetis-Klosters das liturgische Leben seiner eigenen Stiftung anschloß. Rund die Mitte des 11. Jahrh.s erscheint damit als der äußerste Zeitpunkt, vor welchem die das Wesen des „Byzantinischen“ begründende Durchsetzung des einheimischen Ritus mit liturgischem Erbe Jerusalems auch im nichtklösterlichen Gottesdienst

¹ S. 544: Εἰς γὰρ τὸν Ὅρθρον οὐ λέγεται, καθὼς ἔθος τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ.

Konstantinopel Tatsache geworden war. Als älteste Urkunde dieses entscheidenden Abschlusses der Entwicklung gewinnt das Euergetis-Typikon eine überragende Bedeutung allgemeinen Charakters. Spezielle Beachtung verdient daneben die Rolle, die gerade in dieser ältesten Urkunde eine nun allerdings so recht im Klosterkult heimische Seite der Tagzeitenliturgie spielt, die außerhalb der Quadragesima in den liturgischen Drucken des byzantinischen Ritus keine Spur hinterlassen hat. Es ist dies eine im *Ὠρθρος* den Lektionen der zweiten und dritten Nokturn der römisch-abendländischen Matutin entsprechende umfangreiche patristisch-homiletische und hagiographische Lektüre, der zu dienen an liturgischen Sonderhss. des Mittelalters die Panegyriken und Menologien bestimmt waren. Das Euergetis-Typikon wird hier zu einem wertvollen Führer auf einem Gebiete, über das eine seit langen Jahren heranreifende Lebensarbeit A. Ehrhards hoffentlich in Bälde reiches Licht verbreiten wird.

5. Man wird sich zu der Frage gedrängt fühlen, aus welchem Grunde an dem Studiten-Typikon eine Urkunde anscheinend geradezu unterzugehen vermochte, von der man nach Maßgabe der geschichtlichen Verhältnisse weit eher erwarten sollte, daß sie in der Überlieferung eine beherrschende Stellung einnähme. Antwort gibt hier eine letzte merkwürdige Kurve der Entwicklung. Wenn schließlich doch auch im Osten nicht die nordsüdliche, sondern die südnördliche Einflußlinie maßgebliche Bedeutung gewann, so liegt hierin ein erster entscheidender Zug des überraschenden Parallelismus zu dem liturgischen Werdegang des Westens. Einen zweiten bezeichnet die Tatsache, daß jene Einflußlinie nun noch eine Rückbiegung erfährt, der Norden wieder auf den Süden zurückwirkt und erst von dem alten südlichen Pietätszentrum aus das im Norden zur Entwicklung Gelangte eine schlechthinige Allgemeingültigkeit gewinnt. Wie für das Abendland die Rezeption der römischen Liturgie durch das karolingische Frankenreich und das werdende Deutschland, so stellt für den orthodoxen Orient die Rezeption wenigstens der liturgischen Poësie Jerusalems und der von ihr vorausgesetzten

Gestaltung des Offiziums denjenigen Vorgang dar, der für das Gesamtbild der schließlichen Einheitsliturgie bestimmend wurde. Wie aber zu dieser Einheitsliturgie der neu „römische“ Ritus des fränkisch-deutschen Nordens nur zu werden vermochte, seit und weil er, nach Rom selbst zurückwirkend, sich am päpstlichen Hofe durchgesetzt hatte, so hat im Osten die auf dem Boden Konstantinopels aus der Mischung einheimischer und palästinensischer Elemente erwachsene byzantinische Weise ihrerseits nun Annahme auch im Patriarchat Jerusalem gefunden, und als vorbildlich wurde allgemein gerade die Durchführung empfunden, die sie hier an altgeweihter Stätte erfuhr.

Statt desjenigen des konstantinopolitanischen Studionklosters erscheint das Typikon der Sabas-Lawra und der „übrigen“ Klöster Jerusalems¹ als die eigentlich normative Größe des vollentwickelten byzantinischen Ritus. Aber ganz und ausschließlich eine Größe dieses Ritus, nicht etwas irgendwie noch in unmittelbarem Zusammenhang mit einheimischen altpalästinensischen Traditionen Stehendes ist eben jenes Sabas-Typikon. Nicht auf eine Gestaltung führt es zurück, die im 6. Jahrh. Sabas selbst dem liturgischen Leben der „Neuen Lawra“ gegeben hätte, sondern es will diejenige als muster-

¹ Wohl zu unterscheiden von dem durch die Sinaï-Hs. Nr. 1096 des 12. bis 13. Jahrh.s erhaltenen Bruchstück einer Klosterregel Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα bei Dmitriewskij I, S. 222 ff. Ganz abwegig ist es natürlich auch, wenn, wie z. B. in der Überschrift des Pariser Exemplars *Coislin. 361* (= *XIX* bei Dmitriewskij III, S. 130 ff.), Patriarch Sophronios zum Redaktor der wesentlich byzantinischen Gottesdienstordnung gemacht oder gar mit dem Scheine genauester Überlieferung unter Umkehrung der wirklichen Verhältnisse doziert wird, Johannes von Damaskus habe das Werk des Sophronios neu redigiert und diese Redaktion sei dann wieder im Studion-Kloster auf konstantinopolitanischem Boden weitergebildet worden. So eine pseudogelehrte Δήλωσις περὶ τοῦ πότε ἤρξαντο συνθέττειν οἱ ποιηταὶ καὶ ψάλλειν ἐν ἐκκλησίαις ἰδιόμελα, τροπάρια καὶ κανόνες bzw. ἐν συνόψει τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ καὶ ἁγίου Σάββα Τυπικοῦ καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ Στουδιτῶν καὶ ἁγιορειτῶν προσθετητῶν ἁγίων πατέρων, die Dmitriewskij III, S. 638–641 und 658–662 in doppelter Fassung nach zwei modernen Athos-Typika der Jahre 1850 und 1851 bietet. Ein wichtiger Nachhall des Entwicklungsganges, den in älterer Zeit der Ritus selbst genommen hatte, spricht sich allerdings auch in der hier vorgetragenen krausen Weisheit aus.

gültig empfundene Form der endgültigen byzantinischen Liturgie wiedergeben, in der diese am Grabe des Heiligen vom palästinensischen Mönchtum im Zeitalter der Kreuzzüge gefeiert wurde. Eine vielgestaltige textliche Entwicklung, die in verschiedenen Rezensionen auch diese Urkunde gehabt hat, findet nunmehr ihre Beleuchtung durch ein reiches von Dmitriewskij III, S. 1—508 vereinigt Material.

Nicht weniger als acht Druckausgaben des Sabas-Typikons waren von 1546 bis 1771 in Venedig erschienen. Ihnen, über deren Bestand er S. 495—508 sorgfältig berichtet, stellt Dmitriewskij das Bild der hs.lichen Überlieferung gegenüber. Beherrscht wird das Feld durch die von ihm als „hierosolymitanisch-konstantinopolitanisch“ bezeichnete Normalrezension, deren Geschichte S. 71—394 eine Reihe von 116 teilweise wieder in mehreren Hss. vorliegenden Exemplaren illustriert. Beginnend mit einem vom J. 1280 datierten Text in einer Hs. des kirchlich-archäologischen Georgios Lambakis-Museums in Athen¹ führt diese Reihe bis ins 16. Jahrh. herab, dem allein 28 Exemplare angehören², darunter als jüngstes datiertes ein solches vom J. 1580.³ Vier Hss.⁴, von denen zwei auf die JJ. 1214 bzw. 1311⁵ datiert sind, vertreten demgegenüber zunächst eine dem Sinai-Kloster eigentümliche Sonderrezension. Eine zweite kleinere Gruppe griechischer Hss., deren Datierungen von den JJ. 1346 und 1446 umschlossen wird, gibt von dem liturgischen Brauch nähere Kunde, der auf dem Boden des spätbyzantinischen Kaisertums von Trapezunt herrschte.⁶ Von sieben schließlich S. 464—495 beschriebenen Hss. des slawischen Textes einer serbo-bulgarischen Rezen-

¹ Nr. VI: S. 71.

² Die Nrn. LXXXIII—XCIII, XCV—CXXI: S. 315—394.

³ Nr. XCV: Philotheos-Bibliothek in Athen Nr. 509* S. 344. Auch die dann bis ins 19. Jahrh. herabführende Reihe der Athos-Typika bei Dmitriewskij III, S. 508—765 stellt sich schließlich als Fortsetzung dieser Tradition dar, wie denn auch im Titel des Buches hier noch immer gern des Zusammenhangs mit dem Sabas-Typikon gedacht wird.

⁴ Unter den Nrn. CXXII ff.: S. 394—421.

⁵ Sinai-Bibliothek Nr. 1097 bzw. 1101 unter Nr. CXXIf.: a. a. O.

⁶ Die Nr. CXXV—CXXVII: S. 421—464.

sion¹ reicht die älteste² bis in die JJ. 1275—1320 hinauf, während von zwei hier sogar erst dem 17. Jahrh. entstammenden³ eine auf das J. 1656 genau datiert ist. Überall liegt hier wesentlich dieselbe im Klosterleben der Kedronschlucht bodenständige Regelung des Kultus zugrunde. Aber in weitem Umfang haben doch auch Ort und Zeit der gemeinsamen palästinensisch-byzantinischen Tradition ein neues, differenzierendes Gepräge gegeben. Günstigstenfalls mußten Spuren ihrer ursprünglichen rein lokalen Bedingtheit schwinden, wo sie an ganz anderer Stelle zur Norm des gottesdienstlichen Lebens wurde.

Da ist es denn von allerhöchstem Wert, daß fünf von Dmitriewskij S. 1—70 als solche einer rein hierosolymitanischen Rezension gewertete Hss. auf ihren engsten Mutterboden selbst zurückführen. Es sind die noch dem 12. Jahrh. zugewiesenen Nrn. 1095 und 1096 und die vielleicht schon dem 13. angehörende Nr. 1094 der Sinäi-Bibliothek⁴, die mit Bestimmtheit erst in das letztere angesetzte Hs. Ἀγίου Σταυροῦ 73⁵ und das einzige — auf 1201 — ausdrücklich datierte Exemplar Ἀγίου Σάβα 312, das unmittelbar, wie ebenso ausdrücklich die Subscriptio bezeugt, aus dem am Jordan gelegenen Kloster Johannes des Täufers hervorgegangen ist.⁶ Überragende Bedeutung auch innerhalb dieser Gruppe kommt dann wieder der denn auch S. 20—65 weitaus am eingehendsten beschriebenen Sinaitischen Nr. 1096 zu. Späterhin, wie mehrfache Randbemerkungen dartun, in einem Sergios-Kloster im Gebrauch gewesen⁷, ist sie zweifellos aus dem Sabas-Kloster

¹ Nrn. CXXIX—CXXXV.

² Nr. CXXIV: eine Athos-Hs. des Klosters Panteleimonos: S. 482—486.

³ Nrn. CXXXII f.: Chilandari Nr. 241 und Zographou 105 auf dem Athos: S. 475—481 bzw. 487 f. Datiert ist die erstere.

⁴ Nrn. III, II und I: S. 65—68, 20—65 und 1—20.

⁵ Nr. IV: S. 68 ff. Vgl. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* III, S. 128.

⁶ Nr. V: S. 70. Vgl. Papadopoulos-Kerameus a. a. O. II. Petersburg 1894. S. 441—444.

⁷ Vgl. S. 20 den Vermerk: Ἐτοῦσε τὸ Τυπικὸν ἐνεκεν τῶν ἁγίων μαρτύρων Σεργίου καὶ Βάχου und S. 30, 32, 39, 51 Notizen über Todesdatum und liturgische Gedächtnisfeiern von πτήτορας τῆς μονῆς τοῦ Σεργίου bzw. ausdrücklich τῆς ἁγίας μονῆς ἡμῶν τοῦ Σεργίου.

selbst hervorgegangen, weshalb schon in der Überschrift die übliche Bezugnahme auf die „übrigen“ Klöster Jerusalems fehlt.¹ Ausdrücklich wird schon in der einleitenden allgemeinen Regelung des Tagzeitengebets auf die verschiedenen Kulturräume desselben Bezug genommen.² Der Name des Heiligen, dessen Gruft es umschließt, und seiner Ehre gewidmete Troparien nehmen eine charakteristische feste Stellung in der Liturgie ein.³ Höchster Glanz umgibt die Feier seines Festes am 5. Dezember, wobei bestimmter in seine Grabkapelle zu verlegender liturgischer Funktionen gedacht wird.⁴ Daneben nimmt unterm 20. März und 15. Mai das Gedächtnis in der Sabas-Lawra von Persern und Moslims erschlagener Blutzugehen eine hervorragende Stelle ein.⁵ Eine Bezugnahme auf Ereignisse der Kreuzzugszeit⁶, die dabei im letzteren Falle erfolgt, sichert zugleich, daß die Redaktion des Textes erst in dieser erfolgte. Mit allen intimsten Marken ihrer individuellen Lokalverbundenheit haben wir hier die Urgestalt des byzantinischen Sabastypikons vor uns.

Lehrte das Euergetis-Typikon den aus Altkonstantinopolitanischem und Altpalästinensischem hervorgegangenen byzantinischen Ritus in seiner hauptstädtischen Heimat selbst für einen Zeitpunkt kennen, der dem Abschluß seines Entstehungs-

¹ Sie lautet nur: Τοπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις εὐαγοῦς λαύρας τοῦ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα. Ähnlich kurz ohne den üblichen Zusatz auch in Nr. 1095. Vgl. S. 20, 65. In Ἀγίου Σταυροῦ 73 fehlt dagegen jede Ortsangabe im Titel. Sinai 1094 bietet das gewöhnliche τῆς τελουμένης ἐν τε τῇ εὐαγεί λαύρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα καὶ τοῖς κατὰ τὰ Ἱεροσόλυμα λοιποῖς μοναστηρίοις.

² S. 21–24. Es sind außer der Hauptkirche die als θεόκτιστος bezeichnete der Gottesgebärerin, eine solche des Vorläufers, die Grabkapelle des hl. Sabas und das — einst von diesem bewohnte — ἄγιον σπήλαιον, alles noch heute gezeigte Räume.

³ Einzelnes a. a. O. und S. 26 ff. So wird z. B. Sabas allein neben der Gottesmutter in der Schlußformel des Συναπτή-Gebetes genannt, sein Troparion in der Art einer abendländischen *commemoratio ad poscenda suffragia Sanctorum* beigelegt.

⁴ S. 34 f.

⁵ S. 42 f., 49.

⁶ An a. O.: ἐν ταύτῃ πάλιν τῇ ἡμέρᾳ ἀνηρέθησαν ἐν τῇ αὐτῇ ἀγίᾳ λαύρᾳ ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν πατέρες ιε', ὅτε δηλονότι παρεκάθηντο εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν οἱ Φράγγοι.

prozesses noch recht nahegelegen haben dürfte, so liegt hier eine entsprechend frühe denkbar authentischste Urkunde derjenigen Fassung vor, in welcher er, durch das Mönchtum Palästinas rezipiert und nun von dessen Autorität mitgetragen, die allgemeingültige Gottesdienstform der orientalischen Orthodoxie werden sollte. Ins Abendländische übertragen könnte das Sabas-Typikon der Sinaï-Hs. Nr. 1096 nur mit einem Exemplar des Missale oder Breviarium curiae verglichen werden, das unmittelbar dem Kultus der päpstlichen Kapelle des 13. Jahrh.s diente.

* * *

Es war nicht viel mehr als eine entwicklungsgeschichtlich geordnete Aufzählung der wichtigsten für die Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus in Betracht kommenden Quellen, was in aller anspruchslosen Vorläufigkeit hier geboten werden sollte und allein geboten werden konnte. Ein Versuch, im einzelnen den materiellen Verlauf der Entwicklung zur Darstellung zu bringen, würde noch durchaus verfrüht sein. Eine Reihe vorher zu erledigender Editionsarbeiten zeichnet sich wohl schon auf Grund dieser bescheidenen Übersicht deutlich ab. Für den altpalästinensischen Ritus gälte es, nach dem Heiligenkalender nunmehr auch den Perikopenbestand und das rubrizistische Material des Pariser georgischen Lektionars zu heben oder doch nach dieser doppelten Richtung eine Kollation mit der Kanonarion-Publikation Kekelidzes zu liefern. Für den altkonstantinopolitanischen Ritus stellt die Durchführung der von Dmitriewskij abgebrochenen Herausgabe des Typikons der Hs. Ἀγίου Σταυροῦ 40 eine Aufgabe dar, die als eine der dringendsten der gesamten orientalischen Liturgieforschung bezeichnet werden muß. Vom Sabas-Typikon wäre, sollte das Ideale verwirklicht werden, eine seine gesamte Textgeschichte zum Ausdruck bringende kritische Edition auf Grund sämtlicher verschiedenen Rezensionen zu liefern. Mindestens aber müßte eine solche der einheimisch palästinensischen Rezension oder doch ein vollständiger Druck des

Textes der Sinaï-Hs. 1096 geboten werden. Eine Nachprüfung der Dmitriewskijschen Ausgaben an Hand der hs.lichen Grundlage erscheint mir auf Grund einer näheren Durcharbeitung der mehr als einmal doch in ihrer Zuverlässigkeit recht verdächtigen Texte sehr wünschenswert auch für die Patmos-Hs. und die beiden wesentlich altkonstantinopolitanischen Ritus vertretenden Sinaï-Hss., wobei von den letzteren besonders die durch ihre Beziehungen zum Westen so merkwürdige fragmentarische besonderer Beachtung zu empfehlen wäre. Erst eine Erfüllung aller dieser Aufgaben würde den Weg für eine Arbeit frei machen, die für den byzantinischen Ritus vor allem etwa dem von Bäumer für das römische Brevier Geleisteten entsprechen könnte.

DIE CHRONIK DES EUSEBIUS IN DER SYRISCHEN ÜBERLIEFERUNG

VON

DR. PAUL KESELING

II. DAS VERHÄLTNIS DER SYRISCHEN TEXTZEUGEN UNTER EINANDER.

1. DAS VERHÄLTNIS DES PSEUDODIONYSIUS ZU DER EP. SYR.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen können wir nunmehr der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Syrer nähertreten und machen zunächst die Beziehungen zwischen Psdion. und Ep. syr. zum Gegenstande der Untersuchung.

Auffällig ist von vornherein die Tatsache, daß Ep. syr. und Psdion. in gewissen Erweiterungen der eusebianischen Vulgata sowie in fehlerhaften Veränderungen ein gutes Stück zusammengehen. So fügen beide bei Aufzählung der Gründungen des Seleucus Halab hinzu und lassen andererseits Beria fort, ersteres offenbar aus lokal-patriotischem Interesse.¹ Nur Ep. syr. und Psdion. bezeichnen Herodes als Philister. Beide stimmen wörtlich überein in dem von ihnen nicht unbedeutend erweiterten Lemma über die Schenkung des Antonius an Cleopatra.² Umgekehrt ist die Übergehung von Anacletus, bzw. Cletus in der römischen Bischofsliste³, die Auslassung von Paneas unter den Bauten des Herodes ihnen gemeinsam.⁴

¹ Ep. syr. 104 19 sq. u. Psdion. 617 sq. Letzterer nennt noch *ܡܚܒܐ*!. Cf. Arm. und Hier. a. 1715; Sync. 520, 5. Auch Chron. Mar. 44 23 sq. hat Halab, läßt aber außer Beria noch andere Städte aus.

² Ep. syr. 105 4; Psdion. 68 17 sq.

³ Ep. syr. 106 25 sq.; cf. Psdion. 70 11 sq.

⁴ Ep. syr. 119 14 u. Psdion. 148 11 nennen nach Linus sofort Clemens, erstere bezeichnet ihn als dritten Bischof.

⁵ Ep. syr. 106 30 sq.; Psdion. 71 16 sq.; cf. Arm. a. 1996; Hier. a. 1998; Sync. 594, 13. 14; Ch. P. 366, 6; Mich. ist nach Barhebr. Chron. syr. p. 45 zu ergänzen.

Gleichfalls nur sie bestimmen das Pontifikat des Bischofs Heraklas von Alexandrien auf neunzehn, statt wie sonst allgemein sechzehn Jahre¹; ebenso hat nach ihnen Telesphorus zwanzig Jahre, nach den Angaben der übrigen elf Jahre², Xystus bei ihnen drei Jahre, sonst zehn Jahre regiert.³ Nur von ihnen wird neben Anatolius auch Eusebius als Philosoph gerühmt, offenbar eine Kontamination.⁴ Gerade Ep. syr. und Psdion. gehen ferner in der Inversion des Namens Qerdon zu Qedron gegen die übrigen Texte zusammen.⁵ Was nichteusebianische Zusätze angeht, so stimmen Ep. syr. und Psdion. z. B. mit unwesentlichen Varianten in der Notiz über die Einnahme Jerusalems durch Herodes⁶ oder in der andern über die Gefangennahme Hyrcans und Phasaels durch Pacor⁷, ferner in der sonst noch von Ch. p. und Sync. belegten Nachricht von Herodes' Tempelbau⁸ und schließlich auch in dem Bericht über Manasses Gefangenschaft und Bekehrung überein.⁹

Handelt es sich in diesen Fällen um nichteusebianisches Material bzw. unrichtige Abweichungen von Eusebius, so führen uns die folgenden Proben weitgehender Übereinstimmung in echt eusebianisches Gut. Wörtlich oder doch nahezu wörtlich gehen Ep. syr. und Psdion., und zwar sie allein von den Syrern, zusammen in Fällen wie: a. 528 „Grün-

¹ Ep. syr. 125 11 u. Psdion. 164 15sq.; cf. Mich. 112 l. u.; Arm. a. 2250; Hier. a. 2247; Sync. 680, 18.

² Ep. syr. 122 24sq.; cf. Psdion. 155 7 sq.; Mich. 106 r.; Arm. a. 2140; Hier. a. 2144.

³ Ep. syr. 122 14sq.; Psdion. 154 17sq.; Mich. 105 l.; Arm. a. 2128; Hier. a. 2135.

⁴ Ep. syr. 127 1sq.; Psdion. 182 13sq.; cf. Arm. a. 2290 u. 95; Hier. a. 2292. Allerdings nennt auch Mich. den Eusebius „berühmt in der Lehre“.

⁵ Ep. syr. 123 12sq.; Psdion. 156 13sq.; cf. Mich. 117 r.; Chron. Mixt. 185 7; Arm. a. 2155; Hier. a. 2156.

⁶ Ep. syr. 106 17sq.; cf. Psdion. 69 4 sq.

⁷ Ep. syr. 105 1sq.; cf. Psdion. 68 13sq.

⁸ Ep. syr. 107 1sq.; Psdion. 72 4sq.; cf. Ch. P. 366, 16; Sync. 594, 19.

⁹ Ep. syr. 102 17sq.; Psdion. 44 10sq., 45 1sq.; Mich. 53 r. M. scheint davon nur eine Paraphrase zu sein, da der Kern des Abschnittes identisch ist. Dieselbe Kongruenz zwischen Ep. syr. und Psdion. findet sich auch in dem Berichte über die Entlassung des Jechonias durch Evilmerodach cf. Ep. syr. 103 24sq. und Psdion. 49 5sq.

dung von Memphis“¹, a. 530 „Gründung von Lacedaemon“²,
 a. 1456 bzw. 57 „Befreiung durch Cyrus“³, a. 1408 „Eroberung
 Jerusalems durch Nebukadnezar“⁴, a. 2124 „Zerstörung des
 Pantheons“⁵, a. 2125 bzw. 28 „jerusalemische Bischöfe“⁶,
 a. 2132 „Aufstand der cyprischen Juden“⁷, a. 2151 bzw. 50
 „Zerstörung Jerusalems unter Hadrian“ im zweiten Teile des
 Lemmas⁸, a. 2302 „Ermordung des Carus und seiner Söhne“,
 wo sogar der Nonsens, daß der tote Carus der Mörder seines
 Sohnes Numerianus ist, bei beiden gemeinsam sich findet⁹;
 a. 2137 „Christenverfolgungen durch den Feldherrn Veturius“¹⁰,
 a. 2320 „Erdbeben in Tyrus und Sidon“¹¹, a. 2322 „Tod des
 Constantius“¹²

Auch die Berichte über die Entsendung des Quirinus nach Judäa a. 2015 bzw. 16¹³, über die Wirkung des Erdbebens in Galatien a. 2125 bzw. 2117¹⁴, über das Vorgehen Domitians gegen die Davididen¹⁵ zeigen wörtliche Übereinstimmung auf, wenn man von der Wortstellung und einzelner Ausdrucksdifferenz absieht.

Hierher gehören ferner eine Reihe von Lemmata, die offensichtlich zusammengehören, bei denen aber die skizzierten Eigenheiten der beiden Epitomatoren eine völlige Kongruenz vereiteln. Einmal ist da an das die Ep. syr. beherrschende Streben nach Einfachheit und Kürze zu erinnern. So gehen in dem Bericht über die Bauten des Herodes a. 1996 bzw.

¹ Ep. syr. 1011 sq.; cf. Psdion. 29 u. 30.

² Ep. syr. 100 3; cf. Psdion. 30 1.

³ Ep. syr. 103 26sq.; cf. Psdion. 49 14sq.

⁴ Ep. syr. 103 10sq.; cf. Psdion. 46 10sq.

^s Ep. syr. 121 19sq.; cf. Psdion. 153 2.

⁶ Ep. syr. 121 21sq.; cf. Psdion. 123 4sq.

⁷ Ep. syr. 122 5sq.; cf. Psdion. 154 1sq.

⁸ Ep. syr. 122 29sq.; cf. Psion. 155 18sq.

⁹ Ep. syr. 127 11sq.; cf. Psdion. 183 12sq. Dieser Unsinn wird beziehungsweise von Mich. nach Ausweis von Barhebr. Chron. syr. p. 58 (ed. Jan) vermieden.

¹⁰ Ep. syr. 127 26 sq.; cf. Psdion. 185 3 sq.

51 Ep. syr. 128 4 sq.; cf. Psdion. 185 5 sq.

¹² Ep. syr. 128 10sq.; cf. Psdion 187 4sq.

¹³ Ep. syr. 110 12 حَمَامَة; cf. Psdion. 73 5sq. حَمَامَة.

¹⁴ Ep. syr. 121 18 **فلا**; cf. Psdion. 153 3sq. **السا**.

¹⁵ Ep. syr. 119 25; cf. Psdion. 150 10.

von Johannes dem Täufer zu Christus¹, 3. die vom Jahre 2047 über die heidnischen Zeugnisse für die wunderbaren Vorgänge beim Tode Jesu² und endlich 4. die Zeitberechnung a. 2086 bzw. 88 bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus.³ Eine Variantentabelle zu 1. möge das Verhältnis veranschaulichen⁴:

Ep. syr.

Psidium.

[illegible]

Bei der unter 3. genannten Perikope ist die Zahl der Varianten etwas größer, in der zweiten und vierten hingegen sind die Differenzen äußerst geringfügig; beide erhalten bei Psdion. am Schlusse einen kurzen Zusatz.

Zweifellos handelt es sich hier um Varianten, wie sie zahlreich in verschiedenen Handschriften ein und desselben Werkes vorkommen, Schreiberfehler und Ungenauigkeiten, die eine längere handschriftliche Überlieferung unvermeidlich mit sich bringt. Weit entfernt also, eine Verschiedenheit der zugrunde liegenden Quellen zu erweisen, plädieren gerade diese Varianten im Verein mit der belegten wörtlichen Übereinstimmung nachdrücklich für Einheit und Identität der Vorlage von Ep. syr. und Psdion.

Zu erwähnen bleibt allerdings noch eine nicht unbedeutende, inhaltlich-sachliche Diskrepanz, die sich in der Perikope zum Jahre 2044 zwischen Ep. syr. und Psdion. auftut. Während nämlich dieser in Gemeinschaft mit allen sonstigen Rezensionen, also zweifellos nach Eusebius, das Johannes-Evangelium zitiert für den Anfang der Lehrtätigkeit Jesu im 15. Jahre des Tiberius, beruft sich die Ep. syr. allein auf den Evangelisten

¹ Ep. syr. 110 20sq.; cf. Psdion. 118 10 sq.

² Ep. syr. 110 27—111 22; cf. Psdion. 120 5—121 9.

³ Ep. syr. 118 2sq.; cf. Psdion. 146 18 — 147 11.

* Die rein orthographischen Varianten sind nicht berücksichtigt.

Lukas. Hier ein Versehen oder einen Kopistenirrtum anzunehmen, fällt schwer. Vielleicht beabsichtigte der Epitomator, der in Lc. 3,1 eine passende Stelle gefunden hatte, eine Korrektur des ihm vorliegenden Eusebiustextes. Ähnlich stellt sich das Verhältnis von Ep. syr. und Psdion. in dem Lemma über die Morde des Herodes dar. Ep. syr. teilt nicht das Mißverständnis des Psdion. und schließt eine verwandte Notiz an, im übrigen aber herrscht substantielle Gleichheit mit formellen Varianten unbedeutender Art.¹

Die durch den dargelegten Tatbestand, — wörtliche bzw. annähernde Übereinstimmung einer- und formelle Varianten andererseits, — unseres Erachtens geforderte Annahme, daß Ep. syr. und Psdion. aus derselben syrischen Eusebiusversion geschöpft haben, kann auch dann nicht als erschüttert gelten, wenn in vereinzelten oder auch häufigeren Fällen sich in den Eusebiusstücken inhaltliche oder formelle Verschiedenheiten herausstellen. Solche sind unleugbar vorhanden. Eine Reihe von Abweichungen des Psdion. findet in dem Einfluß der eusebianischen Kirchengeschichte² bzw. anderer Quellen³ ihre Erklärung, und dann ist immer die schriftstellerische Eigenart des Psdion., seine langatmige breite Ausdrucksweise, seine Vorliebe für Änderung der Wortstellung und des Ausdrucks in Rechnung zu stellen.⁴ Daß auch dann noch manche

¹ Ep. syr. 107 10sq.; cf. Psdion. 72 12sq.; Arm. a. 2008 u. 12; Hier. a. 2009 u. 14 (15 H.).

² So z. B. a. 2086 „Zerstörung Jerusalems“ schöpft Psdion. 132 1sq. aus *Hist. eccl.* III, 5, 4 u. 5; a. 2085 „Proklamation des Vespasian“ Psdion. 130 5sq. aus *Hist. eccl.* III, 5; a. 2077 bzw. 78 „Simeon, zweiter Bischof von Jerusalem“ Psdion. 124 18sq. aus *Hist. eccl.* II, 23.

³ a. 1270 „Untergang des Zehnstämmereiches“ Psdion. 43 1sq.; cf. Sp. Th. (ed. Bezold) p. 192 2sq.; a. 1737 bzw. 36 „Septuaginta“ hat Psdion. 62 1sq. offenbar gleichfalls eine andere Vorlage.

⁴ Psdion. 166 16sq.; cf. Ep. syr. 125 25sq.; Psdion. 128 13sq.; cf. Ep. yrs. 116 2sq.; „ 128 15sq.; „ „ 116 6sq.; „ 147 23sq.; „ „ 118 14sq.; „ 152 10sq.; „ „ 121 2sq.; A. 2254/53 „Verfolgung des Maximinus“ ist die Auffüllung durch Psdion. 165 2sq., verglichen mit Ep. syr. 125 14sq., besonders deutlich. Ebenso liegt im ersten Teile der Notiz über Jerusalems Zerstörung unter Hadrian a. 2151/50 bei Psdion. 155 18sq. eigenmächtige Änderung vor. Der zweite Teil stimmt mit Ep. syr. 122 29sq. Umständliche Ausdrucksweise Psdion. 152 2sq.; cf. Ep. syr. 120 21 „Tod des Johannes“. Übertreibung und erbauliche Tendenz in dem Bericht über Neros Morde Psdion. 129 14; cf. Ep. syr. 116 12sq.

Divergenzen unerklärt bleiben, sei gern zugegeben; allein es ist unmöglich, alle Kanäle, durch die dem Kompilator sein Material zugeflossen, oder die Technik seines Arbeitens bis in alle Einzelheiten aufzudecken; ein unerklärter Rest wird stets zurückbleiben. Zu beachten ist jedenfalls, daß die Abweichungen vom Vulgatatext der Chronik sich bei solchen Diskrepanzen zwischen Ep. syr. und Psdion. zumeist auf Seiten des letzteren finden.

2. DAS VERHÄLTNIß VON MICH. ZU DER DURCH DIE EP. SYR. UND PSDION. REPRÄSENTIERTEN VERSION.

Repräsentieren Ep. syr. und Psdion. dieselbe syrische Eusebiuschronik, so erhebt sich die Frage nach der Stellung der Eusebiusepitome bei Mich. gegenüber dieser Version.

Daß eine wörtliche Übereinstimmung wie a. 2113 über Justus von Tiberias zwischen Ep. syr. und Mich. nichts beweist, liegt auf der Hand¹; ähnlich ist es mit einer Reihe anderer Textabschnitte, in denen die Notwendigkeit oder der Zufall eine Kongruenz herbeiführen, z. B. in den Abschnitten „Triumph des Trajan“², „Brand des goldenen Hauses“³, oder „Reichstrennung“⁴. Andererseits ist bei Übereinstimmung von Psdion. und Mich. die Möglichkeit der gemeinsamen Benutzung einer anderen Quelle gegeben, wie in dem Bericht über den Tod des Herodes a. 2020⁵ oder in dem über den Aussatz des Königs Ozias⁶, zuweilen auch bei einem Zusammengehen von Ep. syr. und Mich. wie z. B. in den Abschnitten über die Quelle Siloah⁷ und über Jorams Krankheit.⁸ Eine Harmonie aller drei Texte auf Grund gleicher Quellen tritt seltener in die Erscheinung.⁹

¹ Ep. syr. 120 13sq.; Mich. 104 l. o.; Sync. 655, 7.

² Ep. syr. 120 26sq.; Mich. 104 l.

³ Ep. syr. 120 28; Mich. 104 l.

⁴ Psdion. 36 unten Mich. 37 u. f. cf. Arm. und Hier. a. 1020.

⁵ Psdion. 114 13sq. und Mich. 88 r. schöpfen aus Hist. eccl. I, 8, 5 ff.

⁶ Psdion. 41 4sq. und Mich. 46 o.

⁷ Ep. syr. 103 3sq.; Mich. 51 r. u.

⁸ Ep. syr. 101 28sq.; Mich. 40 l. u.

⁹ Ep. syr. 102 17sq.; Psdion. 44 10sq.; Mich. 53 r. u.

Aber auch in eusebianischen Abschnitten begegnet bisweilen Übereinstimmung im Ausdruck zwischen Mich. und Psdion. bzw. Mich. und Ep. syr. Z. B. wird die Entrückung des Propheten Elias von Psdion. und Mich. durch das Verbum ⲉⲛⲧⲣⲓⲕⲓⲁ, von Ep. syr. mit ⲉⲛⲧⲣⲓⲕⲓⲁ wiedergegeben.¹ Ein Zufall ist es wohl, daß Mich.'s Lemma über den Exodus mit Ep. syr. in dem Ausdrucke ⲉⲛⲧⲣⲓⲕⲓⲁ gegenüber Psdion. ⲉⲛⲧⲣⲓⲕⲓⲁ zusammentrifft, zumal Ep. syr. und Psdion. einander im übrigen sehr nahekommen.² Hier, wie sicher in einigen anderen Fällen³, könnte auch wieder Änderung des Wortlautes durch Psdion. in Frage kommen. Wichtiger scheint die Tatsache, daß Mich. in dem Abschnitt über die Berechnung der 70 Jahrwochen Daniels mit Ep. syr. im großen und ganzen gleich lautet⁴ — Psdion. bietet kein Korrelat —, während umgekehrt Psdion. und Mich. in einer Notiz betreffend die Berechnung des Exils zusammengehen, die Ep. syr. ausläßt.⁵ Auffällig ist die übereinstimmende Auslassung des fünften römischen Bischofs Alexander durch Ep. syr. und Mich. gegenüber Psdion., Arm. und Hier.⁶ Allein aus all diesen im Verhältnis zu der Fülle des Materials doch vereinzelt und teilweise mehr oder weniger zufälligen Berührungspunkten weitertragende Schlüsse ziehen zu wollen, wäre verfehlt. Denn ihnen steht eine Anzahl von Fällen gegenüber, in denen Mich. entweder von Psdion. oder von Ep. syr. oder von beiden zusammen charakteristisch abweicht, und zwar gerade in synonymen Ausdrücken und Wendungen, so daß man wie in der Transkription der Eigennamen so auch im Ausdruck Divergenz zwischen Mich. einerseits und Ep. syr.-Psdion. andererseits als die durchgängige, wenn auch nicht ausnahmslose Regel hinstellen kann. Dafür sind schon

¹ Psdion. 38 8sq.; Mich. 40 l. u.; desgl. Chron. Mixt. 160 24; Ep. syr. 101 29.

² Psdion. 29 8; Ep. syr. 100 24sq.; Mich. 24.

³ z. B. Psdion. 60 14sq.; cf. Ep. syr. 104 17sq.; Mich. 74 r. o. oder Ep. syr. 117 5sq.; cf. Psdion. 130 2sq.; Mich. 99 M. o.

⁴ Ep. syr. 104 6sq.; Mich. 67 l. u.; Arm. u. Hier. a. 1584; Sync. 474, 18.

⁵ Psdion. 49 17sq.; Mich. 62 l. u.; Arm. a. 1457; Hier. a. 1469.

⁶ Psdion. 153 1sq.; cf. Elias 82 21sq.; Chron. Mixt. 183 14; Arm. a. 2119; Hier. a. 2125.

im Vorhergehenden beiläufig einige Beispiele gegeben. Zur Veranschaulichung des Tatsachenbefundes möge eine Tabelle, die selbstverständlich nur einen kleinen Ausschnitt darstellt, hier Platz finden.¹

a.	Ep. syr.	Psdion.	Mich.
2 405/4	—	ܟܠܗ	ܟܠܗ
3 1231	—	ܡܡ ܐܢܬ ܡܢ ܡܢܨܡ	ܡܡܐ
4 1766/69	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܢ ܡܡܠܐ ܡܡܠܐ
5 1896/98	—	ܡܡܠܐ ܠܐܝܬܐ ܐܡܪܐ	ܡܡܠܐ ܠܐܝܬܐ ܡܡܠܐ
6 1456/57	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܠܐܝܬܐ	wie Ep. syr.	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
7 1825	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ
8 1984/83	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ... ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
9 1850/48	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ... ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ... ܡܡܠܐ
10 2048	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
11 2093/2095	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
12 2098	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
13 2099	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
14 2101	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ
15 2106	ܡܡܠܐ	—	ܡܡܠܐ
16 2111/12	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ... ܡܡܠܐ	wie Ep. syr.	ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ ܡܢ ܡܡܠܐ

¹ Das Jahr ist wie stets nach Arm. und Hier. angegeben.

² Psdion. 26 16; Mich. 22 l.

³ Psdion. 41 8sq.; Mich. 46 M. u. l. u.

⁴ Psdion. 63 5sq.; Mich. 79 M. o.

⁵ Psdion. 66 16sq.; Mich. 84 l. M.

⁶ Ep. syr. 104 1sq.; Psdion. 49 16sq.; Mich. 62 l. u.

⁷ Psdion. 63 18sq.; Mich. 80 M. o.

⁸ Ep. syr. 106 20sq.; Mich. 87 l. u.

⁹ Psdion. 64 15sq.; Mich. 81 r. o.

¹⁰ Ep. syr. 111 26sq.; Mich. 91 r. u.

¹¹ Ep. syr. 118 16sq. bzw. 23sq.; Mich. 102 l. u.

¹² Ep. syr. 118 29; Psdion. 148 2; Mich. 103 r. o.

¹³ Ep. syr. 119 1sq.; Psdion. 148 15; Mich. 103 r. M.

¹⁴ Ep. syr. 119 5; Mich. 103 r. M.

¹⁵ Ep. syr. 119 13; Mich. 103 r. u.

¹⁶ Ep. syr. 120 1sq.; Psdion. 151 13; Mich. 104 l. o.

Angemerkt seien noch einige auffallendere Differenzen in Eigennamen. Z. B. haben Ep. syr. und Psdion. mit Hier. a. 2234 die Namensform ܡܝܠܬܐ = Philetus, während Mich. mit Arm. ܡܝܠܬܐ = Philippus bietet. Sync. endlich läßt beides gelten; Φίλητος ἢ Φιλίππος.¹ Genau ebenso gehen a. 2139 in der jerusalemischen Bischofsliste Ep. syr. und Psdion. zusammen mit Hier. Es handelt sich um die Namen ܡܝܠܬܐ und ܡܝܠܐ, bei Hier. Efres und Joses. Dem gegenüber hat Mich. in Gemeinschaft mit Arm. und Sync. die Formen ܡܝܠܬܐ und ܡܝܠܐ, bei Sync. Ἐφραίμ und Ἰωσήφ. So auch Chron. Mixt. Offenbar liegen hier zwei verschiedene Überlieferungen und Rezensionen vor.²

Ganz besonders lehrreich ist ein Vergleich der Perikopen von Ep. syr. und Mich. über das Verhalten des Plinius Secundus gegen die Christen.⁹ Trotz völliger inhaltlicher Kongruenz und guter Übereinstimmung mit den nicht-syrischen Texten gehen sie auf Schritt und Tritt, Zeile für Zeile in Ausdruck und Orthographie, welch' letztere hier unberücksichtigt bleibt, auseinander. Eine Gegenüberstellung der Texte sei zur Illustration geboten:

Ep. syr.

[illegible]

Mich.

[illegible]

¹ Ep. syr. 125 2; Psdion. 164 2 sq.; Mich. 112; Sync. 676, 3.

² Ep. syr. 122 20sq.; Psdion. 155 3sq.; Mich. 102 r.; Chron. Mixt. 184 2; Sync. 660, 5. 6. 7.

³ Ep. syr. 1217sq.; Mich. 104 M.; cf. Arm. a. 2123; Hier. a. 2124; Sync. 655, 8.

* Emendation des Herausgebers.

* Jedenfalls ist zu lesen **مصحف**.

oder beiden gemeinsam, und da muß wohl eine besondere Ursache vorgelegen haben, die sich bisher noch unserer Kenntnis entzieht.

Noch andere Indizien weisen auf Verschiedenheit der Quelle. Die Namen der Kinder der Cleopatra werden von Psdion. bzw. seiner Vorlage einfach ins Syrische transkribiert: ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; dagegen gibt Mich. die Namen durch Übersetzung ins Syrische wieder: ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ.¹ Umgekehrt hat Ep. syr. bei Erwähnung der „Archäologie“ des Flavius Josephus das syrische Äquivalent ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Mich. hingegen nimmt den griechischen Namen zunächst herüber ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ und interpretiert ihn dann: ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ.² Ebenso gibt Mich. für „Pantheon“ zunächst die Transkription ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ und erklärt das Wort syrisch ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ, während Ep. syr. und Psdion. nur letzteres haben.³ Im Prinzip dasselbe bedeutet die Verdolmetschung der fremden Monatsnamen September und Oktober durch die entsprechenden syrischen bzw. die Herübernahme der ersteren.⁴ Zur Bezeichnung des Paschafestes gebrauchen Ep. syr. und Psdion. die national-syrischen Ausdrücke ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ bzw. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ, wohingegen Mich. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ einfach oder ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ sagt.⁵

Zum Schlusse ist noch über die Orthographie namentlich der Eigennamen ein Wort zu sagen. Allgemein gilt, daß Mich. im Gegensatz zu allen anderen Syrern vollvokalisierte Namensformen bevorzugt, Beispiele finden sich auf jeder Seite in Hülle und Fülle.⁶ Von Konsequenz in der Schreibung kann jedoch keine Rede sein. Derselbe Aurelianus wird einmal

¹ Psdion. 71 4sq.; Mich. 86 M. o.; wie Mich., Arm. a. 1990 sowie Hier. a. 1988 (87 H): Sol et Suna. Mit Mich. stimmt natürlich auch überein Barhebr. Chron. syr., p. 45 l. 7.

² Ep. syr. 119 19sq.; Mich. 113 r. u.; Arm. a. 2108; Hier. a. 2109.

³ Mich. 104 l.; Ep. syr. 121 19sq.; Psdion. 153 2sq.

⁴ Mich. 103 r. M.; cf. Ep. syr. 119 8sq.

⁵ Ep. syr. 114 23sq., 128 6; Psdion. 185 7; Mich. 96 M., 119 r.

⁶ z. B. für Theophilus: vgl. Ep. syr. 124 2 ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Psdion. 158 2sq. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Mich. 108 r. u. und Elias 88 16sq. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; ähnlich für Aurelianus: Ep. syr. 126 22sq. mit Inversion ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Psdion. 182 14sq. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Mich. 117 M. u. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; für Cassianus: Ep. syr. 123 21sq. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ; Mich. 107 l. ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ. Bei Psdion. 157 2sq. steht statt dessen ܡܝܬܪܐ ܡܝܬܪܐ.

ܡܝܚܝܐܐܠ und einige Zeilen vorher ܡܝܚܝܐܐܠ geschrieben¹, und für Domitianus gebraucht Mich. auf einer Seite promiscue ܡܝܚܝܐܐܠ, ܡܝܚܝܐܐܠ und ܡܝܚܝܐܐܠ.² Konsequent bleibt sich Mich. jedoch in der Schreibung ܡܝܚܝܐܐܠ statt ܡܝܚܝܐܐܠ der übrigen, ܡܝܚܝܐܐܠ für Hadrian, ܡܝܚܝܐܐܠ für ܡܝܚܝܐܐܠ, ähnlich ܡܝܚܝܐܐܠ für ܡܝܚܝܐܐܠ = ὁπαρχία.³ In Orthographie wie in Ausdruck und Stil nimmt Mich. also gegenüber Ep. syr. und Psdion. unbedingt eine Sonderstellung ein.

Die Frage, ob Mich. direkt aus Eusebius geschöpft oder ob er sich Mittelquellen bedient hat, dürfte zugunsten der letzteren Möglichkeit zu entscheiden sein. Denn er macht ausdrücklich Eusebius für Behauptungen verantwortlich, die sich bei diesem nicht finden, so für die Gleichsetzung des Chencheres mit dem Pharao des Auszugs.⁴ Ferner stimmen die Zahlen, die er im Anhang, in dem Kapitel über die Ursprünge der Aramäer, der eusebischen Chronographie entlehnt haben will, samt und sonders nicht, und eine Berufung auf Eusebius ebenda hat möglicherweise eine Stelle bei Josephus im Auge.⁵ Ebenso ist auffallend, daß er bei der chronologischen Fixierung von Esther und Mardochäus, ohne wie sonst seinen Gegensatz zu Eusebius klarzustellen, dessen argumentum ex silentio bezüglich Esras mit Berufung auf einen gewissen Johannes ganz allgemein zurückweist.⁶ Ist dem so, dann haben wir damit eine lehrreiche Parallele zu der von Brooks und Becker für die Darstellung der späteren Zeit wahrscheinlich gemachten Abhängigkeit des Mich. von Mittelquellen.⁷

¹ Im Ms. ܡܝܚܝܐܐܠ.

² Mich. 103 r. o., M. o., r. u.

³ Diese Mich. bzw. dem Schreiber des Ms. eigentümlichen Schreibungen scheinen auf Psilosis hinzudeuten. Vgl. über die Vokalendungen im Syrischen überhaupt A. Merx, *Grammatica syriaca*, P. I, Halle 1867, p. 17 sqq. und Th. Noeldeke, *Kurzgefaßte Syrische Gr.*, 2. Aufl., Lpzg. 1898, S. 5 ff.

⁴ Mich. 24; cf. Psdion. 28 16; Arm. und Hier. a. 489 erwähnen nur den Namen.

⁵ Mich. p. 748; vgl. Sch. I, 25; Karst, S. 12 u. 13. Das Zitat Mich. 748, vgl. Sch. I, 74; Karst, S. 35. Nach Chabot III, 443, A. 2 ist eher Jos. Ant. I, 6 gemeint.

⁶ Mich. 66 r. M.; cf. Psdion. 51 17; Arm. a. 1552; Hier. a. 1553; Sync. 473, 6. Vgl. Gelzer, *Afrikanus II, Nachträge*, S. 455 f. Jedoch ist hier die Sachlage nicht richtig wiedergegeben.

⁷ Brooks, *Byzant. Ztschr.* XV, 578–587 und C. H. Becker, *Der Islam* III, 295 f., weisen auf Theophilus von Edessa.

3. DIE GRUPPIERUNG DER ÜBRIGEN SYRISCHEN TEXTZEUGEN.

a) ELIAS VON NISIBIS.

Wie erwähnt, hat auch Elias sein eusebianisches Gut wohl nicht unmittelbar aus Eusebius empfangen.¹ Es erhebt sich die Frage, ob seine Quelle auf eine der beiden festgestellten syrischen Versionen der Eusebiuschronik zurückgeht.

Wörtliche Kongruenz zwischen Psdion. und Elias weist das Lemma über die Erbauung von Nicopolis a. 2237 auf, eine um so bemerkenswertere Erscheinung, als Mich. ein genaueres Korrelat zu den Nicht-Syrern bietet.² In einer Reihe von Fällen scheint Verwandtschaft mit Ep. syr.-Psdion. vorzuliegen, so in dem Textabschnitt über den Aufruhr in Jerusalem a. 2062 bzw. 64³, über das Eunuchenverbot des Domitian a. 2098⁴, über Domitians Proskriptionen a. 2099 ff.⁵, über die Unterwerfung der Juden durch Hadrian und seinen Steuernachlaß.⁶ Auch einige unter dem Namen des Andronicus gehende Notizen kommen dem Wortlaut von Ep. syr. nahe, so diejenigen über die Pest in Rom a. 2093⁷ und das Erdbeben in Nicopolis und Cäsarea a. 2044 bzw. 45.⁸ In dem nichteusebianischen Bericht über die Tötung des Jakobus und Gefangennahme des Petrus durch Agrippa ist sogar wörtliche Kongruenz zu konstatieren.⁹ In allen diesen Fällen weicht Mich., wenn er überhaupt ein Korrelat bietet, mehr oder weniger ab.

¹ Siehe vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 239.

² Elias 91 53sq.; cf. Psdion. 164 4sq.; Mich. 113 M.

³ El. 76 9 hat mit Ep. syr. 114 23sq. ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~; Mich. 96 M. ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~. Zahl bei El. verderbt?

⁴ Ep. syr. 118 2sq.; Psdion. 148 2sq.; El. 80 5sq. (teilweise aus Ep. syr. ergänzt). Gemeinsam ist ihnen ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~; vgl. Mich. 103 r. ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~.

⁵ Ep. syr. 119 1sq.; Psdion. 148 1sq.; El. 80 9sq. ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~; Mich. 103 M. dagegen ~~ܡܚܕܝܢܐ ܕܡܚܕܝܢܐ~~.

⁶ Ep. syr. 122 9sq.; Psdion. 154 5sq. 15; El. 84 1sq. (z. T. aus Ep. syr. ergänzt). Anders Mich. 105 r.

⁷ El. 79 12sq.; cf. Ep. syr. 118 16sq. Anders Mich. 102 l. u. f.

⁸ El. 85 15sq.; cf. Ep. syr. 122 27sq. Mich. fehlt.

⁹ El. 76 1sq.; cf. Ep. syr. 114 6sq. Ganz anders Mich. 95 l. o.; Chron. Mixt. 176 10sq.

Direkte Übereinstimmung mit Mich. findet sich höchstens in der Notiz über den Philosophen Peregrinus a. 2281, die jedoch, weil bei Ep. syr. und Psdion. nicht überliefert, ausscheiden muß¹; sonst nur noch in dem wenig bedeutenden Moment der Eigennamenschreibung, da allerdings häufiger, z. B. ܡܥܡܡܐ für Commodus², ܡܬܝܘܫܐ für Theophilus³, ܡܡܬܝܢܐ für Pontianus⁴, bzw. in der Transkription griechischer Worte, z. B. ܡܡܡܡܐ.⁵ Aber Abweichungen fehlen auch nicht, vgl. Eleutherius⁶, Peregrinus.⁷

Den Fällen des Zusammengehens mit Ep. syr.-Psdion. stehen andere gegenüber, wo der Wortlaut der Eusebiuszitate bei Elias an beide Fassungen anklingt, z. B. in der Notiz über die Erhebung der Agrippa zum König durch Caligula⁸, über den vulkanischen Ausbruch des Besbion⁹, über die Pest a. 2269¹⁰, abgesehen von den Textabschnitten, in denen die beiden Rezensionen selbst einander sehr nahe kommen, vgl. etwa das Weinstockverbot des Domitian¹¹, seinen Vernichtungsbefehl¹² gegen die Davididen, die Verwüstung Syriens unter Valerius.¹³

¹ El. 88 6sq. cf. Mich. 109 r.

² El. 89 8 (nicht aus der Chronik); Mich. 110 M., cf. Ep. syr. 124 5sq. ܡܥܡܡܐ; Psdion. 159 1sq. ܡܥܡܡܐ.

³ El. 88 16sq.; Mich. 108 r.; cf. Ep. syr. 124 2 ܡܬܝܘܫܐ; Psdion. 158 2sq. ܡܬܝܘܫܐ.

⁴ El. 92 8; Mich. 112 l. u.; cf. Ep. syr. 125 12 ܡܡܬܝܢܐ; Psdion. 164 18 ܡܡܬܝܢܐ.

⁵ El. 77 1sq.; Mich. 97 r. o.; cf. Ep. syr. 115 23 ܡܡܡܡܐ.

⁶ El. 89 5sq. ܡܡܡܡܐ; desgl. Ep. syr. 121 3sq.; Psdion. 158 17sq. ܡܡܡܡܐ; Mich. 111 o. ܡܡܡܡܐ.

⁷ El. 88 6sq. ܡܡܡܡܐ; Mich. 109 r. ܡܡܡܡܐ. Die Transkription der Eigennamen usw. kann deshalb nicht entscheidend ins Gewicht fallen, weil sie mehr oder weniger der Schreiberwillkür bzw. auch den wechselnden Launen der orthographischen Mode unterworfen ist.

⁸ El. 74 20sq. ܡܡܡܐ = Ep. syr. 112 21sq.; ܡܡܡܐ = Mich. 94 M. u. f.

⁹ El. 79 17sq. ܡܡܡܐ = Ep. syr. 118 22sq.; ܡܡܐ = Mich. 103 r. o. (Ep. syr. hat ܡܡܐ.) Übrigens ist Elias z. T. ergänzt.

¹⁰ El. 93 11sq. ܡܡܐ = Psdion. 178 11sq. ܡܡܐ = Mich. 115 M.

¹¹ El. 80 21sq.; cf. Ep. syr. 119 16sq.; Mich. 103 M.; Psdion. 148 12sq. schmückt aus.

¹² El. 81 8sq.; teilweise ergänzt aus Ep. syr. 119 25sq.; cf. Mich. 102 r.

¹³ El. 94 1sq.; cf. Ep. syr. 126 8sq.; Mich. 115 M. Bei Psdion. liegt anscheinend eine andere Quelle vor.

Schließlich bleibt noch eine letzte Reihe von Eusebiuszitaten übrig, in denen Elias ganz seine eigenen Wege geht, z. B. in der Notiz betr. die Einsetzung Agrippas II. zum König¹, betr. Novatus und Novatian², betr. Saturnilus.³ In dem Bericht über des Origenes Reise nach Palästina weicht Elias von dem Wortlaut bei Psdion. ganz ab⁴, und ähnlich unterscheidet er sich bei Erwähnung der Volkszählung in Rom a. 2060 bzw. 2064 charakteristisch von Ep. syr. durch den Gebrauch des Wortes = *ἐκείνη* gegenüber bei Ep. syr.⁵

Abschließend ist zu sagen, daß über die Beziehungen der Eusebiuszitate bei Elias zu einer der beiden postulierten Rezensionen sich absolute Sicherheit nicht gewinnen läßt. Doch liegt bei der verhältnismäßig weitgehenden Kongruenz mit Ep. syr.-Psdion. die Annahme nahe, daß die von ihnen repräsentierte Version als eine Quelle auch der Exzerpte bei Elias zu gelten hat. Die nicht unbedeutenden Abweichungen könnten sich vielleicht zum Teil aus der mittelbaren Überlieferung erklären, bei der es ohne Alterierung des Textes sicher nicht abging. Im übrigen müssen wir uns mit einem non liquet begnügen.

b) DAS CHRONICON MARONITICUM.

Daß Chron. Mar. größtenteils denselben Quellen folgt wie Mich., hat bereits Brooks bemerkt.⁶ Ein Vergleich ergibt tatsächlich, wenn auch nicht überall wörtliche Kongruenz, so doch mehr oder weniger enge Berührungsmomente, vgl. z. B. die Berichte über die Entstehung der Septuaginta⁷ oder

¹ El. 75 23sq.; cf. Ep. syr. 114 9sq.; Mich. 96 M.; Arm. u. Hier. a. 2060.

² El. 93 17sq.; cf. Ep. syr. 126 2sq.; Psdion. 179 2sq.; Mich. 115 r. u.; Arm. a. 2270; Hier. a. 2269.

³ El. 96 7sq.; cf. Psdion. 182 4sq.; Mich. 117 M. u.; Hier. a. 2297.

⁴ El. 92 1sq.; cf. Psdion 164 16sq.; Mich. 114 l. Rand; Arm. a. 2253; Hier. a. 2249.

⁵ El. 76 4sq.; cf. Ep. syr. 114 15sq. Die Zahlen stimmen mit Hier. a. 2064 gegen Arm. a. 2060 u. Sync. 629, 1. Denselben Ausdruck gebraucht auch Chron. Mar. 53 29sq. bei anderer Gelegenheit.

⁶ Chron. Min. Versio p. 35.

⁷ Chron. Mar. 45 10sq.; cf. Mich. 80 r. Rand ff.

über den Kampf zwischen Hyrcan und Aristobul.¹ Die nahe-
liegende Vermutung, daß Chron. Mar. auch die gleiche syrische
Version der Eusebiuschronik benutzt hat wie Mich., wird
durch den Textbefund vollauf bestätigt.

Wörtliche Kongruenz begegnet z. B. a. 1693 bzw. 95 „Er-
oberung Jerusalems durch Ptolemäus“²; a. 1698 bzw. 95 „Hohe-
priester Onias“³; a. 1755 „Antiochus Theos“⁴; a. 1808 bzw. 7
„Sieg Antiochus' des Großen über Ptolemaeus Philopator“ am
Schlusse⁵; fast wörtliche Übereinstimmung mit kleinen Vari-
anten z. B. a. 1766 bzw. 69 „Begründung der Arsaciden-
dynastie“⁶; a. 1918 bzw. 19 „Ptolemäus Alexander“⁷; a. 1950
„Einnahme Jerusalems durch Pompejus“⁸. Mehr oder weniger
enge Berührungen zwischen den beiden Texten sind zu kon-
statieren z. B. a. 1704 über die Seleucidische Ära⁹, a. 2015
bzw. 16 über die Sendung des Quirinus¹⁰; a. 2312 bzw. 14
über den Aufstand in Ägypten¹¹, a. 2320 über die diokletia-
nische Verfolgung¹², allerdings ist hier der Einfluß der euse-
bianischen Kirchengeschichte zu berücksichtigen. Daß wir es
sonst bei den angezogenen Stellen mit rein eusebianischen
Chronikzitate zu tun haben, soll damit jedoch nicht gesagt sein.

Daß der Verfasser wie in der chronologischen Ansetzung¹³
so auch in Ausdruck und Darstellung häufiger von dem Texte

¹ Chron. Mar. 52 26 sq.; cf. Mich. 83 M. u. Chron. Mar. 53 18 sq.; cf. Mich. 85 r. u.

² Chron. Mar. 43 8 sq.; cf. Mich. 73 l. M. Anders Psdion. 60 11 sq.

³ Chron. Mar. 47 14 sq.; cf. Mich. 76 Rand. Anders Psdion. 60 14.

⁴ Chron. Mar. 46 28 sq.; cf. Mich. 75. Anders Psdion. 63 19.

⁵ Chron. Mar. 48 8 sq.; cf. Mich. 79 M. u. Anders Psdion. 63 13 sq.

⁶ Chron. Mar. 47 7 sq.; cf. Mich. 79 r. o. Anders Psdion. 63 3 sq.

⁷ Chron. Mar. 52 3 sq.; cf. Mich. 83 M.

⁸ Chron. Mar. 53 2 sq.; cf. Mich. 83 M. u. f.

⁹ Chron. Mar. 43 21; cf. Mich. 72 r.

¹⁰ Chron. Mar. 54 28 sq.; cf. Mich. 88 M. o. Vgl. dagegen Psdion. 73 5 sq. Ep. syr. 110 12 sq.

¹¹ Chron. Mar. 61 5 sq.; cf. Mich. 119 M. Vgl. dagegen Psdion. 184 4 sq.; Ep. syr. 127 20 sq.

¹² Chron. Mar. 61 26 sq.; cf. Mich. 119 u. Vgl. dagegen Psdion. 185 7 sq.; Ep. syr. 128 6 sq. Vgl. auch *Hist. eccl.* VIII, 2, 4 (Wright-Lean, p. 324).

¹³ Vgl. z. B. die chronologische Ansetzung des Sieges des Antiochus des Gr. über Ptolemaeus Philopator im 9. statt im 17. Jahre des Ptolemaeus: Chron. Mar. 48 8 sq.; cf. Mich. 79 M. u.

des Mich. abweicht — so z. B. a. 1924 über das Ende des syrischen Reiches¹ oder a. 1908 über das Erdbeben in Rhodus² —, kann bei der kompulatorischen Anlage des Werkes nicht überraschen.³ Auffallender ist jedoch, daß vereinzelt Annäherungen an Psdion. und Ep. syr. vorzukommen scheinen, ja sogar völlige Gleichheit wie in dem Lemma über die Zerstörung Antiochiens a. 1944 bzw. 49 (aktive gegenüber der passiven Konstruktion bei Hier. und Arm.)⁴ oder ähnlich in dem von dem bethlehemitischen Kindermord handelnden Abschnitt.⁵ Allein da in beiden Fällen bei Mich. ein Korrelat fehlt, ist für irgendwelche Schlüsse kein Raum.

c) DAS CHRONICON MIXTUM.

Auch bei Chron. Mixt. ist eine gewisse Verwandtschaft mit Mich. unverkennbar.⁶ Allein so klar liegt die Sache nicht wie bei Chron. Mar. Zunächst einmal wird Eusebius mehrmals für Berechnungen zitiert, einmal ausdrücklich die Chronik.⁷ Allein die hier auf Eusebius zurückgeführte Zahl von 517 Jahren vom Exodus bis Samuel und Saul widerspricht dem eusebianischen System völlig und steht auch nicht im Einklang mit der anderwärts als eusebianisch angeführten richtigen Zahl von 480 Jahren vom Exodus bis zum 4. Jahre Salomos.⁸ Auch die Totalsumme von 4169 Jahren von Adam bis zur Erbauung des Tempels ist echt eusebianisch, genauer als die von Psdion. gegebene von 4170 Jahren.⁹ Außer der eusebianischen gibt Chron. Mixt. auch die Berechnung des Andronicus und setzt beiden „die richtige“ entgegen. Hierdurch, besonders aber durch den eben festgestellten Widerspruch

¹ Chron. Mar. 52 11sq.; cf. Mich. 85 r. o.

² Chron. Mar. 51 15sq.; cf. Mich. 84 l. M.

³ Vgl. F. Nau, *Opuscles Maronites* = *Revue de l'Orient chrét.*, 1899, p. 185, 318ff.

⁴ Chron. Mar. 53 4sq.; cf. Psdion. 68 3sq. Bei Mich. fehlt ein Correlat.

⁵ Chron. Mar. 55 16sq.; cf. Psdion. 114 13sq.; Arm. a. 2018; Hier. a. 2019.

⁶ Vgl. Brooks, Chron. Min. Versio, p. 121.

⁷ 158 25sq. *ܡܝܚܪܐ ܕܡܝܚܪܐ ܕܡܝܚܪܐ*.

⁸ 159 21.

⁹ Psdion. 36 8sq.; cf. Hier. a. 985.

in der als eusebianisch ausgegebenen Chronologie wird die Wahrscheinlichkeit einer indirekten Eusebiusbenutzung groß.

Der Textbefund ist ein nicht ganz einfacher. Auf der einen Seite haben wir einen Fall wörtlicher Kongruenz mit Mich. in dem Lemma über den Zug des Phul gegen Jerusalem, während Psdion. hier abweicht¹, ferner begegnen häufiger Berührungen mit Mich., wo Psdion. und Ep. syr. divergieren, wie z. B. in dem Bericht über die Vollendung des Tempels a. 1501² oder über den Makkabäer Aristobul.³ Auch in der Übersetzung bzw. Transkription der Bei- und Eigennamen gehen Chron. Mixt. und Mich. öfters gegen Ep. syr. und Psdion. zusammen, z. B. bieten sie beide ܐܢܝܐ ܐܒܬܐ statt ܐܢܝܐ ܐܒܐ als Äquivalent für Μακρόχαιρος = Longimanus⁴, nennen sie beide übereinstimmend den Heliogabal ܐܒܬܐ ܐܠܝܗܘܒܐܠܐ .⁵ Chron. Mixt. schließt sich ferner in der jerusalemischen Bischofsliste vom Jahre 2139 durch die Formen ܐܘܪܝܡ , ܐܘܪܝܡ an die Gruppe Mich., Arm., Sync. an gegen Ep. syr., Psdion. und Hier.⁶ Der Beiname der „Gerechte“ des Simeon von Jerusalem wird bei Chron. Mixt. durch ܕܝܢܐ statt, wie in Ep. syr., mit ܕܝܢܐ wiedergegeben, während bei Mich. der Beiname überhaupt fehlt (a. 2077 bzw. 78)⁷; auch der Beiname des Seleucus wird von Chron. Mixt. anders transkribiert wie von Ep. syr.⁸ Abweichungen von Mich. in Chronologie und Wortlaut, wie in der Notiz über Nebukadnezars Zug gegen Jerusalem⁹, können bei dem Kompilationscharakter nicht weiter befremden.

Aber eigentümlicherweise scheinen auf der anderen Seite Berührungsmomente nach Ep. syr. und Psdion. hinzuweisen,

¹ Chron. Mixt. 161 26 sq.; cf. Mich. 46 M. Dagegen Psdion. 42 7 sq.; Arm. a. 1231.

² Chron. Mixt. 164 26; cf. Mich. 65 l. u. Dagegen Psdion. 51 8 sq.; Ep. syr. 89 20 sq.

³ Chron. Mixt. 170 28 sq.; cf. Mich. 82 M. u. Dagegen Ep. syr. 90 11 sq.

⁴ Chron. Mixt. 166 7; cf. Mich. 66 r. u. f. Dagegen Ep. syr. 86 21; Psdion. 51 15 sq.

⁵ Chron. Mixt. 188 26; cf. Mich. 112 M. u. f. Dagegen Psdion. 163 15 sq.

⁶ Chron. Mixt. 184 2 sq.; cf. Mich. 102 r.; Arm. und Hier. a. 2139; Sync. 660, 5. 6. 7; Ep. syr. 122 20 sq.; Psdion. 155 3 sq.

⁷ Chron. Mixt. 174 23 sq.; cf. Ep. syr. 115 28 sq.

⁸ Chron. Mixt. 107 21; cf. Ep. syr. 87 16 sq.; Psdion. 60 16.

⁹ Chron. Mixt. 163 12 sq.; cf. Mich. 57 l.

so in den Notizen über die Gründung Roms¹, die Gefangenschaft der Bundeslade bei den Philistern abgesehen von der Zahl der angegebenen Jahre², den Tod des hl. Johannes und seiner Schüler³ und besonders auch in den Zahlen der Perikope von der Zerstörung Jerusalems⁴ sowie des Computus annorum vom Jahre 2086 bzw. 88.⁵ Mich. hat hier ja eine ganz andere Berechnung.⁶ Immerhin dürfte es gewagt erscheinen, deshalb hier eine Kreuzung der beiden syrischen Chronikrezensionen anzunehmen. Nach Zahl wie Bedeutung fallen die Berührungen mit Mich. zu stark in die Wagschale, um nicht wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit die Benutzung derselben Eusebiusversion anzunehmen.

ZUSAMMENFASSUNG.

Das Fortleben der Eusebiuschronik in der syrischen Überlieferung stellt sich uns demgemäß folgendermaßen dar: Die sog. *Epitome syria*, d. h. eine nach 636 entstandene anonyme Chronik, und das bis zum Jahre 775 führende Geschichtswerk eines gleichfalls unbekannten Autors, von uns Pseudodionysius genannt, haben aus ein- und derselben syrischen Chronikversion ihre eusebianischen Abschnitte geschöpft; für Elias von Nisibis, der um 1015 schrieb, ist die gleiche Quelle, jedoch nur indirekt benutzt, mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Wie diese syrische Übersetzung der Eusebiuschronik im einzelnen aussah, läßt sich nicht mehr ausmachen; ob sie nur den Kanon oder auch die Chronographie enthielt, steht dahin. Für letzteres würde abgesehen von den Tabellen bei Elias der Anfang des Psdion. sprechen.⁷ Die *Ep. syr.* zusammengehalten mit und ergänzt durch Psdion. muß, mit Berücksichtigung der beiderseitigen Eigenheiten, ein ungefähres

¹ Chron. Mixt. 162 1sq.; cf. Ep. syr. 102 9sq.

² Chron. Mixt. 158 22; cf. Ep. syr. 101 21sq.

³ Chron. Mixt. 182 13sq.; cf. Psdion. 152 2sq.

⁴ Chron. Mixt. 180 19sq.; cf. Ep. syr. 117 21sq. Dabei ist die Zahl 10 statt der ursprünglichen 7 angenommen.

⁵ Chron. Mixt. 180 26sq.; cf. Ep. syr. 118 2sq.; Psdion. 146 18sq.

⁶ Mich. 99 M.

⁷ Psdion. ed. Tullberg, p. 1–20.

Bild der Version ergeben. Danach läßt sie sich als eine im ganzen sinn- und vielfach auch wortgetreue Übersetzung charakterisieren und würde damit der zweiten der von Ryssel aufgestellten drei Klassen einzuordnen sein.¹ Allerdings gewinnt, da wie in den eusebianischen Partien so auch in den gemeinsamen nicht-eusebianischen Stücken weitgehende Übereinstimmung und stellenweise wörtliche Kongruenz sich herausstellt, die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß schon die Vorlage mannigfache Einschübe und Ergänzungen aus anderen Quellen aufwies, in beschränktem Maße also ihrerseits schon eine Bearbeitung darstellte.² Weiter ist für die zugrundeliegende Vorlage mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß der chronologische Apparat des Originals beseitigt und wie bei Psdion. die Fila regnorum auf ein einziges reduziert waren. Auch die bei letzterem übliche Einordnung mehrerer, zeitlich einander nahekommender Lemmata unter ein bestimmtes Jahr sowie die Zusammenziehung mehrerer Textabschnitte, schließlich auch wohl Kürzung und Auslassung in gewissem Grade mögen in der Quelle ihr Vorbild gehabt haben. In dieser auf Grund der Texte von Ep. syr. und Psdion. erschlossenen und zu rekonstruierenden syrischen Version der Eusebiuschronik ist die von Ebed Jesu³ bezeugte Arbeit des Nestorianers Simeon von Beth Garmai zu sehen, der Annahme steht allerdings die Verschiedenheit der Konfession im Wege; für sie würde sprechen die zeitliche Annäherung der um 636 angefertigten Epitome an Simeon, der um 600 schrieb.⁴

Sehr problematisch bleibt auch eine nähere Charakterisierung der durch Mich. und Chron. Mar., vielleicht auch Chron. Mixt. repräsentierten Rezension der Eusebiuschronik.

¹ Ryssel, *Textkrit. Wert* II, 8. Vgl. E. Lohmann, S. 13.

² Man könnte an einen von Annianus herrührenden Einschlag denken, und damit wären auch manche Übereinstimmungen mit Mich. und seiner Gruppe leichter erklärt. Vgl. A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* I, 423. H. Gelzer, *Africanus* II, 400f. Vgl. die Analogie der Hieronymushdschr. Fuxensis, die nach C. Wachsmuth, S. 178f., Einschübe aus Panodorus, durch Vermittlung des Annianus aufweist. S.-G., p. VII.

³ Ass. B. O. III, I, 18.

⁴ So Karst, S. LI.

Daß diese jedoch eher als Bearbeitung im Sinne Ryssels¹, denn als wort- oder sinngetreue Übersetzung zu gelten hat, lehrt einmal die Tatsache, daß in der Regel doch Ep. syr. bzw. Psdion., den eusebianischen Wortlaut getreuer wiedergeben als Mich., und dann die innige, fast unlösbare Verschmelzung des eusebianischen Kanonmaterials mit dem aus sonstigen Quellen geflossenen. Ist nun als charakteristische Hauptquelle Mich.'s die auf Panodorus fußende Arbeit des alexandrinischen Mönches Annianus (412 vollendet) anzusehen², wie das die Hervorhebung in der Vorrede der Weltchronik nahelegt³ und allgemein als sicher gilt⁴, so möchte sich die Frage aufdrängen, ob nicht die bei Mich. und Chron. Mar. greifbare Rezension der Eusebiuschronik die syrische Version des eusebianischen Werkes in der durch Annianus redigierten Gestalt darstellt. Die Zitation des Annianus neben und gegen Eusebius bei Mich. spricht nicht dagegen, da ersterer bei chronologischen Differenzen sicher die Ansätze seines Vorgängers angeführt hat; für die Vermutung aber könnten alle die Momente in die Wagschale geworfen werden, die oben ein nur indirektes Zurückgehen auf Eusebius für Mich. wahrscheinlich machten. Müßten wir somit eine syrische Version der Annianuschronik postulieren, so haben wir durchaus den sicheren Boden der Überlieferung unter den Füßen⁵; daß diese, um von Chron. Mar. benutzt zu werden, vor 664 entstanden sein muß, kann keinerlei Bedenken begegnen.

¹ Ryssel, *Textkrit. Wert*, S. 8.

² Über Annianus vgl. Sync. p. 62 u. 597 (ed. Bonn). A. v. Gutschmidt, *Kl. Schr.* I, 164. H. Gelzer, *Africanus* II, 189 ff.

³ Chabot I, 2. Vgl. *Journ. Asiat. ser. 3 Ann. 12* p. 288.

⁴ H. Gelzer, *Africanus* II, 403 ff. *Nachträge*, S. 440, 445, 448 usw. A. Baumstark, *Aristoteles* ..., S. 2. C. Wachsmuth, *Einl.*, S. 179: „In dieser knappen und dem christlichen Bedürfnis ganz anbequemen Gestalt hat die alexandrinische Chronographie die gesamte syr. Literatur beherrscht.“ A. Bauer u. J. Strzygowski, S. 97 u. 91: „Das noch elendere Machwerk des Annianos wird höher geschätzt als des Eusebius ernst zu nehmende Leistung... Annianos und Genossen sind aber lange herrschend geblieben, sie dominieren in den byzantinischen und orientalischen Chroniken.“ Vgl. ebd. S. 92 den Stammbaum.

⁵ El. pars. post. 99 15. 17. 24. An der ersteren Stelle findet sich die interessante Diskrepanz: Syr. *استوف*, Arab. *اوساييس*. Vgl. noch *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900), p. 584.

Die Rezension des Mich. muß auch den ersten Teil der Eusebiuschronik, die Chronographie, wenigstens teilweise enthalten haben; auf die hierher gehörigen Zitate ist oben hingewiesen worden.¹

Das Verhältnis von Mich. zu der von Jakob von Edessa gefertigten Fortsetzung des eusebischen Kanons ist nach eigener Angabe das der Abhängigkeit²; wie weit jedoch eine Benutzung der angeblich von Jakob revidierten Eusebiuschronik seitens des Mich. vorliegt und was es überhaupt mit dieser Revision bzw. Redaktion für eine Bewandnis hat, darüber läßt sich schwerlich etwas ausmachen. Eine eigentliche Übersetzung ins Syrische, wie sie von Theodosius bei Mich. behauptet wird, muß nach unsern obigen Ausführungen bedenklich erscheinen.

¹ Mich. 748 sq.

² Mich. 129 o., 128 u. in dem Zitat aus Theodosius. Vgl. Chabot, *Compt. rend.*, p. 481. Nau, a. a. O., V (1900), p. 581ff. Vgl. noch A. Baumstark, *Die christl. Lit. des Orients* I, 95 (Leipzig 1911).

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE EVANGELISCHEN FRAGEN UND LÖSUNGEN DES EUSEBIUS IN JAKOBITISCHER ÜBERLIEFERUNG UND DEREN NESTORIANISCHE PARALLELEN

SYRISCHE TEXTE, HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

Dr. GERHARD BEYER

§ 4. Die „Berichte“ der Handschrift *Medic. Palat. Orient. 47*

Das Verhältnis Bar 'Eb(h)rājās zur nestorianischen Überlieferung führt uns zu einer letzten Stelle, in welcher Baumstark¹ sogar einen unmittelbaren syrischen Auszug aus dem Werke des Eusebius zu finden hofft. Es ist die Handschrift *Med. Palat. Orient. 47* (nach der jetzigen Numerierung) zu Florenz. Sie steht mit Eusebius jedoch in keinem Zusammenhang. Wo sich Übereinstimmungen mit der Eusebianischen Überlieferung finden, handelt es sich um Gut des Afrikanus aus seinem Brief an Aristides, den Eusebius, was Reichardt² an den griechischen Fragmenten nachgewiesen hat, und unabhängig von ihm, auch die Nestorianer benutzten. Eine Handschrift aus Urmia (*Urm. 12* [17. Jh.]), die über die Genealogien nach Mt. und Luk. handelt, wobei „Josephus und Africanus“ als Verfasser genannt werden, macht es sehr wahrscheinlich, daß dieser Brief als Ganzes übersetzt war³.

Obschon die *Fragmenta Florentina*, wie im folgenden der Text des *Med. Palat. Orient. 47* genannt werden mag, also eigentlich mit Eusebius nichts zu tun haben, sollen sie doch angefügt werden, einerseits, um letzteres zu erweisen, andererseits, um das Verhältnis der nestorianischen Exegeten untereinander noch näher zu beleuchten, vor allem schließlich, um die Quellen für ihr Material in den Fragen betreffs der Genealogie Christi festzustellen.

¹ O. C. I, S. 379/80.

² Reichardt, *Die Briefe des S. J. Africanus an Aristides u. Origenes. Texte u. Untersuchungen.* Reihe III, Bd. 4. Leipzig 1909.

³ Vgl. Baumstark, *L. G.*, S. 76 ff.

Wiederum wollen wir mit Gottes Hilfe die wahren Berichte niederschreiben, die über das Geschlecht des Messias Kunde geben.

Erster Bericht:

- 5 Matthäus erwähnt im Anfang klugerweise den Abraham und David, weil den beiden das Versprechen gegeben worden war, daß der Herr aus ihrem Samen hervorgehen werde gemäß dem Versprechen an Abraham: „In deinem Samen werden gesegnet werden die Völker,“ und es bezeugt auch
 10 der Apostel Paulus, daß es nicht heißt: „In deinen Nachkommen“, wie in vielen, sondern: „In deinem Samen“, weil sein Same der Messias ist. Und in bezug auf David hinwieder sagt (die Schrift), daß er Gott ein Haus bauen wollte. Er sandte aber zu ihm den Prophet Nathan, da er dieses Werk
 15 durch dessen Sohn Salomon vollendet wissen wollte gemäß der Stelle (?): „Dir allein habe ich seit der Zeit, da ich das Gesetz gab, es bestimmt, mir ein Haus zu bauen;“ dieser ferner(?): „Bauen werde ich dein Haus, und es wird bestehen ewiglich.“ Und: „Aus deinem Samen werde ich einen leben-
 20 digen Tempel bauen als Haus meiner Wohnung.“ Denn: „Reißet diesen Tempel nieder und ich werde ihn in 3 Tagen wieder aufbauen.“ Auch Petrus bezeugt, daß, weil David ein Prophet war und er wußte, daß (Gott) aus der Frucht seines Leibes den Messias erwecken würde, deshalb den beiden
 25 das Versprechen gegeben ward, indem er die Abstammung von ihnen durch die Reihe der Söhne ordnet (?)

Zweiter Bericht:

- Man fragt, weshalb der Evangelist, nachdem er gesagt hatte: „Josaphat zeugte Joram“, fortfuhr: „Joram aber zeugte
 30 Ozias“, und Achaz, Joas und Amusias übergang, während er doch sagen mußte: Joram zeugte nicht Ozias, sondern Achaz, Achaz aber zeugte Joas, Joas aber zeugte Amusias und alsdann die Ordnung angefügt hätte, daß Amusias den Ozias zeugte;

8f.] Gen. 22, 18. 10f.] Gal. 3, 16. 19f.] cf. 3 Kön. 8, 13. 21f.] Joh. 2, 19.

4ff.] Vgl. Theodoros b. Kōnī, S. 54 23—55 16. Iśō'dād(h) 11 14—19.

8ff.] Vgl. Theodoros b. Kōnī, S. 57 3—58 4. Iśō'dād(h) 1322—14 16.

denn dieses war die wahre Ordnung der Geschlechterfolge. — Einige nun sagen, er habe Achaz deswegen ausgelassen, weil er der Sohn der Athalia, der Tochter Jezabels sei, die eine Sünderin und Tochter einer sündigen Mutter war, den
 5 Joas, weil er der Sohn jenes sei, den Amusias endlich, weil auch sein Geschlecht sich von dort herleitet. Dies hätte aber (nur), wenn ihm daran gelegen gewesen wäre die Geschlechtsreihe der Vortrefflichen zu beschreiben, begründeterweise stattfinden können. Wenn er aber, ohne Minderung
 10 alle übrigen im Geschlechtsregister aufzählte und den Achaz, Manasse und Jechonias erwähnte mit jenen anderen, von denen die Bibel uns lehrt, daß sie sehr schlecht waren, wie ist es da möglich, daß jemand dies sagt: Diesen kommt es nicht zu, daß sie überhaupt im Sinne der Bibel
 15 bezeichnet wurden. Denn wenn es wegen ihrer Schlechtigkeit geziemend gewesen wäre, irgendwelche auszulassen, so hätten diese (anderen) ausgelassen werden müssen, da sie dann gerechterweise auch nicht einer (leisesten) Erwähnung würdig sind, weil bei ihnen als Menschen für ihre eigenen
 20 Fehler dieses ausgeführt würde, besser als bei denjenigen, deren Namen wegen der Schlechtigkeit ihrer Mutter nach den Worten jener mit Stillschweigen übergangen worden wären. — Weiterhin aber: Wenn Achaz wegen Athalia hätte ausgelassen werden müssen, weil er von einer solchen Mutter
 25 abstammte, hätte er noch viel weniger Joram erwähnen dürfen, ihn, der ein solches Weib zur Frau nahm. Jenem nämlich wäre es möglich gewesen, eine solche nicht zu nehmen, wenn er es nicht gewollt hätte. Derjenige aber, der geboren wurde, konnte nicht wählen, von welchem Weibe er geboren
 30 werden sollte. Wenn es sich also geziemte hätte, den Joas nicht zu erwähnen, weil er von schlechten Eltern erzeugt ward, weiter den, der dessen Sohn und ein Enkel jener (Frau) war, und schließlich Amusias, als Abkömmling gleichen Geschlechtes, dann hätte er auch jene andern nicht nennen
 35 dürfen. Denn von hier aus leitet sich notwendigerweise das Geschlecht aller jener weiter, die in der Genealogie von jetzt ab gezeugt wurden. Soweit scheinen mir auch die-

עזר ויחזק:

זינען זיי: דאס איז וואס וואסלעך נאמען אהרן. דאסלעך איז: דעם
 אהרן דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך אהרן וואס וואסלעך וואס
 וואס וואסלעך. וואס וואסלעך וואס וואסלעך וואס וואסלעך וואס
 5 דעם וואס וואסלעך אהרן. דעם וואס וואסלעך וואס וואסלעך וואס
 וואס וואסלעך. וואס וואסלעך וואס וואסלעך: דעם אהרן וואס וואסלעך
 וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך
 וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך
 וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך
 10 דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך: דעם וואס וואסלעך. דעם וואס וואסלעך

Theodoros b. Kōnī: Weshalb Matthäus sagt: „Josias zeugte Jechonias und seine Brüder im babylonischen Exil“. Josias zeugte nicht Jechonias, sondern Jehoachaz, der auch Schallum genannt wurde, ferner Eljakim, der Jehojakim genannt ward, und schließlich Mathanja, den Nebukadnezar, der König von 15 Babel, Sedekias nannte. Nachdem Pharao Necho den Josias getötet hatte, machte das Volk seinen Sohn Jehoachaz zum König. Den aber setzte Pharao wieder ab und deportierte

13ff.] Siehe C. S. C. O. II, Bd. 66, S. 58₆–21.

jenigen, welche wir aufgezählt haben, keineswegs den Rang der Würdigkeit einzunehmen.

Ich aber sage vertrauensvoll, daß dies ein Irrtum des Schreibers ist und der Evangelist die Kürzung nicht wollte. Während er nämlich Achaz hätte schreiben sollen, schrieb er Ozias, d. h. die Ähnlichkeit und Verwandtschaft des Namens ließ ihn statt Achaz Ozias setzen.

Dritter Bericht:

Wir müssen notwendig auch auf die Frage antworten, weshalb er sagt: „Josias zeugte Jechonias und seine Brüder“, Josias nämlich zeugte Jehoachaz und Eljakim, der Jehojakim zubenannt ward, und Mathanja, den Nebukadnezar, der König von Babel, Sedekias nannte. Diese drei Brüder zeugte er. Den einen von ihnen, namens Jehoachaz, setzte das Volk anstatt seines Vaters zum Könige ein. Eljakim aber machte Pharaon zum König, indem er Jehoachaz des Thrones entsetzte. Nachdem aber Eljakim gestorben war, ward Jechonias König, der gleichfalls Jehojakim zubenannt wurde mit dem Namen seines Vaters; denn er war der Sohn Eljakims. Als aber der König von Babel nach Jerusalem kam, führte er ihn, seine Mutter und seine Getreuen fort, und deportierte ihn nach Babylon. An seiner Statt aber setzte er Mathanja ein, der, wie wir sagten, ein Sohn des Josias war, ein Onkel

2] „Ich aber sage vertrauensvoll“, vgl. hierzu *Isô'dād(h)*, *Hor. Sem.* VI, S. 14 11–16, und Theodoros b. Kônî, S. 579–13, wo diese Stelle Theodor von Mopsueste zugeschrieben wird.

Isô'dād(h) v. Merv: Laßt uns nun sehen, weshalb Matthäus sagt: „Josias zeugte Jechonias und seine Brüder“. Josias nämlich zeugte nicht Jechonias, sondern Jehoachaz, der Schallum genannt wurde, ferner Eljakim, der Jehojakim genannt ward und schließlich Mathanja, der von Nebukadnezar den Namen Sedekias erhielt. Und Jechonias war der Sohn Eljakims. Und er nannte seine Onkel Brüder, wie es Brauch der Bibel ist, und Enkel nannte er Söhne; z. B. Abraham

וַיִּשְׁלַח יְהוֹשָׁפָט מַלְאָכָיו לְבָרֵךְ אֶת-יִשְׂרָאֵל וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 5 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט

ענין וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט

וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 10 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 15 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט
 וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט וְאֶת-יְהוֹשָׁפָט

ihn nach Ägypten, und er setzte an seine Stelle Eljakim, der Jehojakim genannt ward. Als Jehojakim gestorben war, ernannte man seinen Sohn Jojachim zum Nachfolger, und er wurde Jehojakim nach dem Namen seines Vaters genannt. Diesen 20 deportierte der König von Babylon nach Babylon, und er setzte an seine Stelle Mathanja, seinen Onkel. Der Evangelist aber sagt über Josias, daß er Jechonias und seine Brüder zeugte, indem er Jechonias, der sein Enkel war, seinen Sohn nannte und Jehoachaz und Mathanja, seinen Onkel, nannte er 25 seine Brüder gemäß der Gewohnheit der Bibel, wo Abraham betreffs Sara sagt: „Sie ist meine Schwester“, und zu Lot: „Wir sind ja Brüder“.

aber des Jechonias, so daß Jechonias als Enkel des Josias erscheint, der von Eljakim gezeugt wurde. Ganz richtig sagt er demnach, daß Josias den Jechonias und seine Brüder zeugte, indem er seine Onkel als seine Brüder bezeichnete, weil dies eine Gewohnheit der Bibel ist, wie auch Abraham zu Lot sagte: „Wir sind Gebrüder“, obwohl er sein Onkel war, und Sara nannte er auch seine Schwester, während sie die Tochter seines Onkels war. Auch sagte Laban zu Jakob, obwohl er dessen Onkel war: „Wir sind ja Brüder.“

- 10 Vierter Bericht: Damit, daß der selige Lukas sagt: „Der Messias war der Sohn Josephs, des Sohnes Helis, des Sohnes Mathats, des Sohnes Levis, des Sohnes Melchis“, verhält es sich folgendermaßen: Afrikanus nämlich sagt, d. h. er überliefert nach einer Erzählung, die auch er über-
- 15 kommen hatte, daß Melchi der Vater Helis war. Während also Lukas hätte sagen müssen, daß er der Sohn Josephs, des Sohnes Helis, des Sohnes Melchis war, wenn er anders nach der Ordnung des Stammbaumes hinaufgestiegen wäre, weil Heli von Melchi gezeugt wurde, tat er dies nicht,
- 20 sondern, nachdem er gesagt hatte, daß „Sohn Josephs“ und fortfuhr, „des Sohnes Helis“ und weiter „des Sohnes Mathats, des Sohnes Levis“, sagte er alsdann, „des Sohnes Melchis“, damit erkannt werde, daß jene drei Söhne Melchis waren, nämlich: Heli, Mathat und Levi. Und nachdem er die drei
- 25 aufgezählt hatte, da kam er auf Melchi und um zu zeigen,

Lot gegenüber: „Wir sind ja Brüder.“ Ferner Laban, der zu Jakob sagte: „Die Söhne sind meine Söhne und die Töchter sind meine Töchter.“

וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב

עַל יְהוֹשֻׁעַ

אֵל מַלְאָכָאֵל וְיִצְחָק חַלְמָל מַלְכֵּי. לְאַחֲרָיָה חַתֵּן וְיִצְחָק
 5 חַתֵּן. יִצְחָק חַתֵּן מַלְכֵּי. מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי
 מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי
 מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי
 מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי מַלְכֵּי

(fol. 2 v^o) עַל יְהוֹשֻׁעַ וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל

(Es folgen die Namen von Adam bis David, alsdann:)

10

וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב
 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל

(Es folgt das weitere Stemma, in der Mitte desselben:)

15 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב
 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב
 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 20 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב
 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל
 וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב
 וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל

daß, wie auch immer man von Joseph zu Melchi gelangen will, notwendigerweise auch so der Messias als Sohn Davids erwiesen würde, weil auch jene vom Geschlecht Davids waren.

Fünfter Bericht:

- 5 Gemäß einer Tradition, die wir von gewissen Alten überkommen haben, hatte Eliezer zwei Söhne, der eine hieß Mathan, der andere Jotham, und Joseph stammt von Mathan ab, Maria aber von Jotham. Mathan nämlich, der Sohn Eliezers, zeugte Jakob, und Jakob zeugte Joseph. Jotham
10 aber, der Sohn Eliezers, zeugte Sadok, Sadok Maria von seiner Frau Dinā, die die Schwester Elisabeths war vom Stamme Levi.

Sechster Bericht: der die Reihe der Geschlechter von Adam bis zum Messias dartut.

- 15 *(Es folgen die Namen von Adam bis David, alsdann:)*

David aber zeugte Salomon, von dem Mathan und Jakob abstammen und Joseph nach der natürlichen Genealogie, und (er zeugte) Nathan, von dem Melchi, der Sohn Helis, abstammt, der gemäß der Anordnung des Gesetzes als Vater
20 Josephs angesehen wurde.

(Es folgt das weitere Stemma, in der Mitte desselben:)

- Mathan, der von Salomon abstammt, dessen Generationen Matthäus aufzählt, zeugte Jakob von der Frau, die Estha heißt. Nach dem Tode Mathans nahm Melchi, der von Nathan, dem
25 Sohne Davids, abstammt, dessen Generationen Lukas beschreibt, als sein Verwandter und Sohn seines Onkels, die Frau des Mathan zu sich, d. i. Estha. Er zeugte aus ihr Heli. Diese beiden waren also Söhne einer Mutter: Heli nämlich und Jakob. Es nahm Heli eine Frau, er starb aber kinderlos.
30 Da nahm Jakob die Frau seines Bruders nach der Vorschrift des Gesetzes, damit er ihm Nachkommenschaft hervorbringe. Er zeugte aus ihr Joseph, den Gemahl Marias. In Wirklichkeit war also Joseph der Sohn Jakobs, dem Gesetze nach aber der Sohn Helis. Infolgedessen war Joseph der Sohn
35 beider, sowohl 'Elis (ﷲ), d. i. nämlich Heli, als auch Jakobs.

5ff] Vgl. Theodoros b. Kōnī, S. 60 Z. 9–63 20. Iṣḏ'dād(h) 1714–1917 (Übs. 11f).

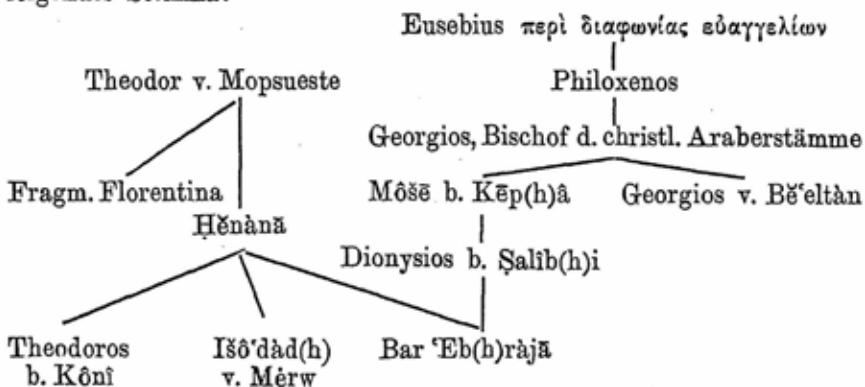
Die Vergleichung des dritten Abschnittes mit den Nestorianern Išō'dād(h) und Theodoros b. Kōnī zeigt dasselbe Bild wie der Vergleich dieser beiden mit Bar 'Eb(h)rājā. Es liegt demnach hier dieselbe ursprüngliche Quelle vor, man könnte vielleicht auch auf Hēnānā schließen. Doch ist die Anmerkung zu Zeile 2 auf Seite 63 zu beachten. In dem ihr entsprechenden Abschnitte heißt es nämlich:

... ܐܝܢ ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ

„Ich aber sage vertrauensvoll, daß ...“

Die jetzt folgende Erklärung stimmt genau mit den entsprechenden Stellen bei Išō'dād(h) und Bar Kōnī überein, beide führen diese jedoch auf Theodor von Mopsueste zurück. Wenn also oben der Verfasser in der 1. Person redet, kann es sich doch nur um Theodor von Mopsueste handeln. Demnach hätten wir es in den Fragmenta Florentina mit Fragmenten aus dem Werke des großen Mopsuesteners zu tun. In ihm haben wir also letzten Endes die Quelle der Nestorianer zu suchen für ihre Behebung der Schwierigkeiten im Geschlechtsregister, wobei Afrikanus von ihm eingearbeitet wurde, des Eusebios Doppelschrift aber keine Rolle spielt.

Für die ganze geschilderte Entwicklungsreihe ergibt sich demnach folgendes Stemma:



Zu Eusebius zurückkehrend wäre abschließend noch die Frage zu beantworten, ob der Philoxenos in einer älteren Übersetzung oder im Original vorliegende Text, und ob die griechische Vorlage der in der Severuskatene benutzten Übersetzung mit den griechischen 'Εκλογαί identisch waren oder noch mit dem vollständigen Text des Eusebius. Letzteres ist zunächst wahrscheinlich bei der Severuskatene. Vergleicht man nämlich die Stelle 2. Serie XII/XIV 62₉–64₁₁ mit der griechischen Überlieferung, so zeigt sie zunächst ein Plus gegenüber den 'Εκλογαί, dieses Plus findet sich jedoch, wenn auch noch ausführlicher, in Nicena

Catena Cod. A., fol. 64 (269⁴⁵ π). Das beweist zur Genüge, daß die Ἐκλογαί dem Übersetzer nicht zur Vorlage gedient haben können. Zu demselben Ergebnis kommt man bei dem Philoxenos zugrundeliegenden Texte. Man vergleiche die Stelle S. 88, 6 π (Übs. 89, 6 π) des vorigen Bandes dieser Zeitschrift mit Ecl. Quaestio XI (S. 245, 11 π) und Ambr. III 16 (S. 109²¹ π). Diese Stelle bei Georgios v. Bě'eltān S. 48²⁰⁻²⁵ bietet den Ἐκλογαί gegenüber ein Plus, bei Ambr. S. 110, wird dieses jedoch angedeutet durch den Satz: „ . . . *usque ad Christum, in quo vices mutationum pariter designavit*“. Die Ἐκλογαί kommen also als Vorlage der syrischen Übersetzungen in keiner Weise in Betracht.

dann folgen einige Gebete, die sich auf die Feier der hl. Eucharistie beziehen. Beide Gruppen sind eingeleitet mit dem Worte *amē*. Es ist nicht ersichtlich, zu welchem Zweck der Presbyter 'Isa diese Sammlung gemacht hat, ob er damit die Gebete vor der Vergessenheit und dem Untergang bewahren wollte, oder ob er auch praktische Zwecke verfolgte. Letztere Meinung dürfte der Wahrheit wohl am nächsten kommen.

1. Die Tischgebete umfassen 14, bzw. 16 Nummern; sie enthalten:

I—IV vier kurze Segenssprüche über Speisen — vor der Mahlzeit;

V—XIII Danksagungsgebete — nach der Mahlzeit;

XIV ein Segensgebet über den Wein.

Dazu kommt als Anhang:

XV ein Gebet für Kranke, und

XVI ein Gebet für Kinder.

Diese Sammlung I—XVI stellt sich als eine Art Gebetbuch dar, dessen einzelne Gebete bei verschiedenen Anlässen — hier also vor, bzw. nach der Mahlzeit — gesprochen werden können. V, VII, VIII usw. sind allgemein gehaltene Danksagungen,¹ VI aber ein Gebet nach einer Totenmahlzeit, das hier seinen Platz gefunden hat, vielleicht deshalb, weil auch schon in V der Verstorbenen Erwähnung geschah; und die Rubrik in VIII *ܐܢܝ ܕܥܠܝܐ ܕܡܪܝܬܐ*, zeigt, daß es dem Vorbeter überlassen blieb, ob er je nach Umständen das Gebet abkürzen oder weiter ausführen wollte. Die Gebetstexte setzen die Anwesenheit eines oder mehrerer Priester bei der Mahlzeit voraus. In I gibt der Priester den Segen über die aufgetragenen Speisen, III stellt sich als eine Aufforderung, bzw. Bitte, vielleicht des Hausvaters, an die Priesterschaft, dar, die Speisen zu segnen.

Nicht eindeutig ist der Ausdruck *ܡܫܝܚܐ*, der wiederholt in V, X, XI begegnet. Die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist „Opfer“, eine Gott dargebrachte Gabe, dann die oblatio Eucharistica, die hl. Eucharistie selber, und endlich direkt das hl. Meßopfer. Alle diese Bedeutungen finden aber hier keine Anwendung. Insbesondere ist von der hl. Eucharistie oder vom hl. Meßopfer in den Texten I—XIV mit keinem Wort die Rede. Auch ein der Mahlzeit vorausgegangener Gottesdienst wird nicht erwähnt, auf den man es dann etwa beziehen könnte. Allerdings wird in V des Opfers gedacht, „das ihr heute auf

Or. III 2, S. 339). — *ܡܫܝܚܐ*, aram. *ܡܫܝܚܐ* (St. *ܡܫܝܚܐ*, *ܡܫܝܚܐ*) entspricht in der Bedeutung ganz dem hebr. *תפלה*, das namentlich in nachtalmudischer Zeit jedes Bittgebet bezeichnet, griech. *εὐχαλ.* Vgl. Ism. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1924², S. 5. — Der besseren Übersicht halber versehe ich die einzelnen Gebete mit den Nummern I—XX.

¹ Über die metrische Form von XI, XII s. unten S. 85 ff.

dem Altar des Herrn dargebracht habt“. Aber dieses Opfer steht hier in augenfälligem Gegensatz zu dem *ܡܫܝܚܐ*, von dem am Anfang von V die Rede ist. Bei aufmerksamem Lesen von V gewinnt man fast den Eindruck, als ob die ganze Stelle *ܡܫܝܚܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܡܝܢܐ* ein späteres Einschiesel in den Text sei. Koordiniert mit *ܡܫܝܚܐ* erscheint in V *ܡܫܝܚܐ* „Gabe“. Aber auch dieses Wort darf wegen des begleitenden Zeitwortes *ܡܫܝܚܐ* wohl nicht in dem gewöhnlichen Sinn „Gabe“ genommen werden, sondern ist eher nur als Synonymon zu *ܡܫܝܚܐ* zu verstehen. Daß aber dieses letztere hier nur in der Bedeutung „Opfer“, nicht „Gabe“ zu fassen ist, beweist die gleichzeitige Aufführung der alttestamentlichen Opfer in V und XI. *ܡܫܝܚܐ*, bzw. *ܡܫܝܚܐ*, bezeichnen in unseren Texten die Mahlzeit, die eben eingenommen worden ist; diese wird „Opfer“ genannt. Unsere ostsyrischen Tischgebete kennen also ein eucharistieloses Opfer. Zur Erklärung dieser Tatsache müssen wir uns an die nestorianische Herkunft der Texte erinnern. Der Nestorianismus, hervorgegangen aus der Theologenschule von Antiochien, vertrat den krassen Rationalismus. Nachdem dieses Religionssystem in der Verteidigung der vollkommenen Menschennatur Jesu Christi so weit gegangen war, daß es ihr eigene Persönlichkeit zuschrieb und so in der Person Christi zwei Personen lehrte, von denen die erste, die des Logos, in der zweiten, der menschlichen, wie in einem Tempel oder Kleide wohnt, die also nicht durch die hypostatische Union, sondern nur moralisch miteinander vereinigt sind¹, war es nur natürlich, daß den Nestorianern auch der Begriff des Opfers unklar wurde. Christus, der Gott, konnte nicht leiden, darum auch nicht geopfert werden, der Geopferte war nur der Mensch Christus. Damit hörte aber auch das Mysterium auf, das Opfer wurde zu einer bloßen coena, und auf diese Weise wurde es möglich, daß der Symbolcharakter auch der außerliturgischen Mahlzeit schließlich so stark betont wurde, daß auch sie als Opfer bezeichnet werden konnte. Es ist demnach nicht nötig, für den Opferbegriff unserer ostsyrischen Tischgebete außersyrische Einflüsse herbeizuziehen.

Die Trinitätslehre, die sich in unseren Texten widerspiegelt, verdient deshalb Beachtung, weil sie die drei göttlichen Personen koordiniert, und nicht, nach Art der großen griechischen Väter, organisch betrachtet. Eine gewisse Vorliebe der Nestorianer für die Koordination der drei göttlichen Personen, wie sie sich hier offenbart, ist dabei ein Erbstück aus dem Kampf der damaligen Kirche gegen den Arianismus. Daß es sich bei unseren Gebeten um Stücke einer offiziellen kirchlichen Liturgie handelt, ist durch nichts zu beweisen; sie können auch einer Liturgie zu dienen bestimmt gewesen sein, die

¹ Vgl. z. B. *Or. Chr. N. S. XII* (1923—1925), S. 8ff.

außerhalb des eigentlichen Gemeindegottesdienstes entweder zu Hause im Kreise der Familie, oder in der Versammlung eines bestimmten Standes der Kirche, z. B. der Mönche, Priester und Kleriker, Jungfrauen, gefeiert wurde.¹

Altes, echt syrisches Erbgut in den Tischgebeten sind die Fürbitten für die Verstorbenen. Gebete für die Toten finden wir schon beim hl. Ephrem (+ 373)²; von Balai (5. Jh.)³ und Rabbula (+ 435)⁴ sind uns Hymnen für die Verstorbenen erhalten. Das Andenken an die Verstorbenen rufen auch die Gebete V, VI, IX, XI. VI ist näherhin ein Trostgebet für die Hinterbliebenen; es wünscht den Verstorbenen ein gutes Andenken, den Hinterbliebenen aber, daß Gott von ihnen hinwegnehme den Gram um die Toten und sie mit Hoffnung und Trost erfülle. V erbittet für die Verstorbenen Ruhe, glückliche Auferstehung, und den herrlichen Trost der Gerechtigkeit; IX und XI, daß die Verstorbenen getröstet werden. Diese drei Bitten finden ihre Begründung in der hl. Schrift: Ruhe wird z. B. den Verstorbenen verheißen in Geh. Offenbarung 14, 13; von der Auferstehung sprechen 1 Kor. 15, 12ff.; 1 Thess. 4, 13ff.; für den Trost, der den Toten werden soll, ist 2 Makk. 12, 43ff. die klassische Stelle.⁵

Mehr oder weniger deutliche Anspielungen auf Schriftstellen finden sich in diesen ostsyrischen Tischgebeten häufiger. Hierher sind insbesondere die sog. Paradigmengebete⁶ in V, VII, IX, XI zu zählen. Während in V, VII, XI nur Typen aus dem Alten Bund aufgeführt werden, erwähnt IX, allerdings nur summarisch, die zwölf Apostel und „die frommen und gerechten Väter“. Wer diese Väter sind, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber gewiß gestattet der Umstand, daß sie nach den Aposteln genannt werden, zu vermuten, daß wir nicht an Heilige der Vorzeit, sondern an solche aus den Zeiten des

¹ Ein sprechendes Gegenstück dazu bilden vielleicht in etwa die *Officia per ferias, seu Psalmi secundum dies hebdomadae singulos, quibus in ecclesia cantantur, dispositi, cum orationibus, hymnis, confessionibus et litanis*, PL 101, 509—612. Es ist das eine von Alkuin für den Privatgebrauch gemachte Zusammenstellung von Psalmen, Gebeten usw., deren sich einzelne, aber auch mehrere gemeinschaftlich bedienen konnten, ein Vorläufer der späteren Gebetbücher. Die Texte stammen entweder aus der heil. Schrift (Psalmen), der Liturgie (Orationen, Hymnen, Litaneien) oder den Schriften der Väter (Gebete).

² Siehe C. Birainer, *Der hl. Ephrem der Syrer*. Kempten 1899, S. 109 f.

³ S. Landersdorfer, *Ausgew. Schriften der syr. Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Antiochien u. Jakob von Sarug*. Kempten u. München 1912, S. 41 u. 45.

⁴ G. Bickell, *Ausgew. Schriften der syr. Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak v. Ninive*. Kempten 1874, S. 267 f.

⁵ Vgl. unten S. 79.

⁶ 19 „Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung“ hat A. Baumstark übersetzt *Or. Chr. NS. X—XI* (1920—1921), S. 1—30.

Neuen Bundes, also in erster Linie an Bischöfe, zu denken haben.¹ Paradigmengebete stellen immer eine verhältnismäßig alte Gebetsform dar,² die ja bekanntlich letzten Endes von der Synagoge übernommen war; für die syrische Kirche des 4. Jhs. bezeugt sie Aphra(h)at in seiner *Ḥafḥ, Ḥawl* (Abhandlung über die Traube).³

Äußere Kriterien zur Bestimmung des Alters der Tischgebete haben wir nicht; aber nichts widerspricht dem Gedanken, auch ihr Entstehen etwa noch ins 5. Jahrhundert anzusetzen.

2. Die Abendmahlsgebete stehen an Umfang hinter den Tischgebeten zurück; sie zählen nur vier Nummern, deren Inhalt ist:

XVII die Bezeichnung des Kelches;

XVIII Gebet dessen, der den Leib des Herrn empfängt, und

XIX Gebet dessen, der ihn austeilte;

XX Danksagung und Bitte nach dem Empfang.

Diese Abendmahlsgebete führen uns eine Eucharistiefeier außerhalb der Messe vor Augen. Es handelt sich dabei nicht um das einfache Austeilen und den Empfang des Leibes des Herrn außerhalb der eucharistischen Opferfeier, wie es heute noch in der römischen Kirche vielfach Übung ist, sondern der Ritus, der in XVII beschrieben wird, stellt eine Konsekration außerhalb der Messe dar mit nachfolgender Austeilung der heiligen Kommunion (XVIII, XIX) und Danksagung (XX). Die vier Gebete dieser zweiten Gruppe hängen also aufs engste miteinander zusammen. Die Feier, die in ihnen beschrieben wird, kann stattgefunden haben entweder in einer Kirche oder in einem Privathause, vielleicht in einem Kloster. Im letzteren Falle wären dann nur Mönche oder Jungfrauen die Teilnehmer daran gewesen. Daß diese Feier im Anschluß an eine Mahlzeit, also an eine Agape im altchristlichen Sinne, gehalten worden wäre, läßt sich aus den Texten selbst nicht erschließen; ein innerer Zusammenhang zwischen den Gebeten der ersten Gruppe, den Tischgebeten, und diesen eucharistischen Gebeten scheint jedenfalls nicht zu bestehen.

Der Ausdruck *consignatio calicis* (Bezeichnung des Kelches, *ḥafḥ*; *ḥawl*) ist in seiner Bedeutung oft Schwankungen unterworfen gewesen.⁴ Das neue, vom Patriarchen Rahmani herausgegebene syrische Missale kennt gleichfalls die *ḥafḥ*, *ḥawl*, versteht aber darunter

¹ So meint ja auch der Hymnus *Te Deum* mit dem Ausdruck *prophetarum laudabilis numerus* die Propheten des Neuen Bundes. Da die Apostel vorher genannt werden, ist nicht an die Propheten Israels zu denken.

² Vgl. A. Baumstark, a. a. O., S. 9 ff.

³ W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the persian sage*. London 1869. Die „Abhandlung über die Traube“ entstand im August 345.

⁴ Siehe M. Andrieu, *Immixtio et Consecratio. La Consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*. Paris 1924.

die Präsanctifikationsmesse.¹ Diese ist auch sonst oft gemeint; aber, wie die von Andrieu² gemachte Zusammenstellung beweist, verstand man darunter nicht weniger häufig auch die Konsekration außerhalb der Messe. Diese wurde bewirkt durch Einsenkung (*immixtio*) einer vorher konsekrierten Hostie in den Wein.³ Dieser Ritus war hervorgegangen aus rein praktischen Gründen, entweder zur Spendung des Viaticums an Sterbende, oder auch um die heilige Kommunion außerhalb der Messe *ex devotione* empfangen zu können. Man kommunizierte unter beiden Gestalten, aber es war nicht gestattet, den Kelch mit dem heiligen Blute aufzubewahren, *ne forte mutetur, et reus fiat, qui ipsum reliquit*.⁴ Darum half man sich mit dem Ritus der *consignatio calicis*. Der folgende Kanon Ja'qôb(h)s von Edessa beleuchtet diesen Gebrauch recht deutlich:⁵ „*Sacerdos inclusus, si solus fuerit, et si inclusi alii fuerint eidem vicini, si velit consignare sibi, aut aliis, quando populus fidelis non est praesens, voluntati eius datum est, et sine reprehensione est in utroque. Et si velit dicere unam ex orationibus propositis, aut omnes, et si velit absque orationibus sub silentio signare pro opportunitate temporis, ipsius potestati est.*“ Aber der Kanon geht noch weiter: wenn kein Priester zugegen sein und doch die Notwendigkeit der *consignatio calicis* vorliegen sollte, darf auch der Diakon die *Immixtio* vollziehen; aber: „*Diacono recitare orationem aliquam, aut quippiam omnino dicere, sive parvum, sive magnum, non licet, quando consignat calicem.*“ Irgendeine Form wurde also nicht für notwendig

¹ *Missale iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Syrorum*. Scharfa 1922, S. ١٥٥-١٥٦. Der Ritus ist gemäß der Rubrik zu nehmen: ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، also an den Tagen der 40tägigen Fastenzeit mit Ausnahme des ersten Tages in der Woche und der Sabbate.

² a. a. O., S. 266 ff. Vgl. auch den interessanten von G. Graf (*Konsekration außerhalb der Messe*, *Or. Chr. NS. VI* [1916], S. 44—48) aus *Cod. Sachau 58* (*Berol. syr. 317*) herausgegebenen arabischen Text. Dann H. W. Codrington, *Liturgia praesanctificationum syriaca S. Joannis Chrysostomi*, in: *Χρυσοστομίζα*, Rom 1908, S. 717—729.

³ Daß dieser Ritus nicht nur im Orient, sondern auch im Abendland bekannt war, dafür Belege bei Andrieu. S. 75 wird folgender Text aus einem Missale von Einsiedeln aus dem 12. Jh. mitgeteilt: . . . *usque dum dici debeat: Per omnia secula seculorum. Quod dum dicit (sacerdos), sumat de sanctis oblatis et ponat in calice nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem . . . Osculata autem ea (= cruce) cum reverentia, osculetur evangelium et reliquias sanctorum ac tum demum Corpus et Sanguis Domini accipiatur.* Durch die letzten Worte *Corpus et Sanguis Domini* ist die Bedeutung des *sanctificatur* klargestellt. Gegenständige Ansichten, daß der Wein durch die Berührung mit der Hostie nicht konsekriert werde, s. a. a. O., S. 50 ff.

⁴ Aus einem der Kanones des Bischofs Ja'qôb(h) von Edessa (633—708), mitgeteilt bei Andrieu, a. a. O., S. 220.

⁵ Bei Andrieu, a. a. O., S. 219 u. 220.

erachtet; nur das eine steht fest, daß der Priester sich einer größeren Feierlichkeit bei der *consignatio calicis* bedienen durfte, als der Diakon.

Mit dem Schlußgebet XX zeigt das dritte Kommuniongebet des römischen Meßbuches, *Perceptio corporis tui*, einige Verwandtschaft. Diese drei Kommuniongebete gingen aus dem Gebrauch der Klöster in den der ganzen römischen Kirche über. Es wäre nicht undenkbar, daß sie in irgendeiner Form von Mönchen aus dem Orient in das Abendland verpflanzt worden wären.

Fragen wir schließlich noch, in welcher Zeit wir die Entstehung der Gruppe XVII—XX anzusetzen haben, so ist zu beachten, daß liturgische Gebete und Gebräuche sich nur selten ändern, sondern oft in derselben Form, ja mit denselben Worten, jahrhundertlang über-

fol 133a ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ (fol. 133a)

I ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣</

liefert werden. Es hindert nichts, diese Tatsache auch für unsere vorliegenden eucharistischen Gebete geltend zu machen. Wir dürfen denselben sicher ein bedeutend höheres Alter zuerkennen, als das des *Cod. Sach. 167* ist, in dem sie uns überliefert sind. Aber positive Anhaltspunkte fehlen. Vielleicht hat der Presbyter 'Isa, dem wir ihre Erhaltung verdanken, sie zusammen mit der ersten Gruppe, den Tischgebeten, vorgefunden, so daß dies ein Grund wäre, sie gleich diesen als im 5. Jahrhundert entstanden zu denken. Jedenfalls waren sie, als 'Isa sie in seinen Kodex eintrug, noch in lebendigem Gebrauch. Das beweist das Initium in XVII *ܡܝܚܕܐ ܕܡܝܚܕܐ*, daß das ganze, hier nicht wiedergegebene Einleitungsgebet als bekannt voraussetzt.¹

¹ Siehe unten S. 91.

Ferner Gebete der „Sättigung“ über die „Tische des Brotes“.

I Zuerst, wenn der Priester den Segen spricht, auf daß man die Speise ißt.

Strecke aus, o unser Herr und Gott, die Rechte deiner
5 Erbarmung aus der Höhe deines Heiligtums und segne und
heilige diese Speise deiner Verehrer im Namen deiner ge-
benedeiten Dreifaltigkeit, im Namen des Vaters und des
Sohnes, usw.

II Ein anderes.

10 Durch die Rechte deiner Majestät werde gesegnet der
Tisch deiner Verehrer, und durch das Wort deiner Güte,
Vater, Sohn usw.

III Ein anderes.

Durch eure Gebete, meine Väter und Lehrer, werde diese
15 Speise gesegnet. Im Namen deiner gebenedeiten Dreifaltig-
keit, Vater, Sohn und heiliger Geist.

IV Über Früchte.

Segne, o Herr, diese Früchte durch deine Güte, Vater,
Sohn und heiliger Geist. Gott der Allherr, möge diese Zu-
20 kost segnen, und über denen, die davon essen, seien Erbarmung
und Gnade, im Namen des Vaters und des Sohnes und des
heiligen Geistes.

V Wenn man den Tisch aufhebt.

Gott der Allherr möge annehmen euer Opfer in den erhabenen Höhen mit dem Opfer Abels auf dem Felde, und mit dem Noahs in der Arche, und mit dem Abrahams auf dem Gebirge Mamre, und mit dem des Elias auf dem Berge Horeb, und mit den übrigen Vätern in den einzelnen Geschlechtern; indem unser Herr euren Verstorbenen Ruhe geben und ihnen eine glückliche Auferstehung und den herrlichen „Trost“ der Gerechtigkeit gewähren möge. Und das Opfer, das ihr heute auf dem Altar des Herrn dargebracht habt, möge Annahme finden vor dem Throne seiner Herrlichkeit, indem wir von der Gnade unseres anbetungswürdigen Gottes erflehen, daß dieses Opfer nicht weiche von dem gesegneten Hause bis zur Wiederkunft Christi, indem ihr dasselbe auf eure Kinder und Kindeskinde vererbt bis zu den letzten Geschlechtern. Und alles, was ihr ertragen habt und womit ihr fertig geworden seid in dieser Welt, außer der Sünde, das möge unser Herr und Gott vor sich bringen [um es zu vergelten], in vielen Tausenden, dreißig-, und sechzig- und hundertfach, nach dem untrüglichen Wort unseres Heilandes, indem Gott euch Helfer und Beschützer und Erretter ist aus allen versteckten und offenen Anfechtungen. Und dafür, daß ihr uns geehrt habt mit diesen vergänglichen [Dingen], möge Christus der König euch ehren mit den unvergänglichen und unzerstörbaren [Dingen] und möge euch zu Hilfe kommen immerdar. Und er möge seine Segnungen und Wohltaten und Geschenke wohnen lassen in euren Häusern und möge

9] **ܡܨܠܐ**: die Bedeutung *resurrectio* findet hier keine Anwendung, weil **ܡܨܠܐ**, Auferstehung, unmittelbar vorausgeht. **ܡܨܠܐ** hat, wie hebr. **נחם**, zuerst die Bedeutung „trösten“; vgl. Sir. 48. 24 (Vulg. 48. 27); jüd.-aram. **ܢܚܡܬܐ** „Tröstung“. In IX u. XI ist für das Et-pa. gleicherweise die Bedeutung „getröstet werden“ anzunehmen; „auferweckt werden“ würde in beiden Fällen nicht passen. Auch im Deutschen haben wir den Ausdruck: „die armen Seelen trösten“.

11] **ܡܨܠܐ** „möge Annahme finden“ = dem häufig vorkommenden griech. **δεχτόν ἐστιν** (z. B. Luk. 4, 19. 24; Apg. 10. 35; 2 Kor. 6, 2; Phil. 1, 18), das die Bedeutung hat: annehmbar, angenehm, acceptabilis.

19] **ܡܨܠܐ** ist eine Erweiterung des ursprünglichen Textes (Matth. 8, 18) = vieltausendfältig.

אין? ואלהם? וינחם את מה? ויפסל מעל עמל? ויחל. ויסל
 ויחלילתו יחזק את מה? ויסל. ואלה מה? ויפסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל.

VI אין? ואלהם? וינחם את מה? ויפסל מעל עמל? ויחל.
 5 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 10 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל

VII

אין? ואלהם?

אין? ואלהם? וינחם את מה? ויפסל מעל עמל? ויחל.
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל
 15 ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל

6] Röm. 14, 9 (Apg. 10, 42). Ps. 68, 20 (Vulg. 67, 21). 15] Is. 41, 17.

4] ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל ויסל.

9-10] Hier scheint eine Lücke im Texte zu sein; der term. technicus ויסל ויסל steht ohne Beziehung weder zum Vorhergehenden noch zum Nachfolgenden.

12] Nach ויסל ist ein Wort ausgefallen, etwa ויסל (parallel zum folgenden ויסל).

segnen den Kranz des Jahres in seiner Güte, indem er aus-
 tilgt aus euch Streit und Zank, und euch Zeiten der Ruhe
 und der Freude verleiht vor dem liebevollen Angesicht seiner
 Majestät. Und er gebe euch die Segnungen des Himmels
 5 von oben und des tiefliegenden Abgrundes von unten. Und
 dieses Haus und seine Bewohner, und diese Stadt unserer
 Wohnung, die Schrecken und Elend umgeben, möge Christus,
 der Friede der Obern und die Ruhe der Untern, mit einer
 festen Mauer umgeben. Und über uns alle mögen sich ergießen
 10 seine Barmherzigkeit und seine Gnade immerdar. Jetzt und
 zu aller Zeit usw.

VI Ein anderes. Über das „Brot“, das man veranstaltet zur
 Ruhe und zum Gedächtnis der Verstorbenen, und [über das
 „Brot“] der [Toten-]Offizien.

15 Herr Gott, Herr der Toten und der Lebenden, Herr des
 Todes und des Ausganges, gib in deiner Erbarmung ein gutes
 Andenken deinen Dienern durch diese Gabe, die ihre Ver-
 wandtschaft darbringt, indem ihre Wohnstätte mit allen von
 dir [kommenden] Gütern gesegnet ist, und du von ihnen hin-
 20 wegnimmst den Gram um ihre Verstorbenen, und ihr Herz
 erfüllest mit Hoffnung und Trost, und sie würdigest der
 Herrlichkeit und Wonne mit deinen Heiligen, daß sie dich
 preisen und verehren. Mache zu einem Gedächtnis deiner Barm-
 herzigkeit die Rechtschaffenen und Gerechten (?), Schöpfer des
 25 Alls, jetzt und zu aller Zeit und in alle Ewigkeit.

VII Ein anderes „Sättigungs“-[gebet].

Gott, Allherr, schaffe für diesen Tisch [Brot?], das sich nicht
 vermindert, und Speise, die nicht abnimmt, und mögen wir uns
 an ihm an schönem Guten erquicken und möge er über-
 30 fließen von göttlichen Segnungen, und mögen sich von seinem
 Überfluß die Dürftigen nähren und gespeist werden von ihm
 die Hungernden; und es mögen sich sättigen von seiner Fülle
 die Waisen und von der Fülle seiner Speisen mögen leben

5] ܐܒܕܝܢ , ܐܒܕܝܢ ist der in der Tiefe liegende Abgrund (ܐܒܕܝܢ procubuit).

6-7] $\text{ܕܡܕܢܬܐ ܕܡܕܢܬܐ ܕܡܕܢܬܐ}$ die Stadt unserer Wohnung = unsere Wohnstätte.

14] ܕܡܕܢܬܐ = officia, besonders die für Abgestorbene.

16] ܕܡܕܢܬܐ = der Ausgang aus der Welt.

אמקטל מונוס אס פלסונו? וזע אדולא מאלא מרנעל אדונוס אסעס
 מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס
 מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס
 מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס
 5 פמו מלעל אדולא אד מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס מומוס.

VIII

(b) אסול

אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 10 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד

IX

אסול

אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 15 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד
 אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד אד

1] Gen. 18, 5 ff.

2] Gen. 43, 32 ff. Job 42, 11.

3-4] Geh. Offbg. 19, 9 (?). Matth. 25, 33.

14] Dan. 7, 10.

3] Nach מומוס ist eine Lücke; es ist etwa אדולא mit nachfolgenden Genitiven ausgefallen.4] מומוס ist dittographiert aus dem folgenden מומוס, und daher zu tilgen.

die Armen und Elenden. Es mögen sich auch an ihm erlaben die Fremden, und er sei wie der Tisch der rechtschaffenen und gerechten Patriarchen Abraham und Isaak und Jakob und Joseph und David und Salomo, und Job und Chiskia und
 5 Josias. Es lasse sich nieder auf eure Häuser und weile in eurer Wohnung [— — —]; und unser Herr und Gott mache euch würdig des Gastmahls mit ihnen und des Stehens zu seiner Rechten durch die Güte seiner Erbarmung. Und von unser aller Mund werde gelobt Gott, der Vater und der
 10 Sohn und der heilige Geist, jetzt und zu aller [Zeit].

VIII Ein anderes.

Du hast uns genährt in deiner Güte und hast uns gesättigt in deiner Barmherzigkeit, und ein immerwährendes Lob, ohne Ende, möge emporsteigen zu deiner gebenedeiten Dreifaltig-
 15 keit, [du] der alles ernährt in seiner Güte und Barmherzigkeit. Und füge hinzu, wenn du willst: Hochgepriesen ist der Herr, der seine Hand ausstreckt und seine Diener sättigt von seinen Gütern; und wir alle wollen sprechen: Lob sei seinem angebeteten Namen und seine Ehre sei über dem
 20 Tisch; und über diejenigen, die von ihm essen, und diejenigen, die ihn zubereiten, und über die gesegneten Häuser, aus denen sie kamen, mögen sich seine Gnade und seine Barmherzigkeit, und seine Segnungen und seine Wohltaten und seine Güter ergießen immerdar, jetzt und zu [aller Zeit].

25 IX Ein anderes.

Tausend mal tausend und zehntausend mal zehntausend Danksagungen Gott dem Allherrn. Mögen wir viel sein und uns vermehren und Bestand haben und nicht abnehmen auf die Fürbitte der zwölf Apostel und der frommen und ge-
 30 rechten Väter, die ihrem Herrn gefallen haben zu allen Zeiten.

7] ܐܠܬܝܢ sind diejenigen, welche in den von ܐܠܬܝܢ abhängigen Genitiven näher bezeichnet waren. Siehe Note z. syr. Text.

16] ܐܠܬܝܢ ܐܠܬܝܢ ܐܠܬܝܢ ist beigefügte Rubrik. Es folgt darauf ein neues Gebet, das zu verrichten dem Belieben des Vorbeters überlassen ist.

30] Syr. ܐܠܬܝܢ entspricht griech. ἐμπροσθέν, bzw. dem hebr. הִתְפַּאֵל (Hithpaël) also die „vor Gott gewandelt sind“. Zu „die frommen und gerechten Väter“ vgl. oben S. 73f.

Eure Häuser mögen gesegnet und eure Verstorbenen „getröstet“ und eure Schulden und Sünden nachgelassen werden... alles, in seiner Güte und in seinem Erbarmen, jetzt...

X Ein anderes.

- 5 Gott der Allherr nehme euer Opfer an und segne das Werk eurer Hände. Er erfülle eure Bedürfnisse und mache überfließend eure Güter und von den Gütern seines Angesichtes sättige er euch, und mit Danksagung möge erhöht werden euer Tisch, und es mögen essen von ihm die Armen und Elen-
- 10 den, und mögen euch segnen; und von seiner Fülle sollen gespeist werden die Waisen und Witwen, und sie mögen euer Lob verkünden; und Christus unser Herr mache euch würdig der Ehre der Priester und der Hohenpriester, auf daß sie für euch um Erbarmen bitten. Und derjenige, welcher tausende
- 15 in der Wüste mit wenigem Brot gespeist hat, er möge euch sättigen mit allen Gütern, und die Kinder, die von euch abstammen. Und seine Erbarmung und seine Gnade mögen sich ergießen und bleiben über uns und über euch immerdar, jetzt und in aller Zeit.

20 XI Ein anderes, für das Opfer.

Herr, starker Gott,

es möge dieses Opfer angenommen werden
mit dem des Abel und des seligen Noah,
und des Abraham und des rechtschaffenen Job.

- 25 Du segne dieses Brot,
das deine Diener heute dargebracht haben
mit reinem Herzen und Willen.

XI und XII sind in siebenhebigen Versen geschrieben; in XI haben die ersten 11 Zeilen den Reim ١, dann folgen 5 Zeilen mit dem Reim ٢; in XII ist der Reim ٣ vom Anfang bis zum Ende durchgeführt.

27] Die etwas eigentümliche Stellung des Adjektives ٤٤٤, das doch auch zu ٤٤٤ gehört, erklärt sich aus dem Metrum.

Und es möge vor ihm hergehen aus dieser
wie eine Lampe inmitten der Dunkelheit
und ihn geleiten in jene Wohnung,
durch das Gebet dieser eingeladenen Versammlung.

- 5 Eure Tische mögen gesegnet,
und eure Opfer angenommen,
und eure Verstorbenen „getröstet“ werden,
und eure Schulden und Sünden verziehen werden.
Und ihr möget würdig werden der Güter des [himmlischen] Reiches.

- 10 Gelobt sei, der alles ernährt in seiner Güte
und Erbarmung, jetzt und zu aller Zeit.

XII Ein anderes.

Der du jetzt unseren Hunger gesättigt hast
von deinem heiligen Tische:

- 15 wir wollen zu dir emporsteigen lassen ein besonderes Lob,
mit Körper zugleich und Seele.



Und wie du uns jegliche Art [von Stoffen] bereitet hast
zu diesem befleckten Unterhalt,
so speise und ernähre Menschen,

- 20 und Vögel und Kriechtiere.

Und jenen, die sich abgemüht haben in Arbeit,
und die Hitze und Kälte ertragen haben,
vergilt ihnen, Freund der Menschen,
durch Schutz vor allem Schmerz;

- 25 ebenso auch mir, dem Fremden und Schwachen,
und dem Geringsten der Menschen und Leidvollen,
der ich gemacht bin zum Munde der Menschen.

1] Zwischen Z. 1 u. 2 ist ein Vers ausgefallen.

18] „Befleckter Unterhalt“, etwa = Nahrung für den Leib (das stoffliche im Gegensatz zum geistigen?); die Bedeutung von  ist hier nicht klar. Auch fehlt eine Silbe zur Ausfüllung des Metrums. Sollte etwa, wie Prof. Rücker vermutet, zu lesen sein  „vergänglich“?

מַעֲבֹדִי אֲנִי מִלֵּב מֵאֲנִי.
 לִלְבִּי רָא אֵל.
 מִן חֲנֻכָּהּ חֲנֻכָּהּ אֵל.
 מִן חֲנֻכָּהּ אֵל.
 לֹא יִשְׁפָּט מֵאֵל יִשְׁפָּט לֵאמֹר
 מִדָּוִד לְחֻמֵּי אֵל.
 אֵל מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ.

5

XIII

אֵלֵינוּ

מִיָּד רָא מֵאֵל חֲנֻכָּהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 10 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 אֵל מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 אֵל מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ.

XIV

מִחֲכָרָהּ

מִיָּד מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 15 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ
 מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ מִחֲכָרָהּ.

15] Ps. 104 (Vulg. 103), 15.
 18f.] Matth. 21, 33 ff.

3-7] Vgl. aus den jüd. Tischgebeten: וְבִמְנוּחָיו הַקָּדוֹשׁ לֹא חָסַר לָנוּ
 וְאֵל יְהוָה לָנוּ מִזֶּן לְעוֹלָם וְעַד בְּעֶבֶד שְׁמוֹ הַקָּדוֹשׁ: כִּי הוּא יְיָ וְכַפָּרָנוּם לְכָל וְכַפָּרָנוּם
 לְכָל וְכַפָּרָנוּם מִזֶּן לְכָל-בְּרִיּוֹתָיו אֲשֶׁר בָּרָא:

Ich bekenne für alle Menschen
Gott, der ernährt die Menschen.

Von Anfang bis jetzt,
und von jetzt bis zu diesem Augenblick,

5 mangelt nicht und wird nicht mangeln den Menschen
die Nahrung zum Unterhalt der Menschen.
jetzt und zu aller Zeit und in Ewigkeit.

XIII Ein anderes.

Gelobt sei, der alles nährt in seiner Gnade, und gepriesen
10 sei sein Name am Tische seiner Verehrer zu aller Zeit für
immer. Lob sei deinem wesenhaften Namen, Allherr, der du
uns gesättigt hast von deinen Gütern, Vater und Sohn und
heiliger Geist, der du uns ernährt hast mit diesen sichtbaren
[Dingen], und die unsichtbaren uns verheißen hast, denn du
15 bist guter Geber. Lob sei deiner Dreifaltigkeit.

XIV Über den Wein.

Himmlischer Trank, geflossen aus der hochgepriesenen
Traube, segne, o Herr, diesen Wein, daß vollkommen sei in
ihm die Kraft deiner Güte, und daß er das Herz derer, die
20 ihn trinken, erfreue, und den Sinn derer, die ihn ausschenken,
erheitere. Und sein Becher öffne den Mund zum Lobe deiner
Geheimnisse und sein Trank sei die Ursache zur Danksagung
allen jenen, die daraus trinken, daß, wenn sie sich erfreuen
am Geschmack des Weines deiner Trauben, sie dich bekennen
25 und preisen, den Herrn des wahren Weinberges, der du ge-
opfert worden bist zu unserer Erlösung, jetzt und zu aller
Zeit und in alle Ewigkeit.

12 *ol*, ist aus *oa la*, zusammengezogen und mit dem folgenden *bea* zu verbinden.

17-18] Die „hochgepriesene Traube“ ist Christus. Der Vergleich Jesu mit der Traube findet sich schon bei Narsai (+ nach 503); s. Fr. Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses*, Leipzig 1896, S. 9 (bezw. 5):

ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ : ܝܚܐ ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ :
ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ : ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ ܡܥܝܢܐ :

„Vor Herodes fürchte ich mich: der unreine Wolf wird in Aufregung ge-“

XV Gebet für alle Kranken.

Gott, der Geber aller Heilung, der Spender alles Guten, er, der allzeit besorgt ist um das Menschengeschlecht, und der uns seine Hilfe nicht versagt, er lasse auf dir ruhen die
 5 Rechte seiner Barmherzigkeit und entferne von dir Krankheit und Leid und Schaden und Widerwärtiges. Und er gewähre dir ein gutes Leben und Gesundheit des Leibes und der Seele, daß du Lob und Dank sagest dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist, jetzt und zu aller Zeit und in
 10 alle Ewigkeit.

XVI Über (die) Kinder.

Gott der Allherr möge deinen Sinn läutern und deinen Verstand reinigen, und heiligen und erglänzen lassen deine Seele, und er gebe dir Lauterkeit des Herzens und Reinheit
 15 der Gedanken, die angenehm sind seiner Majestät, jetzt und zu aller Zeit und in alle Ewigkeit.

XVII Ferner: Anweisung für die Bezeichnung des Kelches.

„Die Güte unseres Herrn.“ Und dann fügt er hinzu: Die göttliche Kraft, die auf den heiligen Geheimnissen des
 20 erlösenden Leibes und Blutes ruhte und sie segnete und heiligte, sie ruhe auf dieser Mischung und mache sie teilhaft des Leibes und Blutes Christi, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Und so macht er das Zeichen [des Kreuzes] über den Kelch, konsekriert [ihn]
 25 und spricht: Es wird bezeichnet und konsekriert und in Verbindung mit dem erlösenden Blut unseres Herrn Jesus Christus gesetzt diese Mischung, im Namen des Vaters und des Sohnes usw.

raten und sein Schwert zücken und mit demselben abschneiden die süße Traube, bevor sie reif ist“. A. Grohmann, *Aethiop. Marienhymnen*, Leipzig 1919, gibt S. 246 f. aus Ephrem u. anderen (griech., kopt., äthiop.) Quellen zahlreiche Belege für den Vergleich Marias mit dem Weinstock, Jesu mit der Weinblüte, bezw. Traube.

18] „Die Güte unseres Herrn“ ist der Anfang eines Gebetes, mit dem die *consignatio calicis* eingeleitet wurde. ܡܝܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ in Z. 18 u. ܡܝܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ in Z. 23–25 sind Rubriken.

XVIII

ܕܠܡܐ ܕܡܢ ܡܡܐ ܡܡܐ

ܡܡܐ ܕܡܢ ܡܡܐ ܡܡܐ. ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.

XIX

ܡܡܐ ܕܡܢ ܡܡܐ ܡܡܐ

(b) ܡܡܐ ܕܡܢ ܡܡܐ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ. ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.

XX

ܡܡܐ ܕܡܢ ܡܡܐ ܡܡܐ

ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.
ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ ܡܢ ܡܡܐ.

11] Wie Prof. Rücker bemerkt, ist ܡܡܐ der Terminus technicus für die Summierung der übriggebliebenen Stücke der Eucharistie nach der Messe = (praktisch) der Kommunion des Priesters und Diakons (vgl. die Canones des Bar Ab(h) gārē BO. III 1 S. 245 f.; Maclean, *East syrian daily offices* S. 297; Brightman S. 304 Z. 30) und der folgende Text abgesehen von einigen Varianten in der Aufzählung identisch mit demjenigen der nestorianischen *Taksā*-Ausgabe. Urmia 1890, S. 1 Z. 2-9.

XVIII Gebet, wenn jemand die eucharistischen Geheimnisse empfängt.

Heilige unsere Leiber durch deinen heiligen Leib, und tilge unsere Sünden durch dein kostbares Blut, und reinige
5 unsere Gewissen durch die Menge deiner Gnade, Christus Hoffnung unserer Natur, Herr des Alls.

XIX Der, welcher den Leib [des Herrn] austeilte, spricht:

Die schuldentilgende Hostie vom Tische des [himmlischen] Reiches zur Tilgung der Schulden und zur Verzeihung der
10 Sünden.

XX [Gebet] des Ordo der [eucharistischen] Geheimnisse.

Dein lebendiger Leib, Herr, den wir gegessen, und dein unschuldiges Blut, das wir getrunken haben, mögen uns, Herr, nicht zum Gericht und zur Strafe gereichen und nicht zur
15 Schande und nicht zur Krankheit und nicht zum Schaden; sondern zur Erbarmung und zur Erlösung und zur Sühnung der Schulden und zur Tilgung der Sünden, und zum Vertrauen vor dir, Allherr. In uns, die wir deinen Leib öffentlich empfangen, wohne deine Kraft verborgen, daß wir dir
20 entgegengehen in Freude, und dir Lob singen dreimal, mit den Rechtschaffenen, die vollbringen deinen Willen, Christus, Hoffnung unserer Natur, Herr des Alls.

20] ܬܠܬܬܝܬܬܝܬܬܝܬ dreimal oder auf dreifache Weise. Gemeint ist das Trishagion.

DIE GRIECHISCHE EPHRAEM-PARAENESIS GEGEN DAS LACHEN IN ARABISCHER ÜBERSETZUNG

EIN BEITRAG ZUM PROBLEM DER ARABISCHEN EPHRAEMÜBERSETZUNGEN UND IHRER
BEDEUTUNG FÜR EINE KRITISCHE AUSGABE DES GRIECHISCHEN EPHRAEM

VON

DR. W. HEFFENING

I. EINLEITUNG, TEXT UND ÜBERSETZUNG

Im Besitze des bekannten Leipziger Buchhändlers, Herrn Karl W. Hiersemann, befindet sich das Fragment einer christlich-arabischen Pergamenthandschrift mit Ephraem-Stücken¹. Dies Fragment umfaßt acht zusammenhängende Blätter, d. h. eine *Kurrāsa*, mit der Bogenbezeichnung KH in griechischen Unzialbuchstaben. Der Inhalt ist laut den Überschriften (in roten Schriftzügen mit grünen diakritischen Zeichen) folgender:

fol. 1^r: nach dem Schluß eines Stückes:

وايضا من قول مار فرام القديس علي الجهاد والصراع الروحاني

fol. 3^r: das hier veröffentlichte Stück,

fol. 5^v: هذا من قول مار فرام القديس جا انسان الى مر (sic!) اقوام فقال
له يا سيدي اريني بما ذا اطلب التوبة

fol. 8^r: هذا ايضا من قول مار فرام المقدس قاله عن الشيطان والموت

Dieser Inhalt stimmt vollständig überein mit dem Schluß des Inhaltsverzeichnisses der arabischen Hs. Nr. 151 der Straßburger Universitäts-Bibliothek, in der gerade dieser Schluß fehlt². Die schon von Herrn Prof. Baumstark mir gegenüber geäußerte Vermutung,

¹ Das Fragment wurde zuerst von Baumstark beschrieben in Hiersemanns Sonderkatalog *Orientalische Manuskripte* (o. J.) unter Nr. 1 und in Hiersemanns Katalog Nr. 565 (1926) auf Seite 33 unter Nr. 411. — Dem derzeitigen Besitzer, Herrn Karl W. Hiersemann, bin ich zu großem Dank verpflichtet für das Entgegenkommen, mit dem er mir die Veröffentlichung des hier behandelten Stückes aus seinem Fragment bereitwilligst gestattete.

² Diese Straßburger Hs. wurde in der ZDMG, 51 (1897), S. 454 ff., eingehend von Oestrup beschrieben, der sie als Cod. Sinaiticus A bezeichnet; die heutige Signatur ist Ms. Arabe 151; vgl. *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départ.*, 47, Paris 1923, Nr. 4226.

daß das Hiersemannsche Fragment zu dieser Straßburger Hs. gehöre, wird durch folgende Punkte bestätigt:

1. Größe (220×170 mm) und Abnutzungsspuren der Straßburger Hs. und des Hiersemannschen Fragmentes decken sich vollkommen. Beide sind bei Ausführung eines neuen Einbandes in der gleichen Weise beschnitten, wobei die oberen Verzierungen der Bogensignaturen beschädigt wurden. Das Pergament ist dasselbe. Jede *Kurrāsa* umfaßt wie unser Fragment acht Blätter. Die Straßburger Hs. hat 18—19 Zeilen auf der Seite; das Fragment hat anfangs auch 18, von Blatt 4 ab aber 20 (bezw. 19) Zeilen auf der Seite, was sich daraus erklärt, daß es auf den Schluß der Handschrift angeht.

2. In der Straßburger Hs. wie in dem Fragment finden sich zum Heften verwandte Streifen eines sehr feinen weißen Pergamentes, die der Beschriftung nach aus demselben griechischen Unzialkodex zu stammen scheinen.

3. Die letzte *Kurrāsa* der Straßburger Hs. ist mit KZ in griechischer Unziale signiert, und das Fragment mit der darauffolgenden Ziffer KH.

4. Der Schriftduktus ist bis in alle Einzelheiten hinein genau der gleiche.

5. Der Text schließt unmittelbar an. Die Straßburger Hs. schließt mit:

.... تَوَقَّعْ مَوْتَكَ فِي كُلِّ حِينٍ وَاطْلُبِ الرَّجَا اِذَا اَنْتَ حَيٌّ لِيَلَا يَغْضِبُ
عَلَيْكَ الدِّيَانُ وَيُطْرَحُكَ فِي السَّجْنِ .. فَرَّ مِنْ حَبِّ بَنْتِ حَوَاءَ

und das Hiersemannsche Fragment fährt fort:

المَجْسَدَانِي وَلَا تَقِفْ فَإِنَّ الْمَجَابِرَةَ فِي مَصَايِدِهَا هَلَكُوا .. لَا تَدْعُ مَنْظَرَ
أَنْ يَخْرُجَ خَارِجَ مِنْ حَدِّ الْعَقَّةِ لِيَلَا يَتَسَلَّمَ عَلَيْكَ عَدُوكَ بِسَبَبِ أَوْجَاعِكَ
وَيُطْرَحُكَ مِنْ شَرْفِكَ

Aus alledem geht mit Sicherheit hervor, daß das Hiersemannsche Fragment die fehlende 28. *Kurrāsa* der Straßburger Hs. ist. Da nun diese 28. *Kurrāsa* mitten in dem Stücke „über den Teufel und den Tod“ abbricht, so fehlt die letzte *Kurrāsa* noch¹, an deren Ende der Name des Schreibers, Schreibort und Datierung gestanden haben dürften.

Heute steht auf der sonst völlig leeren ersten Recto-Seite² oben am Kopfe folgende Datierung:

¹ Diese letzte *Kurrāsa* wird wohl weniger als acht Blätter umfaßt haben. Jedoch ist kaum zu hoffen, daß sie einmal auftauchen wird, da sie sicher schon lange vor dem Verkaufe der Hs. an die Straßburger Bibliothek verloren gegangen ist (vgl. nächste Anm. und S. 97, Anm. 1).

² Auf fol. 1^v—2^v, zwei vorgesetzten, stark abgenutzten Pergamentblättern, steht das Inhaltsverzeichnis, das aber aus paläographischen Gründen zweifellos aus der

تم نسخ هذا الكتاب في نصف الصوم المقدس سنة ثمان وثلاثين وثلاث مائة الهلالية وكان نسخه في الامانة¹.

Demnach wäre die Handschrift in der Mitte der Fastenzeit des Jahres 338 d. Hīgra = Mitte März 950 vollendet.

Diese Datierung gibt aber zu verschiedenen Bedenken Anlaß. Einmal ist eine Datierung auf der ersten Seite einer Handschrift ein ganz ungewöhnliches und unwahrscheinliches Verfahren; wenigstens sind mir nur Datierungen am Schlusse von Handschriften bekannt. Dazu kommt, daß diese Datierung zwar in demselben Schriftduktus wie die Handschrift selbst, aber im Gegensatz zu ihr mit tiefschwarzer Tinte geschrieben ist, mit der auch im Inhaltsverzeichnis die obere Zierleiste und rote Schriftzüge nachgezogen sind. Auch noch ein inneres Merkmal spricht gegen diese Datierung, nämlich der für das 4./10. Jahrhundert auffällige Ausdruck für die islamische Zeitrechnung: الهلالية². Aus diesen Momenten muß man den Schluß ziehen, daß

Zeit der Niederschrift der ganzen Hs. stammt. Vielleicht haben wir hierin die Reste der letzten *Kurrāsa* zu erblicken, zumal auf fol. 2^v (nicht 2^r, wie Oestrup angibt) eine alte Bibliothekssignatur: βιβλίον λθ' (vgl. S. 97, Anm. 1) und das von jüngerer Hand geschriebene übliche Anathema gegen den Bücherdieb steht: مكروم من يخرج هذا الدفتر...

¹ Den Schluß der Datierung mit dem Namen des Schreibortes hat Oestrup nicht abgedruckt; leider ist es mir nicht gelungen, diesen Ortsnamen zu identifizieren, er scheint willkürlich zu sein.

² Wenn christlich-arabische Hss. nach islamischer Zeitrechnung datiert werden, so ist es nach dem mir bekannten Material üblich, entweder keine nähere Bezeichnung hinzuzufügen — es geht ja schon aus dem Monatsnamen hervor — (so in einer Hs. vom Jahre 772: E. Tisserant, *Specimina cod. orientalium*, Bemerkung zu Taf. 54; — 779: *Cod. Tischendorf Petropol.*, vgl. *Die altarabische Übersetzung der Briefe an die Hebräer . . . aus einem in St. Petersburg befindlichen Cod. Tischendorf's*, hrsg. v. Edv. Stenij, Helsingfors 1901, S. 23, und Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, 390; — 305: *Stud. Sinait.* XII, Taf. 3; — 383: Tisserant, zu Taf. 45 a; — 395: *Palaeograph. Society, Oriental Ser.*, Taf. 97; — 497: *Stud. Sinait.* XII, Taf. 9; — 610: Tisserant, zu Taf. 57 a) oder سنى العرب „von den Jahren der Araber“ (so in einer Hs. vom Jahre 183: *Stud. Sinait.* V, Taf. zu S. 55 [jedoch stammt diese Hs. selbst aus paläographischen Gründen frühestens aus dem 6. Jahrh., sie kann nur die Kopie einer alten Hs. sein]; — 255: eine griechische Bibelhs. auf dem Sinai mit arabischer Datierung, vgl. Schmidt u. Moritz in *S. Ber. Pr. Ak. W., phil.-hist. Kl.*, 1926, S. 31; — 284: *Stud. Sinait.* XII, Taf. 2; — 272: Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, 393; — 330: „anno Arabum“: A. Mai, *Catalogus codd. Bibl. Vat. arabicorum*, Nr. 136) oder eine Wendung mit *Hīgra* hinzuzufügen (so in einer Hs. von 313: للجرة: Tisserant, zu Taf. 58; — 379: للجرة العرب: *Stud. Sinait.* XII, Taf. 5; — 383: „anno hegirae“: Mai, a. a. O., Nr. 18; — 714: للجرة العربية: *Stud. Sinait.* XII, Taf. 26 und zahlreiche Beispiele aus dem 7.—11. Jahrh. islamischer Zeitrechnung bei A. Mai, a. a. O.). Der älteste mir aufgefallene Gebrauch von هلالية in Datierungen findet sich in den Vatikanischen Hss., Nr. 151: „mensem lunarem delcadem anni 687 hegirae“ und Nr. 170: „anno lunari hegirae 1131“ bei Mai, a. a. O., aber auch hier noch in Verbindung mit *Hīgra*.



Straßburg, Ms. Arabe 150, fol. 32r°

die Datierung eine spätere Fälschung ist, aus einer Zeit, als bereits die letzten Blätter mit der wirklichen Datierung verloren waren. Es liegt nahe diese Fälschung demjenigen zur Last zu legen, der diese ursprünglich dem Sinaikloster¹ gehörende Handschrift in Kairo zum Verkauf brachte; vielleicht hoffte der Verkäufer dadurch einen höheren Preis zu erzielen². Jedenfalls aber muß der Fälscher ein guter Kenner der arabischen Paläographie gewesen sein; denn er hat das Alter der Handschrift ziemlich richtig eingeschätzt, er hat es im Gegensatz zu sonstigen derartigen Fällen sogar um ein halbes Jahrhundert zu jung angenommen. Ich glaube nämlich aus paläographischen Gründen Alter und Schriftheimat dieser Handschrift genau bestimmen zu können.

Der ganze Schriftduktus der Straßburger Hs. (sowie des Hiersemannschen Fragmentes; vgl. nebenstehende Taf. 1) läßt auf den ersten Blick dieselbe Hand vermuten, von welcher der Vatikanische *Cod. arab. 71* geschrieben ist³. Beide Hss. stimmen in der Linienführung der Buchstaben vollkommen überein. Die Oberlängen von *Alif*, *Lām*, *Tā* und Schluß-*Kāf* beginnen in beiden Hss. mit einem leichten, links angesetzten und sich sofort zu einer Verdickung auswachsenden kleinen Bogen, der manchmal auch etwas keulenförmig ausfällt. Zu den einzelnen Buchstaben ist folgendes zu bemerken: Alleinstehendes *Alif* ist stets leicht geschwungen und läuft unten in einen ebenso nach rechts gehenden Bogen aus, wie es oben von links her beginnt. Schluß-*Alif* wird stets oben angesetzt und durchschneidet die Schriftzeile. *Bā*, *Tā*, *Tā* am Ende und alleinstehend laufen mit einem meist sehr kurzen Striche stets auf der Zeile aus. *Ġīm*, *Hā*, *Hā* haben ebenfalls einen leichten Bogenansatz; am Schlusse stehen sie stets unter der Zeile; unverbunden stehen sie mit der Spitze schräg auf der Zeile, während der untere Bogen ziemlich steil mit einem ganz leisen Schwung nach rechts ausläuft und die Zeile meist nur eben schneidet. *Dāl* und *Dāl* sind dem *Kāf* sehr ähnlich, nur kleiner, gedrungener und schärfer gebrochen, wie ein links offenes Quadrat mit einer kleinen Ansatzlinie an der

¹ Vgl. Oestrup, a. a. O., S. 453; die Hs. trägt auf fol. 2^v die Signatur: βιβλίον λθ' und gerade diese Nummer ist in Gibson's Katalog als fehlend bezeichnet, worauf schon Nestle in ZDMG. 51, S. 714, aufmerksam macht.

² Meine obigen Ausführungen, daß die Datierung eine Fälschung des Verkäufers sei, finde ich bei einer nochmaligen Durchsicht der Handschrift durch folgende Beobachtung bestätigt: Auf dem Rande von zwei Seiten des Hiersemannschen Fragmentes finden sich Schreibübungen im Stile der Hs.; ich setze sie hier hin: auf fol. 1^r: نهار نلانى سه 'مانه' نهار و' نلى 'الهلا' المعدي' في الاماد' له و' في' كتاب' الكتاب' نصف' هذا' ثم نسخ' ليعد' الصو' يوم: 7^v auf fol. 7^v. Jeder kann sich aus diesen Bruchstücken die gefälschte Datierung mit leichter Mühe zusammensetzen.

³ Abbildungen: *Palaeographical Society, Oriental Ser.*, Taf. 20, und Tisserant, *Specimina*, Taf. 54.

linken oberen Ecke. Es ist daher mit *Rā* und *Zā* nie zu verwechseln. Die Unterlängen von *Sīn*, *Šīn*, *Ṣād* und *Dād* gehen senkrecht von der Zeile ab und laufen parallel der Zeile kurz aus; sie sind daher leicht mit *Sīn* (usw.) + *Rā* zu verwechseln. Der Bauch des *Ṣād*, *Dād*, *Ṭā* und *Zā* hat die Form eines länglichen Rechtecks, bei dem jedoch die obere linke Ecke schräg gerundet ist. *Ṣād* und *Dād* setzen vielfach auch mit einem Anstrich ein. Die Oberlänge des *Ṭā* und *Zā* wird sehr stark schräg von rechts nach links gezogen. Verbundenes *ʿAin* und *Ġain* sind stets eckig; am Anfange und alleinstehend sind sie dem *Hā* (*Hā*, *Ġīm*) sehr ähnlich, nur daß sie mit einem kleinen Bogen von rechts beginnen. *Fā* und *Qāf* bilden ihre Kopfschleife oberhalb der Zeile, ihr senkrechter Schaft wird auf der Zeile scharf nach links geknickt (Verwechselung mit *Wāw*!); die Unterlänge von Schluß-*Qāf* ist wie bei *Sīn*; Schluß-*Fā* läuft wie *Bā* auf der Zeile kurz aus (es fehlt in den Abb. des Vatikan. Kodex). Anfangs- und Mittel-*Kāf* haben stets einen langgezogenen, rechteckigen, schmalen Bauch; Schluß-*Kāf* ist stets dem Schluß-*Lām* gleich, nur beginnt die Oberlänge bei davorstehendem *Lām* etwas tiefer. *Lām* steht senkrecht auf der Zeile und wird auf dieser scharf gebrochen: alleinstehend und am Schluß hat es einen kurzen Fortsatz auf der Zeile. Die Unterlänge des Schluß-*Mīm* ist ebenso wie bei *Sīn*. Alleinstehendes und Schluß-*Nūn* beginnen oberhalb der Zeile mit einem leichten Schwung nach rechts und laufen wie die Unterlänge von *Sīn* aus; jedoch weist ihr Auslauf vielfach wieder nach oben hin, bleibt aber stets unter der Zeile. *Wāw* ist genau so wie *Fā* und steht gewöhnlich auf der Zeile. Schluß-*Wāw* geht mit einem kurzen, nach links gebrochenen Ende unter die Zeile. Das nach beiden Seiten verbundene *Hā* ist dem Anfangs-*Hā* vollständig gleich; der Anstrich wird auf der Zeile scharf gebrochen. Beim Schluß-*Hā* treffen die beiden Spitzen genau zusammen, sind manchmal sogar offen, durchschneiden sich aber nie. Schluß-*Jā* liegt mit einem verhältnismäßig weiten Bogen unter der Zeile. Alleinstehend beginnt es mit einem meist senkrechten Anstrich über der Zeile oder es beginnt über der Zeile mit einem schräg nach rechts laufenden Strich, biegt auf der Zeile in eine nach links zeigende Spitze um und läuft auf der Zeile in einen geraden Strich nach rechts aus (genau wie die Ligatur *بي*, *تی*). *ي* wird stets in der bekannten Weise ligiert. Andere Ligaturen (selbst *ا* oder *ع*) kommen nicht vor. Bemerkenswert sind noch *في*, bei dem das *Jā* auf der Zeile nach rechts läuft (in der Straßburger Hs. ebenso vereinzelt bei *می*), und vor allem *لي*, das wie eine flachgedrückte „3“ (mit der mittleren Spitze auf der Zeile) aussieht. — Die Punktation ist die gewöhnliche. Nur bei *Šīn* stehen die Punkte vereinzelt in einer Reihe nebeneinander und bei Schluß-*Jā* (stets mit zwei Punkten!) vielfach links

auf der Zeile senkrecht übereinander. *Tā marbūṭa* stets ohne Punkte! — An Vokalzeichen findet sich nur *Damma* (in der Straßburger Hs. häufig nur als Punkt), das durchweg etwas nach links gerückt ist, sodaß es zum folgenden Buchstaben zu gehören scheint. *Hamza* und *Tašdīd* werden in beiden Hss. nie geschrieben. — Als Satzschlußzeichen finden sich in beiden Hss. zwei Punkte auf der Zeile. Soweit stimmen die beiden Hss. vollständig überein.

Paläographische Unterschiede finden sich in folgenden Punkten: Für *Ṣād*, *ʿAin* und *Hā* kennt der Schreiber der Straßburger Hs. noch diakritische Zeichen, die in den beiden Tafeln des Cod. Vatic. nicht begegnen: Unter *Ṣād* setzt er häufig ein kleines Häkchen, das ein kleines untergeschriebenes *Ṣād* darstellen dürfte, wie es in Handschriften späterer Zeit auch sehr häufig begegnet. Unter *ʿAin* und *Hā* setzt er oft ein „Komma“, das aber vielfach zu einem kleinen Striche, ja sogar zu einem bloßen Punkte wird, sodaß *Ġim* und *Hā* manchmal zu verwechseln sind¹, so z. B. auf Taf. 1: Z. 13 *بدوك*, Z. 4 *الجب = الحب*, Z. 12 u. 18 *جین = حین*, Z. 17 *رجه = رجة* oder *النواجين = النواحين*, *الرحوم الجواد = الرجوم الجواد*. Dieser Strich oder Punkt dürfte aus einem kleinen darunter geschriebenen *Hā* bzw. *ʿAin* entstanden sein.

Aus der weitgehenden Übereinstimmung dieser beiden Handschriften im Schriftduktus ist trotz der kleinen Differenz in der Punctuation zu schließen, daß die Straßburger Handschrift aus derselben Schreibschule stammt wie der Vatikanische *Cod. arab. 71*. Dazu kommt noch, daß die Bogensignaturen (in schwarzen griechischen Unzialbuchstaben in der oberen linken Ecke) in beiden Handschriften mit den gleichen roten Ornamenten versehen sind. Man vergleiche nebenstehende Abbildung mit Taf. 54 bei Tisserant, *Specimina codicum orientalium*.



Straßburg, Ms. Arabe 151, fol. 41^r.

¹ Ein solcher, manchmal allerdings längerer Strich unter dem *Hā* findet sich auch: *Palaeogr. Society, Oriental Ser.*, Taf. 6 (252 H./966 D., dies eine islamische Hs.);

Da nun der Vatikanische Kodex laut Kolophon im Jahre 272 d. H. (= 885 D.) von Anbā Anṭūna Dā'ūd b. Sulaimān al-Bagdādī im Kloster (sīq¹) Mār Sābā geschrieben ist, und zwar im Auftrage des Anbā Ishāq für das Sinaikloster (*dair Tūr Sīnā*), so muß die Straßburger Hs. (sowie unser Fragment) gleichfalls im Kloster Mār Sābā gegen Ende des 9. Jh. geschrieben sein.

Aus derselben Schreibschule und dem gleichen Jahre haben wir noch eine weitere Handschrift, die sich jetzt in der Öffentlichen Bibliothek in Petersburg befindet. Nach dem Kolophon ist sie von Anbā Anṭūn al-Bagdādī Dā'ūd b. Siuā im Kloster Mār Sābā geschrieben, und zwar wiederum im Auftrage des Anbā Ishāq für das Sinaikloster². Infolge der verblüffenden Ähnlichkeit der Schreibernamen und der Entstehungsgeschichte des Vatikanischen und dieses Petersburger Kodex haben Graf³ und Kračkovski⁴ die beiden Schreiber für ein und dieselbe Person gehalten, ohne jedoch eine Erklärung für die Verschiedenheit des Vatersnamens (Sulaimān und Sīnā) zu geben. Bei einem derartig großen Kloster, wie es Mār Sābā war, ist es durchaus nicht auffällig, daß dort zur gleichen Zeit zwei Mönche namens Antonius⁵ lebten. Ebensowenig kann man daran Anstoß nehmen, daß bei einem

Stud. Sinait. XII, Taf. 2 (264/877), vgl. zu dieser Hs. auch Arendzen, phil. Diss., Bonn 1897, S. XVII; Fleischer, *Kleinere Schr.* III, Taf. 3, Nr. 4 (272/885); ebenda, Taf. 2, Nr. 1 (279/892); Tisserant, Taf. 55 (9. Jh.); *Katalog Hiersemann*, Nr. 500, Taf. 6 (10. Jh.).

¹ Sīq bedeutet „Zellenkloster“ oder „Laura“, von σῆκος, vgl. de Goeje in ZDMG, 54 (1900), S. 336f. Den dortigen Belegen kann ich noch hinzufügen: Eutychius, *Annales*, ed. Cheikho I, 186, 193, II, 5; *Leben des Hl. Abramius*, ed. G. Graf, in *Mašriq* VIII (1905), S. 261, wo sīq mit لاكسنووشيون (= ἐξοδόχιον) gleichgesetzt ist. Die von Lewis und Gibson in *Studia Sinait.* XII, S. XVIII, gebotene Erklärung aus εἰς οἶκον befriedigt nicht.

² Fleischer, *Kleinere Schriften* III, 393f. und Abbild. auf Taf. III, Nr. 4. Kračkovski hat diese Hs. in *Възвѣта Хрѣтѣ XIV* (1907), S. 246ff., ediert und untersucht; das Kolophon steht dort auf S. 261. — Die Einsichtnahme in die russisch geschriebene Literatur verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Privatdozenten Dr. Schott; für seine freundlichen Übersetzungen sei ihm auch an dieser Stelle nochmals gedankt.

³ *Christlich-arab. Literatur*, S. 16, wo Graf verkannt hat, daß der Mönch Ishāq der Auftraggeber ist, was er TQs. 1919 S. 163 Ak. 4 berichtigte.

⁴ a. a. O., S. 247.

⁵ Die Form انطون ist die Wiedergabe der syrischen Namensform انطيم. Für die selten vorkommende Form انطونه = Antonius machte mich Herr Prof. Baumstark in liebenswürdiger Weise auf eine Severus-Stelle (*Patrologia Orient.* I, 171, ebenso ed. Seybold, S. 21 und im *Corpus Script. christ. orient.* I, 24) aufmerksam, wo امونة für Ammonius steht, wie aus Döllinger, *Hippolytus u. Kallistus*, 1853, S. 264, Anm. 100 zu ersehen ist. Auch für diesen Namen ist die Form امون aus dem Straßburger Cod. Arabe 150 zu belegen, vgl. Oestrup, a. a. O., S. 459. — Wahrscheinlich hat man hier mit Bewußtsein diese beiden verschiedenen Namensformen für die beiden Schreiber-Mönche gewählt.

so häufigen Namen wie Dā'ūd zwei Leute mit diesem weltlichen Namen aus der gleichen, dazu noch großen Heimatstadt Bagdād in demselben Kloster waren. Daß die beiden Schreiber tatsächlich nicht identisch sind, wird durch den paläographischen Befund bestätigt. Denn der bereits oben erwähnte Gebrauch von diakritischen Zeichen bei *Hā*, *Sād* und *'Ain* findet sich im Vatikanischen Kodex nicht, wohl aber im Petersburger Kodex und da ausgerechnet schon in den mir allein in Reproduktion vorliegenden drei Zeilen!¹ Die Ähnlichkeit der Schrift dieser beiden Schreiber geht eben nur darauf zurück, daß sie derselben Schreibschule angehörten.

Daß es sich hier tatsächlich um eine besondere Schreibschule des Klosters Mār Sābā handelt, findet seine Bestätigung durch zwei andere Handschriften aus der gleichen Zeit, deren Schriftheimat aus dem Kolophon bekannt ist².

Die eine ist der Kodex des Britischen Museums, *Oriental* 4950, der im Jahre 264 d. H. (= 877 D.) im Kloster Mār Ḥarīṭan geschrieben ist³. Dieser Kodex hat viel dickere und breitere Schriftzüge. Die oben beschriebenen Bogenansätze der Oberlängen finden sich seltener, statt dessen aber öfters eine blattartige, manchmal gegabelte Verbreiterung. Schluß-*Alif* ist durchweg von unten nach oben und dann in derselben Linie wieder bis unter die Zeile gezogen, wodurch stellenweise eine starke keulenförmige Verdickung eintritt. Ein besonderes Schluß-*Kāf* (= *Lām*) kennt die Handschrift nicht; außerdem wird Schluß-*Lām* bis unter die Zeile durchgezogen und meist etwas abgerundet. Ferner hat die Ligatur *Ⲛ* mehr die übliche Nashī-Form.

Die zweite Handschrift ist der Kodex *Arabe* 150 der Straßburger Universitäts-Bibliothek, der im Jahre 288 d. H. (= 901 D.) auf dem Sinai geschrieben ist (vgl. nebenstehende Taf. 2)⁴. Auch diese Hs. hat lange nicht jene zierliche Schrift und jenen Schwung in den Oberlängen wie die Handschriften aus dem Kloster Mār Sābā. Auch ihre Schrift ist dicker und klobiger; weit häufiger findet sich hier eine keulenförmige

¹ Bei Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, Taf. III, Nr. 4. Man könnte also eher den unbekannten Schreiber der Straßburger Hs. mit dem der Petersburger identifizieren.

² Dies sind die einzigen mir erreichbaren Hss. dieser Art; eine dritte derartige christlich-arab. Hs. habe ich soeben bei Blochet, *Catalogue des Mss. arabes* Paris 1925, unter den Neuerwerbungen der National-Bibliothek in Paris unter Nr. 6725 festgestellt; sie ist von Dā'ūd al-'Asqalānī in Jerusalem am 15. Kānūn II 6410 (= 15. Jan. 902) geschrieben.

³ Abbildungen: *Studia Sinait.* XII, Taf. 2 und in Joh. Arendzen, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus*, Bonn, phil. Diss. 1897.

⁴ Vgl. Oestrup, a. a. O., S. 455 (mit Cod. Sinait. B bezeichnet) und *Catalogue général des Mss. des Bibl. publ. de France, Départ.*, 47, Paris 1923, Nr. 4225.

Verdickung der Oberlängen. Ferner ist gegenüber den Sābā-Handschriften noch folgendes hervorzuheben: Alleinstehendes und Schluß-*Hā* und *ʿAin* enden senkrecht nach unten und laufen manchmal in einen Schnörkel aus, der sich anstatt nach rechts leise nach links wendet. Alleinstehendes und Schluß-*Lām* enden durchweg unter der Zeile. Der Bauch des *Ṭā* ist kürzer und gedrungener. Die Ligatur *Ḍ* hat auch hier mehr die übliche Nashī-Form (und nicht die oben beschriebene für die Sābā-Hss. typische Form).

Wenn auch diese beiden Handschriften aus dem Kloster Ḥarīṭān und aus dem Sinaikloster in ihrem allgemeinen, bis zu einem gewissen Grade dem Kufischen verwandten Schriftcharakter mit den Sābā-Handschriften übereinstimmen, so zeigen sie doch durch ihre Verschiedenheiten, daß man in der Tat Ende des 9. Jahrh. von einer Schreibschule des Klosters Mār Sābā reden kann, andererseits aber auch vielleicht von Schreibschulen des Sinaiklosters und des Klosters Mār Ḥarīṭān. Man hat sich eben das Leben in diesen Klöstern und ihr Verhältnis zueinander ähnlich vorzustellen, wie es in den mittelalterlichen Klöstern des Abendlandes gewesen ist, etwa in Monte Cassino, Benevent, Fulda u. a.¹ Mār Sābā muß aber in jener Zeit wegen seiner Schreibkunst einen besonderen Ruf genossen haben; wurden doch, wie wir oben bereits gesehen haben, von anderen Klöstern in Mār Sābā Handschriften in Auftrag gegeben. Und für diesen Ruf des Klosters Mār Sābā zeugen heute noch die auf uns gekommenen Erzeugnisse seiner Schreibschule.

Über die sprachliche Seite unserer Handschrift, die sich ganz in den Rahmen des von Graf dargestellten Christlich-Arabischen einfügt, hat schon Oestrup in ZDMG, 51, S. 462 ff. eingehend gehandelt. Auf einige Besonderheiten habe ich in den Anmerkungen zur Übersetzung hingewiesen. Ebenso hat Oestrup bereits gezeigt, daß die Stücke aus dem Griechischen übersetzt wurden. Seinem Urteil über die Art der Übersetzung, daß sie sich ziemlich slavisch an ihre griechische Vorlage anschließt, kann ich nur beipflichten.

Da nun, wie oben gezeigt, unsere Handschrift im Kloster Mār Sābā geschrieben ist, so sind die in ihr erhaltenen Ephraem-Stücke vermutlich auch in diesem Kloster übersetzt worden, zumal wir auch von anderer Seite von einer Übersetzertätigkeit in Mār Sābā wissen.² Für

¹ Ich bin mir wohl bewußt, daß die Basis für obige Ausführungen sehr schmal ist; aber nach Alter und Schriftheimat datierte Hss. sind eben sehr selten und erst recht in dieser frühen Zeit. Man könnte die eine oder andere undatierte Hs. noch der Sābā-Schreibschule zuweisen, aber das würde hier zu weit führen.

² Vgl. Ehrhard, *Das griechische Kloster Mar Saba in Palaestina in Röm. Quartalschrift* VII (1893), S. 56 f.

die sechs bei Assemani griechisch erhaltenen Stücke dieser Handschrift läßt sich allerdings eine Vorlage unter den von Ehrhard aufgezählten griechischen Handschriften des Klosters Mār Sābā nicht nachweisen; wie es mit den übrigen Ephraem-Stücken steht, läßt sich nicht sagen, da sie anscheinend weder griechisch noch syrisch erhalten sind, es sei denn daß es Auszüge sind, wie sich solche ja schon in der griechischen Überlieferung finden. Meine Vermutung, daß der *Cod. graec. 158* der Patriarchats-Bibliothek in Jerusalem, der im 9.—10. Jahrh. geschrieben ist und der aus der Klosterbibliothek von Mār Sābā stammt, die Vorlage für einige Ephraemstücke sei, hat sich leider nicht bestätigt; wenigstens stimmt diese Hs. in unserem Stück weitgehend mit dem Text bei Assemani überein (z. B. auch in der doppelten Doxologie).¹

Wie dem auch sei, wir haben in diesen Ephraem-Stücken jedenfalls eine Überlieferung, die mindestens so alt ist wie der Zeitpunkt der Niederschrift der Straßburger Hs., d. h. mindestens aus dem Ende des 9. Jh. stammt, und somit eine der ältesten Überlieferungen des griechischen Ephraem überhaupt². Diese Tatsache verleiht diesen arabischen Versionen³ ihre große Bedeutung für eine kritische Bearbeitung des griechischen Ephraem-Textes.

Bekanntlich sind die echten griechischen Ephraem-Stücke in Nachahmung ihrer syrischen Originale alle in Hepta- und Tetrasyllaben geschrieben; man hat daher bislang alle griechischen nichtmetrischen Stücke für unecht gehalten. An Hand der Varianten der hier veröffentlichten alten arabischen Versio bin ich aber in der Lage, in einem nichtmetrischen Stücke ein Metrum nachzuweisen; man hat also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß heute in Prosa erscheinende Stücke des griechischen Ephraem ursprünglich metrisch waren und durchaus als echte Ephraem-Stücke angesprochen werden können.

¹ Παπαδοπουλος-Κεραμευς, *Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη*, Petersburg 1894, II, 260f. Den griechischen Text des hier veröffentlichten Stückes kollationierte mir in freundlicher Weise Herr Prof. D. Dr. Stummer, der sich zur Zeit in Jerusalem aufhält; auch an dieser Stelle sei ihm für seine Mühe herzlichst gedankt.

² Aus dem 9. Jh. habe ich nur zwei griechische Hss. feststellen können: 1. bei Gardthausen, *Catalogus cod. graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1896, Nr. 493 (8.—9. Jh.), 2. der oben erwähnte *Cod. Sab. 158* in Jerusalem (9.—10. Jh.). — Rom, *Cod. Barber. gr. 31*, dessen Datierung vom Jahre 892 auf einer Rasur steht, ist bedeutend jünger; vgl. *Anal. Boll.* XIX (1900), S. 99f. All die zahlreichen anderen Ephraem-Hss. sind aus dem 11.—15. Jh.; vgl. auch Bardenhewer in seiner Einleitung zu *Ephraem des Syrers ausgewählte Schriften*, Bd. I, S. VII (1919), (*Neuausgabe der Bibliothek der Kirchenväter*).

³ Ebenso alte arabische Versionen finden sich auch in der Straßburger Hs. *Arabe 150* (vgl. Oestrup, a. a. O., S. 458f.), vielleicht auch in den Pergament-Hss. Nr. 311, 312, 428 und 542 des Katharinen-Klosters auf dem Sinai; vgl. Gibson's Katalog in *Studia Sinait.* III.

Das Stadium ihrer Zerlesung und Überarbeitung ist eben derartig vorgeschritten, wie man es wohl kaum vermuten durfte. Hier wollte ich dieses Problem nur kurz andeuten; ihm soll der zweite Teil dieser Abhandlung gewidmet sein.

Eine zweite Frage, auf die ich hier nur hinweisen kann, ist das Verhältnis dieser alten arabischen Versionen zu der rund hundert Jahre jüngeren arabischen Ephraem-Übersetzung des Melkiten Ibrāhīm b. Juḥannā al-Anṭākī¹. Jedenfalls weichen schon Titel und Anfang der Übersetzung dieses Ibrāhīm von der hier veröffentlichten Versio nicht nur in den Ausdrücken vollständig ab, sondern auch an einigen Stellen in sachlicher Hinsicht².

Die Entstehung der arabischen Versionen dürfte wohl folgendermaßen zu denken sein: Infolge der großen Beliebtheit des Ephraem im liturgischen wie im religiös-asketischen Gebrauche hat man schon vor dem 10. Jahrh. in verschiedenen Klöstern selbständige Übersetzungen einzelner Stücke angefertigt; dafür zeugen die hier behandelte Versio aus dem Kloster Mār Sābā und die einzelnen Stücke in dem oben besprochenen Straßburger Kodex *Arabe 150*, die im Sinai-Kloster, dem Schreibort der Handschrift, übersetzt sein dürften³. Später hat dann die in zahlreichen Handschriften verbreitete Übersetzung des Ibrāhīm b. Juḥannā al-Anṭākī (52 Stücke) diese älteren Versionen verdrängt. Inwieweit nun diese Übersetzung eine Überarbeitung der älteren Versionen ist und inwieweit diese älteren Versionen vielleicht auch unter-

¹ Vgl. Baumstark, *Gesch. d. syr. Literatur*, S. 37. Diese Übersetzung umfaßt 52 Sermones und das Encomium Gregorii Nysseni. In einigen Hss. schwankt die Anzahl der Sermones zwischen 50 (*Vat. arab. 67*, wo Nr. 36 u. 37 fehlen; Hs. der Jesuiten-Bibl. in Beirut, vgl. *Mašriq* XIX (1921), S. 453, woraus das Encomium von Cheikho veröffentlicht ist) und 53 (*Brit. Museum, Arundell 1*). Abu 'l-Barakāt hat in seinem Schriftsteller-Katalog (ed. W. Riedel in *NGW Gött., phil.-hist. Kl.*, 1902, S. 647 u. 676) sicher diese Übersetzung im Auge, wenn er auch den Namen des Übersetzers nicht nennt; denn einmal passen seine Angaben (52 Mimar und am Ende die Madiḥa des Gregorius, des Bruders des Basilius) vollständig auf diese Übersetzung und zweitens wird in vielen Hss. der Name des Übersetzers nicht genannt. — Weitere Hss. dieser Übersetzung vermute ich in den Hss. Nr. 313—316 und 562 des Katharinen-Klosters auf dem Sinai, die ausschließlich Ephraem-Stücke enthalten; vgl. Gibson's Katalog in *Stud. Sinait.* III.

² Vgl. die Hss.-Beschreibungen von *Brit. Museum Arundell 1* und *Cod. Vat. arab. 68*. — Herr Prof. Kahle hatte auf seiner letzten Reise nach England die große Freundlichkeit, den Anfang unseres Stückes nach den Oxford Hss. *Bodl. 571*, *Hunt. 83* u. *Marsh. 477* für mich zu kopieren und zu kollationieren; ich möchte nicht verfehlen, auch an dieser Stelle für seine aufopfernde Mühe meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

³ Vgl. auch S. 103, Anm. 3.

einander abhängig sind, wäre auf Grund eines eingehenden Studiums der einschlägigen Handschriften zu klären.

Im folgenden gebe ich nun Text und Übersetzung der Paraenesis $\delta\tau\iota\ \sigma\acute{o}\ \delta\alpha\tau\ \gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu$ nach dem Hierseemannschen Fragment. Der Text ist natürlich ein getreuer Abdruck der Handschrift mit allen ihren unklassischen Formen und „Fehlern“, wie es bei einem christlich-arabischen Texte dieser Zeit erforderlich ist. Nur *Tasdid* und *Hamza* sind von mir hinzugefügt, wo es mir der Deutlichkeit halber nützlich erschien; die Handschrift selbst kennt diese beiden Lesezeichen nicht (vgl. oben).

In den Noten zur Übersetzung biete ich die Varianten aus dem mir im Drucke zugänglichen Material; dabei bedeutet

A = Ed. Assemani, Rom 1732, Bd. I, 254ff.,¹

T = Ed. Thwaites, Oxford 1709, S. 176,

C = lateinische Übers. von Ambrosius Camaldulensis, Argentoraci 1509, Sermo V (wieder abgedruckt in Ephraem, *Opuscula omnia*, Coloniae: Melchior Novesianus 1547, S. 138ff.),

V = lateinische Übers. von Vossius, Coloniae 1603, S. 104ff.

Als Grundlage der Vergleichung diene der Text bei Assemani. Das Mehr der Versio wurde in eckige Klammern eingeschlossen. Hier sollten vorläufig nur die Abweichungen der Versio hervorgehoben werden, ohne Rücksicht auf ihren kritischen Wert. Jedoch möchte ich schon jetzt auf einige Übereinstimmungen mit der lateinischen Übersetzung des Ambrosius Camaldulensis hinweisen (in den Anmerk. gesperrt gedruckt). Über die Bewertung dieser Varianten werde ich im zweiten Teile bei dem Versuche einer Rekonstruktion des griechischen Textes handeln, wobei ich, soweit mir erreichbar, auch noch griechische Handschriften heranzuziehen gedenke.

¹ Nachträglich stieß ich noch bei Assemani, Bd. III, 490f. auf eine Dublette eines Teiles unserer Paraenesis mit zahlreichen Varianten; da aber die Seiten schon umbrochen waren, konnte ich sie hier leider nicht mehr verwerten.

Text.

المسيح قوتي ورجائي * وايضا من قول مار فرام القديس علي
انه لا ينبغي للراهب ان يضحك ولا يفرح بل يبكي وينوح علي
نفسه ابدا ***

5 اول خراب نفس الراهب هو الضحك والبريسيا . ايه الراهب
اذا انت ابصرت نفسك في شي من هذا فاعلم انك قد صرت الي
عمق الشر . فلا تزال تطلب من الله وتتضرع اليه حتي يخلصك
من هذا الموت . الضحك والبريسيا يهلكون ثمره الراهب . الضحك
والبريسيا يطرحون الراهب في اوجاع طفسه ليس للشباب فقط
10 ولاكن وللشيخوخ . ولذلك قال بعض القديسين ان البريسيا تهلك
وتفسد ثمره الراهب كما يفسد السموم ثمره الارض . والضحك يذهب
بالطوبا الذي اوعده الرب النواحين . الضحك والبريسيا لا تنفع
احد ولا تحفظه ولاكن تهدم ما قد بنا . الضحك يحزن روح القدس
ويهلك النفس والجسد . الضحك يطرد الصلاح ويذهب بذكر
15 الموت والتفكر بالعذاب . يا رب اطرده عني الضحك وهب لي النوح
والبكاء الذي تطلب مني . اول النوح هو ان يعرف الانسان نفسه .
فليكون نوحنا ليس لنرايي الناس ولاكن لنرضي به [fol. 3^v] الرب
الذي يعرف خفيات القلوب لكيما ناخذ منه الطوبا . ولنكون بين

⁸ + ὁ γέλωας καὶ ἡ παρρησία κάτω φέρει τὸν μοναχὸν A. Vgl. C. V.

⁹ + περὶ τῆς παρρησίας A. Vgl. C. V.

⁷ ἀνέμῳ καυτοῦντι ὁμοία A. + Περί δὲ τοῦ γέλωτος νῦν ἄκουε A. Vgl. C. V.

⁸ *Risus non edificat neque custodit, sed potius perimit atque edificium diruit* C. Ebenso V.

⁹ ψυχὴν οὐκ ὠφελεῖ, σώμα δὲ διαφθείρει A. Vgl. C. V.

¹⁰ οὐκ ἔχει A. Vgl. C. V.

¹¹ μελέτη A. meditatio C. Vgl. V. — Vgl. S. 115 Anm. 2.

¹² + ὁ θεὸς A. Vgl. C. V.

¹³ + μὴ κατὰ ἄνθρωπον A. Vgl. C. V.

¹⁴ πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις A. Vgl. Matth. 6, 1; 23, 5.

¹⁵ ἀλλὰ κατὰ θεὸν A. Vgl. C. V.

Übersetzung.

[Christus ist meine Stärke und meine Hoffnung. Ferner ein Logos¹ des Heiligen Mar Efram darüber,] daß es sich [für den Mönch] nicht geziemt zu lachen und sich zu freuen², sondern
 5 er soll [ständig] über sich selbst weinen und klagen (πενθεῖν).

Der Anfang der Zerstörung (καταστροφή) der Seele des Mönches ist Lachen und Freimütigkeit. O³ Mönch, wenn du an dir etwas derartiges bemerkst, so wisse, daß du in die Tiefe des Bösen gelangt bist. [Dann] höre nicht auf, Gott zu bitten
 10 [und ihn anzuflehen], damit er dich von diesem Tode befreit. [Lachen und Freimütigkeit vernichten die Frucht des Mönches⁴]; Lachen und Freimütigkeit werfen den Mönch in schmutzige Leiden (εἰς πάθη αἰσχροῦ), nicht nur die Jünglinge, sondern auch die Greise⁵. [Und darum] sagt einer von den Heiligen⁶,
 15 daß Freimütigkeit die Frucht des Mönches vernichtet [und verdirbt], wie heißer Wind [die Frucht der Erde verdirbt]⁷. Lachen vertreibt die Seligkeit, [die der Herr den] Klagenden [verheißen hat]. [Lachen und Freimütigkeit nützen keinem und bewahren keinen, sondern]⁸ zerstören, was er gebaut hat.
 20 Lachen betrübt den Hl. Geist und richtet Seele und Körper zu Grunde⁹. Lachen verjagt die Tugenden und verdrängt¹⁰ den Gedanken an den Tod und das Nachdenken¹¹ über die Bestrafung. O Herr, verbanne von mir das Lachen und gib mir das Klagen und das Weinen, die Du¹² von mir verlangst. Der
 25 Anfang des Klagens ist, daß der Mensch sich selbst erkennt; unser Klagen soll [aber] sein¹³, nicht um den Menschen gegenüber scheinheilig zu handeln¹⁴, sondern um dadurch (Fol. 3^v) dem Herrn zu gefallen¹⁵, der das Verborgene in den Herzen kennt,

¹ من قول heißt es in den Überschriften dieser Hs. ständig. Es ist eine Art Teilungsartikel im Sinne von: ein Logos von den zahlreichen Logoi des Ephraem; vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax*, p. 267.

² μετρωπλεσθαι A. [Fehlt in einzelnen Hss.] Cod Graecus Hiersol. (olim Saba.) Nr. 158⁴, fehlt C. V. — Υ, Häufung der Negation. Vgl. Graf, *Sprachgebrauch*, p. 41 und weiter unten S. 113 bei Anm. 8.

³ ايه Vgl. Graf, *Sprachgebrauch*, p. 29; Kračkowski in *Възвѣта Хрѣстоу* XIV (1907) p. 274.

⁴ *Risus atque confidentia monachi perimit fructus* C. Ebenso V. Fehlt A.

يدي الناس بأشئين الوجوه مسرورين بروح القدس وبمواعب الرب ..
 ونكون من داخل نتوح ونطلب الي الرب ان يخلصنا من كل عمل
 سو ولا يعد منا ملكوته والخيرات التي قد اعدّها للذين يعملون
 مسرته .. النوح ينفع ويحفظ الانفس ويغسلها بالبكا ويصيرها نقيه ..
 5 النوح يلد الذكاوه¹ ويقطع الشهوات ويقوم الصلاح وما ذا² اريد
 ان اقول اكثر من هذا ان الله يعطي الطوبا للنواحين حيث يقول
 طوبا للذين ينوحون .. وايضا بعض تلاميذ الرب يقول اصرفوا
 صحككم الي النوح وفرحكم الي التعبس .. اتضعوا تحت يدي الله
 القويه لكيما يرفعكم .. فما ذا اصنع انا الخاطي الذي ليس انوح
 10 ولا ابكي بتنحشع .. واقول ولا اعمل .. ويلي كيف اطيع واتهاون
 بخلاص نفسي .. ويلي اني بمعرفه اخطي لاني اعرف اذا عملت الشر
 وليس اكف عن عمله .. ويلي ان ليس لي عذر لان بالكلام يظن
 بي اني من اصحاب اليمين وانا بفعالي من اصحاب الشمال .. بخطيتي
 اقتر واستودي لك يا رب الرحوم الذي لا يحقد .. لاني وان سكنت

¹ Hs. الذكاوه.

² Hs. دا.

¹¹ μεταστραφῆσεται A. Vgl. C. V.

¹² κατήφειαν A. merorem C. V.

¹³ Da das Attribut im Sing. fem. steht, kann ידי kein Dual sein; es liegt vielmehr hier im status constr. eine Plene-Schreibung des Genetiv vor, zumal A C V hier auch den Singular haben; vgl. ähnliche Fälle bei Graf, p. 7, und unten bei Anm. 1 auf S. 115. — Dies, wie die häufige Verwechslung von Akkusativ und Nominativ und die Schreibung العدو mit Alif otiosum (vgl. S. 117 Anm. 3) zeigt, daß bereits im IX. Jahrh. die Kasus-endungen in der Sprache des täglichen Lebens aufgegeben waren.

¹⁴ + ἐμαυτὸν A. Vgl. C V.

¹⁵ + οἱμοι, πῶς ἀμελῶ A. Vgl. C. V. — καταφρονέω wird hier wie auch an anderen Stellen (vgl. S. 111 Anm. 7) durch تهاون wiedergegeben, während ἀμελέω ضييع entspricht; vgl. S. 112 Anm. 11 u. S. 114 Anm. 5.

¹⁶ τοῦ ἐμαυτοῦ σωτηρίας A. Vgl. C. V.

¹⁷ οὐκ ἐκκλίνω ἐμαυτὸν τοῦ καχοῦ A. Vgl. V. nec tamen ab ipso declino C.

¹⁸ ἀναπολόγητός εἰμι A. Vgl. C. V.

¹⁹ ῥήμασι A. Vgl. C. V.

²⁰ ἔργοις A. Vgl. C. re V.

damit wir von Ihm die Glückseligkeit erlangen¹; und so werden wir [unter den Menschen] frohen Antlitzes sein, erfreut durch den Hl. Geist und durch die Gaben des Herrn², indem wir im Innern klagen³ und den Herrn (θεός) bitten, daß Er uns von jedem schlechten Werk (ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηρίας) befreit⁴ und uns Seines Reiches⁵ und der guten Dinge nicht beraubt, die Er denen bereitet hat, die zu Seiner Zufriedenheit handeln⁶. Klagen nützt⁷ den Seelen und bewahrt sie und wäscht⁸ sie durch Weinen und macht sie rein. Klagen erzeugt Besonnenheit⁹, schneidet die Begierden (ἡδονάς) ab und richtet die Tugenden auf. Und was will ich noch mehr sagen, als daß Gott den Klagenden die Glückseligkeit gibt¹⁰, [wenn er sagt: Glückseligkeit denen, die klagen? (Matth. 5, 4)]. Und ferner sagt einer von den Schülern des Herrn: Wandelt¹¹ euer Lachen in Klagen und eure Freude in Ernst¹²; erniedrigt euch unter der mächtigen Hand¹³ Gottes, damit Er euch erhöht (Jak. 4, 9. 10). Was aber soll ich tun, ich Sünder, der ich nicht klage und nicht weine¹⁴ in Zerknirschung? Denn ich rede (nur) und handle nicht. Weh mir, wie [gehorsche ich und] mißachte¹⁵ das Heil meiner Seele (oder: mein eigenes Heil)¹⁶. Weh mir, in Erkenntnis sündige ich; [denn] ich weiß, wenn ich Böses tue, und nicht lasse ich ab, es zu tun¹⁷. Weh mir, ich habe keine Entschuldigung¹⁸, denn der Rede¹⁹ nach werde ich zu den Leuten der Rechten gerechnet, aber [meinem] Handeln²⁰ nach gehöre ich zu den Leuten der Linken. Meine Sünde [gestehe ich ein und] bekenne sie Dir, o barmherziger Herr,

¹ „Damit wir . . .“ — C.

² ἀγαλλιώμενοι ἐν Πνεύματι ἁγίῳ ἐπὶ ταῖς δωρεαῖς τοῦ Κυρίου A. Vgl. C. V.

³ κλαίοντες δὲ καὶ πενθοῦντες τῷ φρονήματι A. Vgl. C. V.

⁴ διαφυλάττει A. Vgl. C. V.

⁵ *malakūt*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν A. Vgl. V., *ipsius regno* C.

⁶ τοῖς εὐαρεστοῦσιν αὐτῷ A. Vgl. C. V. τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν als Var. in T.

⁷ οἰκοδομεῖ A. Vgl. C. V.

⁸ ἀποσμήχει A. Vgl. C. V.

⁹ σωφροσύνην A. *pudivitium* C. *temperantiam* V. Zu 3, 63 vgl. Dozy: *vivacité, clarté de l'esprit*; Spiro, *Arabic-english vocabulary of the coll. arabic of Egypt*: *intelligence*.

¹⁰ Τὸ πένθος ὑπὸ Θεοῦ μακαρίζεται καὶ ὑπὸ ἀγγέλων παρακαλεῖται A. Vgl. C. V.

يا رب فانت تعرف كل شي وليس ينكتم عنك شيا .. ولاكن لانك
 انت قلت علي فم النبي استودي انت بديا بخطاياك لتكون صديق ..
 قد اخطيت يا رب قد اخطيت [fol. 4^r] ولست باهل ان ارفع بصري
 وانظر الي السما من كثرة خطايي .. لاني¹ منجل شهوة صغيرة
 5 تهاونت بنار جهنم ولم احرص ان ارث ملكوتك .. فما ذا² اصنع
 انا اشقا الناس ان لم ابكي علي نفسي ما دام لي زمان يقبل فيه
 البكا .. هب لي يا رب دموع تخشع لانك انت وحدك رحوم وجواد
 لكيما اتضرع اليك لتنقى وسمح وفساد قلبي .. ويلي ما ذا اصنع
 بنار جهنم وبتلك الظلمة القصيا حيث البكا وضرير الاسنان .. ويلي
 10 ما ذا اصنع بالعذاب الذي لا يهدأ والدود المسموم الذي لا ينাম ..
 ويلي ما ذا اصنع بتواعد الملائكة الذين علي العذاب لانهم
 مفزعين وليس لهم رحمة .. من يعطي لراسي ما ولعيني منابع
 دموع فاقعد فابكي الليل والنهار لكيما ارضي الرب الذي قد
 اسخطته .. قد اخطيت يا نفس فتوبي هوذا زماننا يجوز مثل الظل
 15 والي قليل تذهبين من هاهنا وساتجوزين في مواضع فزعه .. فلا
 توخرين الرجعة الي الرب من يوم الي يوم .. ويلك يا نفس قد

¹ Verbessert in لان.

² Hs. دا, ohne Punkt.

¹² + ἐν αὐτοῖς (sc. Tränen) A. Vgl. C. V.

¹³ Zu diesem Gebrauch der Präposition ب vgl. Reckendorf, *Syntax*, § 129, 5d.

¹⁴ τὴν γένναν τοῦ πυρὸς A. Vgl. C. V.

¹⁵ + τὸν τάρταρον καὶ A. Vgl. C. V.

¹⁶ ἀτελεύτητος A. Vgl. C. V. — Vgl. S. 115 Anm. 2.

¹⁷ „Weh mir, was soll ich tun? Die Qual ...“ — T.

¹⁸ τواعد = ἀπειλή. In den Lexicis ist diese Bedeutung nur für den IV. u. V. Stamm zu belegen. — Vgl. S. 115 Anm. 2.

¹⁹ Plene-Schreibung für منابع; πηγὴν δακρύων A. Vgl. C. V.

²⁰ Zu der Konstruktion فابكي فاقعد vgl. Graf, p. 59.

²¹ ἵνα θεὸν δυσωπήσω A. Vgl. C. *Deumque placatum reddam* V.

²² ψυχὴ μου A. Vgl. C. V.

der (im geheimen) keinen Groll hegt¹. Denn wenn ich auch schweige, o Herr, Du kennst doch alles, und nichts ist vor Dir² verborgen. Aber weil Du³ durch den [Mund des] Propheten gesagt hast: Bekenne⁴ zuerst deine Sünden, damit du gerechtfertigt wirst⁵ (Jes. 43, 26): Ich habe gesündigt, o Herr, ich habe gesündigt, (Fol. 4^r) und nicht bin ich würdig, meinen Blick zu erheben und zum Himmel⁶ zu schauen, wegen der Menge meiner Sünden, weil ich wegen einer kleinen Begierde das Feuer [der Hölle] mißachtete⁷ und nicht [danach] verlangte, Dein Reich [zu erben]. Was soll ich tun, ich Unglücklichster⁸ der Menschen, wenn ich nicht über mich selbst weine⁹, solange [mir] die Zeit bleibt, in der das Weinen¹⁰ angenommen wird? Gib mir, o Herr, Tränen der Zerknirschung, da Du allein barmherzig und gütig bist¹¹, damit ich [Dich] (flehentlich) bitte¹², den Schmutz [und die Unlauterkeit] meines Herzens zu reinigen. Weh mir, was soll ich tun? Das¹³ Feuer der Hölle¹⁴ und [diese] äußerste Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen! Weh mir, was soll ich tun? Die¹⁵ Qual, die nicht aufhört¹⁶, [und] der giftige Wurm, der nicht schläft¹⁷! 20 Weh mir, was soll ich tun? Die Drohung¹⁸ der Engel, die der Bestrafung vorstehen; denn sie sind schreckenerregend und ohne Barmherzigkeit! Wer gibt meinem Haupte Wasser und meinen [beiden] Augen Tränenquellen¹⁹, damit ich sitzend weine²⁰ Tag und Nacht, um den Herrn zufrieden zu stellen²¹, 25 den ich erzürnt habe. Du hast gesündigt, o Seele²², bereue es. Siehe unsere Zeit geht vorüber wie der Schatten, und nach kurzem gehst du fort von hier [und] wirst an schreck-

¹ Κύριε τῷ μόνῳ ἀγαθῷ καὶ ἀμνησιχάκῳ A. Vgl. C. V.

² ἀπὸ προσώπου τῶν ὀφθαλμῶν σου A. Vgl. C. V.

³ + Κύριε A. Vgl. C. V.

⁴ λέγε A. Vgl. C. V.

⁵ δικαιωθῆς A. Vgl. C. V.

⁶ τὸ ὄψος τοῦ οὐρανοῦ A. Vgl. C. V.

⁷ τοῦ πυρὸς αἰωνίου κατεφρόνησα A. Vgl. C. V.

⁸ ἄθλιος A. infelicissimus C. V.

⁹ κλαύσω ἑμαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς A. Vgl. V. κλαύσω ἑμαυτὸν T. flebo meipsum C.

¹⁰ τὰ δάκρυα A. Vgl. C. V.

¹¹ ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἐλεήμων A. qui solus bonus es atque misericors C. V.

طردت عنك الملايكة القديسين من اجل اعمالك النجسه .. فلا
 تعطي نفسك شيا من النياح ولا تكف حدقه عينيك من البكا
 والطلبه الي الله الرحوم الجوان لكيما ان يعطيك قوه من العلوا
 ليس لك بُد من ان تسلكي تلك الطريق المفزعه المرعبه .. وليس
 تجدي احد يصاحبك ولا يعينك .. لا اب .. ولا اخوه ولا اصداقا⁵
 ولا قرابه ولا غنا ولا شي مثل هذا .. فلا نضيع يا اخوه اعمال
 الصلاح فانا ليس نجد في زمان حياتنا زان غيره .. نفيق هاهنا
 لكيما اذا انطلقنا الي هناك [fol. 4^v] لا يقدرُوا ان يجبسونا ريسا
 الظلمه لانهم ليس يخافون من ملك ولا يكرمون ريس ولا يهابوا¹⁰
 لا لكبير ولا لصغير ولاكن للذين يسلكون في طريق الصلاح
 وتموا ايامهم باعمال الفضل .. من بين يدي هولاي¹ يبتعدون بفرع
 وخوف .. ويخلّوا لهم الطريق بسرعه كما هو مكتوب ان نعمه ورحمه

¹ Für هؤلاء.

¹⁰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων A. Vgl. V.

¹¹ نَضِيع = ἀμελήσωμεν, vgl. zu dieser in den Lexicis fehlenden Bedeutung: *Glossarium latino-arab.*, ed. Seybold, p. 331 u. Schiapparelli, *Vocabulista*, p. 489.

¹² ὁ εὐρήσωμεν ἐν καιρῷ τῆς χρείας A. Vgl. V.

¹³ نفیق = νήψωμεν „wachen“ gibt Graf, p. 110, unter Hinweis auf Dozy. Die von Graf zitierte Stelle 1 Kor. 15, 34: *fiat: ἐκνήψατε.*

¹⁴ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος A. Vgl. V. Nur μετὰ τὸν χωρισμὸν T.

¹⁵ + καὶ τίς βοηθήσει καὶ λυτρώσεται ἡμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν: ἅνπερ γυμνοὶ εὐρεθώμεν ἐν τῇ ὁρᾷ ἐκείνῃ τῆς τοῦ θεοῦ σκέπης, πικροὶ ὑπάρχουσι καὶ ἀνίεσις οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους A. Vgl. V. Diese Stelle fehlt in Übereinstimmung mit der Versio arabica in T. — Zu den Plural كِبَسَاء vgl. Graf, p. 92, Baudissin, a. a. O., p. 107, Kračkowski, p. 273, Spiro, *Vocabulary*, s. v.

¹⁶ τυράννους A. Vgl. V.

¹⁷ εἰ μὴ μόνον A. Vgl. V.

¹⁸ τὸν ἐν θεοσεβείᾳ ζήσαντα, τὸν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς καταληφθέντα A. Vgl. V. Zu صلاح „Frömmigkeit“ vgl. Spiro, *Vocabulary* s. v.; *Glossarium* ed. Seybold, p. 277 und Schiapparelli, *Vocabulista*, p. 130 geben: „iustitia“.

¹⁹ ... φοβηθήσονται, ὑποχωροῦσιν ἐμφοβοὶ ὄντες A. Vgl. V.

²⁰ ἐπισκοπή A. Vgl. V.

liche Orte gelangen¹. Schiebe² die Rückkehr zum Herrn nicht von Tag zu Tag auf. Weh dir, o Seele, du hast von dir gejagt die Heiligen Engel³ durch deine unreinen Werke. Gib dir selbst keine Ruhe⁴ und halte die Pupille deiner
 5 [beiden] Augen nicht ab vom Weinen und vom Flehen zu [Gott], dem Barmherzigen und Gütigen⁵, damit er dir Kraft⁶ von oben gibt. Du mußt [diesen] schrecklichen und furchtbaren Weg durchwandern⁷ [und] keinen findest du, der dich begleitet und dir hilft⁸, weder Vater⁹ noch Brüder, noch
 10 Freunde, noch Verwandtschaft, noch Reichtum, noch etwas ähnliches. Laßt uns, [o Brüder] die Werke der Tugend¹⁰ nicht vernachlässigen¹¹, denn wir finden in der Zeit unseres Lebens keinen anderen Proviant¹². Wir wollen im Diesseits wachen¹³, damit wenn wir ins Jenseits gelangen¹⁴ (Fol. 4^v), die
 15 Fürsten der Finsternis uns nicht gefangen nehmen [können]¹⁵; [denn] sie fürchten keinen König und ehren keinen Fürsten¹⁶, [sie fürchten] weder groß noch klein, sondern (nur)¹⁷ diejenigen, die auf dem Wege der Frömmigkeit wandeln und ihre Tage mit Werken der Tugend beschließen¹⁸. Vor diesen
 20 weichen sie in Schrecken und Furcht¹⁹ und überlassen ihnen den Weg schnell, wie geschrieben steht: Wohlwollen und Barmherzigkeit ist über Seinen Auserwählten, und Seine Sorge²⁰

¹ + ψυχὴ μου A. Vgl. C. V.

² Hier wie an anderen Stellen dieses Textes wird der negierte Imper. durch √ mit Imperf. ausgedrückt; vgl. Graf, p. 33.

³ τὸ τοῦ θεοῦ ἔλεος A. *sanctos angelos C. divinam misericordiam sanctosque angelos custodes tuos V.*

⁴ نال vom Syrischen نال; vgl. Fleischer in *ZDMG*, XVIII, 291; Baudissin, *Translationis antiquae arabicae libri Jobi*, Leipzig 1870, p. 111; Dozy, s. v.; Graf, p. 118; Belot, s. v.

⁵ μηδὲ σιωπήσῃτω κόρη ὀφθαλμῶν σου προσπίπτουσα τῷ Ἀγαθῷ καὶ Φιλανθρώπῳ A. *neque taceat pupilla oculi tui, sed procide benignissimo amatori hominum deo C. neque sileat pupilla oculorum sed procidens optimo et benignissimo deo V.*

⁶ χάριν καὶ ἔλεος A. *adiutorium C. auxilium V.*

⁷ ... τόπους μετ' οὐ πολλὸν μέλλομεν διέρχασθαι, ἀδελφοί, οὐ δυνατόν μὴ διοδεύειν ἐκείνην τὴν ὁδὸν A. Vgl. V. *terribilia et horrenda post paululum transitura es C.* Hier schließt in C ein Vergleich mit Antonius und Athanasius an, so daß der ganze Inhalt bis zum Schluß völlig anders ist.

⁸ Οὐδεὶς τῶν ἐνταῦθα ἐπὶ βοήθειᾳ συνοδεύσει ἡμῶν A. Vgl. V.

⁹ γονεῖς A. Vgl. V.

علي مختاربه وتعااهده لاصفياه .. وايضا يقول ان انفس الصديقين
في يدي الله وليس يصيبهم شيئا من العذاب لان صدوقيتهم
تتقدم بين يديهم وسُبِّح الله يستترهم .. واذا دعوا سمع الله
دعوتهم .. واذا تكلموا يقول لهم هوذا انا الان الذي اوعد صادق ..
طربا للذي يلغا حريصا في ساعه الفراق .. لا نضيع يا اخوتي
واحبابي¹ ولا نجلب علي انفسنا ما ليس هو لنا ولا ما يبلا² لان تلك
الطريق تهدم كل شي لانه اذا بلغت ساعه الفراق تصبر الشهوات
ويكف سبم الباطل والنعيم ولا يبقا غنا ولا حُب المال .. هذا
كله ومثله يبطل يوم الفراق .. يا رب ذكرت تلك الساعه وفزع³
قانا اطلب الي جودك ان لا تسلمني الي اعداي ولا يفتكروا
اعداك علي عبدك يا رب ولا يصروا باسنانهم ليفزعوا نفسي¹⁰

¹ Auf fol. 1^v punktiert die Hs. احبابي. Hier wie in den ähnlichen Fällen *دعائي* und *اعضائي* wird als Träger des Hamza ein *jā* ohne Punkte geschrieben, während sonst ein *jā* mit Punkten steht.

² Am Zeilenschluß; ما mit blasserer Tinte darübergeschrieben.

³ Hs.: وفرعت.

vergleiche; von *حرس* „wachen“ läßt sich die obige Bedeutung leichter ableiten; vgl. Dozy: *جَرَّيس* „prévoyant, soigneux“.

⁵ Vgl. oben S. 112 Anm. 11.

⁶ Zu *نَجَلْب* vgl. Schiaparelli: „aducere“.

⁷ τὰ πάντως φθειρόμενα A. Vgl. V.

⁸ Lies *تصغر* = *μαραίνονται*. Die Hs. hat ziemlich wahrscheinlich *تصبر*, was aber auch *تصغر* gelesen werden könnte.

⁹ ἡ τρυφή καὶ ἡ κενοδοξία A. Vgl. V. Zu *يكف* vgl. Dozy, s. v.: „cesser d'être“.

¹⁰ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ φιλαρχία ἐκλείπει A. Vgl. V.

¹¹ παραγεναμένης τῆς ὥρας τοῦ χωρισμοῦ πάντα ταῦτα διαλυθήσεται καὶ τὰ τούτων ὅμοια A. Vgl. V. — „Denn wenn die Stunde der Trennung kommt ...“ dafür nur: πάντα ταῦτα διαλυθήσεται καὶ τὰ τούτων ὅμοια T.

¹² προσπίπτω A. *procido* ... *rogoque* V. Andere Hss. lesen: *Horam illam mente nobiscum revolvamus. Procido* ... V.

¹³ τοῖς ἀδιχοῦσι με A. *in manus persequentium me* Variante in V. τοῖς διώκουσι με Var. in T.

¹⁴ + ἀγαθὲ A. Vgl. V.

¹⁵ ... τρίζοντες ... καὶ ἐκφοβοῦντες ... A. Vgl. V.

(gilt) Seinen Heiligen (Sap. Salom. 4, 15). Ferner heißt es: Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand¹, und nicht trifft sie irgendeine Prüfung² (Sap. Salom. 3, 1); denn ihre Gerechtigkeit geht ihnen voraus, und das Lob (δόξα) Gottes bedeckt sie. Und wenn sie rufen, hört Gott ihr [Rufen], und wenn sie sprechen, sagt Er zu ihnen: Siehe ich bin gegenwärtig³, der verheißen hat, ist wahrhaft (πιστός). Selig, wer in der Stunde der Trennung sorgsam⁴ gefunden wird. Laßt uns, o meine Brüder [und meine] Geliebten, nicht säumig sein⁵ und laßt uns nicht an uns ziehen⁶, was uns nicht gehört (ἀλλότριά) und was verbraucht wird⁷; [denn] jener Weg zerstört alles; [denn] wenn die Stunde der Trennung kommt, verblassen⁸ die Begierden, das Rühmen des Nichtigen und das Wohlleben⁹ hört auf, [und] weder Reichtum noch Liebe zum Besitz bleiben¹⁰; dies alles und ähnliches macht der Tag der Trennung zunichte¹¹.

O Herr, ich denke an jene Stunde [und fürchte mich] und ich flehe¹² Deine Güte an, mich meinen Feinden¹³ nicht zu überantworten. [Und] nicht sollen sich Deine Feinde über Deinen Knecht, o Herr¹⁴, rühmen, und nicht sollen sie mit [ihren] Zähnen knirschen, um meine sündige Seele zu erschrecken¹⁵.

¹ ἐν χειρὶ Κυρίου A. Vgl. V. — Zu يدى als Singular s. S. 108 Anm. 13.

² عذاب hat eine zweifache Bedeutung: 1. Bestrafung, 2. Marter, Qual, Prüfung (vgl. die Stelle in meiner Chrysostomos-Übersetzung im *Oriens Christianus*, N. S. XII, 79, Anm. 4). Im vorliegenden Text kommt es fünfmal vor mit folgenden griechischen Entsprechungen: bei Anm. 11 auf S. 107: κόλασις (*cruciatu* C., *supplicia* V.), bei Anm. 16 auf S. 111: βάσανος (*cruciatu* C., *tormenta* V.), bei Anm. 18 auf S. 111: κόλασις (*cruciatu* C., *tormenta* V.), Anm. 12 auf S. 118: κόλασις (*poena* V.) und an dieser Stelle: βάσανος (*tortum* V.). In der Übersetzung richte ich mich nach dem griechischen Texte; es ist aber durchaus möglich, daß die der Versio arabica zugrunde liegende griechische Handschrift anders gelesen hat, was die lateinische Wiedergabe des Ambrosius Camaldulensis (C) sogar nahe legt.

³ παρειμι; eig: „ich bin jetzt“.

⁴ ἐλεούτερος A. Vgl. V. Zu حريص vgl. Dozy, s. v.: „désireux de faire le bien“ nach Pedro de Alcalá; Graf, p. 87: „eifrig besorgt“ für Luc. 10, 41; Schiaparelli, *Vocabulista*: „diligens“; Spiro, *Vocabulary*: „careful, cautious“; N. Marr, in *Zap. Vostočnawo otdjelenja Imp. Russk. Archeol. obščestva* XVI (1905) p. 192: „eifrig“. Hier liegt ein Übergang von حريص in حريص vor, wozu man Fleischer, *De glossis Habichtianis*, Leipzig 1836, p. 81f., und *Studien über Dozy's Supplement* zu I, 818^b und I, 828^b, sowie Graf, p. 6

الخطية .. لا يقولون لي قد وقعت في ايدينا واسلمت اليها .. هذا
اليوم الذي كنا نترجا .. لا تنسا يا رب تحننك لا تجازيني يا رب
علي قدر خطايي ولا تصرف وجهك عني .. لا تقول لي امين اني
ليس اعرفك .. انت يا رب ادبني بتحننك ولا يفرح لي العدو ..
5 اطفي تواعدهم وابطل اعمالهم واعطيني ان اسلك في طريقك بغير
لايمه .. [fol. 5^r] اقبل طلبتي يا رب ليس من اجل صلاحي ولاكن
منجل رافتك وبكثرة تحننك سلم نفسي الحزينه من الموت .. اذكر
يا رب الرحوم اني وان كنت قد اخطيت وجرحت جراحات الموت
لم استغيث بطبيب سواك ولم ابسط يدي الي اله غيرك ولاكن
10 الي طبيبك لانك انت يا رب اله كل وفي سلطانك كل نسبه .. انت
قلت يا رب اطلبوا وياخذوا .. نقيني يا رب قبل الموت من كل
خطيه ولا ترفض دُعائي يا رب .. فم ليس بمستاهل يصيح اليك
وقلب ليس نقي ونفس ملوثة بالخطيه .. استجيب لي يا رب لكثرة
رحمتك لانك ليس ترفض دُعا الذين يتوبون اليك بالحقيقه .. واما
15 توبتي انا فليس هي نقيه ولاكن مفسولة لاني اتوب ساعه واعصيك

¹¹ رَأْفَة = οἰκτιρμός, vgl. *Glossarium*, ed. Seybold, p. 318: *miseratio*
رؤوف; *misericos*; رَأْفَة ورحمة.

¹² τὴν πολλὴν σου ἀγαθότητα A. Vgl. V.

¹³ τεθλιμμένην A. Vgl. V.

¹⁴ ἀγαθὲ A. Vgl. V.

¹⁵ طِيب = ἀγαθότης, vgl. Lane, s. v.

¹⁶ Κύριος A. *tu enim es, Domine, universorum Dominus et Deus* V.

¹⁷ ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάσης πνοῆς A. Vgl. V.

¹⁸ ... δοθήσεται ὑμῖν, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν A. Vgl. V.

¹⁹ πρὸ τοῦ τέλους A. *antequam moriar* V.

²⁰ + ἀγαθὲ A. Vgl. V.

²¹ οὐκ ἀγαθὴ A. *non mundum* V.

²² ἐν ἁμαρτίαις A. Vgl. V.

²³ ἀγαθότητα A. Vgl. V.

²⁴ τῶν μετανοούντων σοι ἐν ἀληθείᾳ A. Vgl. V.

²⁵ διεφθαρμένη A. Vgl. V.

Nicht sollen sie [zu mir] sagen: Du bist in unsere Hände gefallen [und] uns überantwortet; dies ist der Tag, den wir erhofft haben. Vergiß nicht, o Herr, Dein Mitleid, vergilt mir nicht, o Herr, nach [dem Maße] meiner Sünden (ἀνομιᾶς) und wende Dein Antlitz nicht von mir ab. Sage nicht zu mir: Amen¹, ich kenne dich nicht. Du, o Herr, erziehe mich durch [Dein] Mitleid², und nicht soll sich der Feind³ über mich freuen. Lösche⁴ ihre Drohung⁵ aus und mache ihre Werke⁶ zunichte und gib mir, daß ich den Weg zu Dir einschlage ohne Tadel⁷ (Fol. 5^r). Nimm mein Flehen an⁸, o Herr⁹, nicht wegen meiner Gerechtigkeit¹⁰, sondern wegen Deines Erbarmens¹¹ und der Größe Deines Mitleids¹²; errette meine betrübt¹³ Seele vor dem Tode. Denke daran, o barmherziger¹⁴ Herr, daß ich, wenn ich auch gesündigt habe und tödlich verwundet bin, einen anderen Arzt nicht um Hilfe angehe [und] meine [beiden] Hände zu einem anderen Gott nicht ausstrecke, sondern zu Deiner Güte¹⁵; denn Du, [o Herr,] bist Gott¹⁶ über alles, [und] in Deiner Macht steht jedes Lebewesen¹⁷. Du hast gesagt, o Herr: Bittet, und ihr werdet erhalten¹⁸ (Matth. 7, 7). Reinige mich, o Herr, vor dem Tode¹⁹ von jeder Sünde und stoße mein Flehen nicht zurück, o Herr²⁰. Ein unwürdiger Mund ruft zu Dir und ein unreines²¹ Herz und eine mit Sünde²² befleckte Seele. Erhöre mich, o Herr, wegen [der Größe] Deiner Barmherzigkeit²³; denn Du stößt das Flehen derer nicht zurück, die in Wahrheit reinig zu Dir zurückkehren²⁴. [Was] aber meine Reue [anbetrifft, so] ist sie nicht rein, sondern minderwertig²⁵, [da] ich eine Stunde be-

¹ + λέγω σοι A. Vgl. V.

² πλὴν ἐν οἰκτιρμοῖς A. Verum pro tua misericordia V.

³ العدو mit Alif otiosum infolge der vulgären Aussprache 'adū (vgl. M. Hartmann, Arab. Sprachführer, 3. Aufl., p. 183, Spiro, Vocabulary, s. v.); der griech. Text hat ὁ ἐχθρὸς. Vgl. Baudissin, p. 109; Kračkowski, p. 269 f.; Graf, p. 8. — Der Singular paßt allerdings in dem Zusammenhang der Versio arabica schlecht.

⁴ + ἀλλὰ A. Vgl. V.

⁵ Vgl. oben S. 110 Anm. 18.

⁶ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν A. Vgl. V.

⁷ τὴν πρὸς σε ὁδὸν ἀνύβριστον καὶ ἀνεπηρεαστικὸν A. Vgl. V.

⁸ παρακληθήτι A. Vgl. V.

⁹ + ἀγαθὲ A. Nur: Domine V.

¹⁰ ح = δικαιωσύνη, vgl. Glossarium, ed. Seybold, s. v.: iustitia.

ساعتين .. ثبتت قلبي يا رب في خوفك واقيم رجلي علي صخرة
 التوبة .. يغلب طيبك يا رب الشر الذي في .. يغلب نور نعمتك
 الظلمة التي في .. يا رب الذي فتحت عيني العمي افتح عيني قلبي
 المظلم .. وكما نقيت الابصر بكلمتك نقي وسخ نفسي .. تكون
 5 نعمتك يا رب في كمثل النار لتحرق الافكار النجسة التي في لانك
 انت وحدك جواد .. النور الذي يفوق كل نور .. والفرح الذي
 يفوق كل فرح .. والنيح الذي يفوق كل نياح .. انت الحياه
 الحقايقه والخلص الذي لا يفنا الي الابد .. انا اطرح نفسي قدامك
 يا رحوم واسلك ان ترحمني لانني قد استوجبت كل عقوبه واستاهلت
 10 كل عذاب وانا اتضرع اليك يا مخلص ان لا تطرحني اصلا الي
 عدوي بل انت يا رب الرحوم الجواد الذي¹ لا يحقد اقيم اعصابي
 [fol. 5^v] التي قد طرحتها الخطيه .. احي نفسي التي قد اماتها
 خلاف الناموس .. نور قلبي الذي قد اظلمته الشهوة الرديه وخلصني
 من كل عمل سو واظهر بي حبك التام يا ربي يسوع المسيح
 15 مخلص العالم امين *

¹ Hs. الدي, ohne Punkt.

¹⁰ διαμένουσα εἰς τοὺς αἰῶνας A. Vgl. V.

¹¹ τῷ μόνῳ ἀγαθῷ A. Vgl. V.

¹² ἐγὼ ὁ πάσης κολάσεως ὑπεύθυνος A. *ego qui quancunque poenam mereor* V. Vgl. S. 115 Anm. 2.

¹³ μὴ εἰς τέλος καταλάβῃ με ὁ ἐξ ἐναντίας A. Vgl. V. Die Schreibung *عدوي* setzt eine dialektische Bildung *adūji* voraus.

¹⁴ Κύριε, ὡς ἀγαθὸς καὶ ἀμνηστικός καὶ ἐλεήμων A. Vgl. V.

¹⁵ + καὶ A.

¹⁶ „Mache lebendig ...“ fehlt T. — *اماتها* defektive Schreibung für *اماتها*, vgl. Graf, p. 7.

¹⁷ Hier folgen im griechischen Text noch einige Sätze mit einem Gebet und einer zweifachen Doxologie. A. T. Eine kürzere Fassung dieses Abschnittes findet sich in einer Variante (Cod. Graec. Cryptoferat.) bei Vossius.

reue und zwei Stunden ungehorsam gegen Dich bin¹. Befestige mein Herz, o Herr², in der Furcht [vor Dir³ und] stelle meinen Fuß⁴ auf den Felsen der Reue. Besiegen soll Deine Güte⁵, o Herr, das Böse in mir⁶, besiegen soll das Licht Deiner Gnade die Finsternis in mir. O Herr, der Du die [beiden] Augen des Blinden geöffnet hast, öffne die [beiden] Augen meines verfinsterten Herzens⁷. [Und wie] Du durch [Dein] Wort den Aussätzigen⁸ gereinigt hast, reinige den Schmutz meiner Seele. Deine Gnade, o Herr, soll wie Feuer in mir sein, damit sie die unreinen Gedanken in mir verbrenne; denn Du allein bist gütig, das Licht, das jedes Licht überragt, die Freude, die jede Freude überragt, [und] die Ruhe⁹, die jede Ruhe überragt. [Du bist] das wahrhafte Leben [und] das Heil, das bis in Ewigkeit nicht verschwindet¹⁰. Ich werfe mich vor Dir nieder, o Barmherziger¹¹, und bitte Dich, [daß du Dich meiner erbarmst,] da ich jeder Strafe verfallen bin [und] jede Bestrafung verdiene¹². Und ich flehe zu Dir, o Erlöser (λυτρωτής), daß Du mich keineswegs meinem Feinde vorwirfst¹³, sondern Du, o barmherziger und gütiger Herr, der (im geheimen) keinen Groll hegt¹⁴, richte auf meine Glieder, (Fol. 5^v) welche die Sünde niedergeworfen hat. Mache¹⁵ lebendig meine Seele, welche die Gesetzwidrigkeit hat sterben lassen¹⁶. Erleuchte¹⁵ mein Herz, das die böse Begierde mit Finsternis umgeben hat, und befreie mich von jedem schlechten Werk und lege in mich die vollkommene Liebe zu Dir, o mein Herr Jesus Christus, Erlöser (σωτήρ) der Welt. [Amen.]¹⁷

¹ παροργίζω A. Vgl. V.

² + αγαθὸς A. Vgl. V.

³ ἐν τῷ φόβῳ A. in timore tuo V.

⁴ τοὺς πόδας μου A. Vgl. V.

⁵ αγαθότης A. χάρις als Variante in T. Vgl. S. 116 Anm. 15.

⁶ τὴν ἐμὴν κακίαν A. malitiam quae in me est V.

⁷ τοὺς ἐσκοτισμένους ὀφθαλμούς τῆς καρδίας μου A. Vgl. V.

⁸ λεπρὸς A. Vgl. V.

⁹ Vgl. S. 113 Anm. 4.

DIE MARIENHARFE (ʿARGĀNONA WEDDĀSĒ)

NACH DER AUSGABE VON PONTUS LEANDER ÜBERSETZT

VON

DR. SEBASTIAN EURINGER
HOCHSCHULPROFESSOR a. D.

Eine der glänzendsten und kostbarsten Perlen der orientalischen Marienpoesie ist unstreitig das große Officium Marianum der monophysitischen Kirche Abessinians, das den Titel አርጋዋ፤ ውዳሴ : „Harfe des Lobpreises“ oder አርጋዋ፤ ደግገል : „Harfe der hl. Jungfrau“ führt. Lateinisch wird es mit *Organum Mariae* zitiert. Die deutsche Bezeichnung „Marienorgel“, die sich eingebürgert hat, ist ungenau; denn አርጋዋ፤ ist nicht die „Orgel“ in unserem Sinne, sondern eine Art Harfe, weshalb ich den Titel mit „Marienharfe“ wiedergegeben habe. Als Abkürzung verwende ich OM = *Organum Mariae*.

Über den Verfasser und die Veranlassung zu seiner Schöpfung ist uns folgendes überliefert¹:

Der geistig hochstehende, selbst literarisch tätige Neguš Zara Jakob (1434—1468), unter dem und durch den eine neue Blütezeit der kirchlichen Literatur in Abessinien einsetzte, hatte den Wunsch geäußert, neben dem aus dem Koptischen übersetzten kleinen Marianum, dem ውዳሴ : ማርያም : „Marienlob“ ein einheimisches größeres Offizium zum Preise der hl. Jungfrau und Gottesgebärerin zu besitzen.

Der geeignete Mann, ein solches zu schaffen, war der ebenso feinsinnige und gelehrte, wie fromme Abbā Gijorgis (Georg) mit dem Beinamen „der Armenier“, sei es weil er selbst Immigrant war, oder einer eingewanderten Familie entstammte. Um das Jahr 1440 überreichte er seinem königlichen Auftraggeber sein nach Sprache und Inhalt klassisches Werk, das sich noch heute in Abessinien großer Beliebtheit erfreut.

Schon der Altmeister der äthiopischen Sprachwissenschaft, der Erfurter Arzt und Gelehrte Job Ludolf, rühmt von ihm:

„*Liber non quidem vetus, attamen ob similitudinum et allegoriarum*

¹ Vgl. C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina* RRAL. 1899 S. 268. Job Ludolf, *Commentarius* S. 346.

copiam necnon verborum et sermonis elegantiam vulgo aestimatus“ (*Hist. aeth.* III, 4, 28).

Ähnlich äußert sich hierüber Adolf Grohmann in den *Äthiopischen Marienhymnen*¹:

„Das Werk enthält wohl alles, was man in Abessinien von Maria zu sagen wußte. Es ist aber nicht nur durch den guten Stil, die blumenreiche und gewählte Ausdrucksweise und die Gründlichkeit, mit der sein Autor alles zusammenträgt, was zum Lobe Marias gesagt werden konnte und könnte, sondern auch durch seine gute Sprache ausgezeichnet.“

Ich selbst habe im Eichstätter *Klerusblatt* 1926, wo ich in den Nummern 32—35 meine geistlichen Mitbrüder mit der „Marienharfe“ unter Mitteilung zahlreicher Proben bekannt gemacht habe², dieselbe also charakterisiert:

„Was uns bei diesem geistlichen Minnesänger ganz besonders sympathisch berührt, das ist, neben seinem hohen sittlichen Ernste und seiner kindlichen Frömmigkeit, seine glühende Liebe zur Gottesmutter, und diese Liebe macht ihn so beredt, so erfinderisch, daß er nicht müde und nie verlegen wird, ihr seine Huldigung und sein grenzenloses Vertrauen in immer neuen Wendungen, in immer neuen Gedanken, in immer neuen Bildern ohne Unterbrechung von der ersten bis zur letzten Seite auszusprechen. Infolge seiner Begeisterung häuften und drängten sich bei ihm die Gedanken in dem Maße, daß er sie in keine strengere Disposition einzwängen konnte, sondern sie aneinanderreichte, wie sie ihm in den Sinn kamen und aus dem Schreibrohre flossen. Es war, um mit dem Psalmisten zu reden, ein wahres *eructare verbum bonum*. Er war jedoch bemüht, zwischen den einzelnen Gedankenreihen eine gewisse *concatenatio* herzustellen“. (S. 311.)

Der Text ist nach dem Vorbilde des „Marienlobes“ (ወደሰ : ማርያም) auf die sieben Tage der Woche, und zwar mit dem Montag beginnend, verteilt. Diese Anordnung ist aber rein äußerlich und nicht durch größere Sinnesabschnitte bedingt. Dagegen bilden die in sehr ungleichen Zwischenräumen wiederkehrenden stereotypen Apostrophierungen Mariens mit ihren Ehrentiteln: „Meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām“ insofern ein Hilfsmittel, den Stoff zu zerlegen, als sie meistens, jedoch nicht immer, am Anfang eines neuen Abschnittes stehen oder zu einem

¹ *Äthiopische Marienhymnen, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Dr. Adolf Grohmann, Privatdozent an der Universität Wien. Des 33. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften Nr. IV. Leipzig, bei B. G. Teubner 1919, S. 25.*

² *Die Marienorgel (Organum Mariae), ein äthiopisches Marienoffizium. Klerusblatt Eichstätt 1926. Nr. 32/33 S. 311—313; Nr. 34 S. 328—329; Nr. 35 S. 337—341.*

solchen überleiten. P. Leander hat daher auch in seiner gleich zu nennenden Ausgabe das Buch in 58 Sektionen eingeteilt, „um die Aufstellung des kritischen Apparates zu erleichtern“ (l. c. S. 5).

Als Kunstmittel verwendete Abbā Gijorgis weder Metrum, noch Reim, wohl aber, wenn auch nicht durchgängig, so doch in sehr großem Umfange, den Parallelismus der Sätze und der Perioden, ja bisweilen ganzer Abschnitte (responsio, Entsprechung), ferner Anaphoren und Epiphoren (gleichlautende Anfänge bzw. Schlüsse), wodurch ein wohlthuender Rhythmus erzielt wurde. Übrigens würden schon der Hochflug der Gedanken und die edle gehobene Sprache hinreichen, der „Marienharfe“ unter den Erzeugnissen der religiösen Lyrik einen hervorragenden Platz zu sichern.

Die Hauptquelle, aus der Abbā Gijorgis schöpfte, bildete naturgemäß die hl. Schrift beider Testamente; daneben werden auch Apokryphe, z. B. Paralipomena Baruch, Liber quartus Esdrae, Protoevangelium, Liber de Transitu B. M. V. gelegentlich benützt. Die sonstigen zahlreichen Quellen, die Herkunft der Bilder und Symbole, soweit sie nicht der eigenen Phantasie des Dichters entstammen, die Parallelen in der äthiopischen und auswärtigen Literatur aufzuspüren und aufzuzeigen, muß der vereinten Arbeit der Fachgelehrten überlassen bleiben. Dabei wird man die von A. Grohmann in den bereits zitierten *Aethiopischen Marienhymnen* mit Sorgfalt zusammengetragenen Parallelen zu den Mariensymbolen im „Blumenlied“ und in der „Pforte des Lichtes“ nicht außer Acht lassen dürfen. Interessant wäre es auch, zu untersuchen, ob nicht auch die armenische Literatur bei dem „Armenier“ Abbā Gijorgis Spuren hinterlassen hat.

Obwohl das 'Argānona Weddāsē im Abendlande schon seit Ludolfs Zeiten bekannt ist und beinahe jede führende Bibliothek wenigstens eine Kopie davon besitzt, so wurde es bisher fast nur zu grammatikalischen und lexikalischen Zwecken ausgebeutet. Daher dachte ich schon vor Jahren an eine Textausgabe und übersetzte als Vorarbeit dazu 1910—1913 das Werk nach dem Exemplar der Münchener Staatsbibliothek, Cod. aeth. 52, neue Nummer 14, ins Deutsche. Im Jahre 1913 erklärte sich Adolf Grohmann, damals in Wien, jetzt Universitätsprofessor in Prag, bereit, den schönen Wiener Cod. aeth. 9 (17s.)¹ mit den wichtigsten Hss. zu vergleichen und auf Grund dieser umfassenden

¹ Er war ehemals im Besitze Ludolfs. Derselbe hat ihn genau studiert, wie die zahlreichen Varianten und sonstigen Randbemerkungen in seiner zierlichen Handschrift bezeugen. Von diesem Kodex hat 1684 Christof Schlichting in Frankfurt am Main eine Abschrift angefertigt, welche jetzt auf der Universitätsbibliothek zu Rostock liegt und den Titel führt: *Organum musicum b. Mariae virginis* (siehe: Fr. O. Kramer, *Die äthiopische Übersetzung des Zacharias*, Dissertation, Leipzig 1898, S. 12f.).

Kollation einen möglichst reinen Text herzustellen. Ich war damit einverstanden und versprach, meine Übersetzung nach diesem Texte zu revidieren. Zudem teilte uns die Redaktion der *Patrologia orientalis* unter dem 24. Januar 1914 mit, daß sie unsere Arbeit in ihr Sammelwerk aufnehmen würde.

So schien alles in schönster Ordnung und in bestem Zuge zu sein; da brach der Weltkrieg aus und die Musen durften nur mehr flüstern. Trotzdem gelang es Grohmann, sein großangelegtes Werk „Äthiopische Marienhymnen“ zu vollenden und mit Unterstützung der sächsischen Akademie der Wissenschaften 1919 herauszubringen. Zuversichtlich schrieb er dort S. 25 Anm. 1: „Eine Ausgabe des Organon von Prof. S. Euringer und mir ist in Vorbereitung und soll in der *Patrologia orientalis* erscheinen“.

Da kam die Inflation und die Musen verstummten; aber nicht überall.

In der *Göteborgs Högskolas Årsskrift* (Jahrbuch der Universität Göteborg) 1922 III. edierte Pontus Leander das Organon nach sechs Handschriften unter dem Titel: *'Argänōna Ueddāsē nach Handschriften in Upsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M. herausgegeben von P. Leander, Leipzig 1922, W. Drugulin, Göteborg, Wettergen und Kerber.*

Ich habe mich nun entschlossen, meine Übersetzung dem Texte dieser Ausgabe anzugleichen und im *Oriens Christianus*, wo ich endlich dank dem lebenswürdigen Entgegenkommen des Herausgebers Obdach gefunden habe, nach und nach zu veröffentlichen.

Die Grundsätze, die ich dabei befolgte, sind:

Leander hat seinen Text mit Umsicht und Sorgfalt hergestellt; daher bin ich ihm überall gefolgt auch da, wo ich vielleicht eine andere Lesart vorgezogen hätte. Die Interpunktion ist ebenfalls sorgfältig behandelt; nur an ganz wenigen Stellen glaubte ich anders gruppieren zu sollen. Dagegen habe ich mich nur schwer entschlossen, seine rein mechanische Abteilung in 58 Sektionen nach der Wiederkehr der Anrede: „Meine Herrin... Mārihām“, durchgängig mitzumachen. Nur um das Zitieren und Nachschlagen seiner Ausgabe zu erleichtern, habe ich meine Bedenken zurückgestellt. Die römischen Ziffern in meiner Übersetzung decken sich also mit denen der 58 Sektionen Leanders; die arabischen Zahlen habe ich beigesetzt, um kleinere Abschnitte kenntlich zu machen und ein detaillierteres Zitieren zu ermöglichen.

Den kritischen Apparat ließ ich unübersetzt, um meine Arbeit nicht zu sehr zu überlasten.

Hinsichtlich der Methode meiner Übertragung ist zu bemerken, daß ich bestrebt war, so weit es ohne fühlbare Härte anging, wort-

getreu zu sein, die gleichen äthiopischen Wörter und Wortstämme mit den gleichen deutschen zu übersetzen, das Spiel mit Wörtern, Worten und Wortstämmen nachzuahmen, keinen Gedanken und kein Bild abzuschwächen oder zu verwischen, kurz dem color aethiopicus und der Eigenart des Verfassers nach Möglichkeit gerecht zu werden, mag auch manchmal dadurch der deutsche Text etwas fremdartig oder ungewohnt erscheinen. Leider ist die deutsche Zunge für stilistische Delikatessen, wie es die Enklytiker **z**, **z**, **h** sind, zu rau und zu ungenau, weshalb ich auf ihre Wiedergabe meistens verzichten mußte. Auch glaubte ich, nicht jedes **w** übersetzen zu müssen.

Im Einzelnen möchte ich hervorheben: **ḫḫḫḫ**: habe ich nicht mit „Jungfräulichkeit“, sondern mit „Jungfrauschaft“ übertragen; denn dieses scheint mir das Jungfrausein und Jungfraubleiben Mariens die *virginitas ante et post partum*, prägnanter auszudrücken als jenes; **ḫḫ**: habe ich nur, wenn es sich auf Gott bezieht, mit „anbeten“, sonst mit „sich niederwerfen vor“ oder, wenn dies nicht paßte, mit „huldigen“ übersetzt. Wenn „Herr“ bzw. „Gott“ für **ḫḫḫḫḫḫ** steht, ist es gesperrt. Sinnfördernde Ergänzungen sind in eckige Klammern gestellt.

Die Bibelstellen habe ich nur dann identifiziert, wenn sie ausdrücklich zitiert sind oder wenn dadurch das Verständnis des Textes erheblich gefördert wird. Ich folge dabei der Zählung Swetes in seiner Septuaginta-Ausgabe vom Jahre 1894. Bei den Büchern Jeremias, Sprichwörter und Sirach, habe ich auch die Zählung in V. und MT., bzw. bei Dillmann berücksichtigt.

Die Anmerkungen wollen durchaus nicht erschöpfend sein, sondern tragen nur einen sozusagen provisorischen Charakter an sich. Sie sollen nur meine Übersetzung rechtfertigen oder erklären, ungewohnte Bilder und Gedanken erläutern und hervorstechende Eigentümlichkeiten unterstreichen.

Montagslektion.

I.

1. Im Namen Gottes, des dreifaltigen ohne Teilung, des
Einigen in der Einheit, gleichen Wesens und der nämlichen
5 Gottheit, der zugleich von den Menschen und den Engeln an-
gebetet wird, schreiben wir jetzt dieses Buch, welches heißt
„*Harfe des Lobgesangs*“, „*Zither der Psalmodie*“, „*Leier des*
Lobpreises“, [das Buch] der Seligpreisung der Jungfrauschaft
und der Schilderung der Würde und der Verherrlichung und
10 des Lobes der Heiligkeit und des Bekenntnisses der Erhaben-
heit *der heiligen, reinen und gebenedeiten Jungfrau in zwei-*
facher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām, der Gottes-
gebäuerin,

2. welche das goldene Schiff ist, das von den Wogen der
15 Abgründe nicht hin und her geschleudert wird; seine Taue
sind die Seile der Dreifaltigkeit, die nicht zerreißen; sie ist
der kostbare Mastbaum, der von dem Anprall der Stürme
nicht erschüttert wird; es gibt kein Fallen und kein Wanken
für den, der sich auf sie (Maria) stützt.

20 3. *Öffne mir*, Herr, die Tore meines Herzens, auf daß in
dasselbe eingehe die geistige Taube, der Paraklet, damit er
mich lehre die Macht des Wortes zum Lobpreis derjenigen,
welche wegen ihrer Einfalt der Taube gleicht!

Öffne mir, Herr, die Fenster meiner Ohren, auf daß sie
25 das Flüstern des Lobes der Jungfrau vernehmen, das vom
Munde des hl. Geistes her ertönt!

Decke auf, Herr, die Blende meiner Augen, auf daß sie
sehen die Geheimnisse der Tochter des Lichtes!

Tue auch auf meinen Mund zum Lobe der Jungfrauschaft
30 der Mutter Gottes, der Du aufgetan hast den Mund des
Esdras 40 Tage lang, indem er sich nicht eher schloß, als
bis er (Esdras) die Worte des Gesetzes und der Profeten fertig
geschrieben hatte, die Nebukadnezar, der König von Babel,
verbrannt hatte; ebenso hilf auch mir, die Niederschrift des
35 Lobpreises der Braut des Vaters zu beginnen, und gestatte
mir auch, sie zu vollenden!

Mache meine Lippen einer Harfe gleich und die Kraft des Geistes möge sie (die Lippen) schlagen, auf daß sie vermittelt der Zunge reden, was den Zuhörenden gefällt!

Mache meinen Mund einer Zither gleich und das Plektrum des Geistes möge ihn schlagen, auf daß er lieblich klinge und angenehm töne und diejenigen, die es vernehmen, durch das Zuhören fröhlich werden!

4. Ihr (der Zuhörer) Sinnen soll nach oben und nicht nach unten gelenkt werden:

sie sollen denken [Gedanken der] Gerechtigkeit und nicht der Sünde; 10

sie sollen denken [Gedanken der] Keuschheit und nicht der Unflätigkeit;

sie sollen denken [Gedanken der] Einfalt und nicht der Falschheit;

sie sollen denken [Gedanken der] Demut und nicht des Hochmuts; 15

sie sollen denken [Gedanken der] Liebe und nicht des Neides;

sie sollen denken [Gedanken der] Klugheit und nicht der Torheit;

sie sollen denken [Gedanken der] Ehre und nicht der Schande; 20

sie sollen denken an die himmlischen und nicht an die irdischen Dinge;

sie sollen denken an das, was nicht altert, und nicht an das, was altert;

sie sollen denken an das, was unvergänglich ist, und nicht an das, was vergänglich ist! 25

5. Der Mund eines jeden, der dieses Buch rezitiert, möge gewürzt sein mit dem Salze der Gottheit und süßer sein als Honigseim und als Ströme von Syrup!

Und jeder, der dieses Gebet betet, möge gesegnet werden mit dem Segen deiner Hand, die das Feuer des Lebens (den Logos) berührte, und mit dem Segen deines Mundes, mit dem der Wohlgeruch des hl. Geistes vermischt ist! 30

Er möge weiterhin gesegnet werden durch die Rechte der hl. Dreifaltigkeit, welche die ganze Welt umspannt! 35

6. Sein (des Beters) Rezitieren möge nicht unnütz sein wie das Gebet der Schriftgelehrten und Pharisäer, denen es bei ihrem Vielmachen ihrer Worte schien, als ob er sie höre; sondern es möge sein wie die Stimme des geliebten Sohnes, 5 der in das Ohr seines Vaters flüstert, und, wie der Vater auf das Wort des Sohnes achtet und es gnädig aufnimmt, so möge auch Gott, der Herr, auf die Worte der Bitten des-jenigen, der dieses Gebet betet, acht haben!

II.

10 7. *Und auch du, meine Herrin, heilige Jungfrau in zwei-facher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, wenn ich Sünder und Frevler es bete, neige dein Ohr zu dem Worte meines Mundes und werde nicht überdrüssig, mich anzuhören; sondern mit freudigem Herzen und reinem Sinne nimm auf 15 das Wort meines Mundes!

8. Nicht Gold und Silber ist es, was ich dir darbringe; nicht ist es eine glänzende Perle, sondern ein schöner Lob-gesang und ein reiner Hymnus ist es, was deiner Majestät dargebracht wird, o Königin; nicht ist es ein Ehrenkleid aus 20 Purpur und Buntstoff, aus Scharlach, Byssus und Seide; son-dern mich selbst biete ich dir dar statt goldverbrämter Ehren-kleider und zähle dir meine Sünden auf, o Mutter des höchsten Hohenpriesters.

9. *Dich fand ich als meine Zuflucht* vor dem Verderben 25 auf der Erde und vor der Geißel dieser Welt.

Dich fand ich als meine Zuflucht vor dem Rachen der Löwen von Mas'e, welche mit Macht brüllen und mit Gewalt rauben, die den Jünglingen auflauern und die Säuglinge nicht verschonen und sich der Greise nicht erbarmen und zu jeder 30 Zeit ihren Rachen aufsperrern, um zu verschlingen.

Dich fand ich als meine Zuflucht vor dem Rachen der Wölfe Arabiens, die nichts auf den Morgen aufsparen, die den Widder rauben und das Schaf nicht übrig lassen, die Böcke nicht verschonen und ebensowenig die Lämmer.

35 *Dich fand ich als meine Zuflucht* vor der Stimme des Ver-

fluchers und Schmähers und vor dem Angesichte des verfolgenden Feindes.

Dich fand ich als meine Zuflucht vor dem Angesichte des Bogens und vor dem Munde der Lanzen und der Schwerter und vor allen Kriegsgeräten. 5

Dich fand ich als meine Zuflucht vor der Hand aller meiner Feinde und vor der Hand aller derer, die meine Seele hassen.

10. Wer kann den in Schrecken setzen, der auf deinen Namen vertraut, und wer kann dem Furcht einjagen, der zu deinem Sohne seine Zuflucht nimmt? 10

Sogar das Brüllen der Löwen erscheint ihm wie das Klaffen der Hunde und auch die Stärke der Panther ist ihm wie die Schwächlichkeit der Katze.

Sogar die Schnelligkeit der Pferde erreicht ihn nicht und auch der Flug des Pfeiles holt ihn nicht ein. 15

Sogar die Spitze der Speere verwundet ihn nicht und auch der Steinwurf erscheint ihm wie Spreu.

Sogar der Schwall der Ströme überwältigt ihn nicht und auch die Gewalt der Stürme erschüttert ihn nicht.

Sogar die Zunge der Menschen vermag ihn nicht zu beschimpfen und auch die Lippen des Frevlers kränken ihn nicht; denn dein Sohn läßt ihn (den Frevler) nicht obsiegen, wenn er mit ihm [vor Gericht] streitet. 20

11. Da ich dies erkannte, suchte ich dich zu meinem Beistande und freute mich über das Heil durch dich und über 25
das Heil durch Jesus Christus, deinen Sohn.

12. Die Liebe zu dir dehnte sich und breitete sich aus, stieg und erhöhte sich in dem Turme meines Fleisches und füllte mich an gleich dem Schwall der Ströme: wie der Fluß Gejon (Nil) in den Tagen des Winters und wie der Fluß 30
Tigris in den Tagen der Ernte; wie der Fluß Euphrat, wenn der Weizen reift, und wie der Fluß Phison (Éfêson) zur Zeit der Rebenblüte (vgl. Sir. 24, 25—27 LXX D. = 24, 35—37 V.). Wie der Nebel sich über dem Angesicht der Erde ausbreitet und die Wolken sich in den Lüften ausdehnen, so 35
ward sie (die Liebe) mir. Du aber warst mir ein Schmuck

am Tage meiner Wonne und eine Krone am Tage meiner Freude.

13. Wenn ich dies bedenke, bewundere ich dich und sage: Welch' große Gnade hat Gott der Tochter der Evas-
 5 kinder verliehen! Gott wurde geboren von der Tochter der Menschen!

14. Drei Geburten, die nicht zusammenstimmen, kenne ich und bestaune ich; aber nur in einer vierten fand ich Ruhe:

Adam wurde geboren, indem er aus Erde geformt wurde;
 10 aber es war mir kein Nutzen.

Eva wurde geboren, indem auch sie geformt wurde [und zwar] aus der Seite des Adam; aber es war mir kein Nutzen.

Kain wurde geboren, wie alle, durch Beilager; aber es war mir kein Nutzen und auch ihm selbst nicht.

15 Diese drei Geburten waren gar niemanden von Nutzen; aber als Christus von der Jungfrau ohne Beilager geboren wurde, da war es zum Nutzen für alle.

15. Preis und Anbetung ziemt dieser Geburt;

Erhebung und Lob ziemt dieser Geburt;

20 Ruhm und Lobgesang ziemt dieser Geburt;

Macht und Stärke ziemt dieser Geburt;

Loblied und Jubel ziemt dieser Geburt.

16. *Wie wunderbar und staunenswert ist dieses Kunstwerk!*
Wie wunderbar und staunenswert ist diese Fleischwerdung!

25 *Wie wunderbar und staunenswert ist diese Menschwerdung!*

Wie wunderbar und staunenswert und erstaunlich ist die Kraft deiner Jungfrauschaft, o Erlöserin Evas!

17. *O verborgenes Geheimnis*, das in dir gewirkt wurde, o Löserin des Fluches des Adam!

30 *O überaus wunderbare Eintracht* von Feuer (Gottheit) und Wasser (Menschheit) in einer Wesenheit (Monophysitismus!)

O überaus wunderbare Liebkosung des schrecklichen Löwen [Jesus] auf den Knien des weißen Lammes (fem. = Maria)!

35 *O überaus wunderbares Fließen* der vernünftigen Milch aus den Brüsten der Jungfrau!

O überaus wunderbare Huldigung der Tochter der Armen (pl.) in der Höhle [zu Bethlehem] durch das Heer des Himmels!

O überaus wunderbares Liegen dessen, der die ganze Welt erfüllt, in der Krippe!

5

III.

19. *Und die heilige Jungfrau Maria, auf hebräisch Māri-hām*, macht niederfallen das Heer des Himmels, weil aus ihr geboren wurde der Schöpfer der Engel, der Vater alles Schmuckes der Welt (Gen. 2, 1).

10

Und die Jungfrau macht lobsingend die Scharen der Wachenden (der Engel; vgl. Dan. 4, 10. 14. 20), weil in ihrem Schoße der getragen wurde, der auf dem Cherub fährt.

20. Die Krippe vertrat den Thron, die Höhle das Gemach des höchsten Himmels, die Jungfrau den Vater, und der ein- 15 geborene Sohn lag in der Krippe. Joseph und Salome waren hüben und drüben, und 'Adeg und Lâhem waren hüben und drüben, an den vier Seiten der Krippe, wie auch die vier Tiere an den Seiten des [Gottes-]Thrones sind.

Die Ordnung des Himmels wurde auf der Erde eingerichtet, 20 Bethlehem wurde dem Himmel gleich. Statt der Sonne, die untergeht, ging in ihm die Sonne der Gerechtigkeit auf, die nie untergeht, sondern immer über den Heiligen leuchtet, und statt des Mondes, der abwechselnd die Scheibe seines Lichtes füllt und leert, erschien *die heilige Jungfrau in zweifacher* 25 *Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, welche voll ist des Preises ihrer Jungfrauschaft, ohne daß er (der Preis) je abnehmen würde, und statt der Sterne erschienen die Engel des Lichtes.

21. *Hätte ich doch verweilen dürfen* bei dieser Gemein- 30 schaft, preisend mit den Engeln, staunend mit der Wehmutter, lobsingend mit den Hirten und huldigend mit den Männern der Magie!

Hätte ich doch begrüßen dürfen die Krippe, in der das Leben der Toten, der Reiniger der Sünden, die Hoffnung 35 der Verzweifelnden und der Befreier der Bedrängten lag!

Hätte ich doch küssen dürfen die Erde da, wo das Schreiten der Füße der Tochter der Erlösung hintrat!

Hätte mich doch berühren dürfen der Schatten der Tochter der Erbarmung!

5 *Hätte ich doch tragen dürfen* die Schuhe der Tochter der Barmherzigkeit!

Hätte ich doch folgen dürfen, wohin immer die Tochter des Lichtes ging!

22. Und doch bin ich jetzt keineswegs verkürzt gegen-
10 über denen, die damals bei ihr waren, *bei der heiligen und
gebenedeiten Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf
hebräisch Mārihām*; denn ich versetze mich in Gedanken
dorthin:

Ich war nicht dort im Fleische, ich bin aber dort im Geiste;
15 ich war nicht dort in Wirklichkeit, ich bin aber dort in
Gläubigkeit;

ich war nicht dort in Person, ich bin aber dort im Glauben.

23. *Selig bin ich*; denn, obgleich ich nicht dort war, ver-
setze ich mich doch [in Gedanken] dorthin, wie unser Herr
20 im Evangelium gesagt hat: „Selig sind diejenigen, welche,
ohne mich zu sehen, doch an mich glauben“. (Joh. 20, 29).

Selig bin ich wegen meiner Gläubigkeit und nicht wegen
meiner Gerechtigkeit.

Selig bin ich wegen meines Glaubens und nicht wegen
25 meiner Reinheit.

Selig bin ich, weil ich vertraue auf den Namen des Herrn
und mich stütze auf das Gebet seiner Mutter.

IV.

24. Ich bete zu dir, *meine Herrin, heilige Jungfrau in zwei-*
30 *facher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, auf daß die
Hilfe deiner [Für-]bitte mir ein Schild sei und die Kraft des
Armes deines Erstgeborenen herabkomme, um mich zu be-
freien.

25. *Es komme die Kraft*, welche die Berge zermalmt, um
35 meinen Feind zu vernichten!

Es komme die Kraft, welche den Himmel wie ein Pergamentblatt zusammenrollt, um den zu bedrängen, der gegen mich das Horn erhebt!

Es komme die Kraft, welche den Abgrund berührt und die Erde erschüttert, um meine Widersacher zu bekriegen! 5

Es komme die Kraft, welche die Schweineherden durch die Dämonen des Legion (Lêgêwon) ertränkt hat, um die zu ertränken, welche sich gegen meine Seele erheben!

Es komme die Kraft, welche den Nebel wie Staub zerstreut, um die zu zerstreuen, welche Streit mit mir begehren! 10

26. Die mich segnen, sollen gesegnet werden durch den Mund deines Sohnes und, die mich verfluchen, sollen verflucht werden durch den Mund deines Erstgeborenen!

27. Ihr Schwert komme in ihr Herz und es sollen zerbrochen werden ihre Bogen (Ps. 36, 15)! 15

Ihre Bedrückung komme auf ihr Haupt und es steige herab ihre Bosheit auf ihren Scheitel (Ps. 7, 17)!

Die Summe ihrer Nachstellungen und die Bedrückung ihrer Lippen bedecke sie und es sollen auf sie Feuerkohlen herabfallen und Du mögest sie auf die Erde schmettern in 20 Elend, so daß sie nicht bestehen können (Ps. 139, 10f.)!

28. Mache sie wie Madian [Mêdêjâm] und Sisârâ, wie Iabin [Ijâbês] am Flusse Kison!

Sie sollen ausgerottet werden wie die [Bewohner] von Endor und werden wie der Staub der Erde! 25

Mache ihre Fürsten wie Oreb [Hêrêb] und Zêb und Zebee [Zêbêhêl] und Sêlmânâ und alle deren Fürsten, die da sagten: Wir wollen den Altar des Herrn in Besitz nehmen!

Mein Gott, mache sie wie ein Rad und wie Gras vor dem Angesichte des Feuers! 30

Wie ein Feuer, das [sogar] die Wüste versengt, und wie eine Flamme, die [sogar] die Berge verbrennt: so verjage sie durch Deinen Sturmwind und schrecke sie durch Deine Geißel!

Fülle ihr Angesicht mit Schamröte an und [laß sie] Deinen 35 Namen kennen lernen, Herr!

Beschämt und verwirrt werden sollen sie für die Ewigkeit der Ewigkeit; zu Schanden werden und umkommen sollen sie (Ps. 82, 10–18)!

29. Es werde ihr Tisch zu einem Fangnetze vor ihnen
5 und zu einer Fußfalle als Entgelt für sie!

Dunkel werden sollen ihre Augen, so daß sie nicht [mehr] sehen und gekrümmt werden ihr Rücken zu aller Zeit!

Gieße aus Deinen Zorn über sie und die Geißel Deines Zornes treffe sie!

10 Es werde ihr Land zu einer Wüste, niemand wohne in ihren Häusern und ihre Städte sollen vom Feuer verbrannt werden!

Füge ihnen Sünde zu ihren Sünden hinzu und nicht sollen sie gelangen zu Deiner Gerechtigkeit!

15 Sie sollen ausgetilgt werden aus dem Buche der Lebendigen und nicht mit den Gerechten aufgeschrieben werden (Ps. 68, 23–29)!

30. Erbarme Dich keines Übeltäters; sie sollen zurückkehren am Abend, hungern wie Hunde und die Stadt umkreisen!

O mein Gott, laß mich [herab-]schauen auf meine Feinde; töte sie nicht, damit sie nicht vergessen Dein Gesetz!

Zerstreue sie mit Deiner Kraft, stürze sie, mein Gott und mein Helfer!

25 Sie sollen sich verstricken durch ihren Hochmut und ihre Verfluchung; wegen ihrer Lüge werde ihr Ende kund und umkommen sollen sie durch die letzte Geißel (Ps. 58, 6f. 11–14)!

31. Setze über sie einen Sünder und der Satan stehe zu ihrer Rechten!

30 Wenn sie [vor Gericht] ihre Sache führen, sollen sie als verurteilt [daraus] hervorgehen; selbst ihr Gebet werde ihnen zur Sünde, ihre Tage seien wenige und ihr Amt bekomme ein anderer!

Ihre Kinder sollen Waisen werden und ihre Frauen Witwen!

35 Es sollen erschüttert werden ihre Kinder, fortwandern und betteln gehen; man vertreibe sie aus ihren Häusern!

Der Schuldherr plündere ihnen all ihren Hausrat und der Fremdling bringe sie um all ihr Erworbenes!

Niemanden sollen sie finden, der ihnen helfen würde; niemand erbarme sich ihrer Waisen; ausgerottet sollen werden ihre Kinder, in einer Generation werde ausgetilgt ihr Name! 5

Gedacht soll werden vor Gott der Versündigung ihrer Väter und nicht werde ausgetilgt die Schuld ihrer Mütter!

Sie sei allezeit vor Gott und ihr (pl.) Gedächtnis verschwinde von der Erde (Ps. 108, 6–15)!

Sie wollten den Segen nicht, so bleibe er von ihnen ferne; 10 sie zogen den Fluch vor, so treffe er sie und sie sollen den Fluch anziehen wie ein Kleid!

Er gehe ein wie Wasser in ihre Eingeweide und wie Öl in ihre Gebeine!

Er werde ihnen wie ein Kleid, mit dem sie sich bekleiden, 15 und wie ein Gürtel, mit dem sie sich immer gürten!

Dies [alles] geschehe denen, die mich bei Gott anklagen und allen, die Böses reden gegen meine Seele. (Ps. 108, 17–20)!

32. Steh auf, Herr, mein Gott, in Deinem Zorne und er- 20 hebe Dich gegen meine Feinde (Ps. 7, 7)!

Unterdrücke, Herr, die mich unterdrücken; bekriege, Herr, die mich bekriegen!

Ergreife Schild und Bogen, und stehe auf zu meiner Hilfe; ziehe Dein Schwert und umzingle, die mich verfolgen, sprich 25 zu meiner Seele: Ich bin dein Helfer!

Es sollen zu Schanden und mit Schimpf bedeckt werden alle, die meine Seele suchen!

Es sollen sich zurückziehen und zu Schanden werden, die gegen mich Böses planen! 30

Sie sollen werden wie Staub vor dem Angesichte des Windes und der Engel Gottes züchtige sie!

Es sei ihr Weg Schlüpfrigkeit und Finsternis und der Engel Gottes verfolge sie!

Es erreiche sie die Schlinge, die sie nicht kennen, und 35 es erfasse sie die Schlinge, die sie [selbst] verborgen haben, und sie sollen fallen in diese Schlinge!

Meine Seele aber freue sich in Gott und frohlocke über die Rettung durch ihn (Ps. 34, 1–9)!

V.

33. *Und auch du, meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, lege ein eisernes Halsband an die Häse meiner Feinde, beschwere ihre Fußfesseln und binde sie mit Ketten und Seilen!

Lege Schlingen um ihre Füße und Ringe in ihre Nasen und einen Zaum in ihre Lippen und führe sie auf dem Wege zurück, auf dem sie nicht wollen (Js. 37, 29)!

Erfülle ihr Herz mit Furcht und Zittern und gieße über sie aus die Furchtsamkeit des Weibes und sie sollen solche werden, die erschrecken vor dem Rascheln eines Blattes, das sich bewegt (Lev. 36, 36)!

15 Züchtige sie mit Dürre und Mangel an Speise; draußen erwürge das Schwert ihre Kinder und in ihren Häusern der Schrecken; treffen soll sie Feuer und Hagel, Hunger und Pest (Dt. 32, 25)!

Dies sei [ihr] Anteil am Zorne Gottes; mir dagegen, 20 deinem Knechte, werde Friede und Erbarmen von seiten Gottes, des Gottes Israel, als mein Anteil zuteil!

34. Empfehl mich deinem Sohne, auf daß er mich behüte zu jeder Zeit und zu jeder Stunde!

Er sei mit mir bei meinem Eingang und bei meinem Ausgang, bei meinem Niedersitzen und bei meinem Aufstehen! 25

Es sollen mich behüten seine Augen, die nicht schlafen, und seine Wimpern, die nicht schlummern!

Es stütze mich beim Wanken seine starke Rechte und sein mit Kraft erhobener Arm!

VI.

30

35. *Meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām, gesegneter Baum*, Baum der Erquickung, hauche mir zu den Duft deiner Liebe, der gleicht dem Dufte eines wohl bestellten Feldes, das Gott 35 segnet hat (Gen. 27, 27)!

36. Meine Herrin, *gesegneter Baum*, Baum des Lebens, hauche mir zu den Duft deiner Liebe, der gleicht dem Duft eines Gartens, der innen angefüllt ist mit den wohlriechenden Früchten der Blüte des Glaubens!

VII.

5

37. *Meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, gesegneter Baum*, Baum der Erlösung, hauche mir zu den Duft deiner Liebe, der gleicht dem Dufte des Weihrauchs im Tempel, der der Nase lieblich ist und den ergötzt, der ihn riecht.

10

38. O Jungfrau, siehe, der Geist deiner Liebe treibt mich an, dich *mit den Bäumen zu vergleichen*:

39. *Daher nenne ich dich einen Apfelbaum*; denn ich habe Schatten unter deinem Schatten, wenn ich mich [darnach] sehne, und die Blüte deiner Jungfrauschaft ist Wohlgeruch für meine Nase und die Frucht deiner Reinheit ist süß meinem Gaumen (Ct. 2, 3).

40. Wie zum Lohne für den Apfel, den Ruben (Rôbêl) seiner Mutter Lia (Lêjâ) vom Felde heimbrachte, Issachar, der Sohn Jakob-Israels, empfangen wurde, — der Name Issachar (Jêsâkôr) bedeutet nämlich „mein Lohn“ (Gen. 30, 14—18) — ebenso wurden zum Lohne für das Blut der Frucht deines Leibes, das die Hebräer am Platze Lithostrotos (Lîtôstêrôs) auspreßten, die Gläubigen von der heiligen Kirche empfangen, mit der sich dein Sohn, der Herr und Erlöser, vermählte.

25

41. *Daher nenne ich dich einen Ölbaum*; es gefällt mir die Schönheit deines Wuchses und zum Siegel meines Antlitzes wurde mir das Balsamöl, das aus der Seite deines Sohnes floß.

42. *Daher nenne ich dich einen Feigenbaum*; gleich wie Adam die Blätter des Feigenbaumes zusammennähte und sich Schürzen anfertigte, um seine Blöße zu bedecken, ebenso bedeckte ich mich mit der Schürze der Taufe, die aus der Seite deines Sohnes floß.

43. [Es verhält sich so,] wie mit den [Kernen der] Feigen,

die der Äthiope Abimelech (Abēmēlēk), der Schüler des Profeten Jeremias gepflückt und in einen Korb gelegt hatte, nachdem er ein Stück weit gegangen war, schlief er 66 Jahre lang unter dem Schatten eines Baumes und, als er dann erwacht war, schien es ihm, als ob er heute eingeschlafen und heute [wieder] erwacht wäre. Er öffnete das Behältnis und schaute nach den (Kernen der) Feigen und fand, daß sie ihre Milch träufelten, und, als er zu Baruch gekommen war, schickte dieser [davon d. h. von den Feigen] am Halse eines Adlers
 5 nebst einer Briefrolle zum Profeten Jeremias, auf daß sie [die Sendung] ein Heilmittel sei für die armen Gefangenen Sions, die in Babel weilten: ebenso wurde die Frucht deines Leibes, die mit der träufelnden Milch deiner Jungfrauschaft genährt wurde, [zu dem Zwecke] gegeben, daß sie ein Heilmittel sei
 10 für die verwundeten Gefangenen Sions, die in der Scheol weilen.

44. *Daher nenne ich dich einen Mandelbaum;* denn die Mandel blüht schön und duftet fein. Wie der dürre Stab, durch den die Auslosung der Priester erfolgte, im Heiligtum ohne Pflanzung Zweige und Blätter sproßte und wohlriechende
 20 Mandeln reifte (Num. 17, 8): ebenso weiltest du 12 Jahre im Tempel und hast Jesum Christum ohne Mannessamen empfangen.

45. *Daher nenne ich dich eine Lilienstaude;* denn die Blüte der Lilienstaude ist mit Dornen umgeben (Ct. 2, 2), gerade so wie du als reines Blütenreis aus dem Stumpfe Davids
 25 mitten unter den Töchtern der Hebräer weiltest, die steifen Halses waren, von denen der Profet Isaias gesagt hat: „Der Herr erfülle mit Schande die vornehmen Töchter Sions, die sich da ihrer Schande rühmen, ihren Hals steifen, mit den Augen zwinkern, die Säume ihrer Kleider schleppen und mit
 30 ihren Füßen trippeln und tänzeln.“ (Is. 3, 16).

46. *Daher nenne ich dich einen Weinstock;* denn lieblich wurde die Frucht deines Leibes und zum Tranke der Heiligen wurde das Blut der Traube deiner Jungfrauschaft.

47. *Daher nenne ich dich einen Dornbusch;* denn aus dem
 35 Dornbusch heraus erschien dem Moses der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und sandte ihn zu den Kindern Israels, um

ihnen die Befreiung von dem Joche der Sklaverei des Pharaos zu verkünden, und das Wort Gottes, das aus dir erschien, sandte gleichfalls die Apostel zu allen Enden der Welt, um ihnen die Befreiung vom Joche der Sklaverei des Satans zu verkünden.

5

VIII.

48 *Meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, wiederum treibt mich mein Verstand an, dich mit den *Edelsteinen* zu vergleichen.

49. Du bist ein *Smaragd* und ein *Épēmôdâ-pôdêrê*, dessen ¹⁰ Farbe weißer glänzt, als das Eis auf den Bergen: *und dies ist das Sinnbild und das Gleichnis* deiner Reinheit.

Du bist ein *Topas* und ein *Saphir* und ein *Onyx (Sôm)* und ein *Krystall*: *und dies ist das Sinnbild und das Gleichnis* des Glanzes deiner Schönheit, die den Augen gefällt. ¹⁵

Du bist ein *Amethyst* und ein *Jaspis* und ein *Sardius*: *und dies ist das Sinnbild und das Gleichnis* der Perle deiner Jungfrauschaft, die unvergänglich ist.

Du bist eine *Perle* und ein *Hyazinth*, der in Gold gefaßt ist: *und dies ist das Sinnbild und das Gleichnis* des Schmuckes ²⁰ deiner Heiligkeit, die keine Trübung erfährt.

50. Du bist ein *Élmākliṭos*, der den Schmutz beseitigt; denn durch dich wurde der Rost der Welt beseitigt.

Du bist ein klingender *Nāblis*, der den ergötzt, der ihn hört. Wenn man ihn nämlich bei Geburtswehen erklingen ²⁵ läßt, schwindet das Bewußtsein derjenigen, die in den Wehen liegt, und sie wird sich der Wehen nicht bewußt, bis daß sie geboren hat. Ähnlich ist es bei den Märtyrern, wenn sie die Schelle der Kunde von deiner Heiligkeit hören: von dem Zeitpunkt an, wo sie die Schelle der Kunde von deinem ³⁰ Sohne hören, wissen sie nichts um den Schmerz der Marter, bis sie die Krone empfangen haben.

Du bist ein *Diamant*, der Eisen (pl.) auflöst; denn stark wie der Diamant ist die Kraft deiner Jungfrauschaft, die nicht zerstört wurde durch das Gebären, und du hast das Eisen ³⁵

der Fessel und der Kette der Sünde durch die Stärke deines Sohnes Jesus Christus aufgelöst.

Du bist ein *Kēfās*; denn durch dich wurde Simon, der [Sohn] des Jonas, Felsen des Glaubens durch den Mund
5 deines geliebten Sohnes genannt.

51. *Durch dich* wurde die heilige Kirche, die eine, allgemeine, apostolische, gegründet.

Durch dich wurde die Braut des Königs geschmückt, und *durch dich* die Verlobte deines Erstgeborenen gekrönt.

10 *Durch dich* wurde sie (die Kirche) gegründet auf goldene Steine,

und *durch dich* aufgetürmt auf funkelnden Kleinodien.

Durch dich stehen ihre Säulen, und *durch dich* ist fest ihr Mauerwerk.

15 *Durch dich* wurden gebaut die Wände, und *durch dich* gedeckt ihre Gemächer.

Durch dich wurden geöffnet ihre Tore, und mit dem Blute deines Sohnes besprengt ihre (sg.) Pfosten.

52. *Es lobsingt dir die heilige Kirche*, die Sklavin, die durch
20 die Backenstreiche deines Sohnes frei, die Verunstaltete, die durch den Tod deines Erstgeborenen schön wurde.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, die Unfruchtbare, die durch das Kreuz deines Einzigen fruchtbar, die Beschmutzte, die durch das Blut der Frucht deines Leibes rein wurde.

25 *Es lobsingt dir die heilige Kirche*, die Betrübte, die durch die Auferstehung deines Lieblings getröstet, die Erniedrigte, die durch die Himmelfahrt des Sprößlings deiner Jungfrau-schaft erhöht wurde.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, weil sie durch das Wasser
30 der Seite deines Sohnes getauft und durch das Blut seiner Durchbohrung besiegelt wurde.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, die sich dein Sohn Emmanuel, das Lamm Gottes, verlobte.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, die genannt wird die
35 eine Ehe mit dem, den du geboren, und die ein Leib wurde mit dem, den du aufgezogen hast.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, indem sie mit der Zunge preist und mit den Lippen jubelt.

Es lobsingt dir die heilige Kirche indem sie mit den Händen klatscht und mit den Füßen [im Takte] stampft.

Es lobsingt dir die heilige Kirche, und freut sich über dich, ⁵ sie ruft ihre Kinder herbei, damit sie sich niederwerfen unter die Sohlen deiner Füße.

53. *Es lobsingt dir die heilige Kirche* und wirft sich vor dir nieder: die Tochter der Völker vor der Tochter Israels; denn durch die Gnade deines Sohnes ist sie Israelitin geworden; ¹⁰

denn er hat seine Hoheit vermischt mit ihrer (der Kirche) Niedrigkeit und hat ihre Niedrigkeit vermischt mit seiner Hoheit.

Von dem Ihrigen nahm er den Tod und von dem Seinigen verlieh er ihr [dafür] das Leben. ¹⁵

54. Aus Liebe zu ihr stieg er auf die Erde herab und scheute sich nicht, zu werden wie sie, die Sünde allein angenommen:

Er wurde müde und vergoß Schweiß, hungerte und düstete, wurde gekreuzigt und litt; das Angespucktwerden ²⁰ mit dem Speichel der Unreinen duldete er und kostete den Tod im Fleische.

Das Alles geschah ihretwegen; wenn er sie nicht geliebt hätte, warum sollte er dann ihretwegen sogar sich selbst nicht verschont haben? ²⁵

55. Durch seine Auferstehung teilte er ihr das ewige Leben mit und durch seine Himmelfahrt erhöhte er sie.

Er stellte sie ganz nahe neben sich und brachte sie Gott, seinem Vater, als Opfer dar.

Deshalb lobsingt dir die heilige Kirche und wirft sich vor ³⁰ dir nieder in glühender Liebe wegen der Liebe deines Sohnes, die in ihr Herz ausgegossen wurde, und nimmer wird die Erwähnung seines Namens in ihrem Munde aufhören.

56. O reine, lautere Jungfrau,
o gebenedeite, gepriesene Jungfrau,
o heilige, auserlesene Jungfrau,

der Ruhm deiner Jungfrauschaft erfüllt alle Orte und dein Lobpreis reicht bis zu allen Enden der Welt.

Das Meer Okeanos (Wəqəjânôs) ist durch seine Küste begrenzt und auch das Meer Hânôs hat in seiner Ausdehnung ein Maß; aber dein Ruhm hat kein Maß, keine Schranke, keine Grenze, kein Ende.

Unser Verstand kann ihn (den Ruhm) nicht fassen und auch unsere Zunge kann ihn nicht erschöpfen (wörtlich: vollenden).

Anmerkungen.

I, 1: Jungfrau in zweifacher Hinsicht]. Dieser auch dem gleichzeitigen Werke *Ta'amra Märjām* (Wunder Mariens) eigene, stereotype Ehrentitel, den man freier mit „zweifache Jungfrau“ geben kann, bedeutet hier wohl nur *virgo ante et post partum*; denn die ganz eigenartige dogmatische Spekulation von der „Perle“, wie sie in dem Leben der hl. Hanna (Anna), einem abessinischen Werke des 13. Jahrhunderts, niedergelegt ist (ediert von Wallis Budge in *Lady Meux Manuscripts Nos 2-5*, London 1900) und wahrscheinlich in der 35. Strophe des Liedes *Effigies Mariae* (Dillmann, *Chrestomathia aethiopica* 1866, p. 144) nachklingt, wo Maria als „jungfräulich außen und innen“, d. h. nach Leib und Seele, gepriesen wird, scheint Abba Gijorgis entweder unbekannt geblieben oder von ihm stillschweigend abgelehnt worden zu sein. Näheres findet man hierüber in meinem Vortrag auf dem 5. internationalen marianischen Kongreß zu Salzburg 1910: *Ein interessantes Kapitel aus der Mariologie der abessinischen Kirche* (abgedruckt in dem *Berichte*, Zaunritzsche Buchdruckerei in Salzburg, 1911, S. 348-354).

Auf hebräisch *Mārihām*]. Der hebräische Name der hl. Jungfrau lautet bekanntlich *Mirjam*, nicht *Māribām*, wie OM. ständig betont. Möglicherweise stammt diese Namensform von den Falaschas, den abessinischen eingeborenen Juden, die aber keine Semiten, sondern judaisierte Hamiten (Agau) sind und hebräisch überhaupt nicht verstehen, sondern die hl. Schrift in ihrer Sprache lesen.

2. Das goldene Schiff usw.]. Hier haben wir gleich ein hübsches Beispiel der *exegèse creatrice* des Verfassers, der es liebt, anscheinend ganz auseinanderliegende Schriftworte mittelst des *sensus consequens* zu einem geistreichen Gewebe zusammenzufügen, um damit seine Gedanken anmutig auszudrücken. Den Zettel liefert hier Sprichw. 29, 32 (31, 14, MT. V.), wo die *mulier fortis* mit einem weitgereisten Kauffahrteischiffe in Vergleich gesetzt wird: *ὡσεὶ ναὺς ἐμπορευομένη μακρόθεν*. Als Einschlag dienen zwei weitere Stellen der Weisheitsbücher: Sir. 36, 2 und Koh. 4, 12. Die erstere hat bei Dillmann, *Veteris Testamenti aethiopici tomus quintus*, folgenden Wortlaut: *ብላሲ: ጠብብ : ያረቅር : ሰሚዐ : መጽሐፍ : ወዘሰ : ይናፍቅ : ወእይትአመን : በመጽሐፍ : ይከውን : ከመ : ሐመር : እንተ : ታንከልል : ማእከሰ : ዑሉ* :: d. h. „der weise Mann aber, liebt es, auf das Buch [des Gesetzes] zu hören; wer aber zweifelt und nicht glaubt an sein Buch, der ist wie ein Schiff, das mitten im Orkan hin und her geschleudert wird“, vgl. LXX. 36, 2: *ἀνὴρ σοφὸς οὐ μισήσκει νόμον, ὁ δὲ ὑποκρινόμενος (der Zweifelnde) ἐν αὐτῷ, ὥς ἐν καταγίῳ πλοῖον*. Näher

als diese beiden Texte steht dem Wortlaute in OM. die Fassung der Vulgata 33, 2: *Sapiens non odit mandata et justitiam et non illidetur quasi in procella navis*. Die andere Stelle, Koh. 4, 12, lautet: τὸ σπάρτιον τὸ ἐντρίτιον οὐ τὰρὶ ἀπορραγίσεται: „ein dreifach (geflochtenes) Seil zerreißt nicht so schnell“.

3—5 bilden ein interessantes Gegenstück zu dem Aperi-Gebete im römischen Brevier. Beide Vorbereitungsgebete enthalten die gleichen Hauptgedanken: 3 = *Aperi os meum ad benedicendum nomen sanctum tuum*; 4—5 = *Munda quoque cor meum ab omnibus vanis, perversis et alienis cogitationibus*; auf der einen Seite der nüchterne, kasuistische Verstand des Abendländers; auf der andern die gläubig orientierte Lyrik des Orientalen mit seiner bunten Bildersprache.

5. Den Mund des Esdras] siehe IV Esdr. 14, 23—47.

Mache meine Lippen der Harfe gleich usw.]. Dieselben Bilder schon bei Ps.-Justin, Coh. ad gentes, cap. 8, MSG. 6, 256f., der den Propheten mit einer Zither oder Leier, die Inspiration mit dem Plektron, den Künstler mit dem hl. Geist, dem Inspirator, in Parallele setzt: Οὗτε γὰρ φύσει, οὐτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν δυνατόν, ἀλλὰ τῇ ἀνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἀνδρας τηρικαῦτα κατελθοῦσῃ δωρεᾷ, οἷς (den hl. Männern) οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τε καὶ φιλονεικῶς εἰπεῖν (Gegensatz zur heidnischen Mantik), ἀλλὰ καθαρὸς ἑαυτοῦς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ πληκτρον, ὥσπερ ὄργανον κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θεῶν ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.

9. Löwen von Mas'e]. Nach Sophonias 3, 3, das dem Verfasser vor-schwebt, sind unter den „Löwen von Mas'e“, einer Gegend von Arabien (vgl. Kebra Nagast, ed. Bezold 83, 2), und unter den „Wölfen Arabiens“ ungerechte, bestechliche und erpresserische Richter und Gewalthaber zu verstehen.

14. Drei Geburten]. Vgl. das „Biblische Rätsel“ II, 2, das ich in der Zeitschrift für Semitistik, 1927, 5. Band, S. 174, ediert habe.

20. Salome ist in den apokryphen Kindheitsevangelien die eine der zwei Hebammen, welche Maria beistehen sollten. Dagegen kann ich 'Adeg und Lähem, wohl Repräsentanten der bethlehemitischen Hirten, nicht identifizieren bzw. nachweisen. Lähem scheint aus dem Namen Bethlehem, nl. Bät-lahem = Haus des Lahem, gewonnen zu sein.

25. Der Dämon *Lēgēwon* spielt in den abessinischen Beschwörungstexten, z. B. im „Netz des Salomon“, von dem eine Kopie im ethnographischen Museum in München liegt, eine große Rolle. Sein Name stammt aus Mc. 5, 9; Lc. 8 30.

28. Mache sie wie Madian] oder: Tue ihnen wie Madian (Dativ)!

31. Sie wollten den Segen nicht]. Die relativische Anknüpfung an das vorausgehende „ihr Gedächtnis“ (Ἡμεῖς:) konnte als zu schwerfällig im Deutschen nicht beibehalten werden.

Dies [alles] geschehe denen, die usw.]. **Ἡ Ζῆς: ὁ δὲ**: bedeutet wörtlich: Dies [sei] das Tun an jenen, die usw.; freier und klarer, wie oben!

37. Hier wirkt das mechanische Abteilungsprinzip Leanders, von dem in den Vorbemerkungen schon die Rede war, direkt störend, denn 35—37 gehören unbedingt zusammen und bilden die Überleitung zu 38ff. Es ist daher überhaupt hier kein neuer Abschnitt anzusetzen. Aber wenn man

durchaus schon nach ein paar Sätzen einen neuen Abschnitt beginnen lassen will, dann müßte dieser mit 38, und nicht mit 37, seinen Anfang nehmen. Aber aus dem schon eingangs angegebenen Grunde habe ich trotzdem Leanders Textabteilung auch hier beibehalten.

43. Mit den [Kernen der] Feigen]. Die zunächst liegende Übersetzung von ጥጣጥ፡አባሰን mit „Feigenkernen“ scheint deshalb ausgeschlossen zu sein, weil man von solchen nicht aussagen kann, daß sie „Milch träufeln“. Leander gibt dafür, aber ohne jede Begründung, im Supplement zu Dillmanns *Lexicon linguae aethiopicae* am Ende seiner Ausgabe, S. 174, Z. 3 v. u. die Bedeutung „Feigen“ an, was aber አባሰን schon allein heißt. Möglicherweise ist eine besondere Feigenart gemeint. Da keine Sicherheit zu gewinnen war, habe ich einen Mittelweg eingeschlagen und das fragliche Wort eingeklammert.

Abimelech, oder wie die Ausgabe Ls schreibt: አሙኤሊክ: (siehe aber auch die Varianten im Apparat) ist der aus Jeremias 28 (LXX 48) bekannte äthiopische (kuschitische) Beamte des Königs Sedecias von Jerusalem, Ebedmelech (Ἀβδμελέχ und Varianten LXX, Abdemelech V.). Was hier aber OM. von ihm erzählt, entstammt den apokryphen Paralipomena Baruch, die in verschiedenen Sprachen und Formen auf uns gekommen sind. Dillmann hat als erstes Stück dieses Apokryphon in seine *Chrestomathia* nach drei Hss. aufgenommen. Näheres hierüber bei E. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen* des A. T., 1900, S. 402ff., und R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*; I. *Le Livre du Baruch et la Légende de Jérémie*, Paris 1893.

47. Dornbusch]. Der Vergleich Mariens mit dem brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch ist in der ganzen Kirche verbreitet. Zahlreiche Belege dafür, vor allem aus der äthiopischen Literatur, hat Grohmann, l. c., S. 187—190, zusammengetragen. Ich kann ein paar Nachträge beisteuern. Bei Cyrill von Alexandrien, *Adv. Anthropomorphitas*, c. 26 MSG. 76, 1129A, lesen wir: Τὸ γὰρ τότε διατυπωθὲν ἐν τῇ φλογὶ καὶ τῇ βάτῳ, διαβάτος τοῦ μέσου χρόνου, σαφὲς ἔν τῳ κατὰ τὴν Παρθένον μυστηρίῳ ἀνεκαλύφθη. Ὡς γὰρ ἐκεῖ ὁ θάμνος (Struch) καὶ ἄπει τοὺς φῶς καὶ οὐ καίεται· οὕτω καὶ ἡ Παρθένος ἐνταῦθα, καὶ τίκτεται τὸ φῶς καὶ οὐ φθείρεται. Εἰ δὲ βάτος (Dornstruch) προδιατυποῖ τὸ θεοτόκον σῶμα τῆς Παρθένου, μὴ ἐπαισχυνθῇ τῷ αἰνίγματι. Πᾶσα γὰρ σὰρξ διὰ τὴν τῆς ἁμαρτίας παραδοχὴν, κατ' αὐτὸ τοῦτο, ὅτι σὰρξ ἐστὶ μόνον, ἁμαρτία ἐστίν. Ἡ δὲ ἁμαρτία παρὰ τῆς Γραφῆς τῇ τῆς ἀκάνθης ἐπωνυμίᾳ κατονομάζεται. (Vgl. dazu Adolf Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Freiburg i. B. 1921, S. 115 und 125.) — Die 3. Antiphon der Vesper von *Circumcisio Domini* und *Purificatio BMV* feiert das gleiche Geheimnis mit den Worten: *Rubum, quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem: Dei Genitrix intercede pro nobis.* — In der koptischen Kirche hat einer der Hauptkirchentöne den Namen Watos (βάτος), weil die Donnerstagstheotokie in ihm gesungen wird und mit den Worten beginnt: „Der Dornstrauch (ΠΙΒΑΤΟΣ), den Moses in der Wüste sah, in dem Feuer loderte, ohne seine Zweige zu verbrennen, ist ein Sinnbild Mariens, der unversehrten Jungfrau, von der der Logos des Vaters Fleisch annahm. Das Feuer seiner Gottheit hat den Schoß der Jungfrau nicht versengt und auch, nachdem sie ihn geboren hatte, blieb sie Jungfrau.“

48. Vor den Namen der 14 Edelsteine steht das im Deutschen überflüssige **λ-α-β**: „Stein“. Ich habe es daher nicht übersetzt.

49. *Epomeda-podere*]. Diesen exotischen Namen haben die Abessinier

infolge eines Mißverständnisses in Ex. 25, 7 entdeckt. Am Anfang dieses Kapitels verlangt n. der Herr, die Israeliten sollten zum Bau der Stiftshütte und zur Anfertigung des hohepriesterlichen Ornaments das Material herbeischaffen. Was dazu benötigt werde, wird ausführlich aufgezählt, darunter nennt v. 7: **וְהָיָה יָדְהָם עֲשֵׂי עֶפֶד וְהָיָה יָדְהָם**: d. h. „Schohamsteine und Steine des Besatzes für das Ephod (Schulterkleid) und für den Brustschild“ (V.: *Lapides onychinos et gemmas adornandum ephod ac rationale*). In der LXX steht dafür: *καὶ λίθους σαρδίου καὶ λίθους εἰς τὴν γλῶσσην εἰς τὴν ἐπωμίδα καὶ τὴν ποδῆρη*, d. h. „Sardessteine und (Edel-)steine zum Eingravieren für das Schulterkleid und den Talar“ (ποδῆρης, „bis zu den Füßen reichend“, *talaris sc. vestis*, „bis zu den Knöcheln [talus] reichendes Gewand“). Daraus entstand nun im Äthiopischen (ed. Dillmann): **ወላብ፡ ስርዓተ፡ ወላብ፡ ዘይተነረው፡ ስዳሚዳ፡ ጳዴራ** :: d. h. „Sardiusstein u. Stein, der sich schneiden läßt, Epomida podere“. Die äthiopischen Bibelübersetzer wußten aber (vgl. die Stellen in Dillmans Lexicon), daß diese Wörter Teile des hohepriesterlichen Ornates bezeichneten, daher wird man annehmen dürfen, daß der ursprüngliche Text dem der LXX genau entsprochen und gelautet haben wird: **ወላብ፡ ዘይተነረው፡ ስዳሚዳ፡ ወጳዴራ** :: d. h. „und Stein, der geschnitten werden kann (eἰς γλῶσσην) für das Epomida (eἰς τὴν ἐπωμίδα) und für das Podere (eἰς τὴν ποδῆρη)“. Da der Äthiope mit ἐπωμίδα und ποδῆρη nichts anzufangen wußte, hat er sie in der Akkusativform einfach transkribiert. Nachdem die jetzige Textgestalt entstanden war, hielt man Epomida podere (und Varianten) für den Namen des „Steines, der geschnitten werden kann“. — Nach dem OM. ist dieser Edelstein von so weißglänzender Farbe, daß er damit das Weiß des Eises und Schnees auf den Gipfeln der Gletscher Abessinien übertrifft.

Krystall]. Ich habe diesen Namen deshalb in meiner Übersetzung aufgenommen, weil mir *κρῆσταλλος* der von Leander bevorzugten Form: **ክርስቲሎስ** : = *krestilobē D F*, vgl. *krestilobē C* zugrunde zu liegen scheint. Dagegen gehen die übrigen Lesarten offenbar auf *κρυσόλιθος* zurück, das wohl auch vom Verfasser beabsichtigt ist. B hat ganz klar *kirisolitobē*, ähnlich E: *kreselitobē*; mit Umstellung von s und l: *krelsitobē M* und *krellostobē A*. Die Aussprache und das Schreiben des Wortes haben den Abessiniern, wie man sieht, erhebliche Schwierigkeiten verursacht. Das Schluß-**ስ** in allen Gestalten, das alle Hss. und auch andere Stellen in der Literatur (siehe *Lexicon ad vocem*) aufweisen, vermag ich nicht zu erklären. Es wird vielleicht aus einer der in Abessinien gesprochenen Sprachen stammen, die bei der Vermittelung dieses Namens beteiligt war.

50. *Ἐλμακλίτος*] wird mit *immaculatus* sc. lapis — er beseitigt ja jeden Schmutz — zusammenhängen. Daraus, daß die erste Silbe *im* mit *el* transkribiert ist, wird man auf arabische Übermittlung (Umschlagplatz vielleicht Jerusalem) schließen dürfen (*im-maculatus* = *il-maculatus*).

Nāblis]. **ናብሊስ** : bezeichnet sonst eine Art Zither. Der Name ist mit **נבל**, *nābla*, *nablium*, altägyptisch nfr verwandt. N. wird also ein Stein sein, der Töne hervorbringt wie ein solches Saiteninstrument. Vgl. die tönende Memnonsäule bei Theben. — Besondere Beachtung verdient die hier vertretene Ansicht, daß die Martyrer ihre Qualen nicht gefühlt hätten. Sollte da etwa indischer Einfluß (die Kenntnis von den Leistungen der Fakire) hereinspielen?

Diamant]. Während die Edelsteine *Elmaklitos* und *Nablis* und ihre Kräfte im äthiopischen Physiologus und, soweit ich sehe, auch in anderen

Rezensionen dieses Werkes nicht erwähnt sind, handelt ersterer zweimal Kap. 32 und 42 vom Diamant. Aber nur Kap. 32 enthält eine Stelle, die einigermaßen hier in Frage kommt. Sie steht in der Ausgabe von F. Hommel Leipzig 1877, S. 25f. u. heißt: ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐδέποτε ἐπὶ τῇ νύκτι· ἡ δὲ σφραγὶς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῇ νύκτι· ὁ δὲ σφραγὶς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῇ νύκτι· ὁ δὲ σφραγὶς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῇ νύκτι. „Der Physiologus sagte: Im Gebiet des Morgens wird der Admās (Diamant) gefunden; am Tag wird er nicht gefunden, sondern bloß bei Nacht; und sein Name ist Admās, weil er alles besiegt (κατάγει, daher ἀδάμας), und er kann von niemand besiegt werden.“ (Übersetzung nach Hommel, l. c., S. 76.)

Kēfās]. Auch dieser Name hat seinen Ursprung in einer Fehlesung. Ct. 5 11 lautet im Hebräischen: יָפֵֿתֿ הָיָה רֹאשׁוֹ, d. h. „Sein Haupt ist Gold und Feingold“; in der LXX: κεφαλὴ αὐτοῦ χρυσὸν καὶ φάζ, also mit Beibehaltung des יֵֿ. Καὶ φάζ wurde frühzeitig, wie schon der Kommentar des Philo von Kargesia und von allen der *Sinaiticus* (κεφαζ) beweisen, zusammengelesen und mit dem Ehrentiteln des Apostelfürsten zusammengebracht. Siehe hierüber de Lagarde, *Cephas im Canticum in Mittheilungen*, II. Band, 1887, S. 81. Der Äthiope übertrug diese Stelle nach einer solchen Vorlage: ርእሱ : ወርቅ : ቁፋዝ :: „Sein Haupt ist *Kēfās*-Gold.“ OM. hat die Orthographie noch mehr an Κηφᾶς angeglichen. So entstand ein neuer mineralischer Name. — Die Deutung des Edelsteines *Kēfās* verwertet die Assonanz mit dem Beinamen des Apostelfürsten. — Das mehrfachgenannte יֵֿ bzw. πᾶζ oder φᾶζ hat vielleicht noch einem anderen Edelstein den Namen gegeben, dem Topas. Man vergleiche Ps. 118 (119) 127 in den verschiedenen Texten: יָֿפֵֿתֿ, καὶ τοπαζίον, et topazion, ወእም፡ኃዘን : , um sofort zu erkennen, daß Topas wahrscheinlich nichts anderes ist als τὸ πᾶζ. — Ich möchte noch auf die verschiedenen Schreibungen hinweisen, welche durch verschiedene Herkunft bedingt sind: ኃዘን : , ቁፋዝ :: und ካፋስ : OM.

(Fortsetzung folgt.)

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

DER ARMENISCHE PSALTERTEXT SEIN VERHÄLTNISS ZUM SYRISCHEN DER PEŠİTTÂ UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE LXX-FORSCHUNG

(Schluß)

V. DIE SONDERSTELLUNG DES ARMENISCHEN PSALTERTEXTES IM KREISE DER NICHTHEXAPLARISCHEN G-ZEUGEN

Nachdem die Verwandtschaft mit dem Vg.-Text als der grundlegende Zug im Bilde von G^{Arm} erkannt ist, fällt die Frage nach der charakteristischen Sonderart dieses G-Typus naturgemäß mit derjenigen nach Umfang und Richtung seiner Abweichungen von G^{Vs} zusammen. Es gilt, mit anderen Worten, die sichtende Zusammenstellung der mit Sicherheit in Arm. nachweisbaren Lesarten anderer Formen des nicht-hexaplarischen G-Textes.

Daß auch hier streng nur solche Stellen zu berücksichtigen sind, an denen S als Quelle des betreffenden Wortlautes von Arm. nicht in Betracht kommen kann, ist selbstverständlich. Doch glaube ich, nachdem das in dieser Hinsicht einzuhaltende Verfahren hinreichend illustriert sein dürfte, der Raumersparnis halber auf eine jeweilige Anführung des Wortlautes von S wenigstens überall da verzichten zu dürfen, wo derselbe mit G^{Vs} zusammenfällt. Zur Gewinnung unanfechtbarer Ergebnisse schien es sodann geboten, die Zusammenstellung grundsätzlich auf solche G-Varianten zu beschränken, die nicht nur auf Grund anderer Übersetzungen zu erschließen, sondern auch im Original erhalten sind. Erst wenn die Sonderart von G^{Arm} in ihren entscheidenden Richtlinien bereits einwandfrei festgestellt sein wird, mag es vielleicht Nutzen versprechen, einmal in eine selbständige Untersuchung auch derjenigen — allerdings ebenso zahlreichen als beachtenswerten — Stellen einzutreten, an welchem Arm., ohne dem Verdacht einer Abhängigkeit von S zu unterliegen, nur mit der einen oder anderen G-Übersetzung sich berührt, wobei dann besonders das Verhältnis von Arm. zu Lat., bzw. zu einzelnen Lat.-Zeugen und zu Aeth. Arab. ins Auge zu fassen sein wird.

1. B-Lesarten von G^{Arm}. — An erster Stelle ist nochmals auf das Verhältnis von G^{Arm} zu B zurückzukommen. Schon die Durcharbeitung der 129 Rahlfs'schen Vergleichungsstellen hat aufs bestimm-

teste ergeben, daß hier irgendwelche engeren Beziehungen zweifellos nicht bestehen. Es ist demgemäß nicht die nackte Tatsache gelegentlicher Übereinstimmung von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ B, sondern es sind die näheren Umstände, unter welchen eine solche Übereinstimmung statt hat, was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Wir fragen, wie sich das Gesamtbild der nichthexaplarischen \mathfrak{G} -Überlieferung dort gestaltet, wo $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ eine „B“-Lesart aufwies.

Fassen wir unter diesem Gesichtspunkte vorerst die dreizehn Rahlfs'schen Stellen ins Auge, an welchen sich jene Sachlage mit Sicherheit beobachten ließ. Wenn ich, für alle Einzelheiten auf Rahlfs verweisend, (B+) Boh = Uä., (U.L.) Sah. = Oä. und R + Lat. bzw. R + einem kleineren oder größeren Bruchteile der Lat.-Zeugen = Ab. setze, so ergibt sich folgender Befund. Es ist:

Arm. = Uä.Oä.Ab.: 12, 3, 27, 3, 30, 23, 37, 8, 44, 12, 49, 10, 71, 12, 118, 104 und 125, 6;

Arm. = Uä.Ab.: 63, 2, 65, 4, 79, 12 und

Arm. = Uä.Oä. (+ Lat.^{Ang.}): 78, 10.

$\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ bot also hier in keinem einzigen Falle etwa eine Uä. allein eigentümliche Lesart. Meistenteils kehrt, was dem Texttyp mit Uä. gegen Vg. gemeinsam war, in den beiden weiteren nichthexaplarischen \mathfrak{G} -Typen wieder. Von denselben steht ihm anscheinend Ab. noch merklich näher als Oä. In jedem Falle ist das für $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ Bezeichnende in der Verwandtschaft mit Ab.(Oä.) zu erblicken, der gegenüber die Berührung auch mit Uä. den Eindruck einer zufälligen Nebenerscheinung macht.

Allerdings beruht dieses Ergebnis auf einer verhältnismäßig äußerst schmalen Grundlage, so daß eine Nachprüfung an der Hand der übrigen Übereinstimmungen von Arm. mit B wünschenswert sein dürfte. Auch deren Zahl ist nun freilich eine recht geringe. Ich zähle im ganzen nicht mehr als 28 Stellen, die ich in Betracht ziehen möchte. Die jeweils für die B-Lesart eintretenden weiteren Zeugen werden in der Reihenfolge Ab.Oä.Aeth.Arab.Syr. notiert, wobei ich mich an griechischen Hss. auf die für Ab.Oä. bezeichnenden RLU beschränke, im übrigen aber Hss. vor Übersetzungen und solche wieder vor patristischen Zeugnissen anführe. Boh. fällt grundsätzlich mit B zusammen, braucht also nur berücksichtigt zu werden, wo beide ausnahmsweise auseinandergehen.

Genau an der Hälfte der Stellen ist die B-Lesart Arm. mit Ab.Oä. schlechthin, oder doch mindestens mit einzelnen Zeugen beider Texttypen gemeinsam:

4, 7 ὁμῖν] $\mathfrak{B}\mathfrak{r}\mathfrak{q}$ = ἡμῖν RLat.; Sah.; Aeth. Arab.Syr. — 5: سواء (wird mir offenbaren).

9, 13 τῆς κραυγῆς = S] *qwaqθu* = τῆς δεήσεως Lat. Carnut. Corb. Germ.
Moz. Rom. Cassiod

58, 18 βοηθός μου εἶ] οἰκωνομὸς ἡγ (mein Helfer) + > εἶ R Lat. - Casin.), während Boh. Sah. anscheinend ein σὺ (εἶ) βοηθός μου spielen. — > S.

63, 2 φωνῆς = S] ὡροσθῆς + προσευχῆς R Lat. (- Casin. Med.); Aeth. Arab. Par. Rom.

73, 9 αὐτῶν = S] ἡμῶν R Lat.; Arab. Par. Rom.

73, 23 ἀνέβη] ἡλῶσθῃ (wird = soll hinaufsteigen) = ἀναβαίη Lat. Anglosax. Corb. Med. Moz. Veron. Aug. Cassiod.; Aeth. Syr. — S: ܐܢܒܐ (der hinaufsteigt).

74, 2 ἐξομολογησόμεθα σοι = S] ὁμολογησόμεθα (bekennen werden wir) = > σοι Lat. Corb. Germ. Tiron. Arnob. Aug. Hier.

77, 20 δύνатаι = S] ἡλῶσθῃ = δυνήσεται Lat. (- Corb.).

139, 11 ἐν πυρί = S] ἡρῶ = πυρός Lat. Germ. Vat. Veron.; Aug. Hilar. Prosp.

Nur viermal ist dagegen die sich für $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ ergebende B-Lesart auch in Oä. nachweisbar, ohne daß zugleich auch nur ein einziger Ab.-Zeuge für sie einträte:

41, 6 καὶ ὁ θεός μου = S] ὁμολογῶ (Gott ist) = > καὶ L Sah.; Aeth.

41, 12 Ebenso. — B = Sah. (gegen L); Aeth. Arab. Par.

42, 5 Ebenso. — B = Sah. (gegen L); Aeth. Arab. Par. Rom.

52, 6 ἐφοβήθησαν = S] ἐφοβήθησαν = φοβήθησονται Sah.; Arab. Rom. Syr.

Ein einziges Mal ist schließlich das Arm. mit B Gemeinsame Ab.Oä. gleichmäßig fremd:

54, 13 ὁ μισῶν με ἐπ' ἐμὲ ἐμεγαλορμήμονησεν = Boh.] ὁ μισῶν με ἐπ' ἐμὲ ἐμεγαλορμήμονησεν (von dem Hasser geprahlt worden wäre über mich) = > με. — S: ܐܢܒܐ (mein Hasser erhob sich über mich).

Aber gerade hier lehrt das Abspringen von Boh., daß wir es keinesfalls mit einer gesicherten Uä.-Lesart zu tun haben, sondern mit einer rein individuellen Textverderbnis von B durch Wortausfall, die nicht minder individuell in $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ wiederkehrte. Mit aller Entschiedenheit bleibt also das Endergebnis bestehen, daß bei Abweichung vom Vg.-Text $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ keinerlei engere Beziehungen zu Uä., wohl aber bis zu einem gewissen Grade solche zu Oä. und die verhältnismäßig stärksten zu Ab. aufwies.

2. Das Verhältnis von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ zu Oä.Ab. — Die positive Seite des gewonnenen Resultates erfährt die nachdrücklichste Bestätigung, wenn wir weiterhin auch diejenigen Fälle ins Auge fassen, in denen für $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$, ohne daß dies eine Übereinstimmung auch mit B bedeutete, ein Abweichen von $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ im Sinne von Oä.Ab. greifbar wird, wobei ich nunmehr — u. zw. an erster Stelle — die gesamte griechische Bezeugung der betreffenden Lesart in Betracht ziehe.

Nur in den folgenden zehn handelt es sich um ein glattes Zusammengehen mit Oä. auch gegen Ab.:

9, 12 τὰ ἐπιτηδεύματα = S] *qzhrdu* = τὰ ἔργα 104 Sah.; Aeth. (Einzahl!) Arab.^{Al}.

21, 29 τῶν ἐθνῶν = S] pr. *wdk'wjb* = πάντων USah.

23, 3 ἀγίω = S] *orrcw[thw* = ἀγιάσματος USah.; Aeth. Arab.^{Par Al}.

23, 5 ἐλεημοσύνην] *qzhrdwl[thw* = ἔλεος USah.; Aeth. Arab. — S: *لحمه*) (Gerechtigkeit).

28, 9 δόξαν = S] *qfwaw hwrw* = τὴν δόξαν αὐτοῦ USah.

32, 16 δόναμιν = S] + *hr* = αὐτοῦ USah.; Aeth.

48, 8 λυτρώσεται ἄνθρωπος] pr. *hl nɣ* = οὐ LSah.; Aeth. Arab.^{Rom}. Syr. — S: *لحمه* (und der Mann).

66, 8 εὐλογῆσαι ἡμᾶς ὁ θεός = S] *Uswawd dbr hršhwgt qdw* = ὁ θεὸς ἡμῶν εὐλογῆσαι ἡμᾶς 212; Arab.^{Rom}, was sicher trotz der abweichenden Wortstellung (*cuor epou newhorre*) auch Sah. zugrunde liegt, während Arab.^{Par}. *الله معنا يباركنا*) eine Mischung der beiden Lesarten bildet.

103, 19 ἐποίησεν = S] *wrwhr* = ἐποίησας 150, 165, 208, 217, 283 ex corr. Cyril Alex.; Sah.; Aeth.

139, 13 τῶν πενήτων] *shwshh* = τοῦ πένητος S.; Sah. — S: *لحمه* (der Schlechten d. h. Elenden).

Wenigstens eine auf dem Boden von Ab. nicht wiederkehrende Verwandtschaft mit Oä. ist schließlich an einer elften Stelle zu beobachten:

81, 7 ὑμεῖς δέ] *qwr awwhh* (Ihr, siehe), was einem sonst nicht bezeugten ὑμεῖς ἰδοῦ (δὴ?) oder ἰδοῦ (δὴ?) ὑμεῖς; entsprechen würde, während Sah. das von Justin Dial. 124 als LXX-Text zitierte ἰδοῦ (δὴ?) ohne ὑμεῖς wiedergibt. Vgl. Rahlfs, *Sept.-Studien* II S. 159, 205. — S: *لحمه* (also).

An folgenden 15 Stellen bedeutet dagegen die Übereinstimmung mit Oä. zugleich eine solche mit dem Kreise der Ab.-Zeugen:

3, 3 σωτηρία] + *shrw* = αὐτοῦ R, 27, 156, 1037; Sah.; Syr. — S: *لحمه* (dir Erlösung).

6, 11 ἀποστραφεῖσαν = S] + *shwu* = εἰς τὰ ὀπίσω AS, 210 Theodoret; Lat. *Carn. Med. Moz. Rom. Cassiod.*; Sah.; Aeth. Arab.^{Par}.

18, 13 καθάρισόν με = S] + *shp* = Κύριε R Lat. (— *Casin. Priscill.*); Sah.; Arab.^{Par. Rom}.

31, 3 ἀπὸ τοῦ κράζειν με] *aw whwhhhl hld* (bei meinem Rufen) = ἐν τῷ κράζειν με Lat. (*dum clamarem*); USah. — S: *لحمه* (indem brüllend ich war).

32, 11 ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς] *whqt shhhl jawq* = ἀπὸ γενεᾶς εἰς

γενεάν 188, 273; Sah.; Arab.^{Par.} — S: 𐤂𐤓𐤁 (auf Geschlecht der Geschlechter).

* Auch einige Lat.-Zeugen wie Tiron. Arnob. Ps.-Rufin (*in generatione et generationem*) und Med. (*a generatione et progenie*) berühren sich wenigstens mit der Lesart der Ab.-Hs. 188.

52, 2 ἀγαθόν = S] *q̄w̄h̄ȳr̄n̄* [θ̄r̄n̄] (Süßigkeit) = χρηστότητα 144, 188, Lat.^{Hilar.} (*bonitatem*); L^{Sah.}

63, 3 ἀδικίαν = S: 𐤁𐤕 (Frevel) *q̄w̄h̄r̄t̄n̄* [θ̄r̄n̄] = ἀνομίαν R, 39, 171, 188, 197, 269; Sah. (εἰς ἀνομίαν).

Auch Lat. (*iniquitatem*) geht gewiß tatsächlich auf ἀνομίαν zurück, obgleich es auch Wiedergabe von ἀδικίαν sein könnte.

67, 19 ἀνέβης = S] *h̄l* = ἀνέβη S.*; 115, Justin; Lat. Germ. Moz. Rom. Vat. Arnob. Aug. Gaudent. Isid. Paul Nol. Ps.-Prosper. Tertull.; Sah.; Arab.^{Par. Rom.}

Ibid. ἡχμαλώτευσας] *q̄h̄r̄h̄w̄g* = ἡχμαλώτευσεν Justin., Basil., Cyrill Alex.; Lat. (— Aug. de Trin. gegen seine gewöhnliche Art, die Stelle zu zitieren!); Sah.; Arab.^{Par. Rom.}

67, 31 τοὺς πολέμους = S] *q̄w̄h̄r̄w̄q̄f* (den Krieg) = Lat. Coisl. Germ. Vat.; Hilar. (*bellum*); Sah. (πολεμος); Aeth. (ἡ πόλεμος); Arab. (القتال), Syr. (ܡܚܬܐ).

Da in Sah. keine Übersetzung vorliegt, sondern das griechische Wort selbst beibehalten ist, verschlägt hier ausnahmsweise das Fehlen einer hs.lichen Bezeugung des originalen (τὸν?) πόλεμον nichts.

88, 23 οὐ προσθήσει τοῦ κακῶσαι] *h̄l* *z̄w̄r̄z̄w̄r̄h̄w̄g* = οὐ κακῶσαι S.*; Lat. (— Casin. Tiron. Veron. Ps.-Ambros. Aug. Hilar.); Sah. — S: 𐤌𐤓𐤁𐤁𐤁 (nicht hat ihn gedemütigt).

94, 4 τὰ πέρατα τῆς γῆς] pr. *w̄h̄b̄n̄ȳb̄* = πάντα S.*; Lat. Anglosax. Germ. Med. Rom.; Arnob. Cassiod. Ps.-Hier. (Joh. 38) Petr Chrys.; Brev Moz.; Sah. — S: 𐤐𐤓𐤁𐤁𐤁 (die Grundfesten der Erde).

103, 12 φωνήν = S] + *h̄r̄h̄w̄g* = αὐτῶν R Lat. Corb. Germ. Veron. Cassiod. Prosp.; Sah.; Arab.^{Rom.}

111, 4 καὶ δίκαιοι] + *h̄l* *St̄r* (ist der Herr) = ὁ Κύριος R, 210 Lat. Anglosax. Carn. Corb. Germ. Moz. Rom. Cassiod. Faust Rej. Fulg. Paulin Nol. Prosp.; (bezw. Κύριος ὁ Θεός) Lat. Med. Veron.; Aug.; Sah.; Arab.^{Par. Rom.} Syr. — S: 𐤌𐤓𐤁𐤁𐤁 (über die Gerechten).

117, 21 ἐξομολογήσομαι σοι = S] + *St̄r* = Κύριε R, 213 Lat. (— Casin. Tiron.); Sah. Aeth. Arab.^{Par. Rom.}

Dem allem stehen endlich nicht weniger als 34 Fälle gegenüber, in welchen $\Theta^{Arm.}$ eine zwar in der Ab., nicht aber auch in der Oä.-Überlieferung vertretene Abweichung von $\Theta^{Vg.}$ (und B.) aufwies:

8, 9 θαλασσῶν = S] *h̄n̄h̄n̄* = θαλάσσης 1037 Lat.; Aeth. Arab.^{Par. Rom.}

15, 11 εἰς τέλος] pr. *h̄n̄h̄n̄* = ἔως R Lat. (— Casin. Med. Hier. Ps.-Hil.). —

> S.

62, 2 ποσαπλῶς σοι] *ῥῶνῃ ὑποπλή* *ἔλε* *ἔλε* (wie vielfach noch) = ποσαπλῶς καὶ 1037, Lat. Anglosax. Moz. Aug. Hier. Hil. (*quam simpliciter et*) Isid. BrevGoth. Vgl. ποσαπλῶς (ohne σοι) 205. — S: *لما هو* (und es harrt).

62, 12 Θεῷ = S] *Στ* = Κυρίῳ S* R, 293, Lat. Anglosax. Casin. Colat. Corb. Moz. Rom. Veron. Cassiod. Hil. (?). Vgl. die Mischung beider Lesarten in Lat. Germ. (*in Domino in Deo*).

63, 7 ἐξερευνήσεις] *ῥῥῖνῃ* *ῥῥῖν* = ἐξερευνήσιν R. (ἐξαρρυνήσιν R*) Lat. Med. Rom. Cassiod.; Arab. Al. Par. — S ganz abweichend: *لما هو* (um zu forschen Frevel).

69, 5 οἱ ζητοῦντές σε ὁ Θεός] *ῥῥῖνῃ* *ῥῥῖν* *Στ* (welche suchen dich, Herr) = οἱ ζητοῦντές σε Κύριε R S^c a, 39, 55, 106, 142, 173, 188, 274, Lat. Anglosax. Med. Moz. Rom. Veron. Cassiod.; Syr. — S: *لما هو* (welche suchen dich).

Eine Variante: > *Στ* (Herr) ist der noch nicht nach *Θ* korrigierte ältere Text (= S), wofern sie nicht etwa nur auf innerarmenischer Textverstümmelung beruht.

81, 4 ῥύσασθε αὐτόν] *ῥῥῖνῃ* *ῥῥῖν* = ῥύσασθε αὐτούς A, 213, 276, 277, Lat. Med.; Aeth. Arab. — > S.

83, 7 ἔθετο] *ῥῥῖνῃ* (verabredet hat) = διέθετο R; 106, 187, 201, 210, 264, 274, Lat. (— Rom.; Hil.). — S abweichend: *لما هو* (und gemacht haben sie ihn zur Wohnstätte).

88, 11 ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυναστείας σου] *ῥῥῖνῃ* *ῥῥῖν* *ῥῥῖν* = ἐν τῇ ἰσχύϊ τοῦ βραχίονός σου Cyrill Alex. Lat. (— Casin. Tiron Veron. Arnob. Aug. — S: *لما هو* (mit deinem Arm, dem starken).

88, 49 ῥύσεται] pr. *ῥῥῖν* = ῥῥῖν 204, Lat. Anglosax. Germ. Moz. Rom. Ambr. Cassiod. Hier. (*aut quis* mit Entnahme des Fragepronomens aus dem Anfang des V.: τίς ἐστίν usw.). — S: *لما هو* (und wird retten).

102, 13 υἱός = S] + *ῥῥῖνῃ* = οὕτως R Chrysost. Lat. Anglosax Casin. Med. Moz. Rom. Cassiod. Fulgest. Paulin. Prosp.; Aeth. Arab. Par. Rom.

104, 35 ἐν τῇ γῇ] *ῥῥῖνῃ* = τῆς γῆς R., 55, Lat. Moz. Rom. (Mart) Veron. Cassiod. Prosp.; Arab. Par. Syr. — > S.

113, 10 τὰ ἔθνη = S] *ῥῥῖνῃ* = ἐν τοῖς ἔθνεσιν R; Arab. Rom.

115, 1 διὸ ἐλάλησα] *ῥῥῖνῃ* *ῥῥῖν* (was auch ich habe gesagt) = διὸ καὶ ἐλάλησα Euseb. Pr. Evang.; Lat. Ambr. Aug. — S: *لما هو* (und gesagt habe ich).

Daß das *ἔλε* (und) auf Grund von S bei Ersetzung der Satzbeordnung durch eine Satzunterordnung sollte stehen geblieben sein, während *ῥῥῖνῃ* = *ῥῥῖν* gewesen wäre, ist gewiß mindestens weit weniger glaubhaft als ein Vorliegen der anderweitig bereits bezeugten *ῥῥῖνῃ*-Variante auch in *ῥῥῖνῃ*.

118, 129 ἐξερευνήσεν] *ῥῥῖνῃ* = ἡγάπησεν 270 Lat. Vat. Hil. — S: *لما هو* (hat bewahrt).

Ein Variante *ῥῥῖνῃ* (hat erforscht) gibt *ῥῥῖνῃ* wieder und läßt sich kaum

anders als im Sinne einer erst tief mittelalterlichen sekundären Beeinflussung von Arm. durch den *textus receptus* der griechischen Kirche und Liturgie deuten, während das Ungewöhnliche für den alten $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ -Text anzusetzen ist.

118, 165 αὐτοῖς = S] *h' hnuw* = ἐν αὐτοῖς 179, 278, Lat. (— Anglosax. Casin. Rom. Tiron. Veron. Ambr. Arnob. Aug. Cassian. Cassiod. Chromat. Hil. Hier. Hermisd. Leo. Prosp.); Arab. Al.

127, 4 ὁ ἄνθρωπος = S] *awh'nyb d'wrg.* = πᾶς ἄνθρωπος S. o. a. T. Lat. Anglosax. Casin. Tiron. Veron. Arnob. Aug. Hier. Paulin.; Syr.

129, 3 ὑποστήσεται] *h'wrt h'wl wnwz h' pⁿ* (kann stehen vor die) = (ὑποστήσεται) σοι 66, 206, Lat. Vat.; Arab. Par. (قدامك = vor dir) Syr. — S: *mwad maww* (kann stehen).

Arm. ist das Ergebnis einer Mischung von S mit der — allerdings im Ab. Kreise recht schwach bezeugten — \mathfrak{G} -Variante. Die formale Berührung speziell von Arab. Par. mit Arm. berechtigt schwerlich zur Annahme einer von dieser verschiedenen Variante ἐνώπιόν σου.

138, 14 ἐξομολογήσομαι σοι = S] + *Stp* = Κύριε R, 269, 283 Lat. Anglosax. Med. Moz. Rom. Eucher.; Aeth.

139, 5 ἀπὸ ἀνθρώπων ἀδίκων] *h' d'wrg h'wrt* (vom schlechten Manne) = ἀπὸ ἀνθρώπου ἀδίκου A, 143, 210, 269, 273, Lat. Corb. Med.; Arab. Par. Syr.

3. Das Verhältnis von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ zu Aeth. Arab. — Neben der Tatsache, daß von den vier Haupttypen des nichthexaplarischen \mathfrak{G} -Textes nächst Vg. zweifellos Ab. es ist, mit welchem $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ die meiste Verwandtschaft aufwies, wird noch eine zweite durch die obigen Zusammenstellungen hell beleuchtet. Es ist die auffallend enge Beziehung, die zwischen Arm. und Aeth. Arab. auch da besteht, wo eine gemeinsame Abhängigkeit von S nicht in Betracht kommen kann. Unverkennbar ist eine nähere Verwandtschaft auch der \mathfrak{G} -Vorlagen des Ge'ez-Psalter und der verschiedenen Rezensionen des arabischen Psaltertextes mit $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$. Sie wird denn auch noch an den folgenden weiteren Stellen greifbar, wo die zugrundeliegende \mathfrak{G} -Variante durch mehr oder weniger vereinzelte Textzeugen auch im Original erhalten ist, ohne daß sie sich für Ab. oder Oä. in Anspruch nehmen ließe:

31, 1 αἱ ἀνομίαι] *dwrg* = αἱ ἁμαρτίαι Orig. Athan.; Aeth. — S: *awad* (sein Frevel).

49, 3 ὁ θεός 10] + *dw* = ἡμῶν 184, Athan.; Arab. Rom.

73, 10 τὸ ὄνομά σου εἰς τέλος = S] *qawnd h' wnwrg pⁿ* (deinen, Namen den heiligen). — > εἰς τέλος 193, 281; Aeth.

Eine Übereinstimmung besteht wenigstens in dem Defekt $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ gegenüber, wenn auch nicht in dem Überschuß, den dafür $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ über $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ aufgewiesen zu haben scheint.

73, 17 ἔπλασας αὐτά] *wnh'gd h'* (hast du gebildet) = > αὐτά 55, 154, 183, 191, 199, 272, 274; Arab. Rom. — *aw' h' h' h'* (du hast geschaffen sie).

83,8 πορεύονται = S] *q̄nawgt̄ h̄w* (gehen wird er) = πορεύεται 13, 173; Aeth.

88,42 πάντες οἱ διόδουοντες = S] *wnghw.rrp d̄wnawmr̄z̄h* (die Vorübergehenden des Weges) oder *d̄wnawmr̄z̄aw* (der Wege) = > πάντες 21; Arab.^{Rom.}

102,13 οἰκτείρησεν] *q̄θ̄awgh̄* = οἰκτερήσει 286; Arab. — S: *مسيح* (erbarmt sich).

129,8 ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ] *jwdb̄nawj̄b̄ h̄bgh̄w.θ̄b̄w̄n̄ḡ h̄w̄r̄w* = ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ 113, 270; Arab.^{Par.} — S: *كله من* (von allem seinem Frevel).

143,10 τοῖς βασιλεῦσιν] + *db̄r̄ng* = ἡμῶν 140, 142, 152, 186, 190, 202, 215, 283; Arab.^{Al.} — S: *للملك* (dem König).

Man wird sich dieser Stellen zu erinnern haben, wenn es einmal bei einer endgültigen textkritischen Verwertung von Arm. für die LXX-Forschung gelten wird, zu den ebensowenig durch irgendeine originale G-Überlieferung gestützten, als durch ein Zusammenfallen mit S entwerteten Übereinstimmungen mit der Gruppe Aeth. Arab. Stellung zu nehmen. Vorerst waren auch sie wenigstens zu registrieren, um von dem Umfang der schlechthin sicheren Eigentümlichkeiten, die G^{Arm.} im Gegensatz zu G^{Vg.} aufwies, ein möglichst vollständiges Bild zu gewinnen.

4. Sonderlesarten von G^{Arm.} — Außer den ihm mit der (Oä.) Ab.-Überlieferung bzw. mit der Gruppe Aeth. Arab. gemeinsamen Zügen bot G^{Arm.} nicht wenige weitere Abweichungen von G^{Vg.}. Den Umfang dieses eigentlichen Sondergutes genauer zu bestimmen, wird allerdings stets erheblichen Schwierigkeiten unterliegen. Denn die Frage, ob eine bestimmte, auch nicht einmal in irgend einer andern Übersetzung wiederkehrende Sonderlesart von Arm. wirklich als Reflex einer verschollenen G-Variante oder als Übersetzungsfreiheit zu deuten sei, läßt sich naturgemäß in vielen Fällen wohl niemals mit schlechthiniger Sicherheit entscheiden. Auszugehen hat man in jedem Falle auch hier von denjenigen Stellen, an welchen von Arm. etwas wiedergegeben wird, das im griechischen Original durch irgend einen, wenn auch noch so vereinzelt Zeugen überliefert ist. In Betracht kämen die folgenden:

5,12 πάντες οἱ ἀγαπῶντες = S] *wh̄rb̄h̄t̄p* (die Liebhaber) = > πάντες S. 182, 222, 272, 286.

16,2 μου = S] *h̄w̄ā* = μοι S*.

30,22 ὅτι ἐθαυμάστωσεν τὸ ἔλεος αὐτοῦ] + *h̄w̄ā* = ἐμοί 156, 166, 185, 214, 275. — S: *قال له* (der erwählt hat sich Auserwählte).

34,3 ῥομφαίαν = S] + *p̄n* = σου A.

59,8 ἀγαλλιάσομαι] *hawr̄āp̄ h̄r̄h̄g* (hoch werde ich werden) = ὑψωθή-

und mit mindestens 32,6, höchstens 33,33 % Arab.^{Rom.1} an unserem Material beteiligt. Nun erst fügt sich B mit mindestens 31 bis höchstens gleichfalls 33,33 % ein.² Nur Syr. bleibt mit 18,08 % und Arab.^{Al.} mit 17,05 % noch hinter ihm zurück.

Ⓔ^{Arm.} war also eine in ihren Abweichungen vom Vg.-Text sich weitaus am meisten mit Ab., nächstdem noch mit Oä. berührende Gestalt des nichthexaplarischen griechischen Psalters, mit der die Ⓔ-Vorlagen von Aeth. Arab.^{Par. Rom.} eine bemerkenswerte Verwandtschaft zeigten. Nun weisen Arab.^{Par. Rom.} schon durch ihre Beziehungen zu S nach Syrien, und auch bei der Christianisierung des Reiches von Aksum ist syrischer Einfluß in einem nie zu übersehenden Maße im Spiele gewesen.³ Unter diesen Umständen verdient es alle Beachtung, daß bereits für einen örtlich syrischen Psaltertext des ausgehenden 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, also der Zeit, um welche die Entstehung von Arm. erfolgte, ähnlich auffallende Berührungen mit Ab.(Oä.) festzustellen waren, wie sie sich uns für Ⓔ^{Arm.} ergaben.

Große-Brauckmann hat am Ende seiner Untersuchung über den *Psaltertext bei Theodoret*⁴ zusammenfassend es ausgesprochen, daß es „fast alles ziemlich alte zum Teil abendländische Handschriften vom 6.—10. Jahrhundert“ sind, mit denen der Psalter der drei Antiochener Chrysostomos, Theodoros und Theodoretos vielfach übereinstimmte, wo er gleichzeitig vom B- und vom Vg.-Text abwich, und daß derselbe „außerdem“ „enge Berührungen“ mit dem „Londoner Papyrus U, einem oberägyptischen Text, aus dem 4.—7. Jahrhundert“ aufwies. Es scheint, als ob für den Psaltertext die Dinge von Hause aus ähnlich gelegen hätten wie für den Evangelientext mit seiner charakteristischen Verwandtschaft der altlateinischen und der alt-syrischen Überlieferung. Zu enge darf dabei allerdings der Begriff Syrien nicht gefaßt werden. Denn bei gleichmäßiger Neigung zu einer Übereinstimmung mit Ab.(Oä.) zeigen Ⓔ^{Arm.} und der Psaltertext der Antiochener unter sich, was besonders an dem Verhältnis zu Syr. klar wird, nicht diejenigen näheren Beziehungen, die man auf Grund der ersteren etwa anzunehmen geneigt sein sollte. Das wird aus verschiedener örtlicher Herkunft zu erklären sein. Der Ⓔ-Text, welcher

¹ Fraglich bleibt die Mitzählung von 64, 8.

² Fraglich sind einmal auch hier bis zu einem gewissen Grade 72, 8 und 138, 2. Auch könnte es sich empfehlen 54, 13 außer Betracht zu lassen, wo B, von Boh. abweichend, sicher nicht den eigentlichen Uä.-Typ vertritt.

³ Auch Rahlfs glaubt *Sept.-Studien* II S. 37 diesem Umstand bei der Beurteilung von Aeth. Rechnung tragen zu sollen, obgleich er „der gewöhnlichen Ansicht“ beipflichtet, nach der Aeth. „aus Ägypten“ stammt.

⁴ *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* I S. 100.

bei der Revision der aus \mathfrak{S} geflossenen Urgestalt von Arm. zugrunde gelegt wurde, wird naturgemäß aus dem Armenien unmittelbar benachbarten griechischen Sprachgebiete, aus dem inneren Kleinasien, gestammt haben, das ja seinerseits wieder eng genug mit Syrien zusammenhängt. Auch für die verschiedensten Erscheinungen der kirchlichen Kulturgeschichte, vorab für das Gebiet der Liturgie, gibt es den Begriff einer „hettitischen Ecke“, den Strzygowski in die Kunstgeschichte der frühchristlichen Jahrhunderte eingeführt hat, und diese in ihrem Psaltertext sich auffallend mit dem Abendlande berühren zu sehen, muß über den Rahmen der LXX-Forschung und aller biblischen Textgeschichte hinaus als eine Parallelerscheinung zu Tatsachen, die er seinerseits festzustellen hat, den Kunsthistoriker wie den Liturgiehistoriker interessieren.

Es fragt sich schließlich noch, wie man die eigentümliche Zwitterstellung begreifen soll, die $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ zwischen $\mathfrak{G}^{\text{Ab.}}$ und $\mathfrak{G}^{\text{Vs.}}$ einnahm, zwischen einer älteren syrisch-kleinasiatischen Textform und der wieder in Syrien beheimateten, über Kleinasien nach Konstantinopel und von dort zur Herrschaft in der orthodoxen Kirche des Ostens gelangten Rezension des Lukianos. Ein Blick auf die Qualität der bisher nur quantitativ gewerteten Übereinstimmungen mit Ab.(Oä.) wird uns wohl am richtigsten leiten. Sie gehören durchaus nicht dem textlichen Wildwuchs an, der, in erster Linie für Oä., aber auch für Lat. bezeichnend, wiederum auf dem Gebiete des Evangelientextes ein Seitenstück an den apokryph anmutenden gemeinsamen Zügen altsyrischer und altlateinischer Überlieferung findet, die man jetzt mit dem Diatessaron in Zusammenhang zu bringen liebt. Es sind durchweg recht harmlose, nicht selten am meisten gerade durch ihre sachliche Belanglosigkeit bezeichnende Varianten, in denen $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit Ab.(Oä.) übereinstimmt. Das kann nicht Zufall sein. Man wird es sich als das Ergebnis einer systematischen Korrektur zu deuten haben, die der ältere Text auf Grund der lukianischen Rezension erfahren hatte: einer Korrektur, die naturgemäß vor allem jenen Wildwuchs beseitigte, in ihrer Durchführung bis in die kleinen Einzelheiten aber ungleich weniger streng war, als etwa die in Syr. vorliegende eines mit hexaplarischen Elementen durchsetzten hesychianischen gleichfalls nach dem lukianischen Text. Daß altertümlich verwilderte Oä. und Ab. „ähnliche Texte in alter Zeit weiter verbreitet gewesen sein müssen“, hat Rahlfs schon längst ausgesprochen.¹ In den Prozeß allmählicher Beseitigung solcher Texte zu Gunsten der „Rezensionen“ des 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts gewährt Arm. trotz der gewaltigen Schmälerung, die seine Bedeutung für die LXX-Forschung

¹ *Sept.-Studien* II S. 234.

durch sein Verhältnis zu S erleidet, wohl noch einen gewissen Einblick. Es ist die Überarbeitung einer ursprünglich aus S geflossenen Psalterübersetzung nach G, was in Arm. vorliegt, die Überarbeitung eines in der „hettitischen Ecke“ beheimateten „unrezensierten“ Κοινή-Textes des griechischen Psalters nach G^{vs}, was in G^{Arm.} vorlag.

Prof. A. BAUMSTARK.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Bericht über einige syrische Handschriften. Während meines Aufenthaltes in Jerusalem im Sommer 1926 wurden mir von einem syr.-unierten Priester einige Hss. zum Kaufe angeboten, die ich im folgenden kurz beschreibe. Nr. 1 erwarb ich 1913 von einem jakobitischen Mönch.

1. Pp. 300 Seiten, 26×16 cm. Schr. Serṭa, 29 Zn in 2 Kol. Der Einband war vollständig vom Wurm zerfressen, so daß ich ihn abnehmen mußte; auch die Hs. hat stark vom Wurmfraß und Feuchtigkeit gelitten. Schm. S. 1 hat ein Kreuz in buntem Flechtbandmuster, S. 297 zwei Umrahmungen, wie sie für Kanonverzeichnisse üblich sind. Nachschr. S. 296: Die Hs. wurde vollendet am 2. Ijar 1520 d. Gr. (= 1209 Chr.) in der Stadt Amīd „als Verfolgung herrschte von Seiten der Schismatiker, die die Ordnung und die Gesetze der Kirche verwirrten und verdarben und alle die graden Weges gehen“, zur Zeit der Patriarchen Jōhannan von Antiochien und Iwannis von Alexandrien, geschrieben von Jōhannan, der auch David heißt. Die Hs. ist der 2. Teil eines Gesamtlektionars, wie sich aus der Kurṛās-Zählung am unteren Rande ergibt (2. Hälfte von K. 16 bis K. 31 umfassend). Von K. 1 sind die in bunte Quadrate eingefassten liturg. Angaben mit der Nr. des zu lesenden Abschnittes vorhanden; der 1. Teil, Apg. und Kath. Briefe, hat 88, der 2. Teil, Paulusbriefe, 151 Perikopen; 2 Petri, 2. u. 3. Jo., Jud. haben natürlich keine Perikopennummern. S. 3/4 und 121/2 sind spätere Ergänzungen; hier und da finden sich Randnotizen aus dem Auṣar rāzō.

Apostolos-Lektionar der jakob. Kirche. Apg. S. 9^a; Jak. S. 93^b; 1 Petr. S. 101^b; 2 Petr. S. 110^b; 1 Jo. S. 116^b; 2 Jo. S. 125^a; 3 Jo. S. 126^a; Jud. S. 127^a.

Rom. S. 130^a; 1 Kor. S. 162^b; 2 Kor. S. 176^b; Gal. S. 198^b; Eph. S. 209^b; Phil. S. 220^b; Kol. S. 229^a; 1 Thess. S. 236^a; 2 Thess. S. 256^b; Tit. S. 263^a; Phlm. S. 267^a; Hebr. S. 269^a.

2. Pp. 737 SS. 24×17½ cm, die ersten 40 SS. sind nur 21×15 cm groß. Roter Lederband. Schr. Serṭā zu 23–24 Zln. Nachschr. S. 695 f.: „... indem wir alle Erklärungen der hl. Väter hinter einander und in abgekürzter Form oben über diese Evangelien niedergeschrieben haben gemäß den Erläuterungen aus der Evangelienerklärung, verfaßt von Dionysios von Amīd, welcher ist

Ja'qôb(h) bar Šalīb(h)ī aus Mēlitenē; wer es liest, bete für ihn und für den unreinen Sünder, der dieses Evangelium und alles, was in ihm zusammengestellt ist, ordnete und schrieb, besonders aber für den, der sich mit uns abmühte in der Herstellung der Scholien, David, den Neffen unsers erhabenen Vaters und verehrten Priesters, des Patriarchen Petros III Geschrieben in der priesterlichen Wohnung des Mar(i) Augēn und Mar(i) Hēnanā¹, welche ist im Osten von Mardīn, im Jahre 1891 Christi, das ist 2202 der Griechen.“

Evangelienkommentar des Dionysios bar Šalīb(h)ī in verkürzter Form und durch einige Scholien aus dem Aušar rāzū des Bar Hebraeus erweitert. I. Kommentar zu Mth. S. 1—204. II. zu Mk. S. 204—301. III. zu Lk. S. 301—524. IV. zu Jo. S. 524—695. V. Ein als „zweites“ Kapitel bezeichneter Abschnitt über die Veranlassung des Mk-Ev. und ein drittes Kapitel, warum Mk. nicht in der Reihenfolge schrieb wie Lk., S. 696—701. VI. Aufzählungen der Wundererzählungen, Gleichnisse, Weissagungen, Sonderberichte und Kapitelüberschriften der einzelnen Evangelien, S. 701—736. VII. Angaben über die Gesamtzahl der Kapitel aller Evangelien, der Kanones, der Wunder und Gleichnisse. Bemerkenswert ist die Angabe der liturgischen Verwendung einzelner Abschnitte als Lektionen; in diesem Punkte geht die vorliegende Hs. mit *Berlin 188* (*Sachau 218*), ohne jedoch, nach den von Sachau mitgeteilten Proben zu urteilen, einen mit dieser identischen Text zu bieten. Wir haben es hier mit einem recht jungen Auszug aus dem großen Kommentar zu tun.

Beigebunden sind 3 Blätter: Anfang eines „pneumatischen“ Kommentars zu den Sprichwörtern.

3. Pp. 270 SS., 25×17 cm, in gestreiften Kattun eingebunden. Schr. Serfā, 25 Zln. Nachschr.: S. 270, in Karšūnī; „Kommentar zu den Psalmen des Propheten David, das ist der Komm. des Mar(i) Dionysios ibn es-Šalīb(h)ī (geschrieben) von der Hand des . . . Mönches Saḥdā aus der Stadt Middō auf dem Tār 'Abdīn, im Kloster des Mar(j) Gabriel, im Jahre 2202 der Gr. = 1891 Chr.“. Diese Angabe wird noch einmal in Syrisch wiederholt und der Name des regierenden Patriarchen, Ignatios Petros III. hinzugefügt.

Kurzer Psalmenkommentar des Dionysios bar Šalīb(h)ī.² Auf S. 12 wird zu Ps. 7 die Erklärung des „Andreas“ beigefügt und dessen Erläuterung zu Pss. 3. 4. 5. 6 nachgeholt. Solche Scholien begegnen bis Ps. 26 (S. 99), wo es heißt: „Zu Ende ist die Erklärung des Priesters Andreas des Jerusalemiten. Bis hierher habe ich die zweite Erklärung nach jedem Psalm aus der Arbeit des Priesters Andreas, des Jerusalemiten, zusammengestellt. Dieser aber war orthodox und besaß Eifer und er sammelte die Erklärungen aller Bücher und besonders der Psalmen, indem er das Wort der Lehrer nach seinem (des Wortes) Sinn der Reihe nach ordnete; von sich fügte er

¹ Dēr Za'farān.

² Andere Hss. s. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, S. 296, Akg. 1.

nichts bei, sondern von Origenes, Severos, dem Theologos (Gregor v. Nazianz), Basileios, Didymos, Kyrillos, Isidoros, Johannes, Athanasios, Theophilos, Eusebios, von dem Nestorianer Theodoretos. Dieser Andreas stellte das Wort des Psalters hin und wählte darauf die Worte der Lehrer aus und bezog (sie) auf jeden einzelnen Vers, und teilte das Buch Davids in 5 Teile Mar Dionysios, der sein Wissen lobt, hat auch einiges aus seinem ersten Buche veröffentlicht. Von jetzt an schreiben wir in abgekürzter Form aus jenem (Kommentar) des Athanasios und Daniel und Zôr'ā, des Nisibeners, und den übrigen Erklärern bruchstückweise, weil wir in der ersten Arbeit und in der ersten Sammlung eine umfangreiche Erklärung Davids geliefert haben, wie auch des Alten und Neuen Testaments. Und in dem vorliegenden haben wir in abgekürzter Form eine pragmatische Erklärung gegeben. Betet, bitte, daß das, was wir im Kleinen dargeboten haben, als Großes bemessen werde und für die Erkenntnis.“

Bis zu Ps. 26 wird (neben der Erklärung nach der Peš.) stets auch eine solche zu den „LXX“ ausdrücklich vermerkt, einmal (Ps. 22, S. 83) mit der Angabe: „nach dem Griechen des Andreas.“ Zu Ps. 21 (S. 75) wird eine Erläuterung „nach Daniel und Zôr'ā und Athanasios“, zu Ps. 7 (S. 20) die „Sammlung“ (ܡܥܡܠܐ) des rätselhaften Zôr'ā erwähnt, der hier Zôd'ā genannt wird; aus dem Wechsel der Schreibweise scheint hervorzugehen, daß der Schreiber mit diesem Namen nichts mehr anzufangen wußte; wie es sich damit verhält, weiß auch ich nicht zu sagen. Der genannte Daniel ist wohl Daniel von Ṣalāḥ, der einen großen Psalmenkommentar schrieb (s. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, S. 179). Der Ps.-Komm. des Athanasios ist auch sonst von den Syrern benutzt worden (s. Baumstark a. a. O., S. 164).

4. Pp. 444 SS., 25×17½ cm; in gestreiften Kattun gebunden. Schr. Sertā, 25 Zln., bis S. 139 in 2 Kolonnen. Nachschr.: S. 348. „Durch die . . . Hände des Mönches Saḥdā aus der gesegneten Stadt Miḏōn in Tūr 'Abdīn . . . Geschrieben im Jahre 2203 d. Gr. im Kloster Kūr Kemā¹, 1891 Chr.“ Einzelne Blattlagen scheinen von einem andern Schreiber geschrieben zu sein; eine Karṣuni-Notiz auf S. 238 nennt ihn Ibrahīm ibn Ḳass.

Kommentar zu alttest. Schriften, von Dionysios bar Sa-
lib(h)ī, der als Verf. allerdings ausdrücklich nur bei Nr. V, VI, und X
genannt wird. Eine vollständigere Sammlung der atl. Kommentare
des Dionysius enthält die Hs. *Paris, Bibl. Nat.* 66; die von Zotenberg
im Kataloge S. 34 gegebenen Proben aus den Anfügungen des Kom. zu
den Königsbüchern stimmen mit dem Text der vorl. Hs. überein.

I. Zweiter, pneumatischer Kommentar zum Buche der Sprüche
Salomons, nach den LXX, S. 1—29; II. Erklärung der Sprüche,

¹ Dêr Za'farān.

speziell nach der Pešittā, S. 30—87^a; III. Pragmatische Erklärung des Buches Kohelet, nach der Pešittā, S. 87^a—133^a; IV. Zweite, pneumatische Erklärung des Buches Kohelet, nach dem Sinn der LXX, S. 133^b—175; V. Pragmatische Erklärung des Hohenliedes, von Dionysios, S. 175—180; VI. Zweite pneumatische Erklärung des Hohenliedes von Dionysios bar Šalib(h)i, nach der Ausgabe der LXX, S. 180—234; VII. Pragmatische Erklärung der Genesis (behandelt nur das Wort *אֱלֹהִים* und bricht dann ab) S. 235; VIII. Pneumatische Erklärung der Genesis, S. 236—260; IX. Pragmatische Erklärung der Genesis, S. 261—348; X. Pragmatische (1. Kolumne) und pneumatische (2. u. 3. Kol.) Erklärung des Buches Josue, S. 349—358; auf S. 354 hört die 2. Erklärung auf, und der Text der 1. wird über die ganze Seite geschrieben; in der Unterschrift ausdrücklich Dionysios b. Š. zugeschrieben; XI. Pneumatische Erklärung des Buches der Richter, S. 358—369; XII. Pragmatische Erklärung des Buches der Richter, S. 369—375; XIII. Erklärung desselben Buches (*יְהוֹשֻׁעַ*, *יְהוֹשֻׁעַ*) S. 375—391; XIV. Pragmatische Erklärung des Buches Samuel, S. 391—401; XV. Pragmatische Erklärung des Buches der Könige, S. 401—416; XVI. Pragmatische und pneumatische Erklärung des Buches der Könige, S. 416—444.

Am Einband ist eingeklebt ein Fol.-Blatt aus einem Gen.-Komm., der Schrift nach etwa 15./16. Jahrh.s.

5. 18,5×10,5 cm. 180 SS. (am Ende unvollständig) zu 16 Zln. Geschr. 1891 vom Hypodiakon Ishaq im Markuskloster in Jerusalem.

Karšūnī: Arabisch-türkischer Sprachführer. Am Schlusse verschiedene liturgische Gebete in türk. Sprache. — Über den Gebrauch der türkischen Sprache in der Liturgie konnte ich aus dem vom damaligen jakobitischen Bischof von Jerusalem zu seinem eigenen Gebrauch geschriebenen Missale entnehmen, daß die kleine Jakobosanaphora eine Reihe von Gebeten auf türkisch enthielt, so außer den Lautsprüchen das 2. und 3. Gebet nach dem Friedenskuß, das Post-sanctus, das Gebet hinter dem Einsetzungsbericht, das hinter der Epiklese, das Gebet vor und hinter dem Pater-noster, hinter der Inclinatio und der Danksagung. Die Übersetzung stammt von dem Bischof selbst.

6. 15,5×10 cm. 140 SS. zu 15 Zln. Einband: Deckel mit verschlissener blauer Seide. Geschrieben 1775(?) von Šāhdā bar Gūrīā in der Stadt Bēt(h) d(h)ēb(h)ē.

Stundengebetbuch für Mönche. Jede Hore beginnt mit einem Evangelienabschnitt; darauf folgen Gebete, deren Verfasser angegeben sind; Psalmen bilden den Abschluß. Es liegen einige (ältere) lose Blätter bei, darauf u. a. alphabetisch geordnet, ein Verzeichnis der Beinamen Gottes.

7. 24×17 cm. 140 SS. zu 19 Zln. Einband: Pappe mit Leinenrücken. Geschrieben 1891 von einem Diakon Georg.

Barhebraeus, Buch der Pupillen und Buch der Taube.¹

8. 28×20 cm. 206 SS., zu 2 Kol. zu 25 Zln. Ohne Einband, annähernd die 1. Hälfte des Bandes fehlt. Geschrieben von Khūrī Antōniōs Šahwan in der Stadt Gōstā, am 29. Tammuz 1762.

Maronitisches Alttest. Lektionar, beginnend mit Dienstag der 5. Fastenwoche und endigend mit Lesungen für Heiligen-Communia, mit je 3 Lesungen.

9. 25×16,5 cm, 220 SS. zu 21 Zln. Roter, defekter Lederband. Geschrieben 1890 in der Kirche des hl. Petrus (wo?); der Name des Schreibers verbirgt sich in einem Kryptogramm.

Karšūni: Grammatik der syrischen Sprache vom Patriarchen Jussūf 'Aqūrī († 1647). Vgl. Josef Acurensis, *Grammatica linguae syriacae*, Rom 1645 (nach Assemani, *Bibl. Or.* I 553).

10. 23 1/3×19 cm. 92 SS. zu 21 Zln. Moderner Halblederband, ohne Nachschrift (wohl letzte Hälfte des vorigen Jahrh.s).

Syrische Elementargrammatik von Timotheos Ishaq, Metropolit von Amīd, genannt bar mēšamšanū 'Abdjāhū Atōrājā. Dass. Werk: *Br. Mus. Add.* 21,211 (Kat. Wright No. MI, 1).

Prof. A. RÜCKER.

Eine griechisch-armenische Evangelienillustration. — Der Stand unserer Kenntnis der Denkmäler des armenischen bildlichen Evangeliumbuchschmuckes ist auch nach den beiden hochverdienstlichen einschlägigen Publikationen Fr. Maclers² noch immer ein solcher, der es gestattet, selbst in den Handschriftenbeständen europäischer Bibliotheken eigentliche Entdeckungen zu machen. Die Sachlage kam mir nachdrücklich zum Bewußtsein, als ich in der Pfingstwoche 1926 anlässlich der von der Österreichischen Les-Gesellschaft veranstalteten Unionstagung die miniaturengeschmückten armenischen Hss. der Wiener Mechitharisten einer Durchsicht unterzog. Vorherrschend sind auch hier die beiden zuerst von mir³ auf Grund des Materials der Jakobus-Kathedrale in Jerusalem in die Forschung eingeführten und auf breiterer Basis bei Macler bekannt gemachten Typen armenischen Bildschmuckes des Vierevangelienbuchs: die Ausstattung mit einer Serie seitengroßer Vorsatzbilder und die Randillustration des Textes. Daneben steht nun aber in der Nr. 242 der hochbedeutsame Repräsentant einer ganz anders gearteten Illustrationsweise. Die Hs. ist zwar von

¹ Siehe Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* S. 316 u. 315.

² *Miniatures arméniennes*. Paris 1913. *Documents d'art arméniens*. Paris 1924.

³ *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem*: Monatshefte f. Kunstwissenschaft IV S. 249—260.

J. Dashian in seinem großen Katalogwerk¹ beschrieben worden, und es findet sich hier sogar eine gute farbige Probe ihres Bilderschmuckes.² Gleichwohl ist sie bislang vollkommen unbeachtet geblieben, was den folgenden etwas eingehenderen Hinweis auf sie rechtfertigen mag.

Eine überraschende Fülle von Bildern ist in einfacher Strichrand-Umrahmung meist in ungefähr quadratischem Felde dem Text eingefügt oder in Streifenform durch dessen ganze Breite gelegt. Ausnahmsweise begegnen auch einzelne vollständig von Bildschmuck bedeckte Seiten. Mehrfach erfolgt eine an das antike Rollenbuch erinnernde kontinuierliche Bilderzählung. Im großen und ganzen besteht also am ehesten Berührung mit den Beispielen georgischer Evangelienillustration, die in dieser Zeitschrift³ von mir signalisiert wurden. Ein Verzeichnis der einzelnen Darstellungen wurde schon von Dashian in armenischer Sprache geboten. Ein solches in deutscher Sprache mag hier zunächst Platz finden:

Matthäus: Bl. 7r°. Traum Josephs; daneben rechts Maria sitzend. — 8r°. Wanderung der Magier. — 9r°. Flucht nach Ägypten. — 9v°. Derselbe Gegenstand nochmals (oder Rückkehr aus Ägypten?). — 10r°. Ganzseitenbild in drei Bildstreifen übereinander den Bethlehemischen Kindermord vorführend. — 11r°. Predigt des Johannes. — 12r°. Ganzseitenbild der Jordantaufe. — 13r°. Versuchung. — 14v°. Christus lehrend vor architektonischem Hintergrund. — 21r°. Centurio. — 21v°. Schwiegermutter des Petrus. — 22r°. Gespräch mit Schriftgelehrten. — 22v°. Seesturm. — 23r°. Besessenenheilung. — 23v°. „Nimm dein Bett und gehe“. — 24r°. Berufung des Matthäus. — 25r°. Blutflüssige. — 25v°. Blindenheilung. — 26r°. Besessenenheilung. — 30v°. Ährenlesen am Sabbath. — 31v°. Taubstummenheilung. — 33v°. Die Mutter Jesu und seine Brüder vor der Türe. — 37v°. Gastmahl des Herodes. — 38r°. Brotvermehrung. — 39r°. Meereswandel des Petrus. — 40v°. Die Syrophönikierin. — 41v°. Zweite Brotvermehrung. — 44°. Der Besessene, den die Apostel nicht zu heilen vermögen. — 45r°. Steuermünze. — 45v°. Christus stellt den Knaben in die Mitte der Apostel. — 52r°. Der unfruchtbare Feigenbaum. — 58v°. Frage wegen des Tempels vor der Parusierede. — 63v°. Ganzseitenbild des Weltgerichts. — 65r°. Judaslohn. — 65v°. Abendmahl. — 67r°. Todesangst und schlafende Jünger in Gethsemane. — 67v°. Judaskuß. — 69r°. Ganzseitenbild in drei übereinanderliegenden Streifen das Verfahren gegen Jesus vor den Hohenpriestern darstellend. —

¹ *Haupt-Catalog der armenischen Handschriften. I. 2. Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien.* Wien 1805. S. 62 ff. bezw. 128.

² A. a. O. Taf. V 12.

³ Vorige Serie V. S. 140—147. VI. S. 152—161.

70r°. Kreuzigung. — 71v°. Verteilung der Kleider Jesu. — 72v°. Christus am Kreuze zwischen den beiden Schächern.

Markus: Bl. 76v°. Predigt des Täufers. — 78r°. Schwiegermutter des Petrus. — 79r°. Aussätzigenheilung. — 79v°. Der Gelähmte durch das Dach herabgelassen. — 81v°. Heilung des Armes am Sabbath. — 82r°. Predigt vom Schiffe aus. — 83v°. Die Mutter Jesu und seine Brüder vor der Türe. — 87v°. Blutflüssiges Weib. — 91v°. Allerlei Kranken zu Jesus gebracht, der im Schiffe ankommt. — 93v°. Die Syrophönikierin. — 95v°. Christus, von Aposteln begleitet, im Gespräch. — 100v°. Der reiche Jüngling. — 102v°. Der Blinde vor Jericho. — 106r°. Gespräch mit Sadduzäern und Pharisäern. — 107r°. Scherflein der Witwe. — 109v°. Bethaniensalbung. — 112v°. Flucht Petri und des nur mit dem Leintuche bekleideten Jüngers. — 116r°. Christus am Kreuze, links die Gottesmutter mit zwei weiteren Frauen.

Lukas: Bl. 120r°. Verkündigung an Zacharias. — 121r°. Mariae Verkündigung. — 122r°. Heimsuchung. — 123r°. Zacharias schreibt den Namen seines neugeborenen Sohnes. — 124v°. Weihnachtbild im byzantinischen Kollektivtypus, aber unter Weglassung der Magier. — 125v°. Darstellung im Tempel. — 126v°. Der zwölfjährige Jesus im oder vielmehr vor dem Tempel, als welcher im Hintergrund der Felsendom 'Abd-el-Maliks noch ohne eingezogene Außenmauern gegeben ist. — 130v°. Jesus in der Synagoge zu Nazareth mit Erzählung der Vorgänge in zwei kontinierenden Szenen. — 132v°. Berufung der Jünger am Seeufer. — 138r°. Jüngling von Naim. — 138v°. Gespräch mit den vom gefangenen Täufer geschickten Jüngern desselben. — 140v°. Salbung durch die große Sünderin. — 140v°. Apostel und fromme Frauen begleiten Jesus. — 142r°. Seesturm mit schlafendem und dem Sturm gebietendem Christus. — 144r°. Auferweckung der Tochter des Jairus. — 146r°. Verklärung. — 147r°. Besessener vom Teufel zu Boden geworfen. — 148r°. „Laßt die Toten ihre Toten begraben“. — 150r°. Gespräch mit Schriftgelehrten. — 152r°. Die Seligpreisung des Leibes, der Jesus getragen. — 154v°. Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht im Bilde vorgeführt, daneben Christus lehrend. — 157v°. Heilung der verkrümmten Frau. — 159r°. Pharisäer warnt vor Herodes. — 159v°. Mahnung, nicht die ersten Plätze beim Gastmahl zu suchen, dargestellt als Mahlszene, neben der Christus als Lehrer auf dem Throne sitzt, hinter ihm stehende Apostel. — 165v°. Die zehn Aussätzigen. — 167r°. Pharisäer und Zöllner im Tempel. — 169v°. Zachäus. — 170v°. Einzug in Jerusalem. — 173r°. Die Kaisermünze. — 173v°. Gespräch mit den Sadduzäern über die Auferstehung. — 176v°. Sendung der Apostel zur Vorbereitung des Ostermahls. — 179v°. Verleugnung. — 180r°. Christus vor dem Hohenpriester. —

181v°. Kreuztragung. — 182r°. Christus am Kreuze zwischen Maria und Johannes und (zu äußerst!) den Schächern. — 183r°. Der Leichnam Christi zu Grabe getragen. — 183v°. Beweinung. — 184v°. Emmausgang in zwei Szenen: Wanderung und Zutischesitzen. — 185v°. Die Elif eingeschlossen. — 186r°. Erscheinung vor den Elifen in zwei Szenen: Eintritt des Auferstandenen und Essen.

Johannes: Bl. 189v°. „Siehe, das Lamm Gottes!“ — 190v°. Berufung des Philippus. — 491v°. Hochzeit zu Kana. — 192r°. Tempelreinigung. — 195r°. Samariterin am Jakobsbrunnen. — 197v°. Der Hauptmann vor Christus, dahinter im Bette der Kranke. — 198r°. „Nimm dein Bett und gehe“. — 200r°. Christus wandelt auf dem Wasser. — 204v°. Streitreden mit den Pharisäern, wobei Jesus im Gegensatz zu allen übrigen Darstellungen bartlos gegeben ist. — 210r°. Blindenheilung. — 214r°. Auferweckung des Lazarus. — 218r°. Die Heiden wollen Christus sehen. — 220r°. Fußwaschung. — 228v°. Gefangennahme in zwei Szenen: Judaskuß und Heilung des Ohres des Malchus. — 229v°. Ohrfeige beim Hohenpriester. — 231r°. Christus am Kreuze mit blutender Seitenwunde zwischen Schwammhalter und dem an der Spitze seiner Soldaten entsetzt zurückweichenden Hauptmann. — 235r°. Der Auferstandene zwischen zwei knieenden Frauen. — 235v°. Erscheinung vor den Zehn ohne Thomas. — 236r°. Thomaszene. — 237r°. Petrus auf den Wellen wandelnd. — 238v°. Gespräch über das „So Bleiben“ des Liebesjüngers.

Es ist eine ungewöhnlich reiche und technisch gut ausgeführte Folge von Darstellungen, der wir uns hier gegenübergestellt sehen. Die unmittelbar vorliegende Hs. ist nicht datiert und wird von Dashjian spätestens dem 14. Jahrhundert zugewiesen. Was nun aber erst die volle Bedeutung des merkwürdigen Denkmals armenischer Miniaturenmalerei begründet, ist ein doppelter Umstand. Einmal haben wir es im Gegensatze zu der auf eine syrische Tradition zurückgehenden Vorsatzbilder- und Randillustration mit einem Erbe griechischer Überlieferung zu tun. Das verbürgen griechische Beischriften, von denen ein XEPETE auf Bl. 235r° noch ganz bequem zu lesen ist, während sich auf Bl. 235v° und 238v° wenigstens unverkennbare Reste solcher erhalten haben. Sodann steht unsere Illustration nicht völlig vereinzelt. Eine nächstverwandte Folge noch ungerahmter, also noch stärker an den Stil des Rollenbilderbuches nach Art des vatikanischen Josua erinnernder Bilder bietet nämlich die Evangelienhandschrift Nr. 2556/1 in Etschmiadzin¹, und diese ist bereits zwischen den Jahren 1028 und 1064 entstanden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß

¹ Davon eine Probe bei Jawsephian Քարտեղ Հայ Առնազգրութեան. Wartschapat 1913. Abb. 55.

es sich um zwei auf verschiedener Entwicklungsstufe stehende Exemplare letzten Endes derselben Vierevangelienillustration handelt. Die Frage ist nun, ob die griechischen Beischriften des Wiener Exemplars lediglich auf dessen alsdann eben des Griechischen kundig gewesenen Miniator zurückzuführen sein sollen oder man in ihnen ein aus einer byzantinischen Vorlage des ganzen Illustrationstyps übernommenes Element zu erblicken habe. Ich halte das Letztere für ganz entschieden wahrscheinlicher. Dann aber müßte es mit Rücksicht auf das Alter des Etschmiadziner Exemplars ein byzantinischer Evangelienbuchschmuck noch des ersten Jahrtausends sein, was beidemal auf armenischen Boden nachwirkt. Das wäre, da auf griechischem Sprachgebiet die erhaltenen Denkmäler gerade der Evangelienillustration abgesehen vom Purpurkodex von Rossano und den Fragmenten von Sinope durchweg erst dem zweiten Jahrtausend angehören, eine Tatsache, die kaum hoch genug bewertet werden könnte. Nicht minder bedeutsam ist dann aber die berührte Verwandtschaft mit Denkmälern georgischen Evangelienbuchschmucks und die hier wie in jenen zu beobachtende Nachwirkung einer für das alte Rollenbilderbuch charakteristischen kontinuierlichen Erzählungsweise der bildlichen Darstellung. Letzten Endes scheint auch auf armenischem Boden die noch frühchristliche und wohl auf Palästina zurückgehende Erscheinung der Buchmalerei nachzuwirken, die ich hinter dem georgischen Material glaubte fühlbar finden zu dürfen.

PROF. A. BAUMSTARK.

Christlich-arabische Novitäten. — Da für die Erforschung des christlichen Orients auch die Kenntnis der neuzeitlichen Publizistik von Wichtigkeit ist und mein gegenwärtiger Aufenthalt in Ägypten mir Gelegenheit gibt, in Neuerscheinungen Einsicht zu nehmen, welche in Deutschland nur wenig oder gar nicht bekannt werden, so soll im folgenden eine Übersicht dessen gegeben werden, was in den letzten fünf Jahren in Ägypten aus koptischen und anderen christlichen Kreisen publiziert worden ist und einige Bedeutung beanspruchen kann.

Zuerst seien neue Editionen von Schriftwerken älterer Zeit genannt. Der durch seine Patriarchengeschichte bekannte Bischof Severus ihn al-Muqaffa' von al-Ašmūnain im 10. Jahrh. ist auch der Verfasser einer Reihe von theologischen Werken, von denen zwei durch die Edition in der *Patrologia orientalis* zugänglich sind. Große Verbreitung fand in der koptischen Kirche aber auch ein unter seinem Namen gehendes Kompendium in zwölf Abhandlungen über die Trinität, die Gründe der Menschwerdung und Kreuzigung Christi, die Weissagungen

und Typen im Hexateuch, die Bedeutung des Paschalammes, den Kampf der Gläubigen mit dem Satan, die Feier des Sonntags, das Fasten, Begründung der monophysitischen Lehre, Erklärung der alttestamentlichen Cantica und Mahnrede zur Geduld und Beharrlichkeit. Das Werk erscheint in den Hss unter verschiedenen Titeln, meist *الذّر الثمين* „die kostbare Perle“ oder *كتاب الايضاح* „Buch der Erklärung“ oder „des Beweises“. Auch wird es zuweilen einem der drei Aulād al-‘Assāl (13. Jahrh.) zugeschrieben. Nun hat Morķos (Ġirġis) das Werk unter dem zusammenfassenden Titel *كتاب الذّر الثمين في ايضاح الدين* in sauberem Drucke erscheinen lassen: Kairo (المطبعة الجديدة) 1925. 8°. 344 S. Es mag sogleich hier bemerkt werden, daß die Ausgaben literarischer Werke durch die modernen Kopten die wissenschaftliche Genauigkeit in der Wiedergabe des überlieferten Textes vermissen lassen, indem der Text sprachlich vielfach „korrigiert“ wird. Immerhin verdient auch schon die einfache Darbietung alten Schriftgutes, das ohne sie vielleicht noch lange der wissenschaftlichen Welt entzogen bliebe, dankbare Anerkennung.

Zu den großen Gelehrten der koptischen Kirche im „Goldenen Jahrhundert“ ihrer Literatur, d. i. dem dreizehnten, gehört Buṭros as-Sadāmānī. Von seinen apologetischen und hagiographisch-homiletischen Schriften ist noch wenig gedruckt: *مقالة في اعتقاد الكنيسة القبطية الارثوذكسية* „Abhandlung über den Glauben der koptischen orthodoxen Kirche“. Kairo 1895. 8°. 18 S., dazu eine Sammlung von 50 Gebeten (طبقات): *كتاب مطلع النجاة في المناجات* (طبقات): „Buch des Aufgangs der Erlösung: über das Gebet“. Kairo 1896. 12°. 124 S. Nunmehr liegt auch ein für die Geschichte der Exegese bedeutsames Werk vor: *القول الصحيح في آلام السيد المسيح* „Vollständige Abhandlung über die Leiden des Herrn Christus“. Kairo (مطبعة رعمسيس). 8°. 532 S. Die Herausgeber sind der Kommos Juḥannā al-Makārī und Šenūdah ‘Abd al-Masīḥ, Lehrer der koptischen Sprache an der Klerikerschule. Allerdings ist auch bei diesem Werke die Autorschaft umstritten, da es in der handschriftlichen Überlieferung auch al-As‘ad abū’l-Faraġ Hibatallāh ibn al-‘Assāl zugeteilt wird. Das Wertvollste an ihm ist die vorausgeschickte Hermeneutik (S. 7–72). Entsprechend den hier gegebenen Richtlinien für die Exegese werden dann die Leidensgeschichte vom Gebete des Herrn am Ölberge an und sein glorreiches Leben bis zur Himmelfahrt erklärt, wobei auch Schwierigkeiten und Einwände Andersgläubiger widerlegt werden.

Eine Publikation, die man gleichfalls mit Dank entgegennimmt, ist die in schönem Drucke dargebotene Ausgabe der arabischen *Didaskalie*: *الدسقولية او تعاليم الرسل*, besorgt von Ḥāfiẓ Dāūd. Kairo (مطبعة البيقطة) 1924. 8°. 205 S., auf Grund von drei nicht alten Hss., von denen sich eine im koptischen Patriarchate und zwei

im Privatbesitze befinden. Ein ausführliches Sachregister erleichtert die Benützung der in 39 Kapitel eingeteilten apokryphen Schrift, die heute noch Bestandteil des Codex juris der koptischen Kirche ist. — Der Herausgeber übersetzte auch aus dem Englischen Matthew Henry's Commentary zum Römerbrief: Kairo (مطبعة رمسيس) 1922. 8°. 524 S.

Eine Reihe von liturgischen Büchern hat in der letzten Zeit eine Neuauflage erlebt, einige sind, wie es scheint, zum erstenmal in Druck gegeben worden. a) Das *Taufritual*: كتاب المعمودية المقدسة لكنائس الكرازة المرقسية, kopt. u. arab., 2. Aufl. Altkairo 1921. 8°. 126 S., zusammen mit b) *Ritus der Krönung* (Trauung): كتاب رتبة الاكليل الجليل, kopt. u. arab., ebd. 1921. 8°. 94 S., beide besorgt von dem Kommos Filōtā'ūs al-Makārī, dem Kommos Barnābā al-Baramūsī und dem Priester Klūdiūs Ġirġis. c) Der den ganzen Gottesdienst der Karwoche enthaltende Band ΠΙΧΙΟΥ ΗΤΟ ΠΗΛΑΧΑ ΕΘΟΤΑΒ *المسحة المقدسة* („Buch des heiligen Pascha“), kopt. u. arab., hrsg. von dem Kommos Bāhūm al-Baramūsī und den Diakonen 'Arjān Farag und Farah Ġirġis. Kairo (مطبعة عين شمس) 1921 (Format 47 × 33 cm), 462 S. Die drei Genannten besorgten eine nur arabische Ausgabe des gleichen Buches mit sehr großem Druck: Alexandrien (مطبعة السلام) 1921. Fol. 392 S.

d) Der *Ritus der Wasserweihe* an Epiphanie (عيد الغطاس), am Gründonnerstag (الخميس الكبير) und am Feste der Apostel Petrus und Paulus (5. Abib), sowie der der griechischen ακολουθία τῶν προσκυνήσεων entsprechende „*Ritus des Niederknieens*“ am Vorabend von Pfingsten: ΠΙΧΙΟΥ ΗΤΟ ΤΑΚΑΙΗ ΗΕΙ ΠΙΧΙΟΥ ΤΟΥΤ *كتاب اللقان والسجدة*, kopt. u. arab., Kairo (مطبعة الشمس) 1921. 8°. 327 S., wiederum von dem Kommos Bāhūm und dem Diakon 'Arjān Ġirġis. Sowohl in dieser, als auch in anderen liturgischen Ausgaben neuester Zeit sind neben den ausführlichen Rubriken (arab.) die Anmerkungen wertvoll, welche für Fernstehende schwerverständliche liturgische Termini erklären und die Veranlassung mancher Gebräuche mitteilen.

e) Mit dem Namen *Kaṭamāros* (aus κατὰ [ἡ]μέρας) bezeichnen die Kopten die Sammlung der biblischen Lesungen bei der Liturgie. Eine Neuauflage des einen Teiles für die Ferial- und Sonntage der Quadragesima in arab. Sprache liegt vor in قطمارس عربى يخدم ايام وحدود الصوم الكبير, Kairo (مطبعة عين شمس) 1922. gr. 4°. 614 S., von Bāhūm (s. oben) und Barnābā, beide Mönche des Klosters al-Baramūs im Wādī Natrūn. Letzterer unternahm auch in Verbindung mit dem schon genannten Filōtā'ūs aus dem Makarioskloster und dem Priester Klūdiūs Ġirġis f) die kopt.-arab. Ausgabe des *Ritus für die Prozession am Kreuzfeste und Palmsonntag und der Antiphonen* (Troparien, طُروُح, طَرْح) in der großen Fastenzeit und in der Pentekoste

(die Zeit von Ostern bis Pfingsten): كتاب دورة عيدى الصليب والشعائين: Altkaïro 1921. gr. 8°. 159 S. — g) Zu derselben Art gehört كتاب الدفنار, welches die antiphonarischen Gesänge für die Festtage des Jahres enthält: Kairo (مطبعة عين شمس) 1922. Gr. Fol. 276 S. Vom koptischen Text enthält diese Ausgabe, die übrigens nur die Monate Tūt bis Amšir, also die erste Jahreshälfte umfaßt, nur je zwei Stichen; darauf folgt das ganze *turh* (= *ἑσπερινός*) in Arabisch. — h) Eine Sammlung religiöser Lieder für die Feste Mariens, der Apostel, der Martyrer und der übrigen Heiligen teils koptisch, teils arabisch, die meisten zweisprachig, enthält كتاب التماجيد المقدسة, Kairo (مطبعة عين شمس) 1922. 8°. 277 + 3 S., hrsg. von dem Priester Dūmādīōs al-Baramūsi. Über Ursprung und Verfasser wird nichts mitgeteilt.

Auch homiletische Literatur kam in den letzten Jahren aus der Presse. Der Priester Ġirġis Ḥannā aš-Šarūnī und der Diakon Ḥannā 'Atījatallāh (vielfach sind Diakonen amtliche Prediger in den koptischen Kirchen) sind die Verfasser einer Sammlung von Predigten für die Sonntage in den Monaten Tūbah bis Barmūdah und das Fest der Verkündigung, Karfreitag und Ostern: كتاب المواعظ (مطبعة عين شمس) 1922. 8°. 280 S. — Zwar nicht von koptischer, sondern vielmehr von maronitischer Seite, aber doch in Kairo ist 1923 eine noch umfassendere Predigtsammlung in Druck gegeben worden: كتاب لمحة العين وملحة („Der Blick des Auges und der Witz der Nordlichter“) in zwei Teilen. 8°, nämlich 35 (259 S.) und 27 (242 S.) Predigten verschiedensten Inhalts aus der Glaubens- und Sittenlehre und Schrift-erklärung. Verfasser sind die „maronitischen Missionäre“ Fransīs und Istaḥān.

Mehr den Charakter einer Edition von literarischen Curiosa als den Zweck praktischer Verwendung wollen wir annehmen in einer Sammlung von Homilien, welche, in vielen Hss. verbreitet, in 2. Auflage durch Morķos Ġirġis gedruckt wurde (die 1. Auflage 1902 von Ṣalīb Ġubrān und Ġorġī Ġirġis): كتاب التعازى الروحية فى الميامير „Buch der geistlichen Tröstung: Herrenhomilien“. Kairo (عين شمس) 1926. 8°. 308 S. Auf die drei ersten Homilien zum Feste der Verkündigung von Kyrillos dem Großen, der Geburt Christi von Basileios und zum Tauffeste (Epiphanie) von dem Bischof Būlos al-Būšī von Kairo (diese dürfte das einzige echte Stück sein) folgen noch neun Homilien zu Ehren der vier lebenden Wesen, der 24 Ältesten (mit Aufzählung ihrer Namen) und der vier Erzengel Michael, Gabriel, Raphael und Suriel mit Erzählung der von ihnen geschehenen Wunder. Als Verfasser, natürlich unbegründeter Weise, werden angegeben Chrysostomos, Kyrillos von Jerusalem, Theodosios und Athanasios von

Alexandrien und Anastasios von Thrako. — Noch weiter von der Geschichtlichkeit entfernt sich derselbe Herausgeber mit der Edition von zwei Visionen, von denen die eine dem hl. Athanasios, die andere einem Anbā Gregorios zugeschrieben werden, mit dem Titel: نور الانوار „Licht der Lichter; Ausschau der Gerechten“. 2. Aufl. Kairo (مطبعة رعمسيس) 1926. 8°. 110 S. Beigefügt sind sieben Gebete vom hl. Basileios, welche die Kraft haben sollen, die Teufel zu vertreiben und Krankheiten zu heilen. Die Quelle ist nicht genannt. Der genannte Morkos Ġirġis hat auch eine Anzahl von Broschüren zur weiteren Verbreitung im Volke herausgegeben, wie das Leben des hl. Barsümā, des Nackten, des abessinischen Heiligen Taklā Haimanöt, des hl. Martyrers und Emīrs Tādros (Theodoros), die Übersetzung von Quo vadis, Genovefa u. a.

Kehren wir zur liturgischen Literatur zurück, so ist eine erfreuliche und beachtliche Tatsache zu vermerken, nämlich das Bestreben, das Verständnis der Liturgie dem Volke zu erschließen und liturgische Belehrung zu verbreiten. Diesem Zwecke dienen zunächst die Volksausgaben der Meßliturgie كتاب الخولاجى المقدس (= *Euchologion*), Kairo (مطبعة الشمس) 1921. 8°. 431 S., das nur die beiden Liturgien des hl. Basileios und hl. Gregorios, kopt. und arab., mit wenigen Rubriken enthält, und die soeben (1927) aus der Presse gekommene Ausgabe der gleichen Liturgien, welcher auch der Ritus des Abend- und Morgengottesdienstes (رفع البخور عشية وياكر) und die psalmodischen Einleitungen zu den Schriftlesungen für das ganze Jahr, kopt. u. arab., beigegeben sind. Aber auch eigene „Meßerklärungen“ und andere Handbücher dienen dem genannten Zwecke. Die letzten Erscheinungen sind: تفسير قداس الكنيسة القبطية, Kairo (مطبعة اليقظة) 1922. 8°. 159 S. Der Verfasser, der schon genannte Häfiz Dāūd gibt Belehrungen über die Bedeutung des Terminus قَدَّاس (Meßfeier), über die bei den Kopten gebrauchten Anaphoren, über die liturgischen Sprachen und die dem Priester und dem Volke geltenden Vorschriften bezüglich der Messe. Den Hauptteil bildet die Darstellung und die Erklärung der einzelnen Meßteile. — Ein vollständiges, liturgisches Handbuch ist das vor kurzem in 2. Auflage erschienene, zweibändige „Buch der kostbaren Perlen: (nämlich) Erklärung der Riten und Glaubenslehren der Kirche“: كتاب الآتى النفيسة فى شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة (مطبعة) Kairo, ohne Angabe des Jahres). 8°. 623 u. 616 S. (Die 1. Auflage erschien 1625 Mart. = 1909 Chr.). Aus dem reichen Inhalte nenne ich die Abschnitte: die Kirche als christliche Gemeinschaft, Name, Begriff und Kennzeichen, Hirten und Herde, kirchliche Gewalt; dann die Kirche als Gebäude und als Ort des Gebetes, ihre Einrichtung und Ausstattung, die verschiedenen Arten des Gebetes, der Gottesdienste und Riten, samt ausführlicher Erklärung der einzelnen

Zeremonien und der gesamten Meßliturgie, welche letzterer noch Kapitel über die Hierarchie, die kirchlichen Gefäße, Geräte und Paramente und über die Bedingungen zur Kommunion vorausgeschickt sind. Der II. Teil enthält die Lehre von den Sakramenten und die Darstellung ihres Ritus, ferner eine Erklärung der Liturgie der Leidenswoche, eine Belehrung über das Fasten und die Fastenzeiten, zuletzt eine Darstellung der Exequienfeier. Wohl die Hälfte des Inhaltes nehmen historische und apologetische Exkurse ein. Für alle rituellen Gebräuche stellt der Verf. Begründungen aus Schrift und Vätern zusammen, bespricht gelegentlich auch die abweichenden Riten der morgenländischen Kirchen und der römischen, und verteidigt allgemein christliche und spezifisch koptische Bräuche gegen rationalistische Angriffe. Die ganz allgemein gehaltenen historischen Ausführungen ermangeln spezieller Kenntnisse.

Ein Werk, das seinem Hauptinhalte nach religiöse Poesie ist, aber vornehmlich wegen seiner zeitgeschichtlichen Beigaben für die Kenntnis der gegenwärtigen koptischen Kirche Wert besitzt, führt den Titel: كتاب اللؤلؤ البهية في التراتيل الروحية والمدائح المتداولة في كنائس الكرازة المرقسية „*Buch der schönen Perle (nämlich) geistliche Gesänge und Loblieder, welche im Laufe des Jahres in den Kirchen des Bereiches der Lehrverkündigung des hl. Markus¹ verwendet werden*“. 2. Aufl. Alexandrien (مطبعة السلام) 1921. 8°. 714 S. Verfasser, bzw. Herausgeber sind der Kommos Juḥannā Ġirġis und Ġubrān Nīmaballāh. Der hier gebotenen Sammlung religiöser Lieder für die Festtage wird eine Zusammenstellung der Namen der biblischen Bücher mit ihren Abkürzungen und der Kirchentöne vorausgeschickt. Auf den Hauptteil folgen kurze Lebensgeschichten der Apostel und 70 Jünger, die Namen der Patriarchen von Markus bis jetzt, ein Direktorium (دلالة) für die Verteilung der Schriftlesungen auf alle Tage des Jahres, kalendarische Berechnungen, Aufzählung der Fastenzeiten und Meßliturgien, dann als wertvollster Teil eine Statistik der gegenwärtigen koptischen Kirche mit einer Übersicht über die Seelenzahl, die Kirchen in Kairo samt geschichtlichen Nachrichten, die Diözesen und ihre Kirchen, Klöster und Schulen.

Die neueste Anleitung für kalendarische Berechnungen ist كتاب الدرة النفيسة في حسابات الكنيسة von dem hochbetagten Kommos Abd al-Masīḥ Ṣalīb al-Mas'ūdī. Kairo (مطبعة الشمس) 1926. 8°. 36 S.

Folgende zwei Geschichtswerke müssen genannt werden, weil sie

¹ كرازة, von syr. ܟܪܝܙܬܐ, „die Verkündigung“, scil. der christlichen Lehre. الكرازة المرقسية ist der offizielle Name für das Jurisdiktionsgebiet des koptischen Patriarchatos.

vornehmlich Kirchengeschichte darstellen wollen: كتاب الخريدة النغيسة في تاريخ الكنيسة *Buch der kostbaren Perle: (nämlich) Geschichte der Kirche*; von „einem Mönche des Klosters al-Baramūs“. Kairo (مطبعة عين شمس) 1923. 8°. 2 Teile. 592 u. 612 S. Der Hauptsache nach bietet das Werk in Anlehnung an die Reihenfolge der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien eine Geschichte der monophysitischen Kirche in Ägypten und Syrien. Daneben wird auch die politische Geschichte berücksichtigt, ausführlicher für Ägypten, mehr kursorisch die des Abendlandes und auch die Geschichte der Päpste. Der Behandlung der Gegenwart schließt sich eine Stellungnahme zu den Protestanten und Katholiken an (letztere werden fast durchwegs الباباويون „die Päpstlichen“, die unierten Kopten التبع „die — scil. dem Papste — Folgenden“ genannt).

Ähnlich angelegt ist كتاب تاريخ الكنيسة القبطية *Geschichte der koptischen Kirche*, verfaßt von dem Diakon Manasse al-Kommoš. Kairo (مطبعة اليقظة) 8°. 732 S. mit Illustrationen. Beginnend mit der Verbreitung des Christentums in Ägypten ordnet der Verf. die Ereignisse in seiner Kirche und in seinem Lande in der Reihenfolge der Jahrhunderte in die Regierungszeiten der Patriarchen und in die der politischen Herrscher ein. Eigene Abschnitte werden den „Berühmtheiten“ seiner Nation gewidmet. Hauptquelle für die ältere Zeit ist ihm wie seinem Vorgänger im eben genannten Werke, auf das er sich vielfach beruft, die Patriarchengeschichte des Severus ihm al-Muqaffa'.

Eine für den Referenten nicht angenehme, aber im Dienst der Wissenschaft und historischen Wahrheit notwendige Bemerkung muß hier angebracht werden. Die beiden angeführten Geschichtswerke wie auch andere kleine Publikationen entbehren auch heute noch einer kritisch-historischen Methode. Vorherrschend ist immer noch die Methode des Ab- und Nachschreibens ohne eigene Quellenstudien. Ebenso konservativ-traditionalistisch ist man in koptischen Literatenkreisen geblieben in Hinsicht auf die subjektive und tendenziöse Einstellung der einseitigen Verherrlichung der eigenen Nation und Kirche und der der Wahrheit nicht gerecht werdenden Beurteilung der Außenwelt. Was Felix Haase in der Einleitung seines Buches „Die orientalischen Quellen der Kirchengeschichte“ über Geschichtschreibung im Orient ausgeführt hat, trifft heute noch zu. Nur zwei Beispiele von vielen: In dem Buche Manasse's wird das 1. Petr. 5, 13 genannte Babylon mit Ablehnung aller anderen Deutungen einfach Altkairo gleichgesetzt und der Aufenthalt des Apostels Petrus bei seinem Schüler Markus in Ägypten behauptet. In dem Buche des „Mönches von Baramūs“, dem sehr viel Tendenz anhaftet, wird wohl die Gründung des Dominikanerordens genannt und im Anschluß daran eine Schilderung der

„Greuel der Inquisition“ gegeben, Franziskus von Assisi aber unerwähnt gelassen.

Beachtung verdienen, wenn wir im Berichte über Ägypten hinausgehen wollen, eine erst in letzter Zeit in Kairo (المطبعة السلفية) gedruckte, politische *Geschichte Mossuls vom 14. bis 20. Jahrhundert* ١٩٢٣ - ١٣٤٢ تاريخ الموصل I. Teil (ohne Jahresangabe). 8°. 261 S., von dem chaldäischen Priester Sulaimān Ša'ig, und eine *Geschichte der orthodoxen Kirche Jerusalems: خلاصة تاريخ كنيسة اورو شليم الارثوذكسية* von den Priestern Šahādah und Nīkōlā. Jerusalem 1925. 8°. 384 + 6 S. In den ersten Teilen: Jerusalem unter römischer, arabischer und türkischer Herrschaft, wird vielfach das in neugriechischer Sprache geschriebene Werk von Chrysostomos Papadopoulos benützt. Der vierte Teil behandelt die neueste Zeit: Jerusalem unter Britischem Mandat. Gut ein Drittel des Buches befaßt sich mit den Ereignissen und Zuständen der Jerusalemer Kirche unter dem jetzigen Patriarchen Damianos und bringt eine große Zahl von Dokumenten.

Bereits in 3. Auflage ist 1926 erschienen *المشروع* („Der Scheideweg“ oder „Weg zur Wassertrünke“. Kairo. 8°. 210 S.), ein apologetisches Buch, das sich vornehmlich an die muslimische Mitwelt richtet. Der Verf., Būlos Šbāt, ein syrisch-katholischer Priester zu Kairo, der sich schon seit langem durch seine große Handschriftensammlung bekannt gemacht hat (Verzeichnisse in RO und EO, neuestens „1500 Manuscripts orientaux“) hat den Stoff in sieben „Unterredungen“ (محاضرة) eingeteilt, von denen die erste eine captatio benevolentiae sein soll, indem er nach Art der alten christlich-arabischen Apologeten die für das Christentum günstigen Aussprüche des Qorān zusammenstellt. Dieses wiederholt sich auch später. Die folgenden zwei Abschnitte verteidigen die christliche Trinitätslehre und die christologischen Dogmen gegenüber muslimischen Mißverständnissen, wobei wieder polemische Literatur alter Zeit reichlich verwendet wird. Eine weitere „Unterredung“ behandelt die Einführung des Christentums in der Welt und die sechste, welche fast die Hälfte des ganzen Buches umfaßt, ist ein „Leben Jesu“, in welchem seine Gottheit und seine göttliche Sendung in den Vordergrund gestellt wird. Hier ist vor allem abendländische katholische Literatur dem Verf. Wegweiser gewesen. Es ist fraglich, ob das in gewählter Sprache und vornehmen Tone geschriebene Buch seinen missionarischen Zweck bei irgendeinem muslimischen Leser erreicht. Über die Schwierigkeit von Missionserfolgen im Islam ist genug schon geschrieben worden. Auch fehlt es weder in früherer Zeit noch in der Gegenwart an Apologien dieser Art in arabischer Sprache. Aber Šbāt's Versuch wird sowohl stofflich als auch formal christlichen Missionaren zumal bei der gegenwärtig wieder stark werdenden muslimischen Propaganda ebenfalls wertvolle Anregungen vermitteln können.

Ein pädagogisches Werk nach abendländischem Muster ist *التربية الاخلاقية* von Abādīr Ḥakīm. Kairo (مطبعة اليقظة) 1922. Gr. 8°. 249 S. Erfreulich ist die Betonung der Notwendigkeit der religiösen Erziehung und Belehrung. Schlußkapitel sind: Die Erziehung im Heidentum, in Japan, in Frankreich, in England. — Ein moralisch-aszetisches Buch: *كتاب سر التقوى* „Das Geheimnis der Gottesfurcht“ von Ḥabīb Ġirġis. Kairo (مطبعة الشمس) 1922. 16°. 462 S.

Seit etwa 1918 besteht ein „Komitee der koptischen Geschichte“ (لجنة التاريخ القبطي), welches sich zur Aufgabe gesetzt hat, durch populär gehaltene Veröffentlichungen die Kenntnis der eigenen Geschichte im Volke zu verbreiten. Die zwei ersten „Glieder“ oder „Ringe“ (حلقة) dieser „Kette“ (سلسلة) sind bereits in dritter, revidierter Auflage erschienen:

1. *مُنْتَخَبَاتٌ تَهْدِيَةٌ* „Ausgewählte Stücke für die Erziehung“ (1922. 8°. 114 S.). Es sind 44 Lesestücke in klassischem, vokalisiertem Arabisch, welche historische Ereignisse und Anekdoten sowohl aus der Vergangenheit der ägyptischen Christen als auch aus der Geschichte der muslimischen Herrscher mitteilen, und denen jeweils eine moralische Belehrung (درس) oder eine zusammenfassende geschichtliche Bemerkung (خلاصة تاريخية) beigelegt ist. Ein Verzeichnis „schwer verständlicher Wörter“ ist einheimischen und fremden Benutzern dienlich. — 2. *خلاصة تاريخ المسيحية في مصر* „Summarische Geschichte des Christentums in Ägypten“ (1925. 8°. 281 + 8 S.), dargeboten in kurzen Abschnitten und Lebensbildern, die didaktisch gut gegliedert und geordnet sind. Der Verfasser bestrebt sich im allgemeinen objektiv zu sein. Auch das ist anzuerkennen, daß er dem Buche nach wissenschaftlichen Mustern ein Verzeichnis der benützten Literatur vorausschickt. Neben alten und neuen arabischen Publikationen (siehe die oben angezeigten) findet man auch englische und französische Werke, welche für das Altertum die griechischen Quellschriften ersetzen müssen. Auch ein Personen- und Sachregister fehlt nicht. Die Serie wird fortgesetzt werden.

DR. G. GRAF

C) BESPRECHUNGEN

Lorenz Dürr, Universitätsprofessor in Braunsberg, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments.* Berlin (Schwetschke u. Sohn) 1925. — XVI u. 161 S. —

Storr, Dr. Rupert, *Das Frömmigkeitsideal der Propheten* [Biblische Zeitfragen 12. Folge, 3/4. Heft]. Münster (Aschendorff) 1926. — 58 S.

1. Die Grundthese des Dürr'schen Buches lautet dahin, daß die alttestamentliche Zukunftserwartung „israelitisches Gut in altorientalischem Gewande“ ist. Der Ursprung der Eschatologie im allgemeinen und der Heilandserwartung im besonderen ist israelitisch, aber ihre Ausgestaltung erfolgt unter dem Einfluß des „Hofstils“ (Gressmann), d. i. einer „festen Phraseologie, in welcher (in Babylonien und Assyrien und ähnlich in Ägypten) der jedesmalige König geschildert“ (S. 77), ja sogar zuweilen ein besonders verdienter Herrscher nachträglich als bereits vorausverkündet dargestellt wird, wobei man, um seine Verdienste als besonders groß erscheinen zu lassen, die seinem Auftreten vorausgehende Notlage in den lebhaftesten Farben malt (S. 14). Jedenfalls haben die israelitischen Propheten eine festgeformte israelitische Zukunftserwartung, die sogenannte Volkeschatologie mit den beiden Hoffnungsreihen Heil und Unheil bereits vorgefunden. Auch die Hoffnung auf einen persönlichen Retter, den Messias, gehört schon der vorprophetischen Zeit an. Einzeltvorstellungen, die sich in das seinem Ursprung nach also israelitische Bild einfügen, können dann aus gemeinsamen altorientalischen Auffassungen erklärt werden.

Im einzelnen zeigt D., daß sich in Ägypten nirgends eine eigentliche derartige Weissagung findet, daß besonders etwas wie eine Messiasgestalt fehlt (1. Kap.). Ebenso fehlt der eschatologische Herrscher in Babylonien; wir haben es lediglich mit im Hofstil abgefaßten nachträglichen Lobpreisungen des Königs zu tun. Daß es sich in der Omenliteratur um Heil und Unheil dreht, liegt im Wesen der Sache (2. Kap.). Die persische endzeitliche Heilandsgestalt, der Saoschyant, wird von D. nicht berücksichtigt. In Israel selbst ist die Heilserwartung wohl das Primäre, damit verbindet sich aber sofort die Unheilserwartung, insofern das Heil für Israel Unheil für seine Feinde bedingt, die es bedrängen. Die Propheten haben das Verhältnis aber dahin geändert, daß nicht bloß die Völker, sondern auch Israel selbst das Unheil zu fürchten hat. Als tiefste Wurzel der religiösen Zukunftserwartung betrachtet D. mit Recht die einzigartige Gottesvorstellung Israels, die sich an seiner Geschichte (Sinai, Befreiung aus Ägypten) orientiert. Darum ist auch speziell die Heilands- erwartung nicht jungen Datums, sondern altes Volksgut, jedenfalls älter als David (Bileamspruch Num. 24, 17 ff.: Jakobsegen Gen. 49, 10). Der endzeitliche Retter ist also nicht lediglich idealisierte Davidsgestalt, wenn er auch später mit David als dem religiösen und nationalen Heros in Verbindung gebracht und als dessen „Sohn“

gefeiert wird (vgl. 2 Sam. 7, 1 ff.; 23, 1 ff.). Dabei wird auch Gen. 3, 14 gewürdigt und hervorgehoben, daß es sich bei der Nachkommenschaft zunächst um ein Kollektivum, nicht um einen Einzelnen handelt (3. Kap.). Das 4. Kapitel, das den halben Umfang des Buches ausmacht, befaßt sich mit dem Einfluß des Hofstils auf die Ausgestaltung des Heilandsbildes. Unter diesem Gesichtspunkt wird behandelt das Attribut „König der Gerechtigkeit“, die ewige Dauer und Weltgeltung des messianischen Königtums, die messianische Segensfülle, die besonderen Namen des messianischen Heilkönigs („Stern aus Jakob“, „Sproß Davids“, dazu die vier Namen des Messias in Jes. 9, 5), weiter der Messias als guter Hirt und schließlich der leidende Gottesknecht in Jes. 53. Die Gottessohnschaft und wunderbare Geburt des Messias wird dabei leider nicht berücksichtigt, zur Orientierung über diese Züge wird vielmehr lediglich auf die Arbeit Steinmetzers, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu in ihrem Verhältnis zur babylonischen Mythe*, verwiesen.

Der Verf. bringt zum Beweis seiner Thesen eine fast verwirrende Fülle von Material bei und es gelingt ihm so, in vielen, wohl den meisten Punkten auch zu überzeugen. Seine Arbeit ist jedenfalls das Sorgfältigste und Solideste, was über diese Frage geschrieben worden ist.

Auf Einzelheiten, wo die Wahrscheinlichkeit seiner Beweisführung vielleicht geringer ist als der Verf. anzunehmen scheint, einzugehen, wird in diesem Zusammenhang nicht erwartet werden. Nur auf Einiges sei kurz hingewiesen. In Kap. III scheint mir eine Schwierigkeit doch nicht ganz gelöst, nämlich: Wenn Jahwe, wie D. richtig betont, als alleiniger Retter und Helfer Israels galt und man auf das Kommen Jahwes selbst wartete, was bei den polytheistischen Neigungen breiter Volksschichten von großer Wichtigkeit war, wie entsteht dann die Hoffnung auf einen mit ihm doch nicht ohne weiteres identischen Heiland der Zukunft? D. erklärt es so: Jahwe bedient sich eines Vermittlers als Träger des Heils, ähnlich wie bei dem Bund mit Abraham und Moses. Indes ist die Stellung des erwarteten Messias doch eine andere als jene dieser beiden Männer; und der Hinweis, daß der „Kommende“ bereits altes Volksgut sei, schiebt die Lösung der Frage doch nur zurück, ohne sie zu geben. Großmann findet sie in der Annahme einer Entlehnung aus einem Mythos, den wir nicht kennen; diese Auskunft ist noch weniger befriedigend und man wird sich wohl um eine andere Lösung bemühen oder erklären müssen, daß vorläufig keine möglich ist. In Kap. IV § 4 fällt es auf, daß abgesehen von Jes. 14, 12, wo der babylonische König unter den Schatten in der Unterwelt, wie es scheint, mit dem vom Himmel gefallenen Morgenstern verglichen wird, auch in den von D. angeführten Stellen der König eigentlich nur als Sonne, nicht aber als irgendwelcher beliebiger Stern erscheint. Vielleicht ist also der „Stern aus Jakob“ doch unabhängig vom Hofstil, da ein solches Bild ohnedies nicht so fern liegt. Besonderes Interesse weckt naturgemäß Kap. IV § 6. Der Gedanke des stellvertretenden Sühneleidens, der Jes. 53 mit der Idee des Gottesknechtes verbunden wird, findet sich, wie D. mit Recht hervorhebt, in den Mythen von den Vegetationsgottheiten und in den Riten zu Ehren der sterbenden und auferstehenden Götter nirgends. D. findet ihn aber in den Königszeremonien des 5. Tages des babylonischen Neujahrsfestes, wo der König die Rolle des Büssers zu spielen hat, Schlagen auf die Wange, Ziehen an den Ohren, Niederknien sich gefallen lassen und schließlich ein Bußgebet sprechen muß, wobei er allerdings unter Umständen von einem Sklaven vertreten werden kann. Daß er aber selbst bei diesen Sühneriten das Volk vertritt, ist nicht ausdrücklich gesagt, ist lediglich eine Vermutung, deren Richtigkeit man bezweifeln kann, wenn diesen Riten auch eine an den biblischen Sündenbock beim Versöhnungsfest erinnernde Zeremonie vorausgeht. Der Gedanke der Stellvertretung scheint hierbei also keineswegs sicher

zu sein. Ferner ist von einer ähnlichen Rolle des israelitischen Königs beim Versöhnungsfest oder sonst in der historischen Zeit nichts Rechtes bekannt, sodaß das Bindeglied zwischen dem babylonischen und dem messianischen König fehlen würde. Immerhin ist dieser neue Erklärungsversuch einer weiteren Diskussion wert. Man hätte es schließlich gerne gesehen, wenn der Verfasser, die Entwicklung des Messiasgedankens auch über die vorprophetische Zeit herab in fortlaufender Linie verfolgt und im Zusammenhang dargestellt hätte, eine Arbeit, deren Schwierigkeit ich nicht verkenne. So wäre das ganze Bild besser abgerundet herausgekommen, als wenn ohne eine solche Zusammenfassung einzelne Züge nacheinander herausgenommen und mit dem Hofstil verglichen werden, was an sich auch durchaus notwendig und verdienstlich ist. Aber auch so ist die Darstellung D.s schon wegen ihres reichen Materials ein willkommener Beitrag zur alttestamentlichen Theologie.

2. In der protestantischen alttestamentlichen Forschung bahnt sich gegenwärtig eine Richtung an, welche die bisherigen Methoden, die literarkritische und die religionsgeschichtliche, zu verbinden und zugleich weiterzuführen sucht zu einer frömmigkeitsgeschichtlichen Methode, die, ohne die historische Arbeit beiseitezusetzen und zu vernachlässigen, sich mehr der Grenze der systematischen Theologie nähert. Auf ein ähnliches Ziel strebt St. hin, der aber freilich den historisch-genetischen Weg ausdrücklich verschmäht und ausschließlich den systematischen wählt, teils wegen der sachlichen Schwierigkeiten, die sich dem ersteren in den Weg stellen, teils weil es dem Verf. nicht auf das Werden, sondern auf das Sein der prophetischen Frömmigkeit ankommt. Aber gerade weil die Propheten keine Theoretiker sind und insonderheit die Frömmigkeit nicht starre Theorie, sondern Leben und Betätigung ist, wäre der historische Weg neben aller Betonung des Systematischen vielleicht trotz seiner Schwierigkeiten besonders interessant gewesen, denn Leben ist Entwicklung und zum Verständnis einer Erscheinung ist die Kenntnis ihres Werdens immer von größter Bedeutung. So behandelt denn St. in systematischer Anordnung, deren Vorteile ich nicht verkennen will, zunächst die Elemente, dann das Wesen bzw. den Wert der Frömmigkeit bei den Propheten. Als Inhalt der prophetischen Frömmigkeit stellt er fest: Wandel vor Gott, religiöses Erleben + sittliche Tat. Wohl mit Rücksicht auf den engen Raum sind die Gedanken vielfach trotz der zahlreichen Stellenverweise nur skizziert. Eine ausführliche Behandlung des interessanten Gegenstandes aus der Feder des Verfassers steht wohl in Aussicht. Eine eingehendere Besprechung dürfte darum am besten bis zum Erscheinen dieser Arbeit zurückzustellen sein.

Die Beigabe eines bereits gedruckten Urteils zum Rezensionsexemplar, wie es scheint, durch den Verlag sollte sich nicht einbürgern.

F. NÖTSCHER.

Wilh. v. Christ, *Geschichte der Griechischen Litteratur*. Sechste Auflage unter Mitwirkung von O. Stählin, bearbeitet von W. Schmid (Tübingen). Zweiter Teil. Erste Hälfte (München 1920 — C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck). S. 535—656: (II. Die Periode des Übergangs zum Klassizismus von 146 v. Chr. bis um 100 n. Chr.) B. Die hellenistisch-jüdische Litteratur.

O. Stählin, *Die altchristliche griechische Litteratur*. Sonder-Abdruck aus W. v. Christs *Geschichte der Griechischen Litteratur*. Zweiter Teil. Zweite Hälfte. Sechste Auflage (München 1924 — C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck). V S. und S. 1105—1502.

Die Behandlung des jüdisch-griechischen und christlich-griechischen Schrifttums im Rahmen der neuesten Bearbeitung der Christ'schen Griechischen Literaturgeschichte hätte unter den derzeitigen klassischen Philologen deutscher Zunge zweifellos in berufeneren Händen als in denjenigen O. Stählins nicht liegen können, der sie ja bereits für die vorige Auflage vom J. 1908 bzw. 1913 besorgt hatte. Ich muß ihn und die Leser unserer Zeitschrift um Entschuldigung bitten, wenn die Raumverhältnisse so spät erst eine ihrem Werte wenigstens einigermaßen entsprechende Anzeige seiner Arbeit ermöglichen, die in der Neuauflage von einer Stärke von 102 bzw. 337 auf eine solche von 122 bzw. 388 S. gewachsen, also gründlichst nachgebessert worden ist.

1. Der *Die hellenistisch-jüdische Litteratur* behandelnde Abschnitt der I. Hälfte des II. Teiles stellt sich in seiner Weise ebenbürtig neben die grundlegende Behandlung, welche der Gegenstand durch E. Schürer in dessen klassischer *Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* erfahren hat. Nach einleitenden Ausführungen über den Hellenismus unter der Judenschaft Palästinas und derjenigen der Diaspora, sowie über Entstehung, Zweck und Literaturformen des hellenistisch-jüdischen Schrifttums (S. 535—542) werden eingehend einerseits (S. 542—588) *Die Übersetzungen hebräischer Schriften und die daran sich anschließende Litteratur*, anderseits (S. 588—656) die *Schriften jüdischer Autoren in griechischen Litteraturformen* erörtert. Im ersten dieser beiden Hauptabschnitte wird breiter Raum (S. 542—576) zunächst dem Inhalt der LXX gewidmet, woran sich (S. 576—574 bzw. 584—588) in den zwei Schichten der Apokalyptik und des historisch-legendarischen Schrifttums die Behandlung der ATlichen Apokryphen (oder Pseudepigraphen) anschließt. Der zweite Hauptabschnitt behandelt der Reihe nach Geschichtschreibung (S. 588—603), Philosophie mit Ausschluß Philons (S. 603—606), die epischen und dramatischen Versuche bekannter Autoren (S. 606 ff.) und die Pseudepigraphie in gebundener und ungebundener Rede (S. 608—624), um mit einem ebenso ausgezeichneten als ausführlichen Abschnitt über Philon (S. 625—656)

zu schließen. Unter der pseudepigraphen Poesie werden S. 623 auch die syrischen Menandersprüche berührt, doch nur um im wesentlichen M. Frankenbergs ZAtW. XV, S. 226—277 dargelegte These jüdischen Ursprungs abzulehnen. In der Tat sollten die dabei denn auch angezogenen Nachweise von Parallelen in den griechischen Fragmenten und römischen Nachdichtungen der Neuen Attischen Komödie, die ich seiner Zeit in meiner Inauguraldissertation erbracht habe, jeden Zweifel an der wirklichen Herkunft dieses Gutes ausschließen. Die Richtigkeit speziell meines wohl allgemein abgelehnten und von St. demgemäß überhaupt nicht erwähnten Gedankens an eine Vermittelung durch vorchristliche syrische Vollübersetzungen Menandreischer Komödien ist inzwischen allerdings auch mir zweifelhaft geworden. Für ausgeschlossen halte ich sie auch heute indessen keineswegs. Wir vermögen uns doch wohl von dem Maß der Hellenisierung, die für die Kultur etwa des Edessa der Abgare bezeichnend war, keinen adäquaten Begriff mehr zu machen.

Am meisten interessiert ist christlich-orientalische Forschung natürlich an den Ausführungen St.s über die LXX. Sie bieten im allgemeinen eine durchaus gediegene und sachgemäße Darlegung der heute gemeinhin gültigen Anschauungen über den Gegenstand und seine Probleme.

Im einzelnen ist zunächst das S. 574f. über die LXX-Übersetzungen Gesagte leider als entschieden ungenügend zu bezeichnen. Hier oder noch besser schon S. 572 hätte die so wichtige Tatsache des streng hexaplarischen Charakters des *Psalterium „Gallicanum“* des Hieronymus erwähnt werden müssen. Die Art, wie unter koptischen bzw. syrischen Versionen als „besonders wichtig“ oder „am wichtigsten“ die saïdische und bohairische bzw. diejenige des Paulus von Tella hervorgehoben wird, läßt bei dem mit der Materie nicht von vornherein schon vertrauten Leser, für den die Darstellung naturgemäß bestimmt ist, im einen Falle über den Umfang des sonst noch in Betracht Kommenden mindestens falsche Begriffe sehr leicht aufsteigen, im anderen jedenfalls keine Ahnung davon, daß hier außer dem Werke des Paulus nur die spärlichen *Jaunājā*-Zitate bei Iḥō'daḏ von Merw noch zu nennen wären. Unerwähnt hätte es nicht bleiben dürfen, daß in der ersteren dem Psalter ein nichthexaplarischer Text zugrunde liegt. Auch der hexaplarische Charakter der dem armenischen AT-Text letzter Hand zugrundeliegenden griechischen Vorlagen läßt sich nicht unbedingt behaupten. Wieder ist für den Psalter nunmehr eine ganz andere Sachlage durch meine oben S. 146—159 zum Abschluß gelangten Untersuchungen gründlich festgestellt. Unverdient ist endlich die gänzliche Ignorierung des christlich-palästinensischen AT-Textes. Er hat allerdings bislang erst durch H. Duensing *Christl.-paläst.-aram. Texte und Fragmente* (Göttingen 1906) S. 82—116 eine Untersuchung und Würdigung erfahren, wobei die letztere seinem Werte wenig günstig war. Doch ist ihm da wohl entschieden Unrecht geschehen und er vielleicht berufen, im Rahmen des LXX-Problems vielmehr noch einmal eine sehr bedeutsame Rolle zu spielen, zumal wenn aus einem noch unedierten Horologion der Berliner Staatsbibliothek der Text rund eines Drittels des Psalters hinzugekommen sein wird.

Mehr als fraglich ist mir ferner die S. 535 wieder vorgetragene landläufige Anschauung bezüglich des Manasse-Gebetes. Der Verfasser der Didaskalia hat es wie

seine apokryphen Angaben über das Schicksal des Manasse in einem griechischen Chr.-Text gefunden, der wiederum für das LXX-Problem eine überaus beachtliche Erscheinung ist. Ich verweise hier auf meinen Aufsatz über *Wege zum Judentum d. neuteamentl. Zeitalters: Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge* Jahrgang 1927. S. 24—34.

Ganz allgemein unterliegt es eben ernstesten Zweifeln, ob nicht die von St. vorgetragenen herrschenden Anschauungen bezüglich der LXX einer tiefgehenden Revision bedürfen. Wenn er S. 572f. im Sinne von Lagarde und Rahlfs Hexaplarischen, Hesychianischen und Lukianischen Text als die drei fundamentalen, schließlich in einem Mischtext zusammengefloßenen „Rezensionen“ und deren Wiederherstellung bzw. letzten Endes die Wiedergewinnung eines ihnen zugrunde liegenden Ur-LXX-Textes als die — dann doch nicht allzu verwickelten — Aufgaben der LXX-Forschung bewertet, so hat alles das nur für denjenigen Sinn, der an jenen einheitlichen Ur-LXX-Text noch zu glauben vermag. Ein völlig anderes Gesicht bekommen die Dinge jedoch, sobald man die LXX ernsthaft als das betrachtet, was sie von Hause aus gewesen ist: als das den aramäischen Targumen Palästinas und Babyloniens entsprechende, wie jene erst allmählich zur festen Unverbrüchlichkeit eines Einheitstextes sich durchringende griechische Targum der hellenistischen Diaspora. St. zitiert S. 543, Anm. 3, den Aufsatz, mit dem P. Kahle in den *Theol. Studien u. Kritiken* LXXXVIII, S. 399—439, eine solche Betrachtungsweise nahelegte. Aber ihrer Tragweite ist er sich noch sehr wenig bewußt geworden, wenn er glaubt, daß in ihrem Sinne der Kern der LXX etwa als „die Zusammenfassung und Revision“ ältester bloßer „Teilübersetzungen“ des Pentateuchs zu gelten hätte. Vielmehr hört „die“ LXX, als griechisches Targum gewertet, überhaupt auf, eine feste Größe zu sein, deren ursprüngliche Textform sich eruieren ließe, und wird zu dem kraft immer neuer Anpassung an die *hebraea veritas* in fortgesetztem Fluß befindlichen Spiegelbild eines selbst auf dem Wege zur endgültigen masoretischen Gestalt noch gleichem Flusse unterliegenden hebräischen Originals, für das dann wieder genau zu untersuchen sein wird, ob und in welcher semitischen Schriftform oder ob im Sinne der Theorie von Wutz in griechischer Transkription es dem Urheber bzw. Bearbeiter des griechischen Textes vorlag. Neben den fast von einer Art abgöttischer Verehrung umgebenen Uncialhss., gewinnt jede Lesart einer beliebigen Minuskel das Recht, darauf geprüft zu werden, ob in ihr nicht irgendeine Station jenes doppelten Flusses textlicher Entwicklung kenntlich werde. Man darf hoffen, in nicht zu ferner Zeit alles das einmal systematisch dargelegt zu sehen. Meinerseits möchte ich hier nur etwa darauf hinweisen, daß noch vom christlich-palästinensischen AT-Text aus über griechische Varianten,

die sich als solche gar nicht begreifen lassen, der Blick sich bis zu unverkennbarsten hebräischen Abschreibefehlern öffnet, wie nach dem erwähnten Berliner Horologion Jon. 2, 10 über $\theta\acute{\upsilon}\sigma\omega\omega\acute{\iota}\varsigma$ oder $\chi\alpha\theta'\epsilon\sigma\sigma\alpha$ > $\theta\acute{\upsilon}\sigma\omega\omega\iota\epsilon\sigma\sigma\alpha$ auf $\text{אֲשֶׁר אֹכְלָהּ כְּאֶשֶׁר}$ statt $\text{אֲשֶׁר אֹכְלָהּ-לֶךְ}$ mit Ausfall eines ל oder Ps. 142 (143), 8 über $\epsilon\delta\delta\epsilon\nu\sigma\sigma\epsilon$ > $\epsilon\delta\delta\epsilon\nu$ auf דֶּרֶךְ דֶּרֶךְ statt דֶּרֶךְ mit Ditto-gramm eines כ in einer noch keine Finalbuchstaben unterscheidenden Schrift.

2. Sts aus der II. Hälfte des II. Teiles, auch in Sonderausgabe mit unveränderter Paginierung, aber eigenem Register und Abkürzungsverzeichnis erschienene Behandlung des altchristlich-griechischen Schrifttums hält dem Umfange nach die Mitte zwischen denjenigen Bardenhewers in seiner *Patrologie* und seiner großen *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. In Anordnung und Gliederung des Stoffes tritt sie gegenüber der von Jordan geforderten und versuchsweise durchgeführten formengeschichtlichen Betrachtungsweise hart an die Seite der beiden Werke des katholischen Altmeisters, dessen grundsätzliche Haltung, soweit es sich um das Prinzip einer Erfassung der altchristlichen Literaturgeschichte als einer Geschichte der literarischen Inhalte handelt, ja voll und ganz auch von Harnack geteilt wird. Man hätte ein — tatsächlich ebenso schon bei der Behandlung der hellenistisch-jüdischen Literatur durchaus fehlendes — stärkeres Eingehen auf das formengeschichtliche Prinzip wohl gerade bei einem klassischen Philologen begreiflich finden können. Um so mehr werden die Anhänger der anderen Anschauungsweise die Haltung Sts zugunsten derselben buchen dürfen.

Nach einer den Vorfragen der Behandlungsweise gewidmeten *Einleitung* (S. 1105—1121) behandelt ein erster Teil (S. 1121—1372) *Die altchristliche Litteratur bis zur Zeit Constantinus des Großen*, ein zweiter (S. 1372—1492) *Die altchristliche Litteratur von Constantinus bis Justinianus*. Im ersteren eröffnet die Behandlung der als geschlossene Einheit gesehenen Schriften des NTs (S. 1122—1184) eine erste von drei Unterabteilungen (S. 1122—1259), welche *Die urchristliche Litteratur und ihre Ausläufer* zum Gegenstande hat. An außerhalb des NTs Stehendem kommen in derselben alsdann weiterhin der Reihe nach Evangelien (S. 1185—1199), Apostelgeschichten (S. 1199 bis 1213), Apokalypsen (S. 1213—1223), Briefe (S. 1223—1234), Gemeindeschriften (S. 1234—1246) von der Didache bis herab zum Auszug aus AK. VIII und mit anhangsweiser Behandlung des griechischen II. Klemens- und der beiden nur syrisch erhaltenen Briefe über die Jungfräulichkeit, endlich die Literatur der Martyrerakten (S. 1246—1259) zur Erörterung. Die beiden weiteren Unterabteilungen des ersten Teiles (S. 1259—1274 bzw. 1274—1372) sind dem gnostischen Schrifttum und den Anfängen des patristischen

gewidmet, wobei in dem letzteren an die Apologeten (S. 1276—1299) die antihäretische Literatur (S. 1299—1306) sich anschließt, die Alexandriner Klemens und Origenes (S. 1306—1331) und der Römer Hippolytos (S. 1331—1341) deutlich als Höhepunkte der Entwicklung hervortreten und hinter den Freunden und Gegnern des Origenes in Ägypten, Palästina und Kleinasien (S. 1341—1359) Eusebios (S. 1359 bis 1372) als vierte Gestalt von überragender Bedeutung in die neue Friedenszeit hinüberführt. Der zweite Hauptteil der Darstellung behandelt in zwei Unterabteilungen (S. 1374—1482 bzw. 1482—1492) *Die Blütezeit der patristischen Litteratur von Constantinus dem Großen bis zum Konzil von Chalkedon* und *Die Nachblüte der patristischen Litteratur vom Konzil von Chalkedon (451) bis zum Regierungsantritt des Kaiser Justinianus (527)*, erstere, in geographischer Anordnung ausführlich das kirchlich-literarische Leben Ägyptens (S. 1375 bis 1407), Kleinasien (S. 1407—1436), Syriens und der Nachbarländer (S. 1436—1482) überschauend, letztere mit Rückkehr zur eidographischen Behandlung in knappem Überblick über die Kirchenhistoriker (S. 1483 ff.), Exegeten und Homileten (S. 1485—1488) und die Dogmatiker und Theosophen (S. 1488—1492) der Zeit. Der Ps.-Areiopagite mit seiner im karolingischen Zeitalter einsetzenden mächtigen Nachwirkung auch auf den Westen bildet hier wieder einen eindrucksvollen Abschluß.

Die Behandlung ist, wie diese Inhaltsangabe erkennen läßt, keine streng gleichmäßige, trägt vielmehr den berechtigterweise einem allgemeineren Interesse bezeugenden Stoffen durch größere Ausführlichkeit Rechnung. An bestimmten Höhenpunkten entbehrt sie auch nicht einer sichtlichen liebevollen Wärme. Ich verweise in dieser Beziehung etwa auf die ganz ausgezeichnete Partie über Chrysostomos (S. 1457 bis 1467). Zuweilen wird auch über den strengen Rahmen des Gegenstandes hinausgegriffen, so zeitlich S. 1424, Anm. 9 in einer inhaltreichen Anmerkung über Severus von Antiocheia, und S. 1482 wird sogar der Syrer Aørem berührt, nicht nur um nachdrücklich der Bedeutung der griechischen Aørem-Texte für die formale Entwicklung der byzantinischen Poesie zu gedenken.

An umstrittenen Punkten sehe ich mehrfach mit Befriedigung die von mir vertretene Anschauung von St. geteilt, so S. 1207 bezüglich des Syrischen als der originalen Sprachform der Thomasakten, S. 1290 f. bezüglich des Griechischen als derjenigen des Diatessaron oder S. 1382 bezüglich des Altersverhältnisses der Mehrzahl der im Euchologion von Thmuis erhaltenen Gebete zu Serapion. In anderen Fällen vermag ich ihm allerdings nicht beizustimmen. Die sichtlich reservierte Haltung, die er S. 1240 f. gegenüber der Identifikation der von ihm noch immer so genannten Ägypt. KO. mit der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos einnimmt, ist mir unbegreiflich. Wenn er schließlich der These Schermanns zuneigt, daß eine ältere, in Ägypten bodenständige KO. durch Hippolytos nur übernommen worden sei, so muß ich gestehen, daß

mir jene These das rein gefühlsmäßige Produkt einer geradezu krankhaften Neigung zur Übertrumpfung der Schwartz-Connolly'schen Erkenntnis und der Tatsache des späteren Fortlebens der Schrift gerade auf ägyptischem Boden zu sein und jeder Spur eines wirklichen Beweises zu entbehren scheint. Am allerwenigsten geht es an, einen solchen mit St. speziell in dem Verhältnis des eucharistischen Hochgebets der Ägypt.-K.O. zu dem liturgisch in entscheidenden Punkten ganz anders gearteten Papyrus von Dēr Balyzeh zu erblicken. „Daß sich Basileios um die Ordnung des Gottesdienstes bleibende Verdienste erworben hat“, würde ich abgesehen von der Beantwortung der Echtheitsfrage bezüglich des seinen Namen tragenden Formulars als „sicher“ zu bezeichnen, wie es S. 1412 geschieht, keineswegs wagen. Aber ich beantworte dafür jene Echtheitsfrage — vor allem auf Grund der altarmenischen und syrischen Textüberlieferung — entschieden in positivem Sinne. Umgekehrt ist die Unechtheit des Proklos von Konstantinopel beigelegten Stückes *Περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* nicht nur, wie es S. 1475 heißt, „wahrscheinlich“, sondern absolut sicher.

Ganz allgemein unbefriedigend ist auch hier wieder die den orientalischen Übersetzungen gegenüber eingenommene Haltung. St. hat ihnen zwar S. 1109–1112 einen eigenen Abschnitt seiner Einleitung gewidmet, wobei er grundsätzlich sich für ihre Beiziehung entscheidet, „soweit sie für die Wiederherstellung der griechischen Urschriften von Bedeutung sind oder uns allein die Kenntnis derselben vermitteln“. Aber einmal ist dieser Grundsatz in seinem ersten Teile nicht hinreichend klar, und keinesfalls ist er von St. praktisch mit Entschiedenheit durchgeführt worden. Man vergleiche für das Syrische meine von Str. S. 1110 ehrend als „Hauptwerk“ bezeichnete, für seine Zwecke aber nicht ausgeschöpfte Literaturgeschichte (Bonn 1922), und man erhält einen Begriff von der Lückenhaftigkeit seiner Angaben. Ich werde mich hüten, mich selbst ausschreibend, hier jenen Vergleich im einzelnen durchzuführen. Ein einziges Beispiel mag genügen. S. 1420 hätten für die Gedichte Gregors von Nazianz als doch gewiß für die Textkritik nicht irrelevant die durch Bollig und Gismondi edierte vollständig erhaltene syrische Übersetzung vom J. 804 und das durch Guidi bekannt gemachte Fragment einer noch älteren vom J. 664/5 unbedingt Erwähnung geheiſcht. Gedacht wird dagegen allerdings S. 1417 der Übersetzung der Reden des Nazianzeners ins Syrische, dabei aber direkt Falsches doziert, wenn von „zwei verschiedenen Rezensionen“ „die eine auf den Abt Paulos von Kypros, die andere auf Jakob von Edessa“ zurückgeführt wird. In der Tat kommen sicher drei verschiedene syrische Versionen in Betracht: eine älteste wohl noch des frühen 5. Jh.s, diejenige des Bischofs Paulos von Edessa, der dieselbe im J. 624, auf Cypern lediglich als Flüchtling lebend, verfaßte, und die Revision dieser zweiten durch den jakobitischen Patriarchen Athanasios II. (683/4–686). Daß Ja'qōb von Edessa sich auch mit den Predigten des „Theologen“ beschäftigt hätte, ist ausgerechnet mehr als zweifelhaft. Ich notiere ferner gegen S. 1406, daß die durch Bedjan edierte *Πραγματεία Ἡρακλείδου* des Nestorios hs.lich nicht nur „in der Patriarchalbibliothek in Kotschanes“, sondern auch auf europäischem Boden zu Straßburg in einer Kopie vorliegt, über die ich als Erster III. S. 516–520 der ersten Serie dieser Zeitschrift eingehend berichtet habe. Völlig ungenügend bleiben, auch bei dem Verweise auf Ed. Schwartz, vor allem S. 1244 die Angaben über die Übersetzungsüberlieferung der ps.-apostolischen Rechtsliteratur: nicht weniger als die bohairische, die so besonders wichtige äthiopische und die Tatsache einer doppelten arabischen Überlieferung fällt glatt unter den Tisch. Eine alte armenische und die Bruchstücke einer christlich-palästinensischen Übersetzung stellen textkritisch hochwertiges Material zu den Katechesen des Kyrillos von Jerusalem dar, das man S. 1443 vergeblich gebucht sucht. Tragikomisch wirkt es schließlich, um noch einmal zu Syrischem zurückzukehren, wenn S. 1441 noch

immer die abschließende Bearbeitung des antimanichäischen Werkes des Titos von Bostra durch den längst verstorbenen L. Nix und — den gerade im J. 1924 nun auch schon heimgegangenen — A. Brinkmann als „in Vorbereitung“ befindlich bezeichnet wird.

Ich habe diese peinlichen Stichproben nicht gemacht, um Wert und Verdienst der als Ganzes wirklich prächtigen Arbeit St.s zu verkleinern, sondern nur um einmal mehr zu zeigen, was leider noch immer auch in besten Arbeiten möglich ist, sobald die griechische Sprachgrenze zu überschreiten wäre. Ähnlich wie für den christlichen Orient im engeren Sinne muß auch für die Liturgie das volle Verständnis erst noch errungen werden. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn auch nach dieser Seite bei St. Lücken klaffen. Berücksichtigung gefunden haben weder Dinge wie die durch Zitate schon der Kyrilloskatechesen, wenn nicht sogar bereits durch Reminiszenzen bei Origenes zu belegende altehrwürdige Jakobosanaphora Jerusalems oder die beiden in syrischer Bearbeitung des frühen 6. Jh.s bei den Nestorianern erhaltenen Anaphoren des Nestorios und Theodoros von Mopsuestia und das mit der erstere verknüpfte Problem ihres Verhältnisses zur späteren Chrysostomosliturgie, noch abgesehen von dem einen Dēr Balyzeh-Papyrus die immer stattlicher anwachsende Welt einschlägiger prosaischer und poetischer Papyrustexte oder auch nur die dem abendländischen Meß-Gloria zugrunde liegende Doxologia des griechischen Orthros und ihr schon von Basileios gekanntes abendliches Seitenstück $\Phi\omega\varsigma$ ἱλαρόν. Mindestens gerade die erhaltenen Reste ältester christlicher Hymnendichtung in ungebundener und gebundener Rede hätten in einer für die Hand des Philologen bestimmten Darstellung einen Platz finden müssen. „Literatur“ sind sie vorweg unbedingt, sind aber auch liturgische Prosatexte so gut als die durch bestimmte Augenblicksfragen hervorgerufenen Briefe einzelner Hierarchen. Am besten würde wohl in einer weiteren Auflage für alles das ein eigener dem Kultischen gewidmeter Abschnitt hinter den Gemeindevorschriften unter den Ausläufern des urchristlichen Schrifttums eingefügt. Mit den Didache-Gebeten hebt ja die Entwicklungslinie der liturgischen Prosa, mit Lk. 2, 46–55 und 68–79, Anklängen bei Paulus und den himmlischen Gesängen der Apokalypse diejenige des christlichen Hymnus an.

Prof. A. BAUMSTARK.

E. Littmann, Galla-Verskunst. Ein Beitrag zur allgemeinen Verskunst nebst metrischen Übersetzungen, Tübingen 1925. (Verlag von J. C. B. Mohr, <Paul Siebeck>.) — 55 S. 8°.

Die Galla oder, wie sie sich selbst nennen, Oromo oder Elmorma (G. Massaja, *Lectiones grammaticales pro missionariis qui addiscere volunt linguam amaricam seu vulgarem Abyssiniae, necnon et linguam oromonicam seu populorum Galla nuncupatorum*, Parisiis 1867, p. I n. 2), ein im Süden Abessinien lebendes, wenigstens der Sprache nach mit den Semiten urverwandtes Volk, sind zwar sehr begabt, stehen aber noch auf niedriger Kulturstufe und haben keine Literatur im eigentlichen Sinne des Wortes. Aber sie lieben den Gesang und besitzen daher einen erheblichen Vorrat von Liedern des verschiedensten Inhalts, Heldenlieder, Gesetzeslieder, religiöse und Zauberlieder nicht ausgeschlossen. Eine Anzahl derselben haben Cerulli, Paulitschke und Tutschek gesammelt und veröffentlicht, auch Cecchi und Brighetti haben einige Proben beige-steuert. Auf Grund dieses Materials hat Littmann den Versuch unternommen, die formalen Gesetze dieser Dichtkunst aufzuspüren und kam zu dem Ergebnis, daß diese weitgehend mit der semitischen und besonders der hebräischen Metrik übereinstimmen, soweit sie nach der *sententia communior* der Metrologen festgestellt ist (siehe Euringer, *Die Kunstform der althebräischen Poesie*, Münster i. W. 1912).

Die Metrik der Galla beruht hauptsächlich auf Silbenzählung (Sechs- und Siebensilber kommen am häufigsten vor) und auf akzentuierendem Rhythmus, der jedoch „nicht im steten Wechsel von einer unbetonten und einer betonten Silbe besteht, sondern neben den „Jamben“ auch reichlichen Gebrauch von „Anapästen“ macht“ (S. 39). Die Metra werden im allgemeinen streng eingehalten (S. 5), nur wo Verse hervorgehoben werden sollen, namentlich am Anfang oder Schluß der Lieder, wird ein anderes Metrum als im übrigen Liede verwendet. Strophenbildung, oft mit Kehrversen, Reime und Vokalharmonie, sind leicht nachzuweisen. Der Reim ist aber weder obligatorisch, noch wird er immer streng durchgeführt. All dies wird mit zahlreichen Beispielen belegt. Dieselben werden immer mit entsprechend metrischer Übersetzung versehen und oft auch erklärt. Dadurch wird die an sich notwendigerweise trockene Lektüre angenehm belebt. Der Verf. ist sich bewußt, daß Aufzeichnungen solcher nur mündlich überlieferten Texte durch Fremde zahlreichen Fehlerquellen preisgegeben sind. Wenn daher ein Wort, ein Vers, aus dem sonst klaren Schema herausfällt, darf man wohl den Fehler nicht beim Dichter, sondern bei dem Überliefernden vermuten. L. gibt daher S. 41ff. eine Reihe von Möglichkeiten an, um das ursprüngliche Metrum wiederherzustellen. Eine hat er aber

dabei übersehen, obwohl er S. 11 dieselbe benützt hat. Dort stört die ungewöhnliche Form ná-rrâ, während man schon wegen der Vokalharmonie nárrî erwartet. L. erklärt dies dadurch, daß arri eine Nebenform für arre ist. Da aber damals, als das Lied von Cecchi aufgenommen wurde, die Königin von Gera Arrê hieß, mußte der Anklang an diesen Namen vermieden werden. Es ist dies dieselbe Sitte, wie sie auch in Polynesien, vor allem auf Tahiti, vorkommt und dort Te-pi heißt. Dieselbe besteht nach Max Müller, *Die Wissenschaft der Sprache*, Leipzig 1893, II. Bd. S. 36 darin, daß man in der Umgangssprache diejenigen Wörter, welche ganz oder zum Teil den Namen des Herrschers oder eines seiner nahen Anverwandten bilden, vermeidet und dafür neue Ausdrücke erfindet, die man an deren Stelle setzt. „Da alle Eigennamen im Polynesischen eine Bedeutung haben und ein Häuptling gewöhnlich verschiedene führt, so wird man einsehen, daß dieser Gebrauch eine bedeutende Umwandlung in der Sprache hervorbringen muß. Zwar ist diese Wandlung nur vorübergehend, da beim Tode des Königs oder Häuptlings das neue Wort wieder fallen gelassen und der ursprüngliche Ausdruck wieder aufgenommen wird, aber es ist kaum anzunehmen, daß man sich nach einer oder nach zwei Generationen auf die alten Wörter wieder besinnen und sie wieder an die alte Stelle setzen könnte“. Wenn daher z. B. in einem sonst durchgereimten Gedichte plötzlich der Reim versagt, so wäre zu prüfen, ob hier nicht „Te-pi“ vorliege. Da der Dichter selbst wohl instand gewesen wäre, den Vers so zu wählen, daß er in sein Schema sich einfügte, ohne gegen diese Sitte zu verstoßen, würden gerade solche Anomalien, die dem fertigen Text aufgezwungen waren, bei genügender Kenntnis der Geschichte der Galla einen terminus ante quem für die Abfassung des betreffenden Liedes ergeben. — Zum Schluß skizziert der Verf. noch die Bedeutung der Galla-Verskunst für die semitische Metrik, wobei er mehr zu weiteren Untersuchungen anregen, als abschließend urteilen will.

Für Alttestamentler dürfte die Notiz auf S. 47 der Erwägung wert sein, dort wird nach H. Vedder, *Die Bergdama* II, Hamburg 1923, S. 3 mitgeteilt, daß diese südafrikanischen Stämme u. a. auch sogenannte „Bogenlieder“ besitzen, die ihren Namen daher haben, „weil sie zum Klange der gezupften Bogensehne“ gesungen werden. Sollte das „Bogenlied“ in 2. Sam. 1, 18, das Klagelied Davids über den Tod Sauls und Jonathans, nicht einer ähnlichen Vortragsweise seinen Namen verdanken? Die Ableitung von dem v. 22 beiläufig erwähnten „Bogen Jonathans“ scheint mir doch sehr fragwürdig zu sein:

Prof. S. EURINGER.

Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. — Uppsala och Stockholm 1926. (In Kommission bei Almqvist & Wiksells Boktr.-A.-B.) — 4 + 206 Seiten. — 8°.

Die vorliegende äußerst wertvolle Untersuchung, die zuerst in den Jahrgängen 1923–25 der *Kyrkohistorisk Årsskrift* erschienen ist, sucht die Frage zu beantworten, woher die christlichen Elemente im Koran kommen.

Seit Sprenger hat man meist die Überzeugung vertreten, daß das Christentum, das eine Einwirkung auf die religiöse Gedankenwelt Muhammeds ausgeübt hat, eine Form des Ebionitismus gewesen sei. Erst Wellhausen hat darauf hingewiesen, daß diese christlichen Elemente aus sehr verschiedenen Quellen herrühren müssen. Tor Andrae sucht nun in sorgfältigster Untersuchung darzulegen, wie die verschiedenartigen Bestandteile als Entlehnungen aus verschiedenen christlichen Richtungen und Sekten aufzufassen sind, zu denen Muhammed Beziehung gehabt hat, oder hätte Beziehung haben können.

Eine eingehende Darlegung über die Verbreitung des Christentums in Arabien zur Zeit Muhammeds in Südarabien (S. 7ff.), in al-Hira (S. 25ff.) und bei den Banu-Gassān (30ff.) bildet die Grundlage zu der Untersuchung, ob die christlichen Gedanken und Vorstellungen, die uns im Koran begegnen, als direkte Entlehnungen seitens des Propheten angesehen werden müssen, oder ob sie schon unter den vorislamischen Arabern verbreitet gewesen sind. Eine Untersuchung dieser Frage kann aber nur unsichere Schlüsse ergeben. Die Gedichte sind ja erst in muslimischer Zeit aufgezeichnet und gerade bei den wenigen Stellen der vorislamischen Gedichte, die sich mit religiösen Dingen beschäftigen, hat vielfach die muslimische Korrektur eingesetzt.

Die Verbreitung des Monotheismus in dem Arabien Muhammeds ist zweifellos; aber die eschatologischen Anschauungen der Schriftreligionen waren den Arabern gänzlich fremd. Kaum einmal findet sich eine Spur des Jenseitglaubens. Nur bei dem unter christlichem Einfluß aufgewachsenen Dichter 'Adi b. Zaid von al-Hira ist es etwas anderes, und hier finden sich denn auch Parallelen mit der Predigt Muhammeds. Ein besonderes Problem stellen die Gedichte dar, die unter dem Namen des Umajja b. abi-s-Salt überliefert sind. T. A. ist geneigt, diese stark mit dem Koran verwandten Gedichte als koranische Fälschung zu erklären. Dasselbe gilt nach ihm von dem starken Anklang an die koranische Terminologie aufweisende Gedicht des Samau'al b. 'Adijā (S. 57).

Es folgt dann die Untersuchung der eschatologischen Frömmigkeit Muhammeds, die bei ihm durchaus als das entscheidende religiöse Motiv angesehen werden muß. Durchmustert man lediglich die Vor-

stellung über Gericht und Jenseits im Koran (S. 60ff.), so handelt es sich hier um Vorstellungen, die sowohl aus dem Judentum wie aus dem Christentum bekannt sind und es ist schwer zu entscheiden, ob das eine oder das andere von wesentlichem Einfluß gewesen ist. Anders steht die Sache, wenn man die Auswahl, Anordnung und homiletische Verwendung der Vorstellungen berücksichtigt. Da zeigt sich (S. 93ff.), daß die religiösen Stimmungen, die die Zukunftsgedanken des späteren Judentums durchziehen, von der eschatologischen Frömmigkeit des Korans durchaus verschieden sind, und man erkennt klar, daß Muhammed seine Inspirationen hier nicht von den arabischen Juden bekommen haben kann.

Dagegen ist die religiöse Stimmung des Urchristentums aufs Engste verwandt mit der des Korans (S. 98ff.). Insbesondere wird in gründlicher Untersuchung gezeigt, wie die koranische Predigt vom Jenseits und Gericht in der von der Religion des ägyptischen Anachoreten (S. 105ff.) stark beeinflussten ostsyrischen Literatur ihre ganz genauen Vorbilder hat, ja, daß es sich hier nicht bloß um einzelne Entlehnungen handelt, sondern daß dasselbe homiletische Schema hier zugrunde liegt (S. 123ff.). Ganz auffallend ist die Verwandtschaft der Gerichtsschilderungen des Afrēm (S. 139ff.) mit der Predigt des Korans, und was T. A. hier an Parallelen bei der Schilderung des Gerichtes und des Paradieses anführt, ist in der Tat äußerst bemerkenswert. Bei der Anschauung von dem Seelenschlaf (S. 156ff.) scheint Muhammed eine ganz spezifische Vorstellung der ostsyrischen Kirche übernommen zu haben. Auch die Beweise für die Auferstehung und die Zeichen Gottes (S. 164ff.), wie sie sich im Koran finden, haben ihre genaueste Parallele in der syrischen Literatur, wie insbesondere durch Mitteilung einer Probe dieses Typus, des *Sermo de resurrectione mortuorum* von Afrēm gezeigt wird. Auch die religiösen Pflichten, die im Koran den Gläubigen auferlegt werden, stammen aus dem Christentum und haben ihre nächsten Parallelen in der nestorianischen Form des Christentums der damaligen Zeit. Auch solche, wie das Verbot des Zinsnehmens, das ja auch beim Judentum eine gewisse Rolle gespielt hat, stammen aus christlicher, nicht jüdischer Umgebung. Gewiß haben — darauf weist T. A. in einer Schlußbetrachtung hin (S. 196ff.) — die haggadischen Elemente in den koranischen Erzählungen jüdische Herkunft, wie ja überhaupt nicht zu bestreiten ist, daß Muhammeds geistige Entwicklung, zumal in Medina, unter starkem jüdischen Einfluß gestanden hat. Aber selbst hier liegt es so, daß viel von dem ursprünglich jüdischen Gute von dem Christentum angeeignet war, und es ist immer die Frage, ob Muhammed dieses oder jenes nicht erst durch christliche Vermittlung bekommen hat.

Interessant ist es natürlich die Wege aufzuzeigen, auf welchen

Muhammed mit dem syrischen Christentum bekannt geworden ist (S. 201 ff.). T. A. weist hier besonders auf die Missionsbestrebungen der Nestorianer hin, die seit der Eroberung Jemens sich nachweisen lassen, auf die große Messe von 'Uqāz, bei der sich unter allen Umständen Gelegenheit zu solchen Missionsbestrebungen bot, und auf die Persönlichkeit des Predigers Quß, der in der späteren Tradition eine Rolle spielt und dem ein historischer Kern zugrunde liegen wird.

Schon diese kurze Übersicht über den reichen Inhalt der Schrift zeigt, daß wir es hier mit einer ungewöhnlich wichtigen Untersuchung zu tun haben, die eben gelesen und studiert werden muß. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses Werk uns um ein gutes Stück vorwärts bringt in dem Verständnis für die Elemente, die bei der Entstehung des Islam mitgewirkt haben. Die allgemeinen Ergebnisse von dem maßgebenden Einfluß des Christentums stimmen durchaus zu dem, was auch sonst beobachtet ist. Ich möchte hier besonders auf die Untersuchung hinweisen, die seit dem Erscheinen von T. A.'s Schrift von A. Baumstark in der Zeitschrift „Der Islam“ XVI (1927) S. 229–248 veröffentlicht worden ist: (*Der jüdische und christliche Gebetstypus im Koran*), in der dargelegt wird, wie der ganze Gebetstypus im Koran durchaus das doxologische Gepräge hat, wie wir es an christlichen Gebeten kennen, und nur in einer kurzen Zeit unmittelbar vor der Übersiedelung nach Medina, die speziell jüdischen Einflüssen unterworfen war, liegt der jüdische Berak(h)a-Typus vor. Ebenfalls hat A. Baumstark, noch nicht schriftlich, aber in Kolleg und Vorträgen, mit Nachdruck auf einen Weg hingewiesen, auf dem christliche Vorstellungen Einfluß auf Muhammed gewonnen haben können, ein Weg, an den T. A. noch gar nicht gedacht hat, auf den man aber bei der Lektüre von T. A.'s Buch immer wieder gewiesen wird, wenn man erst einmal von ihm gehört hat: Es sind das bildliche Darstellungen, die Muhammed in christlichen Kirchen und Kapellen gesehen haben konnte. Wenn sich im einzelnen zeigen läßt, wie gewisse Züge in den Schilderungen des jüngsten Gerichts z. B., die an sich vielleicht schwer oder gar nicht zu erklären sind, ihre Deutung erhalten, wenn man sich vorstellt, daß es sich hier um die Wiedergabe dessen handelt, was Muhammed einst auf christlichen Bildern gesehen hat, die auf ihn unter allen Umständen einen sehr tiefen Eindruck gemacht haben mußten, vielleicht auf Mißverständnisse gewisser Einzelheiten dieser Bilder zurückzuführen sind, so eröffnet sich hier ein neuer Weg für die Vermittlung christlicher Einflüsse auf den Propheten Muhammed, der zu außerordentlich wertvollem Resultat zu führen verspricht.

Prof. P. KAHLE.

Wilh. Neuß, *Die Kunst der alten Christen*. — 1926 (verlegt bei Benno Filser, Augsburg). — 155 S., 92 Taf. — 4^o.

O. Wulff und Mich. Alpatoff, *Denkmäler der Ikonenmalerei in kunstgeschichtlicher Folge*. — o. J. (Avalun-Verlag in Hellerau bei Dresden). — 301 S. — Fol.

Clem. M. Henze, *Mater de Perpetuo Succursu. Prodigiosae Iconis Marialis ita nuncupatae monographia*. — Bonn a. Rh. 1926 (Collegium Josephinum). — XII, 156 S. — Gr. 8^o.

Drei Veröffentlichungen, von denen eine jede in ihrer Art vor allem durch eine ungewöhnlich glänzende illustrative Ausstattung ausgezeichnet ist!

1. Auf 92 Tafeln mit 184 Abbildungen, zu denen noch 24 Abbildungen im Text und vier zwischen denselben eingeschaltete farbige Tafeln treten, bietet W. Neuß einen Bilderatlas der altchristlichen Kunst, wie er in gleichem Umfang, mit gleich glücklicher Auswahl des Stoffes und in gleich vorzüglicher technischer Ausführung kein Seitenstück besitzt. Ausgiebige Berücksichtigung des christlichen Orients bekundet schon dieses reiche Illustrationsmaterial. Entfällt doch rund ein Drittel desselben auf den Osten einschließlich der sprachlich griechischen und syrischen Miniaturenhss.

Der Text des Buches ist weit davon entfernt, nur eine Erläuterung der Bilderfolge darzustellen. Wie diese an einen weiteren Leserkreis von höherer Allgemeinbildung sich wendend, erstrebt er mit Erfolg Verständlichkeit und eine auch formal anziehende Gestaltung der Darstellung. Doch verrät für das Auge des Mitforschers jede Seite, daß er auf selbständiger und streng wissenschaftlicher Durcharbeit des ganzen weiten Gebietes frühchristlicher Kunstgeschichte und seiner Probleme beruht. Mit geistvoller Eigenart werden dabei die letzteren generalnennenhaft auf eine Reihe bestimmter Formeln gebracht und diese je an einem sachlich geschlossenen Denkmälerkreis erläutert. Nachdem in dem ersten der zwölf essayartigen Kapitel (S. 1—14) *Zur Einführung* durch einen kritischen Überblick über die bisherige Forschung grundsätzlich *Der Weg zur kunstgeschichtlichen Würdigung der altchristlichen Denkmäler* gebahnt ist, werden in den beiden folgenden (S. 15—27 bzw. 29—37) zunächst nämlich *Die Anfänge der christlichen Kunst in der zömeterialen Malerei* und *Der Ideengehalt der ältesten christlichen Bilder* behandelt. Dann aber beleuchtet, nachdem als *Die schöpferische Eigenart der ältesten christlichen Kunst* in einem vierten Kapitel (S. 39—46) *Die gestaltende Kraft des Symbols* aufgezeigt ist, von Nr. V bis XI, jedes weitere eine neue Seite der complexio oppositorum, als die — um sich eines Harnack'schen Ausdrucks zu bedienen — in einem Ringen von Altem und Neuem, Hellenistischem und Orientalischem die altchristliche Kunstentwicklung sich hier darstellt. Die jüngeren sepulkralen Fresken und die Sarkophagplastik sind das gegebene Objekt, von dem (S. 45—58) *Der Verfall der plastischen Kunst und das neue Raumgefühl* der im Dienste der christlichen Ideen stehenden Bildkunst illustriert wird. *Der altchristliche Kirchenbau* läßt (S. 59—83) entsprechend *Die schöpferische Verbindung abendländischen Gestaltungswillens und orientalischer Kunst-Tradition* verfolgen, *Die Ausschmückung der altchristlichen Kirche* (S. 85—96) dagegen *Die altorientalische Flächenkunst im Bunde mit der hellenischen*

Schönheitstradition und dem syrischen Ausdruckswillen beobachten. Der *Ideengehalt der altchristlichen Kirchenbilder* wird (S. 97—103) unter dem Gesichtspunkte des Verhältnisses von *Gehalt und Gestalt* gewertet. Die *kirchliche und häusliche Kleinkunst* zeigt (S. 105—111) *Schönheit, Ausdruck und Flächenstil im Kampfe*. Die *Buchkunst der altchristlichen Länder* (S. 113—122) läßt in instruktiver Weise den Unterschied zwischen *Denkbild und Sehbild*, die inhaltliche hellenistisch-orientalische Ausgestaltung der Bildtypen endlich (S. 123—129) das Ineinandergreifende Wirken von *Realismus, Mystik und Liturgie* beobachten. Der *Ausklang* der Entwicklung für den Osten, an der Schwelle des eigentlich Byzantinischen, läßt im Schlußkapitel (S. 131—134) einerseits das Verhältnis von *Bild und Bilderverehrung*, anderseits zusammenfassend *Altchristliche und mittelalterliche Kunst* in ihrer geschichtlichen Verbundenheit und wesenhaften Eigenart erschauen. Eine literarische Leistung kommt mit dieser letzten prägnanten Gegenüberstellung zum Abschluß, die in der architektonischen Klarheit ihrer geistigen Linienführung selbst als echtes Kunstwerk wirkt. Die dem Text nachgestellten *Anmerkungen* (S. 135—148) bringen außer Literaturnachweisen gelegentlich auch eine kürzeste nähere Erörterung strittiger Einzelfragen. Das sehr gute *Sach- und Namen-Verzeichnis* (S. 149—155) ist noch einmal so recht vereignschaftet, mit Bewunderung die ganze Fülle dessen empfinden zu lassen, was auf verhältnismäßig so knappem Raume durchweg mit gründlichster Gediegenheit und ohne jede Spur unwissenschaftlicher „Popularität“ berührt wurde.

Daß N. auch in seinen Ausführungen voll und ganz dem Orient und seiner Bedeutung im Gesamtrahmen der altchristlichen Kunstentwicklung gerecht wird oder doch ehrlich gerecht zu werden sucht, war bei seiner stets bewiesenen Haltung den einschlägigen Fragen gegenüber von vornherein zu erwarten, ebenso sehr aber auch, daß er es mit einer vor jeder Übertreibung und Überstürzung sich hütenden, ruhig abwägenden Vorsicht und Umsicht tut. Man wird ihm auch durchaus beizupflichten haben, wenn er in diesem Sinne nun auch eine Unterschätzung oder gar vollständige Leugnung des echt abendländischen Anteils jener Entwicklung ablehnt und etwa bezüglich der Ausgestaltung der Bildtypen (S. 128) die — alsdann in positivem Sinne beantwortete — Frage stellt: „Hat aber das Abendland nicht auch etwas Eigenes dazu getan?“ Schon, daß heute eine derartige Frage in ihrem doch recht defensiv bescheidenen Klange möglich, ja notwendig geworden ist, beleuchtet doch hell genug, welcher Wandel kunstgeschichtlicher Betrachtung zu Gunsten des Ostens eintrat, seit Strzygowski den Streiruf: „Orient oder Rom?“ erhob. Und mag man auch nicht mehr alle seither von ihm eingeschlagenen Wege haben nachgehen können, mit ehrerbietigem Danke wendet immer wieder der

Blick sich zu dem großen Meister, ohne dessen ungestümes Aufrütteln und zähes Kämpfen dieser Wandel so und so schnell entschieden nicht eingetreten wäre.

Wenn ich im Einzelnen nun doch immerhin auch noch etwas anders urteilen möchte als N. oder zu seinen Ausführungen gewisse Ergänzungen zu machen hätte, so käme hierbei sofort die Stellung in Betracht, die er S. 42f. Strzygowski gegenüber einnimmt. Wenn da beklagt wird, daß er durch „weltanschauliche vorgefaßte Meinungen“ sich „die richtige Auswertung vieler an sich bedeutsamen neuen Entdeckungen erschwert“ habe, so mußte die Gerechtigkeit gebieten, es doch sehr scharf zu unterstreichen, daß eine mindestens um nichts weniger die wirklich wissenschaftliche Diskussion vergiftende Auswirkung solcher Meinungen dort vorliegt, wo man sofort einen Angriff gegen den Lehrprimat Petri und des Papstes wittert, wenn irgend etwas in altchristlicher Kunst als nicht auf dem Mutterboden Roms erwachsen in Anspruch genommen wird, wobei man es dann wohl fertig bekommt, selbst den Prototyp einer Darstellung der palästinensischen Monza-Ampullen im römischen Apsismosaik des Lateran zu suchen. Durch „weltanschaulich vorgefaßte Meinungen“ mögen wohl auch jüngere Phasen der Strzygowski'schen Entwicklungen etwa seit *Altai-Iran* mit bedingt sein. Bei den grundlegenden Postulaten des *Orient oder Rom*-Buches und allem, was sich in ihrer Richtung hielt, war es entschieden nicht der Fall, und psychologisch mag das Einschlagen jener neuen, nun auch mir ungangbaren Bahnen durch Strzygowski bis zu einem sehr hohen Grade eben die, wenn auch unbewußte, Reaktionswirkung der unverdienten Ablehnung gewesen sein, die auf bestimmten Seiten der Kampftruf für die kunstgeschichtlichen Rechte des Orients fand. — Wenn es weiterhin etwa S. 24 heißt, daß in „der Katakombenmalerei der vorkonstantinischen Zeit“ für „die Geburt Christi“, „ganz wie in der Liturgie, die Epiphanie Christi, d. h. die Anbetung der Weisen“ eintrete, so empfinde ich darin eine ganze Reihe von Mißverständnissen bedenklichster Art, würde aber allerdings dieses Urteil wohl nur im Rahmen einer trotz Usener, Holl und H. Kehrler erst noch zu schreibenden Geschichte der Epiphanie- und Weihnachts-Liturgie hinreichend begründen können. — Das Problem einer jüdischen Vorstufe des ältesten „sepulkralen“ Bilderkreises und der Kronzeuge dieser Vorstufe, die der Daniel des Mosaik-Fußbodens von 'Ain Duk darstellt, scheinen mir S. 42 doch zu leicht genommen zu werden. — S. 62 sollten bezüglich ältester christlicher Kultbauten außerhalb der römischen Reichsgrenzen, die hier so besonders bestimmten Zeugnisse der Chronik von Arbela nicht fehlen. — S. 66 wäre eine Äußerung zu der Frage nach dem Alter des trikonchen Teiles der Geburts-Basilika in Bethlehem dringend wünschenswert gewesen, und nicht minder hätten S. 76 bei der Erörterung der Anfänge des Zentralbaues denn doch auch die naturgemäß besonders starke Vorbildliche Wirkung, die hier der Anastasis-Rotunde zukam, und die in der konstantinischen Kathedrale von Antiocheia erfolgte erstmalige Anwendung des zentralen Schemas auf die bischöfliche Gemeindekirche erwähnt werden sollen. Auch, daß jene Anwendung zeitweilig in georgischer und armenischer Sakralarchitektur eine Rolle spielte und auf dem Boden Abessinien's herrschende Regel wurde, fällt dem über das basilikale Schema und die Bedürfnisse des christlichen Kultus Gesagten gegenüber einigermaßen ins Gewicht. — Die ikonographische Entwicklung des Weihnachtsbildes glaube ich in innigem Zusammenhang mit den beiden Festen des 6. Januars und 25. Dezembers und ihrer liturgischen Poesie wesentlich anders und bestimmter sehen zu können, als N. sie S. 125f. andeutet. Darstellungen wie diejenige des Rabbula-Kodex und der Monzesa Ampulle Garrucci 433, 8 wollen mir dabei nicht als Vorstufen, sondern bereits als Ausschnitte des „Syrisch-Byzantinischen Kollektiv-Tpus“ H. Kehrsers erscheinen, den, wie ich 2. Serie III, S. 115–127 dieser Zeitschrift, ausgehend von seinen *disiecta membra* in

dem syrischen Homiliar Sachau 220 in Berlin gezeigt habe, schon Romanos poetisch paraphrasierte. Die ungläubige Salome ist übrigens im Protoevangelium Jacobi nicht „die“ von Josef gerufene „Hebamme“, die spätere legendarische Ausgestaltung zur Stammutter Eva gemacht hat, sondern begegnet nach 19,3 dieser bei ihrem Hervortreten aus der Geburtshöhle, und nicht beliebige „zwei Dienerinnen“ sind in den das erste Bad des Jesuskindes vollziehenden Gestalten zu erblicken, sondern Salome und die namenlose Hebamme oder die zwei mit Namen genannten Hebammen des Ps.-Matth.-Evangeliums, zu denen nun allerdings Salome gehört. — In der S. 127 skizzierten ikonographischen Entwicklung des Kreuzigungsbildes dürfte epochemachend die Behandlung des Sujets in den von N. merkwürdigerweise nie berührten Mosaiken des Apostoleions in Konstantinopel gewesen sein, bezüglich deren dann allerdings die zwischen A. Heisenberg und N. A. Beis strittigen Eulalios-Frage ein Problem darstellt, das Stellungnahme erheischt. — Nicht mehr angängig ist heute schließlich die S. 133 übernommene alte Erklärung des byzantinischen Ikonoklasmus aus einem Entgegenkommen gegenüber der Bilderfeindlichkeit des Islams. Denn die Fresken von Kuseir ‘Amra und Tatsachen der islamischen Münzprägung stellen es außer Frage, daß diese selbst ursprünglich gar nicht bestand, wie sie denn abseits vom Geltungsgebiete sunnitischer Tradition im schiitischen Persien so wenig jemals durchgedrungen ist, daß hier im Anschluß an das sasanidische Kunstmotiv derjenigen Alexanders d. Gr. sogar die Himmelfahrt Muhammeds ein möglicher Gegenstand bildlicher Darstellung blieb. Es handelt sich vielmehr wohl bei dem sunnitischen Bilderverbot und dem Ikonoklasmus auf christlichem Boden um parallele Teilerscheinungen einer und derselben geistesgeschichtlichen Welle interreligiösen Charakters, deren letzter Ursprung freilich vorerst in Dunkel gehüllt bleibt.

Ich breche ab, um nicht den Eindruck einer kleinlichen Kritik an dem N.'schen Texte zu erwecken. Was in allererster Linie seinen eigentümlichen Wert und Reiz bedingt, ist die feinsinnige Einfühlung in die geistigen Gehalte, für die allgemein und vorab von dessen Liturgie her speziell der Kunst des Ostens gegenüber der Verfasser als Theologe eine besondere Befähigung mitbrachte. Doch kommt daneben ein nicht minder tiefes Empfinden auch für ästhetisch-künstlerische Formwerte mehrfach zu stärkstem Ausdruck. Daß als Zeugen syrischer Kunstrichtung S. 10 (vgl. Taf. 68 ff.) Silbersachen nachdrücklich beigezogen werden, deren Echtheit fast gleichzeitig Wilpert *The Art Bulletin* IX S. 89–141 mit jedenfalls beachtlichen Gründen angefochten hat, kann keinesfalls Gegenstand einer Rüge sein. Liegen hier wirklich Fälschungen vor, so haben wir alle sie nicht erkannt gehabt. Übrigens ist doch vielleicht das letzte Wort in der Sache noch nicht gesprochen. Ich selbst vermag mir ein endgültiges Urteil augenblicklich noch nicht zu bilden und möchte vorläufig nur sagen, daß ich an der Echtheit jedenfalls des — denn auch von Wilpert nicht berührten — cyprischen Goldenkolpiums, das Strzygowski 2. Serie dieser Zeitschrift V Taf. 1 publiziert hat, unbedingt festhalten muß, daß dann aber der Zusammenhang dieses Stückes zunächst mit dem cyprischen Silberfunde und durch diesen mit dem Ge-

samtkreise der angeblichen Fälschungen doch nicht allzu leicht genommen werden darf.

2. Um ein eigentlichstes Prachtwerk luxuriöser Aufmachung handelt es sich bei der mit verhältnismäßig engem Schriftspiegel und breiten Rändern auf dreiseitig unbeschnittenem Büttenpapier gedruckten großen Publikation von O. Wulff und M. Alpatoff. Ein ganz köstliches Material von 111 Abbildungen, unter denen sich zwei wundervolle farbige befinden, ist bis auf die Wiedergabe einer bloßen Umrißnachzeichnung (Abb. 28), an den Ecken lose aufgeklebt, zum kleineren Teile unmittelbar dem Text eingefügt, zum weitaus größeren auf freibleibenden Seiten in einer schmalen Umrandung mit tafelartiger Wirkung zwischen denselben eingeschaltet. In einer nur hin und wieder nicht gerade das Allerhöchste leistenden technischen Ausführung bietet es neben manchem Altbekannten vor allem eine stattliche Fülle minder leicht zugänglicher Stücke oder vollständiger Inedita.

Zwar nicht ein völliges Neuland kunstgeschichtlicher Forschung, aber doch ein von solcher bislang nicht entfernt nach Gebühr gewürdigtes ebenso wichtiges, als charakteristisches Spezialgebiet der Bilderwelt des christlichen Ostens ist es denn auch, das hier an demjenigen der Ikonenmalerei eine grundlegende Bearbeitung erfährt. Von den sechs großen Kapiteln, in welche dieselbe sich gliedert, behandelt das ganz von W. verfaßte erste (S. 1—36. Abb. 1—14) die *Entstehung der Ikonen in der altchristlichen Kunst* nach der doppelten Seite einerseits der Entwicklung vom antiken Porträt erst zum brustbildhaften und schließlich zu dem in Vollgestalt gegebenen Idealbild heiliger Personen, anderseits der *ιστορίαι* genannten szenischen Tafelbilder, von deren Art am besten etwa der bekannte fünfzenige palästinensische Kästchendeckel der Kapella Sancta Sanctorum (Abb. 14) einen Eindruck vermittelt. In den fünf weiteren Kapiteln geht, wie man aus dem Vorwort erfährt, naturgemäß die Behandlung des reichen beigezogenen Denkmälermaterials aus Rußland auf A. zurück, der die betreffenden Partien zunächst in russischer Sprache ausgearbeitet hat. Diejenige der in West-, Süd- und Mitteleuropa aufbewahrten, sowie die Verdeutschung der Beiträge seines Mitarbeiters und ihre organische Einfügung in das Ganze rührt wieder von W. her. Ein genauer Einzelnachweis über den Anteil jedes der beiden Verfasser ist S. 302 geboten. Ausgehend von dem großen Drama des Bilderstreits erfährt zunächst eine treffliche Charakterisierung (S. 37—79. Abb. 15—28) *Die byzantinische Ikonenmalerei im frühen und hohen Mittelalter* mit ihren Brustbildern und einzelnen Vollgestalten, vereinzelt Zweifigurenbildern wie einem in Nowgorod aufbewahrten des Apostelfürsten (Abb. 25), dem beliebten Dreifigurenschema der sog. Deësis und den gewiß nicht zufällig mit diesem kompositionell verwandten Darstellungen der Ver-

klärung und der Anastasis (besser als „Höllenfahrt“!). Daran schließt sich (S. 81—96. Abb. 29—36) *Die altrussische Ikonenmalerei im XIII. und XIV. Jahrhundert* mit ihrer barbarisierenden Umsetzung der byzantinischen Formensprache in die volkstümliche Auffassung eines neuen jungfräulichen Bodens, die heute Entdeckungen der letzten Jahre mit zunehmender Deutlichkeit in ihrem Parallelismus etwa zu der Entwicklung der italienischen Tafelmalerei des Ducento verfolgen lassen. Demgegenüber bringt *Die byzantinische Ikonenmalerei im Zeitalter der Paläologen* (S. 97—147. Abb. 37—60) auf byzantinischem Boden selbst neben einem Fortleben des älteren Monumentalstils auch ihrerseits den vollen Sieg eines ursprünglich wohl gerade in der Kleinkunst vor allem der Buchmalerei heimischen stilistisch Neuen, das mit seinem gesteigerten Wirklichkeitssinn und seiner reicheren Belebung innerhalb der Großkunst erstmals die Mosaiken der Kachrije Djami offenbaren. Befruchtung durch dieses Neue und von ihm ausgehende Eigenentwicklung ist, was *Die russische Ikonenmalerei im XIV. bis XVI. Jahrhundert* (S. 148—215. Abb. 61—93) bestimmt, wobei der Prozeß von verschiedenen Ausgangspunkten aus und in verschiedener Weise sich in den beiden Schulen von Nowgorod und Moskau vollzog, deren Traditionen dann gegen die Mitte des 16. Jhs in einander zu fließen beginnen. In dem Schlußkapitel wird endlich (S. 217—254. Abb. 94 bis 107) *Die italo-byzantinische Schule und der Ausgang der griechischen und russischen Ikonenmalerei* behandelt; die kretische Schule, ihre Nachblüte auf dem Boden Venedigs mit ihrem schließlich in Halbheit stecken bleibenden Bemühen um Erfüllung der alten Typen mit neuem Gehalt und in Rußland einerseits der Einfluß der italo-byzantinischen Schule und eine zu Illustrierung liturgischer Texte und symbolistischer Verbrämung der alten Typen und historischen Szenen neigende Richtung, andererseits die volle Hingabe „fränkischer“ Malweise an den Einfluß Westeuropas und eine letzte Reaktion gegen diese stehen hier im Vordergrund. Teilweise sehr eingehende kritische Erläuterungen zu den einzelnen Abbildungen bzw. ihren Objekten (S. 255—294), *Anmerkungen* zum Haupttext (S. 295 ff.), ein allgemeines *Literaturverzeichnis* (S. 298 f.) und ein *Ikonographisches Register* (S. 300 f.) sind ebenso viele höchst dankenswerte Beigaben des Werkes, das als Ganzes unstreitig ein ragender Eckpfeiler einschlägiger Forschung werden und bleiben wird.

Schon im einzelnen fehlt es allerdings leider nicht an gelegentlichen Schönheitsfehlern. Ich beschränke mich auf die Anführung dreier Beispiele. Von einer „Anerkennung“ der „göttlichen Würde“ Marias „durch das Ephesinische Konzil“ zu reden, sollte man sich nachgerade selbst in den Niederungen konfessioneller Polemik versagen. Es ist einfach betäubend, wenn W., nachdem ich den für katholisches Empfinden beleidigenden Ausdruck bereits der *Altchristl. u. byzantin. Kunst* gegen-

über 2. Serie, V, S. 174 dieser Zeitschrift gerügt hatte, in einem wissenschaftlichen Werke ersten Ranges nun S. 28 ihn wieder gebraucht. — In anderer Richtung ähnlich übel ist es, wenn er S. 34 den bekannten Restaurator der Sakralbauten Jerusalems nach der Perserkatastrophe Makarios statt Modestos nennt. — Eine merkwürdige Verkenennung der Tatsachen liegt ferner vor, wenn er S. 248 die Neigung zur Verbildlichung liturgischer Texte als eine Eigentümlichkeit erst der russischen Ikonenmalerei des 17. Jh.s behandelt und auf den Einfluß der — mit ebenso unverkennbarer als überflüssiger Animosität genannten — „abendländischen Bildsymbolik“ zurückführt. In der Tat erscheint die Bilderfolge zum Akathistos, die hier an erster Stelle genannt wird, als unmittelbare Illustration seines Textes wie spätestens zu Anfang oder in der ersten Hälfte des 15. Jh.s im Münchener illustrierten serbischen Psalter, so schon in einem griechischen Rotulus der Moskauer Synodallbibliothek, den Stryzowski, *Die Miniaturen d. serb. Psalters*, S. 129 ins 12., Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, S. 481 sogar ins 11. Jh. versetzt, und in der Monumentalmalerei in der gegen 1430 ausgemalten Pantanassa von Mistra und auf dem Athos in mehreren Exemplaren des 16. Jh.s. Es handelt sich also um Nachwirkungen nicht einmal erst spätbyzantinischer Traditionen rein östlicher Natur, deren letzte Wurzeln, wenn Stryzowski, wie ich durchaus glaube, bezüglich der Herkunft der serbischen Psalterillustration richtig gesehen hat, in palästinensisch-syrischer Mönchskunst zu suchen sind.

Im allgemeinen hat bzw. hätte eine erschöpfende Beschäftigung mit den Denkmälern der Ikonenmalerei unter verschiedenen Gesichtspunkten zu erfolgen. Neben der für den Kunsthistoriker gewiß naturgemäß an erster Stelle in Betracht kommenden stilistischen heischt die ikonographische Entwicklung Aufmerksamkeit. Bei Andachtsbildern, wie es die Ikonen vor allem und ganz wesentlich sind, gilt das Gleiche in noch besonders hohem Grade aber auch vom Charakter und etwaigem allmählichen Wandel des sich in ihnen offenbarenden Frömmigkeits-Ethos, und unter diesem letzten Gesichtspunkt ist vor allem Liturgie und liturgische Dichtung als authentische Interpretin der bildlichen Darstellungen zu verwerthen. Als durchaus mustergültig darf nun das Ergebnis der Zusammenarbeit von W. und A. nach der Seite der stilgeschichtlichen Behandlung hin bezeichnet werden. Hier liegt zweifellos der Schwerpunkt des von ihnen Geleisteten, und sehr gerne wird man um dessen hohen Wertes willen auch bei der Gesamtbeurteilung des Werkes diese Seite entscheidend in Betracht ziehen. Die ikonographische Behandlung erfährt von vornherein eine eigentümliche Belastung dadurch, daß die in den Ikonen sich offenbarende selbstverständlich nicht aus dem Gesamtrahmen der ikonographischen Entwicklung überhaupt gelöst werden kann. Ein ehrliches und nicht erfolgloses Bemühen auch nach dieser Richtung ist besonders bei W. nun gewiß nicht zu verkennen. Ich verweise beispielshalber auf seine Ausführungen über die Entwicklung des Christusbildes der christlichen Antike (S. 22 bis 28). Aber uneingeschränkt kann doch schon hier die Anerkennung nicht mehr sein.

Schon von dem ikonographischen Bestand der Ikonenmalerei gibt die Publikation trotz ihres Reichtums keinen absolut genügenden Begriff. Nach dieser Seite wird für die russische Kunst ergänzend immer N. P. Lichatscheffs großes Album vom J. 1906 bzw. der Bd. VI von J. Grabars leider unvollendet gebliebener großer russischer Kunstgeschichte beizuziehen sein. Im einzelnen bedeutet es beispielsweise eine sehr empfindliche Lücke, daß neben der byzantinischen Doppeltafel der Feste (Abb. 41f.) nicht auch irgendeine jüngere russische Gesamtikon der Festbilder aufgenommen wurde. Der Bestand des Zyklus erfährt hier mehrfach höchst charakteristische Abwandlungen, so durch die Aufnahme der Kreuzaufrichtung durch Konstantin und Helena (z. B. Grabar, a. a. O., S. 384) oder eine Verwendung der Drei Engel-Trinität als Pfingstbild (auf einem von mir in Jerusalem erworbenen modernen Stück), zu der das Doxastikon zum *Kypie êxepraça* des Großen Hesperinos: *Δεῦτε λαοί, τὴν τρισυπόστατον Θεότητα προσκυνήσωμεν* usw. Anstoß gegeben haben muß. Unerne vermißt man dann neben der griechischen und russischen jede Berücksichtigung der späteren koptischen Ikonenmalerei, auf die Herzog Johann Georgs *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (Leipzig—Berlin 1914) und meine eigenen Angaben über *Koptische Kunst in Jerusalem*, 2. Serie, V, S. 285 bis 292 dieser Zeitschrift doch nachdrücklich hingewiesen haben. Neben den als Abb. 94—97, 103, 105 gebotenen italobyzantinischen und spätrussischen Madonnen-ikonon verdiente etwa das a. a. O., S. 103 des Bilderteiles Abb. 222 durch Herzog Johann Georg aus seiner Privatsammlung veröffentlichte, anscheinend auf 1474 n. Chr. datierte koptische Triptychon alle Beachtung. Aber auch was zu den tatsächlich behandelten Denkmälern an ikonographischen Bemerkungen erfolgt, genügt keineswegs immer. Ich greife beispielsweise das zu zwei Kreuzigungsikonon Gesagte heraus. Bei der schönen byzantinischen Mosaik-Ikon des Berliner Kaiser-Friedrich-Museums (Abb. 39) wird S. 106 der über den Kreuzarmen klagenden beiden Engel, „wie Giotto sie alsbald der byzantinischen Kunst entlehnen und fortbilden sollte“, in einer Weise gedacht, als ob dieses Detail für den neuen Stil der Paläologenzeit bezeichnend wäre. Es läßt sich aber in der Sphäre römisch-abendländischer Repliken des frühchristlich-palästinensischen Kreuzigungstypus bis auf die Umbella Johannes' VII. (705—707) zurückverfolgen und findet ein poetisches Echo bereits in althierosolymitanischen Gesangstücken griechischer Karfreitagsliturgie (Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* II, S. 132, Z. 12f., S. 135, Z. 14f.) und in syrischen Hymnen eines jakobitischen Ritus der Adoratio crucis (St. Borgia, *De cruce Vaticana* usw., Rom 1779, S. XII f. bzw. XXXVIII f.). Schon die frühchristliche Kunst Palästina-Syriens muß es also zur Ausbildung gebracht haben. Bei einer russischen Ikon der Galerie Tretjakow in Moskau (Abb. 76) wird S. 176f. mit keinem Worte auf das Problem eingegangen, das hier die Herzuführung der Kirche und die Hinwegweisung der Synagoge durch je einen weiteren Engel darstellt. Man wäre zunächst geneigt das Motiv hier wie in der Kirchenmalerei des Athos auf abendländischen Einfluß zurückzuführen. Allein die Sache kompliziert sich dadurch, daß es nicht nur in der serbischen Psalterillustration (Strzygowski, Taf. X, 24; Millet, *Recherches sur l'iconogr. de l'Év.*, S. 419, Fig. 444), sondern schon in einer Miniatur des zwischen 1216 und 1220 entstandenen syrischen Evangeliiars, Brit. Mus. XXVI (Rich. 7170) Bl. 141, wiederkehrt. Ist also etwa doch auch es letzten Endes palästinensisch-syrischen Ursprungs und umgekehrt auch in die Kunst des Abendlandes aus dem Osten gekommen oder hat schon die Kreuzfahrerzeit, aus der ein Fresko in Abū Gōš bei Jerusalem Kirche und Synagoge im Kreuzigungsbild bietet, den Zug vom Westen her nach dem Osten gebracht? — An unmittelbar abendländische Beeinflussung der russischen Ikon des 15. Jhs und der betreffenden Athos-Fresken ist jedenfalls nicht mehr zu denken.

Das Gebiet des Verhältnisses von Kunst und Liturgie berührt wenigstens A. in fruchtbarer Weise, wenn er mit zusammenfassenden Ausführungen über „das Wesen der russischen Ikonenmalerei“ (S. 207 bis 215) von der grundlegenden Bedeutung seines Zusammenhangs mit der Entwicklung der Ikonostase ausgeht, die er dabei durch wertvolle historische Daten beleuchtet. Aber es ist auch hier eben nur die stilistische Seite jenes Wesens, die von einer fundamentalen Erscheinung liturgischen Brauches her Beleuchtung erfährt. Wie wertvoll bei Behandlung des Ikonographischen die Beiziehung des liturgischen Textes namentlich poetischer Natur ist, dafür bieten etwa die Engel des Kreuzigungsbildes einen Beleg. Aber schon nach dieser Richtung bleibt das Ikonenwerk merklich hinter der Haltung zurück, die bereits H. Brockhaus in seinem Buche über *Die Kunst in den Athos-Klöstern* oder neuerdings G. Millet in seinen unschätzbaren *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles* einnimmt. Vollends gegenüber dem Problem des spezifisch religiösen Gehalts der Ikonen und seines Zusammenhangs mit der Liturgie und deren poetischen Textelementen hat nicht nur der Protestant W., sondern merkwürdigerweise auch der Orthodoxe A. völlig versagt. Worum es sich hier handeln würde, hat Neuß in einem Essay gezeigt, den er im *Hochland* dem Ikonenwerke widmete. Ich habe seinen lichtvollen Ausführungen kein Wort hinzuzufügen.

3. Eine Folge von 44 auf acht losen Doppelblättern geschmackvoll angeordneten Abbildungen und drei eigentliche Tafeln, wovon eine in Farben, bilden das durchweg ganz vorzügliche Illustrationsmaterial, das in einer mit dem rückwärtigen Umschlag verbundenen Mappe dem Buche des Redemptoristen L. H. Henze beigegeben ist. Bei diesem handelt es sich um möglichst allseitige pietätvolle Würdigung einer einzelnen von seinem Orden als Palladium verehrten Marien-Ikon: des in der römischen Mutterkirche S. Alfonso auf dem Esquilin aufbewahrten Gnadenbildes der Madonna del Perpetuo Soccorso, dessen Kopien heute, durch die ganze katholische Welt verbreitet, Gegenstand frommer Andacht sind.

In der Latinität internationaler theologischer Literatur und in einer die scholastische Bildung des Verfassers verratenden straffen Gliederung nach Kapiteln, §§ und gelegentlichen Scholia ist alles nur irgendwie zum Gegenstande in Beziehung Stehende mit höchstem Fleiß und sichtlicher Akribie erörtert. Die Kapp. V—X behandeln die Geschichte des Bildes seit seiner Übertragung von Kreta nach Rom: jene Übertragung selbst, die laut dem umfangreichen Text einer seit dem 17. Jh. untergegangenen Inschrifttafel im J. 1499 erfolgte, einschließlich der Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Inschrift (S. 32—46), die Verehrung des Bildes in der Kirche des Apostels Matthäus in Merulana während der Jhde. von 1499—1798 (S. 47—52), seinen Verbleib seit der Zerstörung jener Kirche (S. 53 ff.), die Erneuerung seiner Verehrung und seine durch Pius IX. im J. 1865 erfolgte Schenkung an die Redemp-

toristen von S. Alfonso (S. 55—60), den seither immer wachsenden Glanz seines Kultes (S. 56—68) und die Verbreitung der auf die Kopien übertragenen Verehrung über die ganze Erde (S. 69—86). In Kap. XII (S. 90—107) beschäftigt sich der Theologe sogar mit den *Divinae Providentiae de prodigiosa Icône consilia*, wobei ihm u. a. eine Förderung der Unionsbewegung in Betracht zu kommen scheint. Von nicht weniger als sieben Anhängen, die beinahe ein Drittel des Buches bilden, bringt Nr. III (S. 120 bis 125) eine Zusammenstellung aller bis zum Ende des 18. Jhs über das Bild handelnden Texte, IV (S. 126 f.) einige historische Notizen über die Insel Kreta; V (S. 128 bis 131) handelt über die antiken und christlichen Erinnerungen des Esquilins im allgemeinen, VI (S. 132—145) speziell über die Geschichte der Matthäuskirche in Merulana und des mit ihr verbundenen Klosters; in VII endlich (S. 145 f.) sind vier Hymnen auf die Gottesmutter von der Immerwährenden Hilfe abgedruckt. Von Zusätzen (S. 147—150) giebt der erste und größte die Ausführung des Werkes von Wulff und Alpatoff über den Typus des Bildes von S. Alfonso wieder. Ein gutes Register (S. 151—155) war bei dem ebenso mannigfachen als reichen Inhalt des Buches doppelt erwünscht. Was diesem von der ersten bis zur letzten Seite das Gepräge verleiht, ist noch mehr als ein stattliches Maß solider Gelehrsamkeit das Fühlen eines frommgläubigen Ordensmanns. Mit Stolz wird und darf sich desselben denn in erster Linie der Orden des hl. Alfons Maria Liguori freuen.

Christlich-orientalische Kunstforschung ist interessiert an den Kapp. I. *De Hodegetria nostrae Iconis quadamtenus archetypo* (S. 1—6), II. *Inclutae Imaginis de Perp. Succ. descriptio* (S. 7—16), III. *Quomodo nostra imago se habeat ad alias pares vel similes icones vetustas* (S. 17 bis 24), III. *Quando, ubi, a quo verisimiliter prodigiosa nostra Icon picta sit*, sowie die beiden ersten Anhänge, von denen der eine (S. 109 bis 112) über den Typus der Hodegetria hinaus *De Byzantinarum imaginum Deiparae typis praecipuis* handelt, während der andere (S. 113—119) die *Praecipua Graecorum de Hodegetria testimonia* zusammenstellt.

Das Muttergottesbild von S. Alfonso ist unmittelbar ein Exemplar des bei Wulff-Alpatoff im Anschluß an russische Terminologie als Passionsmadonna bezeichneten Typus. Seine Herkunft aus Kreta bezeugte ausdrücklich die seit dem 17. Jh. verlorene Inschrift, und wenn von den weiteren Exemplaren des gleichen Typus zwei (in Fiesole und Parma) als Werke des Kandioten Andrea Ricio signiert sind, so ist dadurch gewiß nicht dieser als Schöpfer auch des römischen Exemplars erwiesen, wohl aber kann ein Zweifel daran nicht bestehen, daß der Typus eine Schöpfung der kretischen Schule darstellt. Daß derselbe von H. mit Recht letzten Endes als Weiterbildung der ursprünglichen Brustbildfassung desjenigen der Hodegetria gefaßt wird, läßt sich aus dem Abbildungsmaterial ohne weiteres ablesen. Treffend wird von H. auch am Bilde und aus griechischer Liturgie das artbildende Moment des neuen Sondertyps erläutert, das in der Verknüpfung mit dem Passionsgedanken besteht und durch die Beifügung der die Leidenswerkzeuge tragenden Erzengel Michael und Gabriel zum Ausdruck gebracht wird. Das letztere Ausdrucksmittel ist dabei nicht neu erfunden worden,

wird vielmehr auch auf einer Ikon der als Höllenfahrt gefaßten Anastasis (Abb. 81) und in dem Fresko des ΑΜΝΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ der Kreuzklosterkirche bei Jerusalem, dessen Aufnahme ich H. zur Verfügung stellte, (Abb. 17) nachgewiesen. Eine der Idee entsprechende Bezeichnung des Typus erscheint erst auf russischem Boden. Der in schriftlich schon für das J. 1579 belegte Titel des römischen Bildes als der DEIPARA SUCCVRSUS PERPETUI bildet eine solche ebensovienig als das griechische Ἡ κορία τῶν Ἀγγέλων oder Η ΑΜΟΑΥΝΤΟΣ eines noch heute auf Kreta verehrten bzw. eines von Lichatscheff veröffentlichten Parallelexemplars (Abb. 22). Immerhin könnte das Letztere möglicherweise die Beischrift des kretischen Schöpfungswerkes gewesen sein, auf welches der Typus zurückgeht, da es nach S. 21 auf einem der vier venetianischen Exemplare desselben wiederkehrt.

H. hätte allenfalls noch auf die — recht weiten — ikonographischen Perspektiven eingehen können, die sich von dem Motiv der die Leidenswerkzeuge tragenden Erzengel aus eröffnen. Einerseits steht dieses nämlich unverkennbar im nächsten Zusammenhang mit ihrer oben S. 198 auf die frühchristlich-palästinensische Kunst zurückgeführten Darstellung als himmlischer Zeugen der Kreuzigung, und diese wieder hat eine Parallele in derjenigen einer Darstellung zweier Engel als Zeugen auch der Jordantaufe, die gleichfalls in griechischer liturgischer Poesie ein Echo findet und in ihrer ursprünglichsten Fassung auf der betreffenden Miniatur einer Folge alter armenischer Bildblätter der Wiener Mechitharistenbibliothek (Macler, *Miniatures arméniennes*, Taf. VII, Fig. 14) erscheint. Andererseits bedeutete die Verknüpfung des Motivs gerade mit dem Brustbild der Hodegetria nur die umbildende Spezifizierung einer Flankierung dieses Bildes durch ein adorierendes Engelspaar wie es z. B. eine Ikon aus Smolensk (Abb. 1) zeigt. Dürfte man, was freilich sich nicht beweisen läßt, diesen Typus für das S. 4 berührte Schöpfungswerk der Gottesmutter zwischen zwei Engeln des Mönches Lazzaros im Altarraum der Hagia Sophia unterstellen, so wäre dieses noch unmittelbarer als das angebliche Lukasbild in der von Pulcheria erbauten Kirche τῶν Ὁδηγῶν als Ahne der kretischen Passionsmadonna anzusprechen. Die wie immer gestaltete Verbindung der ihr göttliches Kind tragenden Theotokos mit flankierenden Engeln geht dann aber letzten Endes wieder auf die frühchristliche Kunst Palästinas zurück, in der die thronende zwischen Engel-Assistenten nach dem S. 194 erwähnten Goldenkolpium das Fassadenmosaik der Geburtskirche in Bethlehem aufwies. Das Motiv ist mit besonderer Vorliebe von der koptischen Kunst aufgegriffen worden, wo die beiden Assistenten gerne wie in der S. 198 angezogenen Ikon Herzog Johann Georgs in Vollgestalt neben dem Madonnenbrustbild des Hodegetria-Typs gegeben und nicht selten gleichfalls ausdrücklich als die beiden Erzengel bezeichnet werden. Was schließlich den gedanklich am nächsten an denjenigen der Passionsmadonna heranführenden Typ des „Gotteslammes“ der Kreuzkirche betrifft, so liegt er in etwas veränderter Fassung bzw. mit Weglassung des einen Erzengels auch in zwei Athosfresken von Protaton und Xenophontos vor (Millet, *Monumento de l'Athos*, Taf. 30, 1 bzw. 50f. und 180).

Prof. A. BAUMSTARK.

Dr. P. Thomas Michels, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihtages im christlichen Altertum und im Mittelalter.* — Münster in Westf. (Aschendorff) 1927. (*Liturgiegeschichtliche Forschungen.* Heft 10.) — XI u. 101 S.

Eine Untersuchung, die eine längst und fast allgemein verbreitete Meinung stürzt, eine Arbeit, die Ergebnisse bringt, glänzend durch ihre Neuheit und Kühnheit, wird gewöhnlich größeren Reiz haben als jene, welche zur Verteidigung einer alten, mehr geahnten als erwiesenen Wahrheit, neue und überzeugende Argumente darbringt. Das letzte ist der Fall mit der vorliegenden Arbeit.

Jülicher, Duchesne, Papebroch und andere hatten schon den Sonntag als einzigen Weihetag für Bischöfe geahnt und angenommen, ohne überzeugende Gewißheit. Jetzt hat der hochw. Verfasser die rechtlichen und liturgischen Quellen untersucht: die Didache; die *Ἀποστολικὴ παράδοσις*; die Didascalia usw., besonders aber auch die *Ordines Romani* und den *Liber diurnus*, und kommt zu dem Ergebnis: (S. 46) „In allen Liturgiegebieten des Morgen- und Abendlandes . . . haben wir bis ins Hochmittelalter hinein ein grundsätzliches Festhalten am Sonntag als Bischofsweihtag feststellen können.“

Im zweiten Teil werden die gewonnenen Ergebnisse an den sicheren Daten von Weihetagen im Abend- und Morgenland überprüft. Das Schlußergebnis läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Sonntag für alle Jahrhunderte und in allen Gebieten der Kirche der gegebene und bevorzugte Weihetag war. Im Okzident heben sich deutlich Rom und stärker noch England durch ihr Festhalten am Sonntag heraus.

So ist die alte Meinung endgültig erwiesen, was nicht ohne Bedeutung für die Datierung einzelner Weihetage und der sich daran knüpfenden Ereignisse ist.

Der Verfasser hat sich mit dieser Arbeit um das Studium der altchristlichen und mittelalterlichen Zustände sehr verdient gemacht.

W. MULDER S. J.

Peter Thomsen, *Die Palästinaliteratur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister, unter Mitwirkung von J. de Groot, A. Gustavs, Sam. Klein, Chr. O. Thomsen, Will. Zeitlin bearbeitet und mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben. 4. Band. Die Literatur der Jahre 1915—1924.* Leipzig (Hinrichs) 1927. — XX und 755 S.

Wegen der schwierigen Verhältnisse in der Nachkriegszeit konnte der 4. Band, der nach dem Plan des Verfassers die Jahre 1915—1920 umfassen sollte, nicht erscheinen; dafür wird uns jetzt in einem Doppelbande ein Verzeichnis der Literatur der Jahre 1915—1924 vorgelegt. Der Aufbau des Werkes ist, abgesehen von einigen Verbesserungen — so sind z. B. die Verweise im Register nicht mehr nach Seitenzahlen, sondern nach Nummern der Titel gegeben — derselbe geblieben. Noch mehr als es im letzten Bande der Fall war, ist die Literatur der „Randgebiete“ der Palästinakunde herangezogen worden, aus welchem Grunde gerade die im *Oriens Christianus* vertretene Wissenschaft aus dieser Bibliographie weitgehenden Nutzen schöpfen kann. Soweit Geschichte, Literatur, Archäologie, Liturgie der orientalischen Kirchen in irgend welchen Beziehungen zu Palästina stehen — und oft noch weit darüber hinaus — ist die Literatur gebucht. Daß man bei diesem so weit gefaßten Begriff der Palästinaliteratur natürlich noch hier und da Zusätze machen kann, ist selbstverständlich; nicht um an der immensen Arbeit Th.'s zu nörgeln, sondern nur um seiner Bitte zu entsprechen, erwähne ich, daß z. B. neben Burkitts Aufsatz Nr. 2780 auch sein *The Early Syriac Lectionary System* (*Proceedings of the British Academy* XI [1923]) 38 S., oder zu 7961 ff. auch G. Pfeilschifter, *Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit* (Rektorsrede, München 1923) hätte genannt werden können. Doch handelt es sich hier um „Randgebiete“, bei denen man Vollständigkeit nicht beanspruchen darf.

So dankbar jeder diese Weitherzigkeit in zeitlicher und örtlicher Beziehung (auch Syrien ist inbegriffen) empfinden wird, kann man doch die Besorgnis nicht ganz los werden, daß damit auch einige, jetzt freilich noch nicht akut gewordene Nachteile verbunden sind; Umfang und Preis werden mit der Zeit es vielleicht nicht mehr erlauben, in gleichem Sinne fortzufahren, und die Arbeitskraft des Herausgebers wird durch diesen Dienst an der Gesamtheit über die Maßen beansprucht. Wenn man bedenkt, daß wir z. B. in dieser Bibliographie ein wohl fast lückenloses Verzeichnis der sich mit dem orientalischen Kriegsschauplatz befassenden Literatur, der Karten- und Memoirenwerke haben, daß der Bibliograph das uferlose Meer der zionistischen Literatur bezwungen hat, dann kann man sich einen Begriff von der Leistung, die in diesem Verzeichnis von Büchertiteln steckt, machen. Vielfach hat er sich nicht mit der bloßen Titelangabe begnügt, sondern mit kurzen Stichworten den Inhalt angedeutet und Rezensionen sorgfältig verzeichnet; auch Angaben sonstiger wissenschaftlicher Hilfsmittel, wie Karten, Bilderwerke, Lichtbilder (bei letzteren vermisste ich einen Hinweis auf den Katalog der vorzüglichen Lichtbilder von R. Eder-Breslau) findet man vor; die schwer zugäng-

liche russische Literatur ist ebenfalls angeführt. Ein Wort des Dankes für diese einzigartige Bibliographie möge den Hinweis beschließen; zehn Jahre lang hat der Verfasser daran gearbeitet, und darum vielfach auf eigene wissenschaftliche Auswertung der neueren Forschungsergebnisse verzichten müssen; bei dieser mühevollen, entsagungsreichen Arbeit hat ihn „das Bewußtsein aufrecht erhalten, der Gesamtheit einen Dienst zu erweisen, der sonst vielleicht nicht getan worden wäre, und anderen die Arbeit zu erleichtern“.

Prof. A. RÜCKER.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DIE ALTGEORGISCHE LITERATUR UND IHRE PROBLEME

VON

DR. GREGOR PERADZE

Die Entwicklung der georgischen Literatur vollzieht sich im wesentlichen in drei großen Zeiträumen.

In der Mitte steht die Blütezeit des unter byzantinischem Einfluß erwachsenden reichsten kirchlichen Schrifttums und der klassischen profanen Literatur, vor allem der weltlichen Dichtung. Umschlossen wird dieser Zeitraum etwa von den Jahren 975 und 1212, als denjenigen der Anfänge der literarischen Tätigkeit des hl. Euthymios vom Iwironkloster auf dem Athos, des ersten Repräsentanten dieser klassischen Periode¹, und des Todes der großen Königin Thamar.

Es folgt, vom 13. Jh. ab, bis zu einer kurzen Nachblüte im 17. und 18. Jh., ein allmählicher Verfall der kirchlichen und das Epigonenzeitalter der weltlichen Literatur.

Voran gehen hingegen die Jahrhunderte des ausschließlich religiös-kirchlichen altgeorgischen Schrifttums.

Nach den früheren teils veralteten, teils ohne nennenswerten Widerhall in der mittel- und westeuropäischen Gelehrtenwelt gebliebenen Werken von Džanašwili² und Hahanašwili³ oder kurzen Darstellungen von Fr. Alter⁴, Fink⁵ und Baum-

¹ Sein erstes Werk, die Übersetzung der Apokalypse, wird vom Jahre 978 datiert. Vgl. Žordania, *Chronika* I 122 (georg.); Peradze, *L'activité littéraire des moines géorgiens au monastère d'Iviron, au Mont Athos*: RHE. XXIII S. 531 n. 7.

² *Die georgische Schriftstellerei* (georg.) I—II. Tiflis ... 1909.

³ *Streifzüge in der Geschichte der georgischen Litteratur* (russ.). I—IV. Moskau 1895.

⁴ *Über die georgianische Litteratur*. Wien 1798.

⁵ *Die georgische Litteratur* in: *Die Kultur der Gegenwart*, 7. Teil 1. Abteilung VII. Berlin-Leipzig 1906, S. 299—310.

stark¹, von welchen noch die letztere eine ohne die nötigen Sprachkenntnisse unternommene Arbeit zweiter Hand ist, hat das gesamte Gebiet dieses literaturgeschichtlichen Verlaufes eine umfassende Behandlung durch Prof. Cornelios Kekelidze in einem Werk erfahren, das in einem ersten von zwei Bänden sich mit der kirchlichen, in einem zweiten mit der profanen Literatur beschäftigt.²

Der erste bietet dann wieder zunächst einen chronologischen Überblick der literarischen Entwicklung³ und alsdann in einer Reihe von Querschnitten eine Zusammenfassung des auf den verschiedenen literarischen Einzelgebieten⁴ der Bibelübersetzung, Apokryphen, Exegese, Dogmatik, Polemik, Hagio-graphie, Asketik, Homiletik, des kanonischen Rechts, der Liturgie und endlich der Kirchendichtung Geleisteten.

Über den reichen Inhalt des Kekelidze'schen Werkes hat in englischer Sprache R. Blake eingehend referiert.⁵ Ich selbst habe unter gelegentlicher leichter Ergänzung des von K. Beigebrachten eine Übersicht über das literarische Erbe speziell der beiden führenden Persönlichkeiten der byzantinisch-georgischen Kirchenliteratur, der Hagioriten Euthymios († 1028) und Georg († 1065) gegeben.⁶

Im folgenden möge es gestattet sein, weitere Kreise in einer, wenn auch noch so vorläufigen Weise, mit den Erscheinungen und Problemen der altgeorgischen Kirchenliteratur vertraut zu machen, die jenem auf dem Athos, unter dem Einfluß von Byzanz erblühten kirchlichen Schrifttum voraufrag.

Auch für diese Ausführungen bietet das von K. geschaffene Standwerk die selbstverständliche Grundlage. Durch Ergänzungen oder Bedenken, die im einzelnen geltend zu machen

¹ *Die christlichen Litteraturen des Orients*. Leipzig 1911. II S. 99–110.

² *Geschichte der georgischen Litteratur* (georg.) I. *Alte (kirchliche) Litteratur*. 695 S. Tiflis 1923; II. *Weltliche Litteratur*. Der zweite Band war mir leider während der Abfassung dieses Aufsatzes unzugänglich.

³ S. 3–440.

⁴ S. 443–664.

⁵ *Georgian theological Literature*: JTSt. XXVI S. 50–64.

⁶ RHE. XXIII S. 530–539.

sein sollten, soll dem hohen Verdienste desselben nicht der mindeste Abtrag getan werden.

K. gliedert die Entwicklung der altgeorgischen Kirchenliteratur wiederum in zwei Perioden, diejenige eines beherrschenden armenischen Einflusses und diejenige des nationalselbständigen Schaffens.

Als Schauplatz des literarischen Lebens für die erste Periode wird ausschließlich die Provinz Karthli in Betracht gezogen. Eine Erweiterung hätte derselbe in der zweiten Periode um die Provinz Tao-Klardschethi erfahren, die früher dem armenischen Sprachgebiet angehört hätte. Als Grenze zwischen den beiden Perioden wird die Mitte des 8. Jh.s angesetzt. Es soll das siegreiche Vordringen der arabischen Heere gewesen sein, das eine mächtige Stärkung des nationalen Selbstbewußtseins hervorgerufen hätte, und im Zusammenhang mit dieser soll sich die Lösung der bisherigen engen kulturellen Verbundenheit mit den Armeniern vollzogen haben; speziell für das Erblühen eines georgischen Schrifttums in Tao-Klardžethi wäre es grundlegend gewesen, daß das arabische Schwert und die Cholera unter den bisherigen armenischen Bewohnern der dortigen Klöster furchtbar aufräumte und statt deren georgische Mönche nachrückten.

Unzweifelhaft ist nun jedenfalls der ursprüngliche enge Zusammenhang des georgischen mit dem armenischen Christentum.

Dieser erfuhr eine endgültige Lockerung oder gar Lösung auch dann noch nicht, als, wie angenommen wird, am Anfang des 7. Jh.s Katholikos Kirion von dem bisher Georgiern und Armeniern gemeinsamen monophysitischen Glaubensbekenntnisse sich dem Chalcedonense zuwandte. Denn diesem gegenüber wurde auch auf der armenischen Seite noch bis zum Jahre 728 eine schwankende Haltung eingenommen.¹

Eine streng vorsichtige Betrachtungsweise wird indessen nicht ohne weiteres an der Frage vorübergehen können, ob das Verhältnis der jungen georgischen zu der doch nicht

¹ Bei Kekelidze a. a. O. S. 37.

wesentlich älteren armenischen Kirche wirklich ein Tochter- oder nicht vielmehr ein Schwesterverhältnis war. Die hohe Blüte kirchlicher Architektur Georgiens, welche die hochbedeutsamen Forschungen Prof. Čubinašwilis heute bis ins 5. Jh. hinauf zu verfolgen gestatten, durfte ihrerseits die Vorbilder entsprechender Erscheinungen auf armenischem Boden erst geliefert haben.¹ Die von v. Harnack und Prof. Džawahišwili herausgegebene „Vita des hl. Eustatios“ gibt einen Einblick in den Umfang des in der ersten Hälfte des 6. Jh.s vom georgischen Christentum unter den Bekennern der nationalen iranischen Religion des Mazdaismus geübten Missionswerkes.² Solchen Tatsachen gegenüber würde es doch einigermaßen überraschen müssen, wenn auf dem Gebiete der Literatur gleichzeitig eine ebenso ausschließliche als einseitige Abhängigkeit Georgiens von Armenien bestanden hätte.

Ernstliche Erwägung verdient ja auch der von F. C. Conybeare geäußerte Gedanke einer ältesten kirchlichen Abhängigkeit Georgiens nicht vom armenischen, sondern vom nordpersischen Christentum und die in gleicher Richtung liegende Verbindung, in welche neuerdings Heinr. Junker den Ursprung der georgischen Schrift mit dem Pehlevi gebracht hat.³

Armenismen, die man in den georgischen Texten ältester Zeit zu finden glaubt, sind immerhin noch darauf zu prüfen, ob sie nicht als allgemeine Iranismen oder als Erbe irgendeiner kleinasiatischen Sprache bewertet werden könnten, womit sie eine zwingende Beweiskraft verlören. Eine Verwandtschaft altgeorgischer oder armenischer Texte biblischen oder nicht biblischen Charakters braucht schließlich nicht not-

¹ Vgl. besonders *Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst I. 1: Die kleine Kirche des heiligen Kreuzes von Mzchetha*. Tiflis 1921 und *Die christliche Kunst im Kaukasus und ihr Verhältnis zur allgemeinen Kunstgeschichte (Eine kritische Würdigung Josef Strzygowskis, Die Baukunst der Armenier u. Europa)*: MhKw. XV (1922) S. 217–236.

² Džawahišwili-v. Harnack, *Das Martyrium des hl. Eustatios von Mzchetha*: Abhdl. PAW. 1901. S. 875–902; S. 878–9; Kekelidze S. 560.

³ Zu Conybeare vgl. Kluge OC. Neue Serie IV (1915) S. 121. Heinr. Junker; *Das Awestaalphabet und der Ursprung der georg. und armenischen Schrift*: Caucasica Fasc. 3 S. 1–82; Fasc. 3 S. 82–121.

wendig auf Übersetzung aus dem Armenischen ins Georgische zu beruhen, sondern könnte ihre Erklärung auch darin finden, daß hier und dort gleiche oder verwandte, sei es griechische, sei es syrische Texte zugrunde gelegen hätten. Nur Dinge, wie das Durchschimmern von Entstellungen eines armenischen Textes, das Auftreten von Eigennamen in charakteristisch armenischer Form oder nur durch eine armenische Vorlage sich erklärende Mißverständnisse bieten letzten Endes, bei dem Mangel ausdrücklicher Zeugnisse, eine völlige Gewähr für die Abhängigkeit von einem armenischen Original.

Daß überhaupt eine Übernahme literarischen Gutes aus dem Armenischen ins Georgische stattfand, soll hiermit natürlich nicht in Abrede gestellt werden. Ausdrücklich bezeugt wird uns eine solche allerdings erst im 11. Jh. durch die Vita des hl. Georg Hagiorites¹. Indessen ist selbst hier nur von etlichen Schriften die Rede. Nicht zu übersehen ist auch der Umstand, daß gelegentlich eine Übersetzung auch vielmehr aus dem Georgischen ins Armenische stattfand, wie dies für die legendarische Vita des Dionysios Areopagites durch P. Peeters nachgewiesen wurde.²

Von hoher Wichtigkeit ist endlich eine grundsätzliche Scheidung zwischen dem literarischen Leben des nordischen georgischen Mutterlandes und einer ausgedehnten georgischen Diaspora in der Asketenwelt des syrisch-ägyptischen Südens, vor allem Palästinas. Noch zu Lebzeiten der jüngeren Melania († 439) ist nach Jerusalem der später als monophysitische Bischof von Majuma verstorbene Iberer Petrus gekommen, den allerdings nur die Zufälligkeiten eines abenteuerlichen Wanderlebens dorthin führten. Aber schon gegen Ende des 5. Jh.s sind, wie ich gezeigt zu haben glaube, an den sogenannten syrischen Heiligen umgekehrt von Süden her maßgebende Begründer des dortigen monastischen Lebens nach Georgien gelangt.³

¹ *Vie de S. Georges l'Hagiorite*: AB. XXXVI—XXXVII (1917/19) p. 74—159, vgl. § 19.

² *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Dénys l'Aréopagite*: AB. XXXI (1912) p. 277—313.

³ *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien*: ZKg. XLVI (N.F. IX) S. 34—75.

Ein georgisches Kloster in Jerusalem und ein solches des georgischen Stammes der Lasen in der benachbarten Wüste konnte bereits Kaiser Justinian restaurieren lassen.¹ Eine hervorragende Bedeutung hatte das georgische Element anscheinend von jeher, namentlich in der im 6. Jh. durch den hl. Sabbas begründeten Laura der Kedronschlucht gehabt, wenn gleich das von K. (S. 33) als vor dem Jahre 532 verfaßt, angezogene angebliche Testament des hl. Sabbas in diesem Zusammenhang nur mit äußerster Vorsicht verwertet werden kann. Der in der Sinai-Hs. Nr. 1096 des 12.—13. Jh.s erhaltene Text, der einleitend vielmehr auf die *παρὰ τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα θεοπισέντα* Bezug nimmt, bezeugt nämlich im Schatten einer gemeinsamen griechischen Hauptkirche innerhalb des Sabbasklosters allerdings eine nationale Kirche sowohl der Iberer als der Syrer, daneben aber auch schon eine solche der Franken, scheint also erst der Kreuzfahrerperiode anzugehören.²)

In den Klöstern Palästinas dürften nun aber georgische Mönche von jeher zweifellos ohne Vermittelung des Armenischen unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt haben.

Mittelpunkte geistigen Lebens im Mutterlande waren von vornherein die hier seit den Anfängen des Christentums bestehenden Schulen. Eine solche soll beispielsweise König Bakourios in seiner Residenzstadt Mzchetha durch einen gewissen Džagi haben eröffnen lassen, der neben der georgischen die armenische und griechische Sprache beherrscht hätte. Indessen konnten auf diesen Schulen nur elementare Kenntnisse erworben werden. Zur Erwerbung einer höheren Bildung war man durchweg auf den Besuch ausländischer Schulen angewiesen.

So soll der erwähnte Patriarch Kirion die elementare Ausbildung in der Dorfschule seiner Heimat Skutri, eine höhere dagegen in einer kleinasiatischen Stadt Cologne in der Nähe

¹ Procopius von Caesarea (hrsg. von Harvey), *περὶ χτισμάτων* V 9, 6. Vgl. Krumbacher: *Geschichte der byzantin. Litteratur* S. 230; Peradze: *Über das georgische Mönchtum*: Intern. kirch. Zeitschrift III (1926) S. 157 an 2.

² Dmitrievskij, *Топикъ* I 222—224. Kiew 1895 (russ.).

von Nikopolis erfahren haben, in welcher er sich 15 Jahre aufgehalten hätte.

Als der älteste Name eines bestimmten und zeitlich festlegbaren Schriftstellers ist hier derjenige eines Jakob Presbyters zu nennen, dessen Werk das „Martyrium der hl. Šušanik“ von K. auf das Jahr 484 datiert wird.¹

Gewiß mit Recht als Pseudepigraph werden dagegen von K. zwei Predigten auf die Feste der Geburt und Taufe Jesu behandelt, die unter dem Namen der Bekehrerin Georgiens, der hl. Nino, erhalten sind. Auf eine verhältnismäßig frühe Entstehungszeit weist allerdings eine Polemik gegen Arianer und sonstige antitrinitarische Sekten hin, die den hauptsächlichsten Inhalt der Taufpredigt bildet. Über die Zeit der Entstehung des Monophysitismus herab scheint dagegen freilich eine entsprechende christologische Polemik der Geburtspredigt zu führen.²

Vor nicht leichte Probleme stellt uns der literarische Nachlaß des Patriarchen Kirion. Der Übergang zur chaldäonensischen Orthodoxie veranlaßte ihn zu brieflichen Auseinandersetzungen mit dem armenischen Katholikos. Doch muß es fraglich bleiben, ob seine Briefe an denselben ursprünglich georgisch abgefaßt waren.

Jedenfalls sind sie nur in einem armenischen Text erhalten, der im Gegensatz zu den Entgegnungen des Katholikos noch nicht ediert wurde.³

Auch an Gregor d. Gr. hätte er sich mit einem Schreiben gewendet, das jedoch durch den Überbringer in Jerusalem verloren worden wäre, wenn anders in ihm der Hauptadressat des Gregorbriefes erblickt werden kann, welcher die Überschrift trägt⁴: „*Quirico episcopo, et caeteris episcopis in Hiberia catholicis*“.

¹ Herausgegeben von Sabinin, *Das Paradies Georgiens*. Petersburg 1882. S. 181–192, bzw. von Gorgadze. Kuthais 1917.

² Hss.: Nr. 19, 95 des Altertumsmuseums zu Tiflis.

³ *Buch der Briefe*. Tiflis 1901 (arm.)

⁴ Migne P. L. 77 XI 67 Sp. 1204–1908. Eine Monographie *Über den Katholikus Kirion, den Georgier*, verfaßte P. Akinian. Wien 1910 (arm.).

Ein ebenso gesichertes als wertvolles, allerdings unpersonliches Erbe ältester literarischer Tätigkeit im georgischen Mutterlande bilden Reste der in späterer Literatur gelegentlich erwähnten *Hanmeti*-Übersetzungen. Man hat den merkwürdigen Ausdruck chronologisch, topographisch oder dahin erklären wollen, daß es sich bei demselben um eine Analogie zum syrischen *beth* (= Vers-Zeile) handeln würde. Palimpseste, die im Jahre 1923 in Tiflis entdeckt wurden, haben demgegenüber die Erkenntnis gebracht, daß die betreffenden Texte ihre Namen von dem für sie bezeichnenden Gebrauch des Präfixes *H* empfangen. Es handelt sich im einzelnen um Bruchstücke eines georgischen Textes der Evangelien, der Genesis und des Propheten Jeremias in einer Schrift des 5.—7. Jhs

Als älteste Fragmente biblischer Texte in georgischer Sprache sind diese Splitter naturgemäß von überragender Bedeutung.¹ Einem nicht einfachen Problem gegenüber gestellt sehen wir uns aber sofort auch durch sie wieder, wenn wir sie mit den übrigen Denkmälern georgischen Bibeltextes vergleichen, die über die Zeit des maßgeblichen byzantinischen Einflusses hinaufführen und in dieser Zeitschrift durch H. Goussen besprochen wurden.²

Den *Hanmeti*-Texten in der Überlieferung unter der Bezeichnung *Sabacmiduri* entgegengestellt, scheinen nämlich die letzteren durch diese Bezeichnung als Ergebnis einer im Sabbaskloster geübten Übersetzungs- oder Revisionstätigkeit eingeführt zu werden. Man hätte also wohl ein erhebliches Abweichen der *Hanmeti*-Texte erwarten sollen, aber der Unterschied beschränkt sich im wesentlichen auf den Gebrauch des erwähnten Verbalformen-Präfixes.

In Betracht kommen als Urkunden zunächst des altgeor-

¹ Prof. Džawahišwili, *Die neuentdeckten georgischen Hss. und ihre Bedeutung für die Wissenschaft* (Bulletin der Universität zu Tiflis II S. 313—391); Prof. Sanidze, *Über die Entdeckung der ältesten georg. Texte* (ib. S. 398—424); vollständige Literatur darüber in einem Aufsatz von Kekelidze über diese Texte in der Zeitschr. *Der Beobachter* Nr. 1. S. 261 ff. Tiflis 1926 (georg.).

² *Die georgische Bibelübersetzung*: VI (1906). S. 300—318.

gischen Evangelientextes die beiden Hss. auf dem Athos vom Jahre 913 und in Leningrad vom Jahre 995, welche von Prof. W. Benešewič seiner Ausgabe des Matthäus- und Markus-Evangeliums zugrunde gelegt wurden¹. Weitere Evangelien-Hss. befinden sich in Tiflis. Es sind dies Exemplare aus Hadiši, Džruči, Parchali und Tbethi, die auf die Jahre 897, 936, 973, 995 datiert sind und zwei dem 10. Jh. entstammende undatierte Hss. aus Urbnisi und Ksani. Eine Gesamthandschrift des AT.s, im Jahre 978 abgeschrieben, befindet sich auf dem Athos. Aus dem 8. Jh. stammt ein Papyruspsalter auf dem Sinai. Von zwei anderen Psalterhss. ist die eine, Nr. 38 des Altertumsmuseums zu Tiflis, auf das Jahr 904 datiert. Eine Prophetenhs. aus dem 11. Jh. aus dem Kreuzkloster befindet sich jetzt in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem.²

Durch diese Prophetenhs. erhalten ist auch das älteste Denkmal der georgischen Apokryphen-Literatur an dem neuerdings von Blake veröffentlichten und untersuchten georgischen Text des 4. Esdrabuches³, wie der Herausgeber annimmt, einer in der Provinz Tao-Klardžetli entstandenen Übersetzung aus dem Armenischen⁴. Ihr zur Seite tritt, in einer ältesten Hs. aus dem Jahre 977 vorliegend, eine ursprüngliche georgische Rezension des von Marr edierten „Berichtes“ Josephs von Arimathaea über die Gründung der ersten Kirche in der Stadt Lydda, der später eine Neuübersetzung durch Georg Mthacmideli erfuhr.⁵

¹ *Quattuor Evangeliorum versio Georgiana vetus. E duobus codicibus (aa. p. Ch. n. 913 et 995) edidit Vladimir Benešewič. Petersburg I 1909. II 1911.* Die Evangelien-Hs. aus dem Jahre 913 befindet sich auf dem Athos (Opisi-Evangelien).

² R. Blake, *Catalogue des mss. géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem*: ROC. 3 sér t. III (XXIII) (1923/24) pp. 26–27, 30–32;

³ *The Georgian Version of Fourth Esdras from the Jerusalem Manuscript*: HTR. XIX (1926) S. 299–375.

⁴ Vgl. über das georgische AT. neuerdings die interessante Arbeit von R. Blake, *Ancient Georgian Versions of the Old Testaments*: HTR. XIX (1926) S. 271–296.

⁵ Hrg. von Marr: *Texte und Untersuchungen* II 1900, übersetzt von Kluge, OC. Neue Serie, IV (1915). S. 24–38.

Der Sphäre dessen, was als armenisch-georgische Literatur angesprochen zu werden pflegt, gehört endlich ein halbes Synaxar des 10. Jhs des Klosters Iwiron auf dem Athos an, dessen Publikation durch Marr in der „*Patrologia Orientalis*“ begonnen wurde. Ein endgültiges Urteil über Alter und Grundlage der zweifellos hochinteressanten Sammlung hagiographischer Texte wird man bis zur Vollendung der Ausgabe aussetzen müssen.¹

Das Problem des altgeorgischen Bibeltextes erfährt eine letzte Komplizierung in der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Text der Vollhandschriften und demjenigen der Lektionare. Mit den letzteren betreten wir das Gebiet der Liturgie und hier ist es jedenfalls die heilige Stadt Jerusalem mit ihren großartigen Gottesdienstfeiern gewesen, welche — naturgemäß durch Vermittelung des palästinensischen Mönchtums — für Georgien in der vorbyzantinischen Zeit alleinbestimmende Bedeutung gewann.

Ihren Ausdruck findet diese Sachlage zunächst in dem georgischen Kanonarion, das von Kekelidze im Jahre 1911 in den alten Kirchen Svanetiens entdeckt und bekannt gemacht wurde.² Die im georgischen Text vorliegende Gottesdienst- und gottesdienstliche Leseordnung Jerusalems muß in dieser Gestalt rund gegen die Mitte des 7. Jhs in Geltung gewesen sein, da unter den gefeierten Heiligen bereits Patriarch Sophronios als tot († 638) erscheint, andererseits aber der vorausgesetzte Glanz des Kultus nur in der ersten Zeit der arabischen Herrschaft noch denkbar sein dürfte. Neben die von K. benutzten hslichen Quellen tritt alsdann noch das georgische Lektionar Nr. 3 der Pariser National-Bibliothek, das H. Goussen einer wertvollen kleinen Arbeit zugrunde

¹ R. Graffin-F. Nau. *Patrologia Orientalis*. XIX fasc. 5. *Le synaxaire Géorgien. Redaction ancienne de l'Union arméno-géorgienne*. Paris 1926.

² *Jerusalem Kanonarion des 7. Jh.* Tiflis 1912 (georg. russ.). Vgl. Kluge-Baumstark, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*. OC. Neue Serie V (1915) S. 201–233; Kluge-Baumstark, *Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jh.* ib. VI (1916) S. 223–239; Peradze-Baumstark, *Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jh.* ib. Dritte Serie I (1927) S. 310–318.

gelegt hat.¹ Auch hier tritt der lokale Kult Jerusalems mit allen Einzelheiten seiner Fest- und Stationskirchenordnung uns entgegen.

Hier und dort liegen nun einerseits in vollem Wortlaut die biblischen Lesetexte der Liturgie vor, andererseits bietet mindestens das Kanonarion Kekelidzes auch die Initien zahlreicher poetischer Gesangstexte derselben. In gewissem Umfang lassen sich die letzteren in der auf Jerusalem zurückgehenden ältesten Schicht griechischer Kirchendichtung wieder erkennen.

Die betreffenden Stücke derselben sind also gleichfalls ins Georgische übersetzt gewesen. Ob in anderen Fällen die georgische Urkunde die Anfänge im Original untergegangener griechischer Liedstrophen erhalten hat, oder ob hier auch schon älteste liturgische Originaldichtungen in georgischer Sprache zitiert werden, wird eine weitere Untersuchung zu klären haben.

In ältester Zeit muß nach der Natur der Dinge auch die Schaffung der für die Kultusnotwendigkeiten unentbehrlichen liturgischen Prosaformulare hinaufreichen. Erhalten haben sich in der Hs. Nr. 86 des kirchlichen Museums zu Tiflis Formulare für die Spendung der kirchlichen Weihen sowie die eucharistische Liturgie Jerusalems unter dem Namen des Herrenbruders Jakobus. Die Texte setzen als regierenden Katholikos von Karthli einen Symeon voraus, was nur auf die Jahre 572—598; 867—878; 1002—1012 führen könnte.² Von diesen Zeitpunkten wird der erste durch die Tatsache einer Erwähnung schon des sechsten allgemeinen Konzils vom Jahre 680 ausgeschlossen, der dritte durch den Schriftcharakter des Kodex im höchsten Grade unwahrscheinlich gemacht.

¹ Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend. München-Gladbach 1923.

² Vgl. Kekelidze, *Die georg. liturgischen Denkmäler*. Tiflis 1908. S. 6—22 (georg.). Ausgabe der Jakobusliturgie und des Weiherituals von demselben: *Altgeorgisches Archieratikon* (russ.) Tiflis 1912. Eine englische Übersetzung bieten Wardrop und Conybeare: ROC. XVIII (1913) p. 396 bis 410; XIX (1914) p. 155—173.

Eine neue Redaktion des georgischen Kanorarions wird dem Johannes-Zosima (etwa † 987) zugeschrieben, der zunächst als Mönch im Sabbaskloster lebte und von dort auf den Sinai übersiedelte. Er ist auch der erste große Vertreter der originalen georgischen Hymnendichtung. Sein Zeitgenosse und auf demselben Gebiet tätig war Johannes Minčhi, gleichfalls Mönch auf dem Sinai. Das literarische Erbe dieser beiden Männer ruht aber noch ungehoben in den georgischen Hss.-Schätzen des Sinaiklosters. Doch hat Marr schon vorläufige Andeutungen über diese ältesten Kleinodien georgischer Kirchenpoesie gemacht.¹

Nur vier Hymnen des Johannes Minčhi haben in der maßgeblichen Sammlung originaler georgischer Kirchenpoesie des Mutterlandes Aufnahme gefunden. Urheber dieser Sammlung ist Mikel Modrekili, ein Mönch des Klosters Oški, welcher 978—988 sein Werk geschaffen hat. Erhalten ist nur eine einzige Hs., Nr. 425 der Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung in Tiflis.

Dieses Hymnarium setzt sich zum größten Teil aus eigenen Dichtungen des Redaktors zusammen. Die übrigen Dichter des Mutterlandes, von welchen Lieder eine Aufnahme gefunden haben, sind Johannes, seit etwa 995 Bischof von Tbethi, Ezra, Johannes Khinkhosidze, Khurdanaj, Philippos, Stephanos Sananojsdze, Erzbischof von Čqondidi, und David, Bischof von Tbethi.

Eine Übersetzung mindestens dieses, durch eine Ausgabe von Ingoroqwa bereits zugänglich gemachten Schatzes² altgeorgischer Kirchendichtung wäre eine, vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus überaus dringende Aufgabe und soll in absehbarer Zeit im Rahmen dieser Zeitschrift in Angriff genommen werden.

¹ Marr, *Vorläufiger Bericht über die in Gemeinschaft mit Hrn. J. Dschavachischwili auf dem Sinai und in Jerusalem ausgeführten Arbeiten während seiner Reise (April–November) im Jahre 1902.* (Aus den Mittheilungen der Kais. orthodoxen Palästina-Gesellschaft. Bd. 14, Teil 2, S. 1–51, 1903 (russ.). Ein Referat darüber von A. v. Harnack, in den Abhdl. PAW. 1903 S. 831–840.

² P. Ingoroqwa, *Die altgeorgische Kirchenpoesie.* Tiflis 1913 (georg.).

Die liturgische Dichtung im Sabbaskloster und auf dem Sinai wie im Mutterlande gehört bereits ausschließlich der zweiten Periode Kekelidzes an, und paßt zu dem von ihm für diese Periode in Anspruch genommenen Charakter erhöhter nationaler Selbständigkeit sehr wohl.

Von Prosaschriften steht am Anfang dieser Periode Johannes Sabanisze, Verfasser des zwischen den Jahren 780 und 790 entstandenen „Martyrium des hl. Abo von Tiflis“.¹

Am Ende steht ein Mönch Giorgi Merčuli mit seinem im Jahre 951 verfaßten Werk „Das Leben des hl. Gregor von Handztha“, welches die Geschichte der Klöster in der Gebirgswelt Tao-Klardžethiens, „dem georgischen Sinai“, schildert.² Die Mitte des Zeitraumes bezeichnet Basilios, Vorsteher des Klosters zu Sarsma, mit seinem ums J. 886 entstandenen Werk „Das Leben des hl. Serapion von Sarsma“.³

Neben diesen drei Hagiographen stehen als weitere Urheber georgischer hagiographischer Originaltexte, Stephan Bischof von Tbethi, der 914–918 „das Martyrium des hl. Gobronios“⁴ verfaßte, und der Katholikos Arsen II. (955–980), nach Kekelidze Verfasser der ältesten Viten der 13 „syrischen Väter“.⁵

Als Übersetzer betätigte sich zunächst auf dem hagiographischen Gebiet Seth mit dem auf das Syrische zurückgehenden Beinamen Thargmani („Übersetzer“), der von K. an das Ende des 8. oder Anfang des 9. Jhs gesetzt wird und im Kloster des hl. Sabbas tätig gewesen wäre. Wir besitzen von ihm Texte über 26 Heiligenfeste, nämlich das Leben des hl. Menas (11. XI.), das Martyrium der hl. Guria, Samona und

¹ Herausgegeben durch Sabinin *Das Paradies Georgiens* S. 333–350 und vom kirchlichen Museum zu Tiflis als Nr. 3 1899 (georg.); die deutsche Übersetzung von K. Schultze, TuU. N. Folge XIII4 (1905).

² In der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem entdeckt und hrg. von Marr in seinen *Texten und Untersuchungen* VII Petersb. 1911 (georg.-russ.); lateinische Übersetzung von P. Peeters in *Histoires monastiques géorgiennes* (AB. XXXVI–XXXVII). Bruxelles 1923. p. 216–309.

³ Džanašwili, *Die georgische Schriftstellerei* II. Tiflis 1909. S. 1–46 (georg.); lateinisch von P. Peeters a. a. O. p. 168–207.

⁴ Sabinin a. a. O. S. 393–400.

⁵ Ib. S. 193–295.

Abibos (15. XI.), der hl. Eustratios, Eukslantios, Eugenios, Arestes und Mardarios (13. XII.), des hl. Phokas und der hl. Marina (17. VII.), der hl. Anastasia (22. X.), des hl. Domen-tios (8. XI.), des hl. Panteleimon (27. VII.), Wunder des hl. Nikolaos (6. XII.), die Viten des hl. Petros von Alexan-drien (25. XI.), und des Dionysios, Bischofs von Athen, zwei Texte über die hl. Eugenia, Wundertaten der hl. Kyros, Jo-hannes und dreier Jungfrauen (31. I.), einen Text über den hl. Leontios (18. VI.), das Martyrium des hl. Paulos, Bilos, Theon, Iron und ihrer Genossen (2. VII.), des hl. Athanasios von Kolyseum (19. VII.), der hl. Thaleleos, Thotimos, Asterios und Philagrios (20. V.), die Auffindung der Reliquien der hl. Ananias, Asarias und Misael, das Leben der hl. Viktor und der Frau Stephanía, der hl. Sergios und Bakchos (7. X.), das Marty-rium der 45 zu Nikopolis, des hl. Agathangelos von Damaskos (7. II.), Leben des hl. Hilarion des Großen von Palästina und endlich eines Heiligen, dessen Name von K. nicht vermerkt wird, weil die Anfangsblätter des Textes verloren gegangen sind.¹

Von diesem reichen literarischen Nachlaß ist bisher durch Kekelidze nur die Vita des hl. Agathangelos von Damaskus (7. II.) herausgegeben.²

Erhalten haben sich die genannten Arbeiten Sedhs in einer umfassenden Sammlung, die den Titel *Mrawalthawi*, d. h. etwa „πολυκέφαλος (βιβλος)“ trägt. Eine älteste Hs. auf dem Sinai vom Jahre 864, eine aus dem Kloster Šatberdi stammende und zwischen den Jahren 973—976 geschriebene und weitere Exemplare in Tiflis Nr. 1141 der Gesellschaft zur Ver-breitung der Bildung und Nr. 16 und 95 des Altertums-museums, sowie Nr. 57 des Iwironklosters auf dem Athos, bieten dieses Werk in einer Reihe verschiedener Rezensionen. An der Spitze der hier kenntlich werdenden textlichen Entwick-lung, die einen ältesten Bestand im Laufe der Zeit um immer weitere Stücke bereicherte, hätte nach K. eine Ur-

¹ Hss.: Nr. 95 des Altertums-museums zu Tiflis; Nr. 50, 57 des Iwiron auf dem Athos; Nr. 52 des Sinai und Nr. 24/25 des Bodleiana (AB. XXXI.).

² Im „Christlichen Orient“ (*Christianskii Vostok*) IV. Fasc. 3, 1916, 3, (georg.-russ.).

gestalt der Sammlung gestanden, deren Urheber Seth selbst gewesen wäre.

Ein zweiter Vertreter hagiographischer Übersetzungsliteratur ist der bereits erwähnte Hymnograph David, Bischof von Tbethi, der mit dem Hagioriten Euthymios im Briefwechsel stehend, schon bis zum Ende des 10. Jhs herabführt. Erhalten haben sich von seinen Übersetzungsarbeiten Lebensbeschreibungen der hl. Martha, Mutter des Styliten Symeon¹, des hl. Barlaam vom Kaukasus², des hl. Gregor, Bischofs von Agrigent in Sizilien³, und Martyrien des Großmartyrers Artemios (20. X.)⁴, der zehn Märtyrer von Kreta (23. XII.)⁵ und des Priesters Eleutherios (15. XII.)⁶. Eine daneben von David auch den Werken Gregors von Nazianz gewidmete Tätigkeit belegen Übersetzungen der Reden Nr. 2, 4, 8, 9, 10, 12, 24, 34, 36, des ersten Briefes an Kledonios und zweier griechisch nicht nachweisbarer, also wohl unechter Stücke: einer Lobrede auf den Märtyrer Demetrios und anscheinend einer moralischen Paränese.⁷

Einige originalgeorgische Texte hagiographischen Charakters haben schließlich die πολυκέφαλος-Rezensionen mindestens von Šatberdi und Iwiron erhalten. Die erstere wird von K. für die Lebensgeschichte der hl. Nino und Geschichte der Bekehrung Georgiens⁸, die letztere für das Martyrium der neun Knaben von Kola als hsliche Grundlage zitiert.⁹

¹ Hss.: Nr. 55, des Klosters Iwiron; Nr. 42, des kirchlichen Museums zu Tiflis.

² Eigentlich vom Mons Cassius. Hs.: Nr. 55 des Klosters Iwiron. Hrg. von Marr, *Hagiographische Materialien* II S. 109–144.

³ Hs.: Nr. 384 der Gesch. zur Verbreitung der Bildung. S. 771–856.

⁴ Hs.: Nr. 4 des Klosters Gelathi. S. 485–510.

⁵ Hs.: Nr. 90, S. 235–242 des kirchlichen Museums zu Tiflis; Hs. Nr. 5, S. 391–395 des Klosters Gelathi.

⁶ Hss.: Nr. 90, S. 135–175 des kirchlichen Museums; Nr. 5, S. 286 bis 295 des Klosters Gelathi.

⁷ Hss.: Nr. 1, 16, 87, 262 des Altertumsmuseums; Nr. 383, 1696 der Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung.

⁸ Hrg. von Thaqaišwili. Tiflis 1890 (georg.). Vgl. A. Palmieri, *La conversione ufficiale degl' Iberi al cristianesimo*: OC. II 1902. S. 130–150; III 1903, S. 148–172.

⁹ Hrg. von Marr, *Texte und Untersuchungen* V, 53–61 (russ.-georg.).

Noch ungleich reicher ist, was durch die πολυκέφαλος-Überlieferung an anonymen Übersetzungsarbeiten sich gerettet hat. An erster Stelle zu nennen sind hier an Übersetzungen echter Schriften des Römers Hippolytos, der von Marr hrg. und von Bonwetsch übersetzte Kommentar zum hohen Lied¹, die von Bonwetsch auf Grund einer Übertragung ins Russische durch den jetzigen Bischof von Bodbe Karbelov bekannt gemachten Abhandlungen über die Segnungen Jakobs, die Segnungen Moses und David und Goliath², sowie die Schrift über den Antichrist. Zu Unrecht tragen daneben in georgischer Übersetzung den Verfassernamen Hippolytos an der Stirne eine von Bonwetsch gleichfalls nach russischer Übersetzung Karbelovs erschlossene und vermutungsweise für Euagrios Pontikos in Anspruch genommene Schrift „über den Glauben“ und eine solche „über die Gestalt des Gelübdes“, in welcher er die Homilie Nr. 6 des Syrsers Aphraat erkannte.³

Daran reihen sich die sonst vollständig nur in einer syrischen bzw. in einer lateinischen Version erhaltenen Schriften des Epiphanius von Cypern „περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν“ und „περὶ τῶν ἐβ' λίθων“, sowie der auch in einer griechischen Rezension demselben beigelegte Physiologos.⁴ Anderweitig überhaupt nicht bekannt ist ein Psalmenkommentar unter dem Namen des Epiphanius, von dem die georgische πολυκέφαλος die Erklärung der 14 Psalmen 1—6, 9, 17, 44—46, 48—50 erhalten hat⁵. Als Übersetzer des Kommentars von wenigstens 7 Psalmen nennt sich in dem zugehörigen Widmungsschreiben an den als Hagiograph bekannten Bischof Stephan von Tbethi, ein gewisser Datçi, der dabei angibt, daß er lange, aber vergeblich nach einer griechischen Vor-

¹ TuU. N.F. VIII B., 2. Heft. Leipzig 1902.

² Ibidem Leipzig 1904. S. 1—46; 47—78; 79—93. XXVI B.

³ Ibidem 1907, XXXI B., 2. Heft.

⁴ Hrg. von Thaqaišwili (nach Kekelidze 501, Anm. 2) und Marr in den *Texte und Untersuchungen zur armenisch-georgischen Philologie* VI 1904 (russ.-georg.). Deutsche Übersetzung von Th. Kluge WZKM. 28 (1914) S. 123—148 und G. Graf, *Caucasica* II (1925) S. 93—114.

⁵ Hs.: Nr. 1141 der Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung.

lage gesucht und deshalb notgedrungen aus dem Armenischen übersetzt habe.

Zu einem weiteren Problem altgeorgischer Literatur führt uns der obenerwähnte Patriarch Arsen hinüber. Erhalten ist unter diesem Namen eine Abhandlung „Über die Trennung zwischen Georgien und Armenien“.¹ Diese kleine Schrift ist im höchsten Grade interessant, nicht zuletzt schon durch den einleitenden Symboltext, dessen Eigenart K. schwerlich voll gerecht wird, wenn er darin eine bloße nachträgliche Abkürzung des Nicaeno-Konstantinopolitanums erblickt. Als Verfasser betrachtet K. schon den Katholikos Arsen I. (855—882). Vielmehr an dem Hagiographen Arsen II. wäre nach Žordania zu denken. Letzterem hat sich H. Goussen angeschlossen, der zugleich auf Übereinstimmung zwischen dieser Schrift und der von Combefis herausgegebenen „*Historia haeresis Monothelitarum*“ bzw. der Chronik Michaels des Großen aufmerksam gemacht hat.² Sicher verfehlt ist der Gedanke Kakabadzes, der das Werk einem völlig unbekannten Arsen schon des 7. Jh.s zuschreibt.³

Übersetzungen eröffnen, auch abgesehen von denjenigen einzelner Reden des Nazianzeners durch David von Tbethi, das georgische Schrifttum auf dem Gebiete der Predigt. Über ein umfangreiches Material, daß auch hier wieder die *πολύκεφαλος*-Überlieferung erhalten habe, macht K. leider keine näheren Angaben. Mit dem ältesten bekannten Verfasser georgischer Originale stehen wir dann noch deutlicher als mit Mikhel Modrekili und David von Tbethi bereits an der Grenze des neuen byzantinisch-georgischen Zeitraumes. Es ist dies Johannes, Bischof von Bolnisi, der Zeitgenosse des Königs Bagrat III. (980—1014). Am Abend seines Lebens (etwa 1012) siedelt Bischof Johannes nach dem Athos, dem Zentrum des neuen literarischen Lebens über. Gleich seinem Vorbild, dem großen Prediger von Antiochien und Erzbischof von Konstantinopel, von seinen Volksgenossen mit dem Namen Goldmund

¹ Hrg. von Žordania, *Chronika* I 313—332. Tiflis 1895 (georg.).

² *Die georgische Bibelübersetzung* a. a. O. S. 315.

³ Bei K. a. a. O. S. 137, Anm. 1.

ausgezeichnet, hat er 13 in der Hs. Nr. 80 des früheren Tifliser Kirchlichen Museums erhaltene Predigten hinterlassen, die, mit Ausnahme einer einzigen von Džanašwili veröffentlicht sind¹. Die Eigenart seiner Predigten wird von K. des Näheren angedeutet. Wie weit aber seine Reden etwas Liturgie- und Kulturgeschichtliches enthalten, wäre Gegenstand einer erst noch durchzuführenden Nachprüfung.

¹ *Die Predigten des Johannes, Bischofs von Bolnisi*, hrg. vom Kirchlichen Museum XIV. Band. Tiflis 1911 (georg.).

DIE LEHRE VON DER MINNE IM ISLAM

EINE STUDIE ZUR PROBLEMGRUPPE DER CHRISTLICH-ISLAMISCHEN
BEZIEHUNGEN

VON

PROP. MAX HORTEN

Es gibt so manche islamische Texte, die das christliche Gepräge noch zum Greifen deutlich an sich tragen. Bei ihrer Übernahme in den Islam sind sie in ihrer christlichen Prägung treu erhalten geblieben. Man braucht ihr arabisches Gewand nur in ein griechisches oder lateinisches zu verwandeln, und allsogleich hört man in den muslimischen Worten einen christlichen Kirchenvater. Es ist nicht ohne Bedeutung, einige Dokumente solcher christlich-islamischer Symbiose¹ zu erörtern und dabei den arabischen Originaltext vorzulegen; denn in ihm zeigt sich, wie sehr urchristliches Lehrgut im Islam zur selbstverständlichen und als echt islamisch empfundenen Überlieferung geworden ist. Die Lehre von der Minne im religiösen mystischen Sinne möge zunächst als Beispiel dienen.

In der Lehre von der Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott ist der Kern ein Aristotelischer Gedankengang. Die Formung stellt sich jedoch als eine solche heraus, wie sie nur die christliche Theologie hat geben können. Sie kehrt in dieser Gestaltung im Islam wieder²:

¹ Die Texte sind dem D. = *Dictionary of the technical Terms used in the sciences of the muslimans*. Ed. by Dr. Aloys Sprenger, Calcutta 1862, entnommen.

² D. 272, 6—8: *الحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والمَلَك فَاِنَّه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات ففى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم.*

„Die göttliche Liebe liegt jenseits¹ der Liebe der vernünftigen Wesen: nämlich der Menschen, Gespenster und Engel; denn sie ist eine ewige Eigenschaft, die der Substanz Gottes inhäriert². Nun aber ist die ‚Eigenschaft‘ Gottes identisch³ mit seiner Substanz. Dann ist also diese Eigenschaft⁴ in sich selbst (wie eine Substanz) bestehend.⁵ Die

¹ „jenseits“, *warā’a*, bedeutet eine höhere Ordnung, die die Geschöpfe wesensmäßig niemals erreichen können. Das Übernatürliche als ein von der Geschöpfeswelt Unerreichbares weist sich als eine typisch christliche Idee aus. Für das Folgende ist die Lehre von Substanz und Akzidens vorausgesetzt, wie sie Aristoteles entworfen und die christliche Theologie von ihm übernommen hat. Die „Eigenschaft“ inhäriert in der Substanz. *qiyāmun bi-*, „inhärieren“, d. h. „bestehen“ in und durch den Träger, das Substrat, das seinerseits „in sich besteht“, *tagūmu bi-naḥsi-hi*. Gott muß absolut einfach sein. In ihm kann kein Unterschied zwischen Akzidens und Substanz vorliegen. Jede Zusammensetzung ist als Unvollkommenheit von ihm fernzuhalten. Wenn wir eine Kategorie betrachten, so ist sie in einer Vielheit nur akzidentell, *per accidens* vorhanden, in einer ersten Einheit aber *per se* und substanzuell. Die Aristotelische Lehre findet sich hier angewandt, daß alle Formen des *per accidens* zurückgeführt werden auf das *per se*. Dieses ist das Substanzuelle und bildet zugleich die Ursache aller akzidentiellen Formen. In jeder Seinsart ist ein *primum et per se*, und dieses ist zugleich die erste und wesentliche Ursache aller Vorkommnisse dieser Kategorie, die als *per accidens* seiend bezeichnet werden müssen. Die Liebe der Geschöpfe zu Gott haftet ihnen *per accidens* an, da sie ihrem Wesen wie eine Eigenschaft, ein *quale* zukommt, ihrer Substanz wie einem Träger inhärierend. Dann muß also die substanzuelle Liebe Gottes die Ursache dieser geschöpflichen Formen der Gottesliebe sein. Die Lehre des *per se* und *per accidens* ist z. B. für das Thomistische System und die christlich-mittelalterliche Theologie eine elementare Selbstverständlichkeit. Die Quelle, aus der der Islam sie in der gleichen Prägung übernahm, wird in der hellenistisch-christlichen Theologie liegen, z. B. Johannes Damascenus oder einem ihm naheliegenden Kreise.

² Die *ṣiḥā* ist die Qualität aus den Kategorien des Aristoteles. Sie ist *qā’imātun bi-dāti-hi* = „in seiner Substanz wie in einem Träger bestehend“, d. h. dieser Substanz „inhärierend“, da alle Akzidentien „in“ und „durch“ ihr Substrat „Bestand haben“, d. h. ihr „inhärieren“, *qiyāmun bi-* = „Inhäsion“ eines Akzidens in seiner Substanz.

³ *‘ainu-d-dāti* = „das Individuum der Substanz selbst“, *‘ainun* = „Individuum“ bedeutet immer die individuelle, numerische, nicht etwa die artliche oder gattungsmäßige Identität.

⁴ *fa-hiya* = „sie also“.

⁵ Die Identität bringt es mit sich, daß sie aufhört, als Akzidens gelten zu können. Sie ist dann die Substanz Gottes selbst. Dies wird durch das: *subsistere in se* ausgedrückt. Es steht dem *esse in alio* gegenüber, d. h., der Seinsweise des Akzidens. Ganz anders verhält sich aber die Liebe der Geschöpfe. Sie ist: *qā’imātun bi-him* = „ist ein Akzidens“, das in den geschöpflichen Substanzen besteht, d. h. ihnen als Inhärens anhaftet. Damit

Liebe der vernünftigen Wesen besteht nun aber in ihnen. Dann also lieben sie Gott durch die Liebe, mit der Gott sie liebt“.¹

Râzi führt einen Beweis gegen die Möglichkeit der Gottesminne seitens der Menschen, indem er sich auf die „Mehrheit der spekulativen Theologen“ beruft und auf deren Aussage weiterbaut²: „Die Theologen waren über den Begriff der Gottesliebe verschiedener Ansicht. Die grosse Menge der spekulativen Richtung derselben lehrte, sie sei eine Art des Wollens. Nun aber³ hat der Wille kein anderes Objekt⁴ als die möglichen⁵ Dinge. Folglich ist es unmöglich⁶, daß die

haben wir die Sachlage, daß ein *per se*, eine wesenhafte Substanz einem Akzidens derselben Kategorie gegenübergestellt wird. Dann muß das Kausalverhältnis statthaben, indem das *per se* die Ursache des *per accidens* ist.

¹ Das Eigenartige dieser Gedankenführung liegt darin, daß die Aristotelischen Prinzipien, auf denen sie beruht, nicht mehr bewiesen, ja, nicht einmal deutlich genannt werden. So sehr sind sie zu einer Selbstverständlichkeit dieser Kultur geworden, die in diesen Argumenten zu uns spricht. Nur in der christlichen Theologie sind nun die Aristotelischen Lehren so sehr mit christlichen Gedanken vermischt worden, wie wir es hier feststellen können. Eine christliche Theologie muß also die Quelle gewesen sein, *fa-yuḥibbāna-hu bi-ḥubbi-hi 'iyyā-hum*. Wie das brennende Holz nicht durch das Wesen des Holzes brennt, sondern durch das des Feuers, das die Hitze *per se*, seinem Wesen nach besitzt, so haben die Geschöpfe die Minne nicht aus ihrem Wesen, nicht *per se*, sondern durch eine Ursache, die die Minne wesenhaft ist: Gott. Er ist demnach die in sich subsistierende und zur Substanz gewordene Minne, durch die jeder *per accidens* Minnende diese seine Eigenschaft und Funktion erhält, wie die *per accidens* feurigen Gegenstände durch das *per se* heiße, das Feuer, zum Brennen gebracht werden. In diesen Gedanken ist die Aristotelische und christliche Schicht in der typischen Weise verflochten, wie es nur in der christlichen Theologie zur Ausführung gelangte. Sie sind als geschlossener Komplex unverändert in den Islam hinübergewandert.

² D. 270, 16: اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين: انها نوع من الإرادة والإرادة لا تعلق لها إلا بالاجزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته.

³ *wa* führt in einem Syllogismus den Untersatz ein.

⁴ *ta'alluqu* ist eine Objektbezogenheit des Subjekts, daher *al-muta'allagu bi-hi* dieses Objekt selbst, der Gegenstand einer Fähigkeit, sei es des Erkennens oder des Wollens.

⁵ *ḡā'izāt* = „mögliche Dinge“, die so und auch anders sein oder die vorhanden oder auch nicht vorhanden sein können. Nach Aristoteles kann bekanntlich der Gegenstand unseres praktischen Planens und Strebens nur

Liebe¹ sich auf das Wesen² Gottes und seine Eigenschaften beziehe“.

Der theologischen Theses traten die Mystiker³ entgegen. Für sie hatte die Gottesminne eine zentralere Bedeutung⁴.

ein Mögliches sein, weil das Unmögliche nicht erstrebt werden kann. Diese selbstverständliche Bemerkung des Griechen wird auf den christlichen Begriff der Gottesminne angewandt, eine Amalgamierung von Ideen, die uns unverzüglich auf die christliche Theologie verweist. — Die *‘ulmā’* = Theologen sind 1. *‘uṣūliyyān* = solche, die einfach die beiden „Wurzeln“ des Glaubens: Koran und Überlieferung als Begründung der Glaubenssätze angeben, und 2. andere, die über den Inhalt der Glaubenssätze diskutieren, einen *kalām* führen. Fachwissenschaftlich und terminologisch ist daher keine andere Unterscheidung möglich als „positive“ und „spekulative“.

⁶ *fa-yastakīlu* bringt mit *fa* die Konsequenz des Syllogismus: „Es ist also ein *mustahīl*, ein innerer Widerspruch, daß...“

¹ *ta‘alluq-i-mahabbati* = „die Objektbeziehung der Minne“.

² *dāt* = *oḍḍa*, d. h. erste und zweite Substanz, also: 1. individuelle Substanz der Erfahrungswelt und 2. Wesenheit, die wir im Denken abstrakt erfassen. Die Substanz Gottes und die „Eigenschaften“, *ṣifāt*, die wir uns als dieser Substanz inhärierend denken, sind keine „möglichen“ Dinge; denn sie können nicht anders sein, als sie sind und besitzen Seinsnotwendigkeit. Es ist demnach sinnlos, daß sich unser „Wille“ auf sie erstreckte. Wenn nun die Minne nichts anderes ist als eine Art des Willens, können wir diese „notwendigen Gegenstände“ nicht zum Objekte unserer Minne machen. — Freilich war Rāzī ein gewiegter Kenner des Aristoteles. Ist er doch als der große „Objizient“, *muṣakkikū* = „der Zweifler“ gegen Avicenna bekannt. Es bleibt aber doch zu untersuchen, wie diese Verbindung Aristotelischer Gedanken mit dem typisch Christlichen in der Form sich vollzog, die für die christliche Theologie bekannt ist.

³ D. 270, 18: *وَأَمَّا الْعَارِفُونَ فَقَدْ قَالُوا الْعَبْدُ قَدْ يَحِبُّ اللَّهَ تَعَالَى لِذَاتِهِ وَأَمَّا حُبُّ خِدْمَتِهِ أَوْ ثَوَابِهِ فَدَرَجَةٌ نَازِلَةٌ وَذَلِكَ أَنَّ اللَّذَّةَ مَحْبُوبَةٌ لِذَاتِهَا وَكَذَا الْكَمَالُ.*

⁴ Die spekulativen Theologen hatten die Gottesminne, D. 270, 17f., definiert: „Wenn wir sagen: ‚wir lieben Gott‘, so hat dies den Sinn, *ma’nā-hu*: ‚wir lieben es, ihm zu gehorchen, ihm zu dienen oder von ihm Lohn des Jenseits und Wohltaten zu erhalten‘: *tā’alahu wa hūmatahu au tawābahu wa ‘ihsānahu*. — Diese egoistische Auffassung der Minne war den Mystikern deshalb unmöglich, weil sie die Selbstlosigkeit als das Wesen der sittlichen und verdienstlichen Handlung erkannt hatten und diese Selbstlosigkeit auch in der Ablehnung eines materiellen Lohnes im Jenseits zum Ausdruck brachten. Die Mystiker, *‘arifūn* = „Gnostiker“, die eine tiefere und intuitive Erkenntnis, *ma’rifah*, Gottes zu besitzen glaubten, mußten jener herrschenden „Theologie“ der offiziellen Theologen eine eigene, eine mystische Theologie entgegenstellen. Beide Arten der „Theologie“ werden *‘ilm* genannt. Sie sind jedoch ideengeschichtlich durchaus zu trennen und haben im schärfsten Gegensatze zueinander gestanden.

Sie wurde, auch wieder unter christlichem Einfluß, in das Zentrum des religiösen Erlebens gestellt und der äußere Kultus aus dieser an die Peripherie geschoben. Zudem mußte eine besondere Theorie des menschlichen „Strebens“ aufgestellt werden; denn Aristoteles läßt dies durch die „Lust“ bestimmt sein. Wenn nun die Minne eine Form des „Strebens“ ist, dient auch sie der Befriedigung der eigenen „Lust“, eine Sinngebung, die die Mystiker nicht zulassen konnten. So erwachsen die schroffsten Gegensätze. „Was nun die ‚Gnostiker‘ betrifft, so lehrten sie: ‚der Gottesdiener liebt manchmal Gott seiner selbst¹ (d. h. Gottes) wegen‘. Was nun die Liebe des ‚Dienstes Gottes‘ oder seiner ‚Belohnung‘ angeht, so bildet sie eine niedrigere² Stufe. Das Ganze beruht darauf, daß die Lust³ ihrer selbst wegen geliebt wird. Das Gleiche gilt

¹ *li-dâti-hi* = „wegen seiner Substanz“. Damit haben wir eine Form des „Strebens“, die nicht die Aristotelische ist (die zur Befriedigung der eigenen Lust). Sie wird einfach als erfahrungsmäßige Tatsache hingestellt und bleibt zu erklären. An sich ist mit dieser Feststellung noch keinerlei Theorie gegeben. Die „Lust“ ist nun aber ein letztes, wesenhaftes Objekt des Strebens und Verlangens, das nicht wiederum auf ein anderes, weiteres Ziel gerichtet werden kann. Sie wird „ihrer selbst wegen“, *li-dâti-hâ*, erstrebt. Ein anderes Objekt, das ebenfalls *li-dâti-hi* erstrebt würde, ist daher undenkbar, denn jede Funktion und Fähigkeit hat nur ein einziges Objekt: per se: *li-dâti-hi* = ein primäres, wesenhaftes, das alle anderen Objekte der zweiten Linie motiviert und auf sich konvergiert. Gott ist dann das Formalobjekt der Minne, neben dem kein zweites Formalobjekt möglich ist, wenn nicht die Minne selbst in zwei verschiedene „Wesenheiten“ auseinanderfallen soll. Diese christlich-theologischen Gedanken sind als Selbstverständlichkeiten vorausgesetzt.

² Die Auffassung der Theologen bildet eine tiefere, *nâzilâh*, Stufe der Vollkommenheit und Religiosität; denn sie denkt an das eigene Ich und stellt dieses in den Vordergrund. Die „Gnostiker“ erheben den Anspruch, eine höhere Stufe der Religion erfaßt zu haben. Diese Abweisung der offiziellen Theologie ist eine entschiedene.

³ Von der *ladâh* = „Lust“ wird D. 270, 9f. ausgeführt: „Wenn man fragt: ‚Weshalb widmest du dich dem Erwerb?‘, so entgegnen wir ‚um Vermögen zu erlangen‘. Auf die weitere Frage: ‚weshalb strebst du nach Vermögen?‘ antworten wir: ‚um mit ihm Speise und Trank zu erwerben‘. Wenn man dann noch weiter fragt: ‚Weshalb suchst du diese zu gewinnen?‘, so sagen wir ‚um die Lust zu befriedigen und den Schmerz abzuwehren‘. Wollte man nun noch weiter fragen: ‚weshalb strebst du nach Lust und verabscheust du den Schmerz?‘, so haben wir die Erklärung: ‚Dies ist nicht verursacht‘. Andernfalls ergebe sich der *circulus vitiosus*, *dawr*, oder die *series infinita*, *tasalsul*. Dadurch ist ersichtlich, daß die Lust ihrer selbst

von der Vollkommenheit“.¹ So ergibt sich²: „Die Tatsache, daß die Lust ihrer selbst wegen geliebt wird, widerstreitet nicht der anderen Tatsache, daß die Vollkommenheit ebenfalls ihrer selbst wegen geliebt erscheint“.

Von den Theologen heißt es zusammenfassend³: „Sie sind es, die zwar erkannten, daß die Lust ihrer selbst willen geliebt wird, während sie nicht wußten, daß auch die Vollkommenheit ihrer selbst wegen geliebt wird“ oder: werden kann. Den Theologen entging demnach das Wesen der „mystischen“ Liebe.

Das Aristotelische Prinzip, daß nach dem Objekt die Funktionen wesentlich zu unterscheiden und daher zu benennen sind, wird mit den Worten erwähnt⁴: „Diese beiden Arten der Liebenden verhalten sich so, daß die zwei Arten der Minne nach der Verschiedenheit ihrer beiden Objekte verschieden ist“.

Die Lehre von der „Einheit“ als Wesen der Minne spricht uns als durchaus christlich an⁵: „Die ‚wahren Forscher‘

wegen erstrebt und der Schmerz seiner selbst wegen verabscheut wird.“ Damit befinden wir uns auf dem bekannten Boden des Aristoteles. Auf ihm wird über das christliche Problem der Gottesminne diskutiert — seitens islamischer Theologen und Mystiker! Jedes Streben hat als letzten Terminus die Befriedigung der eigenen Lust. Wenn nun die Gottesminne ein Streben oder Wollen ist, muß sie eben dieses Ziel haben.

¹ Die Mystiker stellten demnach diese beiden Arten des Minnestrebens einfach nebeneinander. Die theologische Minne des Menschen zu Gott sucht die Befriedigung der eigenen Lust, die mystische die Erreichung der Vollkommenheit schlechthin. Die Schwierigkeit der Nebeneinanderstellung wird empfunden: D. 270, 2 u, aber weiter nicht spekulativ verfolgt.

² كون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته *munâfât* ist sowohl der erste logische als auch der metaphysische Gegensatz: die sich ausschließende Opposition zwischen 1. zwei Gedanken oder 2. zwei Wirklichkeiten.

³ D. 271, 1: فإولاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته. — Wenn auch die „Vollkommenheit“ ein letztes Objekt des Strebens und der Minne darstellen kann, sind nach diesen zwei Formalobjekten zwei verschiedene Arten der Minne aufzustellen.

⁴ D. 272, 15: هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبتهما.

⁵ D. 273, 1: لهذا قال المحققون المحب والمحبوب شيء واحد وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة والمحبة فيها.

lehren aus diesem Grunde¹: „Subjekt“² und Objekt³ der Minne sind ein einziges Ding. Auf dieser Station⁴ ist die Minne kein „Schleier“⁵ mehr, weil sie in ihrer Substanz⁶ besteht, während die beiden Seiten⁷ des *esse amatum*⁸ und *esse amantem*⁹ in ihr vernichtet¹⁰ werden“.

¹ Es war erwähnt worden, daß im *wasûl* = „der Vereinigung“, d. h. dem „Erreichen“ des Minnezieles, die „Kontrarietät“, *tadâqûd*, aufgehoben wird „auf den beiden Seiten“ des Subjekts und Objekts, indem der Minnende in den *fanâ* = „Nirvana“ versinkt in der Minne, die selbst Objekt der Minne wird: *fî-l-mahabbati-l-mahbûbati*. Dadurch, daß die Minne sich selbst im reflexiven Akte zum Objekt nimmt, wird die Vereinigung ihrer extremen Termini: Subjekt und Objekt herbeigeführt. In der Funktion, die zwischen diesen beiden spielt, findet der Ausgleich der Kontraria statt. „Daß die Liebe sich selbst lieben muß“, ist die Definition, die als die des Ġunaid, D. 272, 2 u, angegeben wird: *al-mahabbah mahabbatu-l-mahabbati* = amor est amoris amor. In welchem christlichen Schriftsteller finden sich diese Gedanken, die ihrer Wurzel nach nur christlich sein können? — Die „wahren Forscher“, *al-muḥaqqiqûna*, sind die Theologen der Zeit nach Ġazâlî † (1111).

² *al-muḥibbu*.

³ *al-mahbûbu*.

⁴ *maqâm* = „Station“ eines Weges zu Gott, der durch ödes Land führt, so daß „Stationen“ auf ihm eingerichtet werden müssen, sicherlich ein christliches Bild. Der Himmelanstieg der Seele weist ebenfalls solche „Stationen“ auf, die dann mit den Sprossen einer Leiter, Klimax (!), verglichen werden.

⁵ Die Minne kann leicht ein „Schleier“ werden, der Gott der Seele verhüllt. Dies ist der Fall, wenn die Seele die Verschiedenheit und Getrenntheit von Gott empfindet, die Zweiheit von Subjekt und Objekt. Wie diese Zweiheit der Subjekt-Objekt-Einheit, so ist alles „Trennende“ und damit der „Schleier“ fortgenommen.

⁶ *bi-dâti-hâ* = in ihrer *oûla*, „zweiten Substanz“, „Wesenheit“. Die beiden extremen Termini der Minne sind nicht ihr Wesen. Dieses ist vielmehr „zwischen“ diesen zu suchen, da das Wesen eines Dinges nicht in einer Zerrissenheit und Zweiheit, sondern nur in einer Einheit gefunden werden kann. Diese Einheit ist aber keine physische Individualsubstanz mehr, sondern die „Wesenheit“, so daß der Aristotelische Begriff der „zweiten Substanz“ hier durch *dât* ausgedrückt erscheint. Ohne die beiden Termini wird die Minne in ihrem „reinen Wesen“, in dem, was sie *primo et per se* darstellt, gefaßt. Es liegt eine typische Amalgamierung griechischer Philosophie und christlichen Gedankengutes vor.

⁷ *ḡihatay* = die beiden Termini der Relation der Minne.

⁸ *al-mahbûbiyatu* = „das Wesen, ein Objekt der Minne zu sein“.

⁹ *al-muḥibbiyatu* = „das Wesen, ein Subjekt der Minne zu sein“.

¹⁰ Der Terminus *fanâ* = „Nirvana“ tritt hier in seiner eigentlichen Bedeutung auf. Er bezeichnet die Auflösung der unterscheidenden, differenzierenden und individualisierenden Elemente, so daß das Gemeinsame, Einheitliche übrigbleibt. Diese Einheit soll gerade hier gesucht werden. *fanâ* ist niemals ein absolutes Nichtsein, sondern immer das „Auswischen“,

Der urchristliche Gedanke, daß der Mensch nur deshalb Gott lieben kann, weil Gott ihn zuerst geliebt hat, ist im Islam zu einer Selbstverständlichkeit geworden und hat zu folgender Spekulation geführt¹: „Der Beginn² des *esse amantem*³ et *esse amatum* ist ein unklares⁴ Ding: denn das Subjekt⁵ der Minne tritt nicht auf⁶, außer nachdem das Objekt⁷ es vorher⁸ angezogen⁹ hat. Das Objekt, Gott, zieht¹⁰ das Subjekt, den Menschen, nur dadurch an, daß Gott ihn liebt.“¹¹

maḥw, der „Grenzen“ eines endlichen Dinges, so daß das Unendliche rein herausgeschält wird. Das „reine Wesen“, die: *qūt* der Minne, soll durch den Wegfall der störenden und die Einheit auflösenden Momente zur Klarheit gebracht werden.

¹ D. 273, 3: *بداية المحبة والمحبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذبه الا لمحبه اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب.*

² *bidāyatu* statt *bidā'atu*, spätarabisch.

³ Wesenheit des *muḥibb*: *muḥibbīyatu*. Gerade im „Beginn“ der Minne liegt ein Widerspruch, d. h. eine philosophische Schwierigkeit vor, ein *circulus vitiosus*, indem die Bestimmung, ein *muḥibb* zu sein, schon voraussetzt, daß er ein *maḥbūb* ist. Wo liegt demnach die *bidāyah*? Nicht beim Menschen, sondern bei Gott. Das Geschöpf kann erst „Gott minnen“, wenn es schon vorher von Gott geminnt wird.

⁴ *muḥāman* = „unbestimmt“, da man nicht sieht, wo die erste Aktivität steht. Das Subjekt besagt ein Tätigsein. Es ist aber dennoch zunächst und daher wesentlich ein Passives. Der Handelnde ist demnach im tiefsten und metaphysisch ein Leidender.

⁵ *muḥibbu* = „amans“.

⁶ *lā yakūnu* = „wird nicht“ im absoluten Sinne.

⁷ *maḥbūbu*.

⁸ *sābiqīyatu* = „die Eigenschaft, einem andern voranzugehen“, im Vergleich mit ihm ein: *sābiqun* zu sein. Vor aller Tätigkeit seitens des Subjekts steht eine Tätigkeit auf Seiten des Objekts, Gottes. Sie besteht in einer „Anziehung“, *jaḍb* = „Entrückung“. *maḥḍābūn*, *maḥḍāḍū* nennt man die Mystiker, die durch die Ekstase „entrückt“, gleichsam zu Gott „hingerissen“ sind.

⁹ *'iyyāhu* = „ihn“, den Menschen, so daß das Subjekt zunächst ein Objekt ist und erst dadurch ein „Subjekt“ werden kann. Darin liegt der *'ibhām* = die Unklarheit, das Paradoxon der geschöpflichen Liebe.

¹⁰ *yaḥḍubu-hu* = „er zieht ihn an“. Anstelle der Pronomina setzt die Wiedergabe die Personen.

¹¹ Text substantivisch: *li-maḥabbati-hi 'iyyāhu* = „wegen seiner Liebe zu ihm“. *li* bezeichnet die Ursache und erste Veranlassung. Die göttliche Liebe ist nicht nur zeitlich und der Seinsordnung nach die erste, sondern auch die Ursache der menschlichen Gegenliebe — ein urchristlicher Gedanke.

Daher ist jeder Geliebte ein Liebender und jeder Liebende ein Geliebter“.¹

Die islamischen „Heiligen“, *'auliyâ'*, diskutierten über die Art der Heiligkeit und Vollkommenheit, die wohl dem einzelnen zukommen möchte, und bezeichneten die einen als „Minnende“, die andern als von Gott „Geminnte“. Dabei war die selbstverständliche Voraussetzung gegeben, daß in jedem sowohl die Aktivität als auch die Passivität vorhanden sei. Nur käme die eine im gegebenen Falle mehr zur Geltung als die andere²: „Wenn die einen unter den Heiligen als aktiv-minnende³ bestimmt⁴ werden und die andern unter ihnen als passiv-geminnte⁵, so beruht dies darauf, daß die eine der beiden⁶ Eigenschaften in ihnen manifest⁷ ist, während die andere latent bleibt“.

Man liebte paradoxe Aussprüche, die vielleicht auch aus christlicher Quelle stammen. Einer der bezeichnendsten möge hier bekannt gegeben werden⁸: „Man spricht: ‚Er ist ein

¹ Paradoxe Aussprüche sind dann naheliegend und beliebt. Im Arabischen sind sie von klassischer Kürze. Bevor Gott seitens des Geschöpfes ein Objekt der Minne wird, ist er ein Subjekt derselben, indem er den Menschen zuerst geliebt hat, und bevor der Mensch ein aktives Subjekt, *muhibbun*, der Minne wird, ist er ein Objekt derselben, *mahbûbun*, durch die Liebe Gottes zu ihm. Sie wird ja als „ewige Eigenschaft“, D. 272, 7, bezeichnet; denn „von Ewigkeit hat Gott die Menschen geliebt“. Es braucht die arabisch-islamische Umkleidung nur in eine griechische oder lateinische verwandelt zu werden, und wir haben den Text eines Kirchenvaters vor uns.

² D. 273, 4: تخصيص بعض الأولياء بالمحبة وبعضهم بالمحوبة بظهور أحد الوصفين فيهم وبطون الآخر.

³ Sie haben die Bestimmung des esse amantem = *muhibbîyah*.

⁴ Die gegenseitige „Bestimmung“, *taḥṣīs*, der Mystiker betrifft ihrer Heiligkeit wollte die *ḥawāṣṣ* = propria der Personen, ihre inneren und wesentlichen Eigentümlichkeiten feststellen, die als konstant aufgefaßt wurden.

⁵ Ihnen ist die „Wesenheit des esse amatum“ eigen: *mahbûbîyah*.

⁶ Immer sind diese beiden „Qualitäten“, *waṣf*, vorhanden. Der Aristotelische Qualitätsbegriff findet hier Anwendung.

⁷ *ẓuhûr* = „Manifestation“ und *bûṭûn* = „Verborgenheit“ stehen sich gegenüber.

⁸ D. 273, 6: قيل محب لبطن وصف المحبة فيه. Der Minnende kann nur dadurch ein Minnender werden, daß Gott ihn zuvor geliebt und zu sich hingezogen hat. Zuerst ist demnach das Geschöpf wesensmäßig passiv, und erst dadurch kann es aktiv werden, daß Gott ihm die Kraft

Minnender, weil (und insofern) die Bestimmung des esse amatum in ihm latent ist“.

Hat das Bild einen Vorläufer in der christlichen Literatur, das die Minne mit der magnetischen Kraft vergleicht? Wie ein Magnet die Eisenstückchen, *ḥadīdāt*, so zieht Gott die Propheten und Mystiker an, sie dadurch mit seiner Liebeskraft erfüllend, so daß sie ihrerseits wieder andere Menschen anziehen und zu Gott führen können. Der eigentliche Träger der Kraft bleibt jedoch immer Gott, der Magnet. „Mit der ‚Sprache des Zustandes‘ sagst du: ‚Wir sind die Eigenschaft des Magneten‘.“¹

und Funktion verleiht. Wesensmäßig bleiben daher in der geschöpflichen Minne die beiden Komponenten des esse amantem und esse amatum a Deo. Wenn demnach die aktive Seite, das esse amantem, *al-muḥibbiyatu*, überzuwiegen scheint, so kann dies nur so der Fall sein, daß die passive Seite, das esse amatum, *al-maḥbūbiyatu*, im Zustande der „Verborgenheit“, *buḥūn*, der Latenz verharrt. Der korrelative Satz, D. 273, 7, lautet: „Er ist ein Geliebter, weil (und indem) die Bestimmung des esse amantem in ihm latent besteht“: *maḥbūbun li-buḥūni waṣfi-l-muḥibbiyati fī-hi*.

¹ D. 273, 14: *تقول بلسان الحال إنا صفة المقناطيس*. Die „Sprache des mystischen Zustandes“ ist die ekstatische, die Geheimnisse der Welt und Gottes offenbarende Rede der „Auserwählten“; denn *ḥāl* steht hier im Sinne des mystischen Zustandes des Entrücktseins. Oft wird dieser Ausdruck verwendet im Sinne der „Sprache“, die selbst die unvernünftigen Geschöpfe durch ihr einfaches Dasein „reden“, indem sie die Weisheit Gottes verkünden. Die *ṣifatu* = „Eigenschaft“ wird dem Eisen durch den Magneten verliehen, der es anzieht. Indem Gott die Frommen „an sich zieht“, erfüllt er sie mit seiner Minne, so daß auch sie ihrerseits die zu bekehrenden Menschen „anziehen“ und zu Gott führen können. Es klingt das Christuswort an: „Sobald ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen.“

SADAD, KARJETEN UND HAWARIM

VON

JOHANN GEORG, HERZOG ZU SACHSEN, KÖNIGLICHE HOHEIT

Für den Herbst 1914 hatte ich die Absicht gehabt, eine Orientreise zu unternehmen. Und zwar sollte damals nur Palästina und Syrien mein Ziel sein. Der Weltkrieg hat sie unmöglich gemacht. Als ich in den Vorbereitungen war, riet mir Prälat Aloys Musil, ich solle Sadad und Hawarim besuchen. Im ersteren Ort seien drei Kirchen mit Fresken aus der Zeit des Kaisers Justinian. Das schien mir nicht sehr wahrscheinlich. Immerhin hoffte ich damals, Fresken des 9. oder 10. Jahrhunderts dort zu finden. Auch erwartete ich Beziehungen zu den Fresken in Deir-es-Suriani in Ägypten, da Sadad von Jakobiten bewohnt und das eben genannte Kloster von solchen gegründet ist. Alle diese Hoffnungen und Ausichten mußte ich damals begraben. Die Notizen darüber blieben 12 Jahre unbenützt in meinem Schreibtisch liegen. Ja ich glaubte niemals mehr dorthin zu kommen. Auch wußte ich nicht, ob der Weltkrieg, der so vieles zerstört hat, auch nach Sadad verwüstend gekommen sei.

Als ich nun im Herbst 1926 die Pläne für die Orientreise, die ich Frühjahr 1927 mit Professor Sauer gemacht habe, ausarbeitete, tauchte der Name Sadad sofort wieder auf. Auf Erkundigung erfuhr ich bald, daß der Ort noch unberührt, und daß ein Besuch von Homs aus möglich sei. Darauf wurde es in unseren Reiseplan aufgenommen.

Wir trafen also am 29. März um 11,50 Uhr mittags von Tripoli kommend in Homs ein. Nach dem Mittagessen fuhren wir 1,30 Uhr weiter zum Besuch von Sadad. Über die Entfernung und den Weg hin hatten wir nicht ganz genau Aus-

kunft bekommen können. Fast, der Leiter des Reisebureaus Munari in Jerusalem, der 1910 unsere Reise nach Sinai, Palästina und Syrien geleitet hatte, rechnete für Hin- und Rückfahrt zusammen mindestens 4 Stunden. In der Tat fuhren wir hin in $1\frac{1}{2}$ Stunden und zurück in $\frac{5}{4}$. Die Fahrt geht durch die Wüste. Ab und zu kamen wir durch Orte. Große Schaf- und Ziegenherden waren zu sehen. Viele Blumen blühten. Keine Stelle war als wirklich öde zu bezeichnen. Sadad, das wir um 3 Uhr erreichten, ist ein ziemlich großer Ort, der sich malerisch aufbaut. Gewöhnlich wird als antiker Name Danoba angegeben. Nach René Dussaud, *Topographie de la Syrie Antique et Médiévale*, Paris, (Geuthner) 1927, ist das nicht möglich, da Danoba weiter nördlich gelegen hätte. Er schlägt Saltha vor, das einst wichtiger Straßenknotenpunkt gewesen sei. Als Quelle dafür nennt er die *Notitia dignitum*. Er meint auch, daß schon im Alten Testament und zwar Ezechiel XVII, 18, an einer Stelle von Sadad gesprochen werde. Im Text der Vulgata steht nichts von Sadad, sondern nur von Wolle. Sachau erwähnt in seiner *Reise durch Syrien, Mesopotamien* S. 54 Sadad, sagt aber nichts über den alten Namen. In *Sinai et Syrie* von Pater Jullien S. J., 1893 erschienen, wird Sadad mit Zedad Num. XXXIV, 7 und 8 (*Zedada* in der Vulgata) identifiziert, also als Grenze für Israel genommen. Überragt wird der Ort von einem großen Bau, der wohl aus der spätantiken Zeit stammt und wahrscheinlich die Zitadelle des Ortes war. Das würde gut zu dem stimmen, was Dussaud über Sadad als Kreuzzugspunkt sagt. Auch Sachau erwähnt den Bau. Die Bevölkerung strömte zusammen und begrüßte uns sehr freundlich. Es sind ausschließlich Jakobiten, also Christen. Sie erweisen sich in jeder Beziehung als sehr gefällig. Aber keiner bat um Backschisch, was ich sonst nie im Orient erlebt habe. Für den Forscher auf dem Gebiet der Volkskunde und der vergleichenden Anatomie wird sich sicher hier sehr wichtiges Studienmaterial finden.

Natürlich fragten wir gleich nach den Kirchen und bekamen die Antwort, es seien drei in der Stadt. Durch einige enge Straßen führte man uns zuerst nach Mar Sarkis, d. h. der

Kirche des hl. Sergius. Von außen wird man sie kaum als Kirche erkennen können (Taf. III. Abb. 1). Sie sieht eben kaum anders aus als die Häuser der Leute. Der dahinter sichtbare Turm ist der antike Turm, von dem ich eben sprach. Taf. III. Abb. 2 zeigt den Eingang, durch den man in einen dunklen Raum eintritt. Der Bau selbst scheint mir etwa um 1000 entstanden zu sein, wahrscheinlich aber auf älterer Grundlage. Es ist alles so durch weiße Tünche bedeckt, daß man schwer etwas sagen kann. Die Kuppel hat oben ein Kreuz. In der Kirche befinden sich eine größere Anzahl Fresken, die anscheinend um 1200 entstanden sind. Nur hat man sie leider vor etwa 100 Jahren so schauderhaft übermalt, daß man von den alten in der Hauptsache nur die Umrisse sieht. An der einen Wand ist das Jüngste Gericht dargestellt. Die 12 Apostel sitzen. Zwischen ihnen steht Michael. Maria ist neben Christus zu sehen, ebenso drei Engel. Dieser Teil ist weniger stark übermalt. Um so schlimmer ist dieses bei der Gruppe der Seligen und Verdammten der Fall. Besonders wertvoll ist eine Madonna mit dem säugenden Kinde, dem eine Heilige die Hand küßt. Hinter dieser kniet ein Heiliger, während Joseph hinter Maria steht. Über der Krone Mariä stehen zwei Engel, daneben erblickt man den hl. Georg. Von allen Aufnahmen, die ich von den Fresken der Kirche gemacht habe, ist nur diese geglückt. (Taf. III. Abb. 3.) Sie enthebt mich jeder weiteren Beschreibung. Eine weitere Madonna und der Apostel Petrus und einige andere Heiligen scheinen mir etwas jünger zu sein. Schrecklich sind die Fresken, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gemalt worden sind. Sie befinden sich rechts und links des Altars. Sie wirken, um es drastisch zu bezeichnen, wie schlecht verstandene und auf's roheste ins Orientalisch übersetzte Nachahmungen der Bilder von Egger—Lienz. Die Ikonen sind zum Teil recht gut. Besonders gilt das von einem hl. Michael und einer kleinen Madonna. Letztere hing unbeachtet in einem dunklen Winkel. Es gelang mir, sie zu erwerben. Überraschend ist da wie bei vielen syrischen Madonnen das sehr große Jesuskind. Mir scheint, daß man dadurch die göttliche

Natur darstellen wollte. Als Zeit nehme ich 1500—1550 an. Ein Triptychon steht ganz unter abendländischem Einfluß. Endlich sei noch ein sehr gut geschnitzter Kasten aus dem 18. Jahrhundert, ganz arabisch, und ein Stein mit einer griechischen Inschrift erwähnt. Wir sahen auch die Handschriften durch, in der Hoffnung etwas wertvolles Altsyrisches zu finden. Es wahr aber vergebliches Bemühen. Alles war nur 17. oder 18. Jahrhundert.

Von da gingen wir durch einige Gassen, die sehr malerisch sind und von denen ich hier ein Bild zeigen kann (Taf. IV. Abb. 1), nach Mar Girgis, einer Kirche, die viel älter als die andere ist.

Auch hier bietet das Äußere wie meist bei orientalischen Kirchen nicht viel. Das Innere weist die typische Anlage einer syrischen Kirche des ersten Jahrtausends auf: Die Apsis, die rund abgeschlossen ist, erinnert mich lebhaft an solche, wie ich sie besonders in Habreb-esch-Schems zwischen Aleppo und Kalâat Siman gesehen habe. Am Ende derselben sind außen 2 Halbsäulen, deren Bedeutung uns nicht ganz klar geworden ist. Ich möchte diesen Teil der Kirche dem 5. Jahrhundert zuschreiben. Das Schiff ist dann etwas später angebaut oder vielleicht neugebaut worden. Das ist wohl im 6. oder 7. Jahrhundert geschehen. Einige alte Kapitäle sind noch erhalten und weisen sogar Reste von Polychromie auf. Auch hier befinden sich eine große Anzahl von Fresken, die vielleicht etwas älter als die in Mar Sarkis sind. Aber auch sie sind im 19. Jahrhundert in barbarischer Weise übermalt worden. Ich kann die Fresken nur so aufführen, wie ich sie mir notiert habe. Beim Tod Mariä hat Christus, wie wir das ja immer sehen, die Seele Mariä in Gestalt eines kleinen Kindes auf dem Arm. Drei Engel schwingen Weihrauchfässer. Bei der Geburt Christi ist das Kind, ebenso wie ich schon oben bemerkte, besonders groß (Taf. IV. Abb. 2). Die Hirten wirken fast wie typische Syrier der Jetztzeit. Maria sitzt neben dem Kind. Sie hat einen Mantel mit Sternen an und eine Krone auf dem Haupt. Sehr charakteristisch ist noch der hl. Georg (Taf. IV. Abb. 3). Das Pferd ist mit einer Decke bedeckt. Der Heilige hat keine Rüstung an, sondern nur einen Mantel,

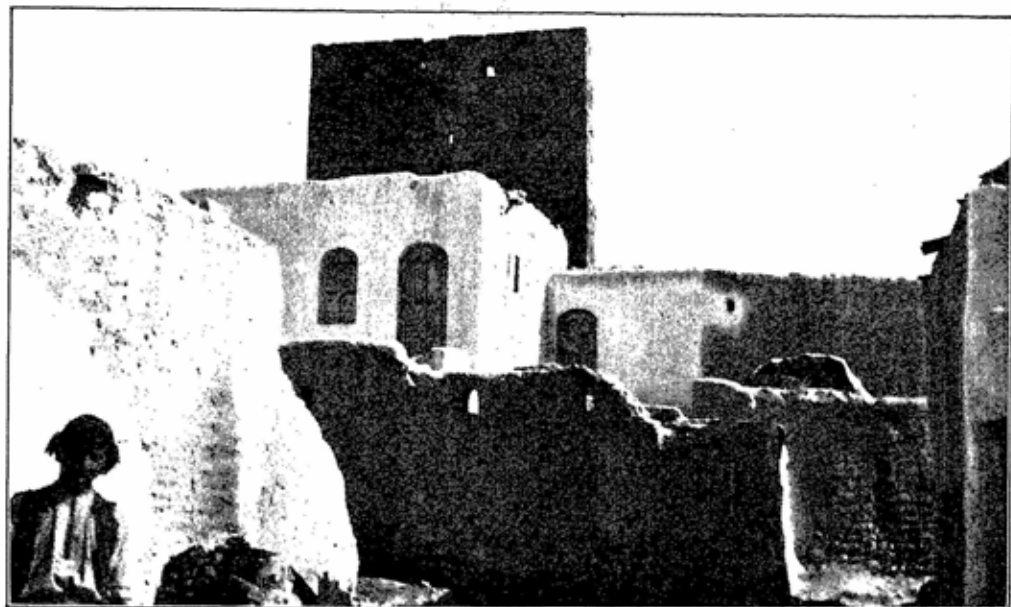


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3

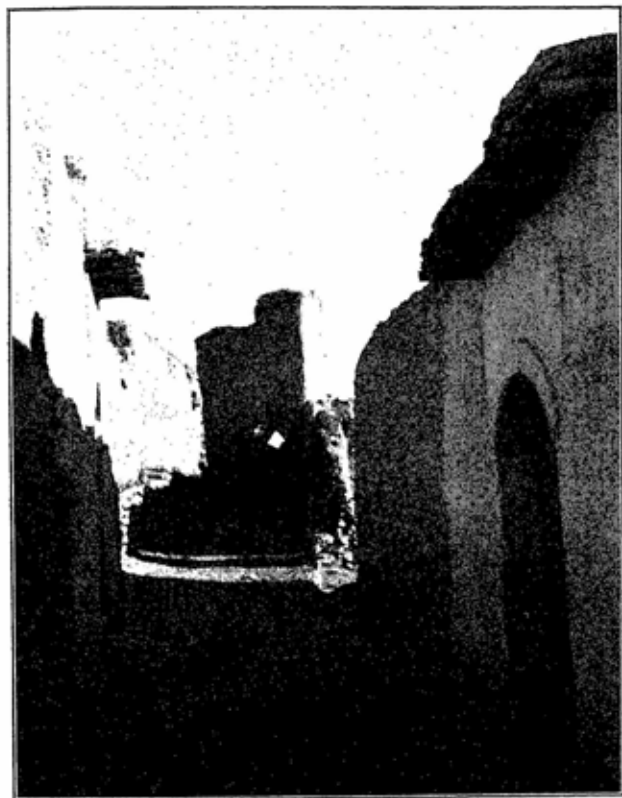


Abb. 1



Abb. 2

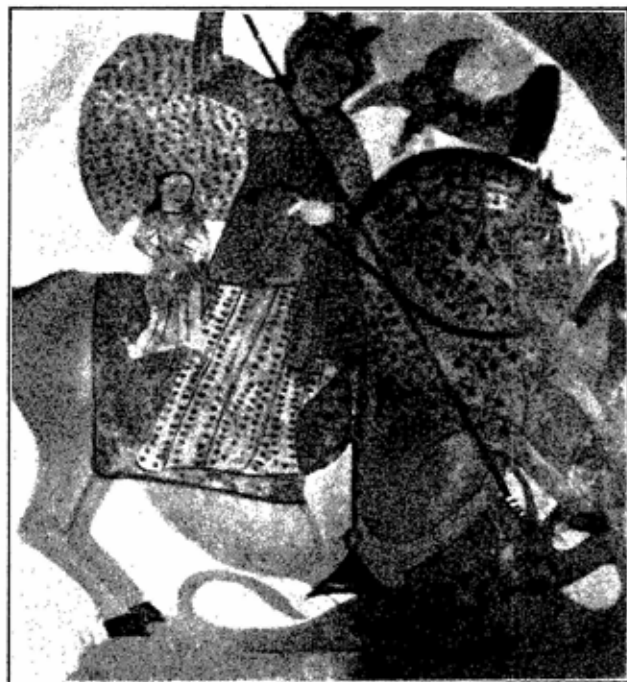


Abb. 3



Abb. 4



Abb. 1

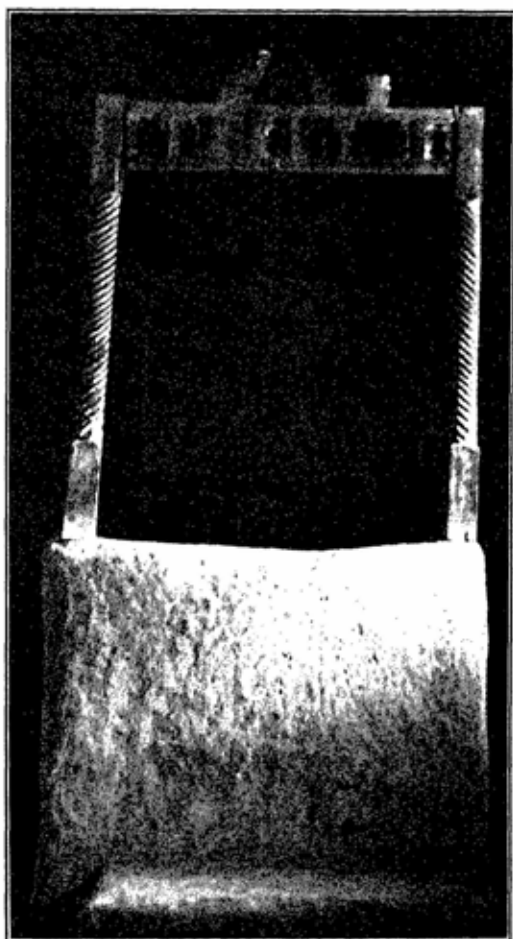


Abb. 2



Abb. 3

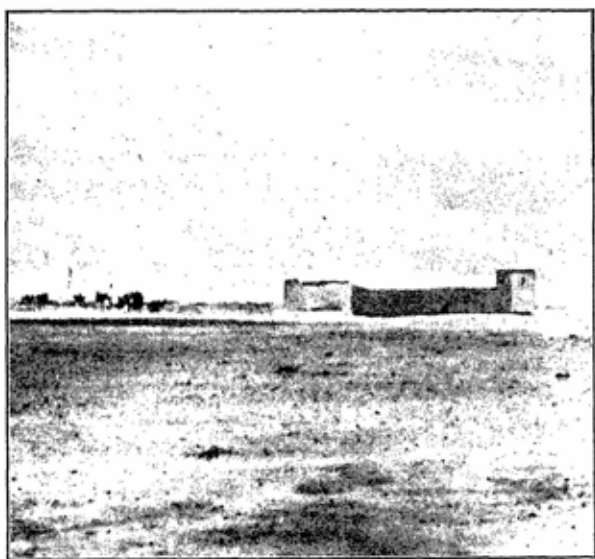


Abb. 4

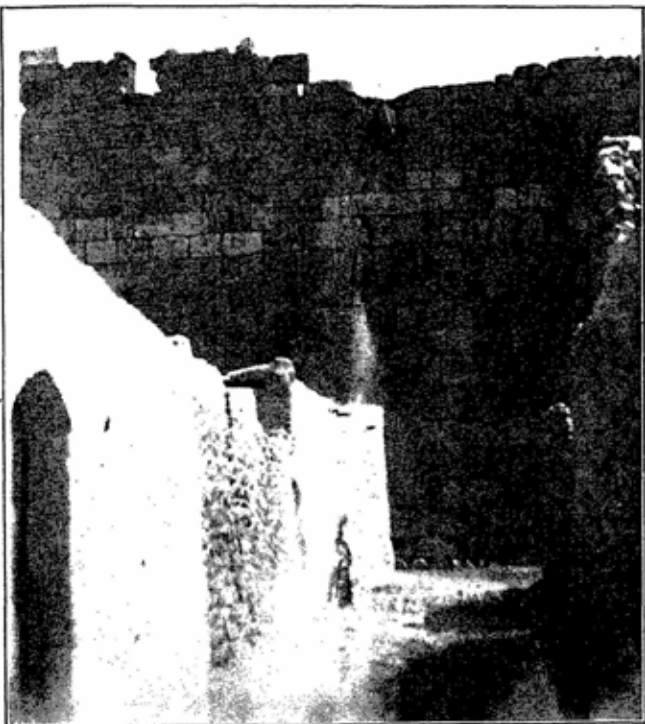


Abb. 1

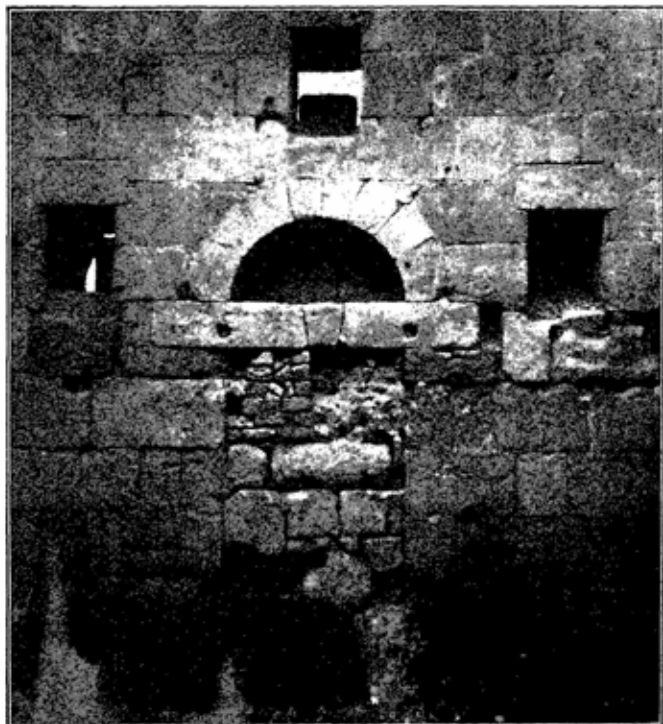


Abb. 2

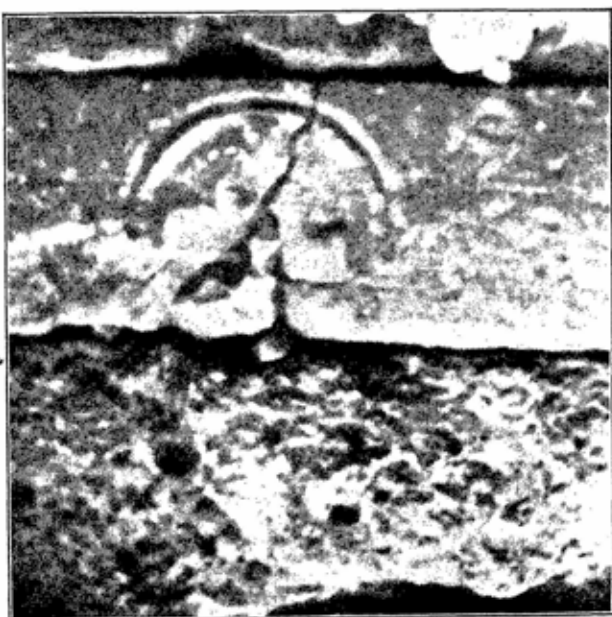


Abb. 3



Abb. 4

an Stelle des Helms nur eine Krone. Hinten auf dem Pferd sitzt die Prinzessin. Ein Engel schwebt neben dem Heiligen. Auf der Wand ist eine große Gruppe von Heiligen dargestellt, von denen ich hier einen Teil zeigen kann (Taf. IV, Abb. 4). Sie wirken außerordentlich steif, man möchte fast sagen hieratisch. Die Gewänder werfen keine Falten. Einige stehen oder sitzen. Die Gürtelspende an den hl. Thomas ist entschieden das beste Fresko. Leider kommt es auf der Aufnahme, die ich hier bieten kann, nicht recht zur Geltung (Taf. V, Abb. 1). Es ist das Bild, das sich in der Nische befindet. Darüber sieht man noch zwei schwebende Engel. Die Apsis enthält keinen Schmuck von Fresken. Und doch sieht es fast so aus, als ob auch hier einmal Fresken gewesen wären.

Von den Fresken in Mar Girgis gilt dasselbe wie von denen in Mar Sarkis. Sie sind um das Jahr 1200 entstanden. Mir dünken sie künstlerisch etwas besser. An Fresken aus dem Ende des 1. Jahrtausends, wie ich gehofft hatte, oder gar aus der Zeit Justinians, wie mir Musil gesagt hatte, war also in keiner Weise etwas zu finden. Ich hatte meine Photographien von Deir-es-Suriani mitgenommen, um Vergleiche anzustellen. Eine direkte Beziehung, die mir von Wert gewesen wäre, war nicht festzustellen. Und doch ist unverkennbar, daß sie aus demselben Geiste, wenn auch sehr verwässert und schematisiert, stammen. Wenn sie auch keine bedeutenden Kunstwerke sind und man die Maler als einfache Handwerker bezeichnen muß, so haben sie doch Wert, da uns in Syrien aus dem Mittelalter sonst so gut wie keine Fresken erhalten sind. Die Übermalung hat nicht ganz solche Orgien gefeiert wie in den anderen Kirchen. Und der andere Maler hat nicht wie dort seine eigenen Meisterwerke hinzugefügt. Es blieb uns nur noch die Besichtigung der dritten Kirche Mar Todrus übrig. Sie ist ganz neu, aber sehr gut gebaut und was man selten in dem Lande findet, sehr gut gehalten. Überraschend wirken die ausgesprochenen Würfelkapitäre. Die Ikonen bieten nichts. Das hätte nicht zu sein gebraucht. Denn manchmal findet man in neuen Kirchen

des Orients sehr gute, alte Ikonen, und umgekehrt in alten gar keine.

Ehe ich Sadad verlasse, sei es mir gestattet, noch einiges über die Bevölkerung zu sagen, wenn ich dies auch schon zu Beginn etwas getan habe. Sie sind, wie gesagt, alle Syrier, und doch finden wir dazwischen ausgesprochene arabische Typen. Alle sind Christen, Jakobiten und zwar Schismatiker. Nach Jullien sind einmal Verhandlungen mit den Jesuitenpatres in Homs wegen Rom gewesen. Er setzt hinzu: „L'affaire vint dans la conversation, et nous dûmes constater, que ces pauvres gens, très ignorants des choses de Dieu n'ont pas encore ce commencement d'amour qui fait agréer le retour de l'enfant prodigue“. Es würde geschichtlich von hohem Interesse sein, festzustellen, wie sich durch die Jahrhunderte hier diese Christengemeinde intakt erhalten hat. Die jungen Männer und Frauen waren oft schwer zu unterscheiden, da der Typus fast der gleiche war. Der Priester von Mar Girgis machte einen sehr freundlichen Eindruck. Derjenige von Mar Sarkis zeigte sich nur, als er in der Kirche Religionsunterricht erteilen wollte. Der von Mar Todrus empfing uns in seiner Kirche. Die übrigen Leute waren sehr freundlich und begleiteten uns in Scharen durch die ganze Stadt, was hier immer geschehen soll, wenn die spärlichen Fremden herkommen. Wir durften ungestört alles ansehen. Am meisten führte uns ein Mann in braunem Gewand. Zwei sprachen etwas französisch und englisch. Die Leute wußten im allgemeinen gut Bescheid über die Kirche. So bezeichneten sie die Bemalung derselben mit ziemlich richtigem Datum. Freilich muß man darunter die Übermalung verstehen. Zum Schluß begleiteten sie uns alle bis ans Auto, was noch ein sehr malerisches Bild gab.

Es würde sehr wünschenswert sein, wenn die beiden alten Kirchen in Sadad genau aufgenommen würden. Dabei müßten natürlich auch die Fresken besser aufgenommen werden, als sie meine immerhin leidlich gelungenen Aufnahmen zeigen. Das wäre eine schöne Aufgabe für einen jungen christlichen Archäologen.

Wenn ich auch weiter oben im Anschluß an Sadad gleich Hawarim genannt habe, so haben wir es doch erst nach Karjeten besucht. Letzteren Ort erreichten wir auf der Fahrt von Palmyra nach Damaskus. Es ist ziemlich groß und liegt ganz in der Ebene, rundum Wüste, hat aber viele Quellen. Nach Dussaud ist es das antike Nazala. Sachau beschreibt eingehend den Ort und sagt, das Wort Karjeten heiße „Zwei-Dorf“. Weder von der Kirche noch von dem nachher zu erwähnenden Kloster sagt er ein Wort.

Jullien erwähnt nichts besonderes von dem Ort. Ein großer Teil der Einwohner, wenn nicht der größte, sind syrisch-katholisch und unterstehen dem syrisch-unierten Patriarchen von Antiochien. Im Ort erhebt sich Mar Aelian, d. h. die dem hl. Julian geweihte Kirche. Sie dürfte wohl in das 1. Jahrtausend zurückgehen, ist aber oft umgebaut worden. Ganz interessant ist das äußere. Der Narthex enthält noch die alten Säulen. Das Innere ist wie das aller unierten Kirchen ziemlich uninteressant. Die Bilder sind samt und sonders schlecht und durchgängig europäische Dutzendware.

Bald sahen wir, daß diese Kirche doch nicht das wichtigste in der Gegend sei. Es mußte noch ein altes Kloster vorhanden sein. Da weder unser Dragoman noch unser Chauffeur Bescheid in der Gegend wußten, so nahmen wir einen Jungen aus dem Ort als Führer auf das Auto. Nach etwa 10 Minuten Fahrt erreichten wir das einsam in der Wüste liegende Kloster Deir Mar Aelian (Taf. V, Abb. 4). Es wirkt ganz ähnlich wie die koptischen Klöster der Nitrischen Wüste, nur schmuckloser und einfacher. Nur ist, wie mir scheint, der Bau älter. Gewöhnlich liegt es ganz verlassen und einsam. Nur zum Fest des hl. Julian kommen die Christen, und zwar die unierten, der Gegend her und wohnen dann in den Zellen des Klosters.¹ Daß solche gewöhnlich unbe-

¹ Karl Ritter in der *Erdkunde von Asien*, Bd. VII, 2. Abt., 3. Abschn. erwähnt das Kloster auf S. 1477. Er spricht von dem Feste und sagt, daß auch Mohammedaner dazu kommen. Es würden Schafe zu Ehren des Heiligen geschlachtet. Ob das noch geschieht, weiß ich nicht.

wohnte Klöster für Festtage von der benachbarten Bevölkerung aufgesucht und dann dort Gottesdienst gehalten wird, kann man auch in Ägypten beobachten. Sollten nicht in Zeiten der Verfolgung manche Heiligtümer Palästinas von den Christen so benützt und so im Gedächtnis der Nachwelt erhalten worden sein? Der Eingang ist ganz niedrig, was in allen solchen Klöstern zum Schutze gegen räuberische Überfälle der Fall ist. Dann tritt man in einen Hof, in dem die schon genannten Zellen liegen (Taf. V, Abb. 3). Auch erhebt sich dort der charakteristische Turm, der in Zeiten der Not als Zufluchtsstätte dient. Alle Wohnungen standen leer. Der Eingang zur Kirche ist auch niedrig. Sie ist ziemlich klein und jetzt weiß getüncht. Ob sie einmal mit Fresken geschmückt war, ist nicht festzustellen. Beim Eintritt hat man links von sich am Westende der Kirche den Sarkophag des Heiligen. Er ist ganz einfach. Nur einige Kreuze dienen als Schmuck. Hier ist meine Aufnahme nicht geglückt, so daß ich kein Bild zeigen kann. Am Eingang zum Heiligtum befindet sich eine alte Holztüre, die sicher aus dem 6. Jahrhundert stammt. Sie weist eigentlich noch ganz hellenistische Ornamente auf, namentlich das Weinlaub. Leider sind einige Felder zerstört. An einigen ganz erhaltenen Feldern sieht man das Lamm. Als wir dann einige Wochen später die Holztüre von Santa Sabina in Rom besuchten, erkannten wir deutlich, in wie naher Beziehung die von Karjeten zu ihr steht. Auch bestehen Beziehungen zu den Elfenbeinreliefs an der Kathedra des hl. Maximianus in Ravenna. Die Türe verkommt in der verlassenen Kirche ganz. Der Altar weist eine gute alte Anlage auf. Er ist ein massiver Steinblock. Auf der oberen Fläche ist ein einfaches Kreuz, dann ein Kreis und um diesen drei Vierecke. Auch hier ist leider meine Aufnahme dieser Oberfläche mißlungen. Dagegen kann ich den Aufbau des Altares zeigen (Taf. V, Abb. 2). Interessant ist der hölzerne Baldachin. Die Säulen dürften dem 10. Jahrhundert angehören. Der weitere Aufbau ist neu. So hatten wir auch in diesem schlichten Wüstenkloster viel mehr gefunden, als wir erwartet hatten. Auch hier würde

sich eine genaue Aufnahme und gründliche Untersuchung lohnen.

Von dem Kloster fuhren wir weiter durch die Wüste, geführt von dem schon genannten Jungen. Es ging durch mehrere Schluchten. Manche Höhen zwischen diesen stiegen bis zu etwa 900 Meter. Zum Teil ist der Weg ziemlich schlecht. Nach etwa einer halben Stunde kam Hawarim in Sicht. Nach Dussaud ist es das antike Euhari. Sachau nennt den Ort Khawarim und erwähnt in der Nähe den Rest einer großen christlichen Basilika, die er auch abbildet. Wir haben sie nicht besucht, da es uns etwas an Zeit fehlte. Ein antikes Gebäude wirkte aus der Ferne fast wie die Engelsburg. Nachdem wir am Rand des Ortes angekommen waren, gingen wir durch einige schmale Gassen nach dem oben genannten Gebäude, das unzweifelhaft aus der spätantiken Zeit stammt (Taf. VI, Abb. 1). Die mächtigen Mauerblöcke sprechen dafür. Man mußte außen rund herumgehen, bis man an den Eingang kam. Die Türe ist so niedrig, daß ich nur auf allen Vieren hineinkriechen konnte. Die alte aus Stein ist noch erhalten. Sie geht in der alten Steinangel. Im Innern ist einmal eine Kirche gewesen; man kann nur mit Mühe sich den Grundriß vergegenwärtigen. Die Anlage entsprach sicher derjenigen der typisch syrischen Kirchen (Taf. VI, Abb. 2). Jetzt wird der Raum verwendet, um den Mist der Dorfbewohner dort aufzuheben. Auch dadurch wird die Besichtigung nicht gerade erleichtert. In der Außenwand sind zwei Bruchstücke der alten Kirche eingemauert. Das eine ist der Türsturz. Auf ihm sind schlichte Kreuze zu sehen (Taf. VI, Abb. 3). Das andere ist ein Ornament (Taf. VI, Abb. 4). Auf dieser Abbildung ist auch das Mauerwerk sehr gut zu sehen. Während Sadad ausschließlich von Christen bewohnt ist, und Karjeten zum größten Teil, wohnen hier nur Muhammedaner. Auch haben sie den ausgesprochenen arabischen Typus. Merkwürdig ist also die Beobachtung, wie hier nicht weit voneinander liegende Orte in der Religion so verschieden sind. Es wäre interessant, darüber einmal gründliche Nachforschungen anzustellen.

Die drei Orte, über die ich hier berichtet habe, bilden, wenn man so sagen darf, eine Gruppe für sich und sind ein wichtiges Moment für die Kenntniss der spätantiken und christlichen Kunst in Syrien. Leider fehlt uns noch eine ganz genaue Aufnahme von ihnen, wie ich schon betont habe. Hoffentlich wird eine solche in nicht zu ferner Zeit möglich sein.

ZWEITE ABTHEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE ÄTHIOPISCHE ANAPHORA DES HL. ATHANASIUS

NACH ZWEI BERLINER HANDSCHRIFTEN HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

PROF. SEBASTIAN EURLINGER

Die äthiopische Anaphora, welche den Namen des hl. Athanasius, Patriarchen von Alexandrien, trägt, ist, wie schon aus den Eingangsworten hervorgeht, für die Sonntagsliturgie bestimmt. Dem entspricht auch der wesentliche Inhalt derselben; denn sie ist ein Loblied auf den „heiligen Sabbat der Christen“, wie der Sonntag bei den Abessiniern genannt wird; sie feiert ihn als den ersten und den letzten Tag der Zeiten, als den Tag, mit dem die Schöpfung ihren Anfang nahm, und als den Tag der Vollendung, der in die Ewigkeit mündet, aber auch als den Tag, an dem der Herr die Erlösung durch die Auferstehung besiegelte und die neue Schöpfung erfolgte. Mit herzlichen Tönen wird der Sonntag als lieber Gast begrüßt und verabschiedet mit der freudigen Zuversicht seiner Wiederkehr am Ende der Woche. Ja der Verfasser geht sogar in der Personifikation des „Erstgeborenen der Feste“ soweit, daß er in ihm einen Heiligen oder einen Engel sieht; denn 105 und 116 wird er um seine Fürsprache bei Gott angerufen.

Diese Personifizierung des „Sabbats der Christen“ hat ein gewisses Gegenstück in dem gemüthvollen Liede des jüdisch-spanischen Dichters Salomo Halevi Alkabez (15. Jahrh.), mit dem bei uns die Juden am Freitag Abend den Sabbat als die Braut Israels begrüßen.¹ Die „Antiphon“ und der Kehrvers der 9 Strophen, von denen die ersten acht als Akrostichon den Namen des Dichters offenbaren (שלמה הלוי) lauten nämlich:

לְכָה דוֹרֵי לְקַרְאֵת בְּלֵה
פָּנֵי שְׂבֵת נִקְבְּלָה:

„Auf, mein Freund, der Braut entgegen! Laßt uns das Angesicht des Sabbats begrüßen!“

¹ Gültige Mitteilung des Herrn Dr. Grünfeld, Distriktsrabbiner in Augsburg. Das Lied liegt mir vor in Alex. Behr, *Tägliche Gebete der Israeliten*, München 1827, S. 162 ff.

Strophe 2: לקראת שבת לכו ונגלה
 פי היא מקור הנורה
 מראש מקדם נסובה
 סוף מעשה במחשבה תחלה:

„Auf, laßt uns dem Sabbath entgegengehen; denn er ist die Quelle des Segens, er ist vom Anfang und vom Urbeginn her schon eingesetzt, er war das Ziel der Schöpfung schon im Urplan“.¹

Die 9. Strophe ladet nochmals die „Braut“ ein, das Jahwevolk oder, wie es hier mit einem biblischen Terminus heißt, das „Volk des Eigentums“ sc. Jahwes zu besuchen:

בואי בשלום עמרת בעלה²
 גם בשמחה ובצהלה
 תוך אמוני עם סגולה³
 בואי בלה בואי בלה:

„Tritt ein in Frieden, Krone des Gatten, in Freude und Jubel, in den Kreis der Gläubigen des auserwählten Volkes! Tritt ein, Braut! Tritt ein, Braut!“

Für die Herausgabe des Textes standen mir nur zwei Berliner junge Hss. zur Verfügung: *Peterm. II*, *Nachträge* 36, fol. 84b—92b (Sigle A) und *Or. qu. 414*, fol. 95b—103a (Sigle B); erstere im Original, letztere in Photographie. A stammt nach Dillmann, *Verzeichnis der abessinischen Hss. der kgl. Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1878, S. 26 aus der Zeit Jasu II. Berhan Sagad (1730—55), als sowohl der Patriarch von Alexandrien, als auch der Metropolit von Aksum Johannes hießen. B ist, nach dem gleichen Gewährsmann S. 25, wenigstens ein halbes Jahrhundert jünger, gehört also dem Ende des 18., wahrscheinlicher dem Anfang des 19. Jahrhunderts an.

Da es bei einer so dürftigen handschriftlichen Unterlage ausgeschlossen war, einen den wissenschaftlichen Anforderungen genügenden Text herzustellen, habe ich mich an die ältere der beiden Hss. gehalten und nur dann, wenn mir B eine wesentlich bessere Lesart darbot, dieselbe in den Text aufgenommen.

Von der Registrierung der Varianten des Missale der mit Rom unierten Abessinier (Asmara 1915)⁴ glaubte ich absehen zu dürfen, da

¹ תחלה ist nicht Genitiv zu במחשבה, sonst müßte dieses im st. constr. stehen, sondern Akkusativ der Zeit.

² בעלה heißt „Herrin, Gemahlin“, was hier nicht paßt; es wird also Aramäismus = בלעל „der Gatte“ bezw. „des Gatten“ sein.

³ Ex. 19, 5; Dt. 14, 2; Tit. 2, 14 (λαὸς περιούσιος).

⁴ ሥርዓተ፡ ቅዱስ፡ ዘቡተ፡ ክርስቲያን፡ ካተላካዊት፡ እንተ፡ በኢትዮጵያ፡ ተገኝተዋል፡ በሀገረ፡ አሥመራ፡ በማገዝ፡ ካተላካዊት፡ በጸሐፊዎች፡ እምልደተ፡ እግዚእ፡ (1907 = 1915). Da der Unterschied zwischen der äthiopischen und abendländischen

sein Herausgeber, der Lazaristen-Missionär, P. Coulbeaux, den überlieferten Text nicht einfach übernommen, sondern für seine Zwecke rezensiert, purgiert, gekürzt und öfters auch redigiert hat, wo es ihm aus dogmatischen und seelsorgerlichen Gründen nötig erschien. So fehlen fast alle uns so interessanten „folkloristischen“ Stellen, die rührenden Improperien gegen die Stammeltern sind auf drei ziemlich trockene Sätze zusammengestrichen, Institutio und Epiklese sind der katholischen Lehre entsprechend geändert, die Personifikationen des Sonntags vermieden worden usw. Ein Missionär hat eben andere Aufgaben zu erfüllen als ein Liturgieforscher. Wo es aber für meine Arbeit fördernd war, habe ich von diesem Missale natürlich entsprechenden Gebrauch gemacht. Sigle C = Coulbeaux.

Dagegen habe ich die Missale-Übersetzung und Erklärung, welche unter den Auspizien des Prinzen Teferi Makonnen 1926 zu Addis Abeba¹ in Abessinien in amharischer Sprache erschien, bei zweifelhaften Stellen immer zu Rate gezogen. Dort ist nämlich der äthiopische Text stückweise mit amharischer Übersetzung und Erläuterung abgedruckt, so daß immer den einzelnen Sätzen und Satzteilen sofort die Übersetzung und, wo nötig, die Erklärung auf dem Fuße folgt. Es ist sozusagen eine Interlinearübersetzung. Leider konnte ich mangels Kenntnis des Amharischen von diesem wichtigen Hilfsmittel nur in geringem Maße Gebrauch machen. Es wäre wünschenswert, wenn ein dieser Sprache Kundiger wenigstens die wichtigeren Stellen, über die wir Abendländer uns vergeblich den Kopf zerbrechen, durch Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich machen würde. Sigle T.

Im Abendlande ist m. W. der Originaltext dieser Anaphora noch nicht ediert worden. Nur P. Marius Chaîne S. J. hat in einer Abhandlung im *Bessarione* 1910²: *La Consécration et l'Épiclese dans le*

Zeitrechnung acht Jahre beträgt, sind immer die äthiopischen Jahreszahlen um 8 zu erhöhen. Daher muß es in meiner Ausgabe der Epiphanius-Anaphora (*Or. Chr.* III. Serie I, 1926 S. 98 Anm. 2) statt 1913/14 heißen 1915.

¹ መጽሐፈ: ቅዳሴ: ክቅድሞ: አባተኝ: ጀምሮ: ሲወርድ: ሲዋረድ: የመጣው: ንባቡ: ና: ትርጓሜው: የኢትዮጵያ: ሊቃውንት: እንደ: ጻፉትና: እንደ: ተረጉሙት: በኢትዮጵያ: መንግሥት: አልጋ: ወራሽ: ልዑል: ተፈሪ: መኩንን: ማተሚያ: ቤት: ታተመ: በጳጳሳዊ: ገመት: ምሕረት: አዲስ: አበባ: ኢትዮጵያ: (Druckerei und Buchhandlung S. k. H. Teferi Makonnen, Addis Abeba 1918 der Erbarmung = 1926 nach unserer Zeitrechnung). Diese Ausgabe teilt den Text in ምዕራፋት: (wörtlich: Ruhepunkte) und አካፋል: (Kapitel) ein und jeden dieser Abschnitte wieder in jeweils bis zum nächsten Me'eraf fortlaufend numerierte §§. Diese Abschnitte sind: Me'eraf I = 1—7 meiner Edition; Kefel 1 = 8—12; K. 2 = 13—16; M. II = 17—28, K. 1 = 29—36; M. III = 37—58, K. 1 = 59—63; M. IV = 64—66, K. 1 = 67—96; M. V = 98—117, K. 1 = 118—120.

² *Estratto dal Bessarione. Rivista di studi Orientali, Anno XIV, serie 3ª, vol. VII, fasc. 110 p. 14s. Roma 1910.*

Missel Éthiopiens die Institutio und die Epiclesis nach acht Hss. nebst lateinischer Übersetzung veröffentlicht.

Samuel A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy*¹ verzeichnet S. 147 eine Übersetzung des „Kanons“ der Anaphora des hl. Athanasius durch Turajeff im Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος V, 321. Dieselbe ist mir leider unzugänglich; ich kann daher auch nicht angeben, was hier unter „Kanon“ zu verstehen ist. Wahrscheinlich nur das gleiche, was Chaine übersetzt hat: Institutio und Epiclesis.

Ob Mercer selbst, der ja seit 1920 im *Journal of the Society of Oriental Research* die Anaphoren seines *Cod. Mercer 3* übersetzt, auch diese bereits in Angriff genommen hat, weiß ich nicht, da mir nur die Hefte bis zum Januar 1925 inklusive zu Gesichte gekommen sind. Wie mir Prof. Dr. Rücker gütigst mitteilt, enthält auch das *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* darüber nichts.

Was nun meine Ausgabe und Übersetzung anlangt, so möchte ich bemerken: Um das Zitieren zu erleichtern, habe ich den Text in kleinere Abschnitte zerlegt und dieselben fortlaufend numeriert; einmal habe ich mich genötigt gesehen, auch noch die einzelnen Sätze mit kleinen lateinischen Buchstaben zu bezeichnen.

¹ Milwaukee and London 1915.

(84bβ) አክቴተ : ቀርባን : ዘቅዱስ : አትናቴዎስ : ሐወርያዊ : ጸሎቱ :
ወበረከቱ : የሀሉ : ምስለ : ፍቱሩ : ወልደ : ዮና : ለዓለመ : ዓለም ✠

1. ዮም : በዛቲ : ዕለት : እለ : ተጋባእክሙ : አጽምዑ : ቅዳሴሃ : ለሰን
በተ : ክርስቲያን : ቅድስት ✠

2. አሰምዕ : ለክሙ : ሰማያተ : አሰምዕ : ለክሙ : ምድረ : ከመ : ትቁ 5
ሙ : በፍርሃት : ወበረዓድ : ዘእንበለ : ተሐውሶ ✠

3. ወኢመኑሂ : ኢየሃሉ : ዝየ : በመዓት : ምስለ : እኅሁ : ከመ : ቃየ
ል : እንዘ : መስተበቅል : ውእቱ ::

ወኢመኑሂ : ኢየሃሉ : ዝየ : በተቃርኖ : ምስለ : (85aα) ቢጹ : ከመ :
ዳታን : ወአቢኖን : እለ : ተቃረንዎ : ለሙሴ ::

10

Überschrift: አክቴተ : ቀርባ : ዘቅዱስ : አትናቴዎስ : ጸሎቱ : የሃሉ :: B.

1. እለ : — ለሰንበተ :] ሰንበተ : A.

2. ተሐውሶ :] ተሀውከ : A.

3. ካልኡ :] ቢጹ : B — ዘእስሐታ :] ዘፈይታ : (sic) A, fortasse error pro ዘፈየታ :

Die Rubriken sind im Text durch Überstreichen, in der Übersetzung durch Kursivdruck hervorgehoben.

Wenn „Gott“ oder „Herr“ አግዚአብሔር: übersetzen, dann sind sie gesperrt.

Im Apparat bezeichnet A bzw. B die erste Hand; jede Korrektur ist mit A¹ bzw. B¹ gekennzeichnet, mag sie noch von der ersten oder erst von einer späteren Hand herrühren; denn ich wage es nicht, aus Mangel an Übung, hier zu unterscheiden.

Die im Apparat gebuchten Lesarten habe ich mit Ausnahme stilistischer Feinheiten alle übersetzt; die *ω* Varianten jedoch nur, wenn sie auf die Satzkonstruktion Einfluß haben können.

Die Anmerkungen wollen durchaus nicht erschöpfend sein; sie sollen in der Regel nur meine Übersetzung rechtfertigen oder ergänzen. Bibelzitate bzw. Anspielungen weise ich nur nach, wenn dies zum Verständnis nötig ist oder wenn der Verfasser ausdrücklich zitiert.

Zum Schlusse habe ich noch Herrn Prof. Dr. A. Rücker in Münster meinen verbindlichsten Dank dafür auszusprechen, daß er mich auf die beiden äthiopischen Missalien aufmerksam gemacht und mir dieselben zur Benützung überlassen hat.

Anaphora des hl. Athanasius, des apostolischen, sein Gebet und sein Segen seien mit seinem Liebling Walda Jona in alle Ewigkeit.

1. Ihr, die ihr euch heute, an diesem Tage, versammelt habt, vernehmet die Messe des heiligen Sabbats der Christen!

5 2. Ich rufe gegen euch die Himmel zu Zeugen an; ich rufe gegen euch die Erde zum Zeugen an daß ihr in Furcht und Zittern, ohne euch zu rühren, stehet.

3. Auch sei niemand hier im Zorne gegen seinen Bruder, wie Kain, indem er rachsüchtig ist; noch sei jemand hier in Feindschaft
10 gegen seinen Nächsten, wie Dathan und Abiron, die den Moses an-

Überschrift. B kürzt: Anaphora des hl. Athanasius, sein Gebet sei.

1. 2. Ihr . . . Ich rufe . . . an] Heute, an diesem Tage, dem hl. Sabbat der Christen, rufe ich . . . an A.

2. ohne euch zu rühren] ohne zu wanken A.

3. gegen s. Mitmenschen] gegen s. Nächsten B — welche die E. überlistete] welche die Berauberin d. E. war A. fehlerh. für: welche d. E. beraubte.

ወኢመኑሂ : ኢየሀሉ : ዝየ : በተጓሕልዎ : ምስለ : ካልኡ : ከመ : ከይ
ሲ : ዘአስሐታ : ለሔዋን ❖

4. አካህናት : አንትሙ : ውእቱ : አዕይንተ : እግዚአብሔር : ብሩሃት :
ተናጸሩ : በበይናቲክሙ : ፩ ምስለ : ካልኡ : ሕቱ : እምውስተ : ሕዝብክ
ሙ : በአበይኖ : ኢይቁም : ወኢይኅበር : ምስሌኢሙ : በጸልዮ : ኢዘማዊ : 5
ወኢቀታሊ : ኢዘያጠዑ : ኢሰራቂ : ወኢሐሳዊ : ዘውእቶሙ : ፭ አክላብ :
እለ : በአፍአ : ይትኳነት ❖

5. ገሥጽዎ : ለኃጥእ : ከመ : እኅክሙ : ፤ ዝልፍዎ : በግህደት : ለእመ :
ቦቱ : አበሳ : ዘለሞት : ፤ መዓድዎ : ለዘጌገየ : ከመ : ይኅደግ : ኪያሃ : ፍኖ
ተ : ወይትጋነይ : ለእግዚአብሔር : ከመ : ይስረይ : ሎቱ ❖ 10

6. አዲያቆናት : መኅተወ : ቤተ : ክርስቲያን : ወላእካኒሃ : ፤ ምልሑ :
እም (85aβ) ውስቲታ : ኢየሃሉ : ተኩላ : ምስለ : በግዕ : አንቂ : ምስለ : ር
ግብ : ክርደድ : ምስለ : ሥርናይ ❖

7. አንትሙስ : ሕቱ : እንተ : አፍአ : ወአኮ : እንተ : ውሥጥ : ፤ ወእን
ተ : ውሥጥስ : እግዚአብሔር : የአምር : ወይፈትን : በማኅቶተ : ዚአሁ ❖ 15

8. ይትረኃዋ : አእዛነ : ልብ : ዘውሥጥ : ወአኮ : አእዛን : እለ : ተኩላ
ት : በአፍአ : ይትከሠታ : አዕይንተ : ልብ : ዘውስጥ : ወአኮ : አዕይንት :
እለ : ብሩሃት : በአፍአ ❖

9. ወኢይኩን : ሕሊናነ : ከመ : ሞገደ : ባሕር : ፤ ምዕረ : ዘየዓርግ : ላዕ
ለ : ወምዕረ : ዘይወርድ : ታሕተ : አላ : ይኩን : ከመ : ዓምደ : እሳት : እም 20
ድር : ዘይበጽሕ : እስከ : ሰማይ : ወይኩን : ልብነ : ስፉሐ : ለፈሪሃ : ዚአ
ሁ : ከመ : መንጠላዕተ : ወርቅ : ዘጽፉቅ : እንመቱ ❖

10. ናንሥእ : እደዊነ : ኅቤሁ : ወንስፋሕ : የማነ : ወፀጋመ : ከመ : ሰ

4. ብሩሃት :] ብርሃናት : B; ብሩሃነ : A — በበይናቲክሙ :] ቲሆሙ : B — ኢይ
ቁም :] falso bis A — ወኢይኅበር :] om. A, add. A¹ — ኢዘያጠዑ :] ኢዘያጸገጥ
ዑ : B — ዘውእቶሙ :] ዘውእቱ : B, corr. ዘውእተሙ : B¹.

5. ፍኖተ :] ተ : B.

6. መኅተወ :] መኅተጥ : AB — ወላእካኒሃ :] om. ወ B — በግዕ :] አባግዕ : B.

7. አንትሙስ :] pr. ወ B.

8. ይትረኃዋ :] 'ው : B; praem. ደ : ደ : አለ : ትኅብሩ : ደ : ካ : B — ተኩላት :]
ተኩላን : B.

9. ሞገደ :] መዋገደ : A — ስፉሐ : ለፈሪሃ : ዚአሁ :] tr. B — ለፈሪሃ :] በፈሪ : B.

10. ናንሥእ :] ወናንሥእ : B — ወንስፋሕ :] ወንስፍሕ : B — ወእቱ :] ዘ ዘው

feindeten; noch sei jemand hier in Hinterlist gegen seinen Mitmenschen, wie die Schlange, welche die Eva überlistete!

4. O ihr Priester, ihr seid die hellen Augen des Herrn; schauet euch gegenseitig, einer den anderen, an; forschet unter euerm
5 Volke mit Sorgfalt, damit mit euch beim Gebete nicht stehe, noch verweile: ein Ehebrecher, ein Mörder, ein Götzendiener, ein Dieb, ein Lügner, das sind die fünf Hunde, die draußen gerichtet werden (Apoc. 22, 15)!

5. Strafet den Sünder, wie eueren Bruder; tadelt ihn freimütig,
10 wenn er eine Sünde zum Tode (auf sich) hat; verwarnet den Irrenden, daß er diesen Weg verlasse und den Herrn demütig bitte, daß er ihm verzeihe!

6. Ihr Diakone, ihr Lampen der Kirche und ihre Diener, entfernt aus ihr, damit nicht sei ein Wolf beim Lamme, ein Habicht
15 bei der Taube, Unkraut beim Weizen!

7. Was euch anlangt, so erforschet das Äußere und nicht das Innere; der Herr aber kennt das Innere und prüft es mit seiner Lampe!

8. Es sollen geöffnet sein die Ohren des Herzens, die drinnen sind,
20 und nicht die Ohren, die außen angeheftet sind; es sollen sich auftun die Augen des Herzens, die drinnen sind, und nicht die Augen, die außen leuchten!

9. Und es soll unser Denken sein, nicht wie die Woge des Meeres, die bald in die Höhe steigt, bald wieder hinabsinkt, sondern es soll
25 sein wie eine Feuersäule, die von der Erde bis zum Himmel reicht, und unser Herz soll zu seiner Furcht ausgebreitet sein, wie ein goldener Teppich, dessen Gewebe dicht ist!

10. Wir wollen unsere Hände zu ihm erheben und die Rechte

4. ihr seid die hellen Augen d. H., schauet] ihr seid d. A. d. H., die Lichter, sch. B; ihr s. d. Augen d. H., als Helle schauet A — schauet euch gegenseitig . . . an] schauet sie (!) gegenseitig . . . an B — nicht stehe, noch verweile] nicht stehe, nicht stehe A, add A¹: noch verweile. — ein Götzendiener] ein Götzenanbeter B.

6. Lampen] Lampe A B — beim Lamme] bei den Lämmern B.

8. B. pr. Diakon: Die ihr sitzt. Priester. Vgl. 12

9. die Woge] die Wogen A — zu seiner Furcht] in s. F. B.

10. Wir wollen . . . erheben und . . . ausstrecken] wir erheben . . . und

ይፈ : እሳት : ውእቱ : ዘያ ^(85b α) ፈርሆ : ለሰይጣን : በከመ : ተብህለ : ወይ
ኩን : እገሪነ : ተኩለ : ውስተ : ቤተ : ክርስቲያን : ከመ : ቅትራተ : ሐፂን :
ዘኢያንቀልቅል : መዓልተ : ወሌሊተ ፤

11. ኩሎ : ጊዜ : በዘከመዝ : ነህሉ : እንዘ : እግዚአብሔር : ይፈኢ ፤

12. ይ : ዲ : እለ : ትነብሩ ።

5

13. ይ : ካ : ሰብእስ : እንዘ : ክቡር : ውእቱ : ኢያእመረ : ወኮነ : ከመ :
እንስሳ : ዘአልቦ : ልብ : ወተመሰሎሙ ፤

ይ : ዲ : ውስተ : ጽባሕ : ነጽሩ ፤

ይ : ካ : ሰብእስ : እንዘ : ንጉሥ : ውእቱ : ኢያእመረ : አኅሠረ : ርእሶ :
በፈቃዱ : ወኮነ : ገብረ : ወመለክዎ : እለ : ኢኮኑ : ኢጋእዝተ ፤

10

ይ : ዲ : ንነጽር ፤

ይ : ካ : ሰብእስ : እንዘ : ባዕል : ውእቱ : ኢያእመረ : አንደየ : ርእሶ :
በፍትወቱ ፤ አርኃብ : ከርሦ : ወአጽምዓ : ነፍሶ ፤

14. አእግዚአ : ሚመጠነ : አንተሰ : ዘገበርከ : ሎቱ : ለሰብእ ። ሰፋ
^(85b β) ሕክ : ሰማየ : ከመ : ቀመር : ለአንክሮቱ : ወአርኃብኮ : ምድረ : ለከ 15
ደተ : እግሩ ። ተዓቅሮ : ማየ : በከርሠ : ደመና : ለሲሳየ ፤ ወአብራህከ : ፀ
ሐየ : ከመ : ይትፌሣሕ : መዓልተ ፤ አሠነይከ : ወርኃ : ከመ : ኢይድፍኖ :
ጽልመተ : ሌሊት : ወአጽደልከ : ብርሃነ : ከዋክብት : ከመ : ያእምር : ግብ
ረ : አፃብሂከ : ወወሀብከ : ዕለታተ : ወዓመታተ ፤ አዝማነ : ወመዋዕለ : ከ
መ : ይትጋነይ : ለከ ፤

20

እቸ : B — ወይኩን : እገሪነ : ተኩለ :] ወይኩኑ : እፀጋሪነ : ትኩሳነ : B — ቤተ : ክርስ
ቲያን :] ቤተ : እግዚአብሔር : B — ዘኢያንቀልቅል :] 'ቀለቅል : B; 'ቀልቀል : A —
መዓልተ : ወሌሊተ :] cum seq. conj. A vid., cum praec. B.

11. ክህሉ :] የፃሉ : B — እንዘ :] om. B.

12. እለ : ትነብሩ :] ውስተ : ጽባሕ : B.

13. ይ : ዲ : ውስተ : ... ይ : ካ :] om. B — ሰብእስ 2⁰ :] pr. ወ B — አኅሠረ :] pr. ወ B — ይ : ዲ : ንነጽር ። ይ : ካ :] om. B — በፍትወቱ :] በፈቃዱ : B.

14. አንተሰ :] om. B — ሰፋሕከ : ሰማየ :] 'ኩ : ለሰመይ : B — ተዓቅሮ : ማየ :
በከርሠ :] ታወርድ : ዝናመ : እምክርሠ : B — ወአብራህከ :] om. ወ A — ፀሐየ :]
ብርሃነ : B — ይትፌሣሕ :] 'ፈ : B — መዓልተ :] 'ተ : B — ኢይድፍኖ :] om. ኢ.
A — ወዓመታተ :] ወመዓልተ : B — አዝማነ :] pr. ወ A — ይትጋነይ :] ይትቀነይ :
B — ለከ :] om. A, add. A¹.

und die Linke ausstrecken wie ein Feuerschwert, das den Satan erschreckt, wie geschrieben steht, und unser Fuß soll befestigt sein in der Kirche, wie eiserne Nägel, die Tag und Nacht nicht wanken!

11. Alle Zeit wollen wir so sein, während der Herr zusieht.

5 12. *Diakon*: Die ihr sitztet...

13. *Priester*: Obwohl der Mensch geehrt war, erkannte er es doch nicht, sondern wurde wie die Tiere ohne Vernunft und ihnen gleich geachtet.

Diakon: Nach Osten schauet!

10 *Priester*: Obwohl der Mensch ein König war, erkannte er es doch nicht, sondern erniedrigte sich aus freiem Willen, wurde ein Sklave und es herrschten über ihn solche, die keine Freien waren.

Diakon: Laßt uns Acht haben!

15 *Priester*: Obwohl der Mensch ein Reicher war, erkannte er es doch nicht, sondern machte sich aus eigenem Wunsche arm, ließ seinen Bauch hungern und seine Seele dürsten.

14. O Herr, wie viel hast du doch für den Menschen getan! Du hast den Himmel zu seiner Verwunderung wie ein Gewölbe ausgespannt und die Erde zum Schemel seines Fußes ausgebreitet. Du bindest das
20 Wasser in den Schoß der Wolken zu seiner Ernährung und hast die Sonne leuchtend gemacht, damit er sich des Tages erfreue. Du hast den Mond so schön gemacht, damit ihn (den Menschen) nicht die Finsternis der Nacht bedecke und ließest das Licht der Sterne erglänzen, damit er das Werk deiner Finger erkenne, und hast ihm ge-
25 geben Tage und Jahre, Jahreszeiten und Termine, damit er dir huldige.

strecken... aus B — unser Fuß soll] unsere Füße sollen B — in der Kirche] im Hause des Herrn B.

10. 11. die Tag und Nacht nicht wanken... zusieht] die nicht wanken. Tag und Nacht, alle Zeit wollen wir so sein, während der Herr zusieht A^{vid}; die T. und N. nicht wanken. Daß es alle Zeit so sein möge, (dafür) wird der Herr sorgen (wörtl. sehen) B.

12. Die ihr sitztet] Nach Osten B; vgl. 8 u. 13.

13. D. Nach Osten schaut! Pr.] om. B vgl. 12. — D. Laßt uns Acht haben!] om. B — aus eigenem Wunsche] aus freiem Willen B.

14. Du bindest das Wasser in den Schoß der Wolken] Du sendest herab den Regen aus d. Schoße d. W. B — die Sonne] das Licht B — damit ihn nicht..., bedecke] nicht om. A — Jahre] Tag! B — dir] om. A, add A' — huldige] diene B.

15. አላ : ይብስት : ከመ : ከጥቅም : ልቡ : ለሰብእ ፤ አርአይከ : ሞተ :
 ወሕይወተ ፤ አፍቀረ : ሞተ : ወመነነ : ሕይወተ ፤ አከ : ሞት : ዘሥጋ : ከመ :
 ንዋም : ለእንተ : ምዕር : ለሰዓት : እስከ : ጊዜሁ : ለዳድቃን : ወለኃጥአን :
 ዘተሠርዓ ፤ አላ : ሞት : ዘለዓለም : ወለዓለመ : ዓለም : ዘአልቦ : ጥልቀ :
 ወኢተፍጻሜት ፤

5

16. ሰብእስ : እንዘ : ልቡስ : ውእቱ : ልብሰ : ብርሃን ፤ አዕረቀ : ሥጋ
 ሁ : ወተከድነ : አዕ^(86aα) ዳለ : ዘማዕስ ።

ሰብእስ : እንዘ : መላኪ : ውእቱ : እምቃሕተ : እግዚእ ፤ ሰረቀ : ወበል
 ዐ : እምዕዕ : ዘኢተአዘዘ : ሎቱ ፤

17. ኦአዳም : ምንተኑ : ረሰይናክ : ዘአምጸእክ : ፍትሐ : ሞት : ላዕሌነ ። 10
 ኦአዳም : ምንተኑ : ረሰይናክ : ዘኢሳይን : ንትፈጋዕ : በገነተ : ፍግዕ :
 በአብያተ : እግዚእ ፤

18. ኦሔዋን : ምንተኑ : ረሰይናኪ : ናሁ : ጸልመ : ሥጋነ : በብዝኃ :
 ኃጣውእ : ዘእምነበርነ : በአርአያ : ሰማያውያን ፤

ኦሔዋን : ምንተኑ : ረሰይናኪ : ናሁ : ይበክያ : ዙሎን : አዋልድኪ : 15
 ሶበ : ይወልዳ : በሕማም : ወበዓዕር : ወይደምዋ : በከመ : አድመውኪያ :
 አንቲ : ለእንትኩ : ዕዕ : ዘውስተ : ገነት ፤

19. ኦአዳም : ወሔዋን : እስመ : አኮ : ዘይትከሃል : ኪያክሙ : ንጽአ
 ል : በከመ : ልሳን : ዘኢይትከሃል : ይጽአልም : እንዘ : ይትናገሩ : ቦቱ : ወ
 ከማሁ : አንትሙ : ንሕነ : ^(86aβ) ወንሕነ : አንትሙ ፤

20

ኦአዳም : ወሔዋን : አንትሙስ : ነሳሕያን : በተግሣጸ : እግዚእ : መሐሪ ፤

15. አላ : ይብስት :] አላ : ይቡስት : (!) A; ጽ ... ሲይብስት : inter ጽ et ሲ rasura
 et ሲ super rasura B — ከመ : ከጥቅም :] om. A — አርአይከ :] 'ከ : A — ወሕይወ
 ተ :] በ ... ሕይወቱ : inter በ et ሕ rasura B — ከመ :] ከመ : ዘ B — እስከ : ጊዜሁ :]
 እንተ : ጊ : B — ሞት : ዘለዓለም : ወ] ሞት : ለኃጥአን : B.

16. ውእቱ 10] om. A, add. A¹ — መላኪ : ውእቱ : እም] super rasura A.

17. ፍትሐ : ሞት : ላዕሌነ :] tr. B: ላዕሌነ : ፍት : ሞት ። — ንትፈጋዕ :] ንፈጋዕ :
 (!) B — በገነተ : ፍግዕ :] om. B — በአብያተ :] በእንተ : አ' : B.

18. ኃጣውእ :] አበሳ : B — ናሁ : 20] om. A, add. A¹ — ለእንትኩ :] ለእንታ
 ክቲ : B — ዘውስተ :] በውስተ : B.

19. ዘኢይትከሃል :] om. ሕ. B — ይጽአልም : — መሐሪ :] vacat B — ለዘተጠዘወ
 ክሙ :] በዘጠዘወ-ክሙ : (!) B, corrige በዘተጠዘወ-ክሙ :

15. Aber ausgetrocknet wie ein Felsen (ist) das Herz des Menschen! Du hast ihm den Tod und das Leben gezeigt, aber er hat den Tod geliebt und das Leben verschmäht; nicht den Tod des Fleisches (— meine ich —), der den Gerechten und den Sündern, gleich dem
 5 Schläfe, für eine Weile, für eine Stunde, bis zur bestimmten Zeit gesetzt ist, sondern den Tod für die Ewigkeit und für die Ewigkeit der Ewigkeit, der kein Ende und keine Vollendung hat.

16. Obgleich der Mensch mit dem Gewande des Lichtes bekleidet war, entblößte er doch sein Fleisch und bedeckte sich mit Hemden
 10 aus Leder.

Obgleich der Mensch ein Gebieter unter dem Herrn war, stahl und aß er doch von dem Baume, der ihm nicht erlaubt war.

17. O Adam, was haben wir denn dir getan, daß du über uns das Recht des Todes gebracht hast?

15 O Adam, was haben wir denn dir getan, daß du uns nicht vergönnt hast, uns in dem Garten der Wonne, in den Häusern des Herrn, zu ergötzen?

18. O Eva, was haben wir denn dir getan? Siehe, schwarz geworden ist unser Fleisch wegen der Menge der Sünden, statt daß wir
 20 geblieben wären im Aussehen von Himmlischen.

O Eva, was haben wir denn dir getan? Siehe, alle deine Töchter weinen, wenn sie in Schmerz und Weh gebären, und bluten, wie du jenen Baum im Garten bluten machtest.

19. O Adam und Eva, wir können euch nämlich nicht verwünschen;
 25 wie man die Zunge nicht verwünschen kann, da man ja mit ihr redet, ebenso seid ihr wir, und wir sind ihr.

O Adam und Eva, ihr seid aber Büsser infolge der Züchtigung des barmherzigen Herrn.

15. Aber ausgetrocknet wie ein Felsen ist das Herz d. M.! Du hast ihm den Tod und das Leben gezeigt] Aber ausgetrocknet . . . den Tod in diesem seinem Leben g. B^{vid}; o (Rasur) dem wie ein Felsen ausgetrockneten Herzen des M. hast du den Tod in (Rasur) seinem Leben gezeigt B¹ — wie ein Felsen] om. A — ihm] om. A — aber er hat . . . geliebt] aber es (das Herz) hat . . . geliebt B¹ — für eine Stunde bis zu s. Zeit] für die Stunde seiner Zeit B — den Tod für die Ewigkeit und] den Tod für die Sünder B.

16. ein Gebieter] über Rasur A¹.

17. im Garten der Wonne] om. B — in den Häusern] über d. H. B.

18. der Sünden] der Schuld(en) B — Siehe²⁰] om. A, add A¹.

19. nicht verwünschen kann¹⁰] Negation om. B — O Adam²⁰ . . . des barmherzigen Herrn] om. B — durch das Blut dessen, der sich euch erkaufte hat] durch sein Blut, durch das ihr erkaufte habt (!) B; corrige: d. s. B, durch das ihr erkaufte seid.

አአዳም፡ ወሔዋን፡ አንትሙስ፡ በአማን፡ ድኅናን፡ ወወላክሙ፡ ኀበ፡
ዘትካት፡ ርስትክሙ፡ ዘእንበለ፡ ክልአት፡ በደመ፡ ዚአሁ፡ ለዘተቤዘወ
ክሙ፡ ✠

20. ወዘሎሙ፡ ዓላውያን፡ እለ፡ ኢየአምኑ፡ በዘተቤዘወክሙ፡ ኢከ
ኑ፡ ደቂቅክሙ፡ አላ፡ አርአያክሙ፡ ወአምሳሊክሙ፡ ወንሕነስ፡ እለ፡ አ 5
መነ፡ በዋሕድ፡ ወልድክሙ፡ በአማን፡ ንሕነ፡ አርአያክሙ፡ ወአምሳሊክ
ሙ፡ እለ፡ ወግእነ፡ እምሐቋክሙ፡ ✠

21. ናሁ፡ ለደቂቅክሙ፡ በልዓተነ፡ ኃጢአት፡ ከመ፡ ዘእሳት፡ ወአው
ዓየተነ፡ ፍትወት፡ አኮ፡ ፍትወተ፡ ነፍስ፡ አላ፡ ፍትወተ፡ ሥጋ፡ ዘውእቱ፡
ማኅጉሊሃ፡ ለነፍስ፡ ✠ 10

22. እምይእዚስ፡ ንበል፡ ሰላም፡ ለኪ፡ ኦገነተ፡ ትፍሥሕት፡ ዘኢይት
ከሃል፡ ንባእ፡ ኀቤኪ፡ ዘእንበለ፡ (86b^a) ዳእሙ፡ በድርዓ፡ እንግዳ፡

ሰላም፡ ለኪ፡ ኦኤዶም፡ ገነት፡ እንተ፡ አቡነ፡ አዳም፡ ዘኢይትከሃል፡
ናንፈርዕ፡ በውስቴትኪ፡ ዘእንበለ፡ ዳእሙ፡ ከመ፡ ኢያዳምነ፡ ሥጋነ፡
በዝየ፡ 15

ሰላም፡ ለኪ፡ ኦምድረ፡ ገነት፡ ዘኢይትከሃል፡ ናንሶሱ፡ ኀቤኪ፡ ዘእን
በለ፡ ዳእሙ፡ እመ፡ ኢከላእነ፡ እገሪነ፡ እምአንሶስዎ፡ በከንቱ፡ ✠

23. ወካዕበ፡ ንበል፡

አሱራፌል፡ ዓቃቢሃ፡ ለገነት፡ ዘበሰይፈ፡ እሳት፡ ኅድገነ፡ ንባእ፡ ንርአ
ያ፡ ለአብታተ፡ እግዚእ፡ ወአኮ፡ ዘንነብር፡ ውስቴታ፡ 20

አሱራፌል፡ ኅድገነ፡ ንባእ፡ ንርአያ፡ ለማኅደረ፡ ሕይወት፡ ወአኮ፡ ዘን
ትኃባእ፡ ህየ፡

አሱራፌል፡ ኅድገነ፡ ንባእ፡ ውስተ፡ ገነት፡ ወናዒኑ፡ አፈዋቲሃ፡ ወይ
ሰወጥ፡ ውስተ፡ ልብነ፡ መዓዛ፡ ዚእሃ፡

20. በዘተቤዘወክሙ፡] በዘቤዘወክሙ፡ B — ደቂቅክሙ፡] ደቂቅሙ፡ B; ደቂ
ቅክሙ፡ B¹.

21. ፍትወት፡] ጥ፡ ሥጋ፡ B.

22. እንግዳ፡] እንግድዓ፡ A — ኦኤዶም፡] ኦኤዳም፡ corr. ex. ኦኤዳም፡ A¹ —
ኢያዳምነ፡] ኢያዳምነ፡ B — ኦምድረ፡] om. ኦ A — A¹ merkt hier am Rande
an: ዘእንበለ፡ ዳእሙ፡ ohne daß diese Worte im Texte fehlen würden — ኀቤ
ኪ፡] ውስቴትኪ፡ B — ኢከላእነ፡] ኢከልእነ፡ B — በከንቱ፡] pr. H B.

23. ዘበሰይፈ፡] ከመ፡ ሰይፈ፡ B — ህየ፡] በህየ፡ B. — ኦዳም፡] om. A —

O Adam und Eva, ihr seid aber in Wahrheit erlöst und ohne Hindernis in euer früheres Erbe eingegangen durch das Blut dessen, der sich euch erkauft hat.

20. Alle Ungläubigen aber, die nicht glauben an den, der sich euch losgekauft hat, sind nicht euere (wahren) Kinder, sondern nur euer Abbild und Gleichnis; wir dagegen, die wir an den Einzigen, eueren Sohn, glauben, sind in Wahrheit euer Abbild und euer Gleichnis, hervorgegangen aus eueren Lenden.

21. Seht, euere Kinder hat die Sünde verzehrt wie das Feuer, und die Begierde hat uns verbrannt, nicht die Begierde der Seele, sondern die Begierde des Fleisches, die das Verderben der Seele ist.

22. Aber von nun an wollen wir sprechen: Heil dir, o Garten der Wonne, den wir jedoch nicht betreten dürfen im Panzer der Pilgerschaft!

15 Heil dir, o Eden (Êdom), Garten unseres Vaters Adam, in dem wir jedoch nicht tanzen dürfen, wenn wir nicht hier (zuvor) unser Fleisch gequält haben!

Heil dir, o Land des Gartens, wo wir jedoch nicht lustwandeln dürfen, wenn wir nicht hier (zuvor) unseren Fuß vom Wandel in 20 Eitelkeit zurückgehalten haben!

23. Und wiederum wollen wir sagen:

O Seraph, Hüter des Gartens mit dem Feuerschwert, laß uns hineingehen und die Häuser des Herrn schauen, ohne darin zu wohnen!

O Seraph, laß uns hineingehen und den Wohnort des Lebens 25 schauen, ohne das wir uns dort verbergen würden!

O Seraph, laß uns hineingehen in den Garten und seine Düfte riechen, auf daß ausgegossen werde in unser(e) Herz(en) sein Wohlgeruch!

20. der sich euch losgekauft hat] der euch losgekauft hat B.

21. die Begierde] d. B. des Fleisches B.

22. im Panzer der Pilgerschaft] im Brustpanzer (wörtlich: im Panzer der Brust) A — o Eden (Êdom)] o Adam A, o Êdâm (= Eden) A¹ — wenn mir nicht hier (zuvor) unser Fleisch gequält h.] wenn uns nicht hier (zuvor) unser Fleisch gequält hat B — o Land] Land A — A¹ merkt hier am Rande an: „jedoch“ (wörtl. ohne weiteres), ohne daß man diese Worte im Texte vermissen würde — wenn wir nicht hier (zuvor) unseren Fuß zurückgehalten h.] wenn uns unser Fuß nicht hier (zuvor) ... zurückgehalten hat B.

23. mit d. Feuerschwerte] wie ein F. B — Adam] om. A — damit wir

አሱራፌል : ጎድገን : ንባእ : ውስተ : ዘቀዳሚ : ርስተ : አቡነ : አዳም :
ከመ : ንትፈሣሕ : በዕፀዊሃ : ወአኮ : ዘንቀጥ ^(86bβ) ፍ : እምፍሬሃ : በአእዳ
ው : ከመ : ዘትካት ።

አሱራፌል : ጎድገን : ንባእ : ንርአዮሙ : ለወሓይዝተ : ብርሃን : እለ :
ይሰቅይዋ : ለገነት : ግዮን : ወኤፌሶን : ጢግርስ : ወኤፍራጥስ ።

5

24. ቦዘይወፅእ : እምሥራቅ : ወደሐውር : ለምዕራብ : ከመ : ይስቂ :
በህዩ ።

ቦዘይወፅእ : እምዕራብ : ወይውኅዝ : ለምሥራቅ : ከመ : ይስቂ : በህዩ ።

ቦዘይነቅዕ : እምደቡብ : ወይሰወጥ : ለሰሜን : ከመ : ይስቂ : በህዩ ።

ቦዘይፈለፍል : እምሰሜን : ወይሰወጥ : ለደቡብ : ከመ : ይስቂ : በህዩ ። 10

25. በከመ : ተብህለ : መንክር : ተላህያ : ለባሕር : ወከማሁ : መንክር :
ውእቱ : ተላህዮቶን : ለእሙንቱ : አፍላግ : ዘእንበለ : ድምፅ ፤

26. ምንተ : ንብል : ወንዛዋዕ : ከመ : መሰንቆ : ዘአልቦ : ነፍስ ። ወን
ሕነስ : እለ : ቅቡኣን : በጸጋ : እግዚአብሔር : በአማን : ክርስቶሳውያን :
መሲሐዊያን : ንጽሐቅ : ወንጐጐዕ : ንቅረብ : ወንቅናዕ : ከመ : ንባእ : እም 15
ክብር : ውስተ : ክብር ።

27. መቅድመ : ናግርሮ : ለሥጋን : ^(87aα) ወናስተጋብእ : ሕሊናን : እም
ዝርወት : ዡሎ : ጊዜ : ከመ : ተሰጧዎ : ጸሎተን : ይትወከፍ : እግዚአብሔ
ር : አምላክነ ።

28. ይ : ዲ : ንኔጽር :

20

ከመ : ንትፈሣሕ :] ወንት : B — ወኤፌሶን :] ኤፌሶን : oder ኤፌ : A — ወኤፍራ
ጥስ :] አፍራጥስ : A.

24. ቦዘይወፅእ : 2⁰ በህዩ : 2⁰] om. A — ቦዘይነቅዕ :] ቦዘይውኅዝ : B —
ለሰሜን :] እምሰሜን : A — ቦዘይፈለፍል :] ቦዘይወጽእ : B — ወይሰወጥ : 2⁰] ወደ
ሐውር : B — በህዩ : 4⁰] ዘህዩ : A.

25. ውእቱ :] om. B — ተላህዮቶን :] ተሙ : B — ለእሙንቱ : አፍላግ :] om.
እሙንቱ : A.

26. ምንተ :] ወንሕነ : B — ንብል :] ንበል : A — ወንሕነስ :] om. A, add.
A : — ቅቡኣን :] ቅቡዓን : B — ክርስቶሳውያን :] ክርስቲያን : A ; ክርስቲያን : ክርስት
ሳውያን : B — ወንቅናዕ :] ወንቅላዕ : B.

27. እምዝርወት :] እምዘመት : A — አምላክነ :] om. A.

28. ንኔጽር :] ጸልዮ : A.

O Seraph, laß uns hineingehen in das alte Erbe unseres Vaters Adam, damit wir uns an seinen Bäumen erfreuen, ohne aber mit den Händen von seinen (des Erbes) Früchten wie einst zu pflücken!

O Seraph, laß uns hineingehen und schauen die Ströme des
 5 Lichtes, die den Garten bewässern: den Gëjon und den Êfëson, den Tigris und den Euphrat!

24. Der eine kommt vom Osten und geht nach dem Westen, um hier zu bewässern; der andere kommt vom Westen und fließt nach dem Osten, um hier zu bewässern; der dritte entspringt im Süden
 10 und ergießt sich nach dem Norden, um hier zu bewässern; der vierte entquillt dem Norden und ergießt sich nach dem Süden, um hier zu bewässern;

25. wie geschrieben steht: „Wunderbar ist das Spiel des Meeres“ (ψ 92, 4), ebenso wunderbar ist das Spiel dieser geräuschlosen Ströme.

15 26. Was reden und schwätzen wir da, wie eine Harfe ohne Seele? Wir wollen vielmehr als durch die Gnade des Herrn gesalbte wahrhaftige messianische (d. i. gesalbte) Christen streben und eilen, hintreten und wetteifern, auf daß wir von Glorie zu Glorie gelangen.

27. Vor allem wollen wir unser Fleisch beherrschen und unsere
 20 Gedanken allezeit von Zerstreuung sammeln, damit der Herr, unser Gott, sich herbeilasse, unser Gebet zu erhören.

28. *Diakon*: Laßt uns acht haben!

uns . . . erfreuen] und uns . . . erfreuen B — und den Êfëson] ohne: und A — und den Euftrat] ohne: und A; (Afrâtos A 'Êfrâtes B.

24. der andere — Osten, um hier zu b.] om. A — entspringt] fließt B — nach dem Norden] vom N. A — entquillt] kommt B — ergießt sich²⁰] geht B.

25. dieser] der A.

26. Was reden . . . wir da] Wir aber reden und schwätzen B — Wir . . . vielmehr] om. A, sup. A¹. — durch die Gnade d. H. gesalbte] an der Gnade . . . verzweifelte (!) B — wahrhaftige messianische (Christen] wahrhaftige messianische Christusgläubige A; wahrhaftige messianische christusgläubige Christen B — wetteifern] dienen B.

27. Zerstreuung] Unzucht(!) B — unser Gott] om. A.

28. Laßt uns acht haben!] Betet! A.

29. ይ : ካ : አከ : ብነ : ዝየ : ሀገረ : አጽዳፈ : ወጐጸጐፀ : ወመብእስ :
ዘአኮነ : ርቱዓ : አላ : ዘበላዕሉ : ኢየሩሳሌም : ኅበ : ቀደመ : በጺሐ : ነበ
ያት : ወሐዋርያት :: አከ : ብነ : ዝየ : አብያተ : ዘሕኑፅ : በኅፃ : ዘይነፍሕዎ :
ነፋሳት : ወይገፍዕዎ : ወሓይዝት : አላ : ዘበላዕሉ : ኢየሩሳሌም : አግዓዚ
ት : ኅበ : ቀደመ : በጺሐ : ሊቃነ : ጳጳሳት : ወኤጲስ : ቆጶሳት : ቀሳውስት : 5
ወዲያቆናት ::

30. ወእሉ : እንዘ : ከማነ : ለባስያነ : ሥጋ : እመንቱ : ተመሰሉ : ከ
መ : መላእክት : በሕይወቶሙ :: አንጽሐ : ነፍሶሙ : ወአፃዕደዉ : አልባ
ሲሆሙ : ወኢያርከሱ : ምክራብ : ሥጋሆሙ : ወተጽሕፈ : አስማቲሆሙ :
ውስተ : መጽሐፈ : ሕይወት : በደመ : በግዑ :: 10

31. ወንሕነስ : እለ : ተወለድነ : በ ^(87aβ) ሥጋ : ከማሆሙ : ኅበነ : ፫ል
ደታት :: አሐቲ : ጥምቀት : ቅድስት : እንተ : ትረስየነ : አምሳለ : ክርስቶስ :
ወ፩ሥጋሁ : ወደሙ : ለክርስቶስ : ዘይሰሪ : አበሳ : ወኃጢአተ :: ወአሐቲ :
አንብዕ : ዘበንስሐ : ዘይወፅእ : እምውስጥ : በአምሳለ : ዮርዳኖስ : ዘያቂር
ብ : ንጹሐ : ቅድመ : እግዚአብሔር : አምላክነ :: 15

32. ወኩልነ : እንዘ : ንጹሐን : ንሕነ : ወሕፀብ : ሥጋነ : በማይ : ንጹ
ሕ : ወንኩን : በአምሳለ : መላእክት : እለ : ይሴብሕዎ : ለእግዚአብሔር :
በቃለ : ቅዳሴ : በበዕቦዮሙ : ወበበ : ነገደሙ : በበማኅበሮሙ : ወበበ : ሠ
ራዊቶሙ : በበአስማቲሆሙ : ወበበ : ኅልቆሙ ::

33. ቦዘይኬልሉ : ወቦ : ዘየዐውዱ : ወቦ : ዘይዜምሩ : ወቦ : ዘየአኩቱ : 20
ወቦ : ዘይሴብሐ ::

29. ሀገረ : አጽዳፈ : etc.] Nominative B — ኢየሩሳሌም : 10] om. AB — ቀደመ : 10] ቀደመ : B — ዘሕኑፅ : በኅፃ : (!) A — በጺሐ : 20] በዊአ : B — ወኤጲስ : ቆጶ :] om. ወ B.

30. ወእሉ : እንዘ : ወእንዘ : B — ተመሰሉ :] om. B — አስማቲሆሙ :] ስሞሙ : B.

31. ፫] ፫፫ : B — ትረስየነ : ትራስየነ : B — አምሳለ :] ምስለ : B — ወኃጢአተ :] ወኃጣውእ : A — ዘያቂርብ :] ወያቂርብ : B — ንጹሐ :] ንጽሐ : A — አምላክነ :] om. A.

32. በበዕቦዮሙ : ወበበ : ነገደሙ : በበማኅበሮሙ :] በበዕ፡ ወበበማኅበሮሙ : በበነገደሙ : B — በበአስማቲሆሙ :] pr. ወ B — ወበበ : ኅልቆሙ :] idem A, sed ኅልቆ : super rasura.

33. ወቦ : ዘየፃውድ :] add. ወቦ : ዘይደብሉ : B; ወቦ : ዘይቂድሱ : A¹ in margine, sine indice in textu — ወቦ : ዘየአኩቱ :] om. ወ A.

29 *Priester*: Wir haben hier keine zerklüftete, zerrissene und holperige Stadt, die uneben wäre, sondern das obere Jerusalem, wohin die Propheten und die Apostel bereits gelangt sind. Wir haben hier keine Häuser, die auf Sand gebaut wären, welche die Winde
5 anwehen und die Ströme überfluten würden (Mt. 7, 24–27), sondern das obere Jerusalem, das freie, in das die Patriarchen und Bischöfe, Priester und Diakone bereits gelangt sind.

30. Obwohl diese gleich uns mit dem Fleische bekleidet waren, so sind sie doch den Engeln gleich geworden in ihrem Leben: sie
10 haben ihre Seele gereinigt und ihre Kleider weiß gewaschen und den Tempel ihres Leibes nicht befleckt und ihre Namen sind in das Buch des Lebens mit dem Blute des Lammes eingeschrieben.

31. Wir dagegen, die wir gleich ihnen im Fleische geboren sind, haben drei Geburten: eine (davon) ist die hl. Taufe, welche uns zum
15 Ebenbilde Christi macht; eine ist das Fleisch und Blut Christi, das Schuld und Sünde sühnt; und eine ist die Träne in Buße, die aus dem Innern hervorkommt gleich dem Jordan und den Gereinigten vor den Herrn unsern Gott bringt.

32. Und wir sind alle rein und unser Fleisch ist in reinem Wasser
20 gewaschen und wir wollen sein wie die Engel, die den Herrn lobpreisen mit der Stimme der Heiligpreisung nach ihrem Range und nach ihrer Klasse, nach ihrem Chore und nach ihrem Heere, nach ihren Namen und nach ihrer Zahl;

33. die einen umgeben, die anderen umschweben (ihn), wieder
25 andere psallieren, andere danken, andere loben;

29. Jerusalem¹⁰] om. A B — gelangt²⁰] eingetreten B.

30. diese] sie B — den Engeln gleich geworden] wie die Engel (gewesen) B — ihre Namen sind . . . eingeschrieben] ihr Name ist . . . eingeschrieben B.

31. zum Ebenbilde Christi] wie Christus B — Sünde] Sünden A — den Gereinigten] die Reinheit (!) A — unseren Gott] om. A.

32. nach ihrem Range und nach ihrer Klasse, nach ihrem Chore] n. i. Range und n. i. Chore, nach ihrer Klasse B.

33. die anderen umschweben ihn] add. die anderen jauchzen B, die anderen preisen ihn heilig A¹ am Rande ohne Hinweis im Texte.

34. እለ : ጌክነፊሆሙ : ከመዝ : ይብሉ : ቅዱስ : ቅ' : ቅ' : እግዚአብሔር : ፀባዖት : ፍጹም ፤

35. ወንሕነኒ : ንበል : ምስሌሆሙ : ቅዱስ ።

36. ይ : ዲ : አውሥኡ ።

37. ይ : ካ : ንዑ : (87bα) ናዕብያ : ንዑ : ንወድሳ : ንዑ : ናክብራ : ን 5
ዑ : ናልዕላ : ለበኩረ : በዓላት : እንተ : ይእቲ : ሰንበተ : ክርስቲያን : ቅ
ድስት ።

38. ወንበል : ዛቲ : ዕለት : እንተ : ገብረ : እግዚአብሔር : ንትፈሣሕ :
ወንትሐሠይ : ባቲ : ወንዘምር : ምስለ : አሳፍ : ነቢይ : እንዘ : ንብል :

39. ተፈሥሑ : በእግዚአብሔር : ዘረድኡነ ። 10

በአማን : ንትፈሣሕ : በእግዚአብሔር : ዘጸገወነ : እምግብርናት : ግዕ
ዛነ : ወእምጽልመት : ብርሃነ ፤

40. ወየብቡ : ለአምላክ : ያዕቆብ ።

በአማን : ንየብብ : ለአምላክ : ነቢያት : ቅዱሳን : ወለእግዚአ : ሐዋር
ያት : ንጹሐን ። 15

41. ንሥኡ : መዝሙረ : ወሀቡ : ከበሮ ።

በአማንኬ : ንንሣእ : ወንጌል : ዘቦ : ውስቲቱ : ትሕትና : ወፍቅር : ወ
ንኅድግ : አራተ : ዘቦ : ውስቲቱ : ፍትሐ : ቀትል : ቤዛ : ነፍስ : ህየንተ :
ነፍስ ።

42. መዝሙር : ሐዋዝ : ምስለ : መሰንቆ ። 20

በአማን : መዝሙር : ሐዋዝ : ምስለ : መሰንቆ : ትእዛዘ : ወንጌል (87bβ)
ክ : ሠናይ : ምስለ : ገቢሮቱ ። መሰንቆ : ይእቲ : ሃይማኖት : እንተ : ለበስ
ዋ : ሰማዕት ።

34. ፍጹም ፤] add. ምሉእ : ስማደተ : ወምድረ : ቅድሳተ : ስብሐቲክ : A¹ in
margine.

35. ወንሕነኒ ፤] ሂ : B — ቅዱስ ፤] om. B.

37. ናልዕላ ፤] ናብዕላ : A — ሰንበተ ፤] pr. ሰ A.

39. በእግዚአብሔር ፤] ሰ' : A — በአማን ፤] om. በ A — ንትፈሣሕ ፤] ተፈሣሕ ፤] A.

40. ወለእግዚአ : ሐ' ፤] ወሰሐ' : A.

41. በአማንኬ ፤] om. በ A — ትሕትና ፤] ንትሕትና : (!) B.

42. መዝሙር : ሐዋዝ : ምስለ : መ' ፤] om A ; ንሥኡ : ህየንተ : ነፍስ : መዝሙረ :
ኃዋዝ : (!) B, add. insuper sup. l. B¹ : ዘምስለ : መሰንቆ ። — በአማን : — ትእዛዘ ፤]
ንንሣእኬ : ትእዛዘ : B — ገቢሮቹ ፤] ኃ : B — መሰንቆ ፤] pr. ወ B — ለበስዋ : ሰ
ማዕት ፤] ሰብስዋ : ሰማዕታት ። B.

34. die sechsflügeligen sprechen „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth, vollkommen“ . . .

35. Auch wir wollen mit ihnen sprechen „Heilig“ . . .

36. *Diakon*: Antwortet!

5 37. *Priester*: Kommt, wir wollen rühmen; kommt, wir wollen lobpreisen; kommt, wir wollen verherrlichen; kommt, wir wollen erheben den Erstgeborenen der Feste, welcher ist der heilige Sabbat der Christen!

38. Wir wollen sprechen: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, lasset uns an ihm frohlocken und fröhlich sein!“ (ψ 117, 24) und mit dem Propheten Asaph (ψ 80, 2—4) psallieren, indem wir sagen:

39. „Freuet euch im Herrn, der uns geholfen hat!“

Wahrhaftig, wir wollen uns freuen im Herrn, der uns Befreiung aus der Gefangenschaft und Licht aus der Finsternis geschenkt hat!

15 40. „Und jubelt dem Gotte Jakobs!“

Wahrhaftig, wir wollen jubeln dem Gotte der heiligen Propheten und dem Herrn der reinen Apostel!

41. „Ergreift das Psalterium und schlaget die Pauke!“

Wahrhaftig also, ergreifen wir das Evangelium, in dem Demut und Liebe ist, lassen wir aber das Gesetz beiseite, in dem das Recht des Tötens ist, (das lautet): „Lösepreis einer Seele für eine Seele“. (Ex. 21, 23 f., Lev. 24, 18)!

42 „Lieblicher Psalm mit Harfe(nspiel)“.

Wahrhaftig ein lieblicher Psalm mit Harfe(nspiel) ist das treffliche Gebot deines Evangeliums mit seiner Erfüllung; das Harfenspiel ist der Glaube, den die Martyrer angezogen haben.

34. vollkommen] add. in marg.: erfüllt die Himmel und die Erde die Heiligpreisung deiner Glorie A¹.

35. Heilig] om. B.

37. erheben] feiern A.

39. im Herrn] für den H. A — wir wollen uns freuen] wir haben uns gefreut A.

40. dem Herrn der reinen Apostel] den reinen Aposteln A.

42. Lieblicher Psalm mit Harfe(nspiel)] om. A; Nehmet statt der Seele lieblichen Psalm! B; add. B¹ super l.: mit Harfe(nspiel). — Wahrhaftig . . . Gebot] Nehmen wir also das treffliche Gebot B.

43. ንፍሐ : ቀርኝ : በዕለተ : ሠርቅ ::

በአማንኬ : ንብል : ሃሌ : ሉያ : በመዝሙረ : ዳዊት : ነቢይ ::

44. በእምርት : ዕለት : በዓል ::

በአማን : እምርት : ዕለት : ይእቲ : እንተ : ባቲ : አካዝ : እግዚአብሔር :
ከመ : ይግበር : ግብር ::

5

45. አዛቲ : ዕለት : ቀዳማዊት : ይእቲ : ወአክ : ደኃራዊት : ይእቲ ::
አዛቲ : ዕለት : ደኃራዊት : ይእቲ : እንተ : ትሰፍን : ለዓለመ : ዓለም ::

አዛቲ : ዕለት : ለአብርሃም : ተከሥተት :: ኪያሁ : አመነዮት : ወአነበዩ
ት : ወሎቱ : አስተፍሥሐት ::

አዛቲ : ዕለት : ለሙሴ : በደብረ : ሲና : ተከሥተት : ወእምነበ : እስራ 10
ኤል : ተከብተት ::

አዛቲ : ዕለት : በነቢያት : ተግዑቀት : ወእምነበ : ሕዝበ : አይሁድ : ተሠ
ወረት : ወበኅቤነሰ : ፍጹመ : አስተርአዩት : ወከመ : ፀሐይ : አንበስበስት ::

አዛቲ : ዕለት : ሰሙኅ : ትሰፍን : ወለለ : ሰሙኑ : ትነግሥ : ወለለሰሙ
ኑ : ትትቀመር ::

15

አዛቲ : ዕለት : ቅድስቱ : (88 a α) ለአብ :: ቡርክቱ : ለወልድ :: ልዕልቱ :
ለመንፈስ : ቅዱስ ::

46. ንትፈሣሕ : ባቲ : ወንትሐሠይ : ባቲ : ቀድስዋ : ላቲ : ከመ : ትት
ቀደሱ : ባቲ ::

43. በአማንኬ :] አማንኬ : A ; አማን : B — ንብል :] ንበል : B.

44. በአማን :] om. በ A — ዕለት : 2^o] om. A — ዕለት : ... እንተ :] B ? ; habet B¹ super rasura — አካዝ :] pr. H AB ; sed B¹ delet per lineolam.

45. ቀዳማዊት :] ቀዳሚት : B — ደኃራዊት : 1^o] ደኃሪት : B — ይእቲ : 2^o] om. B — ወአክ : ደኃ : ይእቲ :: አዛቲ : ዕለት : ደኃራዊት : ይእቲ :] om. A, supplet A¹ in marg. superiori — ለዓለመ : ዓለም :] ለዓለም : A — ወሎቱ : አስተፍሥሐት :] sup. ras. B¹ — ለሙሴ :] om. A, supplet A¹ — ለሙሴ : በደብረ : ሲና :] tr. B — ወእምነበ :] ወእነበ : B — አዛቲ : ዕለት : 5^o] sup. ras. B¹ — በነቢያት :] በነ : A — ወእምነበ : ሕዝበ :] om. ወ B — ወበኅቤነሰ :] om. ወ A — ወከመ : ፀሐይ :] om. ወ B — አዛቲ : ዕለት : 6^o] om. A — ሰሙኅ : ትሰፍን :] ለሰሙኑ : ኑ : A — ልዕልቱ :] pr. ወ B.

46. ላቲ :] ለዛቲ : B.

43. „Blaset das Horn am Tage des Aufgangs (nämlich des Neumonds)!“

Wahrhaftig also, sagen wir mit dem Psalme des Propheten David: Hallelujah!

5 44. „Am berühmten Tage, unserem Feste“.

Wahrhaftig, der berühmte Tag ist der, an dem der Herr begann, sein Werk zu schaffen.

45. O dieser Tag, er ist der erste und nicht der letzte (dem Range nach).

10 O dieser Tag, er ist der letzte (der Zeit nach), der die Ewigkeit der Ewigkeit beherrscht.

O dieser Tag, er wurde dem Abraham geoffenbart, ihm hat er Sehnsucht eingeflößt, ihn hat er zum Propheten gemacht und ihm Wonne bereitet.

15 O dieser Tag, er wurde auf dem Berge Sinai dem Moses geoffenbart, aber vor den Israeliten geheim gehalten.

O dieser Tag, er wurde durch die Propheten erkannt, blieb aber dem Volke der Juden verborgen, uns dagegen zeigte er sich vollkommen und erstrahlte wie die Sonne.

20 O dieser Tag, er beherrscht die Woche; jede Woche kommt er zur Herrschaft und jede Woche zieht er sich (wieder) zurück.

O dieser Tag, er ist geheiligt vom Vater, gesegnet vom Sohne und erhöht vom heiligen Geiste.

46. Lasset uns an ihm uns erfreuen und an ihm fröhlich sein; 25 heiligt ihn, auf daß ihr durch ihn geheiligt werdet!

43. sprechen wir] wollen wir sprechen B.

44. Wahrhaftig der berühmte Tag ist der, an dem] Tag om. A; Tag ist der, an dem B¹ super rasura.

45. er ist der erste (und nicht der letzte. O dieser Tag, er ist der letzte), der die Ewigkeit usw.] das Eingeklammerte om. A, supplet A¹ — die Ewigkeit der Ewigkeit] die Ewigkeit A — und über ihn froh(lockte er)] super ras. B¹. — dem Moses] om. A, supplet A¹ — O dieser Tag 5^o] super ras. B¹. — durch die Propheten] den Propheten A — O dieser Tag 6^o] om. A — er beherrscht die Woche] er herrscht jede Woche A.

46. heiligt ihn] heiligt diesen B.

47. አባዕዳት፡ ዕለታት፡ እንተ፡ ባቲ፡ ተአመርክን፡ ለአዝማን፡ ወለመ
ዋዕል፡ ነግኬ፡ ወድሳሃ፡ ለበኩረ፡ በዓላት፡ ሰንበተ፡ ክርስቲያን፡ ቅድስት ፤

48. አዛቲ፡ ዕለት፡ እንተ፡ ባቲ፡ ብሊት፡ ተጸርዓት፡ ወሐዳስ፡ ጸንዓት፡ ።
አዛቲ፡ ዕለት፡ እንተ፡ ባቲ፡ ሙቁሐን፡ ተፈትሐ፡ ወአግብርት፡ ግዕዙ፡ ።
አዛቲ፡ ዕለት፡ እንተ፡ ባቲ፡ ምዝብር፡ ተሐንፀ፡ ወሰይጣን፡ ተኃገላ ። 5

49. ወካዕበ፡ አመ፡ ትሰፍን፡ ዛቲ፡ ዕለት፡ ይከውን፡ ሐዳስ፡ ግብር፡
ወሐዳስ፡ ነገር ።

50. አልቦ፡ አሜሃ፡ ብርሃነ፡ ፀሐይ፡ ወወርኅ፡ ወከዋክብት፡ ኢዋካ፡
ወኢዐዳል፡ ኢሐጋይ፡ ወኢክረምት፡ ወታስተናፍስ፡ ምድር፡ ጌዕለታት፡
እንዘ፡ አልቦ፡ ዘይትሐወስ፡ ውስቲታ፡ ዘነፍስ፡ ሕያው ። ወይትፌኖ፡ ቃ 10
ል፡ ከመ፡ ፋፃ፡ ቀጢን፡ ወበ^(88aβ) ይእቲ፡ ቃል፡ ይትአተት፡ ጽንዓ፡ ሰማ
ያት፡ ወያድለቀልቅ፡ ግዘፈ፡ ምድር ።

51. አሜሃ፡ መቃብራት፡ ይትከሠታ፡ ወሙታን፡ እለ፡ በልዩ፡ ዘእም
ዓለም፡ ይትነሥኡ፡ ከመ፡ ቅዕበተ፡ ዓይን፡ ወያወፊ፡ አብ፡ ለወልዱ፡ መ
ንግሥተ፡ ወምኩናነ ። ወአሜሃ፡ ያስተርኢ፡ ኃይለ፡ መብረቅ፡ ሐዲስ፡ ወ 15
ቃለ፡ ነገውደንድ፡ ግሩም፡ ከመ፡ ቀዳሚ፡ ዘኢሰምዓ፡ እዝን፡ ወኢርእየ፡
ዓይን፡ ወይቀውሙ፡ ግሩማን፡ መላእክት፡ እለ፡ አክናፈ፡ እሳት፡ እለ፡ አ
ልቦሙ፡ ስም፡ ወኢይብልዎሙ፡ እገሌ፡ ወእገሌ ። እለ፡ ነበሩ፡ ውስተ፡
መንጣላዕቱ፡ ለአብ፡ መላእክተ፡ ገጽ፡ እሙንቱ ። ወዘእሉ፡ ክንፍ፡ ይትን
ድፀ፡ ምስለ፡ ክንፍ፡ ይደምፀ፡ ወያንገዕደጉዱ፡ ወይመልሐ፡ ሰይፍሙ፡ 20
ወያንበለብሉ፡ ከመ፡ ይርአዩ፡ ጽንዖሙ ፤

47. አባዕዳት፡] 'ዳን፡ B.

48. ተጸርዓት፡] ተፀዓት፡ (!) B; ተፀርዓት፡ B¹ — ወሐዳስ፡] ወሐዳሶ፡ vid. B.

49. ትሰፍን፡] ትስፍን፡ B — ግብር፡] ክቡር፡ A.

50. ወከዋክብት፡] om. B — ኢሐጋይ፡ ወኢክረምት፡] tr. A et 'ጋየ፡ (!) —
ወታስተናፍስ፡] ወኢታ፡ B — ዕለታት፡] 'ተ፡ B — ፋፃ፡] ፈፃ፡ A — ወበይእቲ፡]
ወበውእቱ፡ B — ሰማያት፡] ሰማይ፡ B — ግዘፈ፡] ፃጽናፈ፡ B.

51. ይትከሠታ፡— ዘእምዓለም፡] om. B, add. in m. inf. B¹ — ይትነሥኡ፡]
ተከሥቱ፡ B; ይትከሠቱ፡ corr. B¹ (lege: ይትከሠቱ፡) — ወአሜሃ፡] om. ወ B —
ሐዲስ፡] ሐዳስ፡ B — ከመ፡ ቀዳሚ፡] ወቀዳሚ፡ B — ወኢይብልዎሙ፡] ከመ፡ ኢይ
ብልዎ፡ B — ወዘእሉ፡] om. ወ B — ይትንደፀ፡] ወኢይት፡ B — ይደምፀ፡] ወ
ደን፡] om. B, add. B¹ — ወይመልሐ፡] om. ወ A.

47. O ihr anderen Tage, die ihr durch ihn als Zeiten und Tage erkannt werdet, kommet also und lobpreiset den Erstgeborenen der Feste, den heiligen Sabbat der Christen!

48. O dieser Tag, an dem das Alte abgeschafft und das Neue
5 begründet wurde;

o dieser Tag, an dem die Gefesselten befreit und die Sklaven freigelassen wurden;

o dieser Tag, an dem das Zerstörte wiederaufgebaut und der Satan vernichtet wurde!

10 49. Und wiederum, wenn dieser Tag zur Herrschaft kommen wird, dann wird ein neues Werk und eine neue Sache (wörtl. Rede) sein.

50. Dann gibt es kein Sonnen- und kein Mond- und kein Sternenlicht mehr, keinen Strahl und keinen Glanz, keinen Sommer und keinen Winter mehr, und die Erde wird sieben Tage lang aufatmen, da sich
15 auf ihr keine lebende Seele mehr regen wird. Und es wird ausgesandt werden eine Stimme wie ein sanftes Säuseln und durch diese Stimme wird die Kraft der Himmel weggenommen und die Masse der Erde erschüttert werden.

51. Dann werden sich die Gräber öffnen und die von jeher
20 Toten werden in einem Augenblick auferstehen und der Vater wird seinem Sohne Reich und Gericht übergeben und dann wird offenbar werden die Gewalt des neuen Blitzes und die Stimme des furchtbaren Donners, wie es zuvor noch kein Ohr hörte und kein Auge sah, und es werden dastehen furchterregende Engel mit feurigen Flügeln,
25 die keinen Namen haben und zu denen man nicht sagen kann: (Engel) N. N. — es sind die Engel des Angesichts, die im Zelte des Vaters wohnten — und sie werden ihre Flügel aneinander schlagen, dröhnen und donnern, ihre Schwerter ziehen und blitzen lassen (glänzen lassen), auf daß man ihre Stärke sehe.

48. das Neue begründet w.] durch Erneuern b. w. B^{vid}.

49. ein neues Werk] ein neues Kostbares (!) A.

50. und kein Mond- und kein Sternenlicht] und kein Mondlicht B — wird aufatmen] wird . . . nicht atmen B — der Himmel (pl)] des Himmels B — die Masse der Erde] die Grenzen d. E. B.

51. werden s. die Gräber öffnen . . . in einem Augenblick auferstehen] öffneten sich die Gräber in einem Augenblick B; B bemerkte die Lücke und trug am unteren Rande die gesperrten Wörter nach und änderte das unsinnige ጥኩፍ: (öffneten sich) in ደጥኩፍ: (Imperf.), so daß jetzt der Text lautet: werden sich die Gräber öffnen und die schon von der Urzeit her Toten in einem A, aufgedeckt werden B — wie es zuvor noch kein Ohr hörte usw.] und zuvor hat er noch kein Ohr gehört usw. B — zu denen man nicht sagen kann] so daß man zu keinem s. k. B — und sie werden . . . aneinander schlagen] diese werden . . . durchaus nicht (!) aneinander schl. B. Siehe die betreffende Anmerkung. — dröhnen und donnern] om. B, sup. B¹.

52. አሜሃ : ትትከሠት : ባሕረ : እሳት : እስከ : ማዕምቅቲሃ : ወግበ : አስሐትያ : (88b α) ዘመትሕቲሃ : ወፈለገ : እሳት : ይውኅዝ : ከመ : ይርአይ : ነሎ : ዘጽኑሕ : ሎቱ :: አሜሃ : መጻሕፍት : ይትከሠታ : ወምግባራት : ይሰጣሕ : ወልሳን : ያረምም : ወአፍ : ብቅው : ይብህም : ወይቀውም : ነሎ : ፍጥረት : በፍርሃት : ወበረዓድ : ወበዐቢይ : ፀጥ : ወኢታአክል : ነላ : 5 ምድር : ዘእንበለ : መጠነ : ምክያደ : እግር : ወይፀዓቅ : ነሎ : ከመ : ጽፍ ቀ : ሮማን ፡

53. አልቦ : አሜሃ : ሐፂር : ወነዊኅ : ጸሊም : ወቀይሕ : አላ : ጀአካል : ወጀኅብር :: አልቦ : አሜሃ : ቤዛ : ነፍስ : ወኢተውላጠ : ብእሲ : በብእሲ ቱ : አብ : በወልዱ : ወእም : በወለታ : አላ : ጀጀይነሥእ : ፍዳ : ምግባሩ ፡ 10

54. ኢየሖናፍ : ለባዕል : እንበይነ : ብዕሉ : አላ : በከመ : ተሐሰበ : ሎቱ :: ኢይምህሮ : ለነዳይ : እንበይነ : ንዴቱ : ለእመ : ኢኮነ : መሥመ ሬ : ሎቱ ፡

55a. አሜሃ : ጸድቃን : ይትፌ (88b β) ሥሐ : እስመ : ለህወ : በሕይወ ቶሙ ፤ ወኃጥአን : ይበክዩ : እስመ : በጽሐቶሙ : ዕለተ : ፍዳ ፡ 15

b. አሜሃ : ብዑላን : ይነድዩ : እስመ : ሠለጡ : ትፍግዕቶሙ : በዓመ ፬ ፤ ወነዳያን : ይብዕሉ : እስመ : ተወክፉ : ንዴቶሙ : በአኩቲት ፡

c. አሜሃ : ርኅባን : ይጸግቡ : እስመ : ተፀነሱ : በሕይወቶሙ ፤ ወብዑላን : ይነድዩ : እስመ : ሠለጡ : ትፍሥሕቶሙ : በምድር ፡

d. አሜሃ : ነባብያን : ያረምሙ : እስመ : ተናገሩ : ከንቶ : ወበከ ፤ ወዕ 20

52. ትትከሠት:] ይት' : B — ዘመትሕቲሃ:] እመ : መት' : B, lies: እመትሕ ቲሃ : — መጻሕፍት:] add. ቅዱሳት : A — ወልሳን : ያረምም:] ወልሳናት : ያረም ማ : B — ይብህም:] ይፍህም : A — ወኢታአክል:] ወኢተ' : B — መጠነ:] om. B; add. secundum መጠነ : A — እግር:] እግር፣ : B — ጽፍቀት:] ጽፍቀት : B.

53. ሐፂር : ወነዊኅ : ጸሊም : ወቀይሕ:] tr. paria A — ኅብር:] ኅብር : A — ወኢተውላጠ:] om. ወ A — በወልዱ:] ለወ' : B — ወእም:] om. ወ B — በወ ለታ:] ለወ' : B.

54. ለእመ:] እስመ : B.

55a-e. አሜሃ : altern. cum ወ] passim አሜሃ : B — ba β ca β] tr. B: ca b β a; c β om. B — ba: ትፍግዕቶሙ:] ትፍሥሕት : B (cfr. c β in A) — በዓመ፬:] በሕይወትሙ : B.

52. Dann wird sich das Feuermeer bis zu seinem Grunde und die Eisgrube unter ihm öffnen und ein Feuerstrom wird sich ergießen, damit man alles sehen kann, was einem bevorsteht. Dann werden die Bücher aufgeschlagen und die Werke ausgebreitet werden, und die
 5 Zunge wird schweigen und der aufgesperrte Mund verstummen und jedes Geschöpf in Furcht und Zittern und großem Schweigen dastehen und die ganze Erde nur den Raum einer Fußsohle einnehmen und jeder (oder: alles) so eingengt sein wie die Enge eines Granatapfels.

53. Dann gibt es nichts Kurzes und nichts Langes, nichts Schwar-
 10 zes und nichts Rotes mehr, sondern nur noch eine einzige Größe und eine einzige Farbe. Dann gibt es auch kein Lösegeld (mehr) für die Seele und keine Stellvertretung des Gatten durch seine Gattin, des Vaters durch seinen Sohn, der Mutter durch ihre Tochter, sondern jeder empfängt den Lohn für sein Tun.

15 54. Er beschämt den Reichen nicht wegen seines Reichtums, sondern (verführt mit ihm) gemäß dem, wie er ihm gilt; er erbarmt sich nicht des Armen wegen seiner Armut, wenn er ihm nicht wohlgefällig ist.

55. a. Dann werden die Gerechten sich freuen; denn sie haben
 20 in ihrem Leben getrauert, und die Sünder weinen; denn der Tag der Vergeltung hat sie erreicht.

b. Dann werden die Reichen arm sein; denn sie haben ihre Lust an Unterdrückung gehabt, und die Armen reich sein; denn sie haben ihre Armut mit Danksagung auf sich genommen.

25 c. Dann werden die Hungerigen gesättigt sein; denn sie haben in ihrem Leben Not gelitten, und die Reichen arm sein; denn sie haben ihre Freude schon auf Erden gehabt.

d. Dann werden die Sprecher verstummen; denn sie haben Eitles und Törichtes geredet, und die Schüchternen reden; denn sie ließen

52. unter ihm (gehört zu Eisgrube: die unter dem F. befindliche E.)] unter ihm (gehört zum Verbum: dann wird die E. sich unter dem F. öffnen) B — die Bücher] die heiligen B. A — d. Zunge w. sch.] die Zungen w. sch. B — verstummen]? A — den Raum] om. B; den Raum des Raumes (oder Dittographie) A.

53. nichts Kurzes . . . nichts Rotes] A stellt die Paare um — eine einzige Farbe] Einfarbiges A — und keine Stellvertretung] om. und A.

54. wenn] weil B.

55. baß caß] ca bßa B (cß om. B) — b. ihre Lust] Freude B (vgl. cß in A) — an Unterdrückung] in ihrem Leben B — d. sie ließen nicht]

ጉሣን፡ ይነበቡ፡ እስመ፡ ኢየሁድግዎ፡ ለልሳኖሙ፡ ይሩጽ፡ ውስተ፡ ሐሚት፡ ወኢያግዘኑ፡ ቢጸሙ፡ ፍጹሙ ።

e. አሜሃ፡ ጽኑዓን፡ ድደክሙ፡ እስመ፡ አሕለቁ፡ ሥጋሆሙ፡ በዝሙት፡ ወድኩማን፡ ይጸንፀ፡ እስመ፡ አድክሙ፡ ሥጋሆሙ፡ በሰጊድ፡ ወበትጋህ፡ መዓልተ፡ ወሌሊተ ።

f. አሜሃ፡ ኃያላን፡ ይጸብሱ፡ እስመ፡ ሰፍሐ፡ እደዊሆሙ፡ ውስተ፡ (89a α) ትዕግልት፡ ወአብክዩ፡ ዕቤራተ፡ ወእንለ፡ ማውታ፤ ወምኑናን፡ ይሰርሩ፡ ከመ፡ አንስርት፡ ወይሠርፅ፡ ክነፊሆሙ፡ ወይትሔደስ፡ ውርዘቶሙ ።

g. አሜሃ፡ ዕቡያን፡ ወዝኑራን፡ ይትቀፈጹ፡ ወይትከሠት፡ ኃፍረቶ 10 ሙ፤ ወዕሩቃን፡ ይለብሱ፡ እስመ፡ አርሐሶሙ፡ ነፍኒፈ፡ ዝናም፡ ወጠል፡ ወአመንደበሙ፡ ቀር፡ ወአስሐትያ፡ ወአውዓሎሙ፡ ሐሩረ፡ ፀሐይ ።

56. አልቦ፡ አሜሃ፡ ዙናት፡ ወወልታ፡ ቅሥት፡ ወሐፅ፡ እስመ፡ ዙሉ፡ ዘበምድር፡ ተሥዕረ ። አሜሃ፡ ይፈትሕ፡ ንጉሥ፡ በኩነኔ፡ ርትዕ፡ ዘአልቦ፡ አድልዎ ። አሜሃ፡ ይትፈለጡ፡ ኃጥአን፡ እማእከለ፡ ጻድቃን፤ ወይትሌለዩ፡ 15 ርኩሳን፡ እማእከለ፡ ንጹሐን ።

57. ምንትኬ፡ ዘአሜሃ፡ አውያት፡ ወዘአሜሃ፡ ክላሕ፡ ወዘአሜሃ፡ አንብዕ፡ እስከ፡ ለሊሁ፡ ፈጣሪ፡ ያነብዕ፡ በእንተ፡ ፍጥረቱ፡ እንተ፡ ልሕከት፡ እ (89a β) ዴሁ፡ ሶበ፡ ይፊእሎሙ፡ እንዘ፡ የሐውሩ፡ ፍኖተ፡ ሐጉል ።

58. አሜሃ፡ ኃጥአን፡ ይበክዩ፡ በእንተ፡ ርእሶሙ፡ ወጻድቃንሂ፡ ይበ 20 ክዩ፡ በእንተ፡ ዘመዶሙ፡ ወመላእክተ፡ ሰማይኒ፡ የኅዝኑ፡ በእንተ፡ ፍጥረተ፡ ሰብእ ✠

d. ኢየሁድግዎ፡] ኃያላን፡ A — ወኢያግዘኑ፡] ወኢያግዘኑ፡ B.

f. ዕቤራተ፡] ዕቤረ፡ A — ወምኑናን፡] አሚሃ፡ ም፡ AB — ይሰርሩ፡] ይሠሩ፡ B — ወይሠርፅ፡] ለ A — ክነፊሆሙ፡] pr. በ A.

g. ወይትከሠት፡] ከሠ sup. rasura A — ኃፍረቶሙ፡] ፍጥረቶሙ፡ A — ወዕሩቃን፡] ዕሩቃን፡ B; ወዕሩቃን፡ A — አርሐሶሙ፡] አርሐሶሙ፡ A.

56. አልቦ፡ አሚሃ፡] tr. B — ዙሉ፡ ዘበምድር፡ ተሥዕረ፡] tr. B — ይፈትሕ፡] ይፈትን፡ A — ዘአልቦ፡] ዘእንበለ፡ B — ይትፈለጡ፡ ኃጥአን፡] tr. A.

57. አውያት፡] ካላህ፡ B — ክላሕ፡] አውያት፡ B — ሰሊሁ፡] ሳዕሊሁ፡ B — ልሕከት፡] ሰሐከት፡ B — የሐውሩ፡] ሐውሩ፡ B; corr. የሐ፡ B¹ — ፍኖተ፡] ውስተ፡ B.

58. ኃጥአን፡ ይበክዩ፡] tr. B — ወጻድቃንሂ፡] om. ሂ፡ A — ይበክዩ፡] om. A, suppl. A¹ — ሰማይኒ፡] om. ኒ፡ A.

ihre Zunge nicht nach Schmähung laufen und haben ihren Nächsten nie betrübt.

e. Dann werden die Starken schwach sein; denn sie haben ihr Fleisch durch Unzucht verzehrt, und die Schwachen stark sein; denn
5 sie haben ihr Fleisch durch Anbeten und Nachtwachen bei Tag und Nacht geschwächt.

f. Dann werden die Mächtigen ohnmächtig sein; denn sie haben ihre Hände nach Bedrückung ausgestreckt und Witwen und Waisen zum Weinen gebracht, und die Verachteten fliegen wie die Adler und
10 ihre Schwingen werden sprossen und ihre Jugend wird sich erneuern (ψ 102, 5; Is. 40, 31).

g. Dann werden die Großen und Stolzen entblößt und ihre Schande offenbar werden, die Nackten aber bekleidet sein; denn die Regentropfen und der Tau haben sie durchnäßt, und Kälte und Schnee
15 haben sie gequält, und die Glut der Sonne hat sie versengt.

56. Dann gibt es keine Lanze und keinen Schild, keinen Bogen und keinen Pfeil mehr; denn alles, was auf Erden war, hat aufgehört. Dann wird der König in gerechtem Gerichte ohne Parteilichkeit richten. Dann werden die Sünder von den Gerechten getrennt und die Un-
20 reinen von den Reinen ausgeschieden werden.

57. Was wird aber das dann für ein Wehklagen, Schreien und Weinen sein, wenn selbst der Schöpfer über sein Geschöpf, das seine Hand geformt hat, weinen wird, da er sieht, wie sie den Weg zur Verdammnis gehen!

25 58. Dann werden die Sünder über sich selbst weinen und auch die Gerechten werden über ihr Geschlecht weinen, ja sogar die Engel des Himmels werden über die Menschengeschöpfe trauern.

sie unterließen es (ihre Zunge nach Sch. laufen zu lassen) A — f. Witwen] Witwe A — und die Verachteten fl.] dann fliegen die V. A B — und ihre Schwingen w. sprossen] mit ihren Schwingen A — g. ihre Schande] ihre Natur A — durchnäßt] beschmutzt A.

56. richten] prüfen A.

57. Wehklagen, Schreien] tr. B — wenn selbst der Schöpfer über s. G. . . weinen w.] wenn der Schöpfer über sich (!) wegen s. G. w. B — gehen] gingen B, gehen B¹. — den Weg zur Verdammnis] in die Verdammnis B.

58. und . . . weinen ²⁰] om. A, sup. A¹.

59. ወሶበ : ተፈጸመ : ነሉ ፤ አሜሃ : ለእሊአሁ : ለኅሩያኒሁ : ወለጻድ
ቃኒሁ : ደብተራ : ብርሃን : ይተከል : ወመንጠላዕተ : እሳት : ይሰፋሕ : ዘቦ :
፯ምሥዋረ ፤ ህየ : ይበውእ : ሊቀ : ካህናት : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ውስተ :
ምሥጢር : ለሥርዓተ : ግብር : ወያቀውም : ለካህናት : በየማኑ : ወለዲ
ያቆናት : በፀጋሙ ፤ ከመ : ያርእዮሙ : ለሥርዓተ : ምሥጢር ፤

5

60. ምንተ : ይመስል : ወምንት : ስሙ : ወምንተ : ይትበህል : ዘአሜ
ሃ : ምሥጢር : ወኢይትከሃል : ይእዜ : ይንግርዎ : ወኢህሎ : ውስተ : ል
በ : እንላ : እመሕያው ።

61. አካህናት : ስየማን : ክብር : ለ^(89bα)ክሙ : ከመ : ትትከህኑ : ም
ስለ : እግዚአ : ሰማያት : ወምድር ።

10

አዲያቆናት : ኅሩያን : እለ : ትመስሉ : ግስራበ : ወርቅ : ንጹሕ ፤ ፍሥ
ሐ : ለክሙ : ሶበ : ትሬእዩ : ምሥጢር : ዕፁብ ።

አቅዱሳን : አበው : እለ : ትመስሉ : አዕማደ : ወርቅ : ዘቅውም : ዲበ :
እብነ : ሰንፔር ፤ ብፁዓን : ለክሙ ።

አኩልክሙ : መሃይምናን : እለ : ትመስሉ : ከዋክብት : ብሩሃን ፤ ዕበ 15
ይ : ለክሙ : ሶበ : ትበውኡ : ውስተ : ይእቲ : ከብካበ : መርዓሁ : ለክርስቶ
ስ ። ዕበይ : ለክሙ : እለ : ትሬእይዎ : ለእግዚእ : ከመ : ይቀንት : ወያንሶ
ሱ : ምስሌክሙ : ወይሚጥወክሙ : ዘዚአሁ : ሀብታተ ።

59. ለእሊአሁ : ለኅሩያኒሁ :] tr. A; ለእሊአሁ : ወለኅሩያኒሁ : B — ደብተራ :
ብርሃን : — ወመንጠላዕተ : እሳት :] ደ' : እሳት : — ወመ' : ብርሃን : B — ዘቦ :] add.
ውስተ : B — ፯ምሥዋረ :] ፯ምሥዋር : B — ህየ :] pr. ወ B — ውስተ : ምሥጢ
ር : ለሥርዓተ : ግብር :] ከመ : ያርእዮሙ : ለሥርዓተ : ካህናት : B — በየማኑ :] 'ዋሙ :
B — በፀጋሙ :] 'ዋሙ : B — ለሥርዓተ :] om. ለ B.

60. ወምንተ : ይትበህል :] ወምንት : ይት' : B — ዘአምሃ : ምሥጢር :] pr.
ወ B — ወኢይትከሃል :] om. ወኢ. B — ይእዜ : ይንግርዎ :] tr. B — ወኢህሎ :] Hኢህሎ : B.

61. አካህናት : ስየማን :] tr. አሥዩማን : ኅ' : B — ከመ :] ሶበ : B — ትትከህ
ኑ :] ትትከህሉ : B — ሰማያት :] ሰማይ : B, corr. in ሰማያት : B' — ኅሩያን :
om. B — ትመስሉ :] ትትመስሉ : B — ትመስሉ : 2፬ ትት' : B — ዘቅውም :] ዘይቀ
ውሙ : B — አኩልክሙ :] om. አ A; om. ኩልክሙ : B — እለ :] እስመ : A — ትመስ
ሉ : 3፬ ትት' : B — ከዋክብት : ብሩሃን :] 'ተ : ብርሃን : B — ዕበይ : ለክሙ : 1፬
om. B — ሶበ : ትበውኡ :] ከመ : ት' : B — ውስተ :] ኅለ : B — መርዓሁ : ለክ' :] መር
ዓ : ለክ' : A, add. ሁ A'; መርዓ : ዘክ' : B — እለ : ትሬእይዎ :] ሶበ : ት' : B —
ለእግዚእ : ከመ : ይቀንት :] ለእግዚእክሙ : ደ' : B — ሀብታተ :] 'ት : A.

59. Wenn dann alles vollendet sein wird, dann wird für die Seinen, für seine Auserwählten und für seine Gerechten, ein Lichtzelt errichtet und eine feurige Hülle, die aus sieben Decken besteht, ausgespannt und dorthinein geht der Hohepriester Jesus Christus ins Geheimnis
 5 zur wirklichen Ordnung, und er stellt die Priester zu seiner Rechten und die Diakone zu seiner Linken, um ihnen die Ordnung des Geheimnisses zu zeigen.

60. Womit ist es zu vergleichen? und welches ist sein Name? und was ist von dem künftigen Geheimnisse zu sagen? Aber jetzt kann
 10 man nichts davon aussagen, und nie war es im Herzen der Evaskinder.

61. O ihr ordinierten Priester, Ruhm euch, daß ihr mit dem Herrn der Himmel und der Erde amtieren werdet!

O ihr auserwählten Diakone, die ihr Strömen lauterer Goldes gleichen werdet; Wonne euch, wenn ihr das wunderbare Geheimnis
 15 schauen werdet!

O ihr heiligen Väter, die ihr goldenen Säulen gleichen werdet, die auf Saphirstein gestellt sind; Seligkeit euch!

O ihr Gläubigen alle, die ihr leuchtenden Sternen gleichen werdet, Ehre euch, wenn ihr zu diesem Hochzeitsmahle Christi hineingehen
 20 werdet; Ehre euch, die ihr den Herrn sehen werdet, wie er sich gürtet, unter euch wandelt und euch seine Gaben austeilt!

59. für die Seinen, für s. Auserwählten] für s. A., für d. S. A; für die Seinen, sowohl für s. Auserwählten (als auch f. s. Gerechten) B — ein Lichtzelt, eine feurige Hülle] ein feuriges Zelt, eine Lichthülle B — die aus 7 Decken besteht] in dem 7 Decken sind B — ins Geheimnis zur wirklichen Ordnung] um ihnen die Ordnung des Priestertums zu zeigen B — zu seiner Rechten, zu s. Linken] zu ihrer Rechten, zu ihrer Linken B.

60. und was ist von d. k. Geheimnis... Evaskinder] und was ist davon zu sagen? Und, was das künftige Geheimnis betrifft, so kann man jetzt davon nur sagen, daß es nie war im Herzen der Evaskinder B.

61. daß] wenn B — amtieren werdet] imstande s. werdet (!) B — der Himmel] des Himmels B; der Himmel B¹. — auserwählten] om. B — gleichet^{10u.20}] verglichen werdet^{10u.20} B — die ... gestellt s.] die ... stehen B — O ihr Gläubigen alle] Ihr Gl. alle A; O ihr Gl. B — die ihr hellen Sternen gleichet] denn ihr werdet mit Sternen des Lichts (!) verglichen B — Ehre euch¹⁰] om. B — wenn ihr ... hineingehen w.] daß ihr ... h. w. B — die ihr den Herrn ... sich gürtet usw.] wenn ihr euren Herrn sich gürten usw. sehen werdet B.

62. አሚሃ : ሰአሉ : ለነ : ወአስተምህሩ : በእንቲአነ : ከመ : ይምሐረነ :
ወይማሃለነ : አክ : በስንን : አላ : በስንክመ : አክ : በከመ : ምግባሪነ : ርኩሳ
ት : አላ : በከመ : ምሕረቱ : ለአምላክነ ፥

63. ይ : ሕ : በከ^(89bβ) መ : ምሕረትክ ።

64. ይ : ካ ። ንስእለክ : እግዚአ : ወናስተበቀዳክ : በእንተ : እለ : ኖ⁵
መ : አበዊነ : ወአኃዊነ : ወፈለሱ : እምዝንቱ : ዓለም : ኃላፊ : ከመ : ታዕ
ርፎመ : ሠናየ : እስመ : አልቦ : ንጹሕ : እምርስሐት : በቅድሚክ ፤ ወሰብ
እስ : ዕቡረ : ኃጢአት : ውእቱ ፤ እመሰ : ኃጢአተኑ : ትትዓቀብ : እግዚአ ፤
እግዚአ : መኑ : ይቀውም : ቅድሚክ ።

65. ዮም : በዛቲ : ዕለት : ሰንበተ : ብርሃን : በኃበ : ተሠርዓ : ሥጋክ :¹⁰
ወደምክ : እለ : ነአምር : አስማቲሆመ : ንዜከር : በቃለ : ዝንቱ : ለእክ ፤
ወእለሂ : ኢነአምር : አስማቲሆመ : አንተ : ተዘከሮመ : በምሕረትክ : ወ
ጸሓፍ : ስሞመ : ውስተ : መጽሐፈ : ሕይወት : በኢየሩሳሌም : አግዓዚት ።

66. ይ : ዲ : ዲብ : ዲያቆን ።

67. ይ : ካ ። ቅድመ : ዝንቱ : ቅዳሴክ : ስብሐት : ወአኩቲት : ዕበይ :¹⁵
ወልዕልና : ለክ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ወልደ : እግዚአብሔ^(90aa) ር : ሕ
ያው ።

68. አልቦ : መጠን : ለዕበይክ : ወአልቦ : ማኅለቅት : ለመንግሥትክ ፤
አልቦ : ወሰን : ለግዝዓትክ : ወአልቦ : ጽንፍ : ለምልክናክ ።

62. ወአስተምህሩ :] om. ወ A — ይምሐረነ :] 'መ' : B — በስንን :] በስንዕነ :
B — በስንክመ :] በስንዕክመ : B — አክ : 20] ዘእክ : B — ርኩሳት :] 'ዙ' : B.

63. ምሕረትክ :] add. አም : ወአ : B.

64. ኃላፊ :] om. A — ታዕርፎመ :] ደ' : B — ወሰብእስ :] om. ወ A —
ይቀውም : ቅድሚክ :] tr. B.

65. ሥጋክ :] pr. ዝ B — ንዜከር :] pr. ወ B — ተዘከሮመ :] ዘክሮመ : B.

66. ይ : ዲ ። ዲብ : ዲያቆን :] ይ : ሕ ። አሚን : አሚ[ን] ። B.

67. ቅዳሴክ :] ቅድሴክ (!) : A — ለክ :] om. AB.

68. አልቦ : ወሰን :] pr. ወ B — ለምልክናክ :] ለመካክክ : B.

62. Dann betet für uns und leget für uns Fürbitte ein, auf daß er sich unser erbarme und uns gnädig sei, nicht wegen unserer Tugend, sondern wegen euerer Tugend, nicht gemäß unserer schmutzigen Handlungen, sondern gemäß der Barmherzigkeit unseres Gottes!

5 63. *Volk*: Gemäß deiner Barmherzigkeit . . .

64. *Priester*: Wir bitten dich, o Herr, und flehen dich an für unsere Väter und Brüder, die schlafen und aus dieser vergänglichen Welt fortgewandert sind, daß du ihnen gute Ruhe verleihen mögest; denn vor dir ist niemand von Schmutz rein, der Mensch ist ja Lehm
10 der Sünde; aber wenn du etwa die Sünden beachten wolltest, o Herr, o Herr, wer würde dann vor dir bestehen?

65. Heute, an diesem Tage, dem Sabbat des Lichtes, an dem dein Fleisch und Blut gefeiert wird, wollen wir durch die Stimme dieses Dieners jener gedenken, deren Namen wir wissen; jener aber, deren
15 Namen wir nicht wissen, gedenke du in deiner Barmherzigkeit und schreibe ihre Namen in das Buch des Lebens im befreiten Jerusalem!

66. *Diakon*: (*verliest*) *das Diptychon*.

67. *Priester*: Vor dieser (der folgenden) deiner Heiligpreisung sei dir, o Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, Lob und Dank, Ehre
20 und Lobeserhebung!

68. Es gibt kein Maß für deine Größe und kein Ende für dein Reich, keine Schranke für deine Herrschaft und keine Grenze für deinen Machtbereich.

62. Tugend^{10 u. 20}] Eintracht^{10 u. 20} (!) B.

63. Barmherzigkeit] B add. o unser Gott und (Herr).

64. vergänglich] om. A.

65. dein Fleisch u. Blut] pr. dieses B — wollen wir gedenken] pr. da B.

66. Diakon . . . Diptychon] Volk: Amen. Amen. B.

67. dir] om. A B.

68. für den Machtbereich] f. d. Ort B.

69. አይትአምር : እምኅበ : ይመጽእ : መለኮትክ : ወኅበ : ይትዔለ
ድ : ህላዌክ ። አይጤዩቅ : እምኅበ : ይውኅዝ : መለኮትክ : ወኅበ : ይደነ
ግግ : ህላዌክ ።

አይበጽሐ : ሕሊና : ሰብእ : ለቅድመትክ : ወአይረክበ : ሥረተ : መላ
እክት : ለደኃሪትክ ።

5

70. ሥውር : አንተ : እምአዕይንተ : ነሉ : ወስመዕ : አንተ : ውስተ :
እዝነ : ነሉ ።

ርኅቅ : አንተ : ወምጡቅ : እምነ : ነሉ ፤ ወቅሩብ : አንተ : እምኅበ
ሆሙ : ለእለ : ይፈርሁክ : ነሉ : ወምስሌሆሙ : ተዓርፍ : ወትገብር : ሎ
ሙ : ፈቃዶሙ ።

10

71. አዘአትፈቅድ : ለኃጥእ : ሞተ : አላ : ግብአተ ።

አዘታወፅአ : ለሕፃን : እምሐቋ : ብእሲ : ወትፌንዎ : ውስተ : ከርሠ :
ብእሲት : ወትጠበልሎ : በሰፋድል : ረቂቅ : ወእንዘ : ማ^(90aβ) ይ : ውእቱ :
ታረግዎ : በጥቡብክ : ወትነፍሕ : ላዕሌሁ : መንፈሰ : ሕይወት : ወበጃዕለት :
ትሰይም : ዲቤሁ : በዘኮነ : ከዊኖ : እመሂ : ለብዒል : ወለነድይ : እመሂ :
ለጸዲቅ : ወለተኃጉሎ : ወካዕበ : ታወፅአ : እምህየ : ወትከሥት : አዕይንተ :
ሁ : ከመ : ይርአይ : ምድረ : በህየ : ምግባኢሁ : ወትከሥት : አብቃዊሁ :
ወትኬልሐ : ወታንሰሐስሐ : እደዊሁ : ወእገሪሁ : ከመ : ያእምር : ጥበ :
እመ ።

አዘታልህቆ : ወታወረዝዎ : ወታበጽሐ : እስክ : ርስዓን ።

20

አዘታነሥአ : ለነፋስ : እንበለ : ርእይ : ወታሐውሮ : ለጊሜ : ዘእንበለ :
ድምጽ ።

አዘቦቱ : መዝገበ : ስብሐት : ዘአይመልአ : ነሉ : ስብሐታት ።

69. አይትአምር :] አትአምር (!) : A — ይመጽእ :] ወጽእ : B — ይትዔለድ :]
ኅ : B — ለቅድመትክ :] ለቅድምናክ : B — ሥረተ :] ሥምረተ : A.

70. እምአዕይንተ :] እምሳዕይንተ (!) : A (ባ sup. ras.) ; እምነ : B — ወቅሩ
ብ :] om. ወ A — እምኅበሆሙ :] በኅበሆሙ : B.

71. አዘአትፈቅድ :] om. አ. AB — ለኃጥእ :] om. A, sup. A¹ — ግብአተ :]
ግብዓተ : B — እምሐቋ : ብእሲ :] እምከርሠ : ብእሲ : B ; እምከ' : ብእሲት : B¹ —
ወትጠበልሎ :] ወትጠልልሎ : (!) B — በሰፋድል :] በሰፋደል : B — ለብዒል : ወለነድ
ይ :] ለብዕል : ወለነዳይ : A — ታወፅአ :] 'አ : B — በህየ :] በዝየ : B — ወትኬል
ሐ :] ወታከልሐ : B — እደዊሁ :] pr. ወ B — ወታሐውሮ :] ወተ' : A — ዘአይመ
ልአ :] ወኢ' : B — ስብሐታት :] ስብሐት : AB ; ስብሐታት : B¹.

69. Man weiß nicht, woher deine Gottheit kommt und wo dein Sein sich sammelt; man erforscht nicht, woher deine Gottheit strömt und wo dein Sein seine Ufer hat; der Gedanke des Menschen gelangt nicht zu deinem Anfang und der Flug der Engel erreicht nicht
5 dein Ende.

70. Du bist verborgen vor den Augen jedermanns, aber vernehmbar von den Ohren eines jeden. Du bist entfernter und entrückter als alles; aber nahe allen denen, die dich fürchten und ruhest bei ihnen und tust ihren Willen.

10 71. O du, der du nicht willst den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung;

o du, der du das Kind herausführst aus der Lende des Mannes und es in den Schoß des Weibes sendest und es mit feinem Gewebe umwickelst und es, während es (noch) Wasser ist, in deiner Weisheit
15 gerinnen lässest und über es den Geist des Lebens hauchest und am 40. Tage über es bestimmst, worin sein Dasein bestehen soll, sei es zum Reich- oder zum Arm-Sein, sei es zur Gerechtigkeit oder zum Verderben, und es weiterhin von dort herausführst und seine Augen öffnest, damit es hier die Erde als seinen Zufluchtsort sehe, und seine
20 Sprachwerkzeuge öffnest und es schreien machest und bewirkst, daß es seine Hände und Füße bewege, um die Brust seiner Mutter zu erkennen;

o du, der du es heranwachsen, Jüngling werden und bis zum Greisenalter gelangen lässest;

25 o du, der du den Wind unsichtbar erweckest und das Gewölk unhörbar ziehen lässest;

o du, der du den Schatz des Lobpreises besitzt, den alle Lobpreisungen nicht ausfüllen:

69. Man weiß nicht] Du weißt nicht (!) A — kommt] kam B — Flug] Wunsch A.

70. vor den Augen jedermanns] vor jedermann B.

71. der du nicht willst] ohne Negation A B — des Sünders] om. A, sup. A¹. — aus der Lende des Mannes] aus dem Leibe des Mannes B; aus d. L. des Weibes B¹. — zum Reich- oder zum Armsein] zum Reichtum oder zu einem Armen (!) A — den . . . n. ausfüllen] und (den) . . . n. ausf. B — alle Lobpreisungen] aller Lobpreis A B; alle Lobpreisungen B¹.

72. መኑ፡ ከማከ፡ ዘክለለ፡ መንበሮ፡ በእሳት፡ ወውስተ፡ ልብሱ፡ ዘገብረ፡ ሥዕለ፡ ማያት ።

መኑ፡ ከማከ፡ ዘይደልዎሙ፡ ለአድባር፡ በመዳልው፡ ወለማየ፡ ባሕርኒ፡ ዘይሰፍሮ፡ ^(90bα) በሕፍኑ ።

መኑ፡ ከማከ፡ ዘይጠፍር፡ በማይ፡ ጽርሐ፡ ወአዕዋዲሁ፡ በእሳት፡ ዘተኬነው ። 5

73. ኢጠፈረ፡ ማይ፡ ዘበላዕሉ፡ ኢይወርድ፡ ኅበ፡ አዕዋደ፡ እሳት፡ በጥበብከ፡ ወኢአዕዋደ፡ እሳት፡ ዘታሕቱ፡ ኢየዓርግ፡ ኅበ፡ ጠፈረ፡ ማይ፡ ዘህላዊከ ፤

74. መንክርኬ፡ ወመድምም፡ ወዕፁብ፡ ዝንቱ፡ ነገር ። 10

75. ወምንተኑ፡ እሂሊ፡ ወአነክር፡ ሀልዎተከኑ፡ ምስለ፡ አቡከ፡ በአርምሞ፡ ወበቅድስና፡ ወሚመ፡ ከመ፡ ሕፃን፡ ውስተ፡ ሕፅነ፡ እምከ ።

አየኑ፡ እሔሊ፡ ወአነክር፡ ስብሐተኑ፡ ዘይትፌኖ፡ ለከ፡ ከመ፡ መዋግደ፡ ባሕር፡ እምኅበ፡ ሰራፌል፡ ወሚመ፡ በውስተ፡ ዮርዳኖስ፡ እንዘ፡ ትቀውም፡ በትሕትና ። 15

76. አእግዚአ፡ እንዘ፡ ሀሎከ፡ በላዕሉ፡ ትትበሐት፡ በታሕቱ፡ ወእንዘ፡ ሀሎከ፡ በታሕቱ፡ ትሢለስ፡ በላዕሉ ፤

77. ንሕነሰ፡ በአምጣነ፡ ንክል፡ ተናገርነ፡ ወአብጻሕነ፡ እስከ፡ ሰ ^(90bβ) ማይ ። ወእምህየሰ፡ ኢንክል፡ ኃሊፈ፡ እስመቦ፡ ህየ፡ ባሕረ፡ እሳት፡ ዘኢያበውሐ፡ ለሕሊናነ፡ ይዕዱ ። 20

78. አንተ፡ ለሊከ፡ ተአምር፡ ህላዊከ፡ ወአንተ፡ ለሊከ፡ ትጤይቅ፡ መለኮተከ ፤

72. ዘክለለ፡ መንበሮ፡] tr. B — ዘይደልዎሙ፡] ዘይሰምሙ፡ B — ዘይሰፍሮ፡ በሕፍኑ፡] ዘኢይከውኖ፡ በሕፍኑ፡ B — ወአዕዋዲሁ፡] ወአእዳዊሁ፡ A — ዘተኬነው፡] ዘፈነው፡ B.

73. ማይ፡] ሰማይ፡ B — ዘበላዕሉ፡] ዘላዕሉ፡ B — ኢይወርድ፡] pr. ወ A — ወኢአዕዋደ፡] ወኢዓውደ፡ B.

75. ወምንተኑ፡] om. ወ B — አቡከ፡] add. ኔ B — አየኑ፡] ዓይኑ፡ B — ወእነክር፡] om. A.

76. ትትበሐት፡] ትሰባሕ፡ B.

77. ወእምህየሰ፡] om. ሰ A — እስመቦ፡] om. ቦ A — ለሕሊናነ፡] om. ኔ A.

72. Wer ist wie du, der du deinen Thron mit Feuer umgeben und in dein Gewand das Abbild der Gewässer gemacht hast?

wer ist wie du, der du die Berge mit der Wage wägst und das Wasser des Meeres mit deiner Faust missest?

5 wer ist wie du, der du dein Gemach mit Wasser gedeckt und dessen Umkreise aus Feuer kunstvoll gefertigt hast?

73. Das Wasserdach droben fällt durch deine Weisheit nicht herab auf die Feuerkreise, und die Feuerkreise drunten steigen nicht hinauf zu dem Wasserdache deines Seins.

10 74. Wunderbar und erstaunlich und seltsam ist demnach diese Sache (Rede).

75. Aber was soll ich (mehr) betrachten und anstaunen: dein Sein mit deinem Vater in Schweigen und Heiligkeit, oder (dein Sein) als Kind im Schoße deiner Mutter?

15 was soll ich (mehr) betrachten und anstaunen: das Lob, das dir wie die Wogen des Meeres von den Seraphim dargebracht wird, oder (jenes, das dir dargebracht wurde), als du in Demut im Jordan standest?

76. O Herr, wenn du droben bist, wirst du drunten begrüßt und, wenn du drunten bist, wirst du droben dreifach gefeiert.

20 77. Wir haben nun, soweit es uns möglich ist, gehandelt (geredet) und sind bis zum Himmel gekommen, aber von dort aus können wir nicht weiter; denn dort gibt es ein Feuermeer, das zu überschreiten unserem Denken nicht verstattet ist.

78. Du allein kennst dein Sein und du allein ergründest deine
25 Gottheit.

72. wägst] gewogen hast B — der du ... missest] dem das Wasser d. M. in seiner Faust nichts ist (?) B — Umkreise] Hände (!) A — aus Feuer kunstvoll gefertigt hast] in Feuer gelegt (wörtl. geschickt) hast B.

73. Wasserdach] Himmelsdach B — die Feuerkreise] der Feuerkreis B.

75. und anstaunen²⁰] om. A.

76. begrüßt] gepriesen B.

77. gibt es] ist A — unserem Denken] dem Denken A.

Institutio:

79. $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: ዘንተ : ጎብስተ : ዘዚአክ : ሥጋ : ናቂርብ : ለክ : ወዘንተ : ጽዋዓ : ዘዚአክ : ደመ : ናግርግ : ለክ : ወበእንተ : ኃጢአትነ : ወአበሳነ : ወበእንተ : እበደሙ : በሕዝብክ ።

80. $\overline{\rho : \alpha} :: \overline{\kappa\sigma\gamma}$ ።

5

81. $\overline{\rho : \eta} :: \overline{\kappa\alpha\rho}$: ዘኃባእክ : እምእርዳኢክ : ምሥጢረ : ዕበያተሁ : ለመለኮትክ ።

82. $\overline{\rho : \xi} :: \overline{\kappa\gamma\mu\chi}$: እደዊክሙ : ቀሳውስት ።

83. $\overline{\rho : \eta} :: \overline{\iota\gamma\lambda\eta}$: ጎብስተ : በቅድሚያሆሙ : አእኩትክ : ባረክ : ወ ፈተትክ : ወወሀብክሙ : እንዘ : ትብል ።

10

84. $\overline{\gamma\mu\chi}$: ብልኡ : $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: ዝጎብስተ : ሥጋየ : ውእቱ : ዘአልቦ : ተሌልየ : እምኔሁ ።

85. ወከማሁ : ጽዋዓኒ ፤ ቶሳሕክ : ማየ : ወወይነ : አእኩትክ : ባረ (91aα) ክ : ወቀደስክ : ወወሀብክሙ : እንዘ : ትብል ።

86. $\overline{\gamma\mu\chi}$: ስትዩ : $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: ዝጽዋዕ : ደምየ : ውእቱ : ዘአልቦ : ተፈ. 15 ልጦ : እምኔሁ ።

87. አምጣነ : ትበልዕዎ : ለዝንቱ : ጎብስተ : ወትሰትይዎ : ለዝንቱ : ጽዋዕ : ዜንዉ : ምትየ : ወትንሣኤየ : ወእመኑ : በዕርገትየ : ውስተ : ሰማ ያት : ወበዳግም : ምጽአትየ : በስብሐት : እንዘ : ትሴፈዉ. ✠

79. $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$:] om. B — ወዘንተ : ጽዋዓ :] pr. ወዘዚአክ : ደመ : ናግርግ : ለክ : B — ናግርግ :] ናግርግ : A — ወበእንተ : 10] om. B — ኃጢአትነ :] ኃጢአትየ : B — ወአበሳነ :] ወአበሳየ : B — ወበእንተ : 20] ወ B.

80. $\overline{\rho : \alpha} :: \overline{\kappa\sigma\gamma}$:] om. B.

81. $\overline{\rho : \eta} :: \overline{\kappa\alpha\rho}$:] om. B — ምሥጢረ :] ምሥጢራት : A.

82. እደዊክሙ : ቀ' :] om. B.

83. በቅድሚያሆሙ :] በእደዊክሙ : B — አእኩትክ :] om. A — ባረክ :] pr. $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: A — ወወሀብክሙ :] om. B.

84. $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: ዝጎብስተ :] ዝእማተ : B.

85. ጽዋዓኒ :] ዕኒ : B — ወቀደስክ :] pr. $\overline{\lambda\sigma\gamma}$ B — ወወሀብክሙ :] om. B — እንዘ : ትብል :] ወትቤ : B.

86. $\overline{\lambda\sigma\gamma\omega}$: ዝጽዋዕ :] ዝእጽ' : B.

87. ወትንሣኤየ :] om. AB; add. in m. sup. A¹ — በዕርገትየ :] pr. በትንሣኤየ :] ወ B; om. B A.

Institutio:

79 (*Hinweisung*) Dieses Brot, dein Fleisch, wollen wir dir darbringen und diesen Kelch, dein Blut, dir aufopfern, sowohl für unsere Sünden und unsere Schuld, als auch für die Torheit deines Volkes!

5 80. Volk: Amen.

81. *Priester*: Du hast vor deinen Jüngern das Geheimnis der Großtaten deiner Gottheit nicht verborgen (Spr. 25, 2);

82. *Diakon*: Erhebet eure Hände, *Priester*!

83. *Priester*: Du nahmst vor ihnen Brot, danktest, segnetest,
10 brachest und gabst es ihnen, indem du sprachst:

84. „Nehmet, esset! (*Hinweisung*) Dieses Brot ist mein Fleisch“, ohne daß es von Ihm getrennt wäre.

85. Und ebenso auch den Kelch; du mischtest Wasser und Wein, danktest, segnetest, heiligtest und gabst ihn ihnen, indem du sprachst:

15 86. „Nehmet, trinket! (*Hinweisung*) Dieser Kelch ist mein Blut“, ohne daß es von Ihm geschieden wäre.

87. So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet meinen Tod und meine Auferstehung, und glaubet an meine Auffahrt zu den Himmeln und an meine Wiederkunft in Herrlichkeit, in
20 Hoffnung!

79. *Hinweisung*] om. B — und diesen Kelch, dein Blut] pr. und dein Blut dir aufopfern B (*Dittographie*) — für unsere Sünde und unsere Sch.] für meine Sünde und meine Schuld B — für die Torheit] om. für B.

80. Volk: Amen] om. B.

81. *Priester*] om. B — Geheimnis] Geheimnisse A.

82. eure Hände, *Priester*] om. B.

83. vor ihnen] in ihre (!) Hände B — danktest] om. A — segnetest] pr. *Hinweisung* A — und gabst es ihnen] om. B.

84. (*Hinweisung*) Dieses Brot] Dieses (*Hinweisung*) Brot B.

85. heiligtest] pr. (*Hinweisung*) B — und gabst ihn ihnen] om. B — indem du sprachst] und sprachst B.

86. (*Hinweisung*) Dieser Kelch] Dieser (*Hinweisung*) Kelch B.

87. und m. Auferstehung] om. A B; sup. in marg. sup. A¹. — glaubet an m. Auffahrt] gl. meine Auffahrt A; gl. an m. Auferstehung und an m. Auffahrt B.

88. ይ፡ሕ፡ ገዜኑ ።

89. ይ፡ካ፡ በከመ፡ኢኃባእከ፡እምኦርዳኢከ፡ምሥጢረ፡ዕባያቲ፡
ሁ፡ለመለኮትከ፡ወእመንቱሂ፡አልቦ፡ዘኃብኡ፡እምኔነ፡ወሢመኑ፡ሊ
ቃነ፡ጳጳሳት፡ጳጳሳት፡ወኤጲስ፡ቆጶሳት፡ቀሳውስተ፡ወዲያቆናተ፡ለሥ
ርዓተ፡ቤተ፡ክርስቲያንከ፡ቅድስት ፤

5

90. ወክሎሙ፡እለ፡ይትቃረንዋ፡ለሕግነ፡ሰሩ፡እምድር፡ዝክሮሙ፡
ወኢትጽሐፍ፡ስሞሙ፡ውስተ፡መጽሐፈ፡ሕይወት ።

ወክሎሙ፡እለ፡ኢየሁዳ፡በቅድስት፡ቤተ፡ክርስቲያን፡^(91aβ)ጉባ
ኤ፡ዘሐዋርያት፡ለነ፡ስቅል፡ውስተ፡ክሳውዲሆሙ፡ጋጋ፡ዘእሳት፡ወቦ
ቱ፡ይሰሐቡ፡ወይብጽሑ፡ውስተ፡ዐቢይ፡ሰይል ።

10

ወክሎሙ፡እለ፡ይጸልፀ፡ቅዱሰ፡ስመከ፡ምላሕ፡ሰይፈከ፡ወዕግቶ
ሙ፡ወእንተ፡ይከይድዋ፡ምድር፡ለትሠረም፡ወተኅጦሙ፡ወይረዱ፡
ውስተ፡ሲኦል፡ሕያዋኢሆሙ ፤

91. ወንሕነሰ፡እለ፡ተሰደድነ፡በእንተ፡ስምከ፡ወኮነ፡ሕብልያ፡እ
ምኅቤሆሙ፡ለዕልዋን፡ረዓየነ፡በሣህልከ፡ከመ፡ነሐድፍ፡ልቦሙ፡ለመ
ሃይምናኒከ፡እስመ፡በዝኑ፡መከልኣን፡መሰጥ፡እለ፡ኢይምሕክዋ፡ለ
መርዒትከ ።

92. ደሚረከ፡ተሀቦሙ፡ለክሎሙ፡እንዘ፡ትቂድሶ፡ለውእቱ፡በው
እቱ ።

93. ኦወልድ፡ክላሕ፡ከመ፡ዘሐመ፡ወበል፡ኤልማስ፡ላማ፡ስበ
ቅታኒ ።

20

88. ገዜኑ፡] add. ሞተከ፡ B.

89. ወሢመኑ፡] om. ወ A — ሊቃነ፡] ሊቀ፡ B — ወኤጲስ፡ ቆጶሳት፡] ኤጲስ፡
ቆጶሳት፡ (1) B — ክርስቲያንከ፡] om. ከ፡ B — ቅድስት፡] om. AB; add. A¹.

90. ይትቃረንዋ፡] ም፡ B — ሰሩ፡] ይሠሩ፡ B — ወኢትጽሐፍ፡] ወኢትጽሐፍ፡
B — ዘሐዋርያት፡] om. A — ሰነ፡] om. B — ወይብጽሑ፡] ወይብጽሑ፡ B — ሰ
ይል፡] ግጥል፡ B — ወክሎሙ፡] ወሰክሎሙ፡ A — ሰትሠረም፡] ሰትሠረው፡ A —
ወይረዱ፡] om. B, sup. B¹.

91. መከልኣን፡] መከልኣነ፡ B — ኢይምሕክዋ፡] ም B; om. ሞ A, add. A¹ —
ለመርዒትከ፡] om. ከ AB; add. A¹.

92. ደሚረከ፡] pr. ደ፡ደ፡ በክሎ፡ ልብ፡] ደ፡ካ፡ B.

93. ላማ፡] om. A, add. A¹ — ስበቅታኒ፡] ሰነ፡ B; add. ወበል፡ ኤል፡ ላማ፡
ስበቅ፡ B (Dittographie?).

88. *Volk*: Wir (wollen) verkünden . . .

89. *Priester*: Wie du das Geheimnis der Großtaten deiner Gottheit vor deinen Jüngern nicht verborgen hast, so haben es auch diese nicht vor uns verborgen und haben für uns Patriarchen, Erzbischöfe, 5 Bischöfe, Priester und Diakone für den Ritus deiner heiligen Kirche eingesetzt.

90. Und aller jener, die gegen unser Gesetz widerspenstig sind, Gedächtnis rotte aus von der Erde und ihren Namen schreibe nicht in das Buch des Lebens!

10 Und allen jenen, welche mit uns nicht durch die heilige, allgemeine, apostolische Kirche verbunden sind, hänge einen feurigen Ring an den Hals, und sie sollen an ihm gezerzt werden und in des große Wehe gelangen!

Und gegen alle jene, welche deinen heiligen Namen hassen, ziehe 15 dein Schwert und erwürge sie, und der Boden, den sie betreten, versinke in den Abgrund und verschlinge sie und sie sollen lebendig in die Hölle hinabfahren!

91. Uns dagegen, die wir um deines Namens willen verfolgt werden und für die Ungläubigen zur Augenweide geworden sind, weide (oder 20 siehe an) in deiner Barmherzigkeit, auf daß wir die Herzen deiner Gläubigen lenken; denn die räuberischen Widersacher, die deiner Herde nicht schonen, sind zahlreich!

92. Indem du vereinigest (dein Fleisch mit deinem Blute), dadurch daß du dieses durch jenes heiligest, verleihe allen . . .!

25 93. O Sohn, schreie, wie einer, der Schmerzen leidet, und sprich: Elemas lâmâ sebaqtâni! (Eli Eli lamma sabacthani)!

88. verkünden] add. deinen Tod B.

89. Patriarchen] den Patriarchen (sg.) B — deiner hl. Kirche] der Kirche B; deiner Kirche A, deiner hl. K. A¹.

90. rotte aus] sollen ausgerottet w. B — ihren Namen schreibe nicht] ihr N. soll nicht geschrieben sein B — mit uns] om. B — apostolische] om. A — Wehe] Vernichtung B — versinke in den Abgrund] werde von Grund aus zerstört (wörtlich: entwurzelt) A — und sie sollen . . . hinabfahren] om. B, sup. B¹.

91. deiner Herde] der Herde A B, deiner H. A¹.

92. Indem du vereinigest] pr. Diakon: Mit ganzem Herzen. Priester: B, siehe 95.

93. lâmâ] om. A, sup. A¹. sebaqtâni] sa' B et add. und sprich: Êl lâmâ sabaq (Dittographie).

94. እንዘ : ሀሎ : ውስተ : አፋሆመ : በል ፤ አባ : ወአቡዩ : መሐር :
ወተሣፃል : እለ : በልዑ : ሥጋዩ : ወሰትዩ : ^(91b α) ደምዩ ።

95. ይ : ዲ ። በኩሉ : ልብ ።

96. ይ : ካ ። ሀበኝ ።

97. ጸሎተ : ፈትዱ ።

5

Epilese.

98. ወካዕበ : ናስተበቀዎ : ለአምላክ : ምሕረት ።

ሎቱ : ንትከህን : ዘውእቱ : ካህን :

ወሎቱ : ንሠውዕ : ዘውእቱ : መሥዋዕት :

ወሎቱ : ናቁርብ : ዘውእቱ : መቅረብ ።

10

99. ይምጸእ : ውእቱ : በግዕ : እመልዕልተ : መልዕልት : ንርአዩ : በአ
ዕይንት : ወንጥብሐ : በአእዳው : ከመ : ንትፈሣሕ : ቦቱ ።

100. ይደመር : ሥጋሁ : ውስተ : ዝንቱ : ኅብስት : ወደሙኒ : ይትከዓ
ው : ውስተ : ዝንቱ : ጽዋዕ ።

101. ወኢይምሰሎ : ለ፩እምኔነ : ሶበ : ይበልዕ : ዝንተ : ኅብስተ : ከመ : 15
ዘይበልዕ : ሥጋ : ባሕቲቶ : ዘእንበለ : ደም : ወመንፈስ : ወሶበ : ይሰቲ : ዘ
ንተ : ጽዋዓ : ኢይምሰሎ : ለ፩እምኔነ : ከመ : ዘይሰቲ : ደመ : ባሕቲቶ : ዘ
እንበለ : ሥጋ : ወመንፈስ : አላ : ፩ውእቱ : ሥጋ : ወደም : ወመንፈስ : በ
ከመ : ኮነ : መለኮቱ : ዘምስለ : ትስብእቱ : ፩ዘውእቱ : እግዚአብሔር : አ
ምላክነ ፤

20

102. ይ : ዲ ። ጸልዩ ።

103. ይ : ካ ። ንስእ ^(91b β) ለክ : አብ : ወናስተበቀዕ : እምነ : ኒሩትክ :
ከመ : ትፈኑ : ወልደክ : ወፍቁረክ : ዘአልቦ : አሰር : ለህላዌሁ : እንዘ : እሳ

94. እንዘ :] pr. ወ B.

95. ይ : ዲ ። በኩሉ : ልብ ።] om. B, vide notam 92.

96. ሀበኝ :] add. B: ኘ ።

99. ውእቱ :] pr. H A — ንርአዩ :] ንርአይ : A — በአዕይንት :] om. AB —
ከመ :] ወ B.

101. ኅብስተ :] om. B, add. B¹ — ወመንፈስ : 3^o] om. A, add. A¹ — ትስ
ብእቱ :] om. B, add. B¹ — ኧ] ጸደ : B — ዘውእቱ :] om. B.

103. ወናስተበቀዕ :] ሞግክ : B — ለህላዌሁ :] ጥክ : B — እሳተ :] እሳተ :
ሕይወት : B — ለኃርደት :] ለኃርደት : B — ወሰጥብሕ :] ወሰጥብሕ : B —

94. Während sie (die hl. Hostie) noch in ihrem Munde ist, sprich:
„Vater und mein Vater, erbarme dich und sei gnädig denen, welche
mein Fleisch gegessen und mein Blut getrunken haben!“

95. *Diakon*: Mit ganzem Herzen . . .

5 96. *Priester*: Verleihe uns . . .

97. *Gebet der (Brot)brechung*.

Epiklese.

98. Und wiederum flehen wir an den Gott der Barmherzigkeit —
ihm dienen wir als Priester, der der Priester ist; ihm opfern wir, der
10 das Opfer ist; ihm bringen wir dar, der der Darbringer (?) ist.

99. Es komme das Lamm von der Höhe der Höhe, damit wir
es mit den Augen sehen und mit den Händen schlachten, um uns
daran zu erfreuen!

100. Es vereinige sich sein Fleisch mit diesem Brote und auch
15 sein Blut ergieße sich in diesen Kelch!

101. Aber niemand von uns meine, wenn er dieses Brot ißt, daß er
nur das Fleisch ohne das Blut und ohne den Geist esse; und niemand
von uns meine, wenn er diesen Kelch trinkt, daß er nur das Blut ohne
das Fleisch und ohne den Geist trinke; sondern eines ist das Fleisch
20 und das Blut und der Geist, wie auch seine Gottheit mit seiner Mensch-
heit eines ist, nämlich der Herr, unser Gott.

102. *Diakon*: Betet!

103. *Priester*: Wir bitten dich, o Vater, und erflehen von deiner
Güte, daß du entsenden mögest deinen Sohn und deinen Liebling,
dessen Wesen unerforschlich ist, da er das Feuer der Gottheit ist, —

95. *Diakon*: Mit ganzem Herzen] om. B, siehe 92.

96. Verleihe uns] add. B: daß wir [einig seien].

99. es mit den Augen sehen] sehen A, es sehen B — um uns daran
zu erfreuen] und uns daran erfreuen B.

101. dieses Brot] dieses B, dieses Brot B¹. — das Blut und der Geist]
das Blut A, das Blut und der Geist A¹. — mit seiner Menschheit] mit B,
mit s. M. B¹. — nämlich] om. B.

103. erflehen] flehen dich an B — dessen Wesen unerforschlich ist] du,
dessen Wesen unerf. ist B — dem Feuer gleicht] dem Feuer des Lebens

ተ : መለኮት : ውእቱ ። እስኩኬ : ንርአዮ : ዘይመስል : እሳተ : ለኅርደት :
መንፈሳዊ : ወለጥብሕ : ነባቢ ። ይደመር : ላዕለ : ዝንቱ : አኩቱት : ውእ
ቱ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ለዓለመ : ዓለም ✧

104. ይ : ዲ ። እንዘ : ትቀውሙ ።

105. ይ : ክ ። አዛቲ : ዕለት : ብርሃት : ከመ : አብ ፤ ስፍንት : ከመ : ወ 5
ልድ ፤ ህልውት : ከመ : መንፈስ : ቅዱስ ።

አዛቲ : ዕለት : ሰንበተ : ክርስቲያን : ቅድስት : ሰአሊ : ለነ : አስተምህ
ሪ : ለነ : ኅብ : እግዚአብሔር : አምላክነ : ለዓለመ : ዓለም ✧

106. ይ : ዲ ። ነጽር ።

107. ይ : ክ ። ድኅረ : ተመጥዎ : ቊርባን ።

10

108. በከመ : ይቤ : ዳዊት : በመዝሙር ፤

እግዚአ : መኑ : የኃድር : ውስተ : ጽላሎትክ : ወመኑ : ያጸልል : ውስ
ተ : ደብረ : መቅደስክ ።

109. ተሰጥወ : መንፈስ : ቅዱስ : ወይቤ :

ዘየሐውር : በንጹሕ : ወይገብር : ጽድቀ : ወዘይ^(92aa) ነብብ : ጽድቀ : 15
በልቡ : ወዘኢንሕለወ : በልሳኑ : ወዘኢገብረ : እኩየ : ዲበ : ቢጹ : ወዘኢ
ያጽአለ ፤ አዝማዲሁ : ወዘምኑን : በቅድሜሁ : እኩይ : ዘያከብሮሙ : ለፈ
ራህያነ : እግዚአብሔር : ዘይምሕል : ለቢጹ : ወኢይሔስ : ወዘኢለቅሐ :
ወርቆ : በርዴ : ወዘኢነሥአ : ህልያነ : በላዕለ : ንጹሕ ። ዘይገብር : ከመዝ :
ኢይትህወክ : ለዓለም ✧

20

110. ወካዕበ : ይቤ : መኑ : የዓርግ : ውስተ : ደብረ : እግዚአብሔር :
ወመኑ : ይቀውም : ውስተ : መካነ : መቅደሱ ።

ለዓለመ : ዓለም ።] add. B: ሠራዊተ : መላእክተሁ : ለመድኃኔ : ዓለም : ይቀውሙ :
ቅድሚሁ : ለመ : ዓለም ። ወይኬልልዎ : ለመድኃኔ : ዓለ ። ሥጋሁ : ወደሙ : ለመድኃ
ኔ : ዓለ ። ወንብዳሕ : ቅድመ : ገጽ : ለመድኃኔ : ዓለ ። በአሚነ : ዚአሁ : ለክርስቶስ : ነገዚ ።

104. እንዘ ፤] እለ : B.

105. ብርሃት ፤] ስብሕት : B — ህልውት ፤] ህሉት : B.

106. ይ : ዲ ።] ፤ጽር ፤] om. B.

107. ይ : ክ ።] ድኅረ : ተመጥዎ : ቊርባን ።] ሐዳሬ : ፤ፍስ : B.

109. ተሰጥወ ፤] ተሠጠወ : B — ወዘኢንሕለወ ፤] 'ጌ' : B.

o daß wir ihn doch sehen (könnten), der dem Feuer gleicht! — zur geistigen Tötung und zur vernünftigen Schlachtung, daß sich vereinige mit dieser Eucharistie, er, Jesus Christus . . . in alle Ewigkeit.

104. *Diakon*: Ihr Stehenden . . .

5 105. O über diesen Tag, der leuchtend ist wie der Vater, überragend wie der Sohn und beständig wie der hl. Geist!

O du heiliger christlicher Sabbatstag, bitte für uns und lege Fürsprache für uns ein bei dem Herrn unserem Gott . . . in alle Ewigkeit!

106. *Diakon*: Habe acht!

10 107. *Priester*: Nach dem Empfang der hl. Kommunion:

108. Wie David im Psalme (ψ 14) sagte:

„O Herr, wer wird wohnen in deinem heiligen Zelte und wer wird zelten auf dem Berge deines Heiligtums?“

109. (ebenso) antwortete der heilige Geist und sprach:

15 „Wer in Reinheit wandelt und Gerechtigkeit übt und Gerechtigkeit redet in seinem Herzen und nicht mit seiner Zunge betrügt und nichts Böses gegen seinen Nächsten verübt und nicht feindselig ist gegen seine Verwandtschaft und vor dem der Böse verachtet ist, der aber diejenigen in Ehren hält, die den Herrn fürchten; wer, ohne zu lügen,
20 seinem Nächsten schwört und sein Gold nicht auf Wucher ausleiht und gegen einen Unschuldigen keine Bestechung annimmt: wer so handelt, der wird in Ewigkeit nicht wanken.“

110. Und wiederum sagte er (ψ 23, 3—5):

25 „Wer wird hinaufsteigen auf den Berg des Herrn und wer wird stehen an dem Orte seines Heiligtums?“

gleicht B — zur geistigen Tötung] zur g. Einwohnung B — zur vernünftigen Schlachtung] zur v. Weisheit B — in alle Ewigkeit] add. B: Das Heer der Engel des Erlösers der Welt steht vor dem Erlöser der Welt und umgibt den Erlöser der Welt, das Fleisch und das Blut des Erlösers der Welt, und wir wollen kommen vor das Angesicht des Erlösers der Welt. Im Glauben an ihn, an Christus wollen wir lobsingeln.

104. Ihr Stehende] Ihr, die ihr steht B.

105. leuchtend] gepriesen B.

106. Habe acht!] om. B.

107. *Priester*: Nach der Kommunion] Lenker der Seele B.

111. ወተሰጥወ : መንፈስ : ቅዱስ : ወይቤ ፤ ዘንጹሕ : ልቡ : ወንጹሕ :
እደዊሁ : ወዘኢነሥአ : ከንቶ : ላዕለ : ነፍሱ : ወዘኢመሐለ : በጉሕሉት :
ለቢጹ ።

112. ውእቱ : ይነሥእ : በረከተ : እምኅበ : እግዚአብሔር : ወይበውእ :
ውስተ : ሀገር : እንተ : ኬንያሃ : ወገባሪሃ : እግዚአብሔር : አምላክነ ፤ 5

113. ይ : ዲ ። ጸልዩ ።

114. ይ : ከ ። ንፁ : ናዕብያ : ንፁ : ንወድሳ : ንፁ : ናክብራ : ንፁ : ና
(92bβ) ብዕላ : ለበኩረ : በዓላት : ለሰንበተ : ክርስቲያን : ቅድስት ።

115. በከመ : ተፈሣሕነ : ትማልም : በበአታ ፤ ከማሁ : ናስተፋንዋ :
በፍሥሐ : በፀአታ : እንዘ : ንተግህ : ባቲ : በአዕርፎ : ሥጋነ ፤ ወዕርፍትነሰ : 10
አከ : በሰኪብ : ከመ : ዘሐመ : በደዌ : አላ : በትጋህ : መዓልተ : ወሌሊተ :
ከመ : ንኩን : ፍቁራኒሃ : ለዛቲ : ዕለት ፤

116. ወካዕበ : ንበል ፤ ሰአሊ : ለነ : አስተምህሪ : በእንቲአነ : ኅበ : እ
ግዚአብሔር : አምላክነ : ለእለ : ኮነ : ከመ : እንስሳ : ወአከይነ : እምኔሆሙ ።

117. አቅድስት : ንዲ : ኅቤነ : ለለሰሙት : ከመ : ንትፈሣሕ : ብኪ : 15
ለዓለመ : ዓለም ፤

118. አንብሮ : እድ ።

119. ከሀናትዩ : ይቤሎሙ : እምኩሉ : አፍቀሮሙ ።

ዘኢተገብረ : ለመላእክት : ተገብረ : ለከሀናት : ዘተመጦነ : በእደዊሆ
ሙ : ዘንተ : ሥጋ : ወልድክ : ቅዱስ : ወደመ : መሲሕክ : ክቡረ ። 20

120. እግዚአብሔር : አምላክነ : አቡነ : ዘበሰማያት : ረሲ : ድኩነነ :
ለሕይወት : ወለመድኃኒት : ወለስርዩተ : ኃጢአት : አሜን ፤

111. ወተሰጥወ ፤ ተሠጠወ ፤ B — መንፈስ ፤ ቅ፡ ፤ pr. ለ B — ላዕለ ፤ ነፍሱ ፤
በላዕለ ፤ ሦ፡ B.

112. እንተ ፤ እንዘ ፤ B ፤ እንተ ፤ B¹.

114. ንወድሳ ፤ ናነወድሳ ፤ (!) B — ንፁ ፤ ናብዕላ ፤ om. B — ለሰንበተ ፤
om. ለ B.

115. በበአታ ፤ add. ወበዓታ ፤ B ፤ corr. ወበፀዓታ ፤ B¹ — በፀአታ ፤ om. B —
በሰኪብ ፤ ለሰ፡ B.

116. ወካዕበ ፤ ንበል ፤ tr. B — በእንቲአነ ፤ ለነ ፤ B.

117. ዓለም ፤ add. አሜን ፤ B.

119. እምኩሉ ፤ እምእሉ (!) A ፤ ወፈድፋደስ ፤ B — በእደዊሆሙ ፤ ሆ፡ (!) B —
ቅዱስ ፤ ሽ ፤ AB — ክቡረ ፤ ር ፤ B.

120. ይኩዝ ፤ ይኩን ፤ B — አሜን ፤ ለዓለመ ፤ ዓለም ፤ አሜን ፤ B.

111. Und es antwortete der heilige Geist und sprach:

„Wessen Herz rein ist und wessen Hände rein sind und wer nichts eitles auf seine Seele nimmt und nicht in Falschheit seinem Nächsten schwört:

5 112. der wird vom Herrn Segen empfangen und eingehen in die Stadt, deren Erbauer und Schöpfer der Herr unser Gott ist.“

113. *Diakon*: Betet!

114. *Priester*: Kommet, lasset uns erheben! Kommet, lasset uns lobpreisen! Kommet, lasset uns rühmen! Kommet, lasset uns feiern
10 den Erstgeborenen der Feste, den heiligen christlichen Sabbat!

115. Wie wir uns gestern bei seinem Kommen gefreut haben, ebenso wollen wir ihn auch bei seinem Fortgehen mit Freuden verabschieden, indem wir an ihm wachen in der Ruhe unseres Leibes; unsere Ruhe besteht aber nicht im Liegen, gleich einem an einer Krankheit
15 Leidenden, sondern im Wachen bei Tag und Nacht, auf daß wir Lieblinge dieses Tages seien.

116. Und wiederum sagen wir: Bitte für uns, lege Fürsprache für uns ein bei dem Herrn, unserem Gotte, die wir den Tieren gleich geworden sind und schlimmer sind als sie!

20 117. O Heiliger, komme zu uns alle Wochen, damit wir uns an dir ergötzen in alle Ewigkeit!

118. *Handauflegung*.

119. „Meine Priester“, sagte er zu ihnen; er liebte sie über alles. Was den Engeln nicht geschah, das geschah den Priestern, durch deren
25 Hände wir dieses heilige Fleisch deines Sohnes und das kostbare Blut deines Messias empfangen haben.

120. Herr, unser Gott, unser Vater, der du in den Himmeln bist, bewirke, daß es uns zum Leben und zum Heile und zur Vergebung der Sünden gereiche! Amen.

111. es antwortete der hl. Geist] er antwortete im hl. Geiste B.

112. deren Erbauer und Schöpfer] da ihr Erbauer und Sch. B, B¹ = A.

114. kommt, laßt uns feiern] om. B.

115. bei s. Kommen] add. und bei s. Kommen B, corr. und bei s. Fortgehen B¹. — bei s. Fortgehen] om. B.

117. Ewigkeit] add. Amen B.

119. über alles] mehr als diese A, ganz besonders B — durch deren Hände] durch dessen (!) Hände B — dieses heilige Fleisch deines Sohnes] dieses Fleisch deines hl. Sohnes A B — das kostbare Blut deines Messias] das Blut deines ehrwürdigen Messias B.

120. uns] om. B — Amen] pr. in alle Ewigkeit B.

Anmerkungen.

3. überlistete] Paßt besser zu „in Hinterlist“ als „beraubte“ nl. des Paradieses.

4. die hellen Augen d. H.] **ⲁⲩⲱⲓ** : A ist in **ⲁⲩⲱⲓ** : oder **ⲁⲩⲱⲓ** : zu verbessern; B: „die Augen des Herrn, die Lichter“, dürfte in Rücksicht auf „die Lampen“ in 6 entstanden sein.

6. Lampen] AB, aber auch TC haben hier auffallenderweise die Singularform.

10. wie geschrieben steht] T denkt an die Episode von Ex. 17, 11f. Während der Schlacht bei Raphidim betete Moses mit ausgespannten Armen. Solange er sie ausgespannt hielt, siegten die Israeliten; sobald er sie ermüdet sinken ließ, gewannen die Amalekiter die Oberhand. Darum stützten Aaron und Hur seine Arme, bis der Kampf zu gunsten Israels entschieden war. Bei dieser Auffassung ist Amalek als Repräsentant des Satans gedacht.

befestigt in der K.] Wörtlich: „gepflanzt“, freier „eingewurzelt“; vgl. ϕ 91, 14: $\pi\epsilon\pi\upsilon\tau\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota \epsilon\nu \tau\omicron\phi \omicron\lambda\chi\epsilon\upsilon \chi\omicron\rho\iota\omicron\upsilon$ Aber diese Übersetzung paßt im Deutschen nicht zu „wie eiserne Nägel“.

10. 11. die Tag und Nacht nicht wanken. Alle Zeit usw.] Es ist schwer zu entscheiden, ob diese Zeitbestimmungen sämtlich zu 10, also zu „nicht wanken“, oder zu **ⲁⲛⲏⲏⲙⲙⲏⲩ** : **ⲓⲱⲗ** : gehören, oder ob man sie auf beide verteilen soll, wie ich es vorgezogen habe. T hat das erstere gewählt: **ⲛⲁ.ⲉⲓⲡⲁⲗⲁ** : **ⲙⲟⲩⲁⲧ** : **ⲱⲗⲗⲁⲧ** : **ⲏⲁ** : **ⲙⲏ** ::

11. A^{vid}: Alle Zeit wollen wir so sein, während der Herr zusieht] d. h. unter den Augen des Herrn; B: Daß es alle Zeit so sein möge, dafür wird der H. sorgen; T: **ⲁⲛⲏⲏⲙⲙⲏⲩ** : **ⲓⲱⲗ** : **ⲗⲉⲛⲏⲁⲛⲏⲩ** : **ⲉⲗⲗⲁ** :: Daß wir so seien, (dafür) wird der Herr sorgen. — Der Sinn wird sein: Der Herr segne unsere Vorsätze!

13. Obwohl der Mensch geehrt war usw.] Vgl. ϕ 48, 13. 21. — Freie] Die Abessinier nennen sich **ⲕⲱⲩⲏ** : bzw. **ⲕⲱⲩⲏ** : d. i. Freie.

15. Du hast ihm den Tod und das Leben gezeigt usw.] Vgl. Dt. 30, 15. 20. — für eine Weile] Vgl. Joh. 16, 16: $\mu\iota\chi\rho\nu \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\chi\epsilon\tau\iota \theta\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\tau\epsilon \mu\epsilon : \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \mu\iota\chi\rho\nu \kappa\alpha\iota \theta\upsilon\pi\tau\omicron\theta\epsilon \mu\epsilon$. Der Todesschlaf dauert nur eine Weile, eine Stunde.

bis zur bestimmten Zeit] d. i. bis zur Auferstehung des Fleisches.

18. schwarz geworden ist unser Fleisch wegen der Menge der Sünden] Vgl. Cant. 1, 7. Dort bittet die Braut ihre Gespielinnen, sie nicht darum anzusehen, weil sie gebräunt sei; denn die Sonne habe sie gebräunt (verbrannt). Das Verbum **ⲉⲓⲱⲓ**, das man hier mit „bräunen“, „verbrennen“, übersetzt, haben die LXX hier und an den beiden übrigen Stellen, wo es noch vorkommt, nämlich Job 20, 9 und 28, 7 durch $\pi\alpha\pi\alpha\beta\lambda\epsilon\pi\alpha\nu$ wiedergegeben. Die Tochterübersetzungen haben es nun an der Cant.stelle teils mit „schief, von der Seite, ansehen“ (Armenier), teils mit „vorbeisehen“, bzw. „verachten“, „verschmähen“ (Kopte, Syrohexapla, Araber), teils mit „nicht ansehen“ (Vetus Latina, Äthiope) übertragen. Beim letzteren heißt die Stelle: **ⲗⲓⲧⲕⲁⲣⲉ** : **ⲗⲏⲙ** : **ⲕⲓ** : **ⲕⲁⲣⲉ** : **ⲗⲏⲙ** : **ⲗⲕⲗⲉ** : **ⲕⲁⲣⲉ** : „Schauet mich nicht (darum) an, daß ich schwarz bin; denn die Sonne hat mich nicht angesehen“ (quia non est intuitus me sol, Vetus Latina). Diesen Gegensatz zu dem ursprünglichen Sinne des Satzes und diesen Widerspruch gegen die Erfahrung löst die allegorische Auslegung der Väterzeit, welche solche

Übersetzungen veranlaßt hat. Am klarsten hat sich Philo von Karpasia (MSG. 40, 45s) ausgedrückt: Μὴ ἀπελπίσηστέ με, φησί, διὰ τὰς τῶν ἁμαρτιῶν μελανίας, ὅτι παρέβλεψέ με Χριστός, τῆς διακοσύνης ὁ ἥλιος. Εἰ γὰρ αἰσθητὸν ἦν τὸ λεγόμενον καὶ περὶ τοῦτου τοῦ ἡλίου ἦν τὸ λαλούμενον, οὐκ ἂν ἔλεγεν, ὅτι „Παρέβλεψέ με ὁ ἥλιος οὗτος“, ἀλλὰ μᾶλλον οἱ σκιᾶ τροφούμενοι λευκαίνονται d. h. „Bringet mich nicht zur Verzeihrung, spricht sie (die Braut d. i. die Kirche vor der Annahme des Glaubens), wegen der Schwärze der Sünden; denn Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, hat mich übersehen. Wäre nämlich von etwas Sinnfälligem die Rede und bezöge sich das Gesagte auf diese (d. i. die materielle) Sonne, so würde es nicht heißen: „Diese Sonne hat mich übersehen“; denn die im Schatten Aufgewachsenen sind vielmehr weiß.“ Ich habe hierüber ausführlich in meiner Schrift „Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, ein historischexegetischer Versuch“, Leipzig, Hinrichs, 1900 S. 6–11 gehandelt, worauf ich hiermit verweise. — Besondern Akzent bekommt diese Stelle der Anaphora, wenn man beachtet, daß ja die Abessinier von besonders dunkler Hautfarbe sind. — bluten] **ἔσω**: I 2 „bluten“ und **ἔσω**: II 2 „bluten machen“ fehlen im Lexikon Dillmanns. T versteht ersteres von den monatlichen Blutungen der Frauen; demnach wären diese Folge und Strafe der ersten Sünde. — wie du jenem Baum ... bluten machtest] Dies setzt die Annahme voraus, daß aus dem Baume der Erkenntnis nach dem Pflücken der verbotenen Frucht Blut geflossen sei. Ich kann dies aber anderwärts nicht nachweisen.

19. nämlich] So habe ich **አስመ**: zu übersetzen versucht, das ja diese Bedeutung haben kann, wie man bei Dillmann, *Lexicon* ad vocem am Ende nachlesen kann. Ich gestehe aber, daß mir die Konstruktion nicht klar ist.

23. ohne darin zu wohnen] d. h. ohne darin wohnen zu wollen; denn schon der bloße Anblick des Paradieses ist Seligkeit genug.

26. gesalbte] d. i. begnadigte, bevorzugte. Die Wahl dieses Ausdruckes ist wohl durch das folgende „messianische“ sc. Christen bedingt. „Messianisch“ d. i. Anhänger des Messias, des Gesalbten. Die Lesart B: **ቅቡዓን**: „Verzweifelte“ oder „Verzweifelnde“ ist offenbar Schreibversehen.

[messianische] Diese Bezeichnung der Christen weist nach Dillmann a. v. in der Regel auf eine arabische Vorlage hin. Hier scheinen aber dogmatische Gründe für dieses Attribut der Christen maßgebend gewesen zu sein. T erklärt seine Lesart: **በአማን፣ ክርስቲያን፣ ክርስቲሳውያን፣ መሢሐውያን**: = B mit **በውሳኑ፣ በክርስቲስ፣ ክርስቲያን፣ በመሢሐ፣ መሢሐውያን፣ የተባለን፣ ክርስቲያን፣ ነፍ** :: was wohl heißen dürfte: „Die wegen Christus Christianer, und wegen des Messias Messianer genannten Christen sind in Wahrheit wir“ (T p. 315 b infra). — C hat den Text „rezensiert“: **እምፄ እከሰ፣ ንሕ፣ እለ፣ ቅቡዓን፣ በጾ፣ እገዛ፣ በአማን፣ ድኑናን፣ ክርስቲሳውያን፣ መሢሐውያን፣ ንጽሐቅ**: d. h. „Von jetzt an aber wollen wir als durch die Gnade des Herrn gesalbte, wirklich erlöste messianische Christusgläubige streben usw.“ (f. 82r).

Es dürfte nun klar sein, daß der Verfasser mit dem Ausdruck „messianische Christen“ (oder „Christusgläubigen“ — so kann man **ክርስቲሳውያን**: von **ክርስቲያን**: in der Übersetzung unterscheiden) sich keiner Tautologie schuldig machen will, sondern daß er mit dem Epitheton „messianische“ eine besondere Absicht verbindet. Er nennt sich und seine Religionsgenossen „wahr-

hafte Christen, die nicht bloß Christen, sondern auch messianische Christen sind, also solche, die an den Messias, den Gesalbten, glauben, und bringt diese Bezeichnung und die Berechtigung, diese für sich in Anspruch zu nehmen, damit in Verbindung, daß sie „durch die Gnade des Herrn Gesalbte“ sind. Wohin aber diese Spitze zielt, kann ich nicht angeben. Jedenfalls handelt es sich aber um die in Abessinien seit Jahrhunderten schon geführten und noch immer nicht erledigten Kontroversen über die Salbung Christi.

Hierüber hat J. Guidi, *La chiesa abissina e la chiesa Russa* (Nuova Antologia, Roma 1890, p. 606 s.) sehr lichtvoll gehandelt. Da seine instruktiven Ausführungen nicht leicht zugänglich sind, wird man mir Dank wissen, wenn ich sie hier in extenso ausschreibe:

Nachdem G. die Missionstätigkeit der Jesuiten in Abessinien und vor allem ihre Disputationen mit den einheimischen Theologen, sowie das Ende dieser anfänglich so erfolgreichen Mission geschildert hat, fährt er weiter: „Ma questa lotta non fu senza grandi conseguenze per quella chiesa. Parrecchi scritti polemici furono allora composti, come „il tesoro della fede“ di Ras Atanasio (confutato dal P. Fernandez col „flagello delle menzogne“) e si risveglia fra i monaci uno spirito d'investigazione e di disputa, il cui soggetto era pur sempre l'Incarnazione del Verbo.

Queste novelle dispute già erano incominciate sotto Susnejos e si fondavano in gran parte sopra luoghi del N. T. come quello degli Atti degli Apostoli 10,38: „... Jesum a Nazareth, quomodo unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute“ e il passo della lettera ai Filippesi 2, 7—9: „semetipsum exinanivit ... humiliavit semetipsum ... propter quod et Deus exaltavit illum“, ed altri luoghi di epistole Paoline e dell' Apocalisse, ove G. Christo è detto „primogenitus omnis creaturae, ex mortuis, mortuorum etc.“

Si formarono due partiti opposti, che erano quelli dei monaci Eustaziani, e l'altro dei monaci di Debra Libanos, il famoso monastero fondato da Takla Haimanot.

Dai primi nacquero i Qebât o Qebâtôc (ቅባተኛ), coloro cioè i quali asserivano che per l'Unzione dello Spirito Santo G. Cristo fu naturale figlio di Dio ed immortale.

In un sinodo convocato sotto Fasiladas (1632—1667) il loro corifeo Eur Zu-Jyasûs, o Za-Jyasûs il cieco, sostenne che il Verbo unendosi con la carne si esinani e perdè la primiera dignità di figlio per natura, ma nell' Unzione della carne tornò immediatamente grande e natural figliuolo di Dio.

Adam, il capo del partito avverso o di Debra Libanos, dichiarò ciò un' empietà e sostenne che il Verbo unendosi con la carne si umiliò, ma nulla perdè della sua dignità divina e per l'Unione (e non già per l'Unzione dello Spirito Santo) fu natural figlio di Dio. Revestì bensì una carne decaduta per il peccato di Adamo dalla dignità di figlio: ma ricevendo in questa carne la Unzione e la grazia dello Spirito Santo come un dono del Padre fu il „primogenitus omnis creaturae.“

I Qebâtôc (ቅባተኛ) insegnano che per l'unione Dio fu uomo e per l'unzione l'uomo fu Dio; quei di Debra Libanos insegnano che per l'unione Iddio fu uomo e l'uomo fu Dio, e per l'unzione fu primogenito.

Questa dottrina era men conforme ad uno stretto monofisismo, perchè l'Unzione era distinta dall' Unione con la carne, onde implicitamente pareva ammettersi due nature dopo l'Unione a differenza della dottrina di Qebâtôc.

Ma in seno ai Qebâtôc si manifestarono in seguito diverse opinioni:

Alcuni, per esempio, dicevano che l'Unione e l'Unzione sono un solo istante,

nè si possono dividere e che l'Unione toglie il duplice, ma non rende grave; onde si è l'Unzione quella che toglie l'umiliazione dell' „*exinanivit semetipsum*“ e ridà la grandezza.

Altri dicevano che per l'Unione le proprietà del Verbo furono della carne e quelle della carne furono del Verbo, ma nell'Unzione con la carne ogni operazione di questa fu distrutta dal Verbo e G. Cristo fu Dio immortale e impassibile, credenza già professata nel VI. secolo da Giuliano di Alicarnasso e i suoi seguaci, gli Aphthartolatri.

Una nuova forma di questi ultimi Qebâtôc sono i Karrâ¹ o Karrôc, che professando sempre più chiaro il monofisitismo, dicono che non lo Spirito Santo, ma il Figliuolo fu l'Unzione alla carne e ammettono altresì, che la carne ne divenne affatto impassibile.

I Karrôc che oggi sono i più numerosi in Abissinia scagliano l'anatema contro Eutiche, ma di fatto sembrano riavvicinarsi alquanto alle sue idee.

Strettamente collegata con codeste questioni è un'altra, se cioè in G. Cristo si debbano distinguere tre nascite ovvero solamente due; quindi la credenza delle *hilet lidet* o due nascite e quella delle *sôst lidet* o tre nascite.

I partigiani di Debra Libanos, che l'Unione del Verbo con la carne non confondono con l'Unzione dello Spirito Santo, venivano a riconoscere in G. Cristo tre nascite: la generazione eterna, per la quale è *unigenitus*; la nascita dalla Vergine, della quale è *primogenitus* (Mt. 1, 25; Lc 2, 7); ed una terza, quando per l'Unzione dello Spirito Santo diviene il *primogenitus omnis creaturae* etc. (Questa terza nascita si appalesa nel battesimo al Giordano, ma non ha luogo allora (*fand aber damals nicht statt*).

I Karrôc invece non possono riconoscere se non due nascite, la generazione eterna e la nascita dalla Vergine, perchè il Figliuolo stesso fu Unzione alla carne, produsse, cioè, l'Unione del Verbo con la carne. Inoltre i Karrôc riconoscendo in G. Cristo una carne affatto superiore alla nostra e, per così dire, divinizzata, prestano alla Vergine un culto quasi uguale a quello prestato a G. Christo.²

Man sieht, wie aktuell die Frage der „Salbung“ bei den Abessiniern ist und zwar schon mindestens seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts. Auf welcher Seite aber der Redaktor oder Autor von 26 steht, vermag ich nicht zu entscheiden.

29. hier] im Paradiese.

39. im Herrn] Das Psalterium Ludolfs hat ለአገዛዥ: , wie auch LXX τῷ θεῷ; ebenso A. Da aber die folgende Anwendung nicht ለ sondern ለ hat, ist dieses auch im Zitat vorauszusetzen.

43. mit dem Psalme des Propheten D.] Hier wird auf einen der Halleluja-Psalmen angespielt sein.

45. Abraham] vgl. Jo. 8, 56.

Moses] Demnach wurde dem Gesetzgeber neben dem Sabbat, auch der Sonntag geoffenbart, ebenso den Propheten.

beherrscht die Woche] Er ist der König der Woche; weniger gut hat A (TC) herrscht jede Woche.

geheiligt vom Vater] durch den Beginn der Schöpfung.

gesegnet vom Sohne] durch die Auferstehung am Ostersonntag.

¹ Karâ vuol dire coltello, perchè nel coltello è un solo taglio (a differenza della spada, Apoc. 1, 16), così secondo i Karrôc è in G. Cristo la sola divinità. Più propriamente questa sette chiamasi del *tawâhedô* o dell' unione.

60. Evaskinder] **አገለ : አመሐደው :** „Nachkommenschaft der Mutter des Lebendigen“ ist nach Gen. 3, 20 zu erklären, wo es heißt: „Und es nannte Adam den Namen seines Weibes „Leben“ (**ሕይወት**); denn sie ist die „Mutter der Lebendigen“. Also ist „Mutter des Lebendigen“: **አመሐደው :** = Eva; daher **አ' : አ' :** = „Evaskinder“. Wenn es aber in dem stehenden Ausdruck **አመሐደው :** „Mutter des Lebendigen“ und nicht **አመ : ሕደዋን :** „Mutter der Lebendigen“ heißt, so rührt das daher, daß man Eva als die Ahnfrau des Lebendigen **κατ' ἐξογῆν**, des Erlösers, hervorheben wollte.

61. ordinierten Priester] Im Gegensatz zu dem erblichen Priestertum des A. T.

65. durch die Stimme dieses Dieners] nl. des Diakons, der nach 66 die Diptychen zu verlesen hat.

71. Vgl. Job 10, 9–12; Sap. 7, 1–4. — Interessant ist das Detail, daß am 40. Tage nach der Empfängnis das Schicksal des Kindes von Gott bestimmt wird. Es steht also nicht in den Sternen geschrieben. Daß dies gerade auf den 40. Tag verlegt wird, hat seinen Grund in der Anschauung, die auch bei uns lange in Geltung war (vgl. das frühere kirchliche Strafrecht bei Abortus), daß der Fötus erst an diesem Tage beseelt, also vollkommener Mensch werde. Die Abessinier unterscheiden: Fleisch, Seele des Blutes (vgl. Lev. 17, 11. 14: „die Seele des Fleisches ist im Blute“), und redende d. i. vernünftige Seele.

72. das Abbild der Gewässer] Wie das zu verstehen ist, daß Gott das Abbild der Gewässer in sein Kleid gemacht hat, vermag ich nicht anzugeben. Sollte es vielleicht **ሰማያት :** „der Himmel“ statt **ማያት :** „der Gewässer“ heißen müssen? Daß man den gestirnten Himmel als Gewand, Mantel, Gottes betrachten kann, ist auch uns vorstellbar. Aber hier ist offenbar, wie auch in den folgenden Sätzen, der Gegensatz von Feuer und Wasser ins Auge gefaßt.

73. Wasserdach] Himmelsdach B; ersteres ist aus dem eben genannten Grunde das Richtige. Übrigens hat das zweitemal auch B: Wasserdach.

83–87. Chafne hat l. c. (Separatabzug p. 14 u. 15) diese Institutio nach 4 Hss. mitgeteilt und ins Lateinische übersetzt. Sein Text weicht von dem meinigen nur in untergeordneten Punkten ab. Abgesehen davon, daß er die Rubriken wegläßt, sind es folgende Varianten: 83. 84. keine Variante; 85. **ወወሀብኩሙ :**] [^] Ch. — **እንዘ : ትብል :**] **ወትቤ :** — 86. keine Variante. — 87. **በዕርገት :**] ohne **በ**. — **ወበዳገም :** **ም :**] **ወዳገም :** **ም :** — Seine Übersetzung lautet: „*Accipisti panem coram eis, gratias agens benedixisti, fregisti et dedisti eis (Apostolis) dicens: Accipite, manducate, hic panis est corpus meum, de quo nihil separatum est. Similiter, calicem miscuisti aqua et vino, gratias agens, benedixisti et sanctificasti dicens: Accipite, bibite, hic calix est sanguis meus, de quo nihil segregatum est. Quamdiu manducabitis panem hunc vel libetis hunc calicem, mortem meam et resurrectionem meam annuntiate, ascensionem meam in coelis et secundum adventum meum in gloria, sperantes exspectate.*“

84. „Dieses Brot ist mein Fleisch“ und 86: „Dieser Kelch ist mein Blut“] Diese eigentümliche Fassung der Einsetzungsworte findet sich bei der Mehrzahl der abessinischen Anaphoren, aber sonst bei keinem anderen Ritus. Ich habe hierüber in Anm. 58 zu meiner Übersetzung „der äthiopischen Anaphora unserer Herrin Maria“ im „Katholik“, Mainz 1916,

Heft 4 ausführlich behandelt. Hier genügt es an die Worte zu erinnern, mit denen P. Balthasar Tellez S. J. in seiner *Historia geral de Ethiopia alta*, Coimbra 1660, lib. I, cap. 34, p. 97 diese Konsekrationsform beanstandet: „Auch in die Konsekrationsform setze ich vielen Zweifel; denn ihre Worte für den Leib Christi sind: *Hic panis est corpus meum*, und beim Blute: *Hic calix est meus sanguis*. Diese Worte scheinen den Sinn wesentlich zu verändern, wie unser P. Laymann ausdrücklich sagt und wie man bei unserem hochgelehrten P. Franz Suarez nachlesen kann.“ Renaudot urteilte milder (*Historia Patr. Alex.* 1713 lib. I, 507–509); aber die Mehrzahl der Autoren halten diese Form für mindestens zweifelhaft. Daher mußte dieselbe in einem katholischen Missale durch eine einwandfreie ersetzt werden und so finden wir in C: **ዝ : ውእቶ : ሥጋ፡** bzw. **ዝ : ውእቶ : ደም፡** „Dies ist m. Fleisch“, bzw. „dies ist mein Blut“.

ohne daß es (das Fleisch) von Ihm (Christus) getrennt wäre] Wörtlich: „bei dem (dem Fleische) es keine Trennung von Ihm gibt“ d. h. bei der Konsekration findet keine Trennung des Fleisches von Christus statt, sondern nach der Wandlung ist der ganze Christus in der hl. Hostie und ebenso im Kelche gegenwärtig. Daher heißt es auch 86 beim Kelche: „ohne daß es (das Blut) von Ihm geschieden wäre“, wörtlich: „bei dem (dem Blute) es keine Scheidung von Ihm gibt“. Diese Lehre, daß der Kommunizierende unter jeder Gestalt den ganzen Christus empfängt, wird 101 ausführlich behandelt. Daher ist die Übersetzung Chaînes: „*de quo nihil separatum est*“, bzw. „*de quo nihil segregatum est*“, nicht glücklich. Das würde kaum durch **አልላ**: mit dem Infinitiv ausgedrückt worden sein.

85. Und ebenso den Kelch] Dazu ist aus 83 **ነግእከ**: „nahmst du“ zu ergänzen. Dagegen Ch.: „*Similiter, calicem miscuisti aqua et vino*“.

87. glaubet . . . in Hoffnung] „in Hoffnung“, wörtlich: „indem ihr hoffet“, gehört als nähere Bestimmung zu „glaubet“. Chaîne hat **እመኑ**: statt mit credite sehr frei mit expectate wiedergegeben.

92. Indem du vereinigest] Das Objekt ist nicht angegeben, sondern wahrscheinlich aus der begleitenden liturgischen Handlung zu ergänzen: „dein Blut mit deinem Fleische und dein Fleisch mit deinem Blute“; denn es folgt unmittelbar darauf: „dadurch daß du dieses durch jenes heiligest“. Im Missale des Teferi schließt sich daran die Rubrik **ሱፋኩደደ : ሳለ : ጥበ** **ስ፡ ወደደ : ሳለ : ጥዕ : ገደ : ሳለ : ካልአዎሙ : ደደ : ጊዘ**: d. h. „Segen einmal über das Brot und einmal über den Kelch und noch einmal über beide“. Aber diese Rubrik berechtigt doch noch nicht von einem „Vereinigen von Fleisch und Blut“ zu sprechen, zumal dieses Gebet hier vor der Epiklese steht, also Brot und Wein nach der Anschauung der Abessinier noch gar nicht verwandelt sind. Ich habe über dieses **ደማረከ**: ausführlich in meiner Ausgabe und Übersetzung der Anaphora der 318 Rechtgläubigen in der *Zeitschrift für Semitistik* 4. Band (1926) Heft 2, S. 294 ff., Anm. 75 und kurz in meiner Ausgabe der Anaphora des hl. Epiphany im *Or. Chr.* III. Serie, I, 1926 S. 139, Anm. 52 gehandelt und verweise darauf. Hier möchte ich nur als weiteren Beitrag zur künftigen Lösung dieser Frage die Übersetzung und Erklärung im Missale T S. 331ab § 42 mitteilen:

ደካ ፤ ደማረከ : ጥሰሙ : ለክሎሙ ። ሀሰሙ : ሲል : ነው : ሥጋህን : ከደምህ ፤ ደምህን : ከሥጋህ : አኔድ : አድርገህ : ስጣቸው ። እነዚህ : ትቂድሶ : ለውእቶ : ለውእቶ ። ሥጋህን : ለደምህ : ደምህን : ለሥጋህ : አክብረህ ። ሱፋኩ : ደደ : ሳለ : ጥበስ፡ ወደደ :

ላዕለ : ጽዋዕ : ዓፄ : ላዕለ : ክልኢሆሙ : ጌፍ : ጊዜ :: ሰውእቶ : ሲል : ሥጋውን : በውእቶ :
ሲል : ደሙን : ሰስተኛ : ደሰንባብ : ሁሳቸን : ደርቦ : ደባርካል ::

Siehe übrigens auch unten die Anm. 100.

94. Während sie noch in ihrem Munde ist] nl. die hl. Hostie (Kuerban). Dieses Gebet hier zu finden, noch vor dem Gebet der Brotbrechung und vor der Epiklese, überrascht; aber auch bei T hat es diese Stelle und wird es von den Kommunikanten verstanden.

Vater und mein Vater] Vgl. Mc. 14, 36; Rom. 8, 15; Gal. 4, 6: ἀββᾶ ὁ πατήρ.

98—103 enthalten die Epiklese. Diese bittet hier nicht um die Herabkunft des hl. Geistes, sondern um die des Lammes selbst. Hierauf hat bereits Theodor Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*, Paderborn 1912, S. 189f. aufmerksam gemacht: „Eigenartige Epiklesen mit alter Tradition stellen jene dar, in welchen um die Herabkunft Christi als zweiter Person Gottes oder als des Opferlammes auf die Gaben gebetet wird. Die Anaphora des hl. Athanasius hat daher folgende Epikleseform: „*veniat ab altissimis ille qui est agnus . . . , inseratur corpus ejus in hoc pane et effundatur sanguis ejus in isto calice*“.

An der 83 angeführten Stelle hat Chaïne auch die Epiklese ediert und übersetzt. Auch hier sind die Abweichungen von meinem Texte geringfügig: 98.—99. ደምዳላ :] pr. ወ Ch. — ውእቶ :] pr. H — በእዕፂን :] om. — 100.—101. ዘእንበለ : 1^o 2^o] om. H — አላ : ጌውእቶ :] om. ውእቶ : — ዘምስለ :] om. H — ጌዘውእቶ : እግዚ :] አሐደ : በእግዚ : — Seine Übersetzung lautet: „*Et iterum supplices rogamus Deum misericordiae, cujus cum sit sacerdos, sacerdotem (!) constituti sumus, cui cum sit victima, sacrificium obtulimus, cui cum sit oblatio oblationem fecimus*.“

Veniat ab altissimis ille qui est agnus; videamus illum et mactemus cum manibus ad gaudium in eo suscipiendum.

Inseratur corpus ejus in hoc pane et effundatur sanguis ejus in isto calice.

Non videatur cuicumque ex nobis cum manducaverit panem hunc, quod corpus tantum manducet sine sanguine et spiritu; non videatur etiam cuicumque ex nobis cum biberit calicem, quod sanguinem tantum bibat sine corpore et spiritu, unum sunt enim caro et sanguis et spiritus, sicut est unum humanitas cum divinitate Domini Dei nostri.“

98. Darbringer] Für መቅረብ : finde ich bei Dillmann nur Bedeutungen, die hier nicht passen: vicinus (Nachbar) und propinquus (Verwandter); Chaïne hat: oblatio. Ich habe versuchsweise „Darbringer“ übersetzt; aber dieses ist mit „Priester“ synonym, während dort offenbar etwas vom Priester und Opfer Verschiedenes, aber zur Opferhandlung Notwendiges, bezeichnet werden soll.

99. mit den Augen] fehlt in AB und bei Ch., steht aber bei T und ist vom Parallelismus gefordert; ich habe es daher im Text aufgenommen.

100. Es vereinige sich] Vielleicht liegt hier der Schlüssel zum Verständnis des ደሞረክ : in 92 verborgen. Dann würde dort gesagt sein: „Indem du dein Fleisch mit dem Brote und dein Blut mit dem Weine vereinigst“. Aber dagegen scheint der Zusatz zu sprechen: „indem du dieses durch jenes heiligst“. Denn es steht der Singular und nicht der Plural; denn es wird nicht bloß das Brot, sondern auch der Wein geheiligt und zwar das eine durch das Fleisch, der andere durch das Blut.

101 erklärt, wie schon bemerkt, die Zusätze zu den Einsetzungsworten in 84: „ohne daß es von Ihm getrennt wäre“ und in 86: „ohne daß es von Ihm geschieden wäre“.

Geist] Damit wird die „redende Seele“ Christi gemeint sein; der Sinn wäre also: Christus ist ganz gegenwärtig, mit Leib und Seele, nicht bloß mit Fleisch und Blut allein. Vielleicht ist aber hier eine besondere dogmatische Feinheit verborgen. Um diese Vermutung klarer zu machen, muß ich weiter ausholen. Vor Jahren übersandte mir der für die orientalische Wissenschaft viel zu früh heimgegangene Heinrich Goussen ein literarisches Unikum: Die äthiopische Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, die nur im Ms. aeth. 74 der Bibliothèque nationale zu Paris vorhanden ist, in Photographie zur Übersetzung. Ich habe Text und Übersetzung später 1914 im *Or. Chr.* Neue Serie 4. Band, 1. Heft veröffentlicht. Auf fol. 93a α , in meiner Ausgabe 10, 6f., heißt es nun: **ወእኩ፡ ዘነፈል፡ ዘነተ፡ ተብሰተ፡ እምሥራሕ፡**

ለክርስቶስ፡ እግዚአብሔር፡ „Und nicht ist es, daß wir dieses Brot trennen vom Fleische Christi. Amen.“ Die gesperrten Worte sind über einer Rasur nachgetragen. Nun hat Goussen in der Theologischen Revue 1924 Nr. 1, Sp. 16 darauf aufmerksam gemacht, daß hier unter der Rasur ein vierbuchstabiges Wort, nämlich **መነፈስ**: [richtiger wohl **መነፈሱ**:, Zusatz von mir] gestanden habe, daß es also ursprünglich geheißen habe **እመነፈሱ፡ ለክርስቶስ**: (vom Geiste Christi), das dann der Korrektor in **እምሥራሕ፡ ለክ**: (vom Fleische Christi) geändert habe. Daran knüpft nun Goussen die beachtenswerte Bemerkung: „Der „Geist Christi“ kommt [in dieser Anaphora] noch vor S. 17, 26; 21, 17; 23, 9. 10. Über ähnliche Korrekturen, besonders in äthiopischen (arabischen) Hss. der sog. *Fides Patrum*, ließe sich ein sehr interessantes Kapitel schreiben, vgl. Paëz S. J., *Hist. Aeth.* I und II, Romae 1905, S. 359 und d'Abbadie, *Cat. rais.* Paris 1859, S. 15. 16 und 104.“ Leider war es G. nicht vergönnt, uns dieses Kapitel zu schreiben. Ich muß mich daher begnügen darauf aufmerksam gemacht zu haben. Vielleicht sieht sich ein Gelehrter, der an den Quellen sitzt, veranlaßt, der näheren Bedeutung dieses **መነፈሱ፡ ለክርስቶስ**: (Geist Christi) nachzuforschen.

wie auch s. Gottheit unser Gott] Monophysitismus. ABT lauten gleich, nur lassen die beiden letzteren **ዘውእቶ**:, das ich mit „nämlich“ übersetzt habe, aus, was aber den Sinn nicht verändert; denn **ዘውእቶ**: spricht nur ausdrücklich aus, was man sonst in Gedanken ergänzen müßte. — Ch. hat eine andere Lesart, die einen etwas gekünstelten Eindruck macht: **ለክመ፡ ከ፡ መለኮቶ፡ ምስለ፡ ትስብእቶ፡ እሐደ፡ ለእግዚአብሔር፡ እምላክ፡** „sicut est unum humanitas cum divinitate Domini Dei nostri“. Genauer würde das heißen: sicut (facta) est unum divinitas Domini Dei nostri cum humanitate sua. — C hat (**አላ፡ ፩ ወእቶ፡ ሥጋ፡ ወደም፡ ወመነፈስ**:) **ወውእቶ፡ ትስብእቶ፡ ዘምስለ፡ መለኮቶ፡ ለእግዚአብሔር፡ እምላክ፡** „(sondern eines ist das Fleisch und das Blut und der Geist) und das ist die Menschheit mit der Gottheit des einen Sohnes, des Herrn, unseres Gottes“.

ABTC haben **ዘምስለ**:, Ch. nur **ምስለ**:. Ersteres verbindet **ትስብእቶ**: enger mit **መለኮቶ**: als letzteres. Man könnte es im Deutschen so ausdrücken: „wie auch seine mit seiner Menschheit verbundene Gottheit eines ist“, was aber zu schwerfällig wirkt, weshalb ich wie oben übersetzt habe. **ከ**: kann bedeuten: „war“, „wurde“, und „ist“. Ich habe das Präsens gewählt, weil die Unio ewig fort dauert. Will man aber auf die Tatsache der Vereinigung den Ton legen, dann empfiehlt sich das Präteritum „wurde“. „War“ ist ausgeschlossen, da die Unio nie aufhörte.

der Herr, unser Gott] Ist Apposition zu **አከደ**: „eines“; dagegen hat Ch. A vorangesetzt, wodurch **እግዚ': አምላክ**: nähere Bestimmung des Suffixes in **መለክ**: wird. In C ist es Apposition zu **ሰጸወልድ**: „des einen Sohnes“.

103. deinen Sohn und deinen Liebling] Vgl. Mt. 3, 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἐδόξασα, ferner Mt. 17, 5; Mc. 1, 11; Lc. 3, 22; II. Petr. 1, 17.

zur vernünftigen Schlachtung] Da unmittelbar vorher von „der geistigen Tötung“ die Rede ist, wird hier nicht wieder an eine mystische Schlachtung gedacht sein, sondern an Hebr. 9, 11–14; 10, 4–10. Im A. B. wurden unvernünftige Tiere geopfert, in der hl. Messe aber das vernünftige Lamm Gottes, das allein wahre und volle Sühne bewirken kann. Es wird also Brachylogie sein für: Schlachtung eines vernünftigen, nicht eines Tier-Opfers.

daß sich vereinige ... Christus] Der Sinn ist an sich klar. Es wird darum gebetet, daß sich der Sohn mit den eucharistischen Opfergaben, Brot und Wein, vereinige und sie dadurch in sein Fleisch und Blut verwandle. Aber die philologische Deutung macht einige Schwierigkeit. Denn hier ist **ተደመረ**: mit **ላዕለ**: und nicht wie sonst mit **ምስለ**: konstruiert. **ላዕለ**: bedeutet „auf, an, gegen“; hier muß es aber durch „mit“ übersetzt werden. Den Text zu ändern und statt **ደደመር**: ein **ደወርድ**: „herabkommen“ einzusetzen, verbietet die Übereinstimmung von ABT, auch würde man **ደረድ**: erwarten. **አክ-ቴት**: übersetzt das griechische εὐχαριστία und bedeutet daher: Danksagung, dann die Danksagung κατ' ἐξοχήν, die Messe, wobei es meist durch **ፋርሳን**: näher bestimmt wird (**አክ-ቴት**: **ፋርሳን**: die Opferfeier, die Anaphora); ferner die konsekrierten Elemente, die hl. Eucharistie im engeren Sinne z. B. in der stehenden Rubrik: **እምደሃረ: ተመጠው: አክ-ቴት**: „Nachdem sie die hl. Kommunion empfangen haben“. Hier aber muß es die zu konsekrierenden Elemente. Brot und Wein bedeuten; denn die Konsekration erfolgt erst infolge dieser Epiklese. Ich habe daher, um nicht durch Umschreibung ein fremdes Element in den Text zu bringen, wörtlich übersetzt: „daß sich vereinige mit dieser Eucharistie (d. i. mit diesen eucharistischen Opfergaben) er, Jesus Christus“.

in alle Ewigkeit] Alle Texte verbinden diese Worte unmittelbar mit „J. Christus“; aber es scheint mir dazwischen eine Doxologie als bekannt ausgelassen und nur mit diesen Schlußworten angedeutet zu sein.

C: **ከመ: ትረኦ: ወልደክ: ወፍቁረክ: ሰኅርደት: መንፈሳዊ: ወለጥብሕ: ነባቢ ሰዘንቱ: አክ-ቴት: ዘውእቱ: እናሱስ: ክርስቶስ: ሰዓለመ: ዓለም** :: „daß du sendest deinen Sohn und deinen Liebling zur geistigen Tötung und vernünftigen Schlachtung in dieser Messe, welcher ist Jesus Christus in alle Ewigkeit“. In meiner Übersetzung bezieht sich der Relativsatz auf „deinen Sohn und deinen Liebling“ und „in dieser Messe“ auf „Tötung und Schlachtung“. Ich habe hier **አክ-ቴት**: mit „Messe“ übersetzt, weil mir die anderen Bedeutungen nicht zu passen scheinen. Überhaupt ist dieses Gebet an dieser Stelle im katholischen Missale schwer verständlich; denn nach katholischer Lehre findet die „geistige Tötung und vernünftige Schlachtung“ in dem Momente statt, wo der Priester die Einsetzungsworte ausspricht. Wozu soll denn jetzt nochmal der Sohn zur „Tötung und Schlachtung“ geschickt werden? Hier schließt erst die Epiklese, nicht schon 101, wie bei Chaîne, der dieses Gebet nicht mehr mitteilt.

Nach „in alle Ewigkeit“ steht in B das Gebet „Das Heer der Engel usw.“ das an dieser Stelle in allen Liturgien gebetet, aber meist nicht in den Text aufgenommen wird, da es jedem Priester sowieso geläufig ist.

105. bitte für uns usw.] In diesem Gebete wird der Sonntag wie ein Heiliger oder ein Engel um seine Fürsprache angerufen. Siehe meine Vorbemerkung und vgl. 116f. C hat diese Personifikation eliminiert und an die Stelle des Sonntags die Kirche gesetzt: **በዛፒ : ዕለት : ቅድስት : እንዘ : ናቴሕት : ክግደ : ፋስት : ወሥጋነ : ሕቡት : ክርስቲያን : ቅድስት : ለአለ : ለነ : አስተምሕሪ : ለነ : ን ለ : እግዚአብሔር : አምላክነ : ለዓለመ : ዓለም ::** „Indem wir an diesem heiligen Tage den Nacken unserer Seele und unseres Leibes beugen, o hl. Kirche, bitte für uns und erlebe uns Verzeihung bei dem Herrn, unserm Gotte, in alle Ewigkeit!“

107. Lenker der Seele B] Es ist dies ein bei allen Anaphoren übliches Gebet nach der Kommunion, das aber in den Hss. meistens nicht einmal angedeutet wird. In meiner Ausgabe der Epiphaniusliturgie habe ich es Anm. 79 auf S. 140 nach C aus der Anaphora „Unseres Herrn und unseres Gottes“ äthiopisch und deutsch mitgeteilt. Man kann es auch bei Ludolf, *Commentarius* p. 345 finden.

119. „Meine Priester“, sagte er zu ihnen] Dieses Herrenwort kann ich in der hl. Schrift nicht nachweisen. Sollte es ein Agraphon sein?

NACHTRAG

S. 291 am Schluß der Anmerkung zu Abschnitt 26 ist anzufügen: Der 12. der 31. Traktate des koptischen Bischofs Jūsābeon Garge und Achmim (Ende des 18. Jh.s), welche in den Hss. 390, 432 und 1650 der Bibliothek des koptischen Patriarchates zu Kairo und zum Teil in *Par. arab.* 4711 und 4790 überliefert sind, handelt „Über gewisse Abessinier, die behaupten, daß der Hl. Geist Christus gesalbt habe, und daß deshalb Christus, der Sohn der Gnade genannt werde“. [Mitteilung von Dr. G. Graf, Donauwörth.]

DIE RANGORDNUNG DER BISCHÖFE ÄGYPTENS

NACH EINEM PROTOKOLLARISCHEN BERICHT DES PATRIARCHEN
KYRILLOS IBN LAḲLAḲ

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

Dr. GEORG GRAF

Die Blütezeit der kirchlichen Literatur der Kopten im Mittelalter, die von ihnen selbst als das „Goldene Zeitalter“ bezeichnet wird, wo die Benē al-‘Assāl, Buṭros as-Sadamantī, Būlos al-Būšī, Buṭros ibn ar-Rāhib u. a. für alle Zweige der theologischen Wissenschaft heute noch maßgebende Werke schufen, gehörte merkwürdigerweise zu den unerfreulichsten Epochen der Geschichte ihrer Kirche. Denn in diese Zeit fällt das unglückliche Patriarchat des Kyrillos ibn LaḲlaḲ, der als einer der des Amtes Unwürdigsten gelten darf.¹

Wir besitzen nur eine chronistische Originalquelle für die Kenntnis seines Lebens. Es ist die von Severus ibn al-Muḳaffā’ grundgelegte, aber von anderen umgearbeitete und fortgesetzte „Geschichte der Patriarchen von Alexandrien“. — Der Bearbeiter der uns interessierenden Zeit ist Mauḥūb ibn Maṣṣūr, der zwischen 1243 und 1250 schrieb und die Geschichte der Patriarchen von 1046 bis 1243 weiterführte, also gerade mit Kyrillos ibn LaḲlaḲ abschloß. Was al-Maḳrīzī über Kyrillos zu berichten weiß², ist der Patriarchengeschichte entnommen. Das arabische Original dieser Periode ist noch nicht veröffentlicht.³

¹ Literaturkürzungen: Ren. H. P. = Eusebius Renaudotius, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*. Parisiis 1713. — Riedel AB. = *Der Katalog der christl. Schriften in arab. Sprache von Abū’l-Barakāt*. Hsg. u. übers. von Wilh. Riedel: Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil. hist. Kl. 1902. S. 635—706. — Riedel KR. = W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*. Leipzig 1900. — Mai IV. = Angelus Maius, *Scriptorum veterum nova collectio*. Tom. IV. Romae 1831.

² Macrizi’s *Geschichte der Kopten*, hsg. mit Übersetzung u. Anmerkungen von Ferd. Wüstenfeld. Göttingen 1845. S. 69f.

³ Die Editionen von B. Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (*Patrologia orientalis* I, 2. 4; V, 1; X, 5) und von Chr. Fr. Seybold, *Severus ben el Moqaffā’*. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (*Corpus scrip-*

Wir sind auf die Mitteilungen von Eusèbe Renaudot in seiner *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, die auf handschriftlichen Quellen beruht, angewiesen.

Um den zu veröffentlichenden Text zeitgeschichtlich verständlich zu machen, gebe ich im folgenden an der Hand des Werkes von Renaudot eine Skizze des Lebens des Patriarchen Kyrillos.¹

Dawūd ibn Juḥannā mit dem Beinamen Ibn Laḳḳā — so lautete sein ursprünglicher Name — stammte aus dem Fajjūm und wurde von dem dortigen Bischof Buṭros zum Priester geweiht. Weil er Spaltungen unter dem Volke verursachte, exkommunizierte ihn sein Bischof. Nach dem Tode des Patriarchen Juḥannā VI.² (7. Jan. 1216) bemühte sich eine Partei in Kairo, den Dawūd als dessen Nachfolger gegenüber zwei anderen Kandidaten unter Anrufung der Beihilfe des Reichswezirs durchzusetzen, aber vergeblich. Seine Gegner erklärten seine Unfähigkeit zur Übernahme der Patriarchatswürde mit Berufung auf seine Exkommunikation und auf seine Abstammung aus dem Fajjūm, da dieses zu Oberägypten gehöre, während die Patriarchen regelmäßig nur aus Unterägypten genommen werden könnten. Vier von den fünf Bischöfen, welche einer Exequienfeier für den verstorbenen Patriarchen am 30. Tage nach seinem Tode in der Kirche des hl. Sergius und hl. Bakchus (Abū Serḡeh) teilgenommen hatten, sprachen über den Priester Dawūd das Anathem aus und schwuren, ihn bei einer zu erfolgenden Wahl nicht zu weihen. Trotzdem nahmen zwei von ihnen Partei für ihn, als 13 Bischöfe und viele Priester und Mönche bei einer Sammlung von Unterschriften für Dawūd stimmten. Sie drangen aber gegenüber der beim Sultan Šef ad-Dīn al-Malik al-'Adl viel vermögenden Gegenpartei nicht durch.

Wiederholte, ein ganzes Jahr sich hinziehende Versuche des Sultans zu einer Einigung der Parteien waren ohne Erfolg. Inzwischen amtierte Dawūd in der Kirche Abū Serḡeh, nicht ohne Versuche sogar gewaltsamer Behinderung durch seine Gegner. Erneute Einigungsversuche nach zehn Jahren unter dem seinem Vater in der Regierung Ägyptens gefolgt Sultan Nāzir ad-Dīn al-Malik al-Kāmil blieben immer noch erfolglos. Dieser wies sogar die ihm von der Partei Dawūds angebotene Summe von 2000 Golddenaren, die sie bis auf 10000 steigerten, damit er die Ordination ihres Kandidaten anbefehle, zurück. Eine neue Kandidatur des Diakons Juḥannā ibn al-Mu'taman an der Mu'allāḳa-Kirche im Jahre 1233 zerschlug sich ebenfalls.

torum christianorum orientalium. Scriptores arabici. Textus. Series tertia. Tom. IX. Pars I, fasc. 1. 2) umfassen nur den ersten Teil, d. i. die Zeit bis 849.

¹ Vgl. Ren. H. P. 567—599.

² „ob Confessionem, et alias controversias quae Ecclesiam Fiumensem turbaverant“. Ebd. 568.

Schließlich erreichte es das fortgesetzte Drängen der Freunde Dawüds, unterstützt mit neuen hohen Geldangeboten, die diesmal auch angenommen wurden, daß der Sultan die Erhebung Dawüds zum Patriarchen den Kopten aufoktroierte, ohne daß natürlich dieser allgemeine Anerkennung gefunden hätte. Dawüd wurde, nachdem Tags zuvor seine Erhebung zum Kommos (Hegumenos) erfolgt war, am 22. (nach der Patriarchengeschichte am 23.) Ba'unah 951 M., d. i. 16. (bzw. 17.) Juni 1235 Ch. zum Patriarchen ordiniert, als welcher er den Namen Kyrillos annahm. Während der zwanzigjährigen Sedisvakanz waren sämtliche Bischöfe des Patriarchats gestorben, wie wir aus der unten folgenden „Unterredung“ erfahren, mit Ausnahme von je einem Bischöfe in Nord- und Südagypten. Ersterer nahm die Weihe vor, und zwar, wie aus der gleichen „Unterredung“ zu entnehmen ist, in Alexandrien. Der neue Patriarch begab sich dann, altem Herkommen gemäß, auch in das Makarioskloster, um dort die feierliche Proklamation (das „Axios“) entgegenzunehmen, und dann erst nach Kairo in die Marienkirche al-Mu'allaka. Sein Einzug durch die Stadt und in die Kirche geschah unter Aufwand eines großen, Aufsehen erregenden äußeren Gepräuges.

Nun beeilte sich Kyrillos, die vielen — die Patriarchengeschichte sagt mehr als vierzig — verwaisten Bischofstühle zu besetzen und für sie die von ihm ernannten Bischöfe zu weihen. Aber diese vielen Bischofs- und noch mehr Priester- und Diakonsordinationen brachten ihn, nicht unbegründeterweise, in den Verdacht der Simonie. Dieses und die ungesetzliche Vornahme von Weihen an solche, die aus zweiter und dritter Ehe stammten, erneuerte und verschärfte die Opposition seiner alten Gegner, weshalb eine i. J. 1237 in der Mu'allaka zusammengetretene Versammlung von Notabeln ihm die schwersten Vorwürfe machte und ihm ein eidliches Versprechen der Besserung abrang.

Die Beschuldigungen der Habsucht aber nahmen kein Ende. So wurde er i. J. 1238 bei der Regierung verklagt, daß er unter dem Vorwande, den Fiskus befriedigen zu müssen, von Bischöfen, Priestern, Kirchen und Klöstern, deren Jurisdiktion er übrigens an sich gerissen hatte, Abgaben und Weihegelder bis zu 9000 Golddenaren abgefordert habe, und wurde zur Restitution verurteilt. Unter dem neuen Sultan Abū Bekr al-Malik al-'Adl erreichten seine Gegner, unter ihnen die beiden Bischöfe von Damanhūr und Fuwah, sogar seine Verhaftung und Gefangensetzung in der Zitadelle. Auf Verwenden seiner Freunde erhielt er wieder die Freiheit, mußte aber, nach anfänglicher Weigerung, eine genau stipulierte Abmachung annehmen und unterschreiben, welche disziplinarische Reformen verlangte.

Neue Vereinbarungen zwischen ihm und 14 Bischöfen der Nordprovinz wurden protokollarisch festgesetzt am 6. Tūt 955 M. (= 3. Sept.

1238 Ch.) in der Kirche (al-'Adrā) in der Hāret az-Zuwēleh, wo Kyrillos nach seiner Haftentlassung Wohnung genommen hatte. (Über andere „Verordnungen“ und „Kanones“ siehe unten.)

Zum zweiten Male kam Kyrillos ins Gefängnis, als von seinem Hauptfeinde, dem Diakon Ḥamad, hinterlistig ein Tumult in der Mu'allaka inszeniert und dabei ein Muslim mißhandelt worden war. Mit ihm teilten die Gefangenschaft die gerade anwesenden Bischöfe Jūsāb von Fuwah und Juḥannā vom Fajjūm. Die gegen Kyrillos erhobene Anklage simonistischer Ordination dieser Bischöfe wiesen sie selbst zurück. Auch die Verdächtigungen, daß Kyrillos mit den Franken konspirierte¹, konnten nicht als wahr erwiesen werden. So wurde er gegen eine Buße von 300 Denaren wieder freigelassen. Dieses geschah i. J. 1240.

Aber die Beschuldigungen der Simonie und Erpressung hörten nicht auf und wurden auch von seiten solcher erhoben, die bisher zu ihm gehalten hatten. Im gleichen Jahre 1240 kam Kyrillos zum dritten Male in Gewahrsam, und elf Bischöfe, die zur Untersuchung beigezogen wurden, bestätigten, daß sie gegen Geldleistung von ihm die Ordination erhalten hatten. Auch erklärten sie seine Exkommunikation, weil er seine Versprechungen nicht gehalten habe. Zwei Bischöfe aber von diesen verweigerten schließlich eine schriftliche dahingehende Erklärung. Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses und die erneute schriftliche Zusicherung seitens des Patriarchen, den Kanones zu genügen, beschloß auch diese Aktion.

Als im folgenden Jahre eine Anzahl Bischöfe vor dem Emir ihre Anklage wegen Simonie gegen den Patriarchen wiederholte, aber seine Frage, ob sie ihn absetzen könnten, verneinen mußten wegen Mangels der Zuständigkeit (die Absetzung liege beim Entscheid eines Konzils), strafte dieser die Ankläger wegen der ihm unnötigerweise verursachten Belästigung mit einem Verweis und den Patriarchen und seine Neffen mit einer Buße von 1500 Golddenaren.

Gemieden und verachtet lebte Kyrillos noch drei Jahre im Kloster aš-Šam'a in Gīzeh und starb dort am 14. Baramhāt 959 M., d. i. 10. März 1243 Ch. Auch den Toten verfolgten noch seine Gegner. Sie denunzierten beim Sultan seine große und kostbare Hinterlassenschaft, und nicht bloß diese, sondern auch kirchliche Gefäße, Bücher und anderes Geräte wurden dem Fiskus zugesprochen. Seine beiden Neffen aber wurden durch Kerkerhaft und Foltern zur Herausgabe ihres verborgengehaltenen Erbes gezwungen.

Trotz dieses trüben Lebensbildes, das die Geschichte zeichnet, hat die Überlieferung dem Patriarchen Kyrillos ibn Laqlaq ein bleibendes

¹ Es war die Zeit des sechsten Kreuzzuges.

Denkmal geschaffen durch die Übernahme der von ihm selbst erlassenen oder ihm abgeforderten und von ihm bestätigten disziplinären Verordnungen in das geltende Recht der koptischen Kirche. Folgende chronologische Übersicht gibt davon Zeugnis.¹

1. Eine Sammlung verschiedener Rechtsbestimmungen in 12 Kapiteln, dem Patriarchen von einer Versammlung von 14 nordägyptischen Bischöfen in der Kirche in der Ḥāret az-Zuwēleh zur Bestätigung vorgelegt am 6. Tūt 955 M. (= 3. Sept. 1238 Ch.). Die Gegenstände sind²: Die Wahl und Konsekration der Bischöfe. Einführung eines Rechtsbuches („compendium canonum“). Die Abhaltung einer jährlichen Synode in der dritten Woche nach Pfingsten. Taufe (erst nach der Beschneidung). Aufnahme in die koptische Kirche. Erteilung der Priesterweihe. Eheschließung. Fasten. Exkommunikation und Wiederaufnahme. Ausdehnung und Beschränkung der bischöflichen Jurisdiktion. Der Titel Muṭrān (Metropolit) für den Bischof von Dimjāṭ. Maßregelung des Bischofs von Gazah. Klösterliche Disziplin. Regelung der Vorrechte der Kleriker bei der Liturgiefeier.

Handschriften³: *Berl. ar. 10181* (geschr. 1340) Bl. 195^b—199^a. *Vat. ar. 150* (geschr. 1372)⁴ Bl. 104^bA—105^bB. Ferner aufgenommen in *Bibl. Barberini (Vat.) VI 33* (geschr. 1350). *Par. ar. 251* (geschr. 1353). 252. *Bodl. Uri 61 u. 62* (geschr. 1681). Außerdem in anderen Sammlungen: *Par. ar. 238*⁵ Bl. 336—338. *Vat. ar. 634* Bl. 86^b—90^a.

Gedruckt im 5. Anhang von *المجموع الصغرى* (Kairo 1908) S. 452 bis 456. Nach der dortigen Angabe wäre aṣ-Ṣaḡī abū'l-Faḍā'il ibn al-'Assāl der Protokollführer, wie im folgenden.

2. Kanones, zusammengestellt in 5 Kapiteln und 19 Abschnitten. Der Entwurf wurde von aṣ-Ṣaḡī ibn al-'Assāl niedergeschrieben, das Original vom Patriarchen und den anwesenden Bischöfen unterschrieben und je eine Abschrift an alle Bischofstühle gesandt. In den Hss. trägt die Sammlung das Datum 20. Tūt 955 M. (= 13. Sept. 1238 Ch.), bei Abū'l-Barakāt („Lampe der Finsternis“)⁶ das Datum 6. Ba'unah 955 M.

¹ Vgl. Riedel *KR.* 301f.

² Ausführliche Inhaltsangabe Ren. *HP.* 582—585.

³ Riedel *KR.* 127f. gibt für diese und die folgenden vier Schriften als Fundort auch *Brit. Mus. ar. 19* Bl. 353^b—364^b an. Aber die Hs. umfaßt nach Ausweis des Katalogs überhaupt nur 270 Blr. und nichts von Kyrillos. Ich konnte die Fehlerquelle Riedels nicht finden. — Die folgenden Angaben über die Hss. in Rom (Vatikan), Berlin, Kairo beruhen auf Autopsie.

⁴ Diese Hs. enthält die Kanonessammlung des Priesters Makarios. S. Riedel *KR.* 122f.

⁵ Die Angaben über *Par. ar. 238* sind aus Riedel *KR.* 301, 136 entnommen, sind aber unsicher. Der Katalog gibt keine nähere Spezifizierung der Stücke.

⁶ Riedel *KR.* 64. *Berl. ar. 10181* Bl. 153^b.

(= 31. Mai 1239 Ch.). Der Inhalt betrifft: I. Die Taufe. II. Die Ehe (Verlobung, Eheschließung, Scheidung, Ehe der Sklaven.) III. Das Testament. IV. Die Erbschaft. V. Der Ordo der Priester und Diakonen.

Handschriften: *Berl. ar. 10181* Bl. 199^b, 203, 207, 202, 204, 200, 201, 208, 209, 205, 206, 212, 217^a.¹ *Vat. ar. 150* Bl. 105^bB—110^aB. *Vat. ar. 634* Bl. 90^a—102^a.

Die über Ehe und Erbschaft handelnden Teile sind benützt in einer Zusammenstellung des Ehe- und Erbschaftsrechtes der koptischen Kirche von dem Hegumenos Filōtā'ūs: الخلاصة القانونية في الاحوال الشخصية (Kairo 1896), neu bearbeitet und erweitert von Ġirġis Filōtā'ūs 'Auḍ (Kairo 1913).

3. Verordnungen über Stiftungen und Almosen (في امر الاوقاف والصدقات) in 2 Teilen und 6 Artikeln (شروط), festgesetzt im Monat Barmūdah 956 M. (= 27. März bis 25. April 1240 Ch.).

Handschriften: *Berl. ar. 10181* Bl. 211^a, 214^a. *Vat. ar. 150* Bl. 111^b bis 112^a. *Par. ar. 238*. Bl. 346^b—349^a. *Vat. ar. 634* Bl. 105^a—106^b. *Kairo, Kopt. Patr. 757* Bl. 157^b—160^a.

4. Über die Verpflichtungen der verschiedenen Klerikerstufen in der Kirche, über Feste, Gebet und Meßfeier (في ترتيب الطقوس في البيعة)² vom 24. Barmūdah 956 M. (= 19. April 1240 Ch.).

Handschriften: *Vat. ar. 150* Bl. 112^b. *634* Bl. 107^a—108^a. *Kairo, Kopt. Patr. 757* Bl. 160^a—162^a. *Par. ar. 238* Bl. 349^b—350^b.

Die unter Nr. 4, 3, 2 genannten Schriften sind in die oben genannte Ausgabe der Kanonessammlung von aṣ-Ṣaḥīb ibn al-'Assāl (المجموع الصغرى) S. 436—451 aufgenommen.

5. Antworten auf 10 Fragen, welche Christodulos, Muṭrān von Dimjāt, dem Patriarchen Kyrillos vorgelegt hat, datiert vom 2. Ba'ūnah 956 M. (= 27. Mai 1240 Ch.). Diese Fragen betreffen die Eidesleistung, Prozesse, üble Nachreden gegen einen Bischof, ungenügende Vorbildung eines Priesters, Versäumnis der Teilnahme am Gottesdienst, Diakonen u. a.

Handschriften: *Berl. ar. 10181* Bl. 214^b—216^a. *Vat. ar. 150* Bl. 113^{ab}. *634* Bl. 108^b—110^a. *Par. ar. 238* Bl. 351—352. *Kairo, ebd. 755* Bl. 6^b—9^b. *757* Bl. 162^a—165^a. Gedruckt³ im 2. Anhang von المجموع الصغرى S. 428—432.

¹ S. Riedel *KR.* 133.

² Anfang: „Die Priester sollen jeden Morgen vor dem Gebete in die Zelle (Wohnung) des Bischofs kommen und dann erst an ihre Beschäftigung gehen.“

³ Nach einer Hs., welche der Priester und Mönch Buṭros, Sohn des Priesters Mīlā'īl, an der Kirche in Bū-ṣamīda an der Grenze von Alexandrien, in der Fastenzeit des J. 957 M. (= 1241 Chr.) geschrieben hat und zwar als Abschrift des Autographs des Muṭrān Christodulos.

6. Protokollarischer Bericht über die Rangordnung der Bischöfe vom 4. Abib 956 M. (= 28. Juni 1240 Ch.).

Handschrift: *Vat. ar.* 162 Bl. 72^a—80^a (siehe unten).

7. Vereinbarung zwischen dem Patriarchen und seinen Bischöfen in der Zitadelle vor dem Wezir Mu'in ad-Din im Monat Tüt 957 M. (= 29. Aug. bis 27. Sept. 1240 Ch.). Genauer ist das Datum am Anfange der Einleitung: Samstag 19. Šafar (= 9. Sept.) 638 H. d. i. 11. Tüt 957 M. (= 8. Sept. 1240 Ch.). Auf diese „Vereinbarung“ sind auch zu beziehen die von Abu'l-Barakāt mit dem gleichen Datum angegebenen „21 Abschnitte“.¹

Handschriften: *Berl. ar.* 10181 Bl. 217^b, 219^b. *Vat. ar.* 150 Bl. 110^b—111^a. 634 Bl. 102^b—104^b. *Par. ar.* 238 Bl. 339^a—346^a. *Kairo, ebd.* 757 Bl. 153^a—157^a.

Riedel *KR.* 301 (§ 5 d) bezieht dieses Stück auf die von Renaudot *HP.* 582—585 mitgeteilten „Capitula“, welche jedoch wegen ihres Datums (6. Tüt 955) und wegen ihres Inhaltes mit Nr. 1 zusammen zu halten sind.

8. Liturgische Anweisungen mit dem Titel „Buch der Anleitung der Anfänger und der Unterweisung der Laien“ (كتاب دلالة المبتدئين) (وتهديب العلمانيين) in *Vat. ar.* 117 Bl. 197^a—205^b. In deutscher Übersetzung von mir herausgegeben im *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft IV* (1924) 119—134.

9. Abu'l-Barakāt („Lampe der Finsternis“)² macht an letzter Stelle der von Kyrillos überlieferten Kanones noch namhaft³: „ein Buch, das den rechten Glauben und die Gebote und Verbote umfaßt. Die Zahl seiner Abschnitte ist 43. Es bestand übrigens auch bei anderen Patriarchen die Sitte, daß sie gleich ihm (Kyrillos) an das Volk in den ägyptischen Landschaften Schreiben sandten zum Zwecke der Ermahnung und aus besonderen Anlässen“. Das Werk scheint verloren zu sein.

10. In seinem Schriftstellerverzeichnis⁴ führt Abū l'Barakāt nur ein Werk des Kyrillos ibn Laqlaq an, nämlich eine Disputation mit mehreren vornehmen Muslims (über die christliche Religion) vor dem „König al-Kāmil ibn al-Ādil ibn Ajjub (1218—1238), bei welcher auch der Priester Bulos al-Būši⁵ anwesend war“. Eine handschriftliche Überlieferung des Werkes ist nicht bekannt.

¹ Riedel *KR.* 64. 301 d.

² Riedel *KR.* 64 f.

³ Ich übersetze nach dem arab. Text in *Berl. ar.* 10174, Bl. 154^a f.

⁴ Riedel *AB.* 659. 695.

⁵ Das ist der spätere Bischof von Miṣr und Verfasser mehrerer Festhomilien. Auch war er neben Kyrillos Patriarchatskandidat; s. Ren. *HP.* 567. 573.

Das unter Nr. 6 genannte Schriftstück verdient unter verschiedenen Gesichtspunkten Beachtung: Es ergänzt die Patriarchengeschichte; es vermehrt unsere Kenntnis über die kirchliche Einteilung des Landes; es gibt Kunde über sonst nicht berührte Rivalitäten unter der koptischen Hierarchie und gewährt Einblick in den religiösen Volksglauben, der auch von der leitenden Kirche geteilt wird. Es bietet aber auch philologisches Interesse durch den vulgären Habitus seiner Sprache. Alle diese Umstände rechtfertigen seine Publikation.

Der Text ist, wie oben schon angemerkt, nur in der einen Hs. Vat. ar. 162 überliefert. A. Mai IV 303 beschreibt sie mit den Worten: „*Codex in 8. bombyc. foliorum 197, arabicis litteris et sermone varia manu exaratus.*“ Am Schluß: „*Is codex ad XIV. Christi saeculum videtur referendus.*“

Der Inhalt der Hs. ist sehr mannigfaltig: Bußkanones der koptischen Kirche zusammen mit Mönchsregeln, das Fragment einer polemischen Schrift gegen den Islam, Abhandlung über die Tugenden, das Glaubensbekenntnis des jakobitischen Bischofs Gabriel von Marga samt Erklärung einer Bibelstelle, Rede über das Stillschweigen und die Furcht Gottes; Gebetsstücke aus der Hl. Schrift; an 9. und letzter Stelle ein naturkundliches Werk. An 8. Stelle steht „*Exemplar disputationis habitae in consecratione patris Cyrilli cognomento ben-Laklak, septuagesimi quinti patriarchae alexandrini, circa episcopum qui patri-*

Text.

Vat. ar. 162

بسم الله الرووف الرحيم

Bl. 72^a نسخة المناظرة التي جرت عند تقدمه الاب البطريك انبا كيرلس

الخامس والسبعين في عدد بطارقة مدينة الاسكندرية عرف بابن لقلق واخبر
5 بها الابا الاساقفة الذين تكررؤا من قبل روح القدس على يديه في اليوم
الرابع من شهر ابيب سنة ستة وخمسين وتسعمائة للشهداء عند ما
اجتمعوا بالمعلقة لتثبيت الاشتراط الذي قرروه والقوانين المقدسة الذي
كتبوا خطوطهم عليها بعد [ح]ط الاب البطريك عليها بالمنع والحرم على
كل من يخرج عنها من يوم | تاريخها

Bl. 72^b

*archam consecrare debeat (quam idem Cyrillus narravit episcopis a se consecratis, quorum nomina sub initium recensentur) die 4. abibi, anno martyrum 956 (Christi 1240)*².

Auf dem oberen Rande der ersten Textseite (Bl. 72^a) steht ein lateinischer Eintrag, wahrscheinlich von der Hand J. S. Assemani's, als Inhaltsangabe: „*Historia contentioneis Cyrilli Patriarchae septuagesimi quinti Alexandriae Cophitarum in qua disputatur cui episcopo conveniat consecratio Patriarchae*“.

Die Schrift ist lässig, mit schlecht gehendem Kalamus ausgeführt, ohne Vokalzeichen, dagegen haben س und ح, wie auch sonst sehr häufig, differenzierende Zeichen. Ersterem ist ein ا (sonst auch آ) übergesetzt, letzterem ein ح, eigentlich eine Wiederholung des Buchstabens, untergesetzt. Die Femininendung ة ist oft ohne Punkte. Ein tešdid sieht man nur beim Namen الله. Grammatikalische Verstöße in Flexion und Kongruenz sind so häufig wie in ähnlichen zum Vulgären neigenden christlich-arabischen Schriftwerken und Handschriften. Als specimen dieser Art und zur Wahrung der Originalität publiziere ich den Text ohne Veränderung¹ nach einer mir freundlichst durch Monsign. Tisserant in Rom besorgten Weiß-schwarz-Photographie.

¹ Nur die Femininendung ة behalte ich einheitlich bei; س und ح können aus drucktechnischen Gründen nicht wie in der Hs. wiedergegeben werden.

Übersetzung.

Im Namen Gottes, des Gütigen, des Erbarmenden.

Abschrift der Unterredung, welche stattfand bei der Einsetzung des Vaters, des Patriarchen Anbā Kyrillos, des
 5 fünfundsiebzigsten in der Zahl der Patriarchen der Stadt Alexandrien, bekannt als ibn Laqlaḡ, und in welcher er den Vätern, den Bischöfen, die vom Heiligen Geiste durch seine Hände geweiht wurden, Mitteilungen machte am 4. Tage des Monats Abib des Jahres 956 der Martyrer¹, als sie in der
 10 Mu'allaka versammelt waren zur Festsetzung der Vereinbarung, welche sie beschlossen, und der heiligen Kanones, welche sie eigenhändig unterschrieben nach der Unterschrift des Vaters, des Patriarchen, unter Verwarnung und Ausschluß eines jeden, der von ihnen abweicht vom Tage des Datums des Schrift-
 15 stückes an.

¹ D. i. 28. Juni 1240 Chr.

والاساقفة الذين حضروا وكتبوا خطوطهم وهم انبا يونس الكبير
السمنودي الذي اهتم بعمل السلم الصغير اسقف سمند.

وانبا مرقص اسقف طلحا ودميرة عرف بابن السندوبى

وانبا يونس اسقف ابوصيربنا وسندفا

وانبا يوساب اسقف فوه 5

وانبا غبريال اسقف سنهورا والكربون

وانبا ابرام اسقف نسترو

وانبا مرقص اسقف بنا

وانبا مرقص اسقف ايبار

وانبا كيرلس اسقف وسيم 10

وانبا اخرسطاوا اسقف اسوط

فى العرف والعادة المستقرة بالبيعة القبطية الى يوم تسطيره وتقدمة

اساقفة الوجه البحرى على اساقفة | الوجه القبلى فى الوضع فى اقامة البطريرك² Bl.78

وطبخ الدهن السرى لا لكون اساقفة الوجه البحرى اكبر منهم رتبة ولا

15 اقدس منهم معاذ الله من ذلك بل جميعهم سقوا روح واحدة ورتبة واحدة

وعطية واحدة بل العرف والنص والقاعدة المستقرة بان يتقدموا على اساقفة

الوجه القبلى واظهروا السبب فى ذلك من الكتب المقدسة التى هى انفاص

الله ومن سير الابا القديسين الابرار البطارقة وغيرهم ومن نقلة الاخبار

ومورخوا السير.

20 قال الاب البطريرك انبا كيرلس لهولاي الابا الاساقفة الذى | ذكرنا³ Bl.78

اسمايهم انه لما اقاموه ليكرزوة على الكرسي المرقصى الرسولى كان الكرسي

¹ Cod. ستهور.

Die Bischöfe, welche anwesend waren und unterschrieben, sind:

Anbā Ju'annis, der Ältere, as-Samannūdī, der die kleine Treppe machen ließ, Bischof von Samannūd.

5 Anbā Morķoş, Bischof von Talhā und Damīra, bekannt als Ibn as-Sandūbī.

Anbā Ju'annis, Bischof von Abūşīr-Banā und Sandafā.

Anbā Jūsāb, Bischof von Fuwah.

Anbā Ġabrijāl, Bischof von Sanhūr und al-Karjūn.

10 Anbā Abra'am, Bischof von Nesteraweh.

Anbā Morķoş, Bischof von Banā.

Anbā Morķoş, Bischof von Abīār.

Anbā Kyrillos, Bischof von Wasīm.

Anbā Christāṭū, Bischof von Asīūt.

15 Es ist wohlbekannt und ist feststehende Sitte in der kop-tischen Kirche bis zum Tage der Niederschrift (dieses Pro-tokolls), daß die Bischöfe des Nordens vor den Bischöfen des Südens den Vorrang haben bei der (Hand-)Auflegung ge-legendlich der Weihe des Patriarchen und beim Kochen des
20 geheimnisvollen Öles, nicht weil die Bischöfe des Nordens höher im Range stehen oder heiliger sind als jene — davor bewahre Gott! — vielmehr sind alle mit einem und dem-selben Geiste und mit einer Würde und einem (Gnaden-) Geschenke getränkt. Sondern es ist etwas Altbekanntes, ist
25 Überlieferung und feststehende Regel, daß sie vor den Bi-schöfen des Südens den Vorrang haben. Den Grund hiefür erklären sie aus den heiligen Büchern, welche die Einhauchung Gottes sind, und aus den Lebensgeschichten der heiligen, ge-rechten Väter, der Patriarchen und anderer, und aus der
30 Überlieferung der Geschichtserzählungen und der Chronisten der Lebensbeschreibungen.

Der Vater, der Patriarch Anbā Kyrillos, sprach zu diesen Vätern, den Bischöfen, deren Namen wir angeführt haben: Als sie ihn, um ihn zu weihen, auf den apostolischen Markus-
35 stuhl erhoben, war der Stuhl erledigt, ohne Erhebung eines

خلى بلا اقامة بطرك مدة عشرين سنة وذلك من جهة الخلف الذى حصل
 بين الاراخنة اهل مصر والقاهرة والاسكندرانيين وحصل من المنازعات ما
 تقدرنا بحمل بسبب اقامة البطرك الان. فان الاب البطرك انبا يونس ابن
 ابي غالب الرابع والسبعين من عدد البطارقة تقدم وتكرز اربعة من امشير
 5 في سنة تسع مائة وخمسة للشهدا وتنيح الحادى عشر من شهر طوبه سنة
 تسع مائة اثنى وثلاثين للشهدا ولما | اقام الكرسي خال هذه المدة المذكورة⁷⁴ Bl.
 وعندما اقاموا مسكنتى انا الحقير ليكرزوى فى الثانى والعشرين من شهر
 بونة سنة تسعمائة احد وخمسين للشهدا الاطهار كانوا الابا الاساقفة
 بالوجه البحرى والقبلى قد انتقلوا من هذه الدنيا ومضوا الى الرب الذى
 10 احبوه ولم يبق سوى اسقفين عند مقدمة مسكنتى الواحد من الوجه
 البحرى والاخر عن الوجه القبلى وكان الاسقف الذى من الوجه القبلى اكبر
 تقس من الاسقف الذى من الوجه البحرى. ولما اقامونى امام المذبح
 لم يمكنوا الموالى الاراخنة بمصر والقاهرة المحروستين ولا ايضا | اهل مدينة⁷⁴ Bl.
 الاسكندرية لما توجهنا اليها الاسقف الذى من الوجه القبلى ان يكرزنى
 15 بل الاسقف الذى من الوجه البحرى هو الذى كرزنى ووضع يده على راسى
 بالاكسيوس وجرى بينهما كلام ومنازعة وقالوا الكهننة والاراخنة وكل شعب
 مدينة الاسكندرية ان العادة جارية عندهم خلف عن سلف انما يكرز الاب
 البطريك ويضع يده على راسه الا كبير الاساقفة بالوجه البحرى ولو كان
 اصغر الاساقفة بالوجه القبلى فى طقس. فهذا مستقر قاعدتهم وعرف
 20 مدينتهم.

⁷⁴ Cod. تقرر. Diese Korrektur glaube ich vornehmen zu müssen, um der schwierigen Satzkonstruktion einen Sinn abzugewinnen.

Patriarchen, seit zwanzig Jahren, und zwar wegen der Uneinigkeit, welche unter den Archonten, denen von Miṣr und Kairo und den Alexandrinern herrschte, und es herrschten Streitigkeiten wegen der Erhebung des Patriarchen damals, 5 welche nicht ertragen werden konnten. Denn der Vater, der Patriarch Anbā Ju'annis ibn abī Ġālib, der vierundsiebzigste von der Zahl der Patriarchen, wurde eingesetzt und geweiht am 4. Amšir im Jahre 905 der Martyrer¹ und entschlief am 11. des Monats Tūbah des Jahres 932 der Martyrer.² 10 Nachdem der Stuhl diese genannte Zeit über erledigt geblieben war, und als sie meine Armseligkeit, mich Niedrigen erhoben, um mich zu weihen am 22. des Monats Ba'ūnah des Jahres 951 der reinen Martyrer³, da waren die Väter, die Bischöfe in Nord- und Südägypten, aus dieser Welt geschieden 15 und zum Herrn eingegangen, den sie geliebt hatten, und es waren nur zwei Bischöfe übrig bei der Einsetzung meiner Armseligkeit, der eine von Nordägypten und der andere von Südägypten. Der Bischof von Südägypten war älter der Weihe (τάξις) nach als der Bischof aus Nordägypten. Als sie mich 20 vor dem Altare erhoben, ließen die Fürsten, die Archonten in Miṣr und Kairo, den beiden befestigten Städten, und auch die Leute der Stadt Alexandrien, nachdem wir uns dorthin begeben hatten, nicht den Bischof aus dem Süden mich weihen, sondern den Bischof aus dem Norden. Dieser ist es, der mich 25 weihte und seine Hand auf mein Haupt legte beim (Ruf des Volkes) „Axios“. Es entstand zwischen beiden ein Wortwechsel und ein Streit, und die Priester und Archonten und alles Volk der Stadt Alexandrien sagten, es sei herkömmlicher Brauch bei ihnen alle Zeit nacheinander, daß nur der älteste Bischof von 30 Nordägypten den Vater Patriarchen weihe und auf sein Haupt seine Hand auflege, auch wenn er der Weihe (τάξις) nach jünger wäre als die Bischöfe in Südägypten. Dieses stehe fest, sei eine Regel bei ihnen und etwas allgemein Bekanntes in ihrer Stadt.

¹ D. i. 29. Januar 1189 Chr.

² D. i. 6. Januar 1216 Chr.

³ D. i. 16. Juni 1235 Chr.

واحضروا الكهنة والاراخنة الاسكندرانييين في ذلك الوقت اوراق بخطوط
 الالبا البطارقة المتقدمين يشهدوا بترتيب طقوس مدينتهم | بما ياتى ذكره^a Bl. 75
 ونقله منهم ما يشهد بتقدمة اساقفة الوجه البحري على اساقفة الوجه
 القبلى. وهذا مستقر قاعدتهم الى هذا التاريخ المذكور. وهذا شرح ما
 5 نقل من اوراق الاسكندرانييين.

ان اى من ولد له مولود ذكر يحضر كهنة المدينة ويعملوا محضر بتاريخ
 الولادة ويكون المولود ابن علمانى ويولد بعده بيوم واحد ابن اكبر قسوس
 الاسكندرية يجيى ابن العلمانى اكبر من ابن القسيس فى طقس البيعة
 ولو وضعت على ابن القسيس اليد قبل ابن العلمانى كان ابن العلمانى
 10 متقدم فى البيعة على ابن القسيس وهذه عادتهم وعرف مدينتهم وعلى
 هذا استقر حال طقوسهم.

والذى يشهد متقدمة اساقفة الوجه البحري اخبار البطارقة وسيرهم^b Bl. 75
 والمجامع المستطرة. فان المرتل داود يقول فى المزمور السادس والثمانين
 ان صهيون الام يقول ان انسان وانسان حل فيها وهو العلى الذى
 15 اسسها. وقال ايضا الرب اختار صهيون له مسكنًا. وقال ايضا احب الرب
 ابواب صهيون اكثر من جميع مساكن يعقوب. واشعيا النبى يقول الكلمة
 من صهيون والامانة من يورشليم. وسيدنا يسوع المسيح له المجد المكمل

Auch legten damals die alexandrinischen Priester und Archonten Blätter vor mit den Unterschriften der Väter, der vorausgegangenen Patriarchen, welche die Ordnung der (klerikal)en Rangstufen ihrer Stadt bezeugen. In dem, was sie
 5 anführten und was aus ihnen zu entnehmen ist, steht solches, was den Vorrang der Bischöfe des Nordens vor den Bischöfen des Südens bezeugt. Dieses ist feststehend (und) ist ihre Regel bis zur Gegenwart, wie gesagt. Folgendes ist nun die Wieder-
 10 gabe dessen, was aus den Blättern der Alexandriner entnommen wird. *

Wem immer ein männliches Kind geboren wird, der soll sich bei den Priestern der Stadt vorstellen, und diese sollen ein Protokoll über das Datum der Geburt ausfertigen. Wenn der Geborene der Sohn eines Laien ist, und wenn nach diesem
 15 an irgend einem Tage der Sohn eines Älteren von den Priestern Alexandriens geboren wird, so soll der Sohn des Laien in der Rangstufe der Kirche als höher gelten wie der Sohn des Priesters. Auch wenn dem Priestersohne vor dem Sohne des Laien die Hand aufgelegt worden wäre, so hätte doch
 20 der Sohn des Laien in der Kirche den Vortritt vor dem Sohne des Priesters. Dieses ist ihre Gewohnheit und ist bekanntes Herkommen ihrer Stadt, und darauf beruht der Stand ihrer Rangstufen.

Was aber den Vorrang der Bischöfe von Nordägypten
 25 bezeugt, das sind die Geschichten der Patriarchen und ihre Lebensbeschreibungen und die schriftlich festgelegten Synoden.

Der Sänger David sagt im 86. Psalm, daß Sion die Mutter sei. Er sagt (nämlich): „Mensch und Mensch nimmt Wohnung in ihr, und er, der Erhabene, ist es, der sie gegründet
 30 hat“.¹ Ferner sagt er: „Der Herr hat sich Sion als Wohnsitz auserwählt“.² Ferner sagt er: „Es liebt der Herr die Tore Sions mehr als alle Wohnorte Jakobs“.³ Der Prophet Isaias sagt: „Das Wort (geht aus) von Sion und der Glaube von Jerusalem“.⁴ Und unser Herr Jesus Christus — ihm sei Lob! —

¹ Ps. 86, 5.² Ps. 77, 68.³ Ps. 86, 2.⁴ Vgl. Is. 2, 3.

اقوال الانبيا عمل الفصح وغسل ارجل تلاميذه واعطاهم جسده العهد الجديد
 وظهر لهم بعد قيامته في العلية والابواب مغلقة عليهم من خوف اليهود
 وثبت عندهم سر قيامته وتدرعوا بروح القدس في كمال خمسين يوم من
 قيامته وتكلموا بسائر اللسان واللغات. وبهذا دعيت صهيون الام في
 5 العتيقة والحديثة. وبشروا الرسل كل الخليقة بما رضعوه | من هذه الام^a Bl. 76
 وحل عليهم وجدهم بالنعمة والاب واحد هو الذى هو الله ضابط الكل
 الذى اعطا كلمته بقوة للمبشرين.

ولهذا مدينة الاسكندرية صارت ام لكل مداين مصر بقبولها الاب
 البشير مرقس الانجيلي الرسول مبدا ايمان اهلها. على يديه صار لها
 10 الطقس الاكبر. اى من استحق الجلوس على كرسي مرقس الرسول كان
 الرئيس على كل اساقفة مدينة الاسكندرية وهو الناظر عليهم كما يشهد
 بذلك كتاب الدسقلية وهو المكنن والمكرز لهم وهم تحت طاعته
 وخاضعين لاوامره الشرعية والرتب البيعية وبهذا الوجه استقر طقس
 اساقفة الوجه البحرى لقربهم وسكنهم من مدينة الاسكندرية كما شرفت
 15 البلاد المجاورة للارض | المقدسة. Bl. 76^b

ويجرى مجراهم في التقدمة عليهم كترتيب طقوس الميراث الاقرب
 بالاقرب. وعندنا بيان ذلك ان العظيم القديس انطونيوس اول من لبس
 الشكل الملائكى والبس القديس مقاريوس ورهبه ولما علم من الروح

der die Worte der Propheten erfüllte, hielt das Pascha¹ und wusch die Füße seiner Jünger und gab ihnen seinen Leib, den Neuen Bund, und erschien ihnen nach seiner Auferstehung im Obergemach, während die Türen für sie aus Furcht vor
5 den Juden verschlossen waren, und beglaubigte ihnen das Geheimnis seiner Auferstehung, und sie wurden mit dem Heiligen Geiste ausgerüstet nach Vollendung der fünfzig Tage nach seiner Auferstehung und redeten in allen Zungen und Sprachen. Deshalb wird Sion die Mutter im Alten und Neuen
10 Bunde genannt. Die Apostel verkündeten jeglicher Kreatur, was sie (selbst) von der Brust dieser Mutter getrunken hatten, und was über sie herabgekommen ist und was sie in Gnade erneuert hat. Und der Vater, der der allmächtige Gott ist, ist der nämliche, der sein Wort mit Kraft den Verkündern
15 (Evangelisten) gegeben hat.

Deshalb ist die Stadt Alexandrien die Mutter aller Städte Ägyptens geworden, weil sie den Vater, den Verkünder Markus aufgenommen hat, den Evangelisten, den Apostel, den Urheber des Glaubens ihrer Bewohner. Durch ihn ist ihr die
20 höhere Rangstufe zuteil geworden. Wer immer gewürdigt wird, auf dem Stuhle des Apostels Markus zu sitzen, ist der Vorsteher über alle Bischöfe der Stadt Alexandrien und ist der Aufseher über sie, wie dieses das Buch der Didaskalia bezeugt. Er ordiniert und weiht sie, und sie stehen unter
25 seinem Gehorsam und unterwerfen sich seinen Gesetzesbefehlen und den kirchlichen Anordnungen. Auf diesem Grunde beruht die Rangstellung der Bischöfe von Nordägypten, weil sie der Stadt Alexandrien am nächsten sind und wohnen, wie (überhaupt) die Städte, welche dem Heiligen Lande benachbart
30 sind, eine Auszeichnung genießen.

Mit ihrer Angelegenheit bezüglich des Vorranges verhält es sich wie mit der Ordnung der Rangstufen der Erbschaft: ein Verwandter nach dem anderen. Als Beweis dafür haben wir folgendes: Als der große heilige Antonius, — der erste,
35 welcher mit dem englischen Gewande bekleidet war, und der

¹ Scil. auf Sion.

القدس الساكن فيه ان القديس مقاريوس يسكن في الوجه البحرى متاخم مدينة الاسكندرية تنبا عليه وقال له يا ابنى ان اسمك يعلنوا اسمى ويذكر قبلى لانه اكبر منه في الطقس بل لكونه ساكن في الوجه البحرى ببرية شيهات. وتم ذلك وكمل الى يوم الناس هذا. ان كلمان بالوجه البحرى [من] مصر الى مدينة الاسكندرية الى مدينة يورشليم يقدموا اسم ابو مقار على اسم انطونيوس وهو اكبر منه في الطقس ولا يذكروا | في صلواتهم^{Bl. 77} وقداساتهم وابصالياتهم ومجامعهم سوى اسم ابى مقار اول واسم انطونيوس ثانى وذلك لتتم نبوته.

ولذلك ايضا رتبوا الابا البطارقة المتقدمين خلف عن سلف الذين 10 قد عملوا الايات والعجايب من اشفا الامراض المزمنة ووهبوا النظر للعميان بصلواتهم ان لا يطبخ الدهن السرى الا في برة شيهات لكونها للوجه البحرى ويكون بطرك اسكندرية الموتمن عليه ويكون تحت يده ويدفعه لمسحة المومنين ويحضر في عمله وطبخه كل الاساقفة.

فحينئذ تقدم الوجه البحرى على القبلى ولكون ايضا بعد تكرير الاب 15 البطريك بالاسكندرية يقال عليه الاكسيوس بدير ابى مقار قبل حضوره الى فسطاط مصر بالمعلقة | فوجب بالضرورة على العادة والعرف مقدمة^{Bl. 77} الاساقفة بالوجه البحرى وصار هذا رسم وعرف وعادة وسنة حسنة ولا يجوز لرئيس كهنة ولا لاحد من ساير الاكليروس نقض سنة من السنن الحسنة

den heiligen Makarios eingekleidet und zum Mönche gemacht hat — vom Heiligen Geiste, der in ihm wohnte, erfuhr, daß der heilige Makarios in Nordägypten, im Grenzgebiete der Stadt Alexandrien wohnte, prophezeite er ihm und sagte zu ihm: „Mein Sohn, dein Name wird meinen Namen überragen und vor mir genannt werden“ — nicht weil er im Range höher war wie dieser, sondern weil er in Nordägypten wohnte, in der Wüste Šihāt. Dieses haben die Leute erfüllt und vollzogen bis heute. Jedermann (nämlich), der in Nordägypten ist, von Mišr bis zur Stadt Alexandrien (und) bis zur Stadt Jerusalem, setzt den Namen des Abū Maḳār vor den Namen des Antonius, obwohl dieser höher im Range ist als jener, und sie nennen in ihren Gebeten, bei ihren Meßfeiern, in ihren Psalmodyen und allgemeinen Fürbitten immer nur den Namen des Abū Maḳār an erster Stelle und den Namen des Antonius an zweiter Stelle, und zwar zu dem Zwecke, um seine Weissagung zu erfüllen.

Deshalb verordneten auch die Väter, die Patriarchen, die in der Vorzeit auf einander folgten, und die Zeichen und Wunder taten, wie Heilung der chronischen Krankheiten, und durch ihre Gebete den Blinden das Gesicht gaben, daß das geheimnisvolle Öl nur in der Wüste Šihāt gekocht werde, weil sie zu Nordägypten gehört. Auch verwahrt es der Patriarch von Alexandrien bei sich; unter seiner Hand ist es, und er gibt es her zur Salbung der Gläubigen, und bei seiner Herstellung und Zubereitung sind alle Bischöfe anwesend.

Sodann besteht der Vorrang von Nordägypten vor dem Süden auch aus diesem Grunde: Nach der Weihe des Vaters, des Patriarchen, in Alexandrien wird über ihn das „Axios“ im Kloster des Abū Maḳār gesprochen, bevor er nach Foštāt-Mišr in die Mu'allaka kommt.

Also folgt daraus mit Notwendigkeit auf Grund von Gewohnheit und bekanntem Herkommen der Vorrang der Bischöfe in Nordägypten. Es ist dieses eine Vorschrift geworden, ein bekanntes Herkommen, eine Gewohnheit und schöne Überlieferung, und es ist weder einem Erzpriester noch einem von

وليس لاحد ان يتبع من له هوى في ذلك من بطرك الى اخر الطقوس ومن جسر على فعل ذلك ولم يرجع عن رايه وهواه تقوم عليه جماعة الكهنة والمشايخ والاراخنة فان لم يسمع منهم ويرجع الى الحق يشكوا امره لولا الامور. فان الحق احق ان يتبع.

- 5 وبيان ذلك ايضاً ان سيدنا | يسوع المسيح لما نزل الى ارض مصر مع^a Bl.78
 مريم والدته والشيوخ يوسف النجار وسالومي القابلة حسب قول الملاك
 ليوسف قم خذ الصبي وامه واهرب الى ارض مصر والسيد كان عالم بانه
 يمضى الى الوجه القبلى فلم يبتدى بالتوجه الى القبلة بل حملته قوته
 الالهية الى ان وضعتهم في مدينة الفرما ومنها مشوا الى مدينة بسطة
 10 ومنها مشوا الى الوجه البحرى بالغريبة ونظر الى جبل شيهات وبارك
 عليه واعلم والدته بما يكون فيه من الرهبان كما شهد بذلك سيرة
 مجية الى ارض مصر. ومن ثم | توجه الى الوجه القبلى بعد ان قدس^b Bl.78
 البحرى اولاً.

ويضاف الى هذا المسطور ما رايناه نحن في زماننا وحضرنا وهو ان
 15 انبا يوساب اسقف اخميم كبير الوجه القبلى تكرر¹ البطريرك انبا
 اتناسيوس² ولما تنيح اتناسيوس² تكرر بعده البطريرك انبا يونس ابن ابي سعيد
 واقام ستة سنين وتسعة شهور واعزلوه وكرزوا انبا غبريال بطرك عوضه
 وان انبا غبريال كرر حسب الله المعروف بانبا بطررس اسقف شنشا ثم

¹ يكرير. Cod.

² اتناسيوس. Cod.

dem übrigen Klerus erlaubt, eine von den schönen Überlieferungen abzuschaffen, noch auch steht es einem zu, jemandem zu folgen, der hierin keinen guten Willen hat, (angefangen) vom Patriarchen bis zur letzten der (priesterlichen) Rangstufen.

- 5 Wenn einer es wagt, solches zu tun, und nicht von seiner Meinung und seinem Eigenwillen sich abwendet, gegen diesen sollen sich alle Priester und Greise und Archonten erheben. Und wenn er nicht auf sie hört und nicht zum Rechten zurückkehrt, sollen sie seine Sache bei den Verwaltern der
10 (öffentlichen) Angelegenheiten anhängig machen; denn das Recht verpflichtet dazu, daß man ihm folgt.

- Beweis dafür ist auch folgendes: Als unser Herr Jesus Christus zum Lande Ägypten herabkam mit Maria, seiner Mutter, und mit dem Greise Josef, dem Zimmermann, und
15 mit Salome, der Hebamme, gemäß dem Worte des Engels an Josef: „Stehe auf, nimm das Kind und seine Mutter und fliehe ins Land Ägypten“, und obwohl der Herr wußte, daß er nach Südägypten gehen werde, so begab er sich doch nicht schon am Anfange nach dem Süden, sondern seine
20 göttliche Kraft trug ihn soweit, bis sie jene Leute in der Stadt al-Faramā Wohnung nehmen ließ. Von dort wanderten sie in die Stadt Basta, und von dort wanderten sie nach Nordägypten im Westen. Er sah den Berg Šihāt und segnete ihn und gab seiner Mutter eine Kenntnis von den Mönchen,
25 welche dort sein werden, wie dieses die Geschichte seiner Ankunft im Lande Ägypten bezeugt. Darauf begab er sich nach Südägypten, nachdem er zuerst den Norden geheiligt hatte.

- Zu diesem, was da aufgeschrieben ist, ist noch beizufügen,
30 was wir selbst in unserer Zeit gesehen und erlebt haben, nämlich dieses: Anbā Jūsāb, Bischof von Ahmīm, der Älteste von Südägypten, weihte den Patriarchen Anbā Athanasios, und als Athanasios entschlafen war, weihte er nach ihm den Patriarchen Anbā Ju'annis ibn abī Sa'īd, und (dieser) blieb
35 sechs Jahre und neun Monate (Patriarch). Dann setzten sie ihn ab und weihten den Anbā Ġabrijāl zum Patriarchen an seiner Statt. Anbā Ġabrijāl weihte in Gemäßheit Gottes den,

لما تنيخ اقاموا تاوضوسيوس بطرك ما | قدر انبا يوساب يضع يده عليه وما^a Bl. 79
 كرزة الا انبا بطرس اسقف شنشلا لكونه اكبر اساقفة الوجه البحرى وانبا
 يوساب اكبر من حسب الله بثلاثة بطاركة ولكونه من الوجه البحرى تقدم
 عليه ولما تنيخ انبا تاوضوسيوس واقاموا انبا يونس ابن ايساك الثمانون في
 5 عدد البطاركة ما قدر يكرز الاخر سوى انبا بطرس حسب الله وانبا يوساب
 باقى في الحياة حتى ان حضر في تكرير البطرك بالاسكندرية | صحبة الابا^b Bl. 79
 الاساقفة انبا ميخائيل مطران القدس الشريف وكشف راسه وطلع الهيكل
 انه يشترك مع حسب الله الاسقف في تكرير البطرك ما مكنه من ذلك ولا
 خلاه يرفع البحور شركة الاساقفة. فقال له المطران انا اكبر منك يا اسقف
 10 في الدرجة. قال له الاسقف في موضعك يا مطران انت كبير ما لك ان
 تكرز معى فانى انا ارشى اساقفة الوجه البحرى وانا ما انا مبتدع ولا متعدى
 بل متبع الذى رتبوه الابا | البطاركة المويدين بروح القدس المتقدمين. Bl. 80^a
 وهذا الذى رايناه فى زماننا هذا ونحن نشهد به عند تقدمه البطريركين
 المذكورين الى هذا التاريخ. والسبح لله دائما.

15 وكان الفراغ من ذلك يوم السبت آخر شهر طوبه سنة ١٢٨٢¹ موافق ثانى
 يوم من شهر جمادى الاول سنة ستة وستين وسبع مائة.

¹ In der Hs. stehen die koptischen Kursivziffern (Gobarziffern), welche aus der griechischen Minuskel entstanden sind.

der als Anbā Buṭros bekannt ist, den Bischof von Šanšā. Sodann, nachdem (der Patriarch) entschlafen war, erhoben sie den Theodosios zum Patriarchen. (Aber) Anbā Jūsāb konnte ihm nicht seine Hand auflegen, und nur Anbā Buṭros, 5 der Bischof von Šanšā, weihte ihn, weil er der älteste der Bischöfe von Nordägypten war, obwohl Anbā Jūsāb um drei Patriarchen älter war, in Gemäßheit Gottes. Weil er von Nordägypten war, hatte er den Vorrang vor ihm. Als Anbā Theodosios entschlafen war und sie den Anbā Ju'annis ibn 10 Īsāk, den achtzigsten in der Zahl der Patriarchen, erhoben hatten, konnte ihn kein anderer weihen als Anbā Buṭros in Gemäßheit Gottes, obwohl Anbā Jūsāb noch am Leben war. Ja, es war sogar bei der Weihe des Patriarchen in Alexandrien unter der Gesellschaft der Väter, der Bischöfe, Anbā 15 Miḥā'il, der Muṭrān von Jerusalem, anwesend, und er entblößte sein Haupt und stieg zum Haikal hinauf, um sich in Gemäßheit Gottes zusammen mit dem Bischofe an der Weihe des Patriarchen zu beteiligen. Das konnte er nicht, und es wurde ihm nicht erlaubt, die Versammlung der Bischöfe zu 20 inzensieren. Da sprach zu ihm der Muṭrān: „Ich stehe höher als du, o Bischof, im Range.“ Der Bischof antwortete ihm: „An deinem Orte, o Muṭrān, magst du höher stehen. Was hast du, daß du mit mir die Weihe vornehmen willst? Wahrlich, ich bin der Erzbischof von Nordägypten, und ich, ich 25 bin kein Sektierer und kein Rebell, sondern folge dem, was die Väter, die Patriarchen, die sich auf den Heiligen Geist stützen und in der Vorzeit lebten, angeordnet haben.“

Dieses ist es, was wir in dieser unserer Zeit gesehen haben, und wovon wir Zeugen waren bei der Einsetzung der beiden 30 genannten Patriarchen bis zu dieser Zeit.

Preis sei Gott immerdar!

Die Vollendung davon geschah am Tage des Sabbaths, am letzten des Monats Ṭubāh im Jahre 1081, welcher entspricht dem zweiten Tage des Monats Ġumādā 'l-awwal im 35 Jahre 766.¹

¹ D. i. 25. Januar 1365 Chr.

Erklärungen.

Zu Seite 307. — Das Thema der „Unterredung“ ist: Die Bischöfe Unterägyptens genießen ein Vortrittsrecht vor denen von Oberägypten. Dieses Recht wird aus der Tradition begründet:

1. Kyrillos selbst wurde von dem damals einzigen Bischofe Unterägyptens geweiht, während der gleichfalls einzige Bischof von Oberägypten zurücktreten mußte, obwohl er mehr Amtsjahre hatte.

2. Bei der Weihe des Kyrillos legten die Alexandriner rechtsgültige Dokumente vor, welche den Vorrang eines Laiensohnes vor dem Sohne eines Priesters innerhalb des Priestertums erweisen, auch bei umgekehrtem Altersunterschiede. Dieses Argument soll als Analogon dafür dienen, daß überhaupt jüngere Kleriker vor älteren einen Vorrang genießen können.

3. Weil der hl. Markus in Alexandrien zuerst das Christentum eingeführt hat, nimmt diese Stadt eine ähnliche Vorzugsstellung ein, wie die Kirche von Sion vor den übrigen (wir denken an die Ἀγία Σιών „die Mutter der Kirchen“), und weil Alexandrien seit dem hl. Markus der Metropolitansitz ist, partizipieren auch die ihm zunächst gelegenen Bischofssitze an dieser Vorzugsstellung.

4. Unterägypten gilt auch deshalb mehr, weil in ihm die Wüste Šihāt (Skete, Wādī Natrūn) mit dem berühmten Makarioskloster liegt. Der hl. Makarios, der es gründete, ist sogar von seinem Meister, dem hl. Antonius, besonders ausgezeichnet worden. Auch wird in diesem Kloster das heilige Myron geweiht und muß dort die Proklamation des neuen Patriarchen stattfinden, bevor er sich an seinen Sitz in Kairo begibt.

5. Auch Christus hat bei seiner Flucht aus dem Lande der Juden Unterägypten einen Vorzug gegeben. Obwohl er in Oberägypten Wohnung nehmen wollte, hat er doch zuerst Unterägypten betreten und von ferne den Berg Šihāt gesegnet.

An diese von Kyrillos selbst bei der „Unterredung“ angeführten Gründe schließt sich noch ein Zusatz an, der unter dem Patriarchen Jūhannā (1300—1320) beigelegt wurde. Der Urheber dieses Zusatzes berichtet als Augenzeuge, daß bei den auf Kyrillos folgenden Patriarchenweihen zwar ein paarmal von der alten Regel abgewichen, dann aber das alte Gewohnheitsrecht wieder gehandhabt wurde und bei dem letzten Patriarchen ein Bischof Unterägyptens sein Recht sogar gegenüber dem höher stehenden Muṭrān von Jerusalem behauptete.

„Bei der Einsetzung“: Das Wort تَقْدِيمَة oder das ihm zugrunde liegende Verbum قدم II wird in unserem Texte wiederholt angewendet 1. im Sinne von Vorrang, Vortritt, 2. im Sinne von Einsetzung, Erhebung, scil. zur Patriarchenwürde. An erstere Bedeutung

müßte man denken, wenn an dieser Stelle als Präposition etwa في oder ب gebraucht wäre; dann wäre der Sinn: Die Unterredung fand statt unter dem Vorsitze des Patriarchen Kyrillos. Unverkennbar aber zeigt die Hs. die eine örtliche oder zeitliche Bestimmung ausdrückende Präposition عند, welche nur die zweite Bedeutung von تَقْدِيمَة zuläßt. Um die Erhebung auf den Patriarchenstuhl oder um die auf die Weihe folgende Proklamation in Kairo kann es sich aber fraglos nicht handeln wegen des Datums 28. Juni 1240 und wegen der Anwesenheit von zehn Bischöfen, die ja alle erst vom Patriarchen geweiht worden waren. Ich sehe zwei Möglichkeiten der Erklärung: Entweder handelt es sich um eine Jahres- und Gedächtnisfeier der „Einsetzung“ (wie ganz allgemein auch „Kirchweihe“ im Sinne einer Jahresfeier gebraucht wird), oder um eine förmliche Wiedereinführung in das Patriarchenamt nach der Entlassung aus dem Kerker und dem Friedensschlusse mit seinen Gegnern in demselben Jahre 1240 (siehe oben S. 302). Ersteres scheint mir wahrscheinlicher und ist auch wegen der Daten leicht annehmbar: 16. Juni Ordination und bald darauf die Proklamation in der Mu'allaka, jetzt 28. Juni die „Unterredung“.

Die Bischöfe. — Die Zahl und die Verteilung der Bischofssitze in der ägyptischen Kirche haben im Lauf der Jahrhunderte sehr gewechselt. Nach dem vierten Jahrhundert waren es 9 Kirchenprovinzen mit zahlreichen Suffraganen.¹ Die älteste, aber unvollständige Bischofsliste Ägyptens aus der arabischen Zeit überliefert Severus ibn al-Mukaffa' im vierten Kapitel seiner „Geschichte der Konzilien“, einer Apologie des Monophysitismus, wo er die Namen der nizänischen Väter aufführt. Bezüglich der 16 auf dem Konzil anwesenden Bischöfe bemerkt er, daß ein Teil ihrer Sitze zerstört, ein anderer nicht mehr besetzt ist. Dann gibt er die Namen der noch bestehenden Sitze an. Es sind Alexandrien, al-Ḳis, Namāh, Ahnās, al-Faramā, al-Afrāḡūn, Ḳift, Manf, Anṣana, Asīūt, Ḳahḳuḥ. Es ist, um dieses ausdrücklich festzustellen, mit der Aufzählung dieser 11 Bischofstädte, von denen 5 wegen schlechter handschriftlicher Überlieferung kaum mehr zu identifizieren sind, nicht gesagt, daß sie die ganze Zahl der in der Zeit des Verfassers bzw. des Bearbeiters seines Werkes bestehenden koptischen Diözesen darstellen, sondern es sind nur die Bischofssitze, welche nach seiner Meinung bereits auf dem Nizaenum vertreten waren. Für uns interessiert besonders dieses, daß in jener Liste nur eine Bischofsstadt vorkommt, welche bei der „Unterredung“ des P. Kyrillos mit seinen Bischöfen i. J. 1240 wieder erscheint, nämlich Asīūt.

¹ Le Quien, *Oriens christ.* II 513. Gams, *Series episcop.* 460.

Vom Jahre 1085/6 erfahren wir aus der Patriarchengeschichte¹, daß es 57 Bischöfe waren, die vor dem Wezir Badr al-Ġamīl, der von armenischer, also christlicher Abkunft war, erscheinen mußten, um sich in strenger Weise zur Ehrfurcht gegen ihren Patriarchen Kyrillos II. (1078—1092) und zum Gehorsam gegen die Kanones ermahnen zu lassen. Unter den vom Chronisten aufgezählten Bischofssitzen samt ihren Inhabern finden sich acht, welche auch in der „Unterredung“ des Kyrillos ibn Laqlaḳ vorkommen, nämlich Waṣīm, Samannūd, Damīra, Abūšīr, Nesteraweh, Banā, Asīūt, Messil (falls die Diözese mit Fuwah identisch ist).

Über die Hierarchie Ägyptens in der Zeit nach Kyrillos ibn Laqlaḳ unterrichtet uns das „Buch des Myron“ in *Cod. Par. ar. 100*². Unter anderem bringt es sechs Berichte über die Weihe des Myron (Chrisam) durch den koptischen Patriarchen in der Zeit zwischen 1299 und 1346 mit fünf Verzeichnissen jener Bischöfe, welche bei den großen Weihezeremonien 1305, 1320, 1330, 1342 und 1346 anwesend waren. Darnach umfaßte das koptische Patriarchatsgebiet wenigstens 40 Diözesen, wovon 18 zu Unterägypten (Jerusalem nicht mitgezählt) und 22 zu Oberägypten gehörten.³ Folgende 5 Bischofssitze aus dem Anfange der „Unterredung“ des Kyrillos finden wir in diesen Listen wieder: Samannūd, Sandafā zusammen mit al-Banawanain, Fuwah, Abīār, und Asīūt. Die anderen fünf sind nicht vertreten, jedoch das noch im Zusatz zur „Unterredung“ erwähnte Šanšā zusammen mit Sandüb.

Aus dem 17. Jahrhundert haben wir Mitteilungen des deutschen Forschers und Reisenden Wansleben.⁴ Auf Grund eines ihm vom Bischof von Asīūt i. J. 1673 geschenkten Manuskriptes stellt er eine alphabetische Liste von 96 Städten zusammen, in welchen irgend einmal Bischofssitze gewesen waren oder noch in jener Zeit bestanden. Wir finden darin sämtliche Namen aus der „Unterredung“ mit Ausnahme von Talhā.

Gegenwärtig gibt es innerhalb der ägyptischen Landesgrenzen folgende 14 Diözesen⁵ für die koptische Kirche, von denen mehrere

¹ Ren. HP. 457 f.

² L. Villecourt, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'église copte: Revue d'histoire ecclésiastique* XVII (1921) 501—514; XVIII (1922) 5—11. Eine andere Hs. mit demselben Inhalt ist Nr. 1604 in der Bibliothek des Koptischen Patriarchats in Kairo. Fol. 171 Blr. (geschr. 1704 Ch.).

³ Ebd. XVII 505—508.

⁴ J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*. Paris 1677. S. 17—26. Vgl. J. M. Neale, *A History of the Holy Eastern Church. The Patriarchate of Alexandria*. London 1847. I 115—117.

⁵ Entnommen aus كتاب اللؤلؤ البهية. 2. Aufl. Alexandrien 1921. S. 636 bis 688. Vgl. dazu Somers Clarke, *Christian Antiquities in the Nile valley*. Oxford 1912. Appendix.

durch Zusammenlegung von zwei älteren entstanden sind: 1. Alexandrien; 2. Jerusalem, wozu auch das Kanalgebiet, Damiette und mehrere Mudirien in Unterägypten gehören; 3. al-Fajjūm und Ġīzeh; 4. Benī Sūēf und al-Behnesā; 5. Minjeh und al-Ašmūnain; 6. Šanabū und Koškām; 7. Manfalūt; 8. Asūt; 9. Abūtīğ; 10. Aḥmīm und Sōhāğ; 11. Ġerğah; 12. al-Balīnā; 13. Kēne; 14. Esnē.

Samannūd, das alte *ⲭⲉⲙⲙⲟⲩⲧ*, Σεβεννυτος¹, am linken Ufer des Nilarmes von Damiette, 17 km südlich von Ṭalhā. Der Bischof Ju'annis hat zugleich mit den nachgenannten Bischöfen Morkoš von Ṭalhā, Ju'annis von Būšīr, Abra'am von Nesteraweh, Jūsāb von Fuwah und Ġabrijāl von Sanhūr und acht anderen Bischöfen am 3. September 1238 die „zwölf Kapitel“ unterschrieben.²

Die Bischöfe Ju'annis von Samannūd, Morkoš von Ṭalhā, Ġabrijāl von Sanhūr, Abra'am von Nesteraweh und der Bischof von Fuwah (hier ohne Namen) waren auch unter jenen elf Bischöfen, welche i. J. 1240 während der dritten Gefangennahme des P. Kyrillos bei dem Verhör vor dem Emir das simonistische Treiben ihres Patriarchen bestätigten.³ — Näheres über die Stiftung der „kleinen Treppe“ durch den Bischof Ju'annis ist nicht bekannt. Vielleicht handelt es sich um einen Aufgang zur Kirche al-Mu'allaka.

Ṭalhā, heute noch bestehend, liegt am linken Nilufer gegenüber Manšūra, Damīra (Demairah), das alte *ⲧⲁⲙⲓⲣⲓ*⁴, unweit nördlich von Ṭalhā am Baḥr Šibīn. Ein Vorgänger von Morkoš, der Bischof Michael von Ṭalhā, war unter denen, die bei der Totenfeier für den Patriarchen Jūḥannā am 7. Januar 1216 teilgenommen hatten, dazu ein Bischof Mohna von Būšīr⁵; sie sind noch vor der Wahl des Kyrillos gestorben.

Abūšīr-Banā, richtiger Būšīr-Banā, zum Unterschiede von vier anderen Orten mit dem Namen Būšīr (= *ⲡⲟⲩⲣⲓⲡⲓ*, *Βουσιρις*⁶ oder *Βουσιρις*) liegt am westlichen Ufer des Damiette-Nils, ganz nahe südlich von Samannūd.

Von Sandafā, das in der Nähe gelegen sein mag, ist nichts mehr bekannt. — Der hier genannte Ju'annis wird wohl derselbe „Bischof von Sandafā“ sein, der i. J. 1241 wegen seines unsittlichen Lebens-

¹ E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Paris 1893. S. 411f.

² Vgl. Ren. *HP.* 582–585; s. oben S. 301f. Die Namen stehen auch in المجموع الصغوى S. 452f. und تاريخ الامة القبطية. Kairo 1912. S. ١٠٨٠. (Für Sanhūr steht hier fälschlich Samannūd.)

³ Ren. *HP.* 590; s. oben S. 302.

⁴ Amélineau a. a. O. 118.

⁵ Ren. *HP.* 569.

⁶ Amélineau a. a. O. 7, 9. J. L. Bargès, *Homélie sur St. Marc*. Paris 1877. S. 99f.

wandels vom Patriarchen exkommuniziert wurde und, von den beleidigten Muslimen mit dem Tode bedroht, zum Islam apostasierte.¹

Fuwah, am Unterlauf des Nilarmes von Rosette, an dessen östlichem Ufer gelegen. Wohl mit Unrecht wird Fuwah (BO'RA) mit griech. Μετῆλις und kopt. ⲙⲉⲉⲃⲁ (ⲙⲉⲉⲓⲁ) identifiziert.² Letzteres wird vielmehr mit Malīḡ zusammenzuhalten sein.³ Die Gleichsetzung dürfte auf eine ehemalige Verbindung beider Orte zu einer Diözese beruhen. Noch in der Zeit vor dem P. Kyrillos ibn Laqlaq finden wir einen Bischof von Fuwah, der vom P. Ju'annis ibn abī Ḡālib um das Jahr 1218 als Metropolit nach Abessinien geschickt wurde. Renaudot⁴ latinisiert seinen Namen mit Kilus; wahrscheinlicher ist Ḥā'il (Michael) zu lesen. Das „Buch des Myron“ scheint die letzte literarische Kunde von einem Bischofssitz Fuwah zu geben.

Sowohl in der Bischofsliste dieser Quelle als auch in handschriftlichen Überlieferungen, welche auf das Zeitalter des P. Kyrillos ibn Laqlaq zurückgehen (siehe unten zum Namen Jūsāb), ferner in der Beschreibung der Kirchen und Klöster von Abū Ṣāliḥ⁵ wird mit dem Namen Fuwah ein zweiter Ortsname verbunden, al-Muzahmatāin.⁶ Seine Bedeutung ist rätselhaft; vielleicht übersetzt man am besten mit „die beiden Weiler“ oder „Gehöfte“ und denkt dabei an zwei kleine einander nahe gelegene Ortschaften, deren Wohnungen besonders eng zusammengedrängt sind. Denn زَحَمَ III bedeutet „drängen, drücken, nahe sein“, مَزَاحِمَة „Gedränge, Haufe“.⁷ Ort und Name sollen noch im 17. Jh. bestanden haben.⁸

Jūsāb, Bischof von Fuwah. — Von dieser, in der kirchlichen Literatur mehrfach genannten Persönlichkeit, seien hier alle mir erreichbaren Nachrichten zusammengestellt.

¹ Ren. HP. 592.

² So J. M. Vansleb, *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte*. Paris 1677. S. 171. — Derselbe, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie* Paris 1677. S. 23. Nach ihm Lequien, *Oriens Christ.* II 517f. Dieser zählt 9 Bischöfe von Fuwah auf, darunter 6 jakobitische, im Anschluß an Ren. HP.

³ Amélineau, *Géographie* 243–246.

⁴ Ren. HP. 560. Über seine wechselvollen Schicksale s. ebd. 560–563.

⁵ Ed. Evetts, S. 11, 17.

⁶ المزارحمتين, اسقف فوة والمزارحمتين.

⁷ A. Wahrmond, *Handwörterbuch der neuarabischen und deutschen Sprache*. Bei Freytag: زَحَمَ III „pressit alterum ob loci angustiam“. مَزَاحِمَة fehlt. Dozy, *Supplément* مَزَاحِمَة „affluence“.

⁸ Nach einem von mir nicht kontrollierbaren Hinweis auf einen Geographen Al-Bakeri in *Notices et extraits des manuscrits* I 250 bei L. Villecourt a. a. O. S. 508.

1. Jūsāb, Bischof von Fuwah, ist Mitunterzeichner dieses Protokolls der „Unterredung“ bezüglich der Rangordnung der Bischöfe vom 4. Abīb 956 M. (= 9. Juni 1240 Ch.).

2. „Jūsāb, Bischof von Fuwah und seinem Gebiete“¹, ist der Protokollführer der Vereinbarung zwischen dem Patriarchen Kyrillos und seinen Bischöfen im Monat Tūt 957 M. (= 29. August bis 27. September 1240).²

3. Er ist ferner Kopist wenigstens zweier literarischer Werke: *Vat. ar. 671*³ enthält ein auch in anderen Hss. überliefertes moral-asketisches Werk mit dem Titel *مختصر الفردوس العقلي* „Kompendium vom geistigen Paradies“, d. i. eine allegorische Erklärung des irdischen Paradieses mit Behandlung der Tugenden und Laster. Hier wird es dem hl. Johannes von Damaskus zugeschrieben⁴, in anderen Hss. dem hl. Gregor von Nyssa⁵, aber auch dem Šafi ibn al-‘Assāl⁶, dem es auch tatsächlich zugehören dürfte. Der Kolophon von *Vat. ar. 671* (Bl. 140^a)⁷ besagt, daß die Hs. am 17. Tūbah 959 M. (= 12. Januar 1243 Ch.) vollendet wurde und zwar von ‘Abd al-Masīḥ (Christodulos) ibn Ishāk ibn ‘Abd al-Masīḥ mit dem Beinamen al-Muḡarrak. Dieser aber benützte als Vorlage ein Exemplar, das geschrieben war von der Hand seines väterlichen Onkels Jūsāb ibn al-Muḡarrak, Bischofs von Fuwah, mit dem Datum 5. Kijahk 951 M. (= 1. Dezember 1234 Ch.). Ausdrücklich wird beigelegt: „Er kopierte es zur Zeit seines Mönchtums“.⁸

4. Dieser Jūsāb ist auch der Schreiber einer Hs. mit dem arabischen Diatessaron des Tatian, wie die „Beiruter Fragmente“ dieses

¹ *يوساب استقف قوة وعملها* W. Riedel, *KR.* 134 übersetzt: „Jusuf, B. von Fawah (in der Nähe von Rosette) und dem zugehörigen Gebiete.“

² Siehe oben S. 305 Nr. 7.

³ Mai IV 588.

⁴ Ebenso in *Vat. ar.* 401 (Mai IV 500).

⁵ So in *Cod. Petropol. ar.* 235 (*Catal. des mss. arabes de l'Institut des Langues Orientales* par Baron de Rosen, S. 58–77). *Bibl. P. Spath* 22 (*Échos d'Orient* XXVI 318) und 207 (*ibid.* XXVII 210).

⁶ So in Kairo, Kopt. Patr. 416, 483 Bl. 1^a–55^a, u. 485 Bl. 1^a–47^a und in der Ausgabe *كتاب الفردوس العقلي*. Kairo 1912.

⁷ Vgl. S. Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons*. Freib. i. B. 1912. S. 52–54.

⁸ Jüngere Kopien von *Vat. ar.* 671 sind *Vat.* 78 (Mai IV 172, vgl. Euringer a. a. O. S. 51) u. *Vat. ar.* 672, 5 (Mai IV 508), gefertigt 1714 bzw. 1719 von dem Konvertiten und Skriptor in der Vatikanischen Bibliothek Clemens Caracciolo. — A. Mai gibt an jeder Stelle den Namen *يوساب* unrichtig mit Eusebius wieder. Wenn J. S. Assemani in *Bibl. or.* I 633, Nr. VI, bei Beschreibung der jetzigen Hs. *Vat. ar.* 78 behauptet: „Codex e Graeco in Arabicum translatus a Josepho Episcopo Phuae anno Martyrium 951“, so hat er aus dem Kolophon zu viel herausgelesen. Ihm hat Lequien, *Oriens christ.* II 520 nachgeschrieben.

Werkes in ihrem lückenhaften Kolophon bezeugen. Denn daß der darin noch zu ersiehende Kopist **اب اسقف فوه وهو ابن المحبرك** „... āb, Bischof von Fuwah, d. i. Ibn al-Muḥabrik“ mit unserem Jūsāb ibn al-Muḡarrak in den vatikanischen Hss. identisch ist, hat S. Euringer¹ in einer gründlichen Untersuchung nachgewiesen.

5. Eine von den alten Hss., nach welcher die Ausgabe der berühmten, heute noch als Codex juris canonici der koptischen Kirche geltenden Canonessammlung des Ṣaḡī ibn al-ʿAssāl, **المجموع الصفوى**, (Kairo 1908) hergestellt wurde, stammt aus der Bibliothek des „Jūsāb, Bischofs der Stadt Fuwah und al-Muzāḥimain“ und wurde in seinem Auftrage geschrieben. Der Herausgeber Ġirġis Filōtāʿūs ʿAuḍ entnahm die Hs. dem Nachlasse des um die Wiederauflebung der national-koptischen Studien verdienten Hegumenos Filōtāʿūs² (gest. 10. März 1904), welcher sie selbst bereits zu einer Zusammenstellung des Ehe- und Erbschaftsrechtes in der koptischen Kirche³ benützt hatte. Der Kolophon dieser Hs.⁴ lautet:

كامل الكتاب المقدس المشتمل على جميع الاحكام التى ينبغى ان يتداولها الحكماء ويحكموا بما نص فيها ولا ينتقصوا منها ولا يزيديا عليها برسم خزانة الاب القديس الطاهر الحبر الماهر العالم الفاضل انبا يوساب اسقف مدينة فوه والمزاحمين⁵ (والمزاحمتين⁶). ادام الله تعميره ورزق كافة الشعب الارثوذكسى بركات صلواته.

„Vollendet ist das heilige Buch, welches alle Rechtsbestimmungen enthält, welche die Richter wiederholt zu Rate ziehen und nach deren Text sie richten müssen, von denen sie nichts wegnehmen und denen sie nichts hinzufügen dürfen, (geschrieben) auftragsgemäß für die Bibliothek des heiligen, reinen Vaters, des kundigen und gelehrten Hohen-

¹ A. a. O. 26, 71, 49—56.

² Über die Herkunft dieses Kleinods wird in der Einleitung der Ausgabe der Kanonessammlung nach eigenen Angaben des glücklichen Entdeckers folgendes berichtet: Als der Hegumenos Filōtāʿūs 1866 eine Wallfahrt nach Jerusalem machte und dabei das Kloster seiner Glaubensgenossen besuchte, kam er eben dazu, wie mehrere Mönche einen Korb voll „alter, nutzloser Blätter“ samt anderem Unrat wegtrugen, um alles zu verbrennen. Die „Blätter“ nahm er ihnen ab, untersuchte sie und entdeckte das wertvolle Stück, das dem Original an Bedeutung gleichkommt. Die ersten 20 Blätter fehlten. Der Klosterobere Anbā Basilios überließ den Fund dem, der den Schatz vor dem Untergange gerettet hatte.

³ الخلاصة القانونية في الاحوال الشخصية. Kairo 1896. 2. erweiterte Auflage. Kairo 1913.

⁴ Abgedruckt mit Beifügung eines Facsimile in der Einleitung dieser 2. Auflage und in der Einleitung zu **المجموع الصفوى**.

⁵ So Filōtāʿūs.

⁶ So Ġirġis F. ʿAuḍ.

priesters, des ehrwürdigen Anbā Jūsāb, Bischofs der Stadt Fuwah und Muzāhimain (alias Muzāhimatain). Möge Gott sein Leben lange währen lassen und dem gesamten orthodoxen Volke die Segnungen seiner Gebete spenden!“ Als Datum ist angegeben: Samstag 27. Misrā 955 M. = 18. al-Muḥarram 637 H. (= 20. August 1239 Ch.).

Beigefügt sei, daß die in der Hs. enthaltene Kanonessammlung nur ein Jahr vor der Herstellung dieser Hs. abgefaßt worden war, nämlich im Monat Tūt des Jahres 955 M. (29. August bis 27. September 1238 Chr.), wie eine andere der zur Ausgabe benützten Hss. bezeugt, die auf das Original des Verfassers selbst zurückgeht.

6. In der Einleitung zu seiner eben genannten Ausgabe der Kanonessammlung teilt uns Ġirġis Filotā'ūs 'Auḍ gelegentlich biographischer Notizen über die Aulād ibn al-'Assāl eine Episode aus den nach dem Tode des P. Kyrillos ibn Laqlaq einsetzenden Wahlmachenschaften mit, an welchen al-'Amġad ibn al-'Assāl in besonderer Weise beteiligt war. Diese Mitteilung entnimmt der Herausgeber in wörtlicher Wiedergabe einer Fortsetzung der Patriarchengeschichte, welche dem „Bischofe von Fuwah“ zugeschrieben wird.¹ Die Genauigkeit der gemachten Angaben, namentlich im Hinblick auf Örtlichkeiten und Persönlichkeiten, zeugt für die Abfassung durch einen Augenzeugen und Beobachter aus nächster Nähe. Es kann deshalb der Bischof Jūsāb recht wohl als jener „Bischof von Fuwah“ angesehen werden, der durch eigene Beiträge die „Patriarchengeschichte“ ergänzt und fortgeführt hat.

7. Abu'l-Barakāt berichtet in seinem Schriftstellerverzeichnis² von Jūsāb nur, daß er eine arabische Übersetzung der Homilien Gregor's, des Theologen, kollationiert und korrigiert habe.

In seinen Beziehungen zum P. Kyrillos ibn Laqlaq wird Jūsāb zum ersten Male genannt, als er zugleich mit seinem Amtsbruder Juḥannā vom Fajjūm die Gefangenschaft des Patriarchen teilen muß und zunächst dafür zeugt, daß er ohne Geldleistung von diesem ordiniert wurde.³ Später aber — reo absente — bestätigt er mit anderen, daß der Patriarch Geldforderungen bei den Weißen gestellt habe.⁴

Aus allen diesen Nachrichten können wir entnehmen, daß Jūsāb erst nach dem Jahre 1234 und noch vor 1238⁵ zum Bischof geweiht wurde, nachdem er vorher Mönch gewesen war, daß er im allgemeinen

¹ تاريخ البطارقة المنسوب لاسقف قوّة.

² Riedel AB 642, 669 f.

³ Ren. HP. 588. Siehe oben S. 302.

⁴ Ebd. 590. Siehe oben S. 302.

⁵ Siehe oben S. 301.

für den P. Kyrillos Partei nahm und diesen überlebte, und daß er literarisch sehr interessiert war.

Sanhūr (ⲥⲏⲙⲁⲱⲣⲓ, richtiger ⲥⲟⲩⲙⲁⲱⲣⲓ „der Atem des Horus“).¹ — Ein Ort dieses Namens liegt heute unweit östlich von Damanhūr (ⲧⲏⲙⲁⲱⲣ, ⲧⲏⲙⲁⲱⲣ, ⲧⲏⲙⲁⲱⲣ „die Stadt des Horus“)² in der Mitte zwischen dieser Stadt und dem Unterlauf des Nilarmes von Rosette, ein anderer im nördlichen Teil des Fajjūm. Wegen der Verbindung mit Karjūn kann hier nur an ersteres gedacht werden.

Al-Karjūn (bei den griechischen Geographen *Καίρειον*, *Χαίρειον* [πολις] heißen, im Kopt. *ⲭⲉⲣⲉⲣ* und *ⲭⲉⲣⲟⲩ*)³ jetzt ein unbedeutendes Dorf, liegt am Wege von Alexandrien nach Damanhūr in der Provinz al-Buḥaireh.

Nesteraweh, auch Nesterāweh und Nestōruwah (نستوروه), alte Form Nestrūān (نستروان), für kopt. ⲡⲏⲩⲱⲙⲉⲧ, ⲡⲏⲩⲱⲙⲏⲟⲩ,⁴ lag auf einer kleinen Insel im See von Burlos oder Borollos zwischen Damiette und Rosette, hatte zu Zeiten, wie im 8. und 9. Jh., eine zahlreiche und wohlhabende Bevölkerung, ist aber schon im 15. Jh. zu einem bedeutungslosen Orte herabgesunken und dann ganz verschwunden. Um das Jahr 836 hatte Nesteraweh einen Bischof Severus, der eine umfangreiche, ursprünglich koptische „Homilie“ über das Leben des hl. Markus verfaßte, die in arabischer Übersetzung erhalten ist.⁵ Ein Bischof Gabrijāl von Nesteraweh gehörte auch zu den 57 i. J. 1085/86 in Kairo versammelten Bischöfen.⁶ Aus Nesteraweh stammte auch der 68. Patriarch Michael, der vor seiner Wahl Mönch in einem Kloster bei Singār war und 1092—1102 regierte.⁷ Der von Renaudot⁸ als „Ephraem Nesterawae“ bezeichnete Bischof, der mit 12 anderen i. J. 1240 gegen den P. Kyrillos Zeugnis ablegte, ist identisch mit unserem Abra’am.⁹

Banā oder Benā (ⲡⲁⲛⲁⲟⲩ, ⲡⲁⲛⲟⲩⲗⲓⲥ)¹⁰ muß nahe bei dem oben genannten Būṣīr gelegen haben.

¹ Amélineau a. a. O. 416. Vgl. Abū Ṣāliḥ, hsg. v. Evetts I 137. *Nouveau Journal Asiatique* XIII (1834), 412. Bargès a. a. O. 101f.

² Amélineau a. a. O. 113. Bargès a. a. O. 119f. *N. Journal As.* XIII 409f.

³ Amélineau a. a. O. 217f. *N. Journal As.* XIII 408.

⁴ Amélineau a. a. O. 275. Bargès a. a. O. S. IX—XII.

⁵ Hsg. von J. L. Bargès a. a. O., Arab.: S. 1—17, Franz.: 1—70 („*Homélie sur S. Marc, Apôtre et évangéliste par Anba Sévère, évêque de Nestéraweh*“).

⁶ Siehe oben S. 324.

⁷ Ren. *HP.* 483.

⁸ Ebd. 590.

⁹ Ähnlich nennt Renaudot (*HP.* 366—371) den 6. Patriarchen Abrām oder Abra’am, den Syrer (975—978), unzutreffend Ephraem.

¹⁰ Amélineau a. a. O. 84f.

Abiār. — Der Name („Brunnen“ بشار) soll Übersetzung des koptischen Namens ⲁⲓⲁⲣⲓⲛ („viele Brunnen“) sein.¹ Es liegt im Distrikt Meḥallet Menūf in der Provinz al-Ġarbījeh.

Wasīm (ⲱⲥⲓⲙ)², heute Usīm (اوسيم), ein gewöhnliches Fellachendorf etwa 15 km nördlich von Ġizeh mit einer gleichnamigen Eisenbahnstation einer am Westrande des Deltas entlang führenden Nebenbahn Kairo-Teh el-Bārūd.

Asiūt (Siut ⲥⲓⲟⲩⲧ), die bedeutendste Stadt Oberägyptens. Der Bischof Christāfū (abgekürzt aus Christodulos) ist der einzige Vertreter der südägyptischen Provinz in der „Unterredung“. Auch sonst sind es fast nur unterägyptische Bischöfe, welche in der Geschichte des P. Kyrillos ibn Laqlak eine Rolle spielen. Auffallend ist, daß außer den zwei letztgenannten alle anderen an der „Unterredung“ beteiligten Bischöfe ihre Sitze sehr nahe beieinander im nordöstlichen Teile des Deltas haben.

Außer den in der „Unterredung“ vertretenen Bischofssitzen werden in der Patriarchengeschichte aus der Zeit des P. Kyrillos, d. h. während seines Patriarchates und der vorausgehenden zwanzigjährigen Sedisvakanz, noch folgende Bistümer genannt: Im J. 1216³ Laḳāna, Aṭṭīḥ (Aphroditopolis), Malīḥ (wahrscheinlich mit dem folgenden Malīg zu identifizieren); i. J. 1237⁴ al-Ḥandaḳ, Miṣr, Damanhūr; i. J. 1238⁵ Singār, al-Maḥma, Minjeh Gomar, Manūf, Malīg, al-Banawān, Benā mit Difrah (Dafreh); i. J. 1240⁶ (manche der Vorgenannten und) al-Fajjūm, „Panopolis“ (= Aḥmīm), Barmūn, Šanšā, Ašmūm, Dimjāt.

Zu Seite 309: Die Bischöfe „des Nordens und Südens“. — Die wörtliche Übersetzung der regelmäßig wiederkehrenden Bezeichnung der beiden Landesteile wäre „die Seeseite“ oder „Seegegend“ und „die südliche Seite“ oder „südliche Gegend“. Ich gebrauche dafür „Nordägypten“ und „Südägypten“ oder einfach „Norden“ und „Süden“.

Das „geheimnisvolle“ oder „sakramentale Öl“ ist das Myron, das vornehmste der in der Liturgie verwendeten Salböle. Wie der Chrisam im römischen Ritus dient es zur Spendung der Firmung (im Anschluß an die Taufe) und zur Konsekration der Kirchen, Altäre und der zur Opferfeier gebrauchten Gefäße. Seine Herstellung und Weihe bildet einen der feierlichsten Akte in den Riten des Orients. Das Myron wird aus einer großen Zahl aromatischer Drogen zu-

¹ Ebd. 1.

² Ebd. 51 f.

³ Ren. HP. 569.

⁴ Ebd. 579 f., 589.

⁵ المجموع الصغرى S. 452 f., تاريخ الامة القبطى S. n. u. Vgl. Ren. HP. 582.

⁶ Ren. HP. 590.

sammengesetzt, mit Olivenöl gemischt und gekocht.¹ Bei den Kopten ist ein viermaliges Kochen des Myron gebräuchlich, und zwar in den ersten Tagen der Karwoche. Darauf wird es am Gründonnerstag vom Patriarchen in Anwesenheit möglichst aller Bischöfe geweiht, doch nicht in jedem Jahre, sondern nur nach Bedarf.²

P. Kyrillos hebt hervor, daß das Kloster des hl. Makarios in der Wüste Šihāt (Skete, Wādī Natrūn) das Vorrecht besitze, ausschließ-lich Ort der Myronweihe zu sein. Sie findet aber nur deshalb dort statt, weil der Patriarch, um vor allen Belästigungen durch Andersgläubige bei den großen Feierlichkeiten geschützt zu sein, die ganze Quadragesima und Osterzeit in diesem abgelegenen Kloster zubringen sollte. Die Wahl eines anderen Ortes ist Ausnahme und durch besondere Umstände veranlaßt. Während einer siebenjährigen Hungersnot weihte der 61. Patriarch Minā (Menas II, 956—974) das Myron am Orte seines Aufenthaltes in Unterägypten.³ Im J. 1299 geschah das „Kochen des Myron“ in der Kapelle des hl. Georg bei der Kirche Abū Sēfēn (Merkurios) in Miṣr, 1320 in der Kapelle des hl. Markus bei der Mu'allaka, ebenso 1251, die Weihe selbst aber jedesmal in der jeweiligen Hauptkirche.⁴

Ein der liturgischen Belehrung weitester Kreise dienendes Buch⁵ der neuesten Zeit gibt folgende Aufschlüsse mit z. T. unzuverlässigen historischen Daten⁶: Zur Herstellung des Myron werden 30 Sorten aromatischer Essenzen gemischt, darunter Myrrhe, Aloëholz, Kassiazimt (vgl. Ps. 44, 8), Kalamuswurzel, libanesisches Aloëholz, Gewürznelke (vgl. Cant. 4, 14), alles vermengt mit reinem Olivenöl (vgl. Ex. 30, 22—33). In alter Zeit geschah die Zubereitung des Myron am Freitag der 6. Fastenwoche. Nur der 59. Patriarch Makarios (933—952) nahm die ganze Feier in der Karwoche vor. Dieser Termin wurde seit dem P. Abrām (Afrām), dem Syrer (975—978), in aller Folgezeit beibehalten. Das Kochen findet statt am Montag und Mittwoch je einmal, am Dienstag zweimal. Nach der Herstellung des Myron wird auch das

¹ Vgl. Loeffler, *Die Weihe der heiligen Öle, historisch und liturgisch beleuchtet und erklärt: Katholik* 1885. Bd. LXV u. LXVI. S. besonders LXV 600—604; LXVI 568—580. Über die Zubereitung und Weihe des Chrysams im byzantinischen Ritus, ebd. LXVI 129 f. 487—492. H. Denzinger, *Ritus orientalium* I 248 f.

² Vgl. Vansleb, *Histoire* usw., S. 231—234. Denzinger a. a. O. I 248—265 und besonders die Publikation von L. Villecourt s. oben S. 342, Anm. 2.

³ Ren. *HP.* 355.

⁴ Villecourt a. a. O. XVII 502.

⁵ كتاب اللآئى النفيسة von Juḥannā Salāmāh. 2 Bde. Kairo.

⁶ II 75 f., 82—85. Ausführliche Beschreibung des Weiheritus 86—98. Vgl. damit Villecourt a. a. O. XVIII 5—11.

sogenannte Galilaon (oder Galileon)¹ bereitet, d. i. das Katechumenenöl, bestehend aus bestem Olivenöl („konstantinisches Öl“), das zusammen mit gewissen Mengen von den aus dem Myron gefilterten Substanzen gekocht wird.² Die Weihe beider, des Myron und des Galilaon, die auf zwei Tischen im Haikal (Altarraum) aufgestellt sind, erfolgt am Gründonnerstag unmittelbar nach der Wasserweihe zur Fußwaschung und noch vor der Meßfeier. Sie bleiben im Haikal stehen bis zum dritten Ostertag oder bis zum folgenden Sonntag, worauf sie an die Bischöfe und ihre Diözesen und Kirchen verteilt werden.

Wir erfahren aus derselben Quelle³ noch folgende „geschichtliche“ Mitteilungen: Das Myron wurde seit der Zeit des hl. Markus bis heute „vierundzwanzigmal“ geweiht, das erstemal von den Aposteln im Jahre 34 nach der Geburt Christi, d. i. im Jahre der Kreuzigung, das zweitemal vom hl. Athanasios dem Großen am Anfange des 4. Jhs, das neuntelmal von P. Kyrillos ibn Laḳlaḳ zusammen mit 18 Bischöfen. Dann folgen die im „Buch des Myron“ beschriebenen sechs Myronweihen. Als letzte ist die i. J. 1539 M. (= 1823 Ch.) vom P. Petrus (1809—1852) vollzogene Weihe genannt. Mitteilungen über solche in den letzten hundert Jahren fehlen in dem zitierten Buche.

Zu Seite 311 Ju'annis, der 74. Patriarch. — Sein voller Name lautet: Ju'annis abū'l-Maḡd ibn abī Ḡalīb. Die angegebene Regierungszeit stimmt überein mit den Angaben in der Chronik des Buṭros ibn ar-Rāhib.⁴ Dieser berichtet über ihn: „Er wurde eingesetzt in Miṣr am Sonntag, am 4. Amṣir 905, und entschlief am Abend, am Donnerstag 11. Tūbah, am Tauffeste. Die Totenfeier wurde in der Mu'allaka in Miṣr gehalten und er wurde bei den Abessiniern begraben.“ Die angeführten Daten sind in der christlichen Zeitrechnung 29. Januar 1166 und 6., bzw. 7. Januar 1216. Der Chronist lobt des Weiteren die Wohltätigkeit und Uneigennützigkeit des Patriarchen und erwähnt, daß er die Beichte abgeschafft, dagegen die Beschneidung sehr empfohlen habe. Noch ausführlicher berichtet über seinen lautereren Charakter und seine Gelehrsamkeit die Patriarchengeschichte.⁵ Die auf Ju'annis folgende Sedisvakanz dauerte nach Buṭros ibn ar-Rāhib 19 Jahre, 11 Monate und 5 Tage.

¹ غاليلاون oder غاليليون von ἁγάλλω und ἔλαιον, also „Freudenöl“: ἔλαιον ἀγαλλιάσεως Ps. 44, 8.

² Vgl. Loeffler a. a. O. 66, 573.

³ اللأثى النفيسة II 87 f.

⁴ Petrus Ibn Rahib. *Chronicon orientale*. Ed. L. Cheikho (*Corpus script. christ. or. Scriptores arabici*. Ser. III, tom. I). Textus S. 121. Versio S. 151.

⁵ Ren. HP. 555.

Zu Seite 315. „Axios“. — Der neue Patriarch singt nach der Weihe und Inthronisation das Evangelium vom guten Hirten (Jo. 10, 11–16). So oft er die Worte spricht: „Ich bin der gute Hirt“, ruft das Volk laut: ἄξιος, ἄξιος!¹ Davon hat die ganze Feier ihren Namen.

Zu Seite 315/317. — Das „englische Gewand“ ist das heute noch von einigen Mönchen getragene und hochgeschätzte Askīm (σχῆμα ἀγγλικόν), das sie zu einer noch strengeren Lebensweise als die gewöhnlichen Klosterregeln verpflichtet, bestehend aus Lederriemen mit zwölf eingeflochtenen Kreuzen in koptischer Form, die über die Schultern, um Brust und Rücken gelegt werden, und zwar unter dem gewöhnlichen Mönchshabit.²

Daß der Gebrauch und die Einführung des Askīm auf Antonius, „den Vater der Mönche“ zurückzuführen sei, ist allgemeine Anschauung bei den Kopten und kommt im Ritus der Einkleidung zum Ausdruck.³

Daß der hl. Makarios der Ägypter Schüler des hl. Antonius gewesen ist, behauptet zwar auch Rufinus⁴, ist aber sehr fraglich.⁵ Ganz unhistorisch ist die in der „Unterredung“ erwähnte Prophezeiung. Sie mag erst daraus entstanden sein, daß der Name Makarios in einzelnen liturgischen Büchern, ausgehend vielleicht von den sketischen Klöstern, aus lokalpatriotischen Erwägungen vor den Namen des Antonius gesetzt war. In den offiziellen Formeln der Gegenwart ist die umgekehrte, also chronologische Reihenfolge eingehalten.⁶

Bezüglich des Ansehens des hl. Makarios bei dem Meister Antonius erzählt das koptische Synaxar⁷ nur: Als Makarios von seinem Aufenthalte in Skete aus den hl. Antonius besuchte, sprach dieser bei seinem Anblick: „Siehe, ein wahrhafter Israelit, in welchem keine Falschheit ist.“⁸ Die Bitte, bei Antonius bleiben zu dürfen, verweigerte dieser dem Makarios.

¹ Vgl. Eus. Renaudotius, *Liturgiarum orientalium collectio*. Paris 1716. I 467–495. H. Denzinger, *Ritus orientalium* II 35–63.

² Siehe A. Rücker, *Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern: Or. christ.*, N. S. 4 (1914), 233–237. Das dort abgebildete „syrische Schema“ ist dasselbe wie das koptische.

³ S. ebd. 224. Vgl. Vansleb, *Nouvelle Relation etc.* S. 308f. B. Evetts, *Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale*. ROCh. IX (1906), 60–73, 130–148, besonders 64f.

⁴ *Historia monachorum* c. 28: Migne, *P. lat.* 21.

⁵ S. St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* I 98.

⁶ Z. B. Al-Hülāgī. Kairo 1902. S. 355 u. 377: „Der große Abba Antoni und der gerechte Abba Paule und die drei heiligen Makarios“ usw.

⁷ Zam 27. Baramhāt: *Patr. Or.* XVI 260f.

⁸ Vgl. Jo. 1, 47.

Zu Seite 319. — Was die „Unterredung“ über den Aufenthalt Jesu und seiner Mutter in Ägypten als Beweis für die Vorzugstellung Unterägyptens anzuführen weiß, sind Reminiszenzen an die dem Patriarchen Theophilos von Alexandrien zugeschriebene „Homilie über den Berg Koskām“ und an das Synaxar. In ersterer berichtet der angebliche Verfasser von einer Vision, in welcher ihm Maria, hinausgehend über das „Kindheitsevangeliem“, ihre Reise und ihren Aufenthalt in Ägypten erzählt.¹

Wie in allen Legenden, welche sich mit diesem Stoffe befassen, erscheint auch in der „Unterredung“ Salome, die Kusine Mariens und Hebamme, in der Gesellschaft und Begleitung der heiligen Familie. — Die Erwähnung der Stadt al-Faramā (= *περουριον*, Pelusium)² ist hier alleinstehend. Sie wird wahrscheinlich genannt, weil sie Grenzstadt war und als solche mit einer jener Städte identifiziert werden soll, welche in der Fluchtgeschichte zwar eine Rolle spielen, aber nicht mit Namen genannt werden. — Bastā wird auch in der Theophiloslegende ausdrücklich als die erste ägyptische Stadt bezeichnet, welche Maria und ihre Begleitschaft betraten. Es war am 24. Bašens, an welchem Tage auch das Synaxar das „Gedächtnis der Ankunft Christi in Ägypten“ erwähnt und beschreibt, zugleich mit dem Beifügen, daß sie in Bastā keine Aufnahme fanden.³ Bastā ist das ägyptische Pa-bast, *Ποῦβαστις*, Bubastis. Seine Ruinen (Tell-Bastā) liegen bei Zagāzīg.

Andere Stationen sind nach dem Synaxar Minjeh, Samannūd und al-Ašmunain. Erst bei der Rückkehr von dort nach dem Lande Israel berührt die Reisegesellschaft al-Muḥarraka, Mišr an der Stelle vom heutigen Abū Serġeh in Altkairo, Maṭarijeh und al-Muḥamma. Dagegen sind in der Vision des Theophilos nach Bastā noch folgende Orte genannt: as-Sūl, „das unter dem Namen al-Maġtas bekannt ist“, Maṭarijeh, Mišr (Abū Serġeh), dann Oberägypten mit al-Ašmunain, Iġis, Bēt-ḥarab und al-Muḥarrak. Im arabischen „Kindheitsevangeliem“ werden nur zwei Orte mit Namen genannt, Maṭarijeh und Mišr („Memphis“).⁴

Über die Segnung des Berges Šihāt heißt es in der Vision des Theophilos: „Als wir das Wādī Latrūn (sic) sahen, sagte zu mir mein

¹ F. Nau, *La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la vierge en Égypte*: *ROCh.* XV (1910), 125—132. — Michelangelo Guidi, *La omelia di Teofilo di Alessandria sul monte Coscam nelle litterature orientali*: *Rendiconti della reale accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche.* XXVI (1907) 382—469; XXX (1921), 217—237, 274—315.

² Amélineau a. a. O. 317. Vgl. Abū Šāliḥ, ed. Evetts II 167—169. Bargès a. a. O. 110f.

³ *Patr. or.* XVI, 407f.

⁴ Amélineau a. a. O. 89. Vgl. Bargès a. a. O. 109f.

geliebter Sohn: Dieses Wādī wird mit Kirchen und geistlichen Versammlungsorten bebaut werden, und sie werden sein wie Taubentürme. Und er segnete es mit seinem göttlichen Munde. Und wir gelangten zu einem Orte, bekannt als Maṭarijeh“ usw. Das Synaxar läßt Maria selbst den Segen sprechen: „Von dort (Baṣṭā) kamen sie nach Minjeh Samannūd, überschritten den Fluß und wandten sich nach dem Westen. Der Herr drückte seine Ferse in einen Stein zum Zeichen für den Ort, der (dort einmal) sein wird, und der Ort wird (jetzt) Biḥā Isūs genannt, das ist Ferse Jesu. Von dort kamen sie zum Flusse des Westens und sahen den Berg an-Natrūn von ferne, und die Herrin sprach den Segen über ihn, weil sie den englischen Dienst wußte, der an ihm einmal sein wird. Dann begaben sie sich nach al-Ašmunain und blieben da eine Zeitlang“ usw.

Zu Seite 319f. — Für die im Zusatz genannten Patriarchen entnehme ich folgende ergänzende Angaben den chronistischen Überlieferungen.¹

76. P. Athanasios ibn Kalil, Erzpriester an der Mu'allaka-Kirche in Miṣr, wurde eingesetzt am 5. Bābeh 967 M. (= 2. Oktober 1250 Chr.). „Er war ein gerechter, wohlthätiger und demütiger Mann.“ Er starb am 27. November 1261.

Auf Athanasios folgte zunächst der nachgenannte Juḥannā vom 1. Januar 1262 bis zu seiner Absetzung 21. Oktober 1268.

77. P. Ġabrija, regierte vom 24. Bābeh 985 M. (= 21. Oktober 1268 Ch.) bis zu seinem Tode 27. Tūbah 987 M. (= 2. Januar 1271 Ch.). Ihm folgte unmittelbar der wiedereingesetzte

78. P. Juḥannā ibn abī Sa'id, der am 26. Barmahāt 1009 M. (= 21. April 1293) starb.

79. P. Theodosios (alias Theodoros) 'Abd al-Maṣṭḥ ibn Rawil al-Ifranġija (hatte also eine „fränkische“ Mutter), stammte aus Minjeh, war Mönch im Kloster des hl. Epiphānios, wurde dann Priester zu Miṣr und am 11. August 1294 zum Patriarchen geweiht. Wegen des Verdachtes der Simonie anerkannte ihn das Volk nicht und nannte im Gebete statt seines Namens den seines Vorgängers. In seine Zeit fällt eine große Hungersnot in Ägypten. Er starb am 7. Tūbah 1016 M. (2. Januar 1300 Ch.) und wurde im Kloster an-Naṣṭūr begraben.

80. P. Ju'annis (Juḥannā) ibn al-Ḳiddīs, ebenfalls aus Minjeh, wurde geweiht am 10. Februar 1300 und regierte 20 Jahre. Nach seinem Tode am 4. Ba'ūnah 1036 M. (= 29. Mai 1320 Ch.) wurde er

¹ Buṭros ibn ar-Rāḥib *l.c.f.*, 152f. Ren. *HP.* 599—602. Villecourt a. a. O. XVII, 503f. M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*. Paris 1925. S. 253.

im Kloster Šahrān (südlich von Kairo am Wege nach Heluan) begraben, wo er Mönch gewesen war. Während seines Patriarchates litten die Christen unter schwerer Verfolgung.

Zu Seite 321. — Šanšā (ⲩⲉⲁⲩⲥⲁ)¹ lag in der Umgebung von Samannūd. Im „Buche des Myron“ wird Šanšā zugleich mit Sandüb als Bischofssitz genannt.

Das Datum am Schlusse bezieht sich auf die Eintragung oder Abschrift des Stückes im Codex.

NACHTRÄGE

Zu Seite 300, vorletzte Zeile: Nach Euringer, „Die Überlieferung des arabischen Diatessarons“, Freiburg i. B. 1912 S. 39 ff. wäre er mit dem im Kolophon der Beiruter Diatessaronfragmente erwähnten Kopisten „Anba Johanna al-Mu'taman, genannt Ibn aš-Šaiḥ, Priester und Askim-Mönch der Kirche des hl. Mercurius im Kloster zu Šahrān“ identisch.

Zu Seite 323, letzte Zeile: Im Jahre 743 (28. August) versammelten sich zur Patriarchenwahl in Miṣr (Kairo) zusammen mit dem alexandrinischen Klerus noch 18 Bischöfe von folgenden Diözesen: al-Fajjūm, Waṣīm, Tmai, Būšīr, Miṣr, Malīk, Sahraḡt, Samannūd, Bilbais, Tarmīṭ, Atrīb².

Zu Seite 331, Zeile 7: Bereits unter Patriarch Alexander III. (705—730) erscheint ein Bischof von Waṣīm³, ebenso unter späteren Patriarchen.

¹ Amélineau a. a. O. 373.

² Patriarchengeschichte nach *Patr. or.* V 105 f.

³ Ebenda V 77.

DIE MARIENHARFE (ʿARGĀNONA WEDDĀSĒ)

NACH DER AUSGABE VON PONTUS LEANDER ÜBERSETZT

VON

DR. SEBASTIAN EURINGER
HOCHSCHULPROFESSOR a. D.

IX.

57. *Meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mārihām*, alles ist für dich geworden und alles wurde deinetwegen gemacht:

Adam wurde geformt, damit er dich als Frucht bringe, 5
und *Eva* wurde erschaffen, damit sie dich gebäre.

Die *Erde* wurde gegründet, damit sie deinen Vater *Adam* gebäre und damit sie zu seiner Nahrung Gewächse hervorbringe.

Auch *der Himmel* wurde seinetwegen aufgehängt; *Sonne*, 10
Mond und Sterne waren für ihn [bestimmt], damit sie leuchten und damit er aus ihrem Aufgehen und Untergehen die Zahl seiner Tage erkenne.

Auch die *Wolken* wurden ausgebreitet, damit sie Regen herabsenden zum Gedeihen der Saaten und der Bäume zu 15
seinem Ergötzen.

Auch die *Winde* [waren für ihn bestimmt], damit sie wehen, um die Ähren zu reifen.

Auch die *Engel* wurden geschaffen, damit sie ihm dienen, wie Paulus sagte: 20

„Wisset ihr nicht, daß wir sogar die Engel richten werden, um wie viel mehr das, was dieser Welt ist“. (I. Cor. 6,3.)

Und wiederum sagte er:

„Sie sind nur um derer Willen erschaffen, die das Leben erben“. (Hebr. 1,14.) 25

58. O Jungfrau, wer kann deine Größe erzählen und wer kann deinen Lobpreis verkünden?

Es gibt nichts von allem Geschaffenen und Gemachten, das dir gleichkäme.

5 Über alles ragst du hervor und über alles bist du erhaben, du bist höher als die Höhe des höchsten Himmels und bist erhöht über den Lufthimmel.

Die Himmel und der Himmel der Himmel lobsingten dir; denn du bist die Mutter dessen geworden, der sie erschaffen
10 hat.

Die Engel und Erzengel loben dich; denn du hast den geboren, der sie erschaffen hat.

Die Menschen und die Tiere und alles Fleischliche preisen dich selig; denn du hast mit der Milch deiner Brüste den
15 genährt, der ihnen Nahrung gibt.

Die Erde und ihre Berge und alle Hügel, die auf sie gegründet sind, preisen dich; denn du hast auf deinen Knien den geherzt, der sie befestigt hat.

Die Meere und die Ströme erzählen deine Größe; denn
20 du hieltest in der Enge deines Schoßes den eingeschlossen, der sie tief und ihre Ausdehnung weit gemacht hat.

Das Feuer und die Flamme und die Blitze verkünden deine Herrlichkeit; denn du hast mit deinen Händen den berührt, vor dessen Furchtbarkeit die Feurigen [die Engel] erzittern
25 und bei dessen Sprechen die Blitze zucken.

Die Cherube und Seraphe werfen sich vor dir nieder; denn du hast auf deinem Rücken den getragen, der auf ihnen fährt.

59. Ich preise dich, Mutter der Sonne der Gerechtigkeit; denn die ganze Schöpfung preist deine Herrlichkeit.

30 *Wo immer* der Name deines Sohnes verkündet wird, *dort* wird auch dein Name verkündet.

Wo immer die Gottheit (oder die Herrschaft) deines Erstgeborenen herrscht, *dort* wird auch deine Größe verkündet.

Wohin dein Einziger erhöht wurde und wo er zur Rechten
35 dessen sitzt, der ihn gezeugt hat, *dort* ist auch die vollkommene Menschheit, die von dir genommen wurde, indem sie eins wurde mit der Gottheit (Monophysitismus!).

60. *Ein Wunderwerk machte Gott*, als er unseren Vater *Adam* formte und ihn aus den vier Grundstoffen machte:

Er vermischte die Grundstoffe, damit sie einander nicht mehr widerstrebten, das eine mit dem zweiten, das dritte mit dem vierten. 5

Er vermischte das *Nasse* mit dem *Trockenen*, das *Heiße* mit dem *Kalten*, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren, das Greifbare mit dem Ungreifbaren.

Ein Paar machte er von dem Greifbaren und ein [anderes] Paar von dem Ungreifbaren. 10

Drei machte er von dem *Trockenen* und eines von dem *Nassen*; drei machte er von dem Sichtbaren und eines von dem Unsichtbaren.

Drei machte er von dem *Kalten* und eines von dem *Heißen*. 15

Der Baumeister wußte, wo das Gebäude stehen würde, und gründete [daher] die Ecken des Hauses auf die vier Grundstoffe.

61. Da er aber auch wußte, daß ein Töpfergebilde weder sich bewegen, noch reden kann ohne die Vermischung mit dem Geiste, der von Ihm [kommt], hauchte er in sein Antlitz und machte ihn [dadurch] redend und beweglich, wie das heilige Gesetz sagt: „Er hauchte in das Antlitz des Adam den Geist des Lebens und er wurde zu einem Lebewesen durch den Geist des Lebens“. (Gen. 2, 7.) 20
25

Darum stirbt die Seele nicht mit dem Fleische, weil sie sich, vom Munde Gottes ausgehend, mit dem Fleische vermischte, wie unser Herr im Evangelium sagt: „Fürchtet nicht diejenigen, welche euer Fleisch töten, aber eure Seele nicht töten können!“ (Mt. 10, 28.) 30

62. Wenn es aber heißt: „Du sollst keine Seele töten!“ (Dt. 5, 17), so gilt das von dem Blute des Beseelten [d. i. Körpers]; denn zwei Seelen sind beim Menschen vorhanden: die eine ist der Geist des Lebens, der vom Munde Gottes ausging und nicht zu den Grundstoffen gerechnet wird und daher nicht stirbt; die andere aber ist das Blut des Beseelten [d. i. Körpers], Sie ist aus den Grundstoffen und daher sterb- 35

lich. Und darum sagt Gott: „Nicht sollt ihr essen mit Blut; denn Blut ist euer Belebtes (euer Körper).“ (Gen. 9, 4.)

63. Aber die Säule des Hauses Gottes [d. i. des Menschen] ist der Geist des Lebens. Sobald also der Geist des Menschen
5 fortgeht, wird das Fleisch ein Leichnam.

Darum hat das Gesetz den Leichnam für unrein erklärt, weil von ihm der Geist des Lebens fortgegangen ist.

Aber bei uns ist der Leichnam des Christen rein; denn es hat sich sein Fleisch mit dem Blute der Gottheit vermischt
10 und auch die Gnade der Taufe ist nicht von ihm gewichen. Und von dem Leichnam des Fleisches des Sohnes der Jungfrau sagt David: „Sie verabscheuen ihren Bruder wie einen unreinen Leichnam“ (Ps. 27, 21), das will sagen: sie wußten nicht, daß er heilig war; denn „seine Brüder“ sind das Volk
15 der Juden von der Mutterseite her und es war ihre Gewohnheit, gemäß dem Gesetze einen Leichnam für unrein zu erklären.

64. O wunderbare Weisheit Gottes!

Er formte den Adam und die Eva nach seinem Ebenbilde,
20 und als er [es] wollte, wurde er [selbst] gebildet im Schoße der Tochter ihres (pl.) Samens.

Er ging ein in das, was er gebaut, und wohnte in dem, was er errichtet hatte.

Er wurde von Fleisch und Blut; es ruhte aber nicht auf
25 ihm die Begierlichkeit von Fleisch und Blut.

Er hungerte, übte aber nicht Gewalttat; er dürstete, wurde aber nicht ungeduldig;

er wurde müde, suchte aber nicht Hilfe bei den Menschen, ob ihm nicht etwa Hilfe würde durch Pferde und Wagen;

30 er wurde angefeindet, übte aber keine Rache;

er wurde gekreuzigt und litt, erflachte aber Verzeihung für die, welche ihn gekreuzigt hatten, indem er sprach:

„Vater, rechne es ihnen nicht als Sünde an; denn was sie nicht wissen, [das] tun sie“. (Lk. 23, 34.)

35 65. Auch der Satan fand nicht den geringsten Vorwand [zur Anklage] gegen ihn. Deshalb sagte David:

„Ich gefalle Gott mehr als ein Farren einer jungen

Kuh, der Horn und Klaue [noch] nicht hervorbrachte“. (Ps. 68, 32.)

„Farren“ nennt er nämlich den Sohn Gottes, und „junge Kuh“ nennt er die heilige Jungfrau; „der Horn und Klaue [noch] nicht hervorbrachte“ sagte er aber [deshalb], weil keine 5 Gewalttat an seinen Händen und die Last der Sünden nicht auf seinem Haupte ist.

66. *O wahres, reines Opfer*, Jesus von Nazareth, Sohn der heiligen jungen Kuh!

O wahres, reines Opfer, Mastkalb, dessen Schlachtung nicht 10 zu Ende kommt!

O wahres, reines Opfer, das diejenigen heiligt, die es verzeihen, und diejenigen selig macht, die es empfangen!

O wahres, reines Opfer, das durch hebräische Hand geopfert wurde! 15

O wahres, reines Opfer, das durch jüdische Hand geschlachtet wurde!

O wahres, reines Opfer, redendes Lamm, das sich nicht wehrt mit seinem Horn gegen diejenigen, die es erwürgen!

O wahres, reines Opfer! Wer von seinem Fleisch ißt, wird 20 nicht sterben und, wer von seinem Blute trinkt, wird nicht zugrunde gehen.

O wahres, reines Opfer, das litt nach seinem Willen (= freiwillig) und starb nach seinem Gefallen!

O wahres, reines Opfer, das dargebracht wird von dem 25 Seinigen (d. h. von seinem Fleisch und Blut) für das Seinige (= die Kirche), und von ihm (= Christus) für ihn (= den Logos, um ihn zu versöhnen)!

O wahres, reines Opfer, das immer geopfert wird und doch immer lebt; die Berührung seiner Seite hört nicht auf! 30

67. *O Priester*, der du dieses Feuer (die hl. Hostie) ohne Zange berührst und dich nicht fürchtest!

O Priester, der du das Brot auf dem Altare brichst, du gleichst einem, der das Kind in Gegenwart des Vaters schlachtet und es auf das Haupt seiner Mutter legt! 35

O Priester, der du den Wein des Geheimnisses im Kelche bereitest, du gleichst einem, der das Blut des Erzeugten in

Gegenwart des Erzeugers vergießt und es auf das Haupt seiner Erzeugerin träufelt!

O *Priester*, der du den Bräutigam ohne Messer schlachtest und die Braut herbeirufst, daß sie das Fleisch ihres
5 Bräutigams esse, und der du ihre (der Braut) Kinder durch die Schlachtung ihres (der Kinder) Vaters ernährst! (Bräutigam = Christus; Braut = Kirche; Kinder = die Gläubigen).

O *Priester*, dessen zehn Finger das Schlachtmesser sind, um das Lamm Gottes zu schlachten, und dessen Zunge das
10 Schwert ist, um die Halben (= die Häretiker) von der Kirche abzuschneiden!

O *Priester*, der du die Gläubigen des Blutes ihres Gottes teilhaftig machst!

O *Priester*, der du das Unberührbare berührst, und das
15 Ungreifbare angreifst!

X.

68. O *meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, die du uns das Brot der Gottheit geboren hast: Lob (oder: Dank) sei dir!*

20 O *Jungfrau, die du uns den Kelch des Weines geboren hast, der quillt, um den Schmutz zu reinigen: Lob sei dir!*

O *Jungfrau, die du uns das himmlische Lamm und das redende Opfer geboren hast: Lob sei dir!*

O *Jungfrau, die du uns das verborgene Geheimnis geboren*
25 *hast, das zum Segen gereicht: Lob sei dir!*

O *Jungfrau, die du uns den Maststier geboren hast, dessen Schlachtung für die Hochzeitsgäste geschieht: Lob sei dir!*

O *Jungfrau, die du die Engel mit den Menschen versöhnt (oder: verbunden) hast: Lob sei dir!*

30 O *Jungfrau, die du bewirkt hast, daß die Evaskinder mit dem Loblied der Cherube lobsingen: Lob sei dir!*

XI.

69. O *meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, die du das Fundament*
35 *des Glaubens gefestigt und die Zwischenmauer des Hasses*

niedergerissen hast durch die Leiden deines geliebten Sohnes:
Lob sei dir!

O Jungfrau, die du die Menschen von der Knechtschaft des Joches der Sünde durch das Kreuz deines Erstgeborenen befreit hast: Lob sei dir! 5

O Jungfrau, die du zwischen dem Himmel und der Erde Frieden gestiftet hast: Lob sei dir!

70. *O Quelle!* Die aus dir das Wasser der Heilung schöpfen, an denen ist kein Schmerz und keine Beulenkrankheit [mehr].

O Quelle! Die sich aus dir mit dem Tau der Erbarmung 10 berauschen, die werden nie [mehr] dürsten und die Hitze wird ihnen nicht weh tun.

O Quelle! Die aus dir getränkt werden, die wird die Glut der Sonne nicht [mehr] austrocknen und die Blüte ihrer Gerechtigkeit wird nicht verwelken. 15

O Quelle! Die aus dir besprengt werden, die haben keine Unreinheit des Fleisches und keine Befleckung mit Sünden [mehr] an sich.

71. *Du bist die Quelle* des Gewinnes, welche nie versiegt.

Du bist die Quelle des Brunnens des Wassers des Lebens, 20 welche die Verwundeten heilt.

Du bist die Quelle der Freude und der Fröhlichkeit, welche die Traurigen tröstet.

Du bist die Quelle der Weisheit und der Wissenschaft, welche die Toren weise macht. 25

72. *Du bist die Quelle* des reinen Weihrauchs, der Wohlgeruch der Heiligen.

Du bist das Gefäß der Jungfrauschaft, der Reichtum der ganzen Welt.

Du bist der Stein der Hilfe, der Eben-ezer ('Ābānēzēr) ge- 30 nannt wurde.

Du bist die Tenne des Jebusiters Ornan ('Ornâ), auf der das Opfer Davids, des Sohnes des Jesse ('Ēsēj), beim Aufhören der Geißel, die von Gott ausgegangen war, wohlgefällig war. 35

Du bist der Aufbau des Altars des Berges Karmel, auf dem Elias dem Gotte Israels ein Ganzopfer darbrachte; es

fiel Feuer vom Himmel und verzehrte das Fleisch des Opfers und dazu noch seine Hölzer und sogar das Wasser, das rings um den Altar war.

73. O Jungfrau, mit allem, was lieblich und schön ist, hat man dich verglichen, aber niemand konnte deinen Lobpreis vollkommen machen; alles Lob und [aller] Hymnus und [alle] Seligpreisung, die über dich ausgesprochen wurden, sind wie das Tröpflein des Schöpfheimers neben der Tiefe des Meeres deines Lobpreises.

74. Erbarmen ist zu deiner Rechten; Barmherzigkeit ist zu deiner Linken; Licht und Glanz sind vor dir und Hilfe und Rettung hinter dir.

Die Herrlichkeit der ganzen Welt und der Reichtum der Könige ist gelegt unter die Sohlen deiner Füße und die Krone des Ruhmes ist auf deinem Haupte.

Der Schild der Gerechtigkeit umgibt dich und der Wall des Glaubens umgürtet dich und die Flügel des Geistes beschatten dich.

75. *Adam mit seinen Söhnen lobsingt dir*; denn durch dich verschwand der Dorn und die Distel, die gegen ihn gewachsen sind.

Eva mit ihren Töchtern lobsingt dir; denn durch dich wurde aufgehoben der Fluch, den Gott aussprach, indem er sagte:

„In Schmerz gebäre und, wenn du geboren hast, dann soll die Rückkehr zu deinem Manne sein; er aber soll dich unterjochen!“ (Gen. 3, 16.)

Du aber hast ohne Schmerzen geboren und es gibt gar keinen Mann, der dich unterjochte; denn du bist nicht unter das Joch der Sünde angeschirrt.

76. *Noë mit seinem Sohne (Sem) lobsingt dir*; denn durch dich wurde erfüllt das Wort seines Segens, das er sprach:

„Es wohne Gott im Hause Sems.“ (Gen. 9, 37.)

Abraham mit Sarah lobsingt dir; denn durch dich wurde erfüllt, was Gott ihm versprach, indem er sagte:

„Aus Isaak wird dir (masc.) Same genannt werden.“ (Gen. 21, 12.)

Isaak mit Rebekka lobsingt dir; denn durch dich wurde erfüllt sein Segensspruch, der geschah über Jakob; sein Segen aber war in dieser Weise, daß er sagte:

„[Die] Völker sollen dir unterworfen sein und [die] Fürsten sollen sich vor dir niederwerfen und du sei Herr über deinen Bruder!“ (Gen. 27, 37.) Dieser prophetische Segensspruch wurde nur durch deinen Sohn erfüllt.

Jakob-Israel mit seinem Sohne Juda lobsingt dir; denn durch deinen Sohn wurde erfüllt sein Segen, mit dem er Juda segnete, indem er sprach: 10

„Juda, Jungleu, steige herauf, mein Sohn, aus deinem Verstecke! Du legst dich nieder und schläfst wie ein Löwe und wie ein Jungleu, und niemand ist, der dich aufwecken würde. Deine Hand ist auf dem Rücken deiner Feinde; es werden sich vor dir niederwerfen die Söhne deines Vaters. Nicht wird weichen die Herrschaft von Juda und das Fürstentum von seinem Gliede, bis daß er [den] gefunden hat, der ihm bereitet ist als die Hoffnung der Völker. Er wird anbinden an den Weinstock seinen Esel und an den Ölbaum sein Füllen; er wird waschen sein Gewand in Wein, und in dem Blute der Traube sein Linnen. Fröhlich vom Weine werden sein seine Augen und weiß wie Milch seine Zähne.“ (Gen. 49, 9. 8. 10—12.) 15

77. *Moses mit allen Israeliten lobsingt dir; denn es sagt Gott im Gesetze des Moses von dir:* 25

„Höre, Himmel, und ich will dir verkünden
und die Erde lausche dem Worte meines Mundes
und harre auf meine Kunde wie auf den Regen!
Es komme herab wie Tau meine Rede,
wie Regen auf das Gefilde und wie Nebel auf das Vlies.“ 30
(Dt. 12, 1f.)

Denn „Gefilde“ nennt er dich und „Tau“ nennt er deinen Sohn.“

David mit allen Psalmendichtern lobsingt dir, indem er sagt:

„Ihre (f.) Fundamente sind auf heiligen Bergen. Gott liebt die Tore Sions mehr als alle Zelte Jakobs; wunderbar ist seine Rede über dich, Stadt Gottes.“ (Ps. 86, 1f.) 35

78. *Die ganze Schar der Engel lobsingt dir*; denn durch die Art [deiner] Reinheit bist du ihnen ähnlich geworden.

Die ganze Schar der Propheten lobsingt dir; denn durch dich ist ihr Prophetentum mächtig geworden.

5 *Die ganze Schar der Apostel lobsingt dir*; denn dein geliebter Sohn hat sie als seine Brüder erklärt und zu Erben seines Reiches gemacht. (Lk. 8, 21; Jo. 15, 14—16.)

79. *Die Martyrer*, vortrefflich im Siegen, *lobsingen dir*; denn sie tragen die Gemeinschaft des Leidens deines Sohnes
10 an ihrem Fleische.

Die Jungfrauen und *die Mönche lobsingten dir*; denn sie haben ihr Leben der Nachbildung deiner Reinheit geweiht.

Die Patriarchen, *die Metropoliten* und *die Bischöfe lobsingten dir*; denn die Macht des Mundes deines Sohnes hat sich in
15 ihren Mund ergossen.

Die ordinierten Priester lobsingten dir: denn dein Sohn ist der Anführer für das Heer ihrer Priesterschaft geworden.

Die Diakone, schönen Laufes, *lobsingen dir*; sie, die zu Dienern des Geheimnisses der Gottheit deines Erstgeborenen
20 geworden sind.

Die Lektoren und *die Psalmenstänger lobsingten dir*; denn zum Lobe deines Sohnes tönen sie im Heiligtum wie goldene Glöckchen.

80. Und *die ganze Schar der Christen lobsingt dir*; denn
25 sie haben angezogen das Linnen der Taufe, die mit dem Wasser der Seite deines Sohnes [geschah].

81. O Reine ohne Unreinheit, o Lautere ohne Unlauterkeit, o Heilige ohne Makel!

Wunderbar ist der Ruhm deiner Jungfrauschaft und stau-
30 nenswert der Lobpreis deiner Reinheit.

Daher ist es geziemend, daß wir deine Größe erzählen und die Anmut und Herrlichkeit verkünden, die auf dir ruht.

Jeder, der Einsicht und Wissenschaft besitzt, lobe deine Herrschaft und jeder, der Mund und Zunge hat, rühme die
35 Kraft deiner Heiligkeit!

Bei allen bist du angesehen (wörtlich: gepriesen) und über alles herrscht dein Name.

82. *Selig ist*, wer früh zu dir wacht und an die Türe
deines Gemaches pocht.

Selig ist, auf dem die Kraft deiner Liebe ruht und der
immer die Lobgesänge deiner Herrlichkeit rezitiert.

Selig ist, von dessen Mund die Erwähnung deines Namens ⁵
nicht weicht und der mit seiner Zunge nicht nachläßt, deine
Größe zu erzählen.

Selig ist, wer dir mit seinem ganzen Herzen anhängt und
mit seinem ganzen Denken dich sucht.

Selig ist, wer sein Vertrauen auf deinen Sohn setzt und ¹⁰
sich auf dich stützt.

Selig ist, in dessen Herzen die Grundlage deiner Liebe
nicht wankt und dessen Verstand nicht schwankt beim Nach-
denken über dich.

Selig ist, wer immer zu deinem Preise wacht und sein Ge- ¹⁵
bet in dein Ohr sät.

Selig ist, wer allzeit entschlossen ist, das Kreuz des Todes
deines Sohnes zu tragen, und wer aus dem Brunnen deiner
Jungfrauschaft Erbarmen schöpft.

Selig ist, wer Blumendüfte von dem Wohlgeruche deiner ²⁰
Reinheit sammelt und das Öl seiner Lampe bereit hält, um
der Ankunft deines Erstgeborenen entgegenzugehen.

Selig ist, wer sein Haupt unter das Joch des Dienstes
deines Geliebten beugt und den Fußstapfen des Evangeliums
deines Einzigen folgt. 25

Selig ist der Mann, der Gott fürchtet und nach seinem
Gebote überaus verlangt.

Stark wird sein Samen sein auf der Erde, das Geschlecht
der Gerechten wird gesegnet sein.

Ansehen und Reichtum sind in seinem Hause, und seine ³⁰
Gerechtigkeit wird bleiben in Ewigkeit der Ewigkeit. (Psalm
111, 1–3.)

Selig ist der Mann, dessen Helfer der Gott Jakobs ist und
dessen Vertrauen auf dem Herrn, seinem Gotte [ruht].

Selig sind alle, die Gott fürchten und auf seinen Wegen ³⁵
gehen.

Selig ist der Mann, der auf die Hilfe deines Gebetes, o Jungfrau, hofft.

83. Darum sehne auch ich mich [darnach], deiner Liebe anzuhängen, und die Kraft des Glaubens, der in mir wohnt, 5 drängt mein Herz und zieht mich beim Nachsinnen dahin empor, wo dein Fleisch ist, mit dem sich das Wort des lebendigen Gottes bekleidet hat. Ich weiß ja, daß von dem Geschlechte aller Geschaffenen niemand herrlicher ist als du.

84. Das Feuer, das vom Feuer des Lebens entsandt wurde; 10 der Funke, der vom Glanze der Glorie herabfiel; das Licht, das vom Schoße des Lichtes herunterstieg; der vollkommene Gott, der von Gott kam und in dir wohnte, ohne seiner Wesenheit beraubt zu werden, bleibend zur Rechten dessen, der ihn gezeugt hat: er wurde in deinem Schoße getragen, 15 obwohl er nicht beschränkt werden kann; ihn hast du empfangen, obwohl er nicht eingeschlossen werden kann; denn es gibt keinen Raum, der seine Wesenheit fassen könnte; es gibt keine Schranke für seine Gottheit und das Maß seiner Grenze kann weder mit dem Blicke, noch mit dem Gedanken 20 gefunden werden.

85. Wie beschaffen war [denn] die Einschließung des Wortes in deinen Mutterleib und wie beschaffen war die Empfängnis der Gottheit in deinem Schoße?

Verkünde mir doch, Tochter von Fleisch und Blut: wie 25 wohnte in dir die Kraft von der Kraft?

Wurde nicht die Feste der Himmel erschüttert bei seiner Herabkunft und erbeben nicht die Grundvesten der Berge bei seiner Ankunft?

Wie hast du ihn, den die Weite des Himmels und die 30 Ausdehnung der Erde nicht tragen können, auf deiner Handfläche getragen?

86. O Tochter der Armen! Nichts hat dir genützt die Herrlichkeit des Königtums des Hauses deines Vaters David und nichts die Menge der Schätze seines Sohnes Salomo und 35 nichts kam auf dich von dem Vermögen dieser: aber die Perle der Gottheit (= das Wesen der Gottheit) wohnte in dir, der Reichtum der Armen, der Schmuck der Heiligen und die

Krone der Reinen, und bei den Propheten steht geschrieben, daß vom Samen Davids und vom Stamme seines Hauses Christus geboren werde. (Ps. 131, 11.)

87. Aber warum wohnte er nicht in der Tochter des Herodes oder in der Tochter eines von den Fürsten Judas? Auch 5 unter den Töchtern Galiläas fand er keine, die geeignet gewesen wäre, ihm Mutter zu sein. Darum liebte er dich, die niedrige Tochter, und fand den reinen Tempel deines Fleisches, der die Lade für den hl. Geist werden sollte.

88. Und als das Wort aus dir geboren war, kamen Männer 10 der Magie aus fernem Lande sprechend: „Wo ist der [neu-] geborene König der Juden? Denn wir sahen seinen Stern im Osten und kamen, um ihm zu huldigen.“ Als Herodes dies gehört hatte, erschrak er und ganz Jerusalem mit ihm; und er berief die Schriftgelehrten und die Hohenpriester und 15 fragte sie, indem er sprach: „Wo wird Christus geboren werden?“ Und sie sagten zu ihm: „In Bethlehem, dem Lande (= dem Gebiete) Judäas; denn so ist beim Propheten geschrieben: „Aber du Bethlehem, Land von Ephrata, du bist nicht geringer und niedriger als die Könige Judäas; denn von dir 20 wird ausgehen der König, der mein Volk Israel weiden wird.“ (Mt. 2, 2–6.)

89. O über diese Kunde, die vom Worte des Propheten ausging, die vom Geiste der Prophezie verkündet und die durch den Mund der Schriftgelehrten und der Hohenpriester 25 in das Ohr des Herodes gepredigt wurde! Sie erschreckte das Herz des Königs und machte sein Fleisch vor Eifersucht schwinden.

90. *Herodes erforschte* von den Männern der Magie genau die Tage der Zeit, zu der ihnen der Stern erschienen war. Er 30 befahl die Säuglinge zu töten, so daß die Erde weiß wurde von der Milch der Brüste ihrer Mütter, und rot von der Vergießung des Blutes ihrer Säuglinge. Die Tropfen des Blutes des Mordes der Säuglinge und die Tropfen der Milch der Brüste der Frauen von Galiläa (!) flossen an einen Platz. 35

91. *Herodes suchte* den, den er nicht fand, und der Herr wandte sich nach dem Lande Ägypten, indem er auf einer leichten

Wolke fuhr, wie der Prophet Isaias sagte: „Siehe, der Herr zieht hinab in das Land Ägypten, indem er auf einer leichten Wolke fährt.“ (Is. 19,1).

Die „leichte Wolke“ aber bist du selbst, heilige Jungfrau.

- 5 92. Herodes wollte den Wind in seinen Palast einschließen; wie wäre es aber möglich, den Wind einzuschließen?

Herodes wünschte, das Licht der Sonne mit seiner Hand festzuhalten; wie wäre es aber möglich, das Licht der Sonne festzuhalten?

- 10 93. Der Herr wanderte nach dem Lande Ägypten aus, indem er auf deinem Rücken getragen wurde.

Ende der ersten (= der Montags-)Lektion.

Anmerkungen.

59. Indem sie (die Menschheit) eins wurde mit der Gottheit]. Ludolf bezieht sich in seinem *Commentarius*, p. 458, 43, bei der Besprechung des Monophysitismus der Abessinier auch auf diese Stelle, die er also übersetzt: „*Auctor Organi Jacobita S. Mariam Virginem sic alloquitur (Lect. I. in med. col. m. 113): [In coelo], quo exaltatus est unicus tuus et sedet ad dextram ejus, qui genuit eum, ibi est humanitas perfecta, quae desumpta fuit ex te et facta est unum [quid] cum divinitate.*“ Er macht dabei darauf aufmerksam, daß „*non dicit mixta vel confusa, cum divinitate, sed quae facta est unum cum ea, et distincte nominat utrumque abstractum.*“ Weiter unten faßt Ludolf sein Ergebnis in die Worte zusammen: „*Videmus, Aethiopes ubique vocabulum naturae evitare, dum simpliciter dicunt ἑνός: ἕν, ε: „cum factus esset unus vel unum [quid]. Italus optime redderet: „Essendo uno con la divinità“, non „se ne fece una“, „facta est una“, ut in disputatione praecedente cum monacho habita (siehe 458, 40) redditur. At eodem modo loquitur Gregorius Nazianzenus, Orthodoxus utique scriptor: „Ὁ δὲ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἐν τῷ δὲ δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος: Non duo factus, inquit, sed [NB] unum ex duobus fieri sustinens.*“ Das NB. stammt von Ludolf selbst. Wo Gregor von Nazianz diese Worte hat, gibt der Verfasser nicht an; jedenfalls wird hier das „*si duo faciunt idem, non est idem*“ zu beachten sein. Der Erfurter Gelehrte schließt mit der Feststellung: „*Si ergo unum hoc ἐπιστάμενον de uno individuo sive unā personā (ut nos loquimur) accipias, nihil absurdi talis oratio continebit.*“ Ludolf, der die Abessinier möglichst von dem Makel der Häresie in christologischer Hinsicht rein waschen will, dürfte hier die Ansicht des Verfassers des Organum nicht getroffen haben.

60. Das Nasse = Wasser; das Trockene = Erde, Staub; das Heiße = Feuer; das Kalte = Luft; das Greifbare = Wasser, Erde; das Ungreifbare = Feuer, Luft. — Die drei trockenen Elemente sind: Erde, Feuer, Luft; die drei sichtbaren sind: Wasser, Erde, Feuer, die drei kalten: Wasser, Erde, Luft.

62. Wenn es aber heißt... so gilt das von usw.]. Wörtlich: Wenn er aber sagt (nl. Gott in der hl. Schrift)... so sagt er dies von dem Blute usw.

„Du sollst keine Seele töten“]. Dazu merkt Leander, Anm. 88, an: „Ich vermag dieses Zitat nicht zu belegen.“ Aber in der Ausgabe Dillmanns lautet der Text dieses Gebotes im sog. zweiten Dekalog, Dt. 5, 17, im Äthiopischen genau so.

63. „Sie verabscheuten ihren Bruder wie einen unreinen Leichnam“]. Dieses Komma, das bei MT., Peschito, LXX. (mit Ausnahme von R.), V. fehlt, findet sich im äthiopischen Psalterium Ludolfs und im Psalter von Verona (R.) als Zusatz zu Ps. 37, 21^{a, b}: **ወገደፉ ፡ እጥሆሙ ፡ ከሙ ፡ በደን ፡ ርክሱ ፡**, übersetzt: et abjecerunt fratrem suum tanquam cadaver immundum; bzw. in R.: καὶ ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητόν, ὥσαι νεκρὸν ἐβόε-λυγμένον.

64. Er ging ein in das, was er gebaut, und wohnte in dem, was er errichtet hatte]. Wörtlich: er ging [dahin], wo [ገባ ፣] er gebaut, und wohnte [da], wo [ገባ ፣] er errichtet hatte.

65. Mehr als ein Farren einer jungen Kuh]. Die von Leander verglichenen Hss. haben alle **እምላህም ፡ ጣዕዋ ፡** „mehr als eine junge Kuh“, ebenso das Psalterium Ludolfs, in Ps. 68, 32 (so die Zählung bei Swete und bei Ludolf in der lateinischen Übersetzung, dagegen v. 36 im äthiopischen Text daselbst). Dagegen hat M. p. 33 b die Lesart **እምላህሙ ፡ ጣዕዋ ፡** „mehr als ein Farren einer jungen Kuh“, die auch die anschließende Deutung voraussetzt, da **ላህም ፡** „Farren“ und **ጣዕዋ ፡** „junge Kuh“ voneinander unterschieden werden. Ich habe mich daher in der Übersetzung ausnahmsweise an M. angeschlossen und den Text Leanders verlassen.

Der Horn und Klaue [noch] nicht hervorbrachte]. Die Negation fehlt sonst überall, auch bei Ludolf; stand aber, wie die Auslegung beweist, im Psalmtexte des Verfassers.

66. Das dargebracht wird von dem Seinigen für das Seinige und von ihm für ihn]. Dieser Satz ist sehr gekünstelt und daher schwer verständlich. Der Text lautet **አማንኩ ፡ መሥዋዕት ፡ ነጹሕ ፡ ዘይትቂረብ ፡ እምዚአሁ ፡ ለዚአሁ ፡ ወእምዚህ ፡ ለእምዚህ ፡** Zunächst muß das Hapaxlegomenon **ለእምዚህ ፡** bestimmt werden. Auf die richtige Spur führt m. E. die Notiz in Dillmanns *Lexicon* col. 192 unten: „*Memorable est compositum ለእምዚህ ፡, quod in Cyr(illo) satis frequenter occurrit, alias a me quidem nusquam repertum est:* **ዘሉ ፡ ለእምዚህ ፡ ወሶፑ ፡** ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ, *Cyr. f. 18; ዘሉ ፡ ሶፑ ፡ ወለእምዚህ ፡ ጥፈጥረ ፡* πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται, *f. 22^a* usw. Im letzten Beispiele wird vielleicht **ወለእምዚህ ፡** = εἰς αὐτὸν herzustellen sein. Wenn nun **ለእምዚህ ፡** für **ሶፑ** stehen kann; dann wird die Gleichung **ለእምዚህ ፡** = **ሶፑ ፡** nicht zu kühn sein. Ich habe daher übersetzt: „von ihm für ihn“. Der Grund dafür, weshalb Abba G. an dieser Stelle diese ungewöhnliche Präposition gewählt hat, dürfte in dem Bestreben zu suchen sein, dem vorausgehenden **እምዚአሁ ፡ ለዚአሁ ፡** in **እምዚህ ፡ ለእምዚህ ፡** ein entsprechendes Gegenstück an die Seite zu stellen und dadurch einen volltönenden Satzschluß zu gewinnen. Die Übersetzung, die Leander, S. 25, Anm. 150, ausnahmsweise gibt: „und von sich einem Teil von sich“, halte ich für verfehlt. Doch davon später. — Was die Deutung des dunklen Satzes betrifft, so zeigt das Imperfektum **ዘይትቂረብ ፡**, daß hier das Meßopfer gemeint ist, ohne jedoch das Kreuzopfer, dessen unblutige Erneuerung jenes ja auch nach abessinischer Theologie ist, ganz auszuschließen. In der hl. Messe wird nun das Fleisch und das Blut Christi von Christus durch die Hände des Priesters zum Heile seiner Kirche und zur Versöhnung des dreifaltigen Gottes,

also auch des Logos, dargebracht. Da nun die Person Christi der Logos ist, so kann man sagen, daß die hl. Messe ein Opfer ist, das von dem Seinigen, das ist das Fleisch und das Blut Christi, für das Seinige, das ist für seine Kirche, und durch ihn, das ist durch Christus für ihn, d. h. zur Versöhnung des Logos, der ja Gott ist, dargebracht wird. Damit glaube ich alle Unbekannten dieser stilistischen Gleichung bestimmt zu haben, ohne mit der abessinischen Dogmatik in Konflikt zu kommen. Dagegen ist mir die Auslegung, die Leander in Klammern seiner Übersetzung beifügt, unverständlich. Er schreibt: „Vom seinigen (dem Vater) dem seinigen (dem Vater) und von sich einem Teil von sich.“ Die erste Parenthese ist sehr unklar. Soll damit ausgedrückt sein: „Der seinige = der Vater, dann müßte es doch heißen: „von dem seinigen (dem Vater)“ oder „vom seinigen (vom Vater)“. Aber abgesehen davon, daß diese Ausdrucksweise für das Verhältnis des Vaters zum Sohne höchst auffallend wäre, würde damit Abba G. zum Patripassianer gestempelt, was er aber sicher nie war; denn nur diese altchristlichen Outsiders, nicht die Monophysiten lehrten: *pater passus est*. Soll aber die Parenthese besagen, daß derjenige, der dem Vater als Sohn angehört, geopfert werde, dann müßte sie lauten: „von dem seinigen (des Vaters)“. Aber auch von dieser Ausdrucksweise gilt das Gleiche wie oben. Übrigens ist im Vorausgehenden vom Vater nirgends die Rede. Was soll ferner mit den Worten „einem Teile von sich“ gemeint sein? Das Opfer kann nur für Gott bzw. *per modum appropriationis* für eine der drei göttlichen Personen bestimmt sein. Den Vater kann man aber nicht als einen Teil des Sohnes bezeichnen, und den Logos als einen Teil des Gottmenschen anzusprechen, wäre gleichfalls eine sehr eigentümliche Formulierung, zumal bei einem Monophysiten.

67. O Priester, der du usw.]. Wörtlich: O über den Priester, der dieses Feuer ohne Zange berührt usw. Da im Deutschen die dritte Person die Konstruktion etwas schwerfällig macht, habe ich dafür die zweite gewählt.

68. Die Evaskinder]. Wo wir „Menschenkinder“ sagen würden, gebraucht der Äthiope den stehenden sonderbaren Ausdruck: እጳለ : እመሕይወ : d. h. „Nachkommenschaft der Mutter des Lebenden“. Diese „Mutter des Lebenden“ ist die Eva; denn es heißt Gen. 3, 20: ወስመደ : እዳም : ስመ : ብእሲቱ : ሕይወት : እስመ : እጥሙ : ደእቲ : ለሕደዋን : d. h. „Und es nannte Adam den Namen seines Weibes „Leben“: denn sie ist „die Mutter der Lebenden“. Man sollte daher erwarten, daß der Terminus lauten würde: እ' : እመሕደዋን : „N. der Mutter der Lebenden (Mehrzahl)“ statt እ' : እመሕይወ : „N. d. M. des Lebenden (Einzahl)“. Vermutlich hat die exegese creatrice der Abessinier mit Absicht die Einzahl der Mehrzahl vorgezogen, um damit anzudeuten, daß Eva die Stammutter des Lebenden καὶ ἐξοχὴν n. l. des in Vers 15 verheißenen Erlösers von Sünde und Tod ist. Um den schwerfälligen Ausdruck möglichst wörtlich zu geben und den Zusammenhang mit Gen. 3, 20 hervorzuheben, wählte ich die Übersetzung mit „Evaskinder“.

Daß die Evaskinder mit dem Lobliede der Cherube lob-singen]. Freier: daß die E. in das Loblied der Cherube (= Trishagion) miteinstimmen dürfen.

69. Infolge seines mechanischen Einteilungsprinzipes beginnt hier L. einen neuen Abschnitt, den XI., obwohl 69 schon wegen des Refrains: „Lob sei dir!“ noch zu 68 gehört.

70. Und keine Beulenkrankheit mehr]. Für $\Phi\text{-}\dot{\eta}\Delta$: gibt Dillmann ad vocem drei Hauptbedeutungen an: *vulnus*, *ulcus* und *dolor* bzw. *morbus*; zur zweiten, *ulcus*, zitiert er aus dem Synaxar des Monats Hedâr 15: $\mathfrak{L}\mathfrak{T}$: $\Phi\text{-}\dot{\eta}\Delta$: *ovium et hominum*. Diese Krankheit muß damals die gefürchtetste gewesen sein, da sie hier so sehr hervorgehoben wird. Es scheint die Beulenpest gemeint zu sein.

78. Durch die Art deiner Reinheit] oder durch den (hohen) Grad deiner Reinheit = $\alpha\omega\zeta\theta\text{-}\dot{\iota}$: $\mathfrak{Z}\mathfrak{X}\mathfrak{A}\mathfrak{H}$.: Leander hat die Lesart ohne η . m. E. mit Unrecht bevorzugt. Seinen Text müßte man geben: gemäß der Ordnung der Reinheit bist du ihnen (den Engeln) ähnlich geworden.

Denn durch dich ist ihr Prophetentum mächtig geworden] d. h. zu hohem allseitigen Ansehen gelangt; denn dadurch, daß ihre Voraus-sagen an und durch Maria erfüllt wurden, haben sie sich als wahre, von Gott gesandte und inspirierte Propheten erwiesen.

79. Die ordinierten Priester]. Die Priester des Neuen Bundes erhalten ihr Amt nicht durch Abstammung von Aaron bzw. Levi wie im Alten Bunde, sondern durch die Ordination.

Priesterschaft]. $\eta\psi\text{-}\dot{\iota}$: bezeichnet sowohl das Priesteramt, als auch die Priesterschaft als Korporation. Hier kommt nur letzteres in Betracht. Schönen Laufes]. Vgl. 1. Cor. 9, 24.

Deines Erstgeborenen]. Sonst steht in diesem § an den entsprechenden Stellen immer $\omega\Delta\mathfrak{L}\mathfrak{H}$: „deines Sohnes“; daher hätte Leander dieses in den Text aufnehmen sollen. C. und M. haben auch hier $\omega\Delta\mathfrak{L}\mathfrak{H}$: und nicht $\alpha\mathfrak{H}\mathfrak{L}\mathfrak{H}$.:

80. Taufe, die mit dem Wasser der Seite deines Sohnes geschah]. Vgl. Augustinus, In Joannis Evangelium, tract. 120, 2, MSL. 35, 1953:

„Unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua. Vigilanti verbo Evangelista usus est, ut non diceret: Latus ejus percussit aut vulneravit aut quid aliud, sed aperuit, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta Ecclesiae (Taufe und Eucharistie) manaverunt, sine quibus ad vitam, quae vera vita est, non intratur. Ille sanguis, qui fusus est, in remissionem fusus est peccatorum. Aqua illa salutare temperat poculum: haec et lavacrum praestat et potum.“

85. Die Einschließung des Wortes in deinen Mutterleib]. Die sinngemäße Wiedergabe von $\Phi\text{-}\mathfrak{X}\mathfrak{L}\text{-}\dot{\iota}$: bereitet Schwierigkeit, da die Lexica versagen. Ludolf, col. 221: „ $\Phi\text{-}\mathfrak{X}\mathfrak{L}\text{-}\dot{\iota}$: Circumdatio, ut: Vos visitatis loca sancta $\lambda\sigma\eta\text{-}\dot{\iota}$: $\Phi\text{-}\mathfrak{X}\mathfrak{L}\text{-}\dot{\iota}$: $\lambda\dot{\eta}\mathfrak{H}$: $\sigma\eta\text{-}\dot{\iota}$: $\theta\mathfrak{L}\text{-}\dot{\iota}$: „a loco circumseptionis ejus (i. e. stabuli ubi Christus natus fuit) usque ad locum ascensionis ejus. Epist. Zara Jac. in Comm., p. 302, n. 4.“ — Dillmann: *constrictio*, *contextio*, *nodatio*. Er führt die gleiche Stelle wie Ludolf an, versteht sie aber von dem „*locus*, ubi Christus vinculis constrictus est“, also wohl vom Ölberg. Aber beide Auffassungen sind unrichtig, es handelt sich um den Ort der Empfängnis; denn an unserer Stelle im OM. steht $\Phi\text{-}\text{}$: parallel mit $\mathfrak{I}\mathfrak{H}\mathfrak{I}\mathfrak{A}$: „Empfängnis“. Näher kommt man der wahren Bedeutung des Wortes, wenn man die von Dillmann zitierte Stelle aus dem Synaxar des Monats Tachsas 10 beachtet: $\mathfrak{I}\mathfrak{P}\mathfrak{X}$: $\mathfrak{X}\mathfrak{C}\mathfrak{L}$: $\omega\mathfrak{L}\mathfrak{P}$: $\omega\mathfrak{L}\mathfrak{X}\mathfrak{L}$: $\alpha\mathfrak{X}\mathfrak{C}\text{-}\dot{\iota}$: „er nahm den Golddenar und band ihn in einem Lumpen ein.“ Gemeint ist jedenfalls die Einschließung (oder Einbindung, wenn man das Bild beibehalten will) des unendlichen Logos in die Enge des Mutterschoßes Mariens.

86. Die Perle der Gottheit]. **قَدَحْلَة** : bedeutet wie **جَوْهَر** sowohl „Perle“, „Kleinod“, als auch „Substanz“, „Wesenheit“. Hier ist letzteres gemeint: „die Wesenheit der Gottheit“; aber in der Wahl der Appositionen: „Reichtum der Armen“, „Schmuck der Heiligen“, „Krone der Reinen“ wirkte die Grundbedeutung (Perle, genau: dem Meere [بحر] entstammender nl. Edelstein, *petra pelagia*) nach.

90. Der Frauen von Galiläa]. Wie der Verfasser dazu kommt, die bethlehemitischen Mütter als Galiläerinnen anzusprechen, ist mir unerfindlich. Eine Unwissenheit oder *distractio mentis* ist bei Abba G. nicht leicht vorauszusetzen; ebenso wenig, daß er den Geburtsort Christi in dem galiläischen Bethlehem suchen würde, er spricht ja oben deutlich von „Bethlehem, dem Lande Judäas“.

Flossen an *einen* Platz]. Was es damit für eine Bewandnis hat und aus welchem Apokryphon der Autor diese Wissenschaft schöpfte, weiß ich ebenfalls nicht anzugeben.

(Fortsetzung folgt.)

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Heinrich Goussen †

Am Ostermontag, den 18. April 1927, verstarb in der medizinischen Klinik der Universität Bonn ein Mitarbeiter dieser Zeitschrift, dessen Name in der Geschichte der christlich-orientalischen Studien einen hervorragenden Ehrenplatz behaupten wird, Professor Dr. theol. Heinrich Goussen. Ein Wort des Gedenkens ihm zu weihen, erachtet die Schriftleitung als heilige Pflicht.

Geboren zu Eschweiler am 9. November 1863 widmete der Heimgegangene sich nach Absolvierung des Gymnasiums in Emmerich seit 1883 dem Studium der katholischen Theologie an der Bonner Universität und verband schon mit diesem bei Gildemeister, Prym und Wiedemann dasjenige der orientalischen Sprachen. Ausschließlich dem letzteren durfte er sich von 1892 bis 1895 in Berlin unter Führung von Sachau, Winckler und Erman hingeben, als nach seiner im Jahre 1888 erfolgten Priesterweihe und einem seelsorgerischen Wirken als Rektor in Gielsdorf und Wehn die Kirchenbehörde ihm zu diesem Zwecke Urlaub erteilte. Zu einer letzten Vertiefung seines Verhältnisses zu Orient und Orientalia hatte er in Straßburg Gelegenheit, wo er, vom Armeebischof in die Militärseelsorge übernommen, seine Tätigkeit in derselben begann. Von dort ist er als Divisionspfarrer nach Aachen und später nach Düsseldorf übersiedelt, nachdem er von Straßburg aus im Sommer 1897 in Freiburg i. B. den theologischen Doktorgrad erworben hatte. Den Theologen hatten zunächst vor allem die orientalischen Bibelübersetzungen angezogen. Bald dehnte sich sein Interesse auf die gesamte Geschichte und Kultur des nicht griechisch-slawischen Orients aus, um schließlich mit besonderer Stärke an dessen Liturgien zu haften. Dem Militärggeistlichen ließ seine amtliche Wirksamkeit ausgiebig Zeit, um auf diesen Gebieten in nie ermüdendem Lesen und Exzerpieren, unterstützt durch ein gutes Gedächtnis, sich ein überaus reiches Wissen zu

verschaffen. Mit schlechthin allen Sprachen des christlichen Orients vertraut, verfügte so G. gleichzeitig über eine staunenswerte Fülle auch sachlicher Kenntnisse, eine Verbindung, die, wäre literarische Produktion ihm leichter gefallen, ihn zweifellos zu einer der führenden Gelehrten gestalten im Bereiche der christlich-orientalischen Studien gemacht haben würde. So sollte es sein — man darf wohl sagen — tragisches Schicksal sein, vor allem als rastloser Sammler ein einzigartiges Arbeitsmaterial zusammenzubringen, dessen wirkliche Auswertung im Dienste der Wissenschaft nun die Aufgabe anderer Fachgenossen sein muß.

Schon während seiner Berliner Studienjahre hatte er den Gedanken der Sammlung einer christlich-orientalischen Spezialbibliothek gefaßt, welche die seltensten einschlägigen Erscheinungen umfassen sollte. Die Ausführung des Gedankens konnte zunächst nur um den Preis persönlicher Entbehrungen jeder Art begonnen werden. Sein späteres Dienst-einkommen ermöglichte ihm, sorgenfreier sich dem mehr und mehr zur Leidenschaft werdenden Büchersammeln zu überlassen. Finanzielle Unterstützung ebenso sehr als Förderung der im Dienste seiner Sammlertätigkeit nach allen Richtungen des Auslands von G. angeknüpften Beziehungen wurde ihm daneben aus gesellschaftlich hochstehenden Kreisen zuteil, in denen der weltgewandte Priester als Mentor reifender Jugend und als Berater der Familien sich eine hochgeachtete Stellung schuf. Vor allem war es das Herzogliche Haus Kroy, dem er in diesem Sinne viel verdankte und das ihm die systematische Weiterführung der Lebensarbeit an seiner geliebten Bibliothek auch in der Zeit des schwersten deutschen Inflationselends ermöglichte.

Inzwischen war G. nach der durch die Katastrophe von 1918 bedingten Auflösung des alten Heeres und seiner seelsorgerlichen Organisation unterm 2. Februar 1921 durch das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung zum Ordentl. Honorarprofessor in der katholisch-theologischen Fakultät seiner ersten *alma mater* in Bonn ernannt worden und hatte in dem auf der Godeshöhe bei Godesberg gelegenen Kindererholungsheim der Stadt Köln, als Seelsorger der das Haus betreuenden Schwestern wirkend, einen stillen Wahnfried gefunden. Den ihm erteilten Lehrauftrag für christlich-orientalische Kirchenkunde und orientalische Sprachen kam er mit Gewissenhaftigkeit, aber, wenn die Wahrheit gesagt werden soll, ohne besondere Erfolge nach. Eigentliche Lehrbegabung fehlte ihm ebenso sehr wie Leichtigkeit des Produzierens und eine über das Ermitteln des Einzelnen hinausgehende synthetische Forschungsrichtung. Wie es mitunter Jahre lang ordentlicher geistiger Gewaltanwendung bedurfte, um es zu erreichen, daß er aus dem Reichtum eines Wissens und mit Hilfsmitteln der Arbeit, die gleicherweise zum Neid herausforderten, irgend eine bestimmte literarische Gabe endlich gestaltete, so fehlte es ihm an

wahrer Freudigkeit auch des Lehrens. Die akademische Tätigkeit, erst erstrebt, befriedigte ihn bald so wenig, daß er daran dachte, sie mit einer Stellung in der Deutschenseelsorge in Italien zu vertauschen, die ihm einen regelmäßigen Besuch der vatikanischen Bibliothek ermöglichen sollte. Nur einmal in der Woche, am Freitag, kam er nach Bonn herein zur Abhaltung seiner Kollegien, die immerhin stets einzelne Teilnehmer fanden, besonders wenn Gelegenheit geboten wurde, Koptisch, Äthiopisch, Armenisch oder Georgisch zu lernen. Sonst sah man ihn höchstens auf der Universitätsbibliothek, aber auch da selten, weil seine eigene wunderbare Büchersammlung ihn ihrer wenig bedürfen ließ. Er war ein Einsamer, und so verbreitete sich auch nur ganz allmählich zu Anfang des Wintersemesters 1926/7 die Kunde davon, daß er bereits seit Wochen in der medizinischen Klinik darniederliege. Es war ein für einen operativen Eingriff bereits bei der Aufnahme in die Klinik zu weit vorgeschrittenes Krebsleiden, was erbarmungslos die Lebenskräfte des schon in gesunden Tagen stets von nervöser Unrast Getriebenen aufzehrte. Er selbst kannte die Schwere des Übels nicht und hat bis zuletzt auf Genesung gehofft. Aber er schloß sich doch zunehmend von dieser Erde, für deren stille, materielle Freuden und Gentisse er ein durchaus natürliches Verstehen gehabt hatte, ab. Leichte Unterhaltungslektüre, die ihm ein freundlicher Arzt gebracht hatte, hieß er mich ihm wieder vom Bette wegzunehmen mit dem Bemerken, er wolle nichts Unterhaltendes lesen, während sein Zustand ihm nicht das regelmäßige Gebet des Breviers gestatte. Nur für seine Bibliothek blieb das Interesse des langsam Auslöschenden ungemindert wach. Er kaufte noch vom Krankenlager aus immer neue Bücher und sorgte sich um die Bereitstellung der Mittel für größere Erwerbungen, die demnächst zu machen sein würden. „Es geht aufwärts“ hat er mir gesagt, als ich ihm zum Beginn des Jahres 1927 meine Wünsche aussprach. Möge seine Seele bereits aufgestiegen sein zu der Höhe, οὐ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ καθημένος.

Sein einsames Gelehrten- und Sammlerleben hat G. manche Züge eines Sonderlings gegeben. Seine Urteile waren schroff und eigensinnig. Er konnte sehr heftig werden, auch sarkastisch. Eine unschuldig-schelmische Freude an *médiance* fehlte ihm nicht. Die Unterhaltung mit ihm war immer interessant, aber wohl auch anstrengend wegen der sprunghaften Weise, in der er einen mit dem Verschiedensten und Anregendsten geradezu überschütten konnte. Man mußte sich auch hüten, jedes seiner Worte allzu ernst zu nehmen, denn er konnte zu seltsamsten Formulierungen seiner Gedanken greifen, um sich am Widerspruch, vielleicht auch geradezu am Entsetzen seines Gegenübers zu weiden. Aber im letzten Grunde war sein Herz weich. Zum Wohltun hat ihm auch die Sorge um den Ausbau seiner Bibliothek stets noch Mittel übriggelassen.

Die Schwierigkeit, mit der, wie gesagt, seine in nervöser Hast zu weiteren Plänen treibende Natur zu kämpfen hatte, wenn eine geplante literarische Produktion wirklich zur Ausführung kommen sollte, erklärt den bescheidenen Umfang des aus

seiner Feder Geflossenen. Auch die einzelne literarische Gabe war bei ihm regelmäßig klein an äußerer Ausdehnung, aber sie war immer die Frucht letzten Endes von Jahren und hatte innere Bedeutung. Auch hatte er die merkwürdige Neigung, auf ein Erscheinen seiner Veröffentlichungen in möglichst kleiner Auflage besonderen Wert zu legen. Der leidenschaftliche Sammler wollte, daß spätere Sammler an seinen Broschüren und Sonderabzügen als an Raritäten Freude hätten. Beschäftigung mit Koptischem und Syrischem steht mit einer merkwürdigen Art von Umräumung am Anfang und am Ende dieses — ich möchte fast sagen — filigranartigen Lebenswerkes, dazwischen eine solche mit Christlich-Arabischem und vor allem mit Georgischem. Die Edition der saïdischen Version der Apokalypse, vermehrt um Diatessaron-Splitter aus ܠܐܕܢܐ von Merw, sollte 1895 eine Serie von *Studia Theologica* eröffnen, von deren in der Vorrede entwickeltem reichem Programm leider sofort nichts Weiteres zur Ausführung kam. Dann hat G. 1897 auf Grund der Straßburger Hs. den merkwürdigen zum chakedonensischen Credo übergetretenen Nestorianer Martyrios-Sahdōnā in die Forschung eingeführt. Seine letzten kleinen Gaben waren im vorigen Bande dieser Zeitschrift die Registrierung der Leningrader Syriaca, bei der das nunmehr von Frau Pigulewsky veröffentlichte Schlußstück der Straßburger Sahdōnā-Hs. zu buchen war, und die Signalisation, wie mir scheinen möchte, ganz unschätzbarer saïdischer Liturgiedenkmalen. An die Publikation der letzteren versprach er mir bei ihrer Bedeutung unverweilt und mit aller Energie heranzugehen. Das war bei unserem letzten Gespräche vor seiner Erkrankung. Nun hat der Tod ihn verhindert, diesmal sein Wort einzulösen. Ein syrischer war auch der letzte von G. veröffentlichte und ausgezeichnet historisch kommentierte Text gewesen: eine interessante ܣܘܕܐ über die Kathedrale Edessas. Als „viertes“, aber wiederum bedauerlicherweise allein gebliebenes Heft einer Folge von *Beitrügen zur christlich-arabischen Literaturgeschichte* erschien 1909 ein Überblick über *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*. Seine Mitarbeit am *Oriens Christianus* hatte G. freudig von allem Anfang an zugesagt, dann aber erst für Band VI der ersten Serie die grundlegende Untersuchung über die altgeorgische Bibelübersetzung und für Band III der zweiten Serie mit ihrer inhaltreichen Einleitung die Verdeutschung der georgischen sog. „Petersliturgie“ beigezeichnet, die eine der wichtigsten Urkunden zur Geschichte des römischen Meßkanons ist. Schon geraume Zeit vor Ausbruch des Weltkrieges hatten endlich A. Ehrhard und ich in ihn zu dringen begonnen, der Wissenschaft den althierosolymitanischen Heiligenkalender des georgischen Lektionars der Bibliothèque Nationale zu erschließen, was er dann 1923 unter Beiziehung des verwendeten gedruckten georgischen und armenischen Materials getan hat. Von einer letzten geplanten Serie von Einzelpublikationen *Über die liturgischen Bücher der orientalischen Kirchen*, die auf Grund des in der G.'schen Bibliothek vereinigten Materials von unschätzbarem Werte hätte werden müssen, ist nicht einmal das den Kopten und Abessinern gewidmete Heft herausgekommen, das als erstes erscheinen sollte. Auch die Besprechung meiner Syrischen Literaturgeschichte, die er für diese Zeitschrift übernommen hatte und von der ich wertvolle Ergänzungen erhoffte, hat er uns schuldig bleiben müssen. Man möchte wünschen, die Hoffnung nicht aufgeben zu müssen, daß sich im Nachlasse G.s diese oder andere von ihm vorbereitete Arbeiten in einem Entwicklungsstadium vorfinden, das es einer pietätvollen Hand ermöglichte, das Ergebnis seiner Forscherarbeit noch ergänzend abzurunden. Ein vollständiges Verzeichnis der literarischen Arbeiten G.s wird durch Herrn Dr. W. Heffening geboten werden, der gegenwärtig mit der weitschichtigen Arbeit der Ordnung und Katalogisierung der Bibliothek des Verewigten beschäftigt ist, in der sich wohl Exemplare auch der verlorensten einschlägigen Nummern finden werden.

Diese auch zahlreiche Hss.-Photos mitumfassende Bibliothek ist

als Eigentum in den Besitz des von ihm als Universalerben eingesetzten Erzbischöflichen Stuhles von Köln übergegangen, doch ist dieser durch testamentarische Bestimmung des Verewigten gehalten, diese in ihrer Art jedenfalls weitaus umfassendste heute existierende Spezialsammlung für einen Zeitraum von 30 Jahren der allgemeinen Benützung im Rahmen der Bonner Universitätsbibliothek zugänglich zu machen, wo sie als „Bibliothek Dr. Goussen“ gesonderte Aufbewahrung zu finden hat und in pfleglicher Verwaltung ihr tunlichster weiterer Ausbau angestrebt werden wird. Es wird damit ein Studienmaterial von einer Stärke von über 4000 Titeln der christlich-orientalischen Forschung zur Verfügung gestellt, das, während mehr als dreier Jahrzehnte in zäher Energie mit dem bewußten Streben nach tunlichst absoluter Vollständigkeit zusammengebracht, in gleichem Umfang selbst an den großen Weltbibliotheken von Rom, London, Paris und Berlin nicht zugebote steht. Nicht den mindest wertvollen Teil der Sammlung macht die Masse der von G. erworbenen Separatabzüge aus. Den Ausbau wenigstens dieses Teiles zu erleichtern sollte die Gesamtheit der am christlichen Orient interessierten Forscher als ihre Pflicht der Wissenschaft und dem in deren Dienst unermüdlich tätig gewesenen großen Sammler gegenüber betrachten, indem sie sich das kleine Opfer auferlegten, grundsätzlich je ein Separatum aller ihrer nicht selbständig erscheinenden Arbeiten an die Universitätsbibliothek Bonn mit dem ausdrücklichen Vermerk: „Für Bibliothek Dr. Goussen“ einzusenden.

Prof. A. BAUMSTARK.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

DIE AUSGRABUNG AN DER ABRAHAMSEICHE BEI HEBRON (HARAM RÂMET EL-CHALÎL)

Zweiter vorläufiger Bericht über die Arbeit im April-Mai 1928

A) FRÜHERE ERGEBNISSE. WEITERE PROBLEME. ÄUSSERE SCHWIERIGKEITEN

Im Or. Chr. 3. Serie I S. 333—351 berichtete ich über die Resultate unserer Grabung im Nov.-Dez. 1926 und März-April 1927. Die Hauptergebnisse waren folgende:

Das große Baurätsel von *râmet el-chalîl*, über dessen Alter die Ansichten der Gelehrten nicht weniger als um 3000 Jahre auseinandergingen, konnte zum großen Teil gelöst werden. Es hatte sich zunächst

gezeigt, daß der längst bekannten und viel diskutierten West- und Süd-mauer eine bisher unbekannte und stark verschüttete Ost- und Nord-mauer entspricht und daß es sich also um einen Temenos-Bau von rund 65 : 49 m handelt. Fast das gesamte Steinmaterial der Mauerzüge war einem älteren Bau entnommen, der sich einst an dieser Stelle erhob und ebenfalls einem Temenos angehörte. Von diesem älteren Bau ist unter den heute anstehenden Mauerzügen stückweise der Sockel erhalten, der in seiner Hau- und Bautechnik lebhaft an herodianische Bauart erinnert. In der Nordmauer hatten wir über diesem Sockel Riesenquadern in situ gefunden, deren prunkvoller Randschlag dieselbe technische Vollendung aufweist, wie sie am H̄aram in Hebron und an der Nordwestecke des Tempelplatzes in Jerusalem erhalten ist und allgemein König Herodes dem Gr. zugeschrieben wird. Damit hatte die Grabung einen H̄aram vom größten Bauherrn Palästinas festgestellt, von dem wir bisher keine Ahnung hatten.

Der herodianische H̄aram wurde wahrscheinlich nach der Einnahme Jerusalems durch Titus und Zerstörung des dortigen herodianischen Tempels gleichfalls in Trümmer gelegt, aus denen später ein neuer H̄aram errichtet wurde, dem die heute noch anstehenden Mauerzüge angehören. Auf Grund der Bautechnik dieses neuen H̄aram und in Verbindung mit literarischen Nachrichten, ließ es sich wahrscheinlich machen, daß wir es mit einer Anlage von Kaiser Hadrian zu tun haben, die irgendwie ein römisches Heiligtum umschloß und zum berühmten „Hadriansmarkt“ gehörte, von dem uns Eusebios, Hieronymus, Sozomenos, Sokrates usw. erzählen. Dorthin hatte Kaiser Hadrian nach Niederwerfung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. die Hunderttausende von gefangenen Juden geschleppt, um sie an Sklavenhändler zu verkaufen. Dieser Markt gehörte mit den Märkten von Akko und Gaza zu den drei größten von Syrien und Palästina.

So hatten wir zu dem bisher unbekannten und ungeahnten herodianischen H̄aram einen hadrianischen festgestellt und zugleich die Stätte des „Hadriansmarktes“ gefunden, der dem alten „Abrahams-“ oder „Terebinthen-Markt“ gefolgt war.

Das dritte Hauptergebnis der Grabung war die Wiederauffindung der Konstantin-Basilika im östlichen Teil des H̄aram-Inneren, von der uns das Itinerarium Burdigalense, Hieronymus, Arkulfus und die Madaba-Karte berichten und die bisher von den Gelehrten fast ausnahmslos außerhalb des H̄aram, wenn nicht gar eine halbe Stunde davon entfernt, auf *chirbet en-naṣāra* gesucht wurde. Die Basilika hatte halbrunde Apsis von 6,40 m Sehnenlänge und leitete mit zwei Anten im Süden und Norden auf das Hauptschiff über, an das sich zwei Seitenschiffe schlossen. Der Basilika war westlich ein Narthex vorge-lagert und diesem noch ein problematischer Vorraum, vielleicht eine

Säulenhalle, während als Atrium der große Freihof diente, der den ganzen westlichen Teil des Haram-Inneren einnahm und in dessen Südwestecke der heilige Baum neben dem hochverehrten Abrahamsbrunnen stand. — Ein über dem Apsisfundament erhaltener oktogonaler Plattenbelag mit eingebautem rechteckigen Altarraum, sowie eine Anzahl weiterer Einzelheiten bewiesen, daß die Konstantin-Basilika einmal, wahrscheinlich im Jahre 614 von den Persern, zerstört und wohl vom Patriarchen Modestus notdürftig wieder aufgebaut wurde, bis wenige Jahre darauf (638) auch dieser Restaurationsbau der arabischen Invasion zum Opfer fiel und einem Gewirr von arabischen Ein- und Überbauten Platz machen mußte.

So hatte die kleine Grabung fünf verschiedene Bauperioden festgestellt: eine herodianische, eine hadrianische, eine konstantinische, eine modestianische und eine arabische. — Aus diesem archäologischen Befund durften wir den wichtigen topographischen und religionsgeschichtlichen Schluß ziehen, daß die Stätte von *rāmet el-chalīl* fast tausend Jahre lang, von Herodes bis zur Kreuzfahrerzeit, als das biblische Mamre verehrt wurde, wo einst der Patriarchenfürst Abraham zeltete und der großen Theophanien und Verheißungen gewürdigt wurde, die in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments eine so große Rolle spielen.

Konnten wir so der sagenumwobenen Ruinenstätte manches Rätsel entreißen, so war die Grabung zugleich auf neue und größere Probleme gestoßen, die kategorisch nach Lösung schrieen. — Nördlich der Basilika hatten sich die Reste eines umfangreichen Anbaues gezeigt, dessen Charakter ohne vollständige Freilegung zweifelhaft blieb. Ferner hatten wir durch die 4—5 m hohen Erd- und Schuttmassen des westlichen Haram-Innern von etwa 46 m nordsüdlicher Länge und 30 m ostwestlicher Breite aus ökonomischen Gründen bisher nur einen Suchgraben ziehen können, darauf aber dann den Schutt der Basilika abgelagert, da außerhalb des Haram lauter dicht bepflanzte Weingärten liegen und keine Ablagerungsstätte zur Verfügung stand. Dieser ganze westliche Teil des Haram-Inneren mußte wenigstens in seiner Südhälfte ausgeräumt werden, um eine dort schon festgestellte Teichanlage mit zwei Abzugskanälen klar zu legen und ihre Abgrenzung gegen die Bauten im Osten des Haram zu bestimmen. Dabei mußte auch ein uralter, 60 m langer Plattenbelag untersucht werden, den schon die Probegrabung unter dem Teiche teilweise freigelegt hatte. Vor der 49,35 m langen westlichen Haram-Mauer mußten sodann große Erdtrakte ausgehoben werden, um die Fundierung dieser Mauer bis auf den gewachsenen Felsen untersuchen zu können und die in derselben vermutete Portalanlage zu klären. Vor allem aber blieb noch große Arbeit außerhalb der Ost- und Nordmauer, wo 3—4 m hohe Weinberg-

terrassen die Außenseite der Mauern verdeckten, wo aber noch weitere Bauten zu vermuten waren.

Während meines Europa-Aufenthaltes im Sommer 1927 wohnte ich vom 13.—15. Sept. der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Mainz bei und berichtete vor der Altertumssektion in einem Lichtbildervortrag über den Stand der Grabung. Auf ehrenvolle Einladung hin wiederholte ich diesen Vortrag am 22. Nov. 1927 in einer außerordentlichen Sitzung der Archäologischen Gesellschaft in Berlin im Archäologischen Hörsaal Nr. 163 der Universität. Die Resultate der bescheidenen Grabung fanden dort unerwarteten Beifall, und dank warmer Befürwortung des Geheimen Regierungsrates, Dr. Theodor Wiegand, Direktors der Antikenabteilungen der Staatlichen Museen und Vorsitzenden des archäologischen Fachausschusses der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, gewährte mir diese weitere finanzielle Unterstützung zur Fortsetzung der Grabung.

Im Januar 1928 reiste ich wieder nach Palästina zurück und suchte sofort einen neuen Grabungsfirman vom Obersten Muslimischen Rat (*el-medschlis el-islâmi el-a'li*) zu erwirken, da der erste Firman vom 27. Nov. 1926 nur auf ein Jahr lautete und am 27. Nov. 1927 abgelaufen war, während der Firman von seiten der englischen Palästina-Regierung nicht befristet war. Dabei wiederholten sich all' die ärgerlichen, zeitraubenden und ermüdenden Verhandlungen von 1926, und sie wären wie damals sicher gescheitert, wenn nicht das englisch-palästinische Antiquitätengesetz mit Enteignung des Grabungsfeldes drohte, falls die Grabungserlaubnis vom Besitzer nicht gutwillig gegeben wird. Der Widerstand des Medschlis gegen die Grabung ist allerdings begreiflich, da der *Haram râmet el-chalil* „wakuf“ d. h. Stiftungsgut ist, das angeblich Mohammed selbst der Abrahams-Moschee in Hebron auf ewige Zeiten vermacht hat, und es für muslimisches Empfinden unfassbar ist, daß ein „Ungläubiger“ an ein solches Feld den Spaten legt. Aber gerechtfertigt ist dieser Widerstand durchaus nicht, da sich der Medschlis zu den gebildeten Behörden rechnet, deren Aufgabe es ist, dem dummen Fanatismus des Volkes energisch entgegen zu arbeiten und das eigene Gelände wenigstens von fremden Gelehrten erforschen zu lassen, wenn sie nicht selbst Hand daran legen kann oder will. Noch ungerechtfertigter ist aber das unedle Bestreben dieser Behörde, für die zu gewährende Grabungserlaubnis einen uferlos hohen Mietzins herauszupressen, und in demselben Sinne auch die Entschädigungsforderungen der Pächter zu beeinflussen, anstatt das Gelände gratis und franko dem Ausgräber zu Verfügung zu stellen und seine Arbeit auf alle Weise zu fördern.

Am 16. April 1928 kam endlich ein neuer Mietsvertrag auf wenigstens zwei Monate zustande, so daß wir am 19. April die Grabung

wieder aufnehmen konnten. Da das Grabungsfeld über 3 km nördlich von Hebron liegt und ich meinen beiden Mitarbeitern, Herrn Prof. Dr. Friedrich Stummer und P. Mauritius Gisler O. S. B., nicht dieselbe strapaziöse Lebensweise der letzten Grabungskampagne zumuten wollte — täglich zwei Reit- oder Marschstunden zum und vom Grabungsfeld, primitives Nachtlager im leeren Russenhospiz auf *chirbet es-sibta*, eigene „Feldküche“ usw. —, so nahm ich diesmal zwei Zelte und einen Diener mit, um auf dem Grabungsplatz kampieren zu können. Es war ein erhebender Gedanke, wochenlang unter Zelten an derselben Stätte zu wohnen, wo nach uralter Überlieferung einst Abraham gezeltet hatte. Die Abende waren nach den oft heißen Schirokkotagen besonders angenehm, und wenn wir vor dem Zelte saßen und den in Europa unvorstellbar klaren Sternenhimmel glühen und leuchten sahen, gedachten wir unwillkürlich des Patriarchenfürsten Abraham, der vor etwa 4000 Jahren in dieser Gegend wohnte und eines Abends von Gott dem Herrn aus seinem Zelte heraus unter das große Himmelszelt geführt wurde mit der Aufforderung: „Schau den Himmel und zähle die Sterne, wenn du kannst! So zahlreich wie die Sterne, sollen deine Nachkommen sein!“ (Gen. 15,5). Und es war ein geschichtliches Ereignis besonderer Art, als wir am Sonntag den 22. April im Chorraum der freigelegten Basilika die heilige Meßliturgie feierten, nachdem seit ihrer Zerstörung durch die Araber im Jahre 638, also seit fast 1300 Jahren, kein christlicher Gottesdienst mehr dort stattgefunden hatte.

Die Arbeiter nahm ich auch diesmal wieder aus dem 2½ km weiter nördlich liegenden Fellahendorf *halhâl*, wo sie schon monatelang auf neue Verdienstmöglichkeit gewartet hatten. Leider gab es dabei schwere Auftritte zwischen den beiden Dorfparteien, von denen die schwächere Schêchpartei von der weit stärkeren Partei des '*Abd el-châlîk*' bisher von der Arbeit ausgeschlossen worden war. Der Schêch war schon im Februar und März mehreremals zu mir nach Jerusalem gekommen, um mich dringend zu bitten, auch seine Leute einzustellen, sonst werde es auf dem Grabungsfelde unfehlbar zum Blutvergießen kommen, sobald die Arbeit begäunne. Da ich an dem Parteihader keinerlei Interesse hatte und es mir einerlei war, woher die Arbeiter kämen, gab ich meinem Aufseher '*Abd el-châlîk*' Befehl, auch Leute der Schêchpartei einzustellen, fügte aber die Drohung bei, daß jeder Arbeiter sofort entlassen würde, der irgendwie Handel und Rauferei auf dem Grabungsplatze anfinde. Zugleich hatte ich dem Polizeikommandanten von Hebron die Wiederaufnahme unserer Grabung gemeldet und ihn um Hilfe bei etwaigen Streitigkeiten gebeten. Einige scharfe Wortwechsel abgerechnet, vertrugen sich jedoch die beiden Parteien leidlich. Da ich mit der Schêchpartei auch den Sohn des

Schêch als Aufseher einstellen mußte, der wohl etwas europäische Bildung verriet, im übrigen aber für die Arbeit völlig unfähig war, erbat ich zu meiner Entschädigung vom Schêch die Erlaubnis, das Innere der Jonas-Moschee in *halhâl* messen und photographieren zu dürfen, die, wie es scheint, noch kein europäischer Forscher betreten durfte, deren Kenotaph vom *Nebi Júnis* mit seiner diagonalen Lage innerhalb der Moschee aber sehr merkwürdig ist und auf einen älteren Bau zu deuten scheint.

Die Grabungskampagne sollte etwa zwei Monate dauern, mußte aber schon nach fünf Wochen abgebrochen werden aus Gründen, die weiter unten zur Sprache kommen. In diesen fünf Wochen gruben wir mit durchschnittlich 70 Arbeitskräften, von denen gewöhnlich die Hälfte Männer, die Hälfte Frauen und Mädchen waren; die ersteren erhielten 10 Piaster (= 2,06 RM), die letzteren 7 Piaster (= 1,50 RM) Tageslohnung bei 10 stündiger Arbeitszeit. Die vielen heißen Schirotkottage des Monats Mai beeinträchtigten manchmal die Arbeitslust; doch war die Ausdauer der Leute in der schwülen Hitze staunenswert. Für die Meß- und Zeichenarbeit mußte ich leider in letzter Stunde Herrn Ingenieur Fritz Frank von der deutschen Kolonie zu Jerusalem gewinnen, da P. Mauritius Gisler zu Bauarbeiten in *Bêt Dschala* engagiert wurde.

B) AUFGABEN UND ERGEBNISSE DER NEUEN GRABUNGSKAMPAGNE

Die Grabung sollte diesmal besonders vier Aufgaben gewidmet sein:

I. Vollständige Freilegung des Nordschiffes der Basilika und der nördlich und westlich anschließenden Bauten.

II. Möglichste Abtragung der Schuttmassen im südwestlichen Teil des Haram, um die dort schon früher festgestellte Teichanlage und den darunter liegenden rätselhaften Plattenbelag zu klären.

III. Möglichste Aushebung des Erdtraktes vor der großen Westmauer, um aus der Fundierung derselben ihre Datierung genauer präzisieren und dabei die vermutete Portalanlage klären zu können.

IV. Untersuchung des Geländes außerhalb der großen Nord- und Ostmauer, wo 3—4 m hohe Weinbergterrassen die Außenseiten der Mäuern verdecken, wo aber noch Anschlüsse von weiteren Bauten zu vermuten waren.

I. DAS NORDSCHIFF DER BASILIKA MIT DEM ANSCHLIESSENDEN KLOSTERBAU. DER HERODIANISCHE HARAM-SOCKEL

1. In der Nordostecke des schon früher teilweise freigelegten Nordschiffes der Basilika hoben wir die Bodenplatten aus und fanden unter demselben in 1,20 m Tiefe unter der großen Ostmauer den schönen herodianischen Mauersockel wieder, der auch hier in eine 20 cm tiefe

Felsenrinne eingebettet war und dessen kaum meßbare Quaderfugen mit denselben glatten Mörtelbändern abgedichtet waren, wie in der südlichen Hälfte der großen Ostmauer und in der östlichen Hälfte der großen Südmauer. Auch die Lagerfuge zwischen Sockelfuß und Felsgrund war mit demselben schönen Mörtelband überdeckt. Die auf dem Sockel ruhende Haram-Mauer ist hier noch in vier Steinlagen erhalten; die zwei unteren bestehen aus großen, nicht abgearbeiteten Bruchblöcken, die zwei oberen aus schön geglätteten und tadellos gefügten kleinen Quadern. Die zwei unteren Lagen von 1,06 m Höhe sind über dem herodianischen Sockel 25 cm zurückgesetzt, die zwei oberen 6 cm. Diese vier Steinlagen gehören dem hadrianischen Haram an und setzen sich einerseits nach Norden bis zur großen Nordmauer, andererseits nach Süden bis zur großen Südmauer fort. Mit besonderer Deutlichkeit ließ sich hier wieder feststellen, daß die Fundamentmauer des nördlichen Seitenschiffes nicht in die große Ostmauer einbindet und daß dementsprechend auch das Fundament der Apsisrunde an die große Ostmauer nur angelehnt war.

Die Feststellung des herodianischen Sockels auch im nördlichen Teil der großen Ostmauer führte mich zum nochmaligen Vergleich der früher schon freigelegten Sockelteile. Dabei überraschte mich die Tatsache, daß z. B. an der Ostmauer des Südschiffes eine Anzahl dieser Sockelquadern, die immer hochkantig gestellt sind und gegen die auf ihr ruhende hadrianische Mauer 24 cm vorspringen, nur an der Vorderseite und Oberkante glatt abgearbeitet sind, während auf der oberen Fugenfläche 3 cm hohe, unregelmäßige Buckel und Höcker zurückgeblieben sind. Diese Beobachtung zwingt zum Schlusse, daß auf diesem herodianischen Sockel nie weiteres herodianisches Mauerwerk aufsaß, mit anderen Worten, daß der herodianische Haram nur begonnen und nie vollendet war. Dazu stimmte nun die andere schon längst gemachte Beobachtung, daß überall im Haram wenigstens 40 große Blöcke herumliegen oder in die Fundamente der Basilika verbaut sind, die aus demselben harten Konchylienkalk bestehen, wie die Riesenquadern der westlichen und südlichen Haram-Mauer und nur die Anfänge der Bearbeitung zeigen. Diese Nichtvollendung des herodianischen Haram erklärte nun auch die teilweise Unterbrechung des Sockels in der Nordhälfte der großen Ostmauer und auf zwei je 10 m langen Strecken der Nordmauer. Aus dieser neuen Erkenntnis darf man vielleicht den Schluß ziehen, daß auch sämtliche Quadern des jetzt anstehenden hadrianischen Haram in dem Sinne unvollendet sind, daß ihnen der prunkvolle Randschlag fehlt, den wir an sechs noch in situ befindlichen herodianischen Riesenquadern der Nordmauer fanden. Eine Erinnerung an diese Nichtvollendung des herodianischen Haram dürfen wir vielleicht in der alten, u. a. von *Mudschir ed-din* im Jahre 900 d. H. =

1595 n. Chr. bezeugten und heute noch bei den Bewohnern Hebrons verbreitete Legende sehen, daß schon König Salomon unseren H̱aram begonnen, weil er hier zuerst das Grab Abrahams vermutet, dann aber, durch die Dschinnen eines Besseren belehrt, den Bau unvollendet lassend, den jetzigen H̱aram in der Stadt Hebron aufgeführt habe. Desgleichen ist jetzt wohl auch erklärlich, warum Flavius Josephus nichts von unserem H̱aram sagt, obgleich er Bell. jud. IV 9, 7 die Abrahams-Terebinthe erwähnt, von der man sich erzählte, daß sie schon seit Erschaffung der Welt dort stehe.

2. Das Nordschiff der Konstantin-Basilika war bereits vom ersten Raum eines 35:30 m großen Anbaues überdeckt, der im Ganzen 20 Räume hatte, die wir nacheinander meist bis auf den gewachsenen Felsen untersuchten. Sämtliche Räume hatten einen Bodenbelag von polygonalen Steinplatten, über dem an vielen Stellen eine dichte Mörtelschicht erhalten war, in die ein Marmor- oder Mosaikboden eingebettet war. Fragmente von Marmorplatten und Mosaikbrocken und -würfel größeren Formates ohne Politur wiesen deutlich darauf hin. Der Plattenbelag ruhte seinerseits meist auf demselben wüsten Steinbett, das wir schon früher im Südschiff der Basilika gefunden hatten. Im zweiten Raum durchbrachen wir den Plattenbelag und fanden darunter die längst vermutete östliche Fortsetzung der konstantinischen nördlichen Seitenschiffmauer. Daraus ergab sich der sichere Schluß, daß der modestianische Restaurationsbau der Basilika nur das Hauptschiff umfaßte, das nördliche Seitenschiff hingegen bereits mit einem Teile einer Kloster- oder Hospizanlage überdeckte. — Im 3.—6. Raum in der Nordostecke des H̱aram zeigte sich, daß der herodianische Sockel verschwunden oder nie vorhanden war, sodaß die hadrianische Mauer die Räume östlich und nördlich abschloß. Zwischen Raum 12 und 13 fanden wir eine kleine Hauszisterne, die aus dem Felsen gehauen war und deren Wände einen doppelten Mörtelbewurf aus verschiedenen Zeiten trug. Römisch-byzantinische Keramik, Stücke von terra sigillata, irisierende Glasscherben und besonders einige Konstantin-Münzen, die wir aus der Zisterne aushoben, lassen auf wenigstens römische Entstehung der Zisterne schließen. An die Zisterne schloß sich ein kleines Felsenbassin mit sorgfältig geglätteten Wänden. Diese Wasseranlage im nordöstlichen Teil des H̱aram ist sehr auffällig, da in der Südwestecke, kaum 60 m entfernt, der Abrahamsbrunnen mit der nie versiegenden Quelle liegt. Sie läßt sich wohl nur dadurch erklären, daß man bei etwaiger Belagerung des Brunnens vonseiten des Feindes sich noch einen kleinen Wasservorrat im Hause sichern wollte. Auch eine Anzahl steuerner Schleuderkugeln, die wir in den Räumen fanden, deuteten auf solche Notmaßnahmen für den Belagerungsfall hin. Wie aus weiteren Einzelheiten mit Sicherheit hervorgeht, war der Bau tat-

sächlich einmal gründlich zerstört und mit arabischen Einbauten überdeckt worden. Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Zerstörung der persischen oder arabischen Invasion zuschreibt. Von der Existenz und Ausstattung des früheren Baues zeugen aber noch außer dem erwähnten Bodenbelag von Marmor und Mosaik, fünf Körbe voll römisch-byzantinischer Keramikscherben, meist mit den bekannten Schießerillen und Kammrillenbändern, ferner Bauziegel im Format 22:22:2 1/2 cm, zahlreiche Fragmente von Dachziegeln, eine Reibmühle aus Basalt, eine kleine Ölzisterne, byzantinische Münzen, Säulen- und Basen-Fragmente usw. Bekanntlich stellt die Madaba-Karte nördlich von der Mamre-Kirche einen Anbau dar, der im Erdgeschoß, wie es scheint, eine Pfeilerhalle, im ersten Stockwerk einen Säulenhau mit Pultdach zeigt. Es handelt sich hier wohl um ein Kloster oder Pilgerhospiz, wie es sich in auffallend ähnlicher Konstruktion in Syrien aus dem 5. Jahrhundert vielfach erhalten hat. Selbst unmittelbar nach der arabischen Invasion scheint hier oder in dem noch nicht geklärten Bau, 42 m östlich des Haram, eine Klosterniederlassung bestanden zu haben; denn Arkulfus spricht um 670 im Anschluß an den Abrahamsbrunnen und die Basilika von Mönchs- oder Nonnenzellen: „*In circuitu eiusdem ecclesiae, quae ibidem ob loci illius honorificentiam constructa habetur, pauca quaedam religiosorum (religiosarum) habitacula fabricata monstrantur*“ (Geyer, *Itin.* 262, 14–18). Ausdeutung und Anwendung aller Einzelheiten der Vignette des Madaba-Mosaiks auf unseren ausgegrabenen Bau können hier nicht gegeben werden; aber soviel scheint gesagt werden zu dürfen, daß der Bau mit seinen 20 Räumen und seinem kleinen Innenhof ein arabischer Nachfolger des modestianischen Restaurationsbaues ist, der seinerseits dem auf der Madaba-Karte nördlich an die Basilika angelehnten Gebäude gefolgt war. Dieses Gebäude außerhalb des Haram zu suchen, scheint mir aussichtslos, zumal innerhalb des Haram nördlich der Basilika genügend Raum dafür vorhanden war und die stets vorhandene Gefahr feindlicher Überfälle die Errichtung des Gebäudes innerhalb des hadrianischen Mauerpanzers dringend empfehlen mußte.

II. ARABISCHE TEICHANLAGE ÜBER DEM VORHERODIANISCHEN PLATTENBELAG IM SÜDWESTLICHEN TEIL DES HARAM

Schuttmassen von 3–4 m Höhe bei etwa 30 m westöstlicher und 20 m nord-südlicher Ausdehnung deckten diesen Raum. Wir hoben sie in zehntägiger mühevoller Arbeit ab und stießen dabei auf neue überraschende Tatsachen.

1. Zunächst fanden wir im Anschluß an die schon früher (Or. Chr. I. c. S. 339) beschriebene, der Innenseite der großen Südmauer entlang laufende Blockmauer zwischen den beiden Kanälen des Teiches

ein mächtiges rohes Steinlager aus Feld- und Bruchblöcken und alten Profilquadern, die alle hochkantig nebeneinander geschichtet waren und die Höhe der bis 1 m aufgemauerten Wände der beiden Kanäle erreichten, die quer durch den Teich und die große Südmauer nach außen führten. Es war die Fortsetzung desselben Steinlagers, das wir schon früher am Brunnen gefunden und abgetragen hatten. Wie dort fanden sich auch hier über, in und unter ihm ganze Körbe voll römisch-byzantinischer und arabischer Keramik, Lampenfragmente des 3. bis 6. Jahrhunderts, mehr als 500 Münzen aus römischer, byzantinischer und arabischer Zeit, natürlich fast alle vom Wasser stark verrostet und zerfressen, ferner eine Türschwelle und ein Brunnenrandstein. Besonders interessant aber waren die Funde von Fragmenten eines Bachuskopfes und einer kleinen Tonplakette mit fackelschleuderndem Amor sowie einer weiblichen Gottheit, die mit den schon früher gefundenen Stücken eines Löwenkopfes von einer Herkulesstatue von neuem bereichertes Zeugnis ablegten von einem heidnisch-römischen Heiligtum innerhalb des Haram und von der ebenso prompten wie barbarischen Ausführung des Befehls Kaisers Konstantin, das Heiligtum von Grund aus zu zerstören und dessen Idole zu zerschlagen, bzw. zu verbrennen (Euseb. Vita Constantini III 53).

Wann wurde dieser Teich von ca. 40 m nordsüdlicher und 30 m ostwestlicher Ausdehnung mit den beiden je 16 m langen Kanälen angelegt? Man könnte versucht sein, ihn auf Grund der eben erwähnten Kleinfunde und besonders auf Grund des zweiten, sorgfältig ausementierten Kanals für römisch zu halten; in meinem ersten Bericht (Or. Chr. I. c. S. 338) habe ich ihn denn auch als römisch bezeichnet und Kaiser Hadrian zugeschrieben, der ihn zur Deckung der großen Wasserbedürfnisse von Menschen und Vieh, die aus allen Teilen des Landes zum „Hadriansmarkte“ zusammenströmten, geschaffen hätte; aber dieser Schluß ist hinfällig, da nirgends im Haram eine klare Schichtenfolge erhalten ist und nochmal in arabischer Zeit das ganze Haram-Innere größtenteils durchwühlt und durcheinander geworfen wurde. Die Freilegung des Teiches bis an die äußere Narthexmauer der Konstantin-Basilika im östlichen Teil des Haram drängte mir denn auch eine andere Überzeugung auf. Zunächst glaubte ich noch Kaiser Konstantin als den Erbauer des Teiches betrachten zu sollen: 1. weil die Mörtelschicht an den Kanalwänden die gleiche zu sein schien (harte graue Masse mit eingesprengten Kohlen- und Aschenteilen, Steinchen und Scherben, 2. weil Konstantin wahrscheinlich auch den Brunnen-schacht in der heute noch erhaltenen feinen Form ausmauern ließ, 3. weil Konstantin den abergläubischen Kult an Brunnen und Baum am radikalsten dadurch ausrotten konnte, daß er durch Anlegung eines Teiches, der bis in die Südwestecke des Haram sich erstreckte, Brunnen

und Baum unzugänglich machte. Dazu kam, daß auch die ungemein harte Mörtelabdichtung an der Innen- und Außenseite der südlichen und westlichen Haram-Mauer, um das Aussickern des Wassers zu verhüten, die gleiche Mischung aufwies. Aber die jetzt bei Fortsetzung der Grabung möglich gewordene genauere Untersuchung belehrte mich eines Besseren. Das mächtige Steinlager, das den Boden des Teiches bildete, setzte sich nämlich bis an die äußere Narthexmauer der Basilika fort und lief also über die Quermauer hinweg, die parallel zur Narthexmauer von Süden nach Norden lief und wohl zu einer dem Narthex vorgelagerten Säulenhalle gehörte. Damit mußte die Teichanlage nachkonstantinisch sein. Ja, da die Madaba-Karte noch um 550 den Abrahamsbaum neben der Basilika darstellt und Arkulfus noch um 670 Bestand und Verchhrung des Baumes ausführlich bezeugt (Vgl. Mader, *Altchristl. Basiliken* S. 86—89 und S. 91—94), so konnte damals der Teich noch nicht bestanden haben, da er sich ja, wie gesagt, bis in die Südwestecke des Haram erstreckte und Brunnen und Baum unzugänglich machen mußte. So bleibt nichts anders übrig, als ihn für eine arabische Einrichtung zu halten, wie ich vor 16 Jahren bei erstmaliger Untersuchung der durch die Südmauer führenden Kanäle angenommen hatte (l. c. S. 67f.). Wohl schien die Mündung des östlichen Kanals in die südliche Haram-Mauer organisch eingebaut und also mit dieser gleichzeitig errichtet zu sein; noch bei einer meiner letzten Besuche des Grabungsfeldes mit P. Vincent am 13. Juni 1928 hielten wir dies für möglich. Aber die Mündung des westlichen Kanals am Brunnen ist ohne Zweifel erst nach Errichtung der Mauer durchgeschlagen worden und die hier oben ausgeführten Einzelheiten sprechen für arabische Entstehung der ganzen Teichanlage. Die Fortsetzung der Grabung und besonders die vollständige Freilegung der äußeren Südwestecke des Haram, innerhalb deren der Brunnen liegt, brachte die vollkommene Bestätigung dieser Tatsache. — So liegt der Teich, dessen Existenz mit derjenigen der Konstantin-Basilika innerhalb des Haram von den gelehrten Besuchern und Forschern immer wieder kategorisch geleugnet und als vollkommen illusorische Theorie bezeichnet wurde, (Vgl. Mader l. c. S. 67f. und Or. Chr. 1927 S. 338f.), vor aller Welt greifbar und meßbar zutage und warnt von neuem vor apodiktischen Urteilen über Probleme, die nur der Spaten lösen kann.

2. Der vorherodianische Plattenbelag. — Schon die kleine Probegrabung im Nov.-Dez. 1926 hatte einen mächtigen Plattenbelag festgestellt, der hart am Brunnen beginnend augenscheinlich der südlichen Haram-Mauer entlang über 30 m sich nach Osten fortsetzte; wenigstens war er auf dem Grunde des damals der Südmauer entlang gezogenen Probegrabens überall in einer Breite von 1 m sichtbar. Er war offensichtlich anders orientiert als die große Haram-Mauer und war

bei Errichtung dieser abgebrochen und abgeschrotet worden. In meinem ersten Berichte (Or. Chr. I. c. S. 340f.) habe ich schon auf diesen rätselhaften Plattenbelag aufmerksam gemacht und die Vermutung ausgesprochen, daß er wohl mit dem Plattenbelag im südöstlichen Teile des Haram zusammenhinge. Die weitere Vermutung, daß dieser mächtige Belag von über 60 m Länge vorherodianisch sei und zu einem älteren Baue gehöre, habe ich im ersten Berichte unterdrückt; sie sollte sich nun aber glänzend bestätigen.

Nachdem wir die Schuttmassen über dem erwähnten Steinlager und den beiden Kanälen des arabischen Teiches abgetragen und das Steinlager selbst größtenteils ausgehoben hatten, kam darunter tatsächlich die vollkommen erhaltene Fortsetzung des Plattenbelages in einer Breite von fast 20 m zum Vorschein, nur unterbrochen von der äußeren und inneren Narthexmauer der Basilika, jenseits derselben aber sich wieder fortsetzend bis in die Südostecke des Haram, so daß er nun auf einer Länge von fast 65 m offen daliegt. Die anormale Richtung und Abschrotung der Platten, die wir schon früher an der Westmauer festgestellt hatten, setzte sich tatsächlich auch der ganzen Südmauer entlang fort. Ja, hier war die Art und Weise, wie die mächtigen Platten an den herodianischen Sockel der Mauer anstießen, so merkwürdig und unsymmetrisch, daß die vorherodianische Entstehung desselben nun mit Händen greifbar war. Genauere Prüfung der Platten ließen aber eine neue überraschende Tatsache erkennen. Der Belag bestand nämlich aus zwei ganz verschiedenen Teilen mit verschiedenen Platten und verschiedener Richtung: in der Mitte waren in 3,50 m Breite kleinere Platten aus nicht allzu hartem Mizzi-Kalkstein verwendet, während an den Außenseiten nördlich und südlich viel größere und härtere Platten in etwas anderer Richtung später angesetzt waren. Es konnte kein Zweifel sein, daß der mittlere korridorartige Belag viel älter war, als die beiden äußeren; dazu waren aber sämtliche Platten des inneren und äußeren Belages außerordentlich stark abgetreten, so daß die Plattenfugen des inneren förmliche Rinnen bildeten, während die Flächen der äußeren geradezu vielfach poliert waren. Der Eindruck war unabweisbar, daß beide Beläge jahrhundertlang von Menschen betreten und überschritten wurden und daß sie den Festplatz und Zugang zu einem Heiligtum bildeten, dessen Zentrum, wie es scheint, nicht innerhalb des heutigen Haram lag, sondern weiter südöstlich außerhalb desselben. Die sich aufdrängende wichtige Frage: Wie alt sind diese vorherodianischen Plattenbeläge und wer hat sie gelegt, ist leider schwer zu beantworten. Aber die Abtragung des Erdtraktes vor der großen Westmauer, wo der gleiche Belag schon früher zutage getreten war, sollte uns wenigstens einige Fingerzeige für die Lösung dieser Frage bringen.

III. FUNDIERUNG UND ABDICHTUNG DER GROSSEN WEST- UND SÜD-
MAUER. PORTALFRAGE. FRÜHISRAELITISCHER (?) EINGANGSBAU VOR
DER WESTMAUER

Schon 1926 hatte die Probegrabung der Außenseite der großen Westmauer entlang zu dem überraschenden Ergebnis geführt, daß die Fundamentschichten dieser Mauer neben roh behauenen Blöcken vorzüglich geglättete Quadern, Profilsteine, ja sogar eine quer in den Mauerkörper gelegte Säule enthielten. In Verbindung mit zahlreichen Beobachtungen an andern Stellen der Haram-Mauern kamen wir schon damals zum Schlusse, daß das gesamte Steinmaterial der Mauerzüge einem älteren Riesenbau angehörte, der an dieser Stelle sich einst erhob. Wir hatten aber damals noch nicht bis auf den gewachsenen Felsen gegraben und die untersten Fundamentschichten noch nicht erreicht. Zwischen der Südwestecke und dem rätselhaften 5,35 m breiten Einschnitt in der Mitte der Mauer war ein Plattenbelag zutage getreten, den wir nicht weiter nach Westen verfolgen konnten, der aber mit dem Plattenbelag im Innern des Haram zusammenzuhängen schien. Jetzt sollte der äußeren Mauerflucht entlang bis auf den Felsen gegraben, dabei der Plattenbelag weiter verfolgt und die Frage untersucht werden, ob der rätselhafte Einschnitt in der Mitte der Mauer zu einem Portal gehörte, oder nur ein „Schaufenster“ war.

1. Die neuen Resultate waren sehr überraschend. Unter den bisher schon freigelegten sieben Quaderschichten folgten in einer Tiefe von 5,70 m noch weitere drei, so daß der ganze Mauerkörper wenigstens an der Südwestecke zehn Quaderschichten zählt. Fast überall ist große Unregelmäßigkeit in der Neben- und Übereinanderlagerung der Quadern und Schichten zu beobachten; sie springen oft 10—15 cm vor und zurück und erwecken den Eindruck, als wären sie mit ziemlicher Sorglosigkeit in die Fundamentgrube geworfen worden. Neben schönen alten Quadern, die mit Kammeißel abgearbeitet und bis 2,30 m lang und 0,50 m hoch sind, lagern in buntem Durcheinander Bruchsteine aller Art. In der achten Steinlage ist ein Kapitell quer in den Mauerkörper verbaut; daneben eine Quader mit Resten eines 5 mm dicken Stuckbewurfes aus demselben weißen, fetten Mörtel, mit dem die Fugen des herodianischen Haram-Sockels an der Innenseite der Süd- und Nordmauer lisenenartig überstrichen sind — alles ein neuer Beweis, daß die jetzt anstehenden Haram-Mauern aus herodianischem Baumaterial errichtet sind.

Meine frühere Vermutung, daß die unteren Fundamentschichten sich über die Südwestecke hinaus nach Süden fortsetzen und etwa dem herodianischen Mauersockel angehören könnten (Or. Chr. I. c. S. 337f.) bestätigte sich aber nicht. Wohl ragen sie bis 1,50 m über die Flucht

der Südmauer hinaus — so breit war unser dort angelegter erster Probegraben — aber die jetzige Verlängerung des Grabens stellte keine weitere Fortsetzung nach Süden fest. Hier ist also der herodianische Mauersockel entweder nicht erhalten oder er war überhaupt nie vorhanden.

Dafür ergab aber die Grabung eine neue wichtige Erkenntnis: sämtliche Quader- und Blockfugen tragen an dieser äußeren Südwestecke eine steinharte Mörtelabdichtung, die sich der ganzen äußeren Seite der Südmauer und dem größten Teil der Westmauer entlang fortsetzt und offenbar das Aussickern des Wassers aus dem innerhalb der Mauern liegenden Brunnen und Teiche verhindern sollte. Daß diese massige Mörtelabdichtung erst in arabischer Zeit erfolgt war, zeigt nicht nur die rohe Überklebung der schönen Quaderfugen, sondern auch eine arabische Münze, die sich an der achten Quaderlage in 4,50 m Tiefe fand; sie führte zur Überzeugung, daß die Fundamente der Mauer an der Südwestecke sowohl, wie an den angrenzenden westlichen und südlichen Mauerteilen in arabischer Zeit einmal freigelegt wurden, um mit dem rohen Mörtelbewurf abgedichtet zu werden. Es war also auch hier die ursprüngliche Schichtenfolge der Schuttmassen längst zerstört, ein neuer Fingerzeig, mit der Datierung der Schichten auf Grund der Kleinfunde allein noch vorsichtiger zu sein als bisher. Neben, über und unter der Fundstelle der arabischen Münze fanden sich denn auch herodianische, römische und byzantinische Münzen, desgleichen Keramikstücke, die zeitlich diesen Münzen entsprechen. Diese Kleinfunde vor der Westmauer waren überhaupt wieder außerordentlich zahlreich, wie schon früher bei der Probegrabung (Or. Chr. I. c. S. 340). Zu den damals gefundenen mehreren Hundert Münzen kamen jetzt wenigstens nochmal soviel hinzu.

2. Die Portalfrage. — Mit der Grabung vor der westlichen Haram-Mauer sollte auch endlich das alte Portalproblem gelöst werden. Da bisher in der Süd- und Ostmauer kein Eingang sich zeigte und derjenige in der Nordmauer aus der Zeit Konstantins nicht monumental genug erschien, um als Hauptportal des Haram gelten zu können — etwa an derselben Stelle, wo das hadrianische und herodianische Portal lag —, so glaubte ich mit andern Gelehrten den bekannten, 1,70 m hoch liegenden Einschnitt in der Mitte der Westmauer dafür halten zu dürfen (Mader, *Altchristl. Basiliken* S. 343). Dort liegen zwei mächtige Steinbalken im Gegensatz zu allen übrigen Quadern auf der Breitseite, so daß sie die Höhe der Quaderreihe, der sie angehören, nicht erreichen, sondern 0,50 m, bzw. 0,68 m tiefer liegen; die äußere ist mit 5,35 m die längste Quader im ganzen Haram-Bau und hat nur 0,60 m Dicke bzw. Höhe; die innere liegt nach Art einer Stufe 0,18 m tiefer und ist bei 0,42 m Dicke 4,25 m lang. An der Süd- und Nord-

seite waren knieartige Quaderstücke angegliedert, die mit Sicherheit erkennen lassen, daß wir es hier mit einer ursprünglichen Maueröffnung zu tun haben, im Gegensatz zum heutigen Eingang weiter nördlich, der nach Aussage der Bewohner Hebrons erst vor 50 oder 60 Jahren durchgebrochen wurde, um das Vieh in das Haram-Innere direkt an den Brunnen führen zu können. Die weitere Erwägung, daß die an der Innenseite der Westmauer eingebauten riesigen Portalstücke für einen großen Eingang des ersten Baues in der Westmauer sprechen, so glaubte ich das Hauptportal auch des jetzigen Haram in dem mittleren Einschnitt sehen zu dürfen. In diesem Falle mußte man allerdings annehmen, daß ihm an der Außenseite eine Rampe oder Freitreppe vorgelagert war, die 1,70 m hoch zur Torschwelle hinaufführte, die auf der Innenseite ebenso tief wieder hinabstieg, um auf den Boden des Haram zu gelangen. Diese Annahme hat nun aber die vollständige Freilegung der Westmauer bis auf den gewachsenen Felsen nicht bestätigt. Es fand sich nämlich dort nicht bloß keine Spur von einer Rampe oder Freitreppe, sondern auch nicht einmal der geringste Rest einer Abfärbung oder Ansatzstelle an der Mauerfläche. Es ist auch gar nicht einzusehen, daß der Architekt des jetzt anstehenden Haram eine solch unpraktische, auf- und absteigende Portalanlage geschaffen hätte. So bleibt wohl nichts anderes übrig, als in dem Einschnitt eine Art monumentaler Fensteröffnung zu erblicken, wie sie z. B. auch an dem gigantischen Mauerpanzer des Haram *höşn-Suleimân* bei Tortosa in Nordsyrien erhalten ist, der aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammt und der auch in vielen andern Einzelheiten mit unserem Haram verglichen werden darf.

Der Eingang zum jetzigen hadrianischen Haram wird also doch in der Nordmauer zu suchen sein, wo wir eine, wie es scheint, konstantinische Torschwelle von 2,70 m Länge in situ fanden, die wohl an der Stelle des vielleicht größeren Portals des hadrianischen Haram liegt.

3. Frühisraëlitischer Eingangsbau vor der Westmauer. — Eine größere Überraschung brachte uns die Verfolgung des schon bei der Probegrabung festgestellten Plattenbelages zwischen dem vermuteten „Schaufenster“ und der Südwestecke des Haram. Er entpuppte sich, wie vorauszusehen war, als zum Plattenbelag innerhalb des Haram gehörig. Er liegt gleich hoch wie dieser, war ebenfalls bei Erbauung der jetzigen Haram-Mauer abgebrochen und abgeschrotet worden und zeigte andere Richtung als diese. Den Belag, der hier nur 4,20 m breit war, flankierte südlich und nördlich je ein unregelmäßiger Bau mit rautenartigem Grundriß; der südliche von 5:6 m, der nördliche von 5:6,80 m Ausdehnung. Das ziemlich armselige, doppelhäuptige Mauerwerk beider Bauten besteht aus kleinen Bruch- und Feldsteinen, weist

aber an den Ecken je eine mit Kammeißel gut abgearbeitete Quader auf; es ist nur mit Erd- und Lehmörtel aufgeführt und hatte festgestampfte Erde mit eingesprengten Feldsteinen und Keramikscherben zum Untergrund. Eine Anzahl dieser Scherben gehört zweifellos der älteren Eisenzeit, näherhin dem 8. oder 9. Jahrhundert v. Chr. an. Ob man wohl daraus schließen darf, daß die beiden Bauten mit dem Plattenbelag, der allerdings einen viel monumentaleren Eindruck macht, in frühisraelitischer Zeit errichtet worden sind, und daß sie also die bisher erkennbar älteste Bauperiode des *Haram rāmet el-chaḥīl* darstellen? Die Frage ist schwer zu beantworten. Desgleichen bleibt vollkommen unklar, welche Funktion diese beiden kleinen Bauten hatten. Nur das scheint sicher, daß sie mit dem Plattenbelag gleichzeitig errichtet worden sind und den Eingang zum ältesten *Haram* flankieren sollten. Sie dürfen also vielleicht als feierlicher Zugang von der 446,20 m entfernten Jerusalem-Hebron-Straße betrachtet werden. Dort ragte schon längst vor der Grabung, nur 25 m vom Straßenrand entfernt, quer über den Weg, der zum *Haram* führt, ein mächtiger Steinbalken einige Zentimeter aus dem Boden, den die Leute „*bāb ed-dēr*“, d. h. „Klostertor“ nannten. Wir legten ihn frei und fanden neben ihm einen zweiten Steinbalken, der, wie die Bruchfläche zeigte, zum ersten gehörte und mit ihm einst eine riesige Torschwelle von 5,60 m Länge und 0,80 zu 0,40 m Dicke bildete. Der gigantische Steinbalken besteht aus demselben harten Konchylienkalk, wie die Quadern der westlichen *Haram*-Mauer und die an ihrer Innenseite eingebaute riesige Portalchwelle mit den beiden dazugehörigen Pfosten. Neben den „*bāb ed-dēr*“ zeigte sich aber noch der Rest eines Plattenbelages, der sich, wie es scheint, 421,20 m nach Osten bis zum *Haram* fortsetzte und bei den beiden Eingangsbauten vor der großen Westmauer mündete. Zu ihm scheinen zahlreiche Steinplatten zu gehören, die im und am Rande des jetzigen Weges zum *Haram* liegen. Sie hätten dann mit dem „*bāb ed-dēr*“ einst den feierlichen Zugang zum Abrahamsheiligtum gebildet. Die genaue Datierung dieser großartigen „Via sacra“ zum heiligen Brunnen und Baum, steht noch aus. Man darf aber vielleicht an die Möglichkeit denken, daß sie nicht bloß ins 8. oder 9. Jahrhundert v. Chr., sondern noch weiter hinauf in die Zeit Davids und Salomons reichen. David im besonderen war ja in Hebron zum Könige gesalbt und regierte dortselbst 7 1/2 Jahre lang (2 Sam. 5,1–5), bevor er Jerusalem einnahm und dort seine Residenz aufschlug. Eine monumentale Ausstattung des Heiligtums seines Vorahnen Abraham auf *rāmet el-chaḥīl* wäre von seiner Seite gut denkbar. Unter dem doppelten Plattenbelag des *Haram*-Innern liegt übrigens noch, was ich bisher vollständig verschwiegen habe, ein noch älterer dritter Belag, der wohl über das 8. Jahrhundert hinauf zu datieren ist und David zugeschrieben werden

könnte. Dann darf man vielleicht weiter fragen, ob nicht auch die Bundesschließung Davids mit den israelitischen Häuptlingen, sowie Absaloms Gelübdeerfüllung, Empörung und Thronerhebung (2 Sam. 5,3; 15,7–12) auf *râmet el-chalîl* stattgefunden hat. Dort hatte vielleicht schon Abraham mit Jahwe seinen Bund geschlossen (Gen. 15,1–20), Gelübde pflegte man an einer gefeierten Kultstätte einzulösen, und die hier lokalisierte Erinnerung an Abrahams Theophanien und Verheißungen hätten Absaloms Empörung und Thronerhebung die nötige Weihe und Sanktion verliehen.

Wem die Möglichkeit einer so frühen Datierung des ältesten Plattenbelages und eines dazu gehörenden Kultbaues ausgeschlossen erscheint, weil die Grabung nichts Sicheres aus so früher Zeit zutage gefördert habe, dem möchte ich wenigstens einstweilen noch verraten, daß wir noch viel ältere Zeugen für die Besiedlung des Platzes gefunden haben. Wir haben nämlich innerhalb des H̄aram nicht bloß arabische, byzantinische, römische und hellenistische Keramik gefunden, sondern auch jüdische, israelitische und kanaanäische; ja, im nördlichen Teil des H̄aram, westlich von der beschriebenen byzantinischen Klosteranlage überraschte uns in 4 m Tiefe über dem gewachsenen Felsen durchaus eindeutige Keramik aus der früheren Bronzezeit, 2600–2000 v. Chr. Es seien hier nur genannt die Fragmente einer handgemachten, halbkugeligen Schale, sowie einer größeren und kleineren, ebenfalls handgemachten Amphora; die größere derselben mißt 13 cm Höhe, 18 cm größte Bauchweite bei 10 cm Öffnung und 15½ cm unterer Abplattung. Die Öffnung ist mit einem nur 12 mm hohen und kaum 8 mm ausladenden Rande versehen, die ohne jeden Hals auf dem Bauche sitzt. Hart unterhalb des Randes sind auf beiden zwei rippenartige, vertikale Schnurösenhenkel von 4 cm Länge und 2 cm Dicke angebracht, deren horizontale Ösenöffnung kaum 3 mm beträgt. Die Tonpaste ist grauschwarz, mangelhaft durchknetet und außen und innen mit rotbraunem Überzug versehen. Die Wände des Gefäßes sind am Rande 5, am Bauche 7–8, an der Übergangsstelle zur unteren Abplattung 10 mm dick, leicht zerbrechlich, porös und ohne jede Dekoration. Die Innenwände sind voll von Eindrücken des Stroh- oder Grasbüschels, mit dem der Überzug aufgetragen wurde, während die Außenwände überall noch die Fingereindrücke zeigen. Der Brennprozeß am Feuer ist unvollkommen durchgeführt und hat die Unterseite des Gefäßes stark geschwärzt. Ganz ähnliche Amphoren aus Gezer und Ägypten, aber schon mit ziemlich hohem Halse und weiter ausladendem Rande und Ösenhenkelöffnung, hat man vielfach sogar als neolithisch oder äneolithisch bezeichnet (R. A. St. Macalister, *Excavations of Gezer II* Fig. 305 Nr. 6 u. 7; III Tafel 143 Nr. 6, 7, 8; J. E. Quibell, *Catalogue général des anti-*

quittés égyptiennes XXIV: Archaic objects II Tafel 29 Nr. 11652–55; P. Karge, *Rephaim* S. 223–40 u. Fig. 47; *Palestine Museum Jerusalem, Bulletin Nr. 3* (1926) pl. III 4,5; *Guide Book to the Palestine Museum of Antiquities 1924* S. 8; *Hl. Land* 1912 S. 153f.). Wir nannten diese uralte, ehrwürdige Amphora scherzweise zunächst „Kochtopf der Sara“; aber sie ist wohl noch älter als Sara und stellt einen der ältesten Töpfe der gesamten Palästina-Keramik dar. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß wir diese Amphora nicht in einem Grabe, sondern innerhalb des Haram gefunden haben und daß dieselbe also nicht dem Totenkulte, sondern dem täglichen Gebrauche diene. Sie läßt demnach bereits — und das ist ihr größter geschichtlicher Wert — auf eine bronzezeitliche, wenn nicht gar neolithische Siedlung auf *râmet el-chalîl* schließen.

Einerlei aber, wie all unsere Einzelfunde genauer zu datieren und geschichtlich auszuwerten sind, das scheint unsere bescheidene Grabung gezeigt zu haben und ist ihr größter, religionsgeschichtlicher Gewinn, daß wir es auf *râmet el-chalîl* mit einer uralten Kultstätte zu tun haben, die den Baum mit dem heiligen Brunnen, welche später Abraham zugeschrieben wurden, zum Zentrum hatte. Flavius Josephus hat uns also, wie es scheint, eine gute, wenn auch phantastisch übertriebene, urgeschichtliche Erinnerung überliefert, wenn er Bell. Jud. IV 9,7 vom riesigen Abrahamsbaum auf *râmet el-chalîl* erzählt, er habe schon seit der Erschaffung der Welt dort gestanden.

IV. NEUE ARCHÄOLOGISCHE UND TOPOGRAPHISCHE PROBLEME

Hat so unsere kleine Grabung das Rätsel von *râmet el-chalîl* zum Teil lüften und seine Geschichte bis in noch unberechenbare Zeitferne zurückverfolgen können, so hat sie zugleich noch größere, neue Probleme aufgegeben. Sollte nämlich die Mamre-Tradition, die, wie die Grabung zu ergeben scheint, bereits in frühisraelitischer Zeit an *râmet el-chalîl* haftete, etwa gar schon in der Patriarchenzeit dort lokalisiert gewesen sein, mit andern Worten: Dürften wir daran denken, das auf *râmet el-chalîl* das wirkliche Mamre der Bibel liegt? Wenn ja, dann drängt sich die grundstürzende topographische Frage auf, ob nicht Hebron zur Patriarchenzeit 3 km nördlich von der heutigen Stadt in der Nähe unseres *râmet el-chalîl*, etwa auf *chirbet ed-dab'* oder auf dem „Patriarchenberg“, *dschebel el-batrak*, dem höchsten Berge von ganz Südpalästina (1028 m), gelegen hat. Die biblischen Angaben deuten doch darauf hin, daß Hebron und Mamre in engstem lokalen Zusammenhang standen (Gen. 13, 18; 23, 17; 25, 9), ja sogar mit einander identifiziert wurden: „Danach begrub Abraham sein Weib Sara in der Höhle Machpela, gegenüber Mamre, das ist Hebron, im Lande Kanaan“ (Gen. 23, 19; vgl. 35, 27). Dann wäre es wohl um die Echtheit der wenigstens

seit 2000 Jahren hochverehrten Machpela-Höhle im heutigen Hebron geschehen und die Patriarchengräber müßten in der Umgebung von *râmet el-chalîl* gesucht werden. Wir hätten es zugleich mit einer Wanderung der Stadt 3 km weiter südlich zu tun, eine Wanderung, wie wir sie ähnlich auch von anderen Städten Palästinas kennen: Jerusalem, Jericho, Beersabe, Sichem usw.

Doch bleiben all' diese Erwägungen, wie auch die oben angedeutete Lokalisierung biblischer Szenen nur Vermutungen, die wiederum nur der Spaten zur Entscheidung bringen kann. Aber hier müßte dann eine großzügige Grabung einsetzen, die nicht bloß auf die nähere Umgebung unseres Haram, sondern auch auf *chirbet ed-dab'* und *dschebel el-batrak* sich erstrecken und wenigstens durch eine Probegrabung auf *dschebel er-rumêde*, dem heutigen Hebron gegenüber, wo nach Albright keine israelitische Keramik sich findet, ihre Ergänzung finden müßte. Solange aber der Fanatismus der muslimischen Bevölkerung Hebrons und die phantastischen Entschädigungsforderungen der dortigen Weinbergsbesitzer und -Pächter nicht durch Maßnahmen der Regierung in die Schranken gewiesen werden, scheitert eine solche ausgedehnte Grabung am Kostenpunkte. Schon unsere Probegräben östlich und südlich des Haram waren auf solche Schwierigkeiten gestoßen, daß wir nicht einmal ein Plätzchen außerhalb des Haram fanden, wohin wir die Schutthaufen, die noch immer ein Drittel des Haram-Innern decken, hätten ablagern können. Wohl hatten wir durch dieses letzte Drittel schon 1926 genügend Probegräben gezogen, um sicher zu sein, daß dort keine weitere alte Bauten mehr stecken. Aber die restlose Ausräumung des Haram-Innern wäre doch schon wegen der Kleinfunde an Keramik, Münzen, Architektur- und Skulpturfragmenten usw. wünschenswert und die Freilegung der Außenseite der großen Nordmauer noch ein dringendes Erfordernis. Aber einstweilen mußten wir die Grabungskampagne, die auf zwei Monate berechnet war, schon nach fünf Wochen abbrechen, da wir uns unmöglich zu den unverschämten Forderungen verstehen konnten, welche die Weinbergbesitzer für Beschädigungen ihrer Weinstöcke und Bäume forderten. In dankenswerter Weise hat sich der britische Polizeiinspektor von Hebron, Mr. Lamont, unserer Angelegenheit angenommen und die Schlichtung des Streites übernommen. Besonderen Dank schulde ich auch dem britischen Distriktsgouverneur von Gaza, Mr. Baily, der schon 1926—27 als Gouverneur von Hebron unsere Grabung wirksam unterstützte und mich noch am 18. Mai 1928 in Schutz nahm, als ein Beamter der muslimischen *Wakuf*-Verwaltung, namens *Suhdi Maraka*, mich auf einer Fahrt von Hebron nach Jerusalem auf offener Straße überfiel und mein Gepäck durchsuchte, um mir mit Gewalt ein archäologisches Fundstück zu entreißen, das ich nach Jerusalem bringen wollte, über das aber weder er noch ich frei

verfügen kann, bevor das englische Department of Antiquities die Eigentumsfrage entschieden hat. — Es steht zu hoffen, daß wir doch noch mit der Wiedereindeckung des Grabungsfeldes eine kleine Nachgrabung verbinden können, um wenigstens noch einige wichtige Fragen, die sich an das Haram-Innere knüpfen, zu lösen.

Allah karîm!

Jerusalem, den 24. Juli 1928.

DR. A. E. MADER.

Säidische und griechische Liturgiedenkmalier. — Mit seiner Bibliothek sind auch die von H. Goussen im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 174 berührten Photos einer hochbedeutsamen „koptischen“ Hs. im Rahmen der Universitätsbibliothek Bonn allgemeiner Benutzung zugänglich geworden. Ich habe in Verbindung mit dem hochw. Herrn P. Aug. Kropp O. P. zunächst die besonders wichtigen Blätter 113—145 der Hs. auf Grund dieser photographischen Wiedergabe einer näheren Prüfung unterzogen, die uns eine wesentliche Ergänzung und Berichtigung der ersten Goussen'schen Angaben ermöglicht. Es handelt sich in der Tat um Bruchstücke von nicht weniger als sechs verschiedenen Hss. mit teils säidischem, teils griechischem Text, deren Inhalt hier in Kürze etwas genauer festgelegt sein mag.

1. fol. 113—116: vier unpaginierte Blätter einer säidischen liturgischen Liederhs. mit kürzeren Gesängen.

2. fol. 117—119: die Seiten 71—76 einer griechisch-säidischen Hymnenhs., S. 71 f.: Troparien abwechselnd in griechischem Original und koptischer Übersetzung, S. 72 ff.: ein vollständiger akrostichischer Hymnus nur griechisch, S. 74: das Troparion $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\eta \acute{\epsilon}\kappa \nu\epsilon\chi\rho\acute{\omega}\nu$, S. 75 f. wiederum säidisch und griechisch. Alle Texte sind Ostergesänge und mit Ausnahme des genannten Troparions der byzantinischen Liturgie, wenn ich nicht irre, völlig neu.

3. fol. 120: ein unpaginiertes Blatt einer andern Hs. gleicher Art, enthaltend Gesänge auf den hl. Sinuthios.

4. fol. 121—136: Bruchstücke eines Euchologions, rein säidisch und mit starken Lücken auf die Seiten 61—244 einer Hs. entfallend, S. 61 ff.: Schluß einer anonymen Anaphora, S. 63 f.: Anfang der Anaphora des Johannes von Bosra, S. 71 f.: Anfang der Anaphora des Apostels Thomas, S. 121 f.: Bruchstück einer anonymen Anaphora, S. 133—137: Schluß einer anonymen Anaphora, S. 137—148: Anaphora des Apostels Matthäus, S. 148 unten: Anfang einer — von der griechisch-syrisch-armenischen Jerusalem's anscheinend völlig verschiedenen! — Jakobsanaphora, S. 181 f.: anaphorischer Text, darunter ein unvoll-

ständiges Brechungsgebet unter dem Namen des Severus von Antiocheia, S. 192 f.: Dankgebete nach der Kommunion, S. 241—244: verschiedene Gebete darunter solche über Öl, zur „Krönung“ von Braut und Bräutigam (= Einsegnung der Ehe) und über Eulogien-Brot und -Wein.

5. fol. 137 f.: die Seiten 101—104 einer unverkennbar anderen Hs. bietend das gleichfalls saïdische Bruchstück einer anonymen Anaphora.

6. fol. 139—145: die Seiten 223—236 einer wenigstens in diesem Teile rein griechischen Hs. bietend den Text außerordentlich umfangreicher Diakonika. Hier ist dem Schreiber bei der Paginierung ein doppeltes Versehen unterlaufen, indem er die Seitenzahl 232 übersprang und die Seitenzahl 235 zweimal setzte.

Die Zahl der in diesen Bruchstücken vertretenen Anaphoren ist also noch erheblich größer als Goussen annahm. Dafür haben wir es allerdings, was ihm entging, durchweg mit bloßen Bruchstücken zu tun. Die Initien, soweit solche vorliegen, gehen immer auf den Anfang des eigentlichen eucharistischen Hochgebetes. Der Begriff der Anaphora umfaßt also noch nicht wie bei der koptischen Georgios-, Kyrillos- und Basileiosliturgie sowie auf syrischem Boden schon irgendwelche diesem vorangehende Gebetsformulare mit. Textlich weichen jene Initien in der Richtung äthiopischer Anaphorentexte stark von dem stereotypen Ἀξιον καὶ δίκαιον — *Vere dignum et iustum est* der Masse morgenländischer und abendländischer Liturgie, ja sogar noch von dem älteren Εὐχαριστουμέν σοι — Stil der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos bzw. der Didache ab. Diese ganz freie Art, die auf Grund nur der äthiopischen Texte auch in den Verdacht kommen konnte, auf sekundärer Stilverwilderung eines weltentlegenen Missionsgebietes zu beruhen, muß auf Grund dieser Funde wohl entschieden als ein Zug höchster Altertümlichkeit bewertet werden. Besondere Bedeutung gewinnen die Hs.-Fragmente aber durch die Vermehrung, die durch sie unsere Kenntnis sprachlich griechischer Kirchendichtung Ägyptens erfährt. Unerreicht stehen auch in der Masse ähnlicher erhaltener Denkmäler an Umfang die griechischen Diakonika da.

Der geradezu einzigartige Wert dieses Materials wird noch erhöht durch die Tatsache, daß der Erhaltungszustand der Bruchstücke soweit im Gegensatz zu späteren Teilen der heutigen Gesamt-„Hs.“ ein sehr guter ist. Die von Goussen ins Auge gefaßte Edition wird nunmehr im allgemeinen durch Herrn P. Kropp in Angriff genommen werden. Die Herausgabe der besonders interessanten Reste offenbar sehr alter griechischer Kirchendichtung hat Herr Prälat A. Ehrhard zu übernehmen in Aussicht gestellt. Die Bekanntgabe des koptischen Prosagebetstoffes soll tunlichst bereits im nächsten Hefte des *Oriens Christianus* beginnen.

PROF. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

Hermann Herbst, *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253/1255. Erste vollständige Übersetzung aus dem Lateinischen herausgegeben und bearbeitet.* Leipzig (Griffel-Verlag) 1925. — XXVII, 200 S.

Seit den überraschenden Entdeckungen der Turfan-Expeditionen hat man auch den Reiseberichten der mittelalterlichen Missionäre mehr Beachtung geschenkt; einer der wichtigsten ist zweifelsohne der des Franziskaners Wilhelm v. Rubruk, der bisher nur in einer einzigen vollständigen lateinischen Ausgabe v. J. 1839 vorlag, während Auszüge auch in deutscher Übersetzung zugänglich waren. Eine Monographie über W. v. R. haben wir von P. Dr. Achatius Batton O. F. M. im Beiheft 6 der *Franziskanischen Studien* (Münster 1921). Nun liegt auch die erste deutsche Übersetzung des Gesamtwerkes in einem typographisch gut ausgestatteten Bande vor; für die deutsche Wiedergabe des teilweise schwierigen Textes konnte der Übersetzer eine Anzahl Vorarbeiten benutzen und in den knappen Anmerkungen manches zum Verständnis Wichtige beifügen.

Aus der Reiseschilderung selbst lernen wir den schlichten Franziskaner als einen verständigen Beobachter kennen, der allen Fabeleien abhold sich immer die redlichste Mühe gibt, der Sache auf den Grund zu gehen. Seine Bedeutung für Geographie, Ethnologie, Naturkunde und Sprachwissenschaft ist von modernen Forschern anerkannt worden. Für die christliche Orientwissenschaft ist seine Reisebeschreibung insofern besonders wertvoll, als er einer der ersten Abendländer ist, der uns Nachrichten über das Christentum (fast durchweg nestorianische Kolonien) im Innern Asiens brachte. So hören wir z. B., daß die bei den Uiguren wohnenden Nestorianer den Gottesdienst in deren Sprache zu halten pflegen und auch ihre Bücher in deren Schrift schreiben (61); Nestorianer sind vielfach in bevorzugten Stellungen: der Oberschreiber Mangu's (78), der Dolmetscher des Khans (S. 83), der Lehrer seines Sohnes (98) sind Nestorianer. Im allgemeinen kann er freilich kein erfreuliches Bild dieser Christen zeichnen; sie sind unwissend, verstehen die syrische Sprache ihrer Bücher nicht mehr, sind Wucherer und Trunkenbolde; selten kommt ein Bischof zu ihnen, dann aber lassen sie alle Kinder, auch die in der Wiege liegenden, zu Priestern weihen; die Priester sind alle verheiratet und Simonisten (71). Liturgische Dinge interessierten den Reisenden besonders: Nestorianer (und Armenier) bringen an ihren Kreuzen nie ein Bild Christi an (38); sie beten nicht mit gefalteten Händen, sondern breiten beim Gebet die Handflächen gegen die Brust aus (62); sie läuten (zum Gottesdienst) die „Tafel“ (gemeint ist der *nakōšā*); man wirft sich, wenn man die Kirche betritt, zu Boden, berührt dann die Bilder mit der rechten Hand und küßt dann die Hand (93); vor dem Sonntage Septuagesima fasten die Nestorianer 3 Tage lang, dies nennen sie das Fasten des Jonas (das sog. Ninivitenfasten), die Armenier fasten 5 Tage und bezeichnen dies als das Fasten des hl. Sergius (95); die Nestorianer taufen am Vorabend von Ostern mehr als 60 Personen „in ziemlich ordentlicher Weise“ (119); sie behaupten im Besitz der Salbe der hl. Magdalena zu sein und benutzen dieses Öl bei der Zubereitung der Hostien; auch von dem Mehl, aus dem das Brot für das letzte Abendmahl bereitet wurde, glauben sie

etwas zu besitzen (117ff.); neben dem Chor der Kirchen ist eine Kammer für das Backen der Hostien; diese sind in 12 Teile geteilt; bei der Kommunion wird die Hostie in die Hand gegeben (118); sie haben eine viereckige Lederdecke, vom Patriarchen geweiht und geschickt, die sie als Tragaltar benutzen (119); das Sakrament der letzten Ölung haben die Nestorianer nicht (121). Das ist nur einiges von den vielen interessanten Bemerkungen des Reisenden; wir kennen das heute aus den geschichtlichen und liturgischen Büchern der Nestorianer freilich meist genauer, aber immerhin sind seine Beobachtungen sehr wertvoll.

Beigegeben sind eine Karte der Reiseroute, die Photographie einer Seite der ältesten Handschrift und ein Bild der Tartarenzelte aus Jule's *Book of Ser. Marco Polo*. Leider vermißt man ein Verzeichnis der wichtigsten Namen und Sachen.

PROF. A. RÜCKER.

Julius Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*. Gießen (Verlag von Alfred Töpelmann) 1926 (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, hrsg. von Prof. D. H. Lietzmann, Beiheft 3). — XIV u. 223 S. 8°.

Anna Miura-Stange, Lic. theol., *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. u. 3. Jhs.* Gießen (Verlag von Alfred Töpelmann) 1926. (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, hrsg. von Prof. D. Hans Lietzmann, Beiheft 4.) — VIII u. 166 S. 8°.

Franz Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*. München (Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet) 1925. (Heft 4 der *Münchener Studien zur historischen Theologie*.) — 208 S. 8°.

1. Die eingehende Studie von J. Wagenmann befaßt sich mit dem Problem, wie die Bewertung des Apostels Paulus als eines Zeugen der christlichen Lehre vom Beginn der apostolischen Verkündigung bis zum Ende des 2. Jhs. gewesen ist. Ausgehend von der Urgemeinde, verfolgt der Verf. das Problem bis zum Ende des 2. Jhs., d. h. bis Irenäus († 202). Wie Paulus in dieser Zeitspanne innerhalb und außerhalb der „Großkirche“ gewertet wurde, ist Gegenstand eingehender Untersuchung. Das Ergebnis ist dieses, daß Paulus gegenüber den 12 Aposteln, die unmittelbare Zeugen des Lebens und Wirkens Jesu waren, in den Hintergrund trat. Seine Briefe wurden zwar in den Kanon aufgenommen; wenn man aber nach den primären Quellen des Lebens und der Lehre Jesu fragte, so waren die Zwölf dem Apostel Paulus übergeordnet. Der Verf. meint,

daß mit dieser Einschätzung Pauli das wirkliche Verhältnis Pauli zu den übrigen Aposteln umgekehrt worden sei. Denn von ihm sagt er: „Er selbst hat eine solche Gegenüberstellung nicht anerkannt; er weiß sich den Zwölf durchaus ebenbürtig und unabhängig von ihnen.“ (218) Der Grund für diese Entwicklung in der Bewertung Pauli liegt nach dem Verf. in dem Bestreben der „Großkirche“, ihre Existenzberechtigung zu begründen. Das aber war nur möglich, wenn sie sich auf die Zwölf stützte, eine Annahme, die zu dem „Dogma“ führte, „daß die Kirche als Organisation eine Gründung der zwölf Apostel, der von Jesus eingesetzten Oberhirten, daß Petrus der erste Papst gewesen ist“ (220). Damit ist eben grundsätzlich Paulus den Zwölf untergeordnet. Die rechte Bedeutung des Paulus ist nach dem Verf. nur in den kleinasiatischen Gemeinden des 2. Jh.s (111) und vor allem von Marcion erkannt worden. Dieser hat Paulus über die Zwölf gestellt (134).

Das Buch des Verf. atmet ganz den Geist der liberalen Richtung der Schule Harnacks. Von diesem Standpunkte aus hat der Verf. das Problem „Paulus und die Zwölf“ behandelt. Schon diese grundsätzliche Einstellung wird der katholische Theologe ablehnen. Auch in den Einzelheiten ist man manchmal zum Widerspruch geneigt. Vor allem aber scheint mir die Fragestellung des Verfassers angreifbar zu sein. Mögen auch die Zwölf in erster Linie als die eigentlichen Zeugen des Lebens und der Lehre Jesu angesehen werden, weil sie es wirklich waren, als Zeuge der neutestamentlichen Offenbarung ist Paulus mit und neben den Zwölf geschätzt und gewertet worden, wie ja die Aufnahme seiner Briefe in den Kanon beweist. Auch die paulinische Theologie — man denke nur etwa an die Erbsünde- und Erlösungslehre — ist von der „Großkirche“, um mit dem Verf. zu reden, stärker rezipiert worden, als Verf. anzunehmen scheint.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sei dankbar anerkannt, daß das Werk des Verf. viel Anregendes enthält und ernsten Studiums wert ist.

2. Eine sehr gründliche Studie ist es, welche A. Miura-Stange, eine Schülerin Harnacks, in ihrem Buche vorlegt. Sieht man von dem Standpunkt der Verf. bezüglich der Beurteilung der Kirche und des Christentums, wie er durch ihre Herkunft aus der Schule Harnacks bedingt ist, ab, so verdient die sorgfältige Analyse und Vergleichung der beiden Schriften des Celsus und des Origenes alle Anerkennung. Sowohl das Gemeinsame als auch das Verschiedene bzw. Gegensätzliche bei beiden Schriftstellern wird gewürdigt.

Gemeinsam ist beiden vor allem die philosophische Basis der Erörterung, nämlich der Platonismus bzw. Neuplatonismus, und ihre allegorische Methode. Verschieden und gegensätzlich ist bei beiden die Stimmung des Ganzen. Celsus, der philosophisch gebildete Heide und Bekämpfer des jungen Christentums, zeigt in entscheidenden Fragen eine merkwürdige Unsicherheit, wie sie sich besonders in seiner Stellung zum Polytheismus offenbart. Origenes, der christliche Apologet, dagegen besitzt infolge seines Christentums die Kraft und Gabe klarer Entscheidung, besonders wenn es sich um die Ausscheidung alles Un- und Widerchristlichen handelt. Dabei bleibt bestehen, daß auch Origenes in manchen Punkten zu sehr

den hellenistischen Auffassungen seiner Zeit huldigt, was seine Lehre bekanntlich teilweise in Gegensatz brachte zur Lehre der kirchlichen Gemeinschaft. Wenn die Verf. aber hervorhebt, daß Origenes spezifisch christliche Probleme, z. B. Erlösung, Rechtfertigung, Sündenvergebung, Sakramente u. a. m. in seiner Polemik gegenüber Celsus vernachlässigt oder ganz fehlen läßt (162), so dürfte sich dies aus dem Zweck der Schrift des großen Alexandriners erklären: er will die Einwürfe des Celsus gegen das Christentum zurückweisen. Darum beschränkt er sich eben auf das, was zur Erreichung dieser Absicht nötig war. Die ganze Anlage seiner Schrift gegen Celsus entsprach ja auch genau derjenigen des Bekämpfers der christlichen Religion.

A. v. Harnack hat dem Buche seiner Schülerin ein Vorwort vorangesetzt und schließt es mit den Worten: „Die Kritik wird sich, so hoffe ich, davon überzeugen, daß die Verf. das große Problem ‚Celsus-Origenes‘ nahezu abschließend behandelt hat, und daß die Ergebnisse der Arbeit für die richtige Würdigung des Origenes und des alten Christentums ebenso bedeutend sind wie für die des Celsus und der Weltanschauung, die er vertritt.“ Ich glaube, daß dieses Urteil im wesentlichen richtig ist. Das Buch der gelehrten Verf. verdient auch m. E. alle Beachtung.

3. F. Weigel, der uns schon zwei Arbeiten über alexandrinische Christologie und Heilslehre geschenkt hat, ist dadurch mit dem christologischen Fragenkomplex durchaus vertraut und bietet in der vorliegenden Arbeit eine Darstellung der christologischen Kämpfe von dem Tode des hl. Athanasius († 373) bis zum Auftreten des Nestorius, der 428 Patriarch von Konstantinopel wurde und bald darauf mit seiner Sonderlehre hervortrat. So umfaßt das Buch die Zeitspanne von 373—429.

Zwar hatte das Konzil von Nicäa 325 die Homousie des Sohnes mit dem Vater zum formellen Dogma erhoben, jedoch die schwierige Frage des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi war damit noch nicht gelöst. Um diese Frage entspann sich in der Folgezeit der theologische Kampf. Das gilt auch für die von dem Verf. behandelte Zeit. Sein Buch läßt den Leser einen Einblick tun in die Meinungen der verschiedenen Schulen und Richtungen. Es gab hier extreme Richtungen, die entweder eine Mischung oder Verkürzung der Naturen in Christus lehrten, wie Arius und seine Schule, ferner auch Apollinaris und seine Richtung, oder beide Naturen voneinander trennten, wie die radikalen Antiochener. In der Mitte standen die Vertreter der gemäßigten Richtung, wie Syrer (Ephräm), Antiochener (Epiphanius v. Salamis, Cyrill v. Jerusalem, Chrysostomus u. a.), Kappadozier und Alexandriner. Als der bedeutendste dieser letzteren wird Cyrill von Alexandrien vorgeführt, dessen Schrifttum vor dem nestorianischen Streit besonders eingehend behandelt wird. Wie Nestorius nur der Exponent einer schon lange bestehenden Richtung ist, nämlich der antiochenischen Auffassung von der Trennung der beiden Naturen in Christus, so ist Cyrill, sein großer Gegner, der Erbe des Athanasius und der konsequente Bekämpfer dieser Trennung bzw. Verteidiger der Einigung der zwei Naturen in der einen göttlichen Person.

Das Buch des Verf. ist ein wertvoller Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte, der wegen seiner Genauigkeit und wegen seines reichen Inhaltes alle Beachtung der Forscher verdient.

PROF. F. HÜNERMANN.

(368) E. v. Harnack

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B. 148. N. DELHI.