

Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen.

Von Anton Baumstark.

In meinem auf dem 6. Deutschen Orientalistentag in Wien gehaltenen Vortrag über „das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache“¹⁾ habe ich den Nachweis angetreten, daß wir in mehrfacher handschriftlicher Überlieferung noch eine arabische Evangelienübersetzung besitzen, die, im Patriarchat Antiocheia entstanden, schon vor der Epoche des siegreichen Perserkrieges des Herakleios, in das Nachbarpatriarchat Jerusalem übertragen wurde. Das Ergebnis konnte überraschen. Aber es wird zu fragen sein, ob jene Übersetzung auch nur die einzige ähnlichen Alters gewesen ist. Dabei dürften besondere Beachtung die Evangelienzitate — vor allem älterer — islamischer Autoren verdienen. Man wird versuchen müssen, sich möglichst genau über die jeweilig dem arabischen Text zugrundeliegende Vorlage Rechenschaft zu geben und dann zu prüfen, in welchen zeitlichen Grenzen etwa eine Vorlage des betreffenden Charakters denkbar erscheint.

Hier möchte ich zunächst auf die Bedeutung hinweisen, die bei näherer Betrachtung das Zitat von Jo. 15, 23—16, 2 gewinnt, das die Sirah des Ibn Hišām (ed. WÜSTENFELD I, 20 S. 149 f.) aus dem älteren Doppelwerke Ibn Ishāqs erhalten hat. Da letzterer bereits 768 n. Chr. gestorben ist, sehen wir uns selbst unmittelbar bis rund um die Mitte des 8. Jahrhunderts hinaufgeführt.

1) Im Druck erschienen: *Islamica* IV, S. 562—575.

Ibn Ishāq hat sich berichten lassen, daß der Evangelist Johannes eine auf den Propheten gehende Äußerung Jesu bewahrt habe. Ihr Wortlaut wäre der folgende gewesen:

من ابغضنى فقد ابغض الربَّ ولولا اى صنعت بحضرتهم صنابع لم يصنعها احدٌ قبلى ما كانت لهم خطيئة ولكن من الآن بطروا وظنوا انهم يعزوني وايضا للربِّ ولكن لا بد من ان تتم الكلمة التى فى الفاموس انهم ابغضوني مجانا اى باطلا فلو قد جاء المآخمتا هذا الذى يرسله الله اليكم من عند الربِّ وروح القسط هذا الذى من عند الربِّ خرج فيه شهيد على وانتم ايضا لانكم قديما كنتم معى هذا قلت

10 لكم لى ما لا تشكروا. Eine Schlußbemerkung besagt erläuternd: فالمآخمتا بالسريانية محمد وهو بالرومية البرقليطس.

Ohne weiteres gesichert wird hier durch den aramäischen Stat. Emphat. **صاحبا** die Abhängigkeit von einer nicht griechischen, sondern aramäischen Vorlage. Nicht minder gesichert

15 erscheint durch die Schlußbemerkung, daß von Ibn Ishāq bzw. dessen Gewährsmann jene Vorlage nicht unmittelbar eingesehen, sondern das Zitat einem aus ihr geflossenen arabischen Volltext des vierten Evangeliums entnommen wurde, der das aramäische Wort als Eigennamen hatte stehen lassen. Wenn

20 hier nämlich, sowohl das „syrische مآخمتا, als das griechische برقليطس als mit محمد gleichbedeutend bezeichnet werden, so trifft dies allerdings für das letztere zu, sobald das arabische Konsonantenwortbild als Umschrift von *περοκλυτος*, nicht von *παράκλητος* gefaßt wird, nun und nimmermehr dagegen für das

25 erstere. Das aber hätte einem arabischen Benutzer des aramäischen Textes, der fähig gewesen wäre, diesen selbst zu verstehen und die vorliegende arabische Wiedergabe nur dieser einzelnen Stelle zu schaffen, natürlich nicht haben entgehen können.

30 Aber noch ein drittes sichert das eine aramäische Wort: daß die aramäische Vorlage der durch das Zitat Ibn Ishāqs kenntlich werdenden arabischen Evangelienübersetzung nicht eine im engeren Sinne syrische, sondern eine christlich-palästinensische war. Im Syrischen nämlich hat sich die Bedeutung

von **ܢܝܣܝܚ** im Sinne der Auferweckung der Toten spezialisiert, und demgemäß ist **ܡܫܝܚ** als der „Totenerwecker“ eine geradezu technische Bezeichnung Christi und somit eine Verwendung des Wortes mit Bezug auf den Heil. Geist von vornherein unmöglich geworden¹⁾. Das griechische *παράκλητος* 5 wird dann auch Jo. 15, 26 wie überhaupt vom Sinaysyrer (= SSin), der hier bei Defekt des Curetonianus als Vertreter der 10 altsyrischen Textgestalt allein steht, und der Pešitta (= P) überhaupt nicht übersetzt, sondern in Transkription beibehalten. Dagegen ist im Christlich-Palästinensischen die ursprüngliche 15 allgemeinere Bedeutung „trösten“ für **ܢܝܣܝܚ** durchaus lebendig geblieben, und **ܡܫܝܚ** ist dementsprechend im allgemeinen wie speziell Jo. 15, 26 Wiedergabe von *παράκλητος* wenigstens in dem sog. „Hiersolymitanischen“ Evangelienlektionar (= EvH), während ein gerade für Jo. 15, 19—16, 9 im „Codex 15 Climaci rescriptus“ (= CCl)²⁾ zur Verfügung stehender Nebenzeuge des syro-palästinensischen Evangelientextes (= Sp) — gewiß unter Einfluß von P — gleichfalls die bloße Transkription bietet.

Mit Sp geht gegen SSin, P dann das arabische Zitat auch 20 noch in drei weiteren sehr charakteristischen Elementen der Textgestaltung zusammen:

15, 26: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας] روح القسط = Sp: **ܢܝܣܝܚ** ܡܫܝܚ; > SSin, P: **ܢܝܣܝܚ** **ܡܫܝܚ**, zugleich mit dem für das christlich-palästinensische Westaramäisch bezeichnenden orthogra- 25 phischen Gegensatz gegenüber einem etwaigen syrischen **ܢܝܣܝܚ**.

Ebenda: μαρτυρήσει] شهيد⁵ = Sp: **ܡܫܝܚ** > SSin, P: **ܢܝܣܝܚ** entsprechend einer häufig zu beobachtenden Neigung des

1) Vgl. z. B. das alte nach seinen Anfangsworten **ܠܚܝܟܢܐܝܢ** genannte Gesangstück (nestorianisch-)ostsyrischer Liturgie: **ܠܚܝܟܢܐܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ ܠܘܠܐܝܠܘܝܢ**. *Breviarium Chaldaicum*, S. 4 jedes Bandes.

2) Herausgegeben von AGN. SMITH LEWIS, *Horae Semiticae VIII., Codex Climaci rescriptus*. Cambridge 1909, S. 82.

Christlich-Palästinensischen zu präsentischer Wiedergabe griechischer Futura.

16, 2: *ὅτι*] *لكم* = Sp: *لحم* > SSin, P: *لحم* im engeren Anschluß an das griechische Original.

5 In gleicher Gegensätzlichkeit zu griechischem *Ἰωάννης* wie zu syrischem *ܝܫܘܥ* entspricht es endlich nur christlich-palästinensischem *ܝܫܘܥ*, schon wenn Ibn Ishāq den Namen des Evangelisten in der Form *يَحْيَى* einführt¹⁾.

Die Textgestalt von Sp, auf welche das Bruchstück der
10 arabischen Superversion führt, war nun aber allerdings von der in EvH und CCl zu uns redenden nicht unwesentlich verschieden, wie sich vor allem an einer Reihe von Stellen ergibt, an denen jenes Bruchstück textlich völlig eigene Wege, mindestens zweimal seltsamsten Wildwuchses, geht. Das ist
15 von vornherein alles eher als überraschend. Ganz allgemein sind ja auch in der unmittelbar erhaltenen Masse biblischer Texte in christlich-palästinensischem Dialekt Abweichungen zwischen verschiedenen Überlieferungszeugen gleicher Textstellen durchaus an der Tagesordnung. Nicht zuletzt weichen
20 so speziell in Jo. 15, 23—16, 2 EvH und CCl von einander ab, wengleich diese Abweichungen zwischen ihnen nie so stark sind, wie diejenigen, die sich den beiden erhaltenen Textgestalten gegenüber für die Vorlage des Arabers ergeben. Bemerkenswert ist es dagegen, daß auch die Absonderlich-
25 keiten des arabischen Zitats wenigstens in ihrer Mehrzahl auf eine Gestaltung der Vorlage führen, die entweder derjenigen von EvH und CCl immerhin näherstehen als SSin, P oder sprachlich durch ein spezifisch christlich-palästinensisches Gepräge in Gegensatz zur syrischen Überlieferung tritt.

30 Auszuscheiden ist freilich einmal die durchgängige Einsetzung von *الرب* an Stelle des griechischen *πατήρ*. Hier handelt es sich um die Textänderung einer islamischen Hand, die eine der angeblichen christlichen Entstellungen des Evan-

1) Dieselbe Namensform in einer merkwürdigen letzten Endes auf einen Korpus apokrypher Apostelakten zurückgehenden Notiz über das Missionsgebiet der einzelnen Apostel: ed. WÜSTENFELD I, S. 972.

geliums zu beseitigen glaubte, indem sie aus dem Munde Jesu den anstößigen Gedanken einer Vaterschaft Gottes, d. h. seiner eigenen Gottessohnschaft tilgte. Sodann wird auch das روج sein Dasein islamischer Tendenz verdanken, die von dem Propheten, den man unter der Bezeichnung ماحمنا zu erkennen 5 glaubte, den aus dem Qoran als Offenbarungsvermittler bekannten „Geist“ unterscheiden wollte. Im übrigen scheinen sich selbst die merkwürdigsten Erscheinungen des arabischen Textes aus einer — von textlichen Entstellungen allerdings nicht freien — christlich-palästinensischen Vorlage erklären 10 zu lassen.

15, 24: οὐδεὶς ἄλλος = لا روج سواه, SSin: لا روج, P: لا روج, was, wenn es nicht selbst freie Wiedergabe des überlieferten Sp-Textes sein sollte, auf ein freieres لا روج führt, das mit ihm, freilich hier einmal 15 auch mit P gegen SSin wenigstens in seinem ersten Bestandteile übereingestimmt hätte.

Ebenda: νῦν = Sp: حوه, SSin, P: [من الان] حوه, was als eine erweiternde Variante des Ausdrucks von Sp häufig zu beobachten ist, während eine entsprechende Erweiterung von حوه nicht in Frage käme.

Ebenda: καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμέ = EvH: حوه حوه حوه, CCl: حوه حوه حوه, SSin: حوه حوه حوه بطروا وظنوا انهم [حوه حوه حوه] حوه حوه حوه, P: حوه حوه حوه حوه حوه حوه, wovon zunächst بطروا als innerarabische Korruptel 25 aus نظرُوا = حوه (ἑωράκασιν) preiszugeben ist. Des weiteren scheint eine paraphrastisch erweiternde Übersetzung zugrunde zu liegen, die ihrerseits einer doppelten Korruptel unterlegen war: حوه حوه حوه statt حوه حوه حوه. Die Erweiterung, daß die Juden, nachdem sie die „Werke“ Jesu 30 „gesehen“ hatten, sich durch den Haß gegen ihn und seinen Vater „schuldig gemacht“ oder die „Verdammung verdient“ hätten, war durch den Gegensatz des ἀμαρτίαν οὐκ εἶχουσιν im Falle des Fehlens jener Werke nahe genug gelegt. Das Eintreten des präsentisch zu verstehenden semitischen Imper-

fekts für das Perfekt *μεμισήκασι* entspricht einer Freiheit des Tempusgebrauches, die für christlich-palästinensische Übersetzungstechnik besonders in den noch unedierten Psalmentexten eines Berliner Horologions charakteristisch ist, dessen 5 Veröffentlichung P. KAHLE und ich vorbereiten¹⁾. Der Stamm مسم ist im Gegensatz zum Syrischen bislang im Christlich-Palästinensischen allerdings nicht belegt, darf für dasselbe aber auf Grund seines Vorkommens in jüdischem Westaramäisch unbedenklich unterstellt werden. Dagegen war das fälschliche 10 Eindringen eines م in ein christlich-palästinensisches مص zweifellos weit leichter, als es in ein syrisches مص gewesen sein würde.

15 15, 25: *ἀλλ' ἵνα* = Sp: ܘܠܠ' , SSin: ܘܠܠ' ܘܡܘܠܠܘܬܐ > P: ܘܠܠ' auf Grund einer Omission von *ἀλλὰ*] *ولكن لا بدّ من ان* wiederum 20 unverkennbar auf Grund einer paraphrastisch-erweiternden Übersetzung, die ihr ܘܠܠ' von einem Ausdruck des Wissens abhängig machte. Die Stärke des arabischen weist dabei ungleich eher auf ein ܘܠܠ' , das dann christlich-palästinensisch, als auf ein ܘܠܠ' oder ܘܠܠ' hin, das syrisch zu unterstellen wäre.

25 Ebenda: *ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* = Sp: ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , SSin: ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , P: ܘܢܘܡܘܫܐ] *في الناموس* in letzten Endes auf die griechische Textvariante einer Omission des *αὐτῶν* führt. An derartigen Omissionen sind aber die Vorlagen gerade christlich-palästinensischer Bibeltexte sehr reich gewesen, wie man 30 sich unschwer aus den Variantenangaben der Texteditionen überzeugen kann. Der überlieferte Sp-Text ist dann als Ergebnis einer Korrektur nach P zu begreifen, wie sie anerkanntermaßen nicht selten erfolgte.

15, 26: *ὃν ἐγὼ πέμψω* (mit Variante: *πέμπω* in D) = Sp: 30 ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , SSin: ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , P: ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ] *الذى يرسل الله* =

1) Vgl. hier z. B. nur in den drei ersten Psalmen des sog. *ἐξάρχαλμος* Ps. 3, 8 *ἐπάταξας . . . συνέτριψας* = ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ . . . ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , 37, 14 *οὐκ ἤκουον* = ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , 62, 2 *ἐδίψησεν* = ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , 3 *ὠφθην* = ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ , 12 *ἐνεγράφη* = ܘܢܘܡܘܫܐ ܘܘܬܘܪܐ .

والله صمد, was als Korruptel aus einem **والله صمد** zu verstehen sein wird, für deren Möglichkeit das für Sp gegen die syrische Überlieferung charakteristische Fehlen eines nachgestellten **لا** die unerläßliche Voraussetzung bildet. Zu der unterstellten Verwendung von **والله** innerhalb des Gefüges eines Nebensatzes vgl. etwa in einer Homilie, *Anecdota Oxoniensia*. Vol. I, Part IX. S. 65: **والله صمد لا يوحى ولا يوحى به ولا يوحى به ولا يوحى به ولا يوحى به**. Daß eine bewußte islamische Textkorrektur, die einem ursprünglichen **والله صمد** gegenüber gewiß entschieden nahe gelegen hätte, hier jedenfalls nicht vorliegt, ergibt sich aus der völligen Sinnlosigkeit des folgenden **من عند الرب** in Verbindung mit dem **الذى يرسل الله**. Ein bewußter Korrektor hätte naturgemäß die **من عند الله**-Angabe beseitigen müssen. Auch würde er höchst wahrscheinlich statt **الله** die in dem ganzen Passus einmal durchgeführte Gottesbezeichnung **الرب** verwendet haben.

In welcher Richtung liegen nun aufs Ganze gesehen die Abweichungen, welche die sich ergebende Rekonstruktion der Vorlage des Ibn Ishāq-Zitats dem erhaltenen Sp-Text gegenüber aufweist? — Das Entscheidende sind unverkennbar die Elemente einer mehr oder weniger paraphrastischen Erweiterung **والله صمد** und **الاسم** in 15, 24, **صمد** in 15, 25, **والله** in 15, 26. Das alles sind Züge eines einheitlichen Bildes, und wenn die Erweiterungen jeweils ihrem Umfang nach ziemlich unbedeutend sind, so sind es ihrer doch zahlenmäßig auf engem Raume auffallend viele. Die christlich-palästinensische Vorlage der von Ibn Ishāq zitierten arabischen Evangelienübersetzung zeigte dem Text des EvH und CCl gegenüber grundsätzlich ein ähnliches Gesicht wie das palästinensische Targum gegenüber dem babylonischen des „Onkelos“. Der Vergleich hat so eine sehr tiefe innere Berechtigung. Der christlich-palästinensische Bibeltext ist seinem Wesen nach nichts anderes als christliches „Targum“. Gleich dem jüdischen wurzelt auch er in der mündlichen Extemporation einer Verdolmetschung gottesdienstlicher Schriftlesung. Das bezeugt gegen Ende des 4 Jahr- 35

hundreds die abendländische Palästinapilgerin „Aetheria“¹⁾: „*Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant*“. Die von gleichen Anfängen
 5 ausgehende Entwicklung ist naturgemäß auf jüdischer und christlicher Seite eine wesentlich entsprechende gewesen. Nun kann es nach der Erweiterung, die unsere Kenntnis des palästinensischen Targums aus den Schätzen der Geniza vor allem durch die Veröffentlichung KAHLE'S²⁾ erfahren hat, keinem
 10 Zweifel unterliegen, daß sie auf jüdischer Seite, wie die Entwicklung alter Bibelübersetzung überhaupt, grundsätzlich in der Richtung auf immer größere wörtliche Treue verlief. Das um solche von vornherein weniger besorgte palästinensische Targum ist älter als der in ihr am weitesten gehende „Onkelos“,
 15 wenn auch die ganz breiten haggadischen Erweiterungen ihm noch nicht von allem Anfang an eigentümlich gewesen sein werden, und „Ps.-Jonathan“ ist nicht eine Weiterbildung des „Onkelos“ im Sinne größerer paraphrastischer Freiheit, sondern das Ergebnis einer tiefgreifenden Revision des zur Paraphrase
 20 neigenden altpalästinensischen Targums auf Grund des „Onkelos“³⁾. Im Lichte dieser Parallele gesehen, wird man auch die im Spiegel des arabischen Ibn Ishāq-Zitats kenntlich werdende Gestalt des christlich-palästinensischen Evangelientextes gegenüber der in EvH und CCl vorliegenden als eine
 25 ganz wesentlich altertümlichere betrachten können⁴⁾.

1) *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII rec.* P. GEYER, Prag-Wien-Leipzig 1898, S. 99, Z. 19 ff.

2) *Masoreten des Westens. II. Das palästinensische Pentateuchtargum. Die palästinensische Punktation. Der Bibeltext des Ben Naftali.* Stuttgart 1930. Vgl. hier z. B. besonders etwa den Targumtext von Gn 4, 7: S. 6. Sehr merkwürdig ist es und wäre einmal näher zu verfolgen, wie ein Echo solcher paraphrastischer Weise palästinensischen Targumstils gelegentlich bis in römische Liturgie hinein vernehmlich wird.

3) Vgl. meine Ausführungen in der *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1928, S. 50 in dem Aufsatz: „*Wege zum Judentum des neuteamentlichen Zeitalters*“.

4) Ein ähnliches Gesicht wie jene dieser gegenüber zeigt etwa das auf 19, 1-10 sich erstreckende Fragment eines Volltextes der Genesis bei FR. SCHULTHESS, *Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-*

Daß ausgerechnet eine solche Textgestalt noch im achten oder auch nur siebenten Jahrhundert — naturgemäß doch als die zur Zeit herrschende — einem arabischen Übersetzer vorgelegen haben sollte, will mir wenig glaubhaft erscheinen. Aber schon überhaupt die Tatsache einer christlich-palästinensischen Vorlage dürfte für die Entstehung des bei Ibn Ishāq bzw. Ibn Hišām nachwirkenden arabischen Evangelientextes in noch vorislamische Zeit weisen. Die Anlehnung des Übersetzers an einen Text gerade in dieser Sprache läßt sich füglich doch nur verstehen, wenn sie zu seiner Zeit eben die Sprache derjenigen Landesteile Palästinas war, an die seine eigene Umwelt grenzte, Bibeltex-te in ihr diejenigen waren, die sich ihm am unmittelbarsten darboten. Nun ist nach der islamischen Eroberung die semitische Volkssprache Palästinas sehr rasch das Arabische selbst geworden. Nur das Griechische steht ihm — in der Hauptsache selbst als Sprache des orthodoxen Kultus — weiterhin gegenüber. Ganz vereinzelt steht als Heimstätte christlich-palästinensischen Schrifttums nunmehr das nordjudäische 'Abūd. Die Zeit, in der auf flachem Lande ein des alten palästinensisch-aramäischen Volksdialekts sich bedienendes und ein sprachlich arabisches Christentum sich eng berührten, lag weit hinter jenen Jahrhunderten zurück, denen erst die erhaltenen Hauptdenkmäler christlich-palästinensischen Schrifttums entstammen. Gegeben war eine solche Berührung an der Grenze zwischen der Kleinwelt der transjordanischen Landstädte und derjenigen der durch Euthymios missionierten Beduinenkamps, deren erster Bischof Petros 431 die Beschlüsse des Konzils von Ephesos mit unterzeichnete. Für das mithin voll hierarchisch organisierte Christentum jener *παρεμβολαί* möchte ich, wenn auch keineswegs notwendig gerade schon im Zeitalter seiner Begründung, am ehesten den arabischen Evangelientext entstanden denken, dessen vorläufig einzigen Splitter Ibn Hišām erhalten hat.

Moschee zu Damaskus. Berlin 1905, S. 19f. verglichen mit dem entsprechenden Lektionartext bei AGN SMITH LEWIS. *Studia Sinaitica* No. VI. *A Palestinian Syriac Lectionary.* London 1897, S. 100 ff.

Die beiden äthiopischen Anaphoren „des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien“.

Herausgegeben von **Oscar Löfgren.**

Mit Übersetzung und Bemerkungen von **Sebastian Euringer.**

Vorwort des Herausgebers.

Unter den 16 handschriftlich überlieferten Anaphoren¹⁾ der abessinischen Kirche befinden sich zwei mit dem Namen des Cyrillus von Alexandrien benannte Formulare, welche hier zum ersten Male im monophysitischen Urtext²⁾ vollständig³⁾ veröffentlicht werden. Während die eine, kürzere

1) Siehe F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, Vol. I, S. LXXIII f., wo „S. Cyril I & II“ als Nr. 13 u. 14 verzeichnet sind. Weitere Orientierung in J. M. HARDEN, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*, London 1928 (nützliche Arbeit, doch sind die Anaphoren-Ausgaben EURINGER's dem Verfasser eigentümlicherweise unbekannt) und S. A. B. MERCER, *The Ethiopic Liturgy*, Milwaukee & London 1915 (mit großer Vorsicht zu benutzen).

2) Über den im Asmara-Missale gedruckten revidierten Cyrillustext siehe unten.

3) Institutio und Epiklese der gewöhnlichen Cyrilluliturgie wurden von M. CHAÏNE in *La consécration et l'épiclese dans le missel éthiopien* (Bessarione, Fasc. 110, 1910, S. 181—209) nach 5 Hss. (aber ohne Varianten) nebst lateinischer Übersetzung veröffentlicht, die Epiklese allein hat S. A. B. MERCER, *The Epiclesis in the Ethiopic Liturgy* (in *Oriental Studies dedicated to Paul Haupt*, Baltimore & Leipzig 1926, S. 446—453), zum zweitenmal nach seiner modernen Hs. nebst sehr ungenauer englischer Übersetzung abgedruckt. (Da MERCER die Abhandlung von CHAÏNE offenbar gekannt hat [s. *The Ethiopic Liturgy*, S. 147, 265], ist seine Behauptung „The Epiclesis of the present Ethiopic Liturgy has now for the first time been printed and translated“ nur dann begrifflich, wenn man annimmt, daß er auf das Wort „present“ Nachdruck legt.)