

Außerkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments*

Von RAINER STICHEL

Die Darstellung alttestamentlicher Ereignisse durch die byzantinische Kunst hat in der kunstwissenschaftlichen Forschung besondere Beachtung gefunden, da sich von hier aus ein Zugang zu dem Problem des Ursprungs der christlichen Bildkunst und ihrer etwaigen jüdischen Vorlagen zu bieten schien. Als erster äußerte J. Strzygowski die Hypothese, die älteste christliche Bildkunst gehe auf nicht erhaltene jüdische Vorlagen zurück¹; seine Ansicht wurde seinerzeit sogleich von R. Berliner heftig bestritten². Seitdem hat eine lebhaftere, auch durch die Auffindung weiterer Kunstdenkmäler immer neu angeregte Diskussion der Frage stattgefunden, deren wichtigste Beiträge kürzlich J. Gutmann in einem Sammelband herausgegeben hat³.

Denkmäler des byzantinischen Kulturbereiches wurden von K. Weitzmann und C. O. Nordström zur Lösung des Problems herangezogen⁴. Byzantinische alttestamentliche Darstellungen weisen häufig Bildelemente auf, die nicht aus dem Text der Septuaginta erklärt werden können; dagegen lassen sie sich durch Heranziehung der jüdischen Literatur deuten. Daraus schien hervorzugehen, daß die betreffende Bildkomposition ursprünglich von Juden geschaffen worden war; später wäre sie von christlichen Künstlern übernommen worden, ohne daß auch die ihr zugrundeliegende Vorstellung mitradiert wurde.

Dieses methodische Vorgehen führte nicht zu voll befriedigenden Ergebnissen, da auch für zunächst rein jüdisch scheinende Bildelemente in der Folgezeit häufig Belege bei christlichen Autoren nachgewiesen wurden. Obwohl

* Die hier berührten Fragen hoffe ich demnächst ausführlicher zu behandeln.

¹ *J. Strzygowski*, Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst (Leipzig 1901) 37.

² *R. Berliner*, Zur Datierung der Miniaturen des Cod. Par. Gr. 139 (Weida i. Th. 1911) 31–35.

³ No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible ed. by *J. Gutmann* (New York 1971); vgl. auch *Ruth L. Kozodoy*, The Origin of Early Christian Book Illumination: The State of Question. *Gesta* 10, 2 (1971) 33–40.

⁴ *K. Weitzmann*, Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustrationen des Alten Testaments. *Mullus, Festschr. Th. Klauser* = *Jahrb. f. Ant. u. Christent., Erg.-Bd. 1* (1964) 401–415. Engl. in *No Graven Images* 309–328. – Nachweise der Arbeiten C. O. Nordströms in *No Graven Images* LX–LXI.

man diese Schwierigkeit erkannte⁵, hielt man grundsätzlich an der Schlüssigkeit der ikonographischen Beweisführung fest⁶.

Indessen wurden auch andere Versuche zur Lösung der Frage unternommen.

Daß der christlichen und der jüdischen Kunst, deren erste Zeugnisse etwa gleichzeitig erscheinen, eine gemeinsame Vorstellungswelt zugrunde liege, deren literarische Ausprägungen sie unabhängig voneinander benutzt haben können, hat H. Stern vermutet⁷. Andere Forscher haben auf die vielfältigen Beziehungen zwischen Juden und Christen hingewiesen, durch die manche Vorstellungen vom Judentum in das Christentum übergegangen sein können, so G. Kretschmar und J. Gutmann⁸. In derselben Richtung hat H. Strauß seine grundlegenden Untersuchungen geführt⁹. Es ist in der Tat notwendig, ein klares Bild von den Beziehungen zwischen Juden und Christen herzustellen, bevor der die Kunst betreffende Aspekt dieser Beziehungen erhellt werden kann.

Der Hypothese von den jüdischen Vorbildern der christlichen Kunst liegt die Anschauung zugrunde, Judentum und Christentum seien von Anbeginn zwei getrennte und in sich geschlossene Gruppen gewesen. Nur unter dieser Voraussetzung kann man annehmen, das Christentum habe dem Judentum zwar eine Bildkunst, nicht aber die ihr zugrundeliegenden, in der jüdischen Literatur bezeugten Vorstellungen übernommen. Wenn Strauß demgegenüber darauf hinweist, daß die Entfremdung zwischen Juden und Christen nur allmählich vor sich gegangen sei und „daß Volkserzählungen und Märchen lange gemeinsames Geistesgut von Juden und Christen waren“¹⁰, so reicht dieser Ansatz doch nicht aus, ein derartig massenhaftes Vorkommen jüdischer Elemente in der christlichen Kunst zu erklären, wie es beobachtet

⁵ C. O. Nordström, *Rabbinica in frühchristlichen und byz. Illustrationen zum 4. Buch Mose. Figura NS 1. Acta Universitatis Upsaliensis* (1959) 28; *ders.*, *Rabbinic Features in Byz. and Catalan Art. Cahiers archéol.* 15 (1956) 180–183.

⁶ C. O. Nordström, *Features* 185 f.; gegen die Anwendungsmöglichkeit dieser Methode J. Gutmann, *The Illustrated Jewish Manuscript in Antiquity: The Present State of The Question. Gesta* 5 (1966) 39 f. (No Graven Images 233–237).

⁷ H. Stern, *Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive. Cahiers archéol.* 12 (1962) 112 f.

⁸ G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike. Abraham unser Vater. Festschr. f. O. Michel = Arbeiten z. Geschichte d. Spätjudentums u. Urchristentums* 5 (Leiden-Köln 1963) 301 (No Graven Images 162). – J. Gutmann, *The Illuminated Medieval Passover Haggadah: Investigations and Research Problems. Studies in Bibliography and Booklore* 7 (1965) 18.

⁹ H. Strauß, *Jüdische Quellen christlicher Kunst: optische oder literarische Anregung. Zschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 57 (1966) bes. 128 f.; die Kritik der Besprechung von K. Schubert (*Kairos* NF 16 [1974] 88–93) erscheint mir ungerechtfertigt; *ders.*, *Die Kunst der Juden im Wandel der Zeit und Umwelt. Das Judenproblem im Spiegel der Kunst* (Tübingen 1973) bes. 30–39; *ders.* in: *Zschr. f. neutest. Wiss.* 64 (1973) 323 f.

¹⁰ Strauß, *Kunst* 39.

werden kann¹¹. Dies setzt eine andersartige Weise der Kommunikation zwischen Juden und Christen als die von ihm beschriebene voraus.

Im folgenden soll zunächst versucht werden, das Verhältnis von Juden und Christen zur alttestamentlichen Überlieferung und die damit zusammenhängenden Beziehungen der zwei Gruppen untereinander zu skizzieren. Unter Zugrundelegung dieser Tatsachen soll sodann eine Reihe byzantinischer Illustrationen dieser Überlieferung analysiert werden. Dabei werden sich Folgerungen für die Beziehungen dieser Illustrationen zum jüdischen Altertum einerseits und zum byzantinischen Mittelalter, in dem sie entstanden, andererseits ergeben.

Das Alte Testament in der Gestalt der Übersetzung der Septuaginta hat in den christlichen Kirchen eine höchst verschiedene Bewertung erfahren. Für die ersten christlichen Gemeinden, die ihre Lehre als Erfüllung des mosaischen Gesetzes ansahen, blieb es weiterhin die „Schrift“ schlechthin. Damit wurden naturgemäß alle die Schwierigkeiten übernommen, die deren Verständnis dem Judentum bot, und ebenso die Methoden, die das Judentum entwickelt hatte, sie zu verstehen. In dieser Hinsicht stellt die Geschichte der Exegese des Alten Testaments in der frühchristlichen Kirche keinen Bruch oder Neuanfang dar. Nur galt es jetzt, die von den Christen behauptete Erfüllung des Alten Testaments in Jesus nachzuweisen; aber auch diese spezifisch christliche Aufgabe wurde mit den ererbten Mitteln der jüdischen Interpretation unternommen.

Der Umfang der als autoritativ angenommenen Literatur war dabei weder im Judentum noch in den christlichen Gemeinden streng festgelegt. Die jüdischen exegetischen Bemühungen haben ihren Niederschlag unter anderem in einer reichen pseudepigraphischen Literatur gefunden, die ebenso von den Christen gelesen wurde. Erst im 2. Jahrhundert setzte im Judentum eine Bewegung zur Bewahrung des echten nationalen Erbes ein, die zur Aufstellung des Schriftkanons führte. Alle nichthebräischen Bücher wurden dabei als apokryph, nicht die Offenbarung enthaltend, ausgeschieden.

Die christlichen Gemeinden nahmen an diesem Prozeß nicht teil. Unter ihnen hingen am stärksten die Judenchristen an der jüdischen Überlieferung¹². In ihren Kreisen wurden die vom Judentum als nichtkanonisch verworfenen Bücher, teilweise überarbeitet, bewahrt. In diesem Vorgang liegt die Erklärung für die Tatsache, daß jüdische Anschauungen auch in der christlichen Literatur angetroffen werden.

¹¹ Vgl. zuletzt *M. D. Levin*, Some Jewish Sources for the Vienna Genesis. Art Bulletin 54 (1972) 241–244; *Elisabeth Revel*, Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne. Byzantion 42 (1972) 115–130; *Suzy Dufrenne*, Nouvelles remarques sur la Genèse de Vienne. Ebd. 43 (1973) [1974] 504 f.; *K. Schubert*, Das Problem der Entstehung einer jüdischen Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums. Kairos NF 16 (1974) 1–13, bes. 10 ff.; *ders.*, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakomben der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. Ebd. 14–18; mit Zurückhaltung urteilt *G. Stemberger*, Die Patriarchenbilder der Katakomben in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. Ebd. 19–78.

Indessen setzte auch im Christentum der Prozeß der Kanonbildung ein. Den Umfang des Alten Testaments, der anfänglich einzigen „Heiligen Schrift“, glaubte man in der Gestalt der Septuaginta vorzufinden. Die Bewertung dieser Sammlung veränderte sich, als man auch Schriften christlicher Autoren, als Bürgen der apostolischen Überlieferung, in einem Kanon zusammenstellte und dem Alten Testament gleichsetzte. Dies bedeutete dessen gleichzeitige Zurückdrängung.

Die Verbreitung des nun auch von den christlichen Kirchen als „apokryph“ verworfenen, auf den Alten Bund bezüglichen Schrifttums war damit zunächst stark eingeschränkt. Erhalten blieb es im Altertum vornehmlich in den judenchristlichen Gemeinden. Wenn deren hauptsächliches Ausbreitungsgebiet Syromesopotamien gleichzeitig der Raum ist, in dem man die Entstehung der ältesten christlichen Illustrationen des Alten Testaments vermutet, so besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß auf diesem Wege und nicht durch unmittelbare Einflußnahme des Judentums auf die Kunst zahlreiche ihrem Ursprung nach jüdische Elemente in die ältere christliche Kunst gelangt sind. Auf diese Möglichkeit hatte schon J. Strzygowski, ohne daß sein Hinweis Beachtung fand, hingewiesen¹³.

Das weitere Schicksal des durch das Judenchristentum vermittelten apokryphen Schrifttums in byzantinischer Zeit ist durch die geschilderten Umstände der Kanonbildung bestimmt. Auf der einen Seite unterdrückte die Kirche die außerkanonische Literatur. Daraus resultiert deren heutiger schlechter Überlieferungszustand; Aussagen über den Grad ihrer Verbreitung sind daher von hier aus nicht möglich¹⁴. Nur in solchen Bereichen, die entweder mit dem judenchristlich gefärbten orientalischen Christentum in Kontakt standen oder die abseits vom Einfluß der großen kirchlichen Zentren lagen, blieben die Apokryphen besser erhalten.

Andererseits waren die Kriterien der Kirche selbst für das, was kanonisch sei, unbestimmt. Zwar war der Umfang des Alten Testaments durch die Septuaginta vorgegeben. Jedoch mußte man etwa feststellen, daß auch nicht zu diesem Corpus gehörige Schriften von kanonischen christlichen Autoren benutzt worden waren wie die im Judasbrief (Iud 9) zitierte „Ascensio Mo-

¹² Zum Begriff des Judenchristentums vgl. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* = Bibliothèque de théologie 1 (Paris 1958) 17 ff. – M. Simon faßt den Begriff so: „Un judéo-chrétien est un homme qui se sent, qui veut être et qui est en fait, dans les différentes manifestations de sa vie religieuse, à la fois juif et chrétien. [...] Il n'est pas très facile, en particulier, de préciser le dosage des deux éléments requis pour qu'il y ait vraiment judéo-christianisme“; *Problèmes du judéo-christianisme*, in: *Aspects du judéo-christianisme. Colloque des Strasbourg 1964* (Paris 1965) 1.

¹³ Strzygowski, *Orient* 37.

¹⁴ Wenn etwa nur aus dem Londoner Psalter eine Illustration nach den außerkanonischen *Paralipomena Ieremiae* bekannt ist, so folgt daraus nicht deren geringe Verbreitung, wie *Sirarpie der Nersessian* annimmt; *L'illustration des Psautiers grecs du moyen âge II. Londres, Add. 19. 352* = Bibliothèque des Cahiers archéol. 5 (Paris 1970) 84 f.

sis¹⁵. Zudem gaben außerkanonische Schriften teilweise Informationen, die für das Dogma außerordentlich wichtig, in der kanonischen Literatur aber nicht enthalten waren; so wird der Fall Satans nur in den Apokryphen berichtet. Dies trug um so mehr zum Weiterleben außerkanonischer Vorstellungen auch im Bereich der Kirche bei, als das kanonische Alte Testament seine ursprüngliche Vorrangstellung als alleinige „Heilige Schrift“, wie erwähnt, schon durch die Schaffung des neutestamentlichen Kanons verloren hatte. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß der Begriff des Alten Testaments im byzantinischen Mittelalter nicht festumrissen war. Wenn man Moses zitierte, vom „Gesetz“, von „dem Propheten“ oder vom „Alten Testament“ (παλαιόν) sprach, so meinte man damit nicht immer das kanonische Alte Testament, sondern sämtliche im Umlauf befindlichen Traditionen über Ereignisse zwischen der Welterschöpfung und der Geburt Christi¹⁶. Zeuge dafür ist etwa Pseudo-Kaisarios, der unter dem Namen des Moses Sätze aus nicht erhaltenen außerkanonischen Werken zitiert, oder Ioannes Kantakuzenos, der den außerkanonischen Bericht vom Fall Satans als Bestandteil des biblischen Schöpfungsberichtes hinstellt¹⁷.

Die alttestamentlichen, aus dem Judentum ererbten Vorstellungen wurden in verschiedener Weise überliefert. Sie liegen teilweise in einzelnen Erzählungen vor, häufig im Titel mit der Bemerkung versehen, diese stammten aus dem „Alten Testament“ (ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ, *otv palee*). Manchmal sind mehrere Stücke in Sammelhandschriften vereinigt worden; Beispiele hierfür sind besonders im slavischen Raum erhalten. Ein weiteres Sammelbecken solcher Überlieferungen war die Literatur der ἐρωταποκρίσεις [Fragen und Antworten], die bis in das 19. Jahrhundert lebendig geblieben ist¹⁸.

Schließlich wurde auch der Versuch gemacht, das kursierende außerkanonische Erzählgut mit dem kanonischen Alten Testament selbst zu vereinen und so eine „Biblische Geschichte“ zu schaffen. Erhalten ist uns ein Werk, das in der Forschung den aus der russischen Terminologie stammenden Titel

¹⁵ R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* II (Oxford 1913) 407–413. – E.-M. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse (généralement appelé „Assomption de Moïse“)* = *Semitica* 19 (Paris 1970) 36–39.

¹⁶ Zur Bedeutung von προφήτης [der Prophet] vgl. J. C. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus* [...] (Amsterdam 21728) s. v.; C. B. Hase im Kommentar zu Leo Diaconus (Bonn 1828) 491. – Zum Begriff παλαιόν [Altes (Testament)] vgl. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961) 998 s. v. – Zur Geschichte des Kanons vgl. M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe* = *Etudes de théologie orientale* 1 (Paris 1909).

¹⁷ R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* = *Byz. Archiv* 12 (München 1969). – Ioannes Kantakuzenos, PG 154, 440 f.

¹⁸ C. F. G. Heinrici, *Griechisch-byz. Gesprächsbücher und Verwandtes*. Abh. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 28, 8 (1911). – R. Stichel, *Zur Ikonographie des Isaakopfers in der romanischen Kunst Spaniens und im byz. Bereich*. Akten des 23. Int. Kongresses für Kunstgeschichte (Granada 1973) (im Druck).

„(Historische) Palaia“ trägt¹⁹. In den Handschriften selbst wird es mit demselben Namen wie das Alte Testament, τὸ παλαιόν, oder als Auszug aus ihm bezeichnet²⁰; offenbar hatte der Kompilator nicht das Bewußtsein, ein vom Alten Testament wesentlich verschiedenes Werk zu schaffen.

Die Palaia in der von V. Vasil'ev veröffentlichten Gestalt erzählt die biblische Geschichte von der Erschaffung der Welt noch nicht bis zur Geburt Christi, sondern nur bis zum Ende der Regierung Davids (mit einigen Nachträgen), wobei sie reichlich außerkanonische Quellen mitverarbeitet. Ihr kompilativer Charakter geht aus verschiedenen Erzähldoubletten hervor²¹; für die Rekonstruktion der Textgestalt sind die Redaktionen in den slavischen Sprachen von Bedeutung²².

Der späteste in der Palaia zitierte Autor ist Theodoros Studites; dies und die Nennung der Häresie der Phundagiagiten geben den *terminus post quem* für die Entstehung des Werkes²³. Wie die ebenfalls die Phundagiagiten erwähnende Liturgieerklärung des Bischofs Theodoros von Andida dürfte die Palaia in Kleinasien, wo die Sekte verbreitet war, und zur selben Zeit entstanden sein²⁴. Gerade dieser Raum stand in enger Beziehung zum christlichen Orient, von wo das apokryphe Material ererbt werden konnte.

¹⁹ A. Vasil'ev, *Anecdota graeco-byzantina* = Učenyja zapiski imp. mosk. univ.-a., otd. ist.-filol. 11 (Moskau 1893) 188–292. – Eine Inhaltsübersicht mit Hinweisen auf jüdische Entsprechungen gibt D. Flusser, *Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends. Scripta Hierosolymitana* 22 (1971) 48–79; der Stand der Forschung ist ihm unbekannt geblieben.

²⁰ Cod. Par. Suppl. Gr. 928: τὸ παλαιόν [das Alte (Testament)]; *Cb. Astruc-M.-L. Concasty, Le Supplement Grec III* = Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue de manuscrits grecs 3 (Paris 1960) 28. – Cod. Vat. Ottobon. Gr. 205: ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ λόγοι [Reden aus dem Alten (Testament)]; Vasil'ev 188. – Cod. Vindob. Theol. 210: ἱστορία τοῦ παλαιοῦ [Geschichte des Alten (Testaments)]; ebd. – Die Ungenauigkeit der heutigen Bezeichnung führt in der Forschung gelegentlich zu Schwierigkeiten, den Begriff ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ zu verstehen. Er bedeutet nur „aus der biblischen Geschichte des Alten Bundes“, wobei kanonische und außerkanonische Überlieferungen zusammen gemeint sind; vgl. V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den bibl. Apokryphen* 1. Die altkirchenslav. Texte des Adambuches. Denkschriften d. kais. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 42, 1 (Wien 1893) 17 f.; I. A. Jacimirskij, *Bibliograf. obzor apokrifov v južnoslav. i russk. pis'mennosti I* (Petrograd 1921) 77, 1; M. Nagel, *La Vie grecque d'Adam et d'Eve (Apocalypse de Moïse)*. Thèse (théol. cath.) (Strasbourg 1972) I 1, 86; I 2, 122, Anm. 46 (vgl. die Besprechung dieser wichtigen Arbeit von A.-M. Denis, *Journ. for the Study of Judaism* 3 [1972] 188).

²¹ Vgl. etwa Vasil'ev 238–242.

²² E. Turdeanu, *La Palaea byz. chez les Slaves et chez les Roumains*. *Rev. des études slaves* 40 (1964) 195–206.

²³ Vasil'ev XLVIII ff.

²⁴ Zum Werk des Theodoros vgl. R. Bornert, *Les commentaires byz. de la divine liturgie du VII^e au XV^e s.* = *Archives de l'orient chrétien* 9 (Paris 1966) 181–206; zu den Phundagiagiten zuletzt J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byz. des origines au XII^e s.* *Travaux et mémoires* 1 (1965) 315 und A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World* (London 1973) 690.

Von der Tendenz, eine vollständige biblische Geschichte zusammenzustellen, zeugt ein weiteres, in Rußland im 13. Jahrhundert entstandenes Werk, dessen Inhalt von Weltbeginn bis zur Geburt Christi und dann in Form einer Chronik bis in die Zeit der Kompilation reicht. Es trägt den Namen *Tolkóvaja Palejá* [Kommentierendes Altes (Testament)].

Allgemein verbreitet ist die Meinung, in der Historischen Palaia und in der *Tolkovaja Paleja* lägen zwei wesentlich verschiedene Werke vor; die erstere sei „historisch“ orientiert, die zweite typologisch und sei aus dem aktuellen Anlaß der Bekämpfung des Judentums im 13. Jahrhundert entstanden. Nun weist jedoch einerseits die Historische Palaia ebenfalls gelegentlich typologische Erklärungen auf; gegen Schluß befindet sich ein versprengter antijüdischer Passus, wie er sonst für die *Tolkovaja Paleja* kennzeichnend ist²⁵. Andererseits beschränkt sich die typologische Beweisführung und antijüdische Polemik der *Tolkovaja Paleja* im wesentlichen auf die Mosesbücher; andere Teile wie die Bücher der Könige, in denen das Leben Davids besten Anlaß zu typologischen und polemischen Anmutungen gegeben hätte, sind davon ganz frei. Daraus folgt, daß beide Werke in der gleichen Intention, aber unter Zugrundelegung verschiedener Quellen kompiliert wurden, wobei in der *Tolkovaja Paleja* weit umfassenderes Material, darunter auch antijüdisches, verarbeitet wurde. Im folgenden wird daher zwischen den beiden Werken nicht eigens unterschieden; gleichzeitig wird unter der Voraussetzung der Einheit der byzantinischen Kultur angenommen, daß die slavischen Denkmäler auf griechische zurückgehen²⁶.

Im Lichte der skizzierten Entwicklung seien nun einige byzantinische Darstellungen alttestamentlicher Ereignisse analysiert, die außerkanonische Bildelemente aufweisen. Dabei soll gezeigt werden, daß ihre Beziehung zu jüdischen Quellen nur mittelbar ist und in welchem Zusammenhang sie mit der gleichzeitigen lebendigen Überlieferung außerkanonischer Vorstellungen stehen.

Ich beschränke mich hier im wesentlichen auf solche Bilddarstellungen, deren außerkanonische Elemente durch die Palaia erklärt werden können. Dabei lassen sich mehrere Gattungen unterscheiden. Die eine Gruppe von Bildern enthält auf jüdische Quellen zurückgehende Elemente, deren Vorstellungen auch in der Palaia bezeugt werden; ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser und den Bildern besteht jedoch nicht. Der zweiten Gruppe sind die Bilder zuzurechnen, die direkte Illustrationen der Palaia sind (Nr. 6: 1. 4. 6) (ihre Bildelemente müssen nicht mehr jüdischen Ursprungs sein). Diese Gruppe führt zum Bereich der illustrierten Palaia, deren

²⁵ Vasil'ev 210; 291 f.

²⁶ Zu diesem Problem vgl. E. Turdeanu, Les apocryphes slaves et roumains: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs. *Studi biz. e neoellenici* 8 (1953) 47–52. – A. de Santos Otero, Das Problem der kirchenslav. Apokryphen. *Zschr. f. Balkanologie* 1 (1962) 123–132.

Beispiele hier jedoch nicht behandelt werden sollen. Daneben stehen zwei Bildbeispiele (5; 6. 2) für solche außerkanonischen Vorstellungen, die nach meiner Kenntnis in keine Sammlung der Palaia aufgenommen wurden. Sie sind Zeugnis dafür, daß die Überlieferung des außerkanonischen Materials in den verschiedensten Bereichen der Literatur greifbar sein kann.

Die Beispiele zeigen mehrere Möglichkeiten, gängige Vorstellungen über die biblische Geschichte zur Geltung zu bringen. Einmal konnte man den biblischen Text selbst in der Weise verändern, daß er der eigenen Vorstellung besser entsprach. Diese Möglichkeit war allerdings aufgrund des Begriffs der Kanonizität des biblischen Textes, seiner Inspiration und Unwandelbarkeit recht begrenzt; jede Textveränderung, soweit sie nachprüfbar war, stellte sich automatisch außerhalb des Kanons. Die Beispiele Nr. 1 und 2 bezeugen die Existenz und Verbreitung solcher Veränderungen.

1. 1. Ayvalı Kilise (Kappadokien). Malerei aus der Zeit zwischen 922 und 930. Durchgang zwischen den beiden Kapellen, westliche Nische. Abrahamsopfer (Tf. 5) ²⁷.

Beischrift:

ΙΣΑΑΚ

ΑΒΡΑΑΜ ΑΒΡΑΑΜ ΜΙ ΕΠΙΒΑΛΙΣ Τ. Ν ΜΑΧΕΡΑΝ ΣΟΥ
ΕΠΙ ΤΟ ΠΕΛΑΡΙΟΝ

ΚΕ ΗΛΟΥ ΚΡΙΟΣ ΚΑΤΕΧΟΜΕΝ.. ΤΟΝ ΚΕΡΑΤΟΝ ΕΝ
.. Τ. ΣΑΒΕΚ

1. 2. Balık Kilise (Kappadokien). Malerei vor 1051. Auf der Nordseite des Pfeilers zwischen den beiden Schiffen befand sich ein Fresko des Abrahamsopfers, dessen Beischrift mit der der Ayvalı Kilise übereinstimmte ²⁸.

ΑΒΡΑΑΝ ΤΗ Μ

ΑΒΡΑΑΝ ΑΧΕΡΑ

[μ] Η ΕΠΙ ΣΟΥ Ε [π] Η

[βαλης] ΤΟ ΠΕΛΑ

[ριον]

1. 3. Lychny (Abchasien). Malerei des 14. Jahrhunderts. Im Altarraum befinden sich drei Illustrationen der Abrahamserzählung ²⁹:

Philoxenie.

Wanderung Abrahams und Isaaks zur Stätte des Opfers.

²⁷ Nicole und M. Thierry, Ayvah Kilise ou Pigeonnier de Gülli Dere. Eglise inédite de Cappadoce. Cahiers archéol. 15 (1965) 119 ff.; Abb. 14.

²⁸ G. de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byz. Les églises rupestres de Cappadoce = Bibliothèque archéol. et hist. 5 (Paris 1925) 257; 269. – Jacqueline Lafontaine-Dosogne, Note sur un voyage en Cappadoce (été 1959). Byzantion 28 (1958) [1959] 469.

²⁹ M. Brosset, Rapports sur un voyage archéol. dans la Géorgie et dans l'Arménie [...] (Sanktpeterburg 1849) VIII, 116. – I. V. Pomjalovskij, Sbornik greč. i lat. nadpisej Kavkaza (Sanktpeterburg 1881) 41, No. 64. – T. S. Kauchčivili, Greč. nadpisi Gruzii (Avtoreferat dissertac. raboty) (Tbilisi 1952) 21. – L. A. Šervašidze, Nekotorye srednevekovye stennye rospisi na territorii Abchazii (Tbilisi 1971) 30–34 mit weiterer Literatur.

Vater und Sohn gehen zu Fuß, ein Esel trägt das Brennholz. L. A. Šerovašidze glaubte hier, eine außerkanonische ikonographische Besonderheit festzustellen, da nach der biblischen Erzählung Isaak selbst das Holz trägt³⁰. Indessen handelt es sich wohl nur um die aus einem vollständigen Bildzyklus der Erzählung entstandene verkürzte Komposition. So zeigen die vatikanischen Oktateuchkatänen die Wanderung Abrahams mit dem Sohne in zwei Bildern. Im ersten erhält Abraham von Gott den Befehl, Isaak zu töten; die zwei Diener brechen mit Isaak und dem holzbeladenen Esel auf. Das zweite Bild zeigt, wie Diener und Esel zurückgelassen werden; Isaak trägt nun selbst das Holz und in der Hand die Schale mit dem Feuer³¹. In der monumentalen Darstellung sind offenbar nur Elemente beider Szenen miteinander verbunden worden.

Opferung Isaaks (Tf. 6)³².

Das Bild ist fragmentarisch erhalten und läßt nur noch den Kopf Abrahams und den vom Himmel herabschwebenden Engel erkennen.

Beischrift:

ABP(α)AM ABPAAAM MI EΠIBΑΛHΣ THN MΑXEPAN ΣΟΥ
EΠI TO ΠAIΔAPION ΣΟΥ
Π(ατε)P ΙΔΟΥ ΠHP KAI TA EΙΛ(α). ΠΟΥ ΗΣΗΝ TO ΠPO-
BAT(ov) ΗΣ ΟΛΟΚΑ(ο)ΠΙΟΣΗΝ TO Θ(ε)Ω;

Die in den drei Darstellungen gleichlautende Rede des Engels stimmt nicht genau mit dem biblischen Text (Gen 22, 11 f), sondern mit der Palaia überein:

P a l a i a

Ἀβραάμ, Ἀβραάμ [...] μὴ
ἐπιβάλλῃς τὴν μάχαιραν ἐπὶ τὸ
παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ
μηθ' ἔν³³.
[Abraham, Abraham (...), lege nicht
das Messer an das Knäblein und tu
ihm nichts.

Gen 22, 11 f

Ἀβρααμ, Ἀβρααμ [...] Μὴ
ἐπιβάλλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ
παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ
μηδέν.
Abraham, Abraham (...), lege nicht
deine Hand an das Knäblein und tu
ihm nichts].

Die Variante der Bildbeischriften geht sicherlich nicht auf das Versehen eines Schreibers zurück. Vielmehr wurde damit der bewußte Versuch unternommen, den Text zu glätten: war schon in Vers 10 gesagt worden, daß Abraham ein Messer ergriff, so schien es passender, in Vers 12 nicht von seiner Hand, sondern von seinem Messer zu sprechen.

Diese Veränderung des Textes, die durch die Kunstdenkmäler schon für die Zeit vor der Entstehung der Palaia belegt ist, war nach der Zahl der uns

³⁰ Šerovašidze 67 ff. – Ich bin Frau Dr. Nicole Thierry für die Übersendung einer ausgezeichneten Photographie und für ihre Hinweise zu Dank verpflichtet.

³¹ Cod. Vat. Gr. 746, fol. 81^r, 82^r; Vat. Gr. 747, fol. 43^r.

³² Šerovašidze 38; 69 ff.; teilweise sichtbar auf Tf. IX.

³³ Vasil'ev 221.

erhaltenen Zeugnisse offenbar recht verbreitet. Ihr Vorkommen in Denkmälern Kleinasiens und des Kaukasusgebiets läßt ihren Ursprung im christlichen Orient vermuten. Dem entspricht, daß die einzige bekannte Bibelhandschrift, die ebenfalls diese Variante aufweist, der Cod. Vindob. Theol. Gr. 23 des 13. Jahrhunderts, aus Süditalien stammt, einem Gebiet, in dem viele Traditionen aus dem christlichen Osten weiterlebten³⁴.

2. Hosios Lukas. Muttergotteskirche. Malerei von 955. Bei den Restaurierungsarbeiten wurde an der ursprünglichen Außenwand der Kirche neben dem Eingang ein Wandbild freigelegt, das die Erscheinung des Erzengels Michael vor Josue zeigt (Tf. 7a)³⁵. Die Beischrift des Bildes weicht vom Text des Josuebuches (Jos 5, 13 f.) ab, stimmt aber weitgehend mit der Palaia überein:

Hosios Lukas	Palaia	Ios 5, 14
Ἐγώ εἰμι	Ἐγώ εἰμι	Ἐγώ
Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος	ἀρχιστράτηγος	ἀρχιστράτηγος
τῆς δυνάμεως κυρίου	κυρίου,	δυνάμεως κυρίου
καὶ ἦλθον	ἐγὼ νυνὶ παραγέγονα	νυνὶ παραγέγονα.
τοῦ ἐνισχυσαί σε.	τοῦ βοηθησαί σοι ³⁶ .	
[Ich bin	Ich bin	Ich,
Michael, der Feldherr	der Feldherr	der Feldherr
der Macht des Herrn,	des Herrn.	der Macht des Herrn,
und kam,	Ich bin jetzt da,	bin jetzt da].
dich zu stärken	dir zu helfen.	

E. G. Stikas sah in der Darstellung des Josue, des Vorbildes der griechischen Feldherren, eine Anspielung auf den Strategen, der den Bau der Kirche unterstützt hatte. Nach A. Grabar ist die Erweiterung des biblischen Textes in der Inschrift im Zusammenhang mit den Kriegen zu sehen, die das Reich in jener Zeit gegen die Feinde im Osten zu bestehen hatte³⁷.

Wie das Vorkommen der Variante in der Palaia bezeugt, ist die Erweiterung der Rede des Engels kein durch historische Umstände bedingter Einzelfall. Vielmehr ist der biblische Text auch hier aus interpretatorischen

³⁴ A. E. Brooke – N. McLean, *The Old Testament in Greek I* (Cambridge 1917) 53 f.; vgl. G. de Jerphanion, *Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie*. *Biblica* 3 (1922) 444 f.; vgl. A. Vaccari, *La Grecia nell'Italia meridionale* [...]. *Orientalia christiana III*, 3 (13) (1925) 290 ff.

³⁵ A. K. Orlandos, *Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχ. εταιρείας* 1964 (1966) 184 f. – E. G. Stikas, *Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς μονῆς ὁσίου Λουκά Φωκίδος* = *Βιβλ. τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχ.* ἐτ. 65 (Athen 1970) 174; 178 mit vollständiger Beschreibung der Inschrift; Farbtaf. A. B.; *ders.*, *Nouvelles observations sur la date de construction du catholicon et de l'église de la Vierge du monastère de S. Luc en Phocide*. *Corsi di cultura sull' arte ravennate e biz.* (1972) 320.

³⁶ *Vasil'ev* 259 f.

³⁷ Stikas, *χρονικὸν* 178. – A. Grabar, *La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide, et les débuts des influences islamiques sur l'art byz. en Grèce*. *Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* (1971) 36 f.

Gründen verändert worden. Der Satz, der sonst plötzlich endete, erhält jetzt eine Begründung für das Kommen des Engels. Die Variante wird hier wiederum in der Kunst eher als in der Literatur bezeugt.

Die Beispiele 1 und 2 zeigen, daß der alttestamentliche Text gelegentlich in variiertem Form geläufig war. In der Überlieferung der Bibelhandschriften war er gegen solche Veränderungen verhältnismäßig gesichert; dagegen boten die Inschriften der Kunstdenkmäler neben der außerkanonischen Palaia die Möglichkeit, diese wohl hauptsächlich mündlich und im Gedächtnis überlieferte Gestalt des Textes sichtbar zu machen.

Eine derartige interpretatorische Behandlung des kanonischen Textes durch Veränderung oder Erweiterung geht auf das Judentum zurück³⁸. Daß diese exegetischen Verfahren im Mittelalter durchaus lebendig waren, beweist der Vergleich der Inschrift des Wandbildes in Hosios Lukas mit der Palaia. Die jeweils angewandte Methode zur Erklärung des biblischen Textes und das Ergebnis sind gleich: der Engel kam, um zu helfen. Die Formulierung dieses Ergebnisses ist jedoch unterschiedlich, woraus auf das Vorhandensein einer lebendigen vorliterarischen Tradition geschlossen werden kann.

Die geschilderte Form der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Text durch seine Modifizierung in der Beischrift eines Bildes ist nicht häufig bezeugt. Weitaus zahlreicher sind die Beispiele, in denen der zu illustrierende Text unverändert hingenommen wird; dabei werden aber dem Bild Elemente hinzugefügt, die der Text nicht aussagte. Ohne den geheiligten Text im Buchstaben anzutasten, konnten die Maler tatsächlich seinen Inhalt verändern, indem sie die betreffende Begebenheit so wiedergaben, wie sie ihrer Vorstellung nach geschehen war. Zu dieser Gruppe gehören die folgenden Beispiele.

3. Viele byzantinische Darstellungen der Salbung Davids weisen einen Zug auf, der nicht durch den biblischen Bericht erklärt wird: Samuel hält das Salbhorn mit der Öffnung nach oben über dem Haupt Davids; das Öl fließt über den Rand des Horns herab. Die Erklärung dieser Eigenart gibt die jüdische Literatur: Als Samuel den zu Salbenden unter den Söhnen Jesses suchte, sei kein Öltropfen aus seinem Horn herausgekommen; erst über dem Haupt Davids sei das Öl von selbst aus dem aufrechten Horn hervorgeflossen³⁹.

In der Palaia wird das Ereignis so geschildert: Ἐλθὼν δὲ ἀπὸ τοῦ ποιμνίου ὁ Δαυὶδ ἀνερχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εὔρεν τὸ κέρας τοῦ ἐλαίου καὶ ἐχρίσθη ἐξ αὐτόν. Καὶ ὡς εἶδεν (αὐτόν) Σαμουὴλ, ἀνέστη καὶ προσεκύνησεν αὐτόν εἰπών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ [Als aber David von der Herde kam

³⁸ Vgl. dazu einführend R. Le Déaut, *Tradition juive et exégèse chrétienne. Jalones de la historia de la salvacion en el antiguo y nuevo testamento. 26 semana biblica espanola II* (Madrid 1969) 7–33; *ders.*, *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive. Rev. d'hist. et de philos. rel.* 51 (1971) 31–50.

³⁹ *Grünbaum*, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden 1893) 193 f.

und da er ging in das Haus seines Vaters, fand er das Ölhorn und ward gesalbt aus ihm. Und als Samuel (ihn) sah, stand er auf und verneigte sich vor ihm und sprach: Siehe (dieser ist) der König Israels] ⁴⁰.

Hier wird das Wunder nur angedeutet. Daß die Erzählung im Mittelalter ausführlicher bekannt war, bezeugen besser das im Londoner Psalter des Jahres 1066 bei Psalm 151 befindliche Gedicht, das von dem wundersamen Ölstrom spricht ⁴¹, sowie eine Bemerkung des Michael Glykas ⁴². Ausführlich schildert die Vita Davids im Psalter der Sammlung Uvarov No. 13 (592) des Jahres 1548 ⁴³ das Wunder: *i priat samoil rog smaslom i pomaza d(a)v(y)da posredě bratia ego. i bystb egda v̄zložī samoil na glavu d(a)v(y)du rog smirom, i v̄skipě na glavě ego. i by(stb) v̄ istinnu pomazannik b(o)žij* [Und es nahm Samuel das Horn mit Öl und salbte David inmitten seiner Brüder. Und es geschah, als Samuel auf das Haupt Davids das Horn mit Myron legte, da schäumte es über auf seinem Haupte. Und er ward in Wahrheit „der Gesalbte Gottes“ (Ps 2,2 u. ö.)].

Von den zahlreichen byzantinischen Bildbeispielen sei hier eine Illustration des Barberini-Psalters (Cod. Barb. Gr. 372) zu Ps 88, 21 genannt (Tf. 7b). Auf fol. 152^v zeigt dieser die Salbung Davids unter der Beischrift Δα(υ)δ χρηόμ(ε)νος [David, gesalbt werdend]. Deutlich ist der Strom des Öls aus dem aufrechten Horn auf das Haupt Davids erkennbar.

4. Illustrationen der Oktateuchkatenen.

Die erhaltenen Illustrationen der Oktateuchkatenen weisen, wie K. Weitzmann festgestellt hat, eine Fülle ikonographischer Besonderheiten auf, die außerkanonische Vorstellungen wiedergeben. Einige Beispiele seien im folgenden kurz analysiert.

4.1. Cod. Vat. Gr. 747, fol. 26^v. Lamech tötet Kain (Tf. 8).

Die Illustration geht, wie E. V. Rědin und F. Uspenskij bemerkt haben ⁴⁴, auf eine auch in der Palaia überlieferte Legende zurück. Nach dieser trifft der blinde Lamech, von einem Knaben auf die Jagd geführt, versehentlich Kain und den Knaben selbst ⁴⁵. Die Erzählung, die auch in anderen illustrierten

⁴⁰ *Vasil'ev* 279.

⁴¹ London, British Museum, MS Add. 19352, fol. 190^r; der Nersessian Tf. 104–106; *F. Piper*, Verschollene und wiederaufgefundene Denkmäler. Theol. Studien und Kritiken 34 (1861) 485–488. – Die Bedeutung des Gedichts ist von S. der Nersessian (S. 58; 99 ff.) nicht erkannt worden.

⁴² *Michael Glykas*, Ann., ed. I. Bekker (Bonn 1836) 327.

⁴³ Moskau, Staatl. Histor. Museum, Uvarov No. 13 (592), fol. 2^v, 3^r; *Leonid* (archimandr. Kavelin), Sistemat. opisanie slavjano-ross. rukopisej sobranija A. S. Uvarova I (Moskau 1893) 12; *I. A. Jacimirskij* 176, No. 4.

⁴⁴ *E. K. Rědin*, Legenda o smerti Kaina. Archeol. izvēstija i zamětki 1 (1893) 257 ff.; vgl. *M. N. Speranskij*, ebd. 443 ff. – *F. Uspenskij*, K/pol'skij seral'skij kodeks vos'mi-knižija. Izvēstija russk. archeol. inst-a. v K/polě 12 (1907) 117 ff.; vgl. auch die Andeutung von *N. P. Kondakov*, Histoire de l'art byz. considéré principalement dans les miniatures II (Paris 1891) 79.

⁴⁵ *Vasil'ev* 194 f.

Oktateuchkatenen dargestellt ist, geht über die orientalisch-christlichen Adambücher auf die jüdische Literatur zurück⁴⁶.

4.2. Cod. Vat. Gr. 747, fol. 29^r. Noe versammelt die Tiere in die Arche (Tf. 9).

Das Bild stellt die bis heute lebendige Legende dar, Noe habe ein Semantron geschlagen, um die Tiere in die Arche zu versammeln. Die Vorstellung wird in der *Tolkovaja Paleja* angetroffen und kann bis in das Judentum zurückverfolgt werden⁴⁷.

4.3. Cod. Vat. Gr. 746, fol. 54^r. Noe sendet den Raben aus der Arche (Tf. 10).

Die Tatsache, daß der von Noe ausgesandte Rabe nicht in die Arche zurückkehrte, wurde von der jüdischen Exegese damit begründet, daß er einen Leichnam gefunden und an ihm gefressen habe. Diese Erklärung ist von den christlichen Autoren übernommen worden; auch in der Palaia wird sie vertreten⁴⁸.

4.4. Cod. Vat. Gr. 746, fol. 68^r. Abraham begegnet Melchisedech (Tf. 11a).

Im Vordergrund ist die in der Genesis (Gen 14, 17 f) berichtete Begegnung zwischen Abraham und dem König von Salem Melchisedech dargestellt. Im Hintergrund sieht man eine weitere Szene, deren außerkanonische Grundlage N. P. Kondakov bemerkte⁴⁹. Nach einer dem Athanasios zugeschriebenen Schrift, die auch in die Palaia aufgenommen wurde⁵⁰, lebte

⁴⁶ Cod. Vat. Gr. 746, fol. 47^r; Serail-Oktateuch, fol. 52^r (Uspenskij Tf. XII. 31). – Äthiopisches Adambuch: A. Dillmann, Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Jahrbücher der biblischen Wissensch. 5 (1852/53) 85; S. C. Malan, The Book of Adam and Eve [...] (London-Edinburgh 1882) 122 f. – „Schatzhöhle“: C. Bezold, Die Schatzhöhle [...] (Leipzig 1883) 11 f.; E. A. W. Budge, The Book of the Cave of Treasures [...] (London 1927) 79 f. – Rëdin; L. Ginzberg, The Legends of the Jews I (Philadelphia 1913) 116 f.; V. 1925, 146 f., Anm. 44; A. Scheiber, Antike Elemente in der Aggada. Acta antiqua 18 (1970) 414 ff.

⁴⁷ R. Stichel, Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: zur Geschichte des Semantrons. Cahiers archéol. 21 (1971) 213–228; irrigerweise habe ich dort angenommen, Bildzeugnisse der Legende seien nur aus dem slavischen Raum bekannt. – Zur heutigen Überlieferung der Legende vgl. auch C. D. Ioannides, Quasi-Liturgical Hymns. Κυριακαὶ σπουδαὶ 33 (1969) 123 ff., No. 38. – Die Maler des Cod. Vat. Gr. 746 haben die Szenen durcheinandergebracht: auf fol. 53^v wird der Einzug der Tiere in die Arche gezeigt; Noe schlägt das Semantron erst beim Auszug aus der Arche (fol. 55^v).

⁴⁸ Vasil'ev 199. – Vgl. R. Stichel, Naturwissenschaftl. Kenntnis des Romanos im Noe-Hymnus. Hermes 100 (1972) 249 ff.

⁴⁹ Kondakov II 80 f.

⁵⁰ Vasil'ev 209; Nachweise bei F. Halkin, Bibliotheca hagiograph. graeca III = Subsidia hagiograph. 8a (Brüssel 31957) 48 f.; ders., Auctarium bibliothecae hagiogr. graecae = Subs. hag. 47 (Brüssel 1969) 219 f. – Vgl. G. Wutke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem [...] = Beih. z. Zschr. f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. älteren Kirche 5 (Berlin 1927) 39 f.; M. de Jonge – A. van der Woude, 11 Q Mechizedek and the New Testament. New Testament Studies 12 (1965/66) 323–326. – Melchisedech wird in der Palaia nicht, wie K. Berger (Journ. for the Study of Judaism 4 [1973] 6) meint, ähnlich wie die bösen Engel beschrieben; die Beschreibung seines Aussehens erinnert vielmehr stark an seine Charakteristik im äthiopischen Adambuch (Dillmann 111–116; Malan 165–172) und in der „Schatzhöhle“

Melchisedech vierzig Jahre in einer Höhle des Berges Tabor, bis Abraham auf Befehl Gottes ihn dort aufsuchte. Diese Begegnung ist der Miniatur als Hintergrundszene hinzugefügt worden.

Die vorgeführten Beispiele aus den Illustrationen der Oktateuchkatenen zeigen, daß deren außerkanonische Elemente kein Argument für die Entstehung der Kompositionen im jüdischen Bereich darstellen. Sie sind vielmehr Zeugnisse für das Weiterleben von Vorstellungen, die über das Judentum aus dem Judentum ererbt worden waren.

Gewöhnlich bezeichnet man die illustrierten Oktateuchkatenen als „Oktateuche“, womit ihr Inhalt nur unvollkommen beschrieben wird. Der biblische Text ist in ihnen vielmehr von einer Fülle von Kommentaren meist christlicher Autoren umgeben. Dem Leser wird so die christliche Deutung des Textes, der schon äußerlich in den ihn umrahmenden Kommentaren ertrinkt, ermöglicht; die ursprüngliche Bedeutung wird entschärft.

Außerkanonische Vorstellungen fanden in diese Kommentare im allgemeinen keinen Eingang. Das einzig der Gestaltung offene Medium blieb so die Illustration. Hier flossen immer wieder die lebendigen außerkanonischen Vorstellungen ein, die in die Texte nicht aufgenommen werden konnten. Das häufige Vorkommen derartiger Elemente in den Miniaturen zeigt, daß die Illustratoren einen weiteren Begriff vom „Alten Testament“ hatten, als ihn die zu illustrierenden Oktateuchkatenen vom Text her beinhalten. Durch die Miniaturen werden diese Handschriften zu einer Art von Palaia umgestaltet.

5. Cod. Vat. Slav. 2. Illustrierte Chronik des Konstantinos Manasses in bulgarischer Übersetzung (zwischen 1339 und 1344)⁵¹.

Auf fol. 13^v ist die Fahrt der Arche Noe über die Sintflut dargestellt (Tf. 11b). Auf dem Heck, am Steuer der als Schiff wiedergegebenen Arche, sitzt ein Engel.

Die Vorstellung vom Engel als Steuermann der Arche begegnet in zwei orientalisches-christlichen Apokryphen. Sowohl das äthiopische Adambuch wie die syrisch und arabisch überlieferte „Schatzhöhle“ sagen, der Engel des Herrn habe auf dem Dach der Arche als Steuermann gestanden⁵². In die Sammlung der Palaia ist die Vorstellung nicht eingegangen. Ihre Verbreitung wird jedoch nicht nur durch die Miniatur, sondern auch durch eine zweifellos auf griechische Quellen zurückgehende altrussische Predigt auf den Erzengel Michael bezeugt, in der es heißt: *i pravitel' byst' agg(e)l' kovčegu v*

(Bezold 20; Budge 105 f.); vgl. M. Simon, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende. Rev. d'hist. et de philos. rel. 17 (1937) 75 f. (wieder abgedruckt in: M. Simon, Recherches d'histoire judéo-chrétienne [Paris-La Haye 1962]).

⁵¹ Zuletzt I. Dujčev, K izučeniju miniatjur manassievoj letopisi. Vizantija, južnye slavjane i drevnjaja Rus' [...] Sbornik statej v čest' V. N. Lazareva (Moskau 1973) 272–280 mit weiteren Literaturhinweisen.

⁵² Äthiopisches Adambuch: Dillmann 106; Malan 155. – „Schatzhöhle“: Bezold 23; Budge 113. – Sonst findet man die Vorstellung, Christus habe die Arche gesteuert, so bei Meliton von Sardes (fragm. 15, 29); M. Richard, Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes. Muséon 85 (1972) 319; 325.

zělnych vodach i vetrach [Und Steuermann ward der Engel der Arche in den stürmischen Wassern und den Winden] ⁵³.

6. Cod. Monac. Slav. 4. Der in der Zeit zwischen 1375 und 1390 entstandene Münchener serbische Psalter ⁵⁴ enthält eine Reihe alttestamentlicher Illustrationen, die in den Einzelheiten der Darstellung durch außerkanonische Überlieferungen geprägt sind. C. O. Nordström hat einige von ihnen zum Erweis jüdischer Bildquellen der christlichen Kunst herangezogen ⁵⁵. Wie jedoch anhand der folgenden Bildbeispiele dargelegt werden soll, erklären sich deren außerkanonische Elemente wiederum durch Erzählungen, die auch in der Palaia enthalten sind.

6.1. In sehr vielen Psaltern geht dem Psalmentext eine wechselnde Anzahl von exegetischen Einleitungen voraus; dazu gehörte häufig eine Vita des Autors David und insbesondere eine Erzählung über die Entstehung der Psalmen. Im Münchener Psalter steht der gesamte Einleitungsteil in engstem Zusammenhang zur Palaia, was an einem Beispiel verdeutlicht werden soll.

Die ganzseitige Miniatur auf fol. 2^v zeigt in mehreren Szenen die Erhebung Sauls zum König (Tf. 12) ⁵⁶. Abweichend vom biblischen Bericht, folgt sie dabei einer außerkanonischen Erzählung, die in der Palaia erhalten ist: Saul habe als Hirte die Esel seines Vaters verloren. Als er sich zu Samuel begibt, um diesen bei der Auffindung der Tiere um Hilfe zu bitten, findet er die Tore Jerusalems schon verschlossen und nächtigt vor der Stadt. Samuel hatte seinerseits von Gott den Befehl erhalten, den zum König zu salben, der am nächsten Morgen als erster die Stadt betrete ⁵⁷. Auf dem Bild sieht man, von oben rechts beginnend, den Ablauf der Erzählung in fünf Szenen.

⁵³ Die Predigt findet sich im gedruckten Prolog von 1675 zum 8. November (fol. 247^v. Inc. *Mnogi i veliki bl(a)godějanija b(o)žija k č(e)l(ovč)kom byša agg(e)ly b(o)žiumi* [Viele und große waren die Wohltaten Gottes an den Menschen durch die Engel Gottes]); vgl. *K. G. Tichomirova*, Geroičeskoe skazanie v drevnerusskoj živopisi. Drevnerusskoe iskusstvo, Chudožestv. kul'tura Moskvy i priležaščich k nej knjažestv XIV–XVI v. (Moskau 1970) 14. Eine ganz ähnliche Predigt ohne den Passus steht zum selben Tag in den Lese-menäen des Metropoliten Makarij; Velikija minei četii sobrannija vseross. mitropolitom Makariem. Nojabr', dni 1–12 (Sanktpeterburg 1897) 234 ff. Die griechische Vorlage wird vermutlich in der variantenreichen Überlieferung der Michaelspredigt des Pantoleon zu suchen sein; PG 140, 573–592 (lat. Übersetzung); vgl. *Halkin*, Bibliotheca I, 119 (No. 1885–1888b), 121 (No. 1289); *ders.*, Auctarium 134 (No. 1285, 1288d); *H. G. Becke*, Kirche und theol. Literatur im byz. Reich = Handb. d. Altertumswiss. 12 Abt., 2. Teil, Bd. 1 (München 1959) 636.

⁵⁴ *J. Strzygowski – V. Jagić*, Die Miniaturen des serbischen Psalters [. . .] = Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 52, 2 (Wien 1906). – Zur Datierung: *I. A. Jacimirskij*, Otčet [. . .] o komandirovkě za granicu i po Rossii v 1910–11 g. Otčet o dčjatel'nosti Otdělenija russk. jazyka i slovesnosti imp. Ak. Nauk za 1911 g. (1912) 10; *S. Radojčić*, Minhenski srpski psaltir. Zbornik filozofskog fakulteta 7, 1 (Beograd 1963) 281.

⁵⁵ Weitere Bemühungen in dieser Richtung auch bei *Mara Harisijadis*, Beogradski psaltir. Godišnjak grada Beograda 19 (1972) 213–251.

⁵⁶ *Strzygowski-Jagić* S. XIV; 13 f.; Tf. II. 3.

⁵⁷ *Vasil'ev* 276 f. – Zur Geschichte der Palaia in Serbien vgl. *M. N. Speranskij*, Istorijaska paleja, njeni prevodi i redakcija u staroj slovenskoj književnosti. Spomenik srpske kraljevske akademiji 16 (1892).

Die Miniatur war vermutlich nicht die einzige dieser Art. Dies geht aus der Tatsache hervor, daß auch zahlreiche russische Psalterhandschriften als Einleitung einen Abschnitt wechselnden Umfangs aus der Palaia aufweisen, der in einigen Fällen illustriert ist. So findet sich in dem aus dem Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts stammenden Psalter der Sammlung Uvarov No. 134 (506) eine längere Erzählung über Saul und David, die der Palaia entnommen ist⁵⁸ (sie vertritt eine andere Rezension als die durch Vasil'ev veröffentlichte Fassung).

Auf fol. 42^r dieser Handschrift (Tf. 13a) sieht man unter der Beischrift *saul poset osly* [Saul weidet die Esel] eine mit Bäumen bestandene Berglandschaft, in der Saul sechs Esel hütet. Auf der rechten Bildseite entfernt er sich auf der Suche nach den Tieren. Das folgende Bild auf fol. 42^v (Tf. 13b) zeigt unter der Beischrift *pomaza samoil vo c(a)rja saula* [es salbte Samuel zum König den Saul] links den schlafenden Saul. Rechts treten aus dem Tor Jerusalems Menschen hervor, einige proskynieren. In der Bildmitte ist die Salbung Sauls durch Samuel dargestellt.

Das Bild der Krönung Sauls im Münchener Psalter, dessen außerkanonische Elemente wohl nicht auf jüdische Ursprünge zurückgehen, ist – ebenso wie die anderen hier nicht behandelten Illustrationen der Psaltervorrede – keine mit außerkanonischen Details angereicherte Illustration zu den Königsbüchern, es illustriert vielmehr unmittelbar den Text der Palaia.

6.2. Fol. 7^v. David schreibt die Psalmen (Tf. 14a)⁵⁹.

Beischrift: *d(u)chv s(ve)ty učitv d(a)v(i)da c(a)ra pisati psaltir* [der heilige Geist lehrt den König David den Psalter schreiben].

Das gewöhnlich zu Beginn der Psalmen befindliche Autorenbild weist im Münchener Psalter eine Besonderheit auf. Abgesehen von dem üppigen Rankenwerk, das wie eine wild in das Bild hineinwuchernde Bordüre erscheint – ähnliche Dekorationen finden sich in manchen Oktateuchminiaturen⁶⁰ –, sieht man hinter David einen geflügelten und nimbierten Jüngling stehen, der ihm ins Ohr flüstert; die Beischrift bezeichnet ihn als den heiligen Geist. Es ist dies nicht einfach die in der zeitgenössischen Malerei häufig, etwa in Evangelistenbildern, vorkommende Personifikation der Inspiration⁶¹. Vielmehr handelt es sich um die Darstellung einer außerkanonischen Erzählung,

⁵⁸ Moskau, Staatl. Histor. Museum. Sammlung Uvarov No. 134 (506), fol. 41^v. *O saulě c(a)rě. pervyi c(ar) vo ier(usa)l(i)mě*. Inc. *Se saul bě niščich roditelei* [Von dem König Saul, der erste König in Jerusalem. Inc. Dieser Saul war von armen Eltern]. – Vgl. Leonid 84 f.; E. K. Rědin, *Licevyja rukopisi sobranija A. S. Uvarova*. Drevnosti. Trudy imp. archeol. obšč.-a. 20, 1 (1904) 83–88.

⁵⁹ *Strzygowski-Jagić* S. XV; 18; Tf. V. 8. – *Strzygowski*, ebda. 18, liest die Inschrift im Buch Davids ungenau; sie lautet richtig *blaž(e)nb / mužb* [Selig der Mann (Ps. 1, 1a)].

⁶⁰ Cod. Vat. Gr. 747, fol. 2^v (Uspenskij Tf. VII. 2), fol. 6^r (ebd. Tf. VII. 4), fol. 6^v (ebd. Tf. VII. 5), fol. 10^v (ebd. Tf. VIII. 7), fol. 27^r, 28^v. – Serail-Oktateuch, fol. 11^v (ebd. Tf. VII. 1).

⁶¹ *Ljubica D. Popovich*, *Personifications on Paleologan Painting (1261–1453)*. Bryn Mawr College Diss. (1963) 162 f.; 430 f.

nach der ein Mann drei Nächte lang beobachtete, wie ein Jüngling dem David die Psalmen diktierte. Diese Legende, die derjenigen von der Inspiration des Ioannes Chrysostomos nachgebildet sein dürfte⁶², ist nicht in die Palaia aufgenommen worden; sie ist in zahlreichen Sammelhandschriften apokrypher Erzählungen überliefert⁶³.

6.3. Fol. 102^r. Wasserwunder des Moses. Zu Ps 77, 20 (Tf. 14b)⁶⁴. Bei schrift: *prorazi moisi kamenb iz nježože istekoše / 12 istočnika vodi* [es schlug Moses den Fels, aus welchem hervorflossen zwölf Wasserquellen].

Das Ereignis wird so dargestellt, wie es die der jüdischen Tradition folgende Palaia beschreibt: der Fels habe sich, vom Stab des Moses berührt, losgelöst und sei mit seinen zwölf Quellen auf einem Wagen mitgeführt worden⁶⁵. Auf byzantinische literarische Zeugnisse ähnlicher Vorstellungen hatte schon G. Millet hingewiesen⁶⁶; als Beweisstück für die Existenz einer jüdischen Buchillustration kann das Bild nicht verwandt werden⁶⁷.

6.4. Fol. 135^r. Pharao krönt Joseph. Zu Ps 104, 21 (Tf. 16a)⁶⁸.

Pharao setzt Joseph mit der Rechten die Krone auf, mit der Linken überreicht er ihm ein im Bibeltext (Gen 41, 42) nicht erwähntes Schwert. Der Vorgang wird in der *Tolkovaja Paleja* berichtet:

*i snem̄b faraon perstemb s ruky svoea v̄zložī na ruk(u) iosifovu.
i obleče i vrizu červlenu. i v̄zložī grivnu zlatu na vyju eg(o). i
dastb emu oružie svoe vtoroe i kolesnicu vtoruju.*

⁶² A. Xyngopoulos, "Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος" Πηγὴ τῆς σοφίας". Ἀρχαιολ. ἐφημερίς 1942/44 (1948) 1–36.

⁶³ N. A. Načov, Tikveški räkopis. Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina 8 (1892) 389–418; weitere Nachweise bei I. A. Jacimirskij, Obzor 181–184.

⁶⁴ Strzygowski-Jagić S. XXVI; 16; Tf. XXVII. 59.

⁶⁵ Vasil'ev 256; zum Wunder vgl. E. Testa, Il targum di Isaia 55, 1. 13, scoperto a Nazaret e la teologia sui pozzi dell'acqua viva. Studii bibl. franciscani liber annuus 17 (1967) 266 f.; 278 f.

⁶⁶ G. Millet, Byzance et non l'Orient. Revue archéol. 4^e série, 11, 1 (1908) 179 f.; vgl. D. V. Ajnalov. Viz. Vremennik 14 (1909) 616. – Auch Suzy Dufrenne verwirft, Millet folgend, die These Nordströms in einem demnächst erscheinenden Beitrag, den ich einsehen durfte; er wird in der durch H. Belting herausgegebenen Facsimile-Ausgabe des Münchener Psalters veröffentlicht werden. – Der Stein wurde an verschiedenen Orten als Reliquie gezeigt: bei Petra: Eusebios, Onomastikon, s. v. ^ϞΩϞ (*Klostermann* 176, 7); auf dem Sinai: F. Zarncke, Der Priester Johannes. Abh. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 8 (1883) 163, 8; A. V. Veselovskij, K voprosu ob obrazovanii męstnyh legend v Palestinë. Žurnal min-a. nar. prosvęščenija 239 (Mai 1885) 168 f.; Strzygowski-Jagić 99; S. Saller, The Memorial of Moses on Mount Nebo = Publications of the Studium bibl. franciscanum 1 (Jerusalem 1941) 336 f.; in der Markuskirche von Venedig: M. Misson, Voyage d'Italie I (Paris 1743) 207; in S. Giovanni in Laterano: J.-A.-S. Collin de Plancy, Dictionnaire crit. des reliques et des images miraculeuses II (Paris 1821) 203.

⁶⁷ C. O. Nordström, The Water Miracles of Moses in Jewish Legend and Byzantine Art. Orientalia suecana 7 (1958) 98–105 (No Graven Images 297–304); ders., Rabbinische Einflüsse auf einige Miniaturen des serbischen Psalters in München. Akten des 11. int. Byzantinistenkongresses (1958) (München 1960) 416 ff.

⁶⁸ Strzygowski-Jagić S. XXIX; 53 f.; Tf. XXXIII. 76.

[Und es nahm Pharao den Ring von seiner Hand und legte ihn an die Hand Josephs. Und er gewandete ihn in ein Purpurgewand und legte ihm eine goldene Kette um seinen Hals. Und er gab ihm sein zweites Schwert und seinen zweiten Wagen] 69.

Wie es scheint, handelt es sich hier nicht um ein aus jüdischen Quellen ererbtes Detail; die Einfügung wird wohl eher aus dem mittelalterlichen Brauch der Schwertübergabe als Symbol der Verleihung der Feudalgewalt zu erklären sein 70. In Byzanz gehörte das Schwert nicht zu den Krönungsinsignien 70a, jedoch war seine Übergabe Bestandteil des Krönungsritus in Westeuropa und in Georgien 70b.

Mehrere illustrierte Oktateuchkatenen zeigen die Erhöhung Josephs unter Hinzufügung eines anderen außerkanonischen Elements: der thronende Pharao überreicht Joseph und einer hinter diesem stehenden Frau ein rotes Objekt, wohl einen Ring. Die Beischrift lautet: *ἐνθα φαραώ ἀποκαθιστῶν ἄρχοντα πάσης Αἰγύπτου τὸν Ἰωσήφ, παρέχων αὐτῷ καὶ τὴν Ἀσενέθ* [Wo Pharao zum Herrscher von ganz Ägypten den Joseph einsetzt, indem er ihm auch die Aseneth übergibt]. Der Illustrator spielt so auf den im Mittelalter weit verbreiteten jüdischen Roman „Joseph und Aseneth“ an 71.

6.5. Fol. 141^r. Phinees. Zu Ps 105, 30 (Tf. 15a) 72.

Beischrift: *i za preljubodčistvo, eže svtvorīše židove sь ženami moavit - skim(i), posekoše moavitěne iusu navinu voiske 300* [und für die Unzucht, welche die Juden mit den moabitischen Frauen trieben, schlugen die Moabiter dem Josue, (Sohn) des Nun, vom Heer dreihundert Mann. – *i vidě fineesь bratъ i(i)s(us)u navinu bezakonujuštee / i pronuzi kopiemь i přesta sěčb* [und es sah Phinees, der Bruder des Josue, (Sohn) des Nun, sie sündigen, und er durchbohrte sie mit der Lanze, und das Gemetzel hörte auf (verkürzte Paraphrase von Num 25, 7 f.)].

Die Darstellung weicht von der biblischen Erzählung (Num 25) sowohl im Bild wie in der Beischrift ab und folgt einer Tradition, die sich auch in der

69 Tolkovaja Paleja 1477 goda. Vosproizvedenie sinodal'noj rukopisi No.210 = Izdaniya imp. obšč-a. ljubitelej drevnej pis'mennosti 93 (Sanktpeterburg 1892) fol. 123^v.

70 Vgl. O. I. Podobedova, Miniatury russkich istor. rukopisej. K istorii russk. licevogo letopisanija (Moskau 1965) 42 f.

70a N. P. Kondakov, Izobraženija russkoj knjažeskoj sem'i v miniatjurach XI vėka (Sanktpeterburg 1906) 104.

70b Tina B. Virsaladze, Freskovaja rospis' chudožnika Mikaela Maglakeli v Maschvariši. Ars Georgica 4 (1955) 172–196.

71 Cod. Vat. Gr. 746, fol. 125^r; Oktateuch von Smyrna (Uspenskij 138); Serail-Oktateuch, fol. 130^v (ebd. Tf. XVII. 72), ohne Beischrift; im Cod. Vat. Gr. 747, fol. 61^v steht Joseph allein vor Pharao. – Vgl. M. Philonenko, Joseph et Aseneth [...] (Studia post-biblica 13 (Leiden 1968)); dazu C. Burchard, Zum Text von „Joseph und Aseneth“. Journ. for the Study of Judaism 1 (1970) 3–34. – Eine Darstellung von Joseph und Aseneth, frontal stehend, befindet sich auch in einer armenischen Bibel des 17. Jahrhunderts (Jerusalem, armen. Patriarchat, No. 1927, fol. 40^v); M. E. S[tone]. Encycl. Judaica IV (1971) 862.

72 Strzygowski-Jagić S. XXX; 56 f.; Tf. XXXVI. 84.

Palaia findet und letztlich auf jüdische Quellen zurückgeht⁷³. Die Palaia verbindet die Episode mit der vorangegangenen Erzählung von den Segnungen Balaams: nach dem vergeblichen Versuch, die Israeliten durch Balaam verfluchen zu lassen, ersinnt der Moabiterkönig Balak, vom Teufel beraten, eine neue List. Er stellt längs des Weges Zelte mit Frauen, Tische mit Wein und Fleisch und eine Statue des Bel (der mit Kronos identifiziert wird) auf und verführt so die Israeliten zu Rassenschande, Völlerei und Götzendienst. Wie von Balak vorhergesehen, wird Gott darüber zornig und gibt die Israeliten in die Hände der Moabiter, die viele von ihnen erschlagen. Auf diese Erzählung spielt offenbar die Tötungsszene der Miniatur und die Beischrift an, die von dem Bericht, wie ihn die bisher veröffentlichten Texte enthalten, jedoch leicht abweicht.

Die Versöhnung Gottes geschieht sodann durch die Tat des Phinees, die in der Palaia so geschildert wird: Καὶ ἦλθεν ὁ Φινεὺς εὗρεν ἰουδαῖον πορνεύοντα μετὰ τῆς μωαβίτιδος καὶ κεντήσας μετὰ δόρατος⁷⁴ ἤγουν κονταρίου ἤρεν αὐτοὺς καὶ ἤῤατο τῷ θεῷ τοῦ μὴ γενέσθαι αὐτῷ εἰς ἁμαρτίαν [Und es kam Phinees und fand einen Juden Unzucht treiben mit der Moabiterin. Und er durchbohrte beide mit dem Speer, das ist mit der Lanze, und erhob sie und betete zu Gott, dies möge ihm nicht (angerechnet) werden zur Sünde]⁷⁵. Die Miniatur zeigt deutlich, wie Phinees die Getöteten auf seiner Lanze emporhält. Noch klarer wird der Vorgang in den slavischen Übersetzungen berichtet. So heißt es in der Handschrift von Kolomna der *Tolkovaja Paleja* aus dem Jahre 1406: *i podsjja pred soňtom vyspr̃ da vid'jaščii vsi ubojat's(ja)* [Und er (Phinees) erhob sie vor der Gemeinde empor, damit alle sie sähen und sich fürchteten]⁷⁶; ähnlich sagt eine Handschrift der *Tolkovaja Paleja* aus dem 16. Jahrhundert: *i pronze i oba kopiem. i vs zdviže ich gorě na kopii* [Und er durchbohrte sie beide mit der Lanze. Und er erhob sie hoch auf der Lanze]⁷⁷. Die so für das Mittelalter bezeugte Tradition macht es unmöglich, einen unmittelbaren Einfluß der zugrunde liegenden jüdischen Erzählung auf die Miniatur des Münchener Psalters anzunehmen⁷⁸.

Eine ähnliche Darstellung befindet sich als Federzeichnung in dem 1634

⁷³ Ginzberg III (1911) 380 ff.; 387. – G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies = Studia post.-biblica* 4 (Leiden 1973) 162 ff.

⁷⁴ Die Palaia folgt hier der Lesart des „Syrers“ anstelle des schwierigen σειρομάστης der Septuaginta; die Variante wird im Cod. Vat. Gr. 746, fol. 359^v (und Cod. Vat. Gr. 747, fol. 177^v) zusammen mit der Übersetzung des Aquila (κοντόν) angeführt; zum „Syrer“ vgl. G. Mercati, *A quale tempo risale „Il Siro“ dei commentatori greci della bibbia?* *Biblica* 26 (1945) 4 f.

⁷⁵ *Vasil'ev* 255.

⁷⁶ *Paleja Tolkovaja po spisku, sdělanomu v g. Kolomně v 1406 g. Trud učeníkov N. S. Tichonravova* (Moskau 1892/96) fol. 246^r, col. 582.

⁷⁷ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Fond 304 (Sammlung der Troice-Sergieva Lavra), No. 730, fol. 56^v; vgl. A[rseni]j (ieromon.), *Opisanie slav. rukopisej biblioteki svjato-troickoj Sergievoj lavry. Čtenija v imp. obšč-ž. istorii i drevnostej ross.* (1879) 2, 119.

⁷⁸ So Nordström, *Einflüsse* 419; *ders.*, *Rabbinica* 38–47.

in Moskau gedruckten Psalter⁷⁹ als Illustration zum selben Psalmvers; Phinees durchbohrt zwei am Boden liegende Gestalten und trägt sie dann hoch erhoben auf der Lanze.

6.6. Fol. 186^v. Gesang der Mariam. Titelbild der ersten der neun biblischen Oden (Tf. 15b)⁸⁰.

Beischrift auf dem oberen Rand der Seite: *mariamii sestra moiseova přěsďši ęčrbmnoe more igraetb choro(mb), sb pročimi d(ě)vami* [Mariamii, die Schwester des Moses, nach dem Durchschreiten des Roten Meeres, frohlockt im Reigen mit den übrigen Jungfrauen]⁸¹.

Beischrift zwischen Ornamentfeld und Bild: *ὦδ(ῆ) α'. τῆς Μαριαμίης ἀδελφῆς τοῦ Μωυσέως...* [Erste Ode, von Mariamia, der Schwester des Moses].

Fol. 187^r. Beginn des Textes der ersten Ode unter der Überschrift: *pěs(nb) mariamii sestry moiseovy / vb ischodě. 1* [Lied der Mariamia, der Schwester Moses, beim Auszug. Erste (Ode)].

Die Psalter bezeichnen die erste der biblischen Oden, dem Buche Exodus (15, 1–18) entsprechend, gewöhnlich als Gesang des Moses. Der Münchener Psalter folgt jedoch einer anderen Überlieferung, die auch in der *Tolkovaja Paleja* enthalten ist:

Viděvši ž(e) m(a)rijamb sestra moisiova i aaronova čjudesa preslavna, slavljaše b(og)a, i sobravši lik žen, sama že vzja buben, a iněm ženamb povelě dvě mědině plesnici vzjat(i), iněm ž(e) rukama plěskati, sama že napolnivšis(ja) d(u)cha s(vja)t(a)go, načat vospět(i) sice g(ospod)a gl(ago)l(ju)šče: poemь g(ospode)vi, slavno bo proslavis(ja), konja i vsadnikiy vverže v more. Lik že sobrannyh žen otpěvachu ei sice g(lago)l(ju)šče: slavno bo proslavis(ja). I pak(i) mariamb [...].

[Da Mariam, die Schwester Mosis und Aarons, sah die herrlichen Wunder, verherrlichte sie Gott und versammelte den Chor der Frauen. Sie selbst ergriff die Zimbel; die einen Frauen hieß sie, zwei ehernen Schellen zu nehmen, andere aber, in die Hände

⁷⁹ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Abt. seltener Bücher, fol. 140^r. – Vgl. *M. V. Tolstoj*, *Něskol'ko slov o licevych psaltirjach*. Trudy 3go archeol. s-ězda (1874) II (Kiev 1878) 138 f.; 144 f.; *F. I. Buslaev*, *Sočinenija* II (Sanktpeterburg 1910) Abb. S. 21; 297; 401 f.; *N. N. Rozov*, *Illjustracii kievskoj psaltyri 1397 g. na poljach staropečatnoj knigi*. Trudy otdela drevnerusskoj literatury 24 (1969) 341, 4.

⁸⁰ *Strzygowski-Jagić* S. XLI; 68 f.; Tf. XLVI. 10.

⁸¹ *Strzygowski* und *Jagić*, ebd., lesen hier wie in den beiden folgenden Inschriften wohl irrig *mariamni*, Μαριάμνης. Die richtige Lesung bei *A. I. Jacimirskij*, *Opisanie južno-slav. i russk. rukopisej zagraničnych bibliotek* I. Sbornik Otdělenija russk. jazyka i slovesnosti 98 (Petrograd 1921) 561. Dieselbe Namensform weist der Cod. Monac. Slav. 6, ein russischer Psalter des 16. Jahrhunderts, auf; die Überschrift der ersten Ode lautet dort (fol. 260^r): *pěs(nb) 1. sestry moiseovy i aaronovy mariamii v ischodě* [Erste Ode, von der Schwester Mosis und Aarons Mariamia, beim Auszug] (zur Handschrift vgl. *Jacimirskij*, *Opisanie* 572 ff.). In einem serbischen Psalter des Jahres 1346 (Bukarest, Akademie d. Wiss., Nr. 205, fol. 386^v) lautet die Überschrift ähnlich: *pěs(nb) Marije sestry Moiseovi vb ischodě* [Ode von Maria, der Schwester Mosis, beim Auszug]; *P. P. Panaitescu*, *Manuscisele din Biblioteca Academiei RPR* I (Bukarest 1959) 301.

zu klatschen. Sie selbst aber ward des heiligen Geistes erfüllt und begann, den Herrn zu besingen, indem sie sprach: „Singen wir dem Herrn, denn herrlich hat er sich verherrlicht, Roß und Reiter warf er ins Meer.“ Der Chor aber der versammelten Frauen antiphonierte ihr und sprach so: „Denn herrlich hat er sich verherrlicht.“ Und wiederum Mariam (. . .)]⁸².

Die offenbar mechanisch aus der Bildvorlage kopierte griechische Bildbeischrift zeigt, daß die auch von der *Tolkovaja Paleja* bezeugte Erzählung schon die Gestaltung der Vorlage der Handschrift bestimmt hat. Nachdem es feststeht, daß der Münchener Psalter als Ganzes auf griechische Vorbilder zurückgeht⁸³, wird man aus diesem Bildbeispiel schließen dürfen, daß auch die außerkanonischen Bildelemente anderer Miniaturen der Handschrift auf die griechische Vorlage zurückgehen.

Die Ursache der Abweichung vom kanonischen Bibeltext ist in diesem Fall in dessen widersprüchlichen Angaben zu suchen; einmal ist Moses als Sänger des Liedes genannt (Deut 15, 1), gleich darauf (v. 20 f.) seine Schwester Mariam. Schon die jüdischen Exegeten unternahmen verschiedene Glättungsversuche⁸⁴. Eine andere Erklärung als das Bild des Münchener Psalters gibt der vatikanische Psalter, Cod. Vat. Gr. 752, nach dem die erste Ode von Moses und Mariam gemeinsam gesungen worden sei⁸⁵; in der gleichen Weise wird der Vorgang in der *Palaia* berichtet⁸⁶.

Der wenige Jahrzehnte früher als der Münchener Psalter entstandene bulgarische Tomić-Psalter weist als Titelillustration zur ersten Ode eine Folge von drei Bildern auf⁸⁷. Die dritte der Miniaturen stimmt in Bild und Beischrift im wesentlichen mit der des Münchener Psalters überein, jedoch fehlt die in jenem befindliche griechische Beischrift. Die Überschrift der Ode selbst lautet *pěsnb moise/ova vb ischodě* [Lied des Moses beim Auszug]⁸⁸. Es führt über die Aufgabe dieser Untersuchung hinaus, anhand dieses Komplexes die Frage des Verhältnisses der zwei südslavischen Psalter zueinander und zu den griechischen Vorlagen zu erörtern. Jedoch ist es m. E. nicht wahrscheinlich, daß die in beiden Handschriften bemerkbaren ikonographischen Besonderheiten wie auch die Unterschiede in vielen ihrer Illustrationen slavische Schöpfungen sind. Es scheint vielmehr, daß sie zwei Entwicklungsstadien des ihnen eigentümlichen Psaltertyps widerspiegeln, die schon auf griechischem Boden entstanden waren⁸⁹.

⁸² *Tolkovaja Paleja* 1477 goda, fol. 207^{rv}; ähnlich die Handschrift von Kolomna, fol. 126^r (col. 502).

⁸³ *Suzy Dufrenne*, Rayonnement des psautiers byz. chez les Slaves du sud. Actes du 22^e Congr. Int. d'Hist. de l'art (1969) I (Budapest 1972) 151–163. – *R. Stichel*, Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyz. Vergänglichkeitsdarstellungen [. . .] = *Byzantina Vindobonensia* 5 (Wien 1971).

⁸⁴ *Ginzberg* III (1911) 31–36.

⁸⁵ Fol. 450^r: Ὡδοὶ Μωυσεως καὶ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ ἐν τῇ ἐξόδῳ [Ode Mosis und Marias, seiner Schwester, beim Auszug]; *E. T. de Wald*, *Vaticanus Graecus* 752 = *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint* III 2 (Princeton 1942) 41.

⁸⁶ *Vasil'ev* 236 f.

⁸⁷ Moskau, Staatl. Histor. Museum, Cod. 2752 der Museumssammlung, fol. 248^v–249^v; *Ščepkina-Dučev* 75; Tf. XLII–XLIV.

⁸⁸ Ebd., Tf. LXVII.

⁸⁹ *S. Dufrenne*, Rayonnement, nimmt an, gewisse Eigentümlichkeiten der beiden Psalter seien auf die Tätigkeit der südslavischen Maler zurückzuführen.

6.7. Fol. 229^r. Die Philoxenie. Zum Troparion *Poklonimse otcu i togo s(i)novi i s(ve)tomu d(u)chu* [Laßt uns verehren den Vater und dessen Sohn und den heiligen Geist] der Eulogetaria anastasima⁹⁰ (Tf. 16b).

Vor dem Tisch, an dem die drei Engel zum Mahle sitzen, steht ein Tier; es blickt auf ein zweites kleineres Tier, das vom Tisch herabspringt. Die Palaia berichtet, die Mutterkuh des von Abraham zur Bewirtung der Engel geschlachteten Kalbes sei nach dem Mahl auf der Suche nach dem Kalb muhend zum Tisch gekommen; ἀναστάντων δὲ τούτων τῆς τραπέζης συνανέστη καὶ ὁ τεθυμμένος μόσχος καὶ ἠκολούθησεν τῇ μητρὶ αὐτοῦ [da sie aber vom Tische aufstanden, erstand auch das geopferte Kalb und folgte seiner Mutter]⁹¹.

Diese haggadische Erweiterung des biblischen Berichts löst das exegetische Problem, ob die unkörperlich vorgestellten Engel irdische Speise zu sich nahmen. Zurückhaltender wandelt der Targum Neophyti den Genesistext ab und sagt: „Und sie (die drei Engel) erschienen, wie wenn sie aßen und tranken“⁹². Ähnlich beantwortet Theodoret von Kyrrhos die Frage: οὕτως ἐσθίοντες ὄφθησαν, οὐ στόματι καὶ γαστρὶ τὴν τροφὴν προσενεγκόντες [so wurden sie speisend gesehen, ohne (jedoch) dem Mund und Magen die Nahrung zuzuführen]⁹³. In einer byzantinischen Sammlung von Ἐρωταποκρίσεις wird das Essen der drei Engel mit der Sonne verglichen, die die Feuchtigkeit aufsaugt, aber nicht in sich aufnimmt⁹⁴.

Kuh und Kälbchen beim Gastmahl Abrahams sieht man auch auf einer Illustration zur Engelpredigt des Pantoleon in der Handschrift No. 1844 der Sammlung Egorov aus dem 16. Jahrhundert⁹⁵.

Vielleicht erklärt sich aus der Erzählung auch die Tatsache, daß auf manchen Bildern der Philoxenie ein vor dem Tisch ruhendes Rind dargestellt ist⁹⁶.

⁹⁰ Προσκυνοῦμεν πατέρα καὶ τὸν τοῦτου υἱόν; E. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae III = Studi e testi* 213 (Vatikan 1962) 362.

⁹¹ Vasil'ev 215; vgl. A. Gorskij – K. Nevostruev, *Opisanie rukopisej mosk. sinod. biblioteki II 3* (Moskau 1862) 594. – Zum Motiv des wunderbar verlebendigten Tieres vgl. A. N. Veselovskij, *Alatyr' v městnych predanijach Palestiny i legendy o Gralě. Sbornik otdělenija russk. jazyka i slovesnosti* 28, 2 (1881) 32, 2.

⁹² A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana I = Textos y estudios* 7 (Madrid – Barcelona 1968) cap. 18, 8 (S. 96, 394, 539).

⁹³ PG 80, 177 D.

⁹⁴ *Heinrici* 35, Nr. 23; das Stück wird in derselben Hs. an anderer Stelle Maximos dem Bekenner zugeschrieben; E. v. Dobschütz, *Eine Sammelhandschrift des 16. Jahrhunderts. Dresden MS. A 187. Byz. Zschr.* 15 (1906) 258; zur Überlieferung des Werks des Maximos vgl. U. Riedinger, *Byz.-neugriech. Jahrb.* 19 (1966) 260–276.

⁹⁵ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Fond 98, No. 1844, fol. 194^r. Der Text entspricht inhaltlich der in den Großen Lesemenäen enthaltenen Fassung, weicht aber im Wortlaut ab (*Velikija minei četii* 250 ff.).

⁹⁶ Cod. Barb. Gr. 372, fol. 85^v, zu Ps 49, 14 (*F. I. Buslaev, Iz Rima. Dva pis'ma. Věstnik obšč.-a. drevne-russk. iskusstva* [1875] 6/10, IV, 70); Cod. Vat. Gr. 746, fol. 22^r; Serail-Oktateuch, fol. 78^r (*Uspenskij Tf. XIV.* 46).

Die Untersuchung des vorgeführten Bildmaterials hat zu zwei Hauptergebnissen geführt, die abschließend nochmals zusammengefaßt seien:

1. Es ist nicht möglich, die byzantinischen Bilddarstellungen, die außerkanonische Bildelemente enthalten, als Argumente für eine nicht erhaltene, der christlichen Kunst vorangegangene jüdische Kunst anzuführen. Sie sind vielmehr Zeugnisse des Weiterlebens jüdischer exegetischer Methoden und deren Ergebnisse, die dem Mittelalter durch das Judentum vermittelt wurden (diese Feststellung gilt m. E. in gleicher Weise für westeuropäische Darstellungen mit jüdischen Elementen).

2. Für die Kirche bestand die Notwendigkeit, einen Kanon der autoritativen Literatur aufzustellen. Jedoch verfügte sie über keine eindeutigen Kriterien, um die Grenze zwischen kanonischer und außerkanonischer Literatur zu definieren. Eine solche Scheidung konnte wegen der wesentlichen Gleichartigkeit beider Literaturgruppen immer nur eine von außen aufgelegte sein⁹⁷.

Im Bereich der Textüberlieferung war eine solche äußerliche Scheidung verhältnismäßig einfach durch das Mittel der Unterdrückung der als außerkanonisch indizierten Literatur durchführbar. Bei dem daraus resultierenden schlechten Überlieferungszustand der außerkanonischen Literatur ist es schwierig, ihre tatsächliche Verbreitung abzuschätzen. Die Beispiele aus dem Bereich der Kunst zeigen jedoch, daß außerkanonische Vorstellungen weiter verbreitet waren, als dies aus der Textüberlieferung der Apokryphen erkennbar ist.

Die zum Text hinzutretende Illustration gibt die durch ihn hervorgerufene Vorstellung wieder. Wenn kanonische Texte immer wieder von Illustrationen mit außerkanonischen Elementen begleitet werden, so geht daraus hervor, daß die Illustratoren zwischen beiden Überlieferungen nicht unterschieden; in ihrer Vorstellung bildeten die kanonischen Elemente der biblischen Geschichte mit den außerkanonischen eine untrennbare Einheit.

⁹⁷ W. Speyer hat in seiner verdienstvollen Untersuchung, in dieser Tradition stehend, den nutzlosen Versuch unternommen, Kriterien für die Scheidung der „echten“ religiösen Pseudepigraphie von der literarischen Fälschung aufzustellen. Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum [...] = Handb. d. Altertumswiss. 1. Abt., 2. Teil (München 1971); *ders.*, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum. *Jahrb. f. Antike u. Christent.* 8/9 (1965/66) 88–125; *ders.*, Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und „echte religiöse Pseudepigraphie“. *Pseudepigrapha I = Entretiens sur l'antiquité class.* 18 (Vaudœuvres–Genf 1972) 331–366, Diskussion 367–372.

Für die Beschaffung des Abbildungsmaterials spreche ich den folgenden Personen und Institutionen meinen herzlichen Dank aus:

5 Nach N. und M. Thierry (Anm. 27). – 6 V. Beridze, Tbilisi. – 7a E. G. Stikas, Athen. – 7b–11 Bibliotheca Apostolica Vaticana. – 12, 14–16 Bayerische Staatsbibliothek, München. – 13 Staatliches Historisches Museum Moskau.