

Ueberlieferung und Bezeugung

der *διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*

Von **Anton Baumstark.**

Das XIX. Jahrhundert ist durch unschätzbare Entdeckungen auf den Gebieten der christlichen Archaeologie und der altchristlichen Litteraturgeschichte gleichmässig ausgezeichnet gewesen. Man kann sagen, dass es beide Wissenschaften erst — oder doch, dass es sie neu — geschaffen habe. Scheidend brachte es noch einmal eine Erscheinung, die beim Archaeologen wie beim Litterarhistoriker hohem Interesse begegnen muss.

In glänzender Ausstattung veröffentlichte der gelehrte Patriarch der s. g. antiochenischen Syrerkirche Msgr. Rahmani eine syrische Uebersetzung, deren verlorenes griechisches Original sich als *διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* einführte¹ und nach der Uebersetzung des verdienten Herausgebers ein Werk der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts gewesen wäre. Hat P. de Lagarde 1854 in der *διδασκαλία* die syrisch übersetzte Grundschrift der Bücher I—II der apostolischen Constitutionen ans Licht gezogen, Bryennios uns 1883 in der *διδαχή* die Hauptquelle von Buch VII wiedergeschenkt, so erhalten wir hier auch in dem ungünstigen Falle, dass die Altersbestimmung Rahmanis sich als verfehlt erweisen sollte, einen Paralleltext zu Buch VIII, der meines Erachtens alle sonst bekannt gewordenen an Bedeutung überragt.

Da von einigen dürftigen lateinischen Bruchstücken abgesehen der Text der *διαθήκη* nur in orientalischen Uebersetzungen vorliegt,

¹ *Testamentum domini nostri Jesu Christi nunc primum edidit, latine reddidit ed illustravit Ignatius Ephraem II. Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Moguntiae sumptibus Francisci Kirchheim. 1899. LII und 231 S.*

darf wohl auch ein Semitist zu der Publication Rahmanis das Wort ergreifen, indem er glaubt, dass angesichts eines sich neu der Forschung erschliessenden Arbeitsfeldes das Wort des homerischen Sängers zurecht besteht: *δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.*

Zwei Fragen sind es, die sich der neuen Schrift gegenüber vor allem erheben, diejenige nach ihrer Ueberlieferung und die andere nach ihrem Alter und nach den Kreisen, aus denen sie hervorging. Jene ist die unerlässliche Vorfrage aller s. g. niederen, diese enthält das Grundproblem der höhern Kritik der *διαθήκη*. Für die Beantwortung beider haben die *Prolegomena*, die Rahmani dem Text vorausschickt, nicht nur keine genügende Grundlage geschaffen, sondern sie sind sogar teilweise geeignet, bei dieser Beantwortung positiv irre zu führen. Man wird diesem Umstand gegenüber dem hohen Verdienst, das kein Verständiger der Ausgabe des orientalischen Kirchenfürsten bestreiten wird, gerne möglichst wenig Gewicht beilegen. Aber verschwiegen kann er nicht werden, weil die nicht gelöste Aufgabe unverzüglich aufs neue in Angriff genommen werden muss.

1.

Was zunächst die Ueberlieferung der *διαθήκη* anlangt, so weist schon die Zusammenstellung der uns zugebote stehenden Textquellen bei Rahmani sehr erhebliche Lücken auf. Ich selbst vermesse mich keineswegs, nun etwa meinerseits ein erschöpfendes Bild dieses Bestandes geben zu können. Es könnte dies nur, wer in der Lage wäre, die sämtlichen syrischen, koptischen, aethiopischen und christlich-arabischen Handschriftensammlungen nicht nur Europas, sondern auch des Orients zu überschauen. Immerhin sind mir augenblicklich an denen des Vatican und — dank der Güte Sr. Eminenz des Herrn Cardinals Ledochówski¹ — an den der Propa-

¹ Ich will nicht versäumen hier auch öffentlich Sr. Eminenz meinen verbindlichsten Dank ehrfurchtvoll auszusprechen. — Desgleichen bin ich Herrn Abbate S. Giamil, Procurator des chaldaischen Patriarchen in Rom, für die gefällige Unterstützung zu Dank verpflichtet, die er mir beim Suchen nach den für meine Zwecke wichtigen Nummern des Museo Borgiano angedeihen liess.

ganda gehörenden des Museo Borgiano in Rom sehr bedeutende Sammlungen dieser Art zugänglich, deren Kenntnis dem jenseits der Alpen Arbeitenden noch keine zureichende Kataloge vermitteln. Andererseits glaube ich, die mir hier zur Verfügung stehenden Kataloge auswärtiger Bibliotheken gewissenhaft benützt zu haben, wobei ich mich bezüglich der aethiopischen Litteratur der hingebenden Beihilfe des Herrn C. Julius, Kaplans an der deutschen Nationalkirche all' Anima, erfreute. So kann denn mindestens das, was ich mehr oder in richtigerer Zusammenfügung und Beleuchtung zu geben vermag, als Rahmani, den anderswo Suchenden vielleicht auf die eine oder andere ihm wertvolle Spur führen. Dies mag das erste Drittel meiner Ausführungen entschuldigen. Die — wie wir sehen werden — höchst zweifelhaften Spuren einer lateinischen Uebersetzung bleiben für dasselbe, was ich zum voraus bemerke, ausser Betracht.

Vollständig und in direkter Ueberlieferung d. h. nicht nur in Citaten oder durch Aufnahme des Ganzen oder einzelner Abschnitte in jüngere Compilationen vermittelt, ist der Text der *διαθήκη* in der von Rahmani herangezogenen arabischen und in der aethiopischen Uebersetzung auf uns gekommen. Von diesen beiden haben wir bei unserem Umblick auszugehen.

Die in Rede stehende arabische Uebersetzung bildet in der K IV 24 signierten Handschrift des Museo Borgiano das erste Stück in einer Reihe von sieben pseudapostolischen Rechtsbüchern. Es folgen eine von der gewöhnlichen stark abweichende Gestalt der s. g. arabischen *διδασκαλία*, die syrisch von Lagarde und unvollständig schon von A. Mai bekannt gegebene Apostellehre, die apostolischen Kanones, die Partie Constitutionen VIII 27—28, 30—32a, 33f, 42—45, 32b, die aegyptischen Kanones der Apostel und eine als Kanones des Clemens, bezw. Brief des Petrus weitverbreitete kleine Schrift. Nur einen Anhang zur *διαθήκη* macht eine späterhin zu besprechende Sammlung liturgischer Texte aus. Die Handschrift ist nach einer subscriptio fol. 183r^o im Jahre 1064 Martyrum (1348 n. Chr.) geschrieben. Die aufgenommenen Stücke scheinen ausnahmslos Uebersetzungen aus dem Koptischen zu sein, ihre Zusammenordnung erfolgte aber erst auf arabischem Boden, wie daraus hervorgeht, dass der Schreiber auf verschiedene carabische Vorlagen

Bezug nimmt.¹ Die *διαθήκη* beginnt fol. 2v^o und schliesst fol. 26r^o. Die Ueberschrift ist von Rahmani S. 2 Anmk. 1 ungenau wiedergegeben. Auf das gewöhnliche Bekenntnis der Trinität folgt zunächst arabisch: „*Das Testament*“, dann die koptische und die arabische Transcription vom griechischen *διαθήκη* und nun erst die ausführliche Bezeichnung: „*Testament unseres Herrn Jesus Christus, unseres Gottes, das er mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung von den Toten errichtete betreffs des Endes dieser Welt und der Zeichen, die auf Erden sein werden, und der Erscheinung des Pseudo-Christus und betreffs der Gesetze der Kirche.*“ Am Rand ist beigeschrieben: „*Nämlich Buch I von den acht durch Clemens übersandten*“, eine Bemerkung, die, wie sich zeigen wird, nicht zum ursprünglichen Titel gehört sondern vom arabischen Abschreiber beigefügt ist. Buch- und Capiteleinteilung des syrischen Textes fehlen. An Stelle der letzteren steht eine Einteilung in andere Abschnitte, die mit sachlichen Ueberschriften versehen aber nicht numeriert sind. Die wichtigsten Textabweichungen deutet Rahmani an. Sie sind namentlich in den auf Eucharistie und Taufe bezüglichen liturgischen Stücken von sehr einschneidender Natur. Die Uebersetzung ist laut der ausführlichen subscriptio, deren massgebende Worte Rahmani S. XIV mittheilt, das Werk eines Abû Ishaq ibn Fadl-allâh, der seiner Arbeit eine 643 Martyrum (927 n. Chr.) für den alexandrinischen Patriarchen Cosmas gefertigte koptische Handschrift zugrund legte. Ihre Entstehungszeit ist nicht genau bestimmbar, dürfte aber dem XIV. Jahrhundert näher liegen als dem X. Denn einerseits bezeichnete Abû Ishaq seine koptische Vorlage bereits als ein „*altes Exemplar*“, andererseits steht zwischen seinem Autograph und der vorliegenden Handschrift, wie ausdrücklich gesagt wird,² nur eine einzige Copie von der Hand eines Kirchenschreibers Shams al-rijasa.

¹ Hinter cap. 31 der *διδασκαλία* liest man eine längere subscriptio, die dem „*Exemplar, aus welchem dieses abgeschrieben ist*“ ein zweites auf Abû Ishaq zurückgehendes gegenüberstellt, dem die dort fehlenden Capitel 32–42 entnommen seien. Abû Ishaq aber ist, wie auch hier ausdrücklich bezeugt wird, der arabische Uebersetzer.

² Fol. 183v^o 184r^o in der subscriptio zum Gesamttext der *διδασκαλία* und ähnlich schon fol. 26r^o in der subscriptio der *διαθήκη* selbst.

Von der aethiopischen Uebersetzung besitzt das British Museum zwei Exemplare, Orient. 793 fol. 1r^o — 13v^o und 795 fol. 2r^o — 17r^o. Rahmani hat sie S. XIV und XVIII erwähnt, konnte sie aber für seine Ausgabe nicht zu Rate ziehen. Eine Beschreibung gab schon Wright *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*. S. 270—273, auf den ich auch bezüglich des weiteren Inhalts der Handschriften verweise. Die Ueberschrift lautet: „*Testament unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus.*“ Dann folgt unmittelbar der Text in sechzig numerierten Capiteln ohne Bucheinteilung. Eine subscriptio fehlt. Nach ihrem Schriftcharakter zu schliessen, reicht keines der beiden Exemplare über die Mitte des XVIII Jahrhunderts zurück. Ueber das Alter der Uebersetzung lässt sich unter diesen Umständen nicht einmal eine Vermutung aufstellen, ebenso wenig vorerst über die Sprache ihrer Vorlage, die der Natur der Dinge nach eine koptische oder eine arabische gewesen sein könnte.

Indirekt ist der vollständige Text der *διαθήκη* als erstes Stück des zuerst von Lagarde so genannten Octateuchus Clementinus erhalten. Eine diese Bezeichnung rechtfertigende Sammlung kirchenrechtlicher Texte in acht Büchern unter dem Namen des römischen Clemens war in zwei stark von einander abweichenden Recensionen in den monophysitischen Nationalkirchen Syriens und Aegyptens — wir wissen nicht, seit welchem Zeitpunkt des Mittelalters — im Umlauf. Beide Recensionen sind bisher nur in unvollständiger Textgestalt veröffentlicht, handschriftlich aber mehrfach auch in vollständiger erhalten.

Einen unvollständigen Text der syrischen Recension enthält die mehrfach¹ beschriebene Handschrift Sangerman. 38 zu Paris, eine, wie die Aufnahme der Beschlüsse von Chalkedon² zeigt, von einem Maroniten oder Katholiken veranstaltete Sammlung kirchenrechtlicher Stücke meist monophysitischer Provenienz, über

¹ Ausser der Beschreibung Zotenbergs verweise ich auf die der Ausgabe der *διδασκαλία* vorausgeschickten Angaben Lagardes und auf Cureton *Corpus Ignatianum* S. 342 f., beziehungsweise Funk *Die apostolischen Konstitutionen* S. 247 ff.

² Fol. 214r^o — 218v^o — Schon Harnack *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I 464 Anmk. 1 hat übrigens diesen Umstand zutreffend gewürdigt.

deren Inhalt am besten Zotenberg *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens de la bibliothèque nationale* S. 22—30 orientiert. Der frühestens dem VIII, wahrscheinlich erst dem IX Jahrhundert angehörende Schreiber hat recht kritiklos sein Material aus teilweise schon defecten Vorlagen zusammengerafft. Bezeichnend hierfür ist es, dass er pag. 248 eine ausführliche subscriptio mit abgeschrieben hat, die auf breite in seiner Arbeit fehlende Partien des Octateuchus zurückweist. Was er von diesem Sammelwerke mitteilt, von Lagarde *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace* S. 2—32 und 44—66 herausgegeben, hat er zwei Handschriftenbruchstücken entnommen, zwischen deren Abschriften er pag. 220—232 ganz fremdes Material einfügte.¹ Das zweite Bruchstück lieferte ihm Buch VIII und die erwähnte subscriptio und wurde von ihm pg. 232—248 vollständig copiert. Das erste bot Abschnitte aus Buch I und II, ein grosses Stück von Buch III und das ganze Buch VI. Hier hat er — wenigstens in den zwei ersten Büchern — gelegentlich Abschnitte seiner Vorlage übergangen, wie die verschiedentlich zwischen den einzelnen Excerpten auftretende Bemerkung „und wenig später“ darthut. Da eine kritische Auswahl, wie wir sahen seine Sache nicht war, wird man annehmen müssen, die übergangenen Partien seien unleserlich gewesen. Es ist mithin eine sehr alte und frühe beschädigte Handschrift des syrischen Octateuchus, auf welche die von Lagarde a. a. O. S. 2—19 edierten und an anderer Stelle² ins Griechische zurückübersetzten Fragmente der *διαθήκη* zurückgehen. Mit der lateinischen Uebersetzung Rahmanis verglichen, sind es die Stellen S. 3 „*Postquam dominus*“ — 16 „*recte agite*“, 75 „*Presbyter, uti par est*“ — „*opus sanctificationis*“, 79 „*Ordinatur in diaconum*“ — 83 „*quae ei conveniunt*“, 89 „*Si quis advenit*“ — 93 „*episcopi et ecclesiae*“, 107 „*Virgo, mas vel femina*“ — 109 „*ipsas aemulentur*“, 113 „*Cupienti matrimonio*“ — 117 „*verbum catecheseos*“, 127 „*Sabbato autem ultimo*“ — „*iis, qui prope sunt*“, 137 „*Invitati*“ — 139 „*et gratiarum actionibus*“, 141 „*Jubeat episcopus*“ — 143 „*eius meminerit*“. Die

¹ Nämlich die „*Lehre des Addai*“ und das Sachregister zu den apostolischen und den wichtigsten synodalen Kanones in 51 *τίτλοι*.

² *Reliquiae grace* S. 80 ff.

Bruchstücke weisen eine von derjenigen der vollständigen Handschriften verschiedene Einteilung in zahlreichere und deshalb kleinere Capitel auf. Wo auch der Wortlaut des Textes abweicht, verdienen die Lesearten des cod. Sangerman. meist den Vorzug oder doch ernste Beachtung.

Das ist begreiflich. Denn die zwei Handschriften, in denen Rahmani den vollständigen Octateuchus entdeckte sind verhältnismässig sehr jung. Sie zeigen die pseudo-clementinische Sammlung und somit die *διαθήκη* in ziemlich verschiedener Umgebung. Die im *elenco separato* der neueren Erwerbungen V signierte Handschrift des Museo Borgiano enthält kirchenrechtliche Stücke. An der Spitze steht die *διδασκαλία*, von der das Museo Borgiano unter K V 21 noch eine zweite, doch unvollständige Copie besitzt. Dann folgt fol. 61r^o—107r^o der Octateuchus und auf diesen die hier wie stets von den syrischen Monophysiten als Lehre des Addai bezeichnete orientalische Apostellehre. Den Schluss macht eine grosse Sammlung von Synodalbeschlüssen und „kanonischen“ Briefen, eingeleitet durch die in zahlreichen syrischen codices erscheinenden 51 *τίτλοι*, ein Sachregister zu den wichtigsten Kanonensammlungen. Das Ganze ist 1887 Graecorum (1576 n. Chr.) geschrieben. In der 1963 Graecorum (1652 — nicht 1653 wie irrig die subscriptio sagt — n. Chr.) geschriebenen Handschrift der Metropolitanbibliothek der katholischen Syrer in Mossul erscheint der Octateuchus dagegen fol. 339—354 als letzte der heiligen Schriften alten und neuen Testaments. Das beruht wohl darauf, dass man in ihm die *διαταγαὶ ἑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημένα* erblickte, die von den apostolischen Kanones den biblischen Büchern beigezählt werden.

Von der zuletzt genannten Handschrift abhängig, somit ohne selbständigen Wert ist wahrscheinlich ein zweiter unvollständiger syrischer Text des Octateuchus, der in der Handschrift K VII 16 des Museo Borgiano vorliegt. Der moderne Sammelband bringt in seiner zweiten Hälfte fol. 321v^o—494v^o apokryphe und deuterokanonische Schriften beider Testamente. Auf drei Bücher der Makkabäer, Flavius Josephus *περὶ αὐτοζωότουρος λογισμοῦ*, Tobit nach den LXX, die kleinen katholischen Briefe Petrus 2, Johannes 3, Judas folgt zuletzt von fol. 483r^o an der An-

fang des Octateuchus d. h. die *διαθήκη* bis zu den Worten S. 31 „*Pater, qui nosti*“ in der Uebersetzung Rahmanis, bei denen der Schreiber plötzlich abbrach. Ueberschrift und Text stimmen genau mit dem Mossulaner *Πανδέκτης* und, da die Handschrift von Mossul nach Rom kam, ist wohl anzunehmen, dass jener ihrem Schreiber als Vorlage diente.

Einen drittten unvollständigen Text der *διαθήκη* als „ersten Buches“ des Octateuchus bietet die monophysitische Handschrift Add. 14 577 im British Museum. Es sind Auszüge aus der Schrift von einem Mönche Moses, wahrscheinlich nach dem X. Jahrhundert in dem syrischen *Θεοτόκος*-Kloster in der Sketewüste, auf dem Rande von fol. 2v^o–4v^o beigeschrieben. Die Ueberschrift lautet. „*Ferner aus dem Buche διαθήκη unseres Herrn. Dies ist aber das erste Buch der Apostel, das durch Clemens an die Heiden(christen) geschickt wurde.*“ Der Text beginnt mit dem Anfang der Schrift. Den weiteren Bestand der Excerpte gestatten die Angaben bei Wright *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838* S. 788 nicht zu bestimmen. Lediglich eine sehr summarische Inhaltsangabe der *διαθήκη* als des „ersten“ Clemensbuches weist dagegen eine zweite, gleichfalls monophysitische Handschrift des British Museum, Add. 14493 fol. 147v^o auf.

Inhalt und Anordnung des syrischen Octateuchus sind von Rahmani S. X f. beschrieben. Es enthält Buch I und II die *διαθήκη*, Buch III die apostolische Kirchenordnung, Buch IV die wahrscheinlich auf Hippolytos zurückzuführenden zwei Capitel *περὶ χαρισμάτων*, mit denen Buch VIII der Constitutionen anhebt, Buch V–VII weitere Paralleltexte zu diesem Buche des griechischen Werkes, endlich Buch VIII die apostolischen Kanones. Das Alter der hier vorliegenden Uebersetzung der *διαθήκη* ist durch die subscriptio der beiden vollständigen Handschriften, die Rahmani S. XIV mitteilt, urkundlich gesichert: „*Uebertragen aus der griechischen Sprache in die syrische von dem armen (Sünder) Jakob im Jahre 998 der Griechen (687 n. Chr.)*“. Dass der Uebersetzer der berühmte Jakob von Edessa gewesen sei, wie Rahmani voraussetzt, ist möglich, lässt sich aber nicht beweisen.

Der unvollständige Text der aegyptischen Recension

war bereits annähernd ein Jahrzehnt vor demjenigen der syrischen durch Tattam¹ veröffentlicht worden. Die dieser Veröffentlichung zugrunde liegende Handschrift, gegenwärtig als cod. Orient. 519 auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin, bietet neben einer arabischen Uebersetzung einen koptischen Text in boheirischem Dialekt, eingeteilt in sieben Bücher, wobei zu Anfang ein Buch I fehlt. Geschrieben ist sie erst im Jahre 1520 Martyrum (1804 n. Chr.). Buch II (bezw. thatsächlich I) ist gleich Buch III der syrischen Recension, Buch III (II) enthält die s. g. aegyptische Kirchenordnung, Buch IV (III) stimmt wieder genau mit dem entsprechenden Buche des Syrer^s überein. Dagegen entspricht Buch V (IV) den zwei syrischen Büchern V und VII, während umgekehrt der Inhalt des syrischen Buches VI auf die Bücher VI (V) und VII (VI) der aegyptischen Recension verteilt ist. Erst bezüglich des letzten Buches stimmen beide Recensionen wieder vollständig überein. Es muss sich uns sofort die Vermutung nahe legen, das fehlende Eingangsbuch habe die syrischen Bücher I und II zusammengefasst, mit anderen Worten, es habe eine koptische Uebersetzung der *διαθήκη* enthalten.

Diese Vermutung erfährt eine vollständige Bestätigung durch den Text des ganzen aegyptischen Octateuchus, auf den ich, — soweit ich sehe, als erster — hier aufmerksam machen darf. Er ist uns allerdings nicht mehr koptisch, sondern nur in einer arabischen Uebersetzung und selbst in dieser nur deshalb erhalten, weil er in ihr Aufnahme in eine noch weit umfangreichere Sammlung der in der aegyptischen Kirche giltigen Rechtsbestimmungen gefunden hat. Dies ist der Nomokanon des Mönches und Presbyters Makarios, wohl das ausgedehnteste Werk seiner Art in der gesamten Litteratur der aegyptisch-arabischen Kirche. Der Verfasser, oder richtiger Sammler hat seine Arbeit in einem Kloster der Skete-wüste nach der subscriptio des cod. Vat. Arab. 150 fol. 128^o. column. B im Jahre 1088 Martyrum (1372 n. Chr.) vollendet. Ich vermag von derselben gegenwärtig auf europäischen Bibliotheken drei handschriftliche Exemplare nachzuweisen, von denen das vaticanische und das bodleianische je zwei Bände umfasst. Es sind

¹ *Constitutions, or The Apostolical Canons of the Apostles in Coptic.* 1848.

cod. Sangerman. 41 zu Paris, eine Copie nach dem Autograph des Makarios,¹ cod. Vat. Arab. 149 und 150 zu Rom, aus dem Anfang des XV Jahrhunderts,² endlich cod. Huntingdon. 31 und 32 zu Oxford, geschrieben im Jahre 1397 Martyrum (1681 n. Chr.).³ Das Ganze zerfällt in drei sich scharf von einander abhebende Teile. Der erste ist eine Sammlung in der koptischen Kirche als apostolisch anerkannter Rechtsliteratur. Der zweite bringt eine mit Ankyra beginnende, mit Sardika schliessende Sammlung von Synodalkanones, die Kanones des Hippolytos und Basileios, und in vier Büchern unter dem Titel von βασιλικαί die profanrechtlichen Bestimmungen. Der dritte umfasst im weiteren Verlaufe Synodalbeschlüsse von Karthago, Antiocheia und Laodikeia, die Kanones der griechischen Väter Epiphaneios, Chrysostomos und Gregorios von Nyssa, der alexandrinischen Patriarchen und der aegyptischen Synoden des Mittelalters. Das jüngste Stück ist hier eine Convention des koptischen Patriarchen Kyrillos mit seinen Bischöfen aus dem Jahre 957 Martyrum (1241 n. Chr.). Den ersten Teil bilden zunächst die orientalischen Apostellehre, die apostolischen Kanones, der Abschnitt Constitutionen VIII 27 ff. in seiner im Orient überall wiederkehrenden Anordnung, die aegyptischen Kanones der Apostel, die arabische διδασκαλία, die Kanones des Clemens, alias Brief des Petrus, endlich eine Sammlung von den Aposteln adoptierter alttestamentlicher Satzungen in 51 kurzen Abschnitten. Dagegen steht der Octateuchus Clementinus an erster Stelle im dritten Teil. Buch I ist die διαθήκη bezeichnet als „*Buch des Testaments unseres Herrn Jesus Christus nach seiner Auferstehung von den Toten und seiner Anrede an die Apostel.*“⁴ Die Bücher II—VIII stimmen mit dem Kopten Tattams überein, so dass kein Zweifel darüber bestehen kann,

¹ Beschrieben bei *De Slane Catalogue des manuscrits arabes de la bibliothèque nationale* S. 66 ff.

² Beschrieben bei A. Mai *Catalogus codicum bibliothecae Vaticanae arabicorum* u. s. w. S. 275—283.

³ Beschrieben bei Uri *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientarium catalogus. Pars I* 2 S. 39 f.

⁴ Nur auf einer Blattversetzung in der Vorlage beruht es, dass in cod. Vat. Arab. 150 das vierte Buch der βασιλικαί fol. 34^v — 43^v erst zwischen der διαθήκη und Buch II des Octateuchus folgt. Eine ähnliche Blattversetzung hat auch in cod. Vat. Arab. 149 den Schluss der aegyptischen Kanones der Apostel von dem Hauptteil dieser Schrift getrennt.

dass wir die arabische Uebersetzung des vollständigen Werkes vor uns haben, das in cod. Berolin. Orient. 519 unvollständig auf uns gekommen ist. Diese ist, was die *διαθήκη* anlangt, von derjenigen des Abû Ishaq verschieden, ja sie geht hier zuweilen sogar auf ein bereits merklich abweichendes Original zurück.¹ So stimmen ausser der Sprache beide Texte nur in dem Fehlen einer Bucheinteilung überein. Denn auch von einer Capiteileinteilung kann bei dem Makarios-Texte im strengen Sinne nicht mehr die Rede sein. Dass wir einer Uebersetzung aus dem Koptischen gegenüberstehen ist selbstverständlich, das Alter dieser Uebersetzung aber vorläufig nicht bestimmbar. Keinesfalls war erst Makarios der Uebersetzer, da der, wie wir an anderen Nummern seiner Sammlung sehen, nur von Anderen schon übersetzte Stücke zusammenstellte.²

Wenden wir uns nunmehr der gesonderten Ueberlieferung einzelner Abschnitte der *διαθήκη* zu, so ist zu unterscheiden zwischen der Aufnahme beliebiger Abschnitte in jüngere Schriften naturgemäss meist kirchenrechtlichen Charakters und der Sonderabschrift der liturgischen Stücke behufs ihres thatsächlichen gottesdienstlichen Gebrauches.

Als Vertreter der ersteren Ueberlieferungsform kämen zunächst die zahlreichen kirchenrechtlichen Sammelwerke der syrischen Litteratur in Frage. Rahmani spricht S. XVII von „*quotquot ex Syris scriptoribus Octateuchum Clementinum citant aut eius mentionem faciunt.*“ In der That ist es wahrscheinlich, dass ihm in orientalischen Handschriften Hierhergehöriges bekannt werden konnte,

¹ Schon die Anfangsworte beider Texte weisen ziemlich weitgehende Abweichungen auf. Ich setze, um wenigstens an einem Beispiel eine Vergleichung zu ermöglichen, diejenigen des Octateuchustextes nach Makarios in deutscher Uebersetzung hierher: „*Es geschah, nachdem unser Herr Jesus Christus von den Toten auferstanden und uns, Petrus, Johannes und Matthias, und den Frauen und den Uebrigen, allen insgesamt, erschienen war, dass wir den Vater priesen, der uns durch seinen geliebten Sohn, Jesus Christus, den Schöpfer der ganzen Schöpfung zurecht gewiesen, und uns eine gewaltige Furcht überkam und wir zur Erde fielen und wie Tote waren.*“

² So sagt er in der Ueberschrift zu Buch III der *βασιλικαί* — cod. Vat. Arab. 150 fol. 10r^o — ausdrücklich, dass die von ihm aufgenommene Uebersetzung dieses Werkes eine Arbeit des Ibn al-Assâl sei.

das für die abendländische Wissenschaft vorerst noch als verloren gelten muss. In europäischen Bibliotheken ist dagegen, so viel ich sehe, der schon von A. Mai¹ in der lateinischen Uebersetzung des Aloysius Assemani und neuerdings von P. Bedjan² im Urtext herausgegebene Nomocanon des Georgios Abû-l-faradj bar Ebrôjô (gestorben 1286 n. Chr.) das einzige Werk dieser Art in syrischer Sprache, das Citate aus dem Octateuchus, näherhin aus der *διαθήκη* bietet. Die hier aufgenommenen Stellen unseres Buches sind — nach der lateinischen Uebersetzung Rahmanis — S. 27 „*ordinetur episcopus*“ — „*amator laboris*“, 33 „*Jeiunet*“ — „*ad passionem*“, 35 „*Reliquo vero tempore*“ — „*manducet*“,³ 95 „*Ordinetur in viduam*“ — „*manserit*“, 101 „*Si est menstrua*“ — „*ieiunet*“,⁴ 107 „*Virgo mas vel femina*“ — „*cogitationibus fidelibus*“,⁵ endlich 127 „*Sabbato autem ultimo*“ — „*auro confectum*“.⁶ Doch finden sich im einzelnen starke Abweichungen des Wortlauts, weitgehende Kürzungen, aber auch — bezüglich der Witwen — Zusätze, die dem überlieferten vollständigen Text nicht nur fremd sind, sondern ihm geradezu widersprechen. Zum grössten Teile mag dies Folge ungenauer Citierung sein. Immerhin wird jedoch ein an Varianten reicher Text als Grundlage zu unterstellen sein.

Auf der anderen Seite erscheinen zwei beziehungsweise drei grössere litterarische Denkmäler der aegyptischen Kirche des Mittelalters als wertvolle Textzeugen für einzelne Abschnitte der *διαθήκη*. Hier ist an erster Stelle die arabische *διδασκαλία* zu nennen, auf die auch Rahmani S. XVII f. hinweist. Die fünf Capitel, welche die von Funk *Die apostolischen Konstitutionen* S. 216—224 beschriebene vulgäre Form des Werkes beschliessen, von ihm S. 226—236 nach Uebersetzung meines seligen Lehrers Socin bekannt gegeben und S. 238 f. irrthümlich auf die apostolische Kirchenordnung und die

¹ *Scriptorum veterum nova collectio Tomus X* S. 1—268 der zweiten Paginierung.

² *Nomocanon Gregorii Barhebraei ed. Paulus Bedjan cong. miss. Parisiis* 1898.

³ VII 2. (Bedjan S. 82 f. Mai S. 42 f.): „*Aus dem ersten Buch des Clemens*“.

⁴ VII 7. (Bedjan S. 97. Mai S. 50): „*Von Clemens*“.

⁵ VII 10. (Bedjan S. 108. Mai S. 56): „*Der Apostel*“.

⁶ II 4. (Bedjan S. 26. Mai S. 14 f.): „*Der Apostel*“.

Bücher II und VIII der Constitutionen zurückgeführt, sind in der That wörtlich der *διαθήκη* entnommen: S. 23 „*Ecclesia igitur sit*“ — 35 „*cuius mysterii fiunt participes*“ und 59 „*Qui fuit, qui prope adest*“ — 65 „*quique tibi soli, Pater, loquitur*“, wenn wir wieder die Uebersetzung Rahmanis zum Vergleich heranziehen. Von minder schwerwiegenden Abweichungen abgesehen ist nur die ausführliche Liturgie der *διαθήκη* durch eine auf ihr beruhende kürzere Schilderung der eucharistischen Feier mit Unterdrückung der Gebetstexte ersetzt. Von Handschriften, in denen diese Form der *διδασκαλία* vorliegt hat Funk S. 215 nach Lagarde acht aufgezählt und Harnack hat *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I S. 517 f. diese Aufzählung wiederholt. Ich habe zu berichtigen, dass die in Betracht kommende vaticanische Handschrift nicht Vat. Arab. 151, sondern Vat. Arab. 156 ist, geschrieben im Jahre 1228 Martyrum (1512 n. Chr.). Hinzuzufügen sind nach meiner Kenntnis drei weitere Copieen, die von Rahmani S. XVIII erwähnte Handschrift der Bibliothek der Maroniten zu Aleppo aus dem Jahre 1046 Martyrium (1330 n. Chr.), der ersten Band des römischen Markariosexemplares, Vat. Arab. 149, der die *διδασκαλία* pag. 73A—102B, und Museo Borgiano K II 33, eine moderne Handschrift wohl schon aus dem XIX. Jahrhundert, die sie fol. 2r^o—112r^o bietet. Bezüglich des Alters dieses Textzeugen ist uns nur ein ziemlich vager terminus ante quem durch den Umstand gegeben, dass er bereits dem arabisch schreibenden Kopten Abû-l-faradj Hibbat allâh ibn abî-l-fadl ibn abî Ishaq genannt Ibn al-‘Assâl vorlag, dessen Zeit durch seine Theilnahme an einer 1239 n. Chr. in Kairo abgehaltenen Synode sich bestimmt.¹

Dieser Ibn al-‘Assâl ist der Verfasser eines nach Materien geordneten Nomokanons, der in der koptischen Kirche späterer Zeit die Bedeutung des eigentlich authentischen Codex des Kirchenrechts gewann. Das Werk ist mir in folgenden zehn Handschriften bekannt, Medic. Palat. Orient. 82 zu Florenz, Bodl. Seld. 3196 A 63, Bodl. Huntingdon. 174 und 239 zu Oxford, Arab. Anc. fonds 121,

¹ Vgl. St. E. Assemani *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mms. orientalium catalogus* S. 100 f.

122, 123, Sangerman. 42 und 42 *bis* zu Paris, Vat. Arab. 151 zu Rom, von denen die vaticanische, aus dem Jahre 1005 Martyrum (1289 n. Chr.) stammend, die älteste und beste sein dürfte. In der Vorrede nennt Ibn al-Assâl die *διδασκαλία* als eine aus dem Koptischen ins Arabische übersetzte Schrift unter den „apostolischen“ Rechtsbüchern, denen er Material entnommen habe,¹ und in der That gehört sie zu den am häufigsten von ihm ausgeschriebenen Texten. Neben den Büchern I—VI der Constitutionen sind so auch die oben bezeichneten Parteien der *διαθήκη* indirekt Quellen seiner Compilation geworden, so dass er neben den Handschriften der vollständigen arabischen *διδασκαλία* wenigstens als ein secundärer Textzeuge für dieselben zu hören ist.

Die dritte Schrift, die in diesem Zusammenhange zu nennen ist, war ursprünglich koptisch abgefasst. Es ist eine dogmatische Catene unter dem Titel „*Glauben*“ oder „*Bekennntnis der Väter*“, in erster Linie bestimmt, der Verteidigung der monophysitischen Christologie zu dienen. Während das Original untergegangen zu sein scheint, ist uns eine arabische und eine aethiopische Uebersetzung erhalten. Jene liegt in cod. Medic. Palat. Orient. 69 zu Florenz, Arab. Supplément 51 zu Paris und Vat. Arab. 101 zu Rom, diese vollständig in Orient. 356 zu Berlin, Brit. Mus. Orient. 783, 784, 785 und Add. 16219. 24988 zu London, Aethiop. 111, 112 zu Paris, fragmentarisch auch in Orient. 595 zu Berlin vor. Die aethiopische Uebersetzung wurde laut einer von Isenberg *Dictionary of the amharic language* S. 198 mitgetheilten Notiz von Mabâ Ts'ion zur Zeit des Negush Claudius d. h. um die Mitte des XVI. Jahrhunderts nach dem Arabischen, die arabische, wie Vat. Arab. 101 fol. 8v° belehrt, von Paulus ibn al-radjâ, genannt al-Wâdih, — es bleibt ungewiss, wann — nach dem Koptischen gefertigt. Die Entstehungszeit des koptischen Originals lässt sich noch recht genau bestimmen. Der ungenannte Verfasser wollte Zeugnisse seines Glaubens von der Zeit der Apostel bis zu seiner eigenen d. h. derjenigen des „*Anbâ Christodulos des sechsundsechzigsten unter den*

¹ „Das dritte Buch ist das bei den Kopten als *at-dasqiltja* d. h. die Lehre bekannte.“ cod. Medic. Palat. Orient. 82 fol. 4r°

alexandrinischen Patriarchen“, wie er sagt, zusammenstellen. Das jüngste mittgeteilte Schreiben des Christodulos aber ist aus dem Jahre 782 Martyrum (1066 n. Chr.) datiert. Von Stücken der *διαθήκη* hat hier, und zwar an erster Stelle, das grosse als *μυσταγωγία* bezeichnete Gebet Aufnahme gefunden, der Schluss der in der arabischen *διδασκαλία* aufgenommenen Partie also. Die Einleitungsworte lauten: „*Es sprachen die Väter, die zwölf Apostel und Paulus, das auserwählte Gefäss, und Jacobus, der Bischof von Jerusalem, und die sieben Diakone und die zweiundsiebzig Jünger Sie sprachen: Dies ist die Mystagogia unseres Herrn Jesus Christus, unseres Gottes.*“

Es erübrigt schliesslich noch kurz der Sonderüberlieferung zu gedenken, die den liturgischen Stücken der *διαθήκη* zum Zwecke ihrer wirklichen Benützung beim Gottesdienst zuteil wurde. Bei der Menge der liturgischen Handschriften, muss hier von vornherein sogar auf das Streben nach Vollständigkeit verzichtet werden. Es kann dies auch ohne jeden Schaden geschehen. Denn gerade dieser Ueberlieferungszweig ist von der geringsten Bedeutung. Ebensovienig als diejenigen des VIII Buchs der Constitutionen¹ sind die liturgischen Formulare der *διαθήκη* ursprünglich wohl irgendwo in praktischem Gebrauche gewesen. Litterarische Idealschöpfungen, sind sie in solchen naturgemäss erst gekommen, nachdem und wo das Pseudepigraphon sich vollständig das Ansehen echt apostolischen Ursprungs errungen hatte. Mit anderen Worten es waren schon verhältnismässig junge Texte der ganzen *διαθήκη*, aus denen diese Stücke zu einer Sonderexistenz ausgehoben wurden. Einmal ausgehoben aber unterlagen sie bei der Häufigkeit der Abschrift liturgischer Texte weit mehr unwillkürlicher Entstellung und Veränderung als das seltener copierte Ganze, und bei dem Wandel des in steter Entwicklung begriffenen praktisch-rituellen Bedürfnisses waren auch die einschneidendsten absichtlichen Umgestaltungen unvermeidlich.

Bis zum heutigen Tage haben sich zwei Formulare im Gebrauche erhalten, unter dem Titel des „*Gebetes der Anrufung des (hl.) Geistes von Clemens*“ ausschliesslich bei der Ordination des

¹ *Aegyptiaca* S. 209—291.

Patriarchen verwendet, das Gebet der Bischofsweihe in der jakobitischen d. h. syrisch-monophysitischen und, wenn ich Rahmani S. XVII richtig verstehe, in der mit dem römischen Stuhle unierten westsyrischen, sowie in der koptischen Kirche, die gesammte eucharistische Liturgie bei den Abessyniern. Von der letzteren ist die vom Diakon zu sprechende Litanei in der römischen Ausgabe des aethiopischen Neuen Testaments von 1548, das Opfergebet als „*Eucharistisches Gebet des Herrn Jesus Christus*“ bei Ludolf *Ad suam historiam aethiopicam commentarius* S. 341—345 in der aethiopischen Uebersetzung gedruckt.

Auch was die *διαθήκη* an Stücken einer Tauf liturgie bietet, muss von den syrischen Monophysiten einmal praktisch verwertet worden sein. Anders vermag ich es nicht zu erklären, dass cod. Vat. Syr. 52 fol. 16r° vor einer von Bar Ἐβρὸςὶ recipierten Tauf liturgie die Ueberschrift bringt: „*In Kraft der heiligen Dreifaltigkeit beginnen wir das Buch der heiligen Taufe zu schreiben, das unser Herr Jesus Christus seinen Aposteln und durch sie den auserlesenen Lehrern übergab.*“ Als Uebersetzer aus dem Griechischen wird alsdann Jakob von Edessa genannt, unter dessen Namen sonst der nun folgende Taufritus geht. Ein älteres auf der *διαθήκη* beruhendes Formular „unseres Herrn Jesus Christus“ ist wahrscheinlich durch das jüngere auf Jakob zurückgeführte verdrängt worden.

Die vollständigste Sammlung liturgischer Formulare nach der *διαθήκη* weist aber die Handschrift K IV 24 des Museo Borgiano in arabischer Sprache, wie bereits angedeutet, als Anhang zu der Schrift selbst auf. Es folgen sich hier fol. 26v°—43v° das Gebet zur Weihe des Bischofs, die Mystagogia, die eucharistische Liturgie, die Gebete zur Weihe des Presbyters, Diakons und der Witwe und die Tauf liturgie. Die eucharistische und die Tauf liturgie erscheinen in der stark erweiterten und überarbeiteten Form, die auch in den vorhergehenden Text der *διαθήκη* Eingang gefunden hat und über die Rahmani S. 39 Anmk. 2 und 118 Anmk. 1 nachzusehen ist.

2.

Wir haben die von Rahmani gegebene Zusammenstellung der Textzeugen der *διαθήκη* soweit als möglich ergänzt und berichtigt, indem wir uns von vornherein darüber keinem Irrtum hin-

gaben, dass es unmöglich ist, hier etwas schlechthin Abschliessendes zu bieten. Gleichwohl dürfte nunmehr genügendes Material zusammengetragen sein, um in grossen Zügen die Ueberlieferungsgeschichte der Schrift zu skizzieren, eine Aufgabe, der Rahmani überhaupt nicht nahe getreten ist. Auch hierbei bleiben die zweifelhaften Spuren einer lateinischen Textüberlieferung noch bei Seite.

Ich gehe von dem aegyptischen „*Glauben*“ oder „*Bekennnis der Väter*“ aus. Das Verhältnis, in dem die verschiedenen Texte zu einander stehen, ist, wie wir sahen, urkundlich bezeugt. Der aethiopische ist aus dem arabischen und dieser aus einem koptischen geflossen. Die *μυσταγωγία* hat der Verfasser, wie seine Einleitungsworte zu diesem Stück lehren, einem Werke entnommen, das sich als Bestimmungen der Zwölfapostel, des Paulus und des ersten Bischofs von Jerusalem gab. Ein solches Werk ist die *διαθήκη* nicht, wohl aber, ihren Eingangsworten nach, die arabische *διδασκαλία*. In der That folgt auch unmittelbar auf die *μυσταγωγία* ein Citat aus einer *διδασκαλία* der Apostel. Der koptische „*Glaube der Väter*“ verdankt mithin, was er aus der *διαθήκη* enthielt, der koptischen *διδασκαλία*, die wir auf der anderen Seite, durch Ibn al-ʿAssâl als das Original der arabischen bezeugt fanden. Diese erscheint so als die gemeinsame Quelle aller bruchstückweisen Ueberlieferung der *διαθήκη* innerhalb der aegyptischen Kirchen, soferne wir von der eigentümlichen Sonderüberlieferung liturgischer Parteien absehen.

Was diese anlangt, so muss ich mich bezüglich des koptischen Gebetes der Bischofsweihe, das mir nur durch das Zeugnis Rahmanis bekannt ist, eines Urteils vollständig enthalten. Die arabische Sammlung in Museo Borgiano K IV 24 ist — das lehrt der Augenschein — der Uebersetzung des Abû Ishaq entnommen. Dagegen lässt sich über die beiden aethiopischen Stücke im Augenblick nicht mit ähnlicher Bestimmtheit entscheiden. Sie können aus der aethiopischen Uebersetzung des ganzen Textes ausgehoben, sie können auch die selbständige Wiedergabe eines koptischen oder arabischen Originals sein, das erst seinerseits auf einen vollständigen Text zurückzuführen wäre. Klarheit würde hier eine Vergleichung mit den entsprechenden Parteien des vollständigen Textes im British Museum schaffen. Bevor eine solche angestellt ist, lässt sich

nur so vieles sagen, dass wie die arabische *διδασκαλία* auch der arabische Octateuchus und die Uebersetzung des Abû Ishaq beziehungsweise deren koptische Vorlagen als Quelle nicht in Frage kommen, die aethiopische Herrenliturgie ihnen gegenüber vielmehr einen älteren und ursprünglichen Text repraesentiert. Denn obgleich an ein Abhängigkeitsverhältnis diesem gegenüber aus Gründen der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung nicht gedacht werden kann, stimmt sie beinahe völlig mit dem syrischen *διαθήκη*-Texte überein. An der Hand des von einer lateinischen Uebersetzung begleiteten Abdrucks des einen Stückes bei Ludolf kann sich jeder hievon überzeugen.

Schwieriger ist es, von dem Verhältnis der drei vollständigen aegyptischen Texte zu einander ein anschauliches Bild zu gewinnen. Auf der Hand liegt nur, dass der aethiopische und der arabische des Abû Ishaq sich dem arabischen bei Makarios gegenüber als eine einheitliche Gruppe zusammenschliessen. Denn beide zeigen die *διαθήκη* losgelöst von den Büchern II—VIII des aegyptischen Octateuchus. Abhängigkeit Abû Ishaqs vom Aethiopen ist weiterhin ausgeschlossen, weil jener ausdrücklich einen koptischen Text als seine Vorlage bezeichnet hat. Aber auch, dass umgekehrt die aethiopische Uebersetzung auf der arabischen des Abû Ishaq beruhe, kann nicht angenommen werden. Dem arabischen Texte fehlt die Capiteleinteilung des aethiopischen. Diese aber muss wegen ihrer vielfachen Uebereinstimmung mit derjenigen des syrischen als alt gelten. Ferner ist es nicht glaublich, dass die aethiopische Kirche etwas wesenhaft Anderes als Herrenliturgie benützt haben sollte, als was sie in ihrer *διαθήκη* als solche las. Und nun ist die Liturgie bei Abû Ishaq allerdings etwas wesenhaft Anderes als die Liturgie der syrischen *διαθήκη*, die aethiopische Herrenliturgie aber fanden wir in Uebereinstimmung mit der letzteren. So bleibt nur die Annahme übrig: der Aethiope und Abû Ishaq sind, von einander unabhängig, beide abhängig von dem nämlichen koptischen Texte, der die *διαθήκη* selbständig, nicht in Verbindung mit anderen apostolischen Pseudepigraphen bot, so zwar dass der Aethiope eine frühere, der Araber eine merklich jüngere Entwicklungsphase dieses Textes repraesentiert.

Wie aber verhielt sich der selbständige koptische Text der

διαθήκη zum koptischen Octateuchus, war er eine Quelle desselben, war er nachträglich von ihm abgetrennt, war er eine von ihm unabhängige Uebersetzung aus dem Griechischen? — Wir müssen uns zunächst die Frage stellen: Was ist der koptische Octateuchus selbst, eine Uebersetzung aus dem Griechischen oder eine erst auf koptischem Sprachbode.¹ entstandene Sammlung? Sie ist zweifellos in dem Sinne zu beantworten, in dem sie Funk a. a. O. S. 250 ff. beantwortet hat, wenn auch dem Nomokanon des Markarios gegenüber niemand mehr soweit gehen wird, wie Funk S. 253 gegangen ist, geradezu die Existenz eines wirklichen koptischen Octateuchus in Zweifel zu ziehen und die „eigentümliche Zählungsweise des Kopten“ Tattams für einen „künstlichen Notbehelf“ zu erklären. Die Texte des Octateuchus sind zunächst Uebersetzungen aus dem sahidischen in den boheirischen Dialekt. Das bezeugt die Schlussbemerkung des koptischen Textes bei Tattam. Nun ist uns für die Bücher II—VIII bekanntlich die sahidische Vorlage — herausgegeben von Lagarde¹ und Bouriant² — in mindestens drei Handschriften erhalten, zweien des British Museum, Orient. 1320 aus dem Jahre 722 Martyrum (1006 n. Chr.) beziehungsweise deren unvollständiger und junger Copie Orient. 460, und einer gleichfalls jungen im Besitz der Bibliothek des monophysitisch koptischen Patriarchats in Kairo. Ausserdem besitzen wir von dieser Vorlage zwei weitere getreue Uebersetzungen eine aethiopische in dem grossen *Liber synodi* der abessynischen Kirche, bezüglich dessen es genügt auf Fell *Canones apostolorum Aethiopice* S. 8—11 zu verweisen, und eine arabische, die wieder zuerst durch Ibn al-‘Assâl bezeugt wird³ und, wie bereits gesagt, bei Makarios und in der Sammlung Museo Borgiano K IV 24 ausserdem aber in den Handschriften British Museum Rich 7207 fol. 36v^o—61v^o zu London, Huntingdon 458 fol. 46r^o—87r^o zu Oxford und Arab. Anc. fonds 126 fol. 41r^o—

¹ *Aegyptiaca* S. 209—291. Irrtümlicherweise kam diese Anmerkung auch auf S. 15.

² *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne* 1884/85. V S. 199 bis 216 und VI S. 97—115.

³ „Was aber die Kopten anlangt, so haben sie dies (die apostolischen Kanones sind gemeint!) in zwei Büchern herausgegeben, von denen jedes sehr viel umfasst, was im anderen (sich findet), und zwar ist der Bestand des einen 71 Kanones und der Bestand des anderen 56 Kanones.“ cod. Medic. Palat. Orient. 82 fol. 4r^o.

93v^o zu Paris vorliegt. Diese aegyptischen „*Kanones der Apostel*“ zeigen einerseits keinerlei Zusammenhang mit der *διαθήκη* andererseits zerfallen sie nicht in sieben, sondern in zwei Bücher, von denen das erste, 71 Kanones umfassend, den Büchern II–VII des koptischen Octateuchus, das zweite in 56 Kanones dem Buche VIII dieses Sammelwerkes entspricht. Beides gilt von dem sahidisch-koptischen Text, wie von der aethiopischen und der arabischen Uebersetzung. Die Einteilung in sieben Bücher kennt nur der boheirische Text. Dieser setzt aber zugleich bereits die *διαθήκη* bei seiner von II bis VIII laufenden Bucheinteilung der „Kanones“ voraus. Daraus ergibt sich, dass die Verbindung der „Kanones“ mit der *διαθήκη* und ihre Einteilung in sieben Bücher von einer und derselben Hand herrühren, der Hand ihres boheirischen Uebersetzers. Der Octateuchus, den uns Makarios in arabischer Uebersetzung vollständig kennen lehrt, ist eine Schöpfung Unteraegyptens. Von seinen beiden Quellschriften stammt die eine — die aegyptischen „*Kanones der Apostel*“ — unmittelbar aus Oberaegypten. Es liegt nahe das Gleiche auch für die andere anzunehmen. Mit einem Worte: der Text der *διαθήκη* im boheirischen Octateuchus geht zurück auf einen selbständigen Text in sahidischer Mundart. In dieser muss aber auch das Original der aethiopischen Uebersetzung abgefasst gewesen sein. Denn da diese eine recht alte Textgestalt wiedergibt, mithin einer verhältnismässig frühen Zeit angehören wird, haben wir noch nicht wie bei dem erst im XVI. Jahrhundert übersetzten „*Glauben der Väter*“ die Mittelstufe eines arabischen zwischen dem koptischen und dem aethiopischen Texte zu unterstellen. Solange und soweit man aber unmittelbar aus dem Koptischen ins Aethiopische übersetzte, waren die Vorlagen der Uebersetzer im südlichen Nachbarlande naturgemäss die sahidischen Texte des oberen, nicht die boheirischen des unteren Nilthales. Zu der Annahme zweier gleichmässig selbständiger aber ursprünglich verschiedener sahidischer Texte der *διαθήκη* liegt kein Grund vor. Man wird daher auch in dem vom Urheber des Octateuchus benützten wie in dem von Abû Ishaq wiedergegebenen höchstens eine andere Entwicklungsphase des vom aethiopischen Uebersetzer zugrund gelegten Textes zu sehen haben. Eine und dieselbe sahidische Uebersetzung der griechischen *διαθήκη*, im Laufe der Jahr-

hunderte natürlich vielfachen willkürlichen und unwillkürlichen Aenderungen unterworfen, ist nacheinander von einem Unbekannten ins Aethiopische, vom Schöpfer des aegyptischen Octateuchus ins Boheirische und von Abû Ishaq ins Arabische weiter übersetzt worden.

Gegen dieses Resultat beweist die Randbemerkung der Handschrift Museo Borgiano K IV 24 nichts, die scheinbar vom arabischen Texte Abû Ishaqs auf den boheirischen Octateuchus zurückweist, indem sie die *διαθήκη* als erstes Clemensbuch bezeichnet. Einerseits hätte Abû Ishaq, wären in der koptischen Handschrift des Patriarchen Cosmas wirklich acht Clemensbücher enthalten gewesen, gewiss nicht nur das erste der Uebersetzung gewürdigt. Denn wie wir an einem anderen Beispiel sehen,¹ hat gerade er sich um möglichste Vollständigkeit der von ihm geschaffenen arabischen Texte bemüht. Andererseits giebt jene Bemerkung schon durch ihre Beifügung am Rande zu erkennen, dass sie dem Titel der arabischen Uebersetzung ursprünglich fremd war. Einer der beiden Abschreiber der Arbeit Abû Ishaqs hat sie beigeschrieben, weil ihm bereits die arabische Uebersetzung des Octateuchus und in ihm die *διαθήκη* als erstes Buch bekannt war. Die Sache ist aber nicht ohne Analogie. Zu den einzelnen Capiteln der eigenartigen arabischen *διδασκαλία* derselben Handschrift sind die Nummern am Rande beigeschrieben, die ihnen in der vulgären Gestalt des Werkes zukommen.

So richtig erklärt liefert die fragliche Notiz aber einen terminus ante quem für die arabische Uebersetzung des Octateuchus. Sie muss mindestens älter sein als das Jahr 1348, in dem die Handschrift des Museo Borgiano geschrieben wurde. Damit bleibt aber für die Zeit ihrer Entstehung nur noch der Spielraum von rund einem Jahrhundert. Denn auf der anderen Seite hat Ibn al-Assâl, dem ein Text von dieser Bedeutung gewiss nicht entgangen wäre, sie gegen die Mitte des XIII. Jahrhunderts noch nicht gekannt.

¹ So hat er den zuvor unvollständigen Text der eigentümlichen arabischen *διδασκαλία* in Museo Borgiano K IV 24 nach einer wieder aus dem Besitz des Patriarchen Cosmas stammenden koptischen Handschrift ergänzt. Das lehrt die schon oben herangezogene subscriptio hinter cap. 31.

Für das boheirische Original lässt sich eine ähnliche zeitliche Bestimmung nicht ermitteln. Dagegen kann, irre ich nicht, sehr wohl das Vorbild angegeben werden, das für einen Urheber bestimmend war. Am nächsten liegt es unstreitig, hier an die acht Bücher der apostolischen Constitutionen zu denken, an die ja auch thatsächlich gedacht wurde.¹ Aber der Gedanke ist nicht haltbar. Hätte der Urheber des koptischen Octateuchus einen koptischen Text der Constitutionen gekannt, für seine Neuschöpfung wäre gerade dann keinerlei vernünftiger Grund abzusehen. Den Octateuchus Clementinus, den seine Kirche in diesem Falle bereits besessen hätte, ihr erst durch seine Arbeit zu schenken, hätte seine Absicht nicht sein können. Und selbst, wenn ihm nur der griechische Text des Werkes oder eine allgemeine Kunde von demselben und seiner Einteilung bekannt gewesen wäre, immer blieben, dieses Vorbild vorausgesetzt, die vorliegende Bucheinteilung seiner Compilation und die Einbeziehung der *διαθήκη* in dieselbe unbegreiflich. Oder wie werden wir es unter dieser Voraussetzung erklären, dass er gerade die apostolische und die sg. aegyptische Kirchenordnung, obgleich beide in den sahidischen Kanones durch nichts mehr ihre ursprüngliche Selbständigkeit verraten, je ein gesondertes Buch bilden liess? Soll hier der Zufall ein neckisches Spiel getrieben, soll der Kopte etwa neben den Kanones auch noch deren alte Quellenschriften gelesen haben? — Vollends welchen Anlass hätte das Vorbild der apostolischen Constitutionen zu der Vereinigung der *διαθήκη* mit den sahidischen Kanones geboten? — Dagegen lösen sich alle Rätsel des koptischen Octateuchus, sobald wir in ihm eine Nachbildung des syrischen sehen. Dieser bot bereits an erster Stelle die *διαθήκη* und bot wie die apostolischen Kanones auch die apostolische Kirchenordnung als ein gesondertes Buch. Eine weitere Buchabteilung lag, wenn man die sahidischen Kanones nach dem Vorbild der Bücher III bis VIII des syrischen Octateuchus einteilte, in der Natur der Dinge hinter demjenigen Teile des koptischen Werkes, der diesem allein eigentümlich ist, hinter Kanon I 47 d. h. am Schluss der aegyptischen Kirchen-

¹ Funk, *Die apostolischen Konstitutionen* S. 252.

ordnung. Was noch von den sahidischen Kanones übrig blieb, die Nummern 48 bis 71 der ersten Reihe, das musste nunmehr notwendig auf vier Bücher verteilt werden, da der sahidische Text der *διαθήκη* im Gegensatz zum syrischen ein einziges Buch bildete, und auch hier finden wir möglichste Uebereinstimmung der koptischen mit der syrischen Bucheinteilung. Sein Buch III schloss der Kopte an der nämlichen Stelle, an der das identische Buch IV, sein Buch IV an der nämlichen Stelle, an der Buch V des Syrers schliesst. Nur den Inhalt des syrischen Buches VI musste er spalten, weil die sahidischen Kanones den Stoff der syrischen Bücher V und VII in gekürzter Form zusammen boten, etwas dem letzteren Entsprechendes hinter Kanon I 71 daher fehlte. Dass aber in der That der Schöpfer des boheirischen Octateuchus den syrischen kennen konnte, ist nicht zu bezweifeln. Die monophysitischen Kirchen Syriens und Aegyptens standen seit der Zeit ihrer Entstehung ja in der innigsten Wechselwirkung. In der Sketewüste lag neben denjenigen der koptischen eine Niederlassung syrisch-monophysitischer Mönche, deren Bücherschätze noch im XIX Jahrhundert reich genug waren, um den weitaus grössten Teil der unvergleichlichen syrischen Bestände des British-Museum zu bilden, nachdem sie früher schon für diejenigen der Vaticana die kostbarsten Perlen geliefert hatten. Aber auch zwischen Westsyrien selbst und Aegypten bestand während des ganzen Mittelalters ein reger Verkehr von Kirche zu Kirche. Es genügt, an die zahlreichen zwischen den Oberhäuptern beider Kirchen, dem jakobitischen und dem koptischen Patriarchen, gewechselten Sendschreiben zu erinnern, aus denen beispielsweise der „*Glaube der Väter*“ eine lehrreiche Sammlung von Auszügen giebt. Naturgemäss war aber die Berührung mit Leben, Brauch und Litteratur der syrischen Schwesterkirche innerhalb der aegyptischen am stärksten im Norden, im Bereiche der boheirischen Mundart. Dieser war wie geschaffen, um ein Werk hervorzubringen, das vom sahidisch sprechenden Süden seinen Stoff, aus Syrien seine Form bezog.

So führt uns der aegyptische Octateuchus hinüber zu der Geschichte der *διαθήκη* in Syrien. Ihr Text ist hier nur als Bestandteil des Octateuchus überliefert. Von einer selbständigen Ueberlieferung, wie sie die aethiopische und die eine arabische Ueber-

setzung vertraten, fehlt jede Spur. Das Gebet bei der Weihe der Patriarchen verrät schon durch seine Bezeichnung als „*Gebet des Clemens*“, dass es einem schon dem Octateuchus Clementinus angehörenden Texte der *διαθήκη* entstammt, und ebenso citiert Bar-Ebrôjô¹ ausdrücklich Bestimmungen der *διαθήκη* als dem „*ersten Buche des Clemens*“ entnommen. Um so dringlicher ist die Frage, ob nicht wenigstens der syrische Octateuchus eine einheitliche Uebersetzung aus dem Griechischen ist? — Dürften wir Rahmani folgen, so hätten wir sie mit ja zu beantworten. Weil die Handschrift Sangerman 38 pg. 348 in der subscriptio zu den Akten der Synode von Karthago und den angehefteten Cyprianusbriefen die die an der nämlichen Stelle in Museo Borgiano *elenco separato V* wiederkehrende Bemerkung bietet: „*Dieses wurde aber aus der römischen in die griechische Sprache übersetzt, jetzt aber im Jahre 988 der Griechen aus der griechischen in die syrische,*“ glaubt er sich S. XIII f. Anmk. zu dem Schluss berechtigt: „*Jacobum Edessenum illo tempore praeter Testamentum, reliquos Octateuchi libros et cetera documenta, quae in codice Sang. sequuntur usque ad finem synodi carthaginensis, in syriacum interpretatum esse.*“ Aber der Schluss, an und für sich schon mehr als kühn, muss vollends als unzulässig erscheinen, weil der Schreiber der pariser Handschrift nachweislich die in Frage kommenden Texte keineswegs einer einheitlichen Vorlage entnommen hat, in der römischen aber der Octateuchus in keiner Weise als Teil derselben einheitlichen Sammlung erscheint wie die ursprünglich lateinischen Stücke. Der zweite Teil jener Bemerkung hängt ferner mit dem ersten unlösbar zusammen. Dieser der von einer Uebersetzung aus dem Lateinischen ins Griechische berichtet, kann aber nur auf die Akten von Karthago und die Briefe des Cyprianus bezogen werden. Was mithin bezeugt wird, ist lediglich die Thatsache, dass sowohl die *διαθήκη* als der griechische Text der Akten von Karthago und der Cyprianusbriefe im Jahre 687 n. Chr. ins Syrische übersetzt wurden. Nicht einmal, ob beide Uebersetzungen einer und derselben oder ob sie zwei verschiedenen Händen ihre Entstehung verdanken, lässt sich

¹ VII 2. (Bedjan S. 82. Mai S. 42). Vgl. VII 7 (Bedjan S. 97. Mai S. 50).

von vornherein vermuten. Eine genaue Beobachtung des Sprachgebrauches zumal auf dem charakteristischen Gebiet der Terminologie wird allerdings diese Frage vielleicht zu entscheiden vermögen. Aber sie mag so oder so entschieden werden, bezüglich der Bücher III—VIII des Octateuchus lässt sich aus der subscriptio der Handschrift zu Paris in keinem Falle irgend etwas folgern. Dagegen scheint umgekehrt die übereinstimmende subscriptio der römischen und der mossulaner Handschrift zu beweisen, dass die *διαθήκη* erst auf syrischem Boden mit dem Inhalt jener Bücher zu einem grösseren Corpus vereinigt wurde. Denn, hätte der Uebersetzer der *διαθήκη*, nicht nur diese, sondern den ganzen Octateuchus übersetzt, so würde er sich entweder am Schluss jedes einzelnen der acht Bücher, oder so gut wie am Schluss der *διαθήκη* auch beispielsweise am Schluss der apostolischen Kirchenordnung, oder er würde sich endlich mindestens wieder am Schluss des ganzen Sammelwerkes genannt haben.

Auch eine Ueberlegung wesentlich anderer Art führt zu dem Ergebnis, dass dem syrischen Uebersetzer Jakob der griechische Text der *διαθήκη* noch nicht als Bestandteil des Octateuchus vorlag. Die Entstehung eines zweiten Octateuchus Clementinus auf griechischem Boden neben und nach den apostolischen Constitutionen wären aus inneren Gründen schlechterdings unbegreiflich. Dagegen war die Bildung eines Werkes wie das in Rede stehende bei den Syrern so gut als notwendig. Die apostolischen Constitutionen als Ganzes sind ihnen niemals bekannt geworden. Von den Büchern I—VI haben sie an der *διδασκαλία* nur die noch der Bucheinteilung entbehrende Grundschrift, von Buch VIII nur Paralleltexthe oder richtiger wohl Auszüge in Uebersetzung besessen. Buch VII ist ihnen vollständig unbekannt geblieben. Hingegen wurden die apostolischen Kanones wiederholt und erstmals wohl schon im Verlaufe des V. Jahrhunderts übersetzt¹. Hier fand sich eine Sammlung durch Clemens vermittelter apostolischer Bestimmungen in acht Büchern den neutestamentlichen heiligen Schriften gleichwertig zur

¹ Dies beweist die Thatsache, dass sie in einer von derjenigen der jakobitischen Kirche verschiedenen Uebersetzung von den syrischen Nestorianern benützt und in hohen Ehren gehalten wurden.

Seite gestellt. Bei dem Mangel einer Bekanntschaft mit den griechischen Constitutionen musste das geradezu darauf hindrängen, dass man eine solche Sammlung, die zu fehlen schien, nachträglich schuf. Als letztes Buch derselben wurden dabei naturgemäss die sich gerade an der fraglichen Stelle ansdrücklich als litterarische Arbeit des Clemens einführenden Kanones selbst gefasst. Vor sie war zu stellen, was sonst als apostolisches Gut unter dem Namen des Clemens vorhanden war, d. h. da die *διδασκαλία* sich noch nicht als Clemensschrift gab, die Paralleltex te oder Auszüge von Constitutionen VIII und die apostolische Kirchenordnung, die, auch im cod. Vindobon. als *αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος* bezeichnet, unter diesem Titel schon Photios bekannt war.¹ In das neue Corpus auch die *διαθήκη* einzubeziehen, die vielmehr durch Dositheos, Silas, Magnus und Aquila vermittelt sein will, war eine Inconsequenz, aber höchst nahe lag es dennoch. Galt einmal Clemens als Vermittler apostolischer Rechtslitteratur *κατ' ἐξοχήν*, so konnte sein Name demjenigen Glied derselben nicht ferne bleiben, das, sobald man seiner litterarischen Fiction Glauben schenkte, als unmittelbare Herrsetzung seinesgleichen an Wert und Würde unvergleichlich überragte.

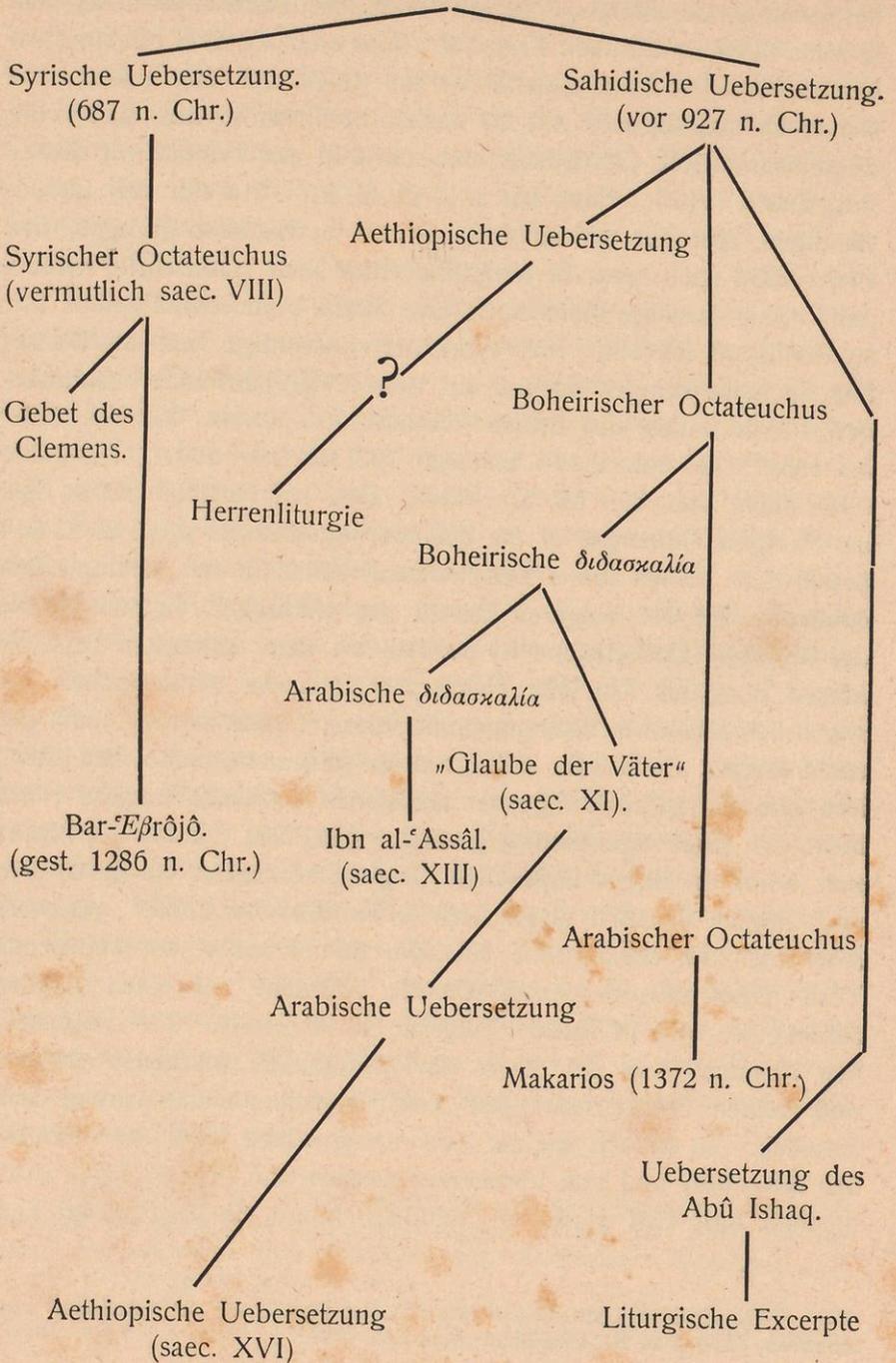
Nicht minder als die aegyptische geht zweifellos auch die syrische Uebersetzung der *διαθήκη* auf einen selbständigen, noch nicht mit anderen pseudapostolischen Schriften verbundenen griechischen Text derselben zurück. Ob der hier zugrund liegende Text auch wie der aegyptische nur ein einziges, oder ob er schon zwei Bücher umfasste, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist gewiss das Erstere. Einerseits ist ja die Bucheinteilung auf dem ganzen Gebiet pseudapostolischer Satzungen erst das Secundäre,² andererseits lag für den Schöpfer des syrischen Octateuchus, um die erforderliche Achtzahl von Büchern zu erreichen, nichts näher, als diejenige Schrift in zwei Bücher zu spalten, die von allen in seiner Compilation aufgegangenen die weit-aus umfangreichste war.

¹ *Biblioth. cod.* 112. — Die vollständige syrische Uebersetzung, mit der ich demnächst bekannt machen werde, führt dagegen auf den Titel *διδασχὴ τῶν ἀποστόλων*, was vielleicht zu einer Modificierung der Bemerkungen Harnacks a. a. O. I S. 465 f. Veranlassung geben könnte.

² So bei Constitutionen I—VI verglichen mit der *διδασκαλία* und beim aegyptischen Octateuchus verglichen mit den aegyptischen „Kanones der Apostel“.

So bleibt denn vorläufig nur noch eine Frage zu lösen. Woher stammen die *διαθήκη*-Auszüge der arabischen *διδασκαλία*, aus dem selbständigen sahidischen Text der Schrift oder aus dem boheirischen Octateuchus? — Entscheidend ist ein Blick auf die aethiopische *διδασκαλία* und die sich mit ihr nächst berührende, wo nicht völlig übereinstimmende Gestalt der arabischen in der Handschrift Museo Borgiano K IV 24. Funk hat a. a. O. S. 207—215 nur den unvollständigen Text der aethiopischen Schrift in Betracht gezogen, den Platt 1834 nach einer in Jerusalem entdeckten Handschrift herausgab.¹ Nur Auszüge bietet auch eine zweite Handschrift Orient. 595 zu Berlin auf fol. 155—167. Aber der vollständige Text des Werkes liegt in nicht weniger als fünf aus dem XVIII. Jahrhundert stammenden Handschriften des British Museum vor, Orient. 752 fol. 103r^o bis 168v^o, 793 fol. 1117—Schluss, 797 fol. 3r^o—104v^o, 798 (ausschliesslich) und 799 fol. 5r^o—53v^o. Den bei Platt fehlenden Teil hat Wright *Catalogue of the Ethiopic manuscripts* u. s. w. S. 214 beschrieben. Nach dieser Beschreibung fehlen in der aethiopischen *διδασκαλία* die der vulgären Gestalt der arabischen eigenen Stücke der *διάθήκη*. Das Gleiche ist der Fall bei dem arabischen Text des Museo Borgiano. An ein Tochterverhältnis der aethiopischen zur arabischen *διδασκαλία* kann gegenüber dieser Thatsache nicht mehr gedacht werden. Denn sollte selbst, was mir sehr unwahrscheinlich bleibt, ihre veränderte Capitelfolge der arabischen *διδασκαλία* vulgärer Form nicht von jeher eigentümlich gewesen sein, dass die *διαθήκη*-Stücke sich schon in ihrem koptischen Original vorfanden, ist durch den ursprünglich koptisch abgefassten „*Glauben der Väter*“ gesichert. Aber auch die aethiopische *διδασκαλία* beruht auf einem koptischen Text. Denn dass der entsprechende arabische auf einen solchen zurückgeht, wird in Museo Borgiano K IV 24 fol. 183v^o ausdrücklich bezeugt. Nur ob dieser das Mittelglied zwischen Aethiopen und Kopten bildete, wäre erst durch genauere Untersuchung festzustellen. So stossen wir auf zwei verschiedene koptische Gestalten der *διδασκαλία* und von vornherein werden wir geneigt sein, anzunehmen, dass sich wieder ein sahidischer und ein boheirischer Text

¹ *The Ethiopic Didascalia or the Ethiopic Version of the Apostolical Constitutions, received in the Church of Abyssinia 1834.*

Griechische *διαθήκη*.

gegenüberstanden. Ist dem so, dann muss als der sahidische Text derjenige gelten, der in arabischer Uebersetzung weniger verbreitet, dagegen ins Aethiopische, die südliche Nachbarsprache des Koptischen übertragen wurde, als der boheirische der nur noch arabisch bekannte, der gelegentlich wie in der Karshûnî-Handschrift Rich 7207 des British Museum fol. 62v^o—119r^o auch in kirchenrechtliche Codices der syrischen Monophysiten Aufnahme fand.¹ War aber die Vorlage der vugären arabischen *διδασκαλία* eine boheirische, dann wird sie auch ihre Auszüge aus der *διαθήκη* dem boheirischen Texte derselben, d. h. dem Octateuchus entlehnt haben. Damit rückt nun dieser in eine verhältnismässig frühe Zeit hinauf, weil der boheirische *διδασκαλία*-Text bereits im XI. Jahrhundert vom Verfasser des „*Glaubens der Väter*“ benützt werden konnte.

Doch versuchen wir es jetzt, das Ergebnis unserer Untersuchungen in schematischer Form darzustellen.² (S. 28.)

Was sich aus diesem Ueberlieferungsbilde für eine wirkliche recensio der *διαθήκη* ergeben würde, liegt auf der Hand. In erster Linie kämen für eine solche der syrische und — an Stelle des verlorenen sahidischen — der aethiopische Text in Betracht. Die Uebereinstimmung beider würde das Zeugnis aller anderen Textzeugen aufwiegen. Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der aethiopischen Uebersetzung hätte als der Massstab zu gelten, an dem von Fall zu Fall die verschiedenen syrischen Textzeugen zu messen wären. Die Sippe des boheirischen Octateuchus und die arabische Uebersetzung des Abû Ishaq wären als secundäre Zeugen des sahidischen Textes überall da heranzuziehen, wo die aethiopische Uebersetzung sich etwa als lückenhaft, offenbar corrupt oder von junger Hand überarbeitet erweisen sollte. Dabei würde jeweils einer von beiden Zeugen ohne weiteres zu bevorzugen sein,

¹ Beschrieben bei Rosen-Forshall *Catalogus codicum manuscriptorum orientaliū qui in Museo Britannico asservantur* I S. 107 ff. Die Zugehörigkeit zur syrischen Kirche ergiebt sich einmal durch die syrische Schrift, dann durch die Datierung nach einem „antiochenischen“ Patriarchen in der a. a. O. S. 108 f. mitgetheilten subscriptio.

² Durch ein Fragezeichen gebe ich dabei meiner Unsicherheit bezüglich des Verhältnisses der aethiopischen Herrenliturgie zum vollständigen aethiopischen Text der *διαθήκη* Ausdruck.

wenn ihm ein übereinstimmendes Zeugnis der syrischen Texte zur Seite stünden. Bei minder günstiger Sachlage würde — von den liturgischen Stücken abgesehen — wohl Abû Ishaq das grössere Vertrauen verdienen, weil uns sein Text unmittelbar erhalten ist und er auf einer verhältnismässig alten Copie des sahidischen Textes beruht. Zur Eruiierung der Lesarten des boheirischen Octateuchus würden die seinigen denselben Wert haben wie die syrischen, wo es gilt die sahidischen zu ermitteln durch Entscheidung zwischen den zu unterstellenden boheirischen und den arabischen Abû Ishaqs. Innerhalb der Sippe des boheirischen Octateuchus endlich würde eine analoge Bedeutung dem arabischen Texte bei Makarios zukommen, wo die von der boheirischen *διδασκαλία* abhängigen Zeugen sich widersprechen. Das übereinstimmende Zeugnis dieser würde dagegen gegen jenen mindestens sehr ins Gewicht fallen, weil die boheirische *διδασκαλία*, wäre sie uns erhalten, ein wenigstens etwa um vier Jahrhunderte älterer Zeuge wäre, als es Makarios ist.

3.

Die bisherigen Erwägungen wollen zunächst und in erster Linie als bescheidene Vorarbeit zur Herstellung eines diplomatisch gesicherten Textes der *διαθήκη* betrachtet werden. Es liegt freilich in der Natur der Dinge, dass eine solche in absehbarer Zeit kaum wird in Angriff genommen werden. Die Fragen höherer Kritik, vor welche die Schrift uns stellt, werden vorerst — und sie können wahrscheinlich auch wesentlich richtig — auf Grund des Rahmanischen Textes beantwortet werden. Aber auch die Beantwortung dieser Fragen ist ohne einen Einblick in die Ueberlieferungsgeschichte des Buches schwerlich denkbar. Denn die weitverzweigte Ueberlieferung ihres Textes in Syrien und Aegypten stellt im Grunde genommen die einzige unanfechtbare Bezeugung der *διαθήκη* dar. Schon Rahmani hat ein dunkles Gefühl hiervon gehabt, wenn er S. XVII versichert: „*Potissimum Testamenti auctoritatem tres Orientales ecclesiae confirmant quae ipsum usu quotidiano tot iam per saecula adhibere consueverunt.*“ Aber der bedenklichen Folgerungen, die sich aus diesem Satze ergeben müssen, konnte er sich nicht bewusst werden. Denn ihm fehlte eben eine genügende Einsicht für den geschichtlichen Zusammenhang jener Ueberlieferung,

Wie sehr sie ihm fehlte, beweist schon die Thatsache, dass er die Ueberlieferung der *διαθήκη* in der aethiopischen Kirche als ein selbständiges Zeugnis neben derjenigen in der koptischen nicht minder betrachtet, denn die syrische Textüberlieferung.

Von vornherein ist die Bezeugung eines Textes wie des hier in Rede stehenden eine doppelte: seine äussere „Bezeugung“ im eigentlichen Wortsinn und das Selbstzeugnis, das er durch seinen verfassungs-, cult- und dogmengeschichtlichen Standpunkt ablegt. Ueber dieses Selbstzeugnis zu urteilen, ist vor allem die Sache berufener Kenner altchristlichen Glaubens, Lebens und Schriftentums. Jene äussere Bezeugung soll den Gegenstand unserer noch anzustellenden Erwägungen bilden. Denn höchst nützlich scheint es allerdings, sich vor allem Anderen darüber klar zu werden, wie weit zeitlich und räumlich sich Bekanntschaft mit der *διαθήκη* verfolgen lässt. Hier stehen wir ausschliesslich der Unerbittlichkeit objektiver Thatsachen gegenüber. Sobald wir die Frage aufnehmen, wohin ihr Inhalt uns weise, werden wir uns des Einflusses unserer subjektiven Anschauungen und Vorurteile kaum erwehren können. So mag die äussere Bezeugung des Werkes, wohl erwogen, uns einen Massstab an die Hand geben, an dem wir unser Urteil über sein inhaltliches Selbstzeugnis zu prüfen haben.

Auch die äussere Bezeugung einer Schrift, die wie die *διαθήκη* nicht nur privater Lektüre, sondern dem officiellen Gebrauche kirchlicher Genossenschaften diene, ist zweifacher Natur, je nachdem sie durch Citate einzelner Schriftsteller oder durch jenen praktischen Gebrauch innerhalb ganzer Kirchen, beziehungsweise durch Spuren desselben erfolgt. Was nun die erstere Form der Bezeugung anlangt, so ist vor allem eine Thatsache von höchster Bedeutung gebührend hervorzuheben. Ausdrückliche Erwähnung eines Herrentestamentes begegnet in älterer christlicher Litteratur an keiner einzigen Stelle, ebensowenig ein wortgetreues Citat des *διαθήκη*-Textes, wäre es auch ohne Nennung des Titels. Der Satz gilt auf griechischem Boden sowohl als auf lateinischem oder orientalischem. Aber freilich ohne genaue Festhaltung des Wortlauts und ohne, dass ihrer Einkleidung in die Form eines Herrentestaments gedacht wäre, soll die Schrift — so belehrt uns Rahmani S. XV f. —

dennoch wenigstens an zwei Stellen voreusebianischer Litteratur citiert sein. Sehen wir, wie es sich mit diesen „*testimonia veterum*“ verhält.

Der nach dem von Rahmani offenbar adoptierten Urteil Harnacks¹ „höchst wahrscheinlich“ dem II. Jahrhundert angehörende Verfasser der Pfaff'schen s. g. Irenaeusfragmente versichert Frgm. 2: *οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεις παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου Δίσιτι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ προσάγεται θυμίαμα τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά. Bryennios² fand zuerst hierin ein Citat der Stelle *διδαχὴ* 14 § 3: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἁγία εὐχὴ ἐπὶ τοῦ κυρίου Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θανμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.* Funk, dessen bedeutend jüngerer Ansatz der Pfaff'schen Fragmente³ mindestens der reiflichsten Erwägung wert ist, lässt vielmehr sogar die entsprechende Stelle des VII Buches der Constitutionen cap. 30 citiert sein. Rahmani aber denkt an *διαθήκη* cap. 23, weil hier in dem grossen eucharistischen Gebet „*de ipsa agitur institutione a Domino facta huius novi sacrificii.*“ Der Gedanke ist so seltsam unglücklich, dass man es kaum wagt, ein Wort an seine Widerlegung zu wenden. Denn nicht die Erwähnung der selbstverständlichen Herreneinsetzung des neutestamentlichen Opfers ist das Wesentliche und Bezeichnende für das Citat bei Pseudo-Irenaeus, sondern die Bezugnahme auf die Prophetenstelle Malachias 1 § 11. An diese wie überhaupt an den Wortlaut jenes Citats klingt aber in der Liturgie der *διαθήκη* nicht einmal entfernt irgend etwas an, während die Stelle der *διδαχὴ* und noch mehr diejenige des VII Buches der Constitutionen sich aufs aller engste mit ihm berührt. Wer es nicht mit Funk auf die letztere beziehen will, weil er im Gegensatz zu diesem an dem hohen Alter, wenn auch nicht an der Echtheit der Pfaff'schen Frag-*

¹ a. a. O. I S. 760 f.

² Seine editio princeps ist mir augenblicklich nicht zur Hand. Ich verweise daher auf Schaaf *The oldest Church Manual* u. s. w. S. 115 f.

³ *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* II S. 198–208.

mente festhält, wird nach wie vor das angebliche *διαθήκη*-Citat schlechterdings nur als ein Zeugnis für die *διδασχί* betrachten können.

Nicht ganz das Gleiche wird sich bezüglich des zweiten von Rahmani in Anspruch genommenen Zeugen sagen lassen, der, würde er wirklich die *διαθήκη* bezeugen, wenigstens zweifellos ein vorsebastianischer wäre, auch wenn er der römische Papst Victor nicht ist, zu dem ihn Harnack¹ hat machen wollen. Die Worte der Homilie *de aleatoribus* cap. 4: „*Et in doctrinis apostolorum: Si quis frater deliquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra,*“ die nach dem Vorgang Funks² mit der *διδασχί* in Verbindung gebracht zu werden pflegen, haben in dieser thatsächlich keine genügende Entsprechung, ob man nun lieber 14 § 2 oder 15 § 3 zur Vergleichung heranziehe. Zwar darauf, dass beidemal nicht von einem „delinquere in ecclesia“ die Rede sei, hat Rahmani vielleicht einen zu grossen Wert gelegt, da die Worte nicht notwendig von einer Verfehlung bei der kirchlichen Versammlung verstanden zu werden brauchen. Aber auch ohne dies bleibt es wahr, dass der Wortlaut des Citats bei Pseudo-Cyprianus von demjenigen der einen wie der anderen Stelle viel zu weit entfernt ist, als dass wir die eine oder andere für das Vorbild jenes Citats erklären dürften. Wenigstens gleichweit ist er aber auch entfernt von der durch Rahmani verglichenen Stelle *διαθήκη* I. Capitels 34 (Uebersetzung S. 81): „*Sit vigil tempore conventus*“ u. s. w. Ueberdies wäre es für den *auctor de aleatoribus*, wenn er wirklich die Quintessenz der höchst eingehenden, specificierenden und distinguierenden Verordnung der *διαθήκη* in jene ebenso knappen Worte zusammengedrängt hätte, doch wohl unthunlich gewesen, ein solches blasses Excerpt, in dem schwerlich einer seiner Leser, beziehungsweise Hörer die citierte *γράφη* würde wiedererkannt haben, frischweg als gleichwertiges Glied in einer Reihe wörtlicher Pauluscitate einzustellen. Indessen, gesetzt den Fall, er habe die an der *διαθήκη*-Stelle ausgesprochene Verordnung im Auge gehabt, wir

¹ *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* V. 1.

² Vgl. jetzt *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* II S. 109.

würden alsdann an ihm einen Zeugen nicht für, sondern gegen die Existenz der *διαθήκη* in seiner Zeit erhalten. Wie Pseudo-Irenaeus bezeichnet er die von ihm herangezogene Stelle als solche einer Apostelschrift.¹ Das wäre undenkbar, wenn sie ihm und seinem Kreise ein Herrenwort gewesen wäre, ebensogut durch apostolische Aufzeichnung nur vermittelt, wie die kurz zuvor mit „*in evangelio Dominus*“ eingeführte Evangelienstelle Johannes 21 § 17. Wir müssten also annehmen, dass der sachliche Inhalt der *διαθήκη*-Stelle einst in apostolischen *διαταγαι* oder *διατάξεις* gelesen wurde, die erst nach Pseudo-Cyprianus die Form vom Herrn selbst ausgegangener Bestimmungen erhalten hätten. Jene Sammlung apostolischer Bestimmungen könnte aber — das ist, sobald wir einmal zwischen ihr und der *διαθήκη* zu unterscheiden haben, sehr wohl denkbar — von den späteren Herrenbestimmungen just diese eine oder nur wenige mehr enthalten haben. Ja selbst wenn die nur unter der Flagge apostolischen Ursprungs vom *acutor de aleatoribus* gekannte Schrift unserer *διαθήκη* in ihrem Gesamtinhalt schon sehr nahe gekommen sein sollte, bliebe ihr Unterschied zweifellos immer mehr als eine Verschiedenheit der Einkleidung. Wer es wagte, bisher nur als Gebot der Apostel Verbreitetes dem auferstandenen Heiland selbst in den Mund zu legen, der würde sich schwerlich gescheut haben, auch sachlich den naturgemäss von denjenigen seiner Vorlage verschiedenen Verhältnissen seiner eigenen Zeit gebührende Rechnung zu tragen. Will man also nicht mit Harnack² an die grosse Wandelbarkeit recurreren, die, wie es scheint, in älterer Zeit dem Text der *διαθήκη* eignete, so wird man annehmen müssen, Pseudo-Cyprianus citiere eine für uns bisher ganz und gar verschollene Schrift, oder man wird ihn höchstens für eine Quelle der *διαθήκη*, nicht für diese selbst als Zeugen aufführen dürfen.

Die Frage nach einer Bezeugung der *διαθήκη* innerhalb der voreusebianischen Litteratur ist verneinend zu beantworten. Der Satz erhält eine bedeutungsvolle Stütze durch die Thatsache, dass

¹ Die entgegenstehende Behauptung Rahmanis S. XV ist ein kaum mehr entschuldbarer Irrtum, nur dadurch erklärlich, dass die ausdrücklich citierte Hartelsche Ausgabe gar nicht eingesehen wurde.

² *Geschichte* u. s. w. I S. 88.

sogar in der nacheusebianischen Litteratur ein — noch immerhin unsicheres — Citat erst am Anfang des VI. Jahrhunderts begegnet. In der Handschrift Sangerman. 38 findet sich pag. 28 zu der Stelle *διαθήκη* II 2 (Uebersetzung S. 115): „*Magister puerorum in scientia profana*“ u. s. w. eine Randbemerkung, die besagt: „*Dies führt der Patriarch Severus in dem erwähnten Briefe an.*“ Damit wird sichtbar auf eine früher Bemerkung Rücksicht genommen, die leider nicht erhalten zu sein scheint. Wir wissen daher nicht, in welchem seiner zahlreichen Briefe der grösste Vorkämpfer monophysitischer Lehre in Syrien der Bestimmung gedachte, die den Lehrern profaner Schulweisheit den Eintritt in das Katechumenat erschwerte. In den syrischen Uebersetzungen von Schriften des Severus, die in grosser Zahl auf der Vaticana erhalten sind,¹ habe ich eine hierher zu ziehende Stelle nicht finden können. Unter diesen Umständen darf aber selbst er vorläufig noch nicht als ein gesicherter Zeuge betrachtet werden. Jene handschriftliche Bemerkung besagt keineswegs, dass er die *διαθήκη* genannt, sondern nur dass er eine einzelne Bestimmung derselben angeführt habe. Die Möglichkeit besteht zweifellos, dass ihm diese einzelne Bestimmung aus einer Quelle oder einem Paralleltext der *διαθήκη*, nicht aus dieser selbst bekannt war. Doch sie bestünde selbst nicht! Die Bestimmung ist rein disciplinärer Natur. Auf sie Bezug zu nehmen, dürfte Severus nur während seines kurzen bischöflichen Wirkens Veranlassung gehabt haben d. h. zwischen den Jahren 512 und 518 n. Chr. Die älteste Bezeugung der *διαθήκη* gehört also, soweit Citate in Frage kommen, selbst im günstigen Falle der Zeit nach 512 n. Chr. an, und der sie bietet, ist eines der Häupter des früheren Monophysitismus in Westsyrien.

Das letztere will bedacht sein, wenn wir uns nunmehr dem Gebrauch der *διαθήκη* innerhalb bestimmter Kirchen zuwenden. Auch hier ist zunächst eines in hohem Grade überraschenden Umstandes zu gedenken. Der Originaltext der Schrift war zweifellos ein griechischer. Gleichwohl hat sie gerade in der griechischen Kirche keinerlei Spuren eines Einflusses auf die

¹ Briefe in den codd. Vat. Syr. 58. 135. 140. 255.

Liturgie oder kirchliche Disciplin hinterlassen. Zwar glaubt Rahmani, das Verhältnis der *διαθήκη* zu den nächst verwandten Schriftwerken bereits mit Entschiedenheit dahin bestimmen zu können, dass sie für die s. g. aegyptische Kirchenordnung beziehungsweise deren griechische Vorlage und diese für Buch VIII der apostolischen Constitutionen die wesentliche Grundlage gebildet habe. Eine doppelte Generation griechisch abgefasster Tochtertexte würde, die Richtigkeit dieser Anschauung vorausgesetzt, unwiderleglich beweisen, dass die *διαθήκη* einmal für die griechische Christenheit von allgemeiner und hervorragender Bedeutung war. Es kann hier nicht die Stelle sein, das Verhältnis der in Rede stehenden drei Schriften einer eingehenden Nachprüfung zu unterwerfen. Eine solche ist für uns im gegenwärtigen Augenblick auch keineswegs notwendig oder nur bedeutsam. Denn selbst von vornherein angenommen, sie würde die *διαθήκη* den beiden anderen gegenüber als den durchweg altertümlichsten Text erweisen, diese grössere Altertümlichkeit würde mit nichten schon ein Beweis höheren Alters sein. Noch bliebe die Möglichkeit, dass die *διαθήκη* nicht die Quelle der von Rahmani aus ihr abgeleiteten Texte, sondern ein Paralleltext zu denselben wäre, der in wichtigen Punkten Eigentümlichkeiten einer allen gemeinsamen Grundschrift am treuesten bewahrt hätte. Leugnen könnte diese Möglichkeit nur wer mit Gründen anderer Art ein Alter der *διαθήκη* nachzuweisen vermöchte, angesichts dessen ein derartiger Sachverhalt müsste als ausgeschlossen betrachtet werden. Wer umgekehrt ihr hohes Alter durch ihr Verhältnis zu angeblichen Tochtertexten beweisen will der begeht den denkbar schwersten methodischen Fehler, nämlich mit Argumenten zu arbeiten, für welche die zu beweisende These bereits die Voraussetzung bildet.

Ueber die Grenzen der griechischsprechenden Kirche müssen wir hinausblicken, wenn wir die im Original doch griechische *διαθήκη* als kirchliche Leseschrift oder gar als Norm des Gottesdienstes oder des Kirchenrechts antreffen wollen. Hier ist es denn endlich an der Zeit, mit wenigen Worten die durch Rahmani S. XIV f. aufgestellte These von einer „*versio latina*“ unserer Schrift zu berühren. Denn gewiss wäre es von der höchsten Bedeutung, wenn sich wirklich „*pristina iam aetate*“ eine Vertrautheit des Abendlandes

mit derselben erweisen liesse, und thatsächlich bot die noch dem VIII. Jahrhundert angehörende Handschrift der Stadtbibliothek zu Trier No. 26 in der *διαθήκη* wiederkehrende Stücke in lateinischer Uebersetzung, die James in seinen *Apocrypha Anecdota (Texts and Studies II)* S. 151–154 veröffentlicht hat. Nun gehören jedoch diese Stücke ausschliesslich der das Werk eröffnenden Apokalypse an, von der die Bezeichnung als Herrentestament auf die folgende Kirchenordnung erst ausgedehnt worden sein dürfte. Dass aber jene mit dieser ursprünglich zusammenhing, mehr noch, dass sie nie und nirgends von ihr getrennt existiert habe, ist nicht zu beweisen. Im Gegenteil erscheint mir ursprüngliche Selbständigkeit der beiden Bestandteile, die keinerlei innerer Zusammenhang verbindet, als das weitaus wahrscheinlichere. Und weiter könnte man es sogar als wahrscheinlich bezeichnen, dass gerade die Trierer Fragmente der lateinischen Uebersetzung eines Sondertextes der Apokalypse entstammen, weil jene Uebersetzung einen anderen Gedankenzusammenhang der Endesvorhersage aufwies als die *διαθήκη* der orientalischen Kirchen. In der Trierer Handschrift steht nämlich I Capitel 11 des Rahmani'schen Textes voran und dann folgen erst die Capitel I 6, 7 und die ersten Worte von 8. Mindestens kann somit davon keine Rede sein, dass eine lateinische Uebersetzung des ganzen bei Syrern, Kopten und Abessyniern als *διαθήκη τοῦ κυρίου* verbreiteten Textes bezeugt wäre.

So ist es denn in der That wahr, dass die einzige völlig unanfechtbare Bezeugung der *διαθήκη* in der Ueberlieferung ihres Textes in Syrien, Aegypten und Abessynien besteht. Diese erweist sich aber, so ausgedehnt sie scheinbar ist, bei näherem Zusehen als recht einseitig. Die syrische Uebersetzung muss, auch wenn ihr Urheber nicht Jakob von Edessa ist, als das Werk eines Monophysiten gelten, weil sie in dem syrischen Octateuchus Clementinus und zwar, so weit wir sehen, nur in ihm Verbreitung fand, dieser aber das officiële pseudapostolische Rechtsbuch der jakobitischen Kirche zu sein scheint, jedenfalls nur in ihr Geltung hatte. Von einer selbständigen aethiopischen Ueberlieferung kann, das hat sich gezeigt, nicht gesprochen werden. Die aethiopische *διαθήκη* geht wie die arabische zurück auf die koptische. Diese aber lässt sich vor dem Anfang des X. Jahrhunderts

nicht nachweisen, hat also als ein Erbstück des bereits monophysitisch gewordenen Alexandria zu gelten. Neben den syrischen tritt der aegyptische Monophysitismus als Zeuge der Schrift. Dagegen kennen sie die auf dem Boden des Chalcedonense stehenden Kirchen Syriens und Aegyptens ebensowenig als die im engeren Sinne so zu nennende griechisch orthodoxe Kirche. Den cod. Sangerman. 38 mussten wir allerdings als das Werk eines Nichtmonophysiten bezeichnen, jedoch auch als das Werk eines kritiklosen Schreibers, dem meist monophysitische Vorlagen dienten. Es ist nicht zu bezweifeln, dass einer solchen auch seine *διαθήκη*-Bruchstücke entstammen. Denn es sind Bruchstücke des monophysitischen Octateuchus. Sehen wir aber von der Pariser Handschrift ab, so fehlt jede, auch die leiseste Spur einer Bekanntschaft sei es der Maroniten, sei es der syrischen, palaestinensischen oder aegyptischen Melchiten mit der *διαθήκη*. Man könnte versucht sein, diese Erscheinung durch die Annahme erklären zu wollen, die *διαθήκη* sei ehemals auch in der nichtmonophysitischen Christenheit des Ostens verbreitet, aber wie so mancher kostbare Rest altchristlicher Litteratur hier bereits der Vergessenheit anheimgefallen gewesen, als jene Kirchen, durch die arabische Eroberung von der byzantinischen Reichskirche getrennt, seit dem Ende des VII Jahrhunderts ihre mehr oder weniger gesonderten Wege einschlugen. Wäre diese Annahme zutreffend, die *διαθήκη* nicht eine der dyophysitischen Christenheit von Hause aus fremde, sondern eine in ihr verhältnismässig frühe vergessene Schrift, so wäre auf der anderen Seite Bekanntschaft mit ihr fast in erster Linie bei den syrischen Nestorianern zu erwarten. Denn da unter dieser Voraussetzung bei den Monophysiten die Schrift zu dem von der allgemeinen Kirche übernommenen Litteraturbestand gehören würde, könnte sie, was Syrien anbetrifft, in letzterer vor der Mitte des V Jahrhunderts nicht vergessen worden sein. Dann wäre es aber kaum denkbar, dass sie nicht in der ersten Periode einer ausgedehnten griechisch-syrischen Uebersetzungsthätigkeit am Ausgange des IV und in der ersten Hälfte des V Jahrhunderts eine Uebersetzung ins Syrische gefunden hätte, eine Uebersetzung, die sie notwendig zu einer Fundamentallquelle des gesamten nestorianischen Kirchenrechts gemacht haben würde. Doch auch auf nestorianischem Boden hat sie keine Ueber-

lieferungsgeschichte und weder in ihrer Liturgie, noch in ihrer Disciplin ist die in Folge des Concils von Ephesus von derjenigen des römischen getrennte Kirche des persischen Reiches durch sie beeinflusst gewesen. Das heisst denn nicht mehr und nicht weniger, als dass die *διαθήκη* in der katholischen Kirche des Ostens vor Beginn der christologischen Kämpfe ebenso unbekannt war als zur Zeit der muhammedanischen Invasion, am Anfang des V Jahrhunderts so unbekannt als am Ende des VII.

Wie der einzige griechische Schriftsteller, der allenfalls als Zeuge der *διαθήκη* namhaft gemacht werden kann, ein Monophysit ist, so hat sie nur bei Monophysiten Fortpflanzung, kirchlichen Gebrauch und auctoritative Geltung gefunden. Der Schluss, den allein wir aus dieser Sachlage ziehen können, ist einleuchtend genug. Die Schrift ist, wie sie uns in einer doppelten — syrischen und aegyptischen — Ueberlieferung vorliegt, selbst ein monophysitisches Erzeugnis, deshalb ausserhalb der monophysitischen Kirchen Syriens und Africas unbekannt, weil sie ausserhalb derselben niemals existiert hat. Sie gehört also zeitlich der zweiten Hälfte des V, wo nicht erst dem beginnenden VI Jahrhundert an. Als ihr Entstehungsgebiet hat Rahmani S. LI f. wohl mit Recht eher Syrien als Aegypten bezeichnen wollen. In Syrien ist ja die litterarische Thätigkeit des älteren Monophysitismus eine entschieden umfangreichere und und bedeutendere gewesen als im benachbarten Nillande und gerade in das Bild, das diese litterarische Thätigkeit hier darbietet, fügt sich die *διαθήκη* so passend, als nur möglich, ein. In der zweiten Hälfte des V Jahrhunderts liess der aus dem Gebiete von Edessa stammende monophysitische Mönch Stephanos bar Sûs-ailê die Ergebnisse seiner mystischen Speculation, die, von Plotinos und Origenes ausgehend, ihn bis zur völligen Zersetzung des christlichen Dogmas durch neuplatonischen Pantheismus geführt hatte, unter dem Namen des vorgeblichen Apostelschülers Hierotheos in die Welt hinausgehen.¹ Wenig später hat ein vielleicht dem Culturkreise von Gaza

¹ Vgl. Frothingham *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*. 1886.

angehöriger Bewunderer des Pseudo-Hierotheos in seinen von Proklos beeinflussten Schriften, die zuerst in den Händen syrischer Monophysiten begegnen, für den Areopagiten Dionysios gelten wollen.¹ Etwa gleichzeitig entstand eine Sammlung apokrypher Papstbriefe, die als Zeugnisse monophysitischer Christologie in zahlreichen dogmatischen Catenen und Florilegien der jakobitischen Kirche citiert werden.² Solchen Blüten litterarischer Mystifikation tritt das keckste christliche Pseudepigraphon würdig zur Seite, das die Bestimmungen einer bis ins Einzelste gehenden Kirchenordnung zu „Reden des auferstandenen Heilands“ selbst machte.³ Dazu kommt, dass auch das inhaltliche Selbstzeugnis der *διαθήκη* die Annahme ihrer Entstehung in den syrisch-monophysitischen Kreisen der ausgehenden V oder des beginnenden VI Jahrhunderts wesentlich bestätigt. Was das Alter der Schrift anlangt, verweise ich, um mich nicht zu sehr in einem Gebiete zu verlieren, das durch das Thema des vorliegenden Aufsatzes principiell ausgeschlossen ist, nur auf den matten, von jeder echten und alten Apokalyptik so weit entfernten Ton der einleitenden Apokalypse, die erst in nachkonstantinischer Zeit denkbaren Vorschriften über den Kirchenbau (cap. XIX), die herrschende Voraussetzung genau fixierter, langer Gebetstexte in der Liturgie, die den Abschluss der theologischen Kämpfe des IV. Jahrhunderts voraussetzende Trinitätslehre oder schliesslich auf die Bestimmungen bezüglich des täglichen Stundengebets (II cap. 24), die schon weit über dasjenige hinausgehen, was in dieser Beziehung die nestorianische Kirche von der katholischen übernahm und was die aquitanische Pilgerin Silvia am Ende des IV Jahrhunderts in Jerusalem als bestehende Uebung vorfand. Aber wenigstens eine Stelle scheint sogar die Annahme speciell mono-

¹ Die älteste Bezeugung der Pseudo-Areopagitica wird ihre Uebersetzung ins Syrische durch Sergios von Rish 'ain sein. Vgl. die Bemerkung von S. M[erkle] in Band XI S. 255 f. dieser Zeitschrift. Im übrigen schliesse ich mich, wie man sieht, den Forschungsergebnissen Kochs an.

² Z. B. in cod. Vat. Syr. 135. Vgl. Moesiger *Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta* II S. 1—9.

³ So wurde unglaublicherweise der „Fund“ sogar im *Litterarischen Handweiser* seinerzeit eingeführt. Ueberhaupt kann der beinahe marktschreierische Ton, in dem Rahmani seine Publication ankünden liess, als wenig würdevoll nur tief bedauert werden.

physitischen Ursprungs ausdrücklich zu bestätigen. S. 51 f. — um auch hier der Uebersetzung Rahmanis zu folgen — wird Christus angeredet: „*Tu, qui habes essentiam nesciam laedi, ubi neque caries neque tinea corrumpunt*“.¹ Wem wie dem Herausgeber die *διαθήκη* eine Schrift des II. Jahrhundert wäre, der könnte hier, nur wie dieser S. XLIX thut, mit verlegenem Kopfschütteln von einer „*singularis . . . locutio*“ sprechen. Wer ihren Ursprung an die Grenzscheide des V und VI Jahrhunderts setzt, wird ohne jede Ueberraschung einen Nachhall des Kampfes um die *ἀφθαρσία* des Leibes Christi constatieren, der den syrischen Monophysitismus so tief zerklüftete, und er wird sich erinnern, dass gerade Severus, der als ältester Zeuge der *διαθήκη* in Betracht kommt, in diesem Streite eine hervorragende Stellung einnahm.

Allerdings ist es andererseits unleugbar, dass die Schrift wieder zahlreiche Züge enthält, die auf Verhältnisse hinweisen, welche, wenn nicht dem in der *διδαχή*, so doch gewiss dem in der *διδασκαλία* sich spiegelnden Entwicklungszustand christlicher Kirchenverfassung und christlichen Lebens entsprechen. Der unnachsichtlich durch die äussere Bezeugung desselben gebotenen Datierung des vorliegenden Textes gegenüber wird das sich nur durch die Annahme erklären lassen, dass dieser Text erst das Ergebnis einer Uebearbeitung älterer Quellen ist, dass wir mithin zwischen mindestens einer älteren und einer jüngeren Schicht innerhalb der *διαθήκη* zu unterscheiden haben. Wiederum ist es nicht minder das Selbstzeugnis des Textes, das zu einer solchen Annahme hindrängt, und auch hier mag es mir gestattet sein, wenigstens auf einige Punkte flüchtig aufmerksam zu machen.

Während die Schrift sich mehrfach von apokryphem Evangelienstoff beeinflusst zeigt, wird S. 35 der Uebersetzung das kanonische *τετραεναγγέλιον* vorausgesetzt. Die Stellung des Klerus bei der eucharistischen Feier, wie sie S. 37 beschrieben wird, erweist deutlich Anagnosten, Hypodiakonen und Diakonissinen als eine nachträgliche Erweiterung, indem die offenbar angestrebte Symmetrie der

¹ Vgl. auch S. 65: „*Quis est hic natus in corruptibilitate, sed est incorruptibilis?*“

Aufstellung nur bis zu den Witwen und Diakonen reicht. Aber die Capitel I 44 und 45 lassen — ursprünglich in umgekehrter Reihenfolge, wie auch Rahmani erkannte — wenigstens Hypodiakonen und Anagnosten als ebenbürtige Stufen des Klerikats neben dem Bischof, den Presbytern, Diakonen und Witwen erscheinen. Die Kirchenbauordnung hatte S. 23 ein βαπτιστήριον im Vorhof der Kirche in Aussicht genommen und S. 127 erfahren wir, dass die Taufe in fließendem Wasser zu spenden sei, das in einem Annexbau der Kirche unmöglich zu beschaffen war. Derartige unausgegliche Gegenstände und Widersprüche müssten die διαθήκη als jüngste Form eines teilweise weit älteren Stoffes erweisen selbst, wenn ihre relative Jugend nicht durch den Mangel jeder Bezeugung ausserhalb der monophysitischen Kirchen Syriens und Nordafrikas dargethan wäre. Es will nicht mehr als eine sehr unmassgebliche Vermutung darstellen, wenn ich die Frage aufwerfe, ob folgende Entstehungsgeschichte des Werkes undenkbar wäre: Eine uralte κατάστασις τοῦ κλήρου, die sich nur auf Bischof, Presbyter, Diakonen und Witwen erstreckte und noch der grossen liturgischen Formulare entbehrte, wurde zunächst durch Aufnahme der Anagnosten und Hypodiakone, dann durch eine Katechumenen- und Taufordnung und durch einen Anhang vermischter Bestimmungen erweitert. Eine letzte Redaktion erst hat die Kirchenbauordnung vorangestellt, die liturgischen Texte eingefügt, die Verbindung mit einer ursprünglich selbständigen Apokalypse hergestellt und den dieser Verbindung entsprechenden Schluss geschaffen.

Aber mag so oder wie anders immer die διαθήκη τοῦ κυρίου entstanden sein, dass wir in ihr einen Schatz gewonnen hätten, in dem „*non iam tenues vel mutilae exuviae, sed integra suppellex sacra aevi ante-nicaeni recondita existit*“, wie der Herausgeber uns S. VI versichert, ist nicht mehr als ein schöner Traum, aus dem schon ein Blick auf die Ueberlieferungsgeschichte seines Fundes erwecken muss. Wir mögen dies von Herzen bedauern, aber wir müssen es uns gestehen und es laut aussprechen, des Grundsatzes eingedenk, den der grösste griechische Forschergeist der Wissenschaft als heiliges Vermächtnis hinterlassen hat: ἄμφοιν γὰρ ὄντων φίλων ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

*

*

*

Die wesentlichen Schlussergebnisse des vorstehenden Aufsatzes habe ich bereits am 11. November v. J. in einem vor dem Priestercollegium von Campo santo gehaltenen Vortrage ausgesprochen. Durch äussere Verhältnisse und noch mehr durch die Notwendigkeit, in möglichst vollständiger Durcharbeitung des handschriftlichen Materials mir die unerlässliche feste Grundlage zu schaffen, wurde ich bis Mitte Januar verhindert, die endgiltige Niederschrift in die Druckerei zu geben. Inzwischen haben sich naturgemäss schon mehrere Stimmen zur neuen *διαθήκη* vernehmen lassen. Doch wird nun gerade ihre Begründung auf den Bestand der handschriftlichen Ueberlieferung, irre ich nicht, meinen Ausführungen noch immer einige Existenzberechtigung gewährleisten.

Die wertvollsten Aeusserungen zu der Rahmanischen Veröffentlichung sind, wie nicht anders zu erwarten war, von Achelis, Funk und Harnack erfolgt.¹ Zur Ueberlieferungsgeschichte der *διαθήκη* haben aber auch diese etwas über Rahmani Hinausgehendes nicht beigebracht. Selbst Achelis hat für den scharfen Satz, dass „*der Fund am Tigris*“ „*ebensogut oder besser in mancher europäischen Bibliothek*“ hätte „*gemacht werden können*“ — einen Satz, dessen Stachel übrigens weit mehr die europäischen Patrologen als Msgr. Rahmani trifft, — einen positiven Beweis nur in der denkbar unglücklichsten Weise angetreten. Denn Benaudot *La perpétuité de la foy* u. s. w. V „*beschreibt*“ an der von ihm angezogenen Stelle — S. 573 f. — überhaupt keine Handschrift der *διαθήκη*. Die Handschrift von Auszügen aus derselben aber, die er thatsächlich S. 640—645 beschreibt und S. 639 als „*excellent manuscrit de la bibliothèque du Grand Duc de Toscane, dont l'antiquité est au moins de sept. à huit cent ans*“ bezeichnet, ist keine andere als cod. Sangerman. 38 selbst, dem Achelis die angebliche „*Florentiner Handschrift*“ als „*noch wichtiger*“ gegenüberstellt. Auf der anderen Seite ist es nicht viel glücklicher, wenn Funk zwar

¹ Achelis in der *Theol. Litztg.* 1899 nr. 26 Spalte 704—706. Funk im „*Katholik*“ 1900 I S. 1—14. Harnack, *Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publicierten T. D. N. I. Chr.* in den *Sitzungsber. der kgl. pr. Akad.* 1900. Unterdessen sind hinzugekommen: Morin *le testament du Seigneur* in *Revue Bénédicte.* XVI 1899 p. 10 ff., und die Recension von Weinhart im „*Katholik*“ Dezemberheft 1899.

Rahmanis „*Ausführung über die Geschichte der Schrift*“ für „*so vollständig*“ erklärt, dass er „*zunächst nichts von Bedeutung beizufügen weiss*,“ aber das Verhältnis der *διαθήκη* zu den Capiteln 35 bis 39 der arabischen *διδασκαλία* vulgärer Form als „*allenfalls noch*“ erwähnenswert hervorhebt, während Rahmani dasselbe nicht nur erwähnt, sondern S. XVIII sogar eine Separatausgabe der fraglichen Capitel im arabischen Texte in Aussicht gestellt hat.

Was die Bezeugung der Schrift anlangt, so kann es mir nur zu hoher Genugthuung gereichen, dass auch ein derart in erster Linie berufener Beurtheiler wie Funk die Berufung Rahmanis auf Pseudo-Irenaeus und Pseudo-Cyprianus entschieden zurückweist. Ihm sagen meine diesbezüglichen Bemerkungen nichts Neues. Für Fernerstehende haben sie dagegen als die etwas ausführlicheren vielleicht noch neben den seinigen einen, wenn auch noch so relativen, Wert.

Bezüglich des Alters der *διαθήκη* schliesslich scheint man bereits jetzt dahin einig zu sein, dass über die Mitte des IV. Jahrhunderts mit dem Ansatz des vorliegenden Textes nicht hinaufgegangen werden kann. Ja, wenn ich mich nicht täusche, ist man allgemein einer Ansetzung desselben in das V. Jahrhundert nicht abgeneigt. Mein frühestens hierher führender Ansatz wird also schwerlich einem allzu starken Befremden begegnen. Zwar weist Harnack treffend auf die Bedeutung hin, die immer noch die alte Religion nach mehr als einer Stelle der *διαθήκη* für die Verhältnisse der neuen hat. Aber gerade in Syrien, wohin ich die Entstehung des Werkes glaube verlegen zu sollen, ist das Heidentum vielleicht länger als irgendwo ein Factor geblieben, mit dem die christliche Kirche auf Schritt und Tritt rechnen musste. Die *ὀμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus wären geeignet, für den Anfang des VI. Jahrhunderts und die Gegend von Antiocheia Belege zu liefern. Weiter nach Osten hat in der Cultur der Ssabier halb hellenischer, halb mesopotamischer Glaube bekanntlich sich bis ins X. Jahrhundert lebendig und fruchtbar erwiesen. Vollends, sollte sich meine Vermutung einer schichtenweisen Entstehung der *διαθήκη* als zutreffend herausstellen, — wer wollte dann noch aus den wenigen Rücksichtnahmen der Schrift auf das Heidentum als eine bedeutsame Macht einen Schluss bezüglich der Zeit ziehen, in der ihre Schlussredaktion

stattfand? Als ob hier nicht sehr vieles aus dem benützten Material übernommen sein könnte! — Freilich muss ich mich wohl bezüglich jener Vermutung am ehesten auf entschiedenen Widerspruch gefasst machen. Wenigstens scheint sie mir selbst mit den einerseits von Achelis, andererseits von Funk entwickelten Anschauungen über das Verhältnis der *διαθήκη* zu den nächst verwandten Schriften kaum vereinbar. Denn wären vor allem aus dem angeblichen Herrentestament verschiedene Schichten von Bestimmungen herauszuschälen, so könnte auch jenes Verhältnis für die einzelnen Schichten ein im höchsten Grade verschiedenes sein. Doch glaube ich auf die hier sich eröffnenden Fragen am wenigsten vor dem Erscheinen der grösseren Arbeit über die *διαθήκη* eingehen zu sollen, die Funk für die neuen *Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte* von Ehrhard und Kirsch in Aussicht stellt. Späterhin wird mir zu einer Berührung derselben wahrscheinlich eine umfassende Behandlung der pseudapostolischen Rechtslitteratur in den syrischen Kirchen Veranlassung geben, für welche ich die Vorarbeiten nahezu zur Hälfte beendet habe.
