

Die arabischen Texte der

Διαθήκη τοῦ Κυρίου.

Von

Anton Baumstark.

Als ich S. 1—45 des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift die Ueberlieferung und Bezeugung der durch Msgr. R a h m a n i in der syrischen Uebersetzung publicierten *διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* behandelte, konnte es lediglich meine Absicht sein, die Prolegomena des orientalischen Kirchenfürsten berichtend und ergänzend, zu untersuchen, wie weit zeitlich und räumlich sich die Bekanntschaft mit dem interessanten Pseudepigraphon erstreckt, und die aus einer solchen Untersuchung sich ergebenden Folgerungen bezüglich seines Alters und seines Ursprunges anzudeuten. Im einzelnen den syrischen mit anderen Texten zu vergleichen, war mir in der kurzen Zeit seit dem Erscheinen der Ausgabe Rahmanis noch nicht möglich gewesen. Dass derartige Vergleichen aber die nächste philologische Aufgabe sind, vor die uns die *διαθήκη* stellt, konnte keinem Auge entgehen. Ich habe sie daher zunächst für die beiden vollständigen arabischen Texte, die ich a. a. O. S. 3 f. und 10 f. berührte, unverzüglich unternommen. Die Ergebnisse, zu denen ich gelangte, waren ziemlich überraschende. Sie sollen im Folgenden eine vorläufige Skizzierung finden. Eine erschöpfende Behandlung und, soweit notwendig, Veröffentlichung wenigstens der arabischen Uebersetzung des Abû Ishaq wird, so hoffe ich, in Bälde folgen.

1.

Der arabische Text der Handschrift Museo Borgiano K IV 24 wird von Rahmani durchweg als „*versio*“ der *διαθήκη* bezeichnet. In Fussnoten merkt der antiochenische Patriarch an

zahlreichen Stellen — meist sehr einschneidende — Abweichungen desselben vom syrischen an. Man sollte daher annehmen, dass überall, wo dies nicht geschieht, die beiden Texte mit einander übereinstimmen. Dem ist indessen nicht so. Die „*versio copto-arabica*“ ist vielmehr durchweg etwas wesenhaft Anderes als die syrische *διαθήκη*.

Noch die meiste Berührung weisen beide Texte bis Abschnitt XVIII des ersten Buches der syrischen Uebersetzung auf. Doch beläuft sich schon hier die Zahl der Varianten auf mehr als ein Hundert und Umfang und Charakter dieser Varianten sind der Art, dass schon hier von einer „Uebersetzung“, beziehungsweise Afterübersetzung des vom Syrer gelesenen griechischen Textes nicht die Rede sein kann. Besonders tiefgehende Umgestaltungen haben die syrischen Abschnitte XV bis XVIII erfahren, Umgestaltungen, durch welche der anscheinend den Zusammenhang störende Abschnitt XVI geradezu ausgemerzt wurde. Es folgt im arabischen Texte wie im syrischen die Verordnung über die kirchlichen Gebäude. Sie ist hier noch bestimmter und detaillierter als dort. So wird beispielsweise bei den meisten Bestimmungen ausdrücklich auf die Orientierung der Basilika (mit Haupteingang im Westen und Presbyterium im Osten) Rücksicht genommen. Von Abschnitt XX des syrischen ersten Buches an hören die wörtlichen Uebereinstimmungen zwischen Araber und Syrer beinahe völlig auf. Vollständig fehlen bei dem Ersteren das Gebet zur Weihe des Krankenöles, die Morgengebete für Sonntag und Werktag und die grosse *Proclamatio diaconi*. Morgen- und Nachtgebet der Witwen fehlen wenigstens als solche und finden sich dafür, wie Rahmani S. 100 Anm. 3 bereits mitgeteilt hat, als Gebete der Gläubigen schlechthin; ihre Stelle haben sie hinter dem ersten Satze von Abschnitt XXIV des syrischen zweiten Buches. Mystagogie, die Weihegebete für den Bischof, den Presbyter, den Diakon und die Witwe, die eucharistische und Tauf liturgie sind im Texte der Schrift nicht mitgeteilt. An ihrer Stelle stehen Verweisungen auf den von mir a. a. O. S. 16 besprochenen Anhang liturgischer Formulare. Abgesehen von der Tauf liturgie werden ausserdem die Anfangsworte in koptischer Sprache mitgeteilt. Wesentlich kürzer gehalten sind die auf die Katechumenen- und Taufordnung folgenden vermischten Bestimmungen,

die Abschnitte XI—XXIV des zweiten Buches beim Syrer. Das Nämliche gilt von der Katechumenenordnung selbst und der Darstellung der Pflichten des Diakons. Die Pflichten des Presbyters werden fast durchweg auch als solche des Bischofs bezeichnet. Die Reihenfolge der Materien ist im allgemeinen die nämliche wie im syrischen Texte. Doch gehen die Abschnitte über Subdiakonat und Lektorat, sowie der dem Araber eigentümliche über den Psalmen den Bemerkungen zu Gunsten der Konfessoren voran und die Bestimmungen über die Thätigkeit des Diakons während des Gottesdienstes schliessen sich an diejenigen über die Feier der Eucharistie durch den Bischof an. Wie der Wortlaut ist vielfach auch der Sinn ein anderer als in der syrischen Uebersetzung. Am meisten weichen endlich von den Parallelstücken in dieser die liturgischen Formulare des Anhangs ab. Zwar in der hier etwas kürzeren Mystagogie ist die Gedankenfolge noch die gleiche und selbst der Wortlaut ein sehr verwandter. Aber schon die Weihegebete haben mit den entsprechenden des Syrers kaum mehr die allgemeine Struktur und ein paar Redewendungen gemeinsam. Vollends die eucharistische und die Tauf liturgie sind von denjenigen der syrischen *διαθήκη* nicht weniger verschieden als etwa die heutigen römischen und griechischen. Es ist durchaus unrichtig, dass hier, wie R a h m a n i S. 39 Anm. 2 behauptet, „*cum antiqua liturgia miscentur multa ex recentiori usu inducta.*“ Statt syrischer lesen wir vielmehr aegyptische Formulare, die mit jenen kein Wort gemein haben, von jenen nicht im geringsten beeinflusst sind. Ein Urteil über das relative Alter der einen und der anderen ist von vornherein gar nicht statthaft. Wohl vertreten die aegyptischen einen jüngeren Typus in der liturgischen Gesamtentwicklung. Aber an sich wäre es nicht undenkbar, dass sie gleichwohl zeitlich die älteren und nur das Ergebnis einer rascher fortgeschrittenen Entwicklung Aegyptens wären. Auch der römische canon missae bezeichnet ja eine jüngere Stufe liturgischer Entwicklung als die eucharistische Liturgie der syrischen *διαθήκη* und gleichwohl war er in einer Gestalt, die von seiner heute üblichen nicht mehr allzuviel abwich, höchst wahrscheinlich schon im Gebrauche, als die *διαθήκη* entstand.¹

¹ Vgl. einerseits den Zeitansatz, welchen ich für *διαθήκη* glaubte ermitteln zu können — Wende des 5. und 6. Jahrh. —, andererseits Ps.-Ambrosius *de sacramentis* IV 5 und Duchesne *Origines du culte chrétien*. 2. Aufl. S. 168 ff.

Wäre uns die *διαθήκη τοῦ κυρίου* im Bereiche des Patriarchates Alexandria nur in der arabischen Uebersetzung des Abû Ishaq bekannt, so läge es nahe, in ihr die Wiedergabe der alexandrinischen gegenüber einer antiochenischen Recension der Schrift zu erblicken. Nach inneren Gründen müsste alsdann entschieden werden, welche der beiden Recensionen als die ursprüngliche, welche als Uebersetzung zu gelten habe. So beweist jedoch, um von dem zweiten arabischen vorerst abzusehen, schon der aethiopische Text, dass unsere Schrift der aegyptischen Kirche ursprünglich in einer der antiochenischen weit näher stehenden, wo nicht völlig mit ihr identischen Form vorlag. Was Abû Ishaq wiedergab, ist nicht die, sondern eine aegyptische Bearbeitung der *διαθήκη*. Das Alter dieser Bearbeitung vermögen wir nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Einen terminus ante quem bildet erst das Jahr 927 n. Chr. Denn die in diesem geschriebene koptische Vorlage des arabischen Uebersetzers bot, wie die aus ihr erhaltenen Eingangsworte liturgischer Texte darthun, bereits die Bearbeitung, nicht den ursprünglichen Text. Ein terminus post quem fehlt. Selbst die Uebersetzung in das Koptische bildet einen solchen nicht. Denn unsere Bearbeitung geht nicht, wie ich a. a. O. S. 20 f. annahm, auf die nämliche Uebersetzung aus dem Griechischen zurück wie der arabische Text bei Makarios. Eine einzige Stelle sichert dies schlechterdings. Für „*princeps summi doli*“ im Anfang des Abschnittes V im ersten Buche des Syrsers bietet Abû Ishaq *فیبئدی بمکر* „*er wird anfangen mit vielem Betrüge*“, der Text bei Makarios dagegen *دو مکر کثیر* „*einer von vielem Betrüge*“. Es liegt auf der Hand, dass in der koptischen Grundlage des einen Textes ein Misverständnis von griechischem *ἄρχων* vorlag, das in derjenigen des anderen fehlte. Wurde aber die *διαθήκη* zweimal aus dem Griechischen ins Koptische übersetzt, so hindert nichts, zu vermuten, die eine der beiden Uebersetzungen habe sich auf die Bearbeitung bezogen, mit anderen Worten diese sei schon mit dem griechischen Urtexte vorgenommen worden. Ja vielleicht hat diese Vermutung sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Die auffallende Thatsache einer doppelten Uebersetzung würde sich wenigstens kaum besser erklären lassen, als dadurch, dass die aegyptische

Kirche bereits in griechischer Sprache zwei verschiedene Recensionen des angeblichen Herrentestamentes besass.

Bemerkt zu werden verdient schliesslich noch, dass abgesehen von der Handschrift des Museo Borgiano wenigstens noch eine sichere Spur unserer Bearbeitung sich in arabischer Litteratur nachweisen lässt. Abû I- Barakât († 1363 n. Chr.) beschreibt in seiner „*Lampe der Finsternis und Aufhellung des (kirchlichen) Dienstes*“ betitelten theologischen Encyclopädie kurz eine Schrift die unter dem Titel الدسقلية d. h. διδασκαλία einen „*Auszug aus dem Testamente*“ darstelle. Der Wortlaut der betreffenden Stellen liegt neuerdings bei Riedel *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien. Leipzig 1900* S. 73 f. in deutscher Uebersetzung vor: der Text umfasste 28 Abschnitte, deren letzter über die kirchlichen Gebetszeiten handelte; liturgische Formulare standen am Ende und der Abschreiber hatte das Buch als „*Verdollmetschung*“ — nicht „*Kommentar*“, wie Riedel schreibt — „*und Erklärung*“ der διαθήκη bezeichnet. Alle dies Angaben treffen auf den arabischen Text des Abû Ishaq zu. In der That ergeben sich hier 28 Abschnitte; die letzte Ueberschrift eines solchen lautet: لاجل اوقات الصلاة „*über die Zeiten des Gebetes*“; wir haben den Anhang liturgischer Formulare und begegnen mehrfach den doppelsinnigen Ausdrücken تفسير „*Verdollmetschung*“ und شرح „*Erklärung*“, die sowohl einen Kommentar als eine Uebersetzung bezeichnen können. Neu ist, dass die Titelgebung der Bearbeitung zwischen διαθήκη und διδασκαλία schwankte.

2.

Haben wir in der arabischen Uebersetzung Abû Ishaqs den „*Auszug*“ des Abû-I-Barakât wiederzuerkennen, so dürfen wir andererseits auf die durch den Nomokanon des Makarios erhaltene, von Rahmani nicht gekannte, zweite Uebersetzung beziehen, was jener über den vollständigen Text der διαθήκη ausführt, deutsch bei Riedel S. 66—69. Denn was Abû-I-Barakât als solchen las und beschreibt, bildete wie der Makariostext das erste Buch des aegyptischen Octateuchus Clementinus. Diese Identifikation lässt aber für die Uebersetzung des Octateuchus und damit der zweiten

erhaltenen aegyptischen Recension der *διαθήκη* aus dem Koptischen ins Arabische einen neuen terminus ante quem gewinnen. In einer dem Abû-l-Barakât bekannten Handschrift war als Vorlage ein Kodex bezeichnet, um den „*sich Anbâ Michaël, Metropolit von Damiette bemühte.*“ Michaël hat eine hervorragende Rolle in dem Kampfe gespielt, der bald nach der Mitte des XII. Jahrhunderts in der koptischen Kirche um die Verbindlichkeit der Ohrenbeichte entbrannte. Spätestens in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entstand mithin die arabische Uebersetzung der *διαθήκη*, die wir bei Makarios lesen. Sie ist also aller Wahrscheinlichkeit nach älter als diejenige des Abû Ishaq.

Die Handschriften des Nomokanons des Makarios, in denen sie uns vorliegt, verzeichnet vollständiger als ich a. a. O. S. 9 f. nunmehr Riedel S. 122 f. Für die Herstellung eines kritischen Textes würde indessen ausser den von mir genannten nur diejenige der Biblioteca Barberini in Betracht kommen, auf die schon vor Erscheinen von Riedels Buch Herr Professor Guidi in Rom mich aufmerksam zu machen, die Güte hatte. Ich habe unseren arabischen Text nach dieser sowie nach Vat. Arab. 150 mit dem syrischen Rahmanis verglichen. Er steht demselben ungleich näher als derjenige Abû Ishaqs. Aber auch seine koptische Grundlage war nicht so sehr eine eigentliche Uebersetzung, als vielmehr gleichfalls eine Uebearbeitung der *διαθήκη*. In den einleitenden Partien ist die Zahl der Varianten noch eine grössere als bei Abû Ishaq. Aber ihre Bedeutung ist schon hier durchweg geringer. Kürzungen durch Unterdrückung von Sätzen oder Gedanken fehlen ganz. Auch der Abschnitt XVI des Syrers findet sich hier wie in der aethiopischen Uebersetzung, womit die Zweifel an seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zur *διαθήκη*, die Rahmani S. 18 Anmk. 3 andeuten zu wollen scheint, jede Berechtigung verlieren. Einigermassen gekürzt ist die Kirchenbauordnung. Dagegen weist der Hauptteil der Schrift, der Text der Kirchenordnung, nicht allzu zahlreiche und ausschliesslich solche Varianten auf, die lediglich den Wortlaut, niemals den Inhalt der Bestimmungen berühren. Ein Gleiches gilt wesentlich von den eingelegten liturgischen Formularen mit Ausnahme der Mystagogie, der eucharistischen Liturgie und des sonntäglichen Morgengebets. Von den letztgenannten Texten ist der erste als

selbständiges Formular und in der Eigenschaft einer Vorbereitungsansprache bei der eucharistischen Feier der Samstage, Sonntage und der höchsten Feste überhaupt aufgegeben. Das sonntägliche Morgenbet hat mit demjenigen des syrischen Textes nichts gemein als den Namen. Es besteht aus drei Gebeten. Die beiden ersten haben beim Syrer überhaupt keine Analogie. Das dritte hat zur Grundlage den grössten Teil der Mystagogie, von der Stelle „*deliberans genus humanum sanare*“ bei Rahmani S. 61 an; das Ganze ist in die Form einer Anrede an den Herrn umgesetzt und auch im Einzelnen nicht wenig geändert. Die eucharistische Liturgie endlich ist einerseits erheblich erweitert; andererseits sind wesentliche Bestandteile hinweggelassen. Die Absicht des Bearbeiters scheint hier gewesen zu sein, von dem Gesamtverlaufe des sonntäglichen Hauptgottesdienstes ein einheitlicheres und vollständigeres Bild zu geben, als es — übereinstimmend mit dem syrischen Texte — seine Vorlage bot. Doch hat er wie vielfach die Schreiber liturgischer Handschriften des Orients den eigentlichen Kern des Formulares — das Wandlungsgebet mit den Einsetzungsworten — hinweggelassen, sei es aus heiliger Scheu, sei es, weil er es als allbekannt voraussetzen durfte. An der Spitze steht eine Beschreibung der missa catechumenorum, die in solcher Vollständigkeit beim Syrer fehlt. Ein Dankgebet eröffnet die Feier; es folgt die Predigt des Bischofs, während welcher die Gemeinde sitzt, alsdann Psalmengesang, der die in den Liturgieen des Ostens sogenannte „kleinere *Εἰσοδος*“ begleitet: der Presbyter bringt Wein und Brot zum Altare, der Bischof incensiert den Altar dreimal, ihn im Kreise umschreitend, darauf der Presbyter die Gemeinde; nunmehr schliessen sich die Schriftlesungen an, je eine aus den apostolischen Briefen, den Psalmen und dem Evangelium, vorgetragen durch Diakone; den Schluss macht Das allgemeine Gebet für die Kranken, die Reisenden, die Bedrängten, um günstige Witterung, für das Gedeihen der Feldfrüchte, die Könige, die Vornehmen, die Entschlafenen, diejenigen, welche Opfergaben dargebracht haben, den Frieden der Kirche, den Bischof, den Klerus und die ganze Gemeinde. Eine Cheirothesie des Bischofs und aller Presbyter über das geopferete Brot bildet den Uebergang zur missa fidelium. Eröffnet wird diese mit dem Friedenskuss. Die folgenden Proklamationen des Archi-

diakons stimmen im Grossen und Ganzen mit dem syrischen bei Rahmani S. 37 ff. überein, ebenso die Responsorien zwischen Bischof und Gemeinde bis zum: „*Dignum et iustum est.*“ Dann hat der Araber: ليقل الاسقف قدوس قدوس الرب الصباوت كما
 ,,*Es spreche der Bischof: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth wie im Himmel also auf der Erde unaufhörlich.*“ Das sinnlose „*Sancta per sanctos*“, das der Syrer dem Bischofe in den Mund legt, ist höchst wahrscheinlich eine Korruptel eines Textes der mit diesem nur darin nicht übereinstimmte, dass er die Worte: „*Wie im Himmel*“ u. s. w. der Gemeinde zuwies. Es wäre demnach irrig, was Rahmani S. 39 Anm. 2 behauptet, dass der Liturgie der *διαθήκη* ursprünglich das Trishagion unbekannt gewesen sei. Dagegen erweist sich von jetzt ab der arabische Text durchaus als der nicht ursprüngliche. Er beginnt mit einem Gebete, das mit dem eucharistischen des Syrer nur teilweise in den Eingangsworten übereinstimmt, des weiteren aber ebenso aus dem Anfange der Mystagogie zurecht gemacht ist wie der dritte Abschnitt des sonntäglichen Morgengebets aus deren späteren Partien. Nun folgen die sämtlichen Gebete, die der syrische Text der sonntäglichen Morgenandacht zuweist. Den Schluss machen die beim Syrer auf das Wandlungsgebet folgenden Bestandteile der eucharistischen Liturgie von der Stelle: „*Offerimus tibi hanc gratiarum actionem*“ bei Rahmani S. 43 an. Die Abweichungen, die sich vom syrischen Texte im einzelnen finden, sind wieder durchaus von untergeordneter Bedeutung. Das unterdrückte Wandlungsgebet werden wir uns entweder vor oder hinter den mit dem syrischen Morgengebete übereinstimmenden Gebetstexten zu denken haben, eher hinter als vor, falls, was sich allerdings nicht beweisen lässt, dem Bearbeiter die Markusliturgie bereits als die eigentlich kanonische der aegyptischen Kirche vorschwebte.¹

In hohem Grade wahrscheinlich wäre dies allerdings wenn —

¹ Denn für diese ist vor allem, der geringe zeitliche Zwischenraum bezeichnend, der Konsekration und Kommunion trennt, während lange Gebetsformulare — hier die der Anaphora der syrischen wie der arabischen *διαθήκη* des Octateuchus fehlenden Fürbitten für Lebende und Verstorbene — sich zwischen Trishagion und Konsekration geschoben haben.

eine Annahme, die immerhin am nächsten liegt, — der Bearbeiter identisch sein sollte mit dem Redaktor des aegyptischen Octateuchus. Denn dieser kann frühestens um die Mitte des VIII. Jahrhunderts gearbeitet haben, da ihm der nach 687 n. Chr. zusammengestellte syrische Octateuchus als Vorbild diente. Er kann aber und er wird sogar wahrscheinlich noch erheblich jünger gewesen sein. Denn meine Annahme, dass seine Arbeit bereits der koptisch-arabischen *διδασκαλία* vulgärer Form die in ihr enthaltenen Stücke der *διαθήκη* vermittelt habe, erweist sich als verfehlt. Unter diesen Stücken steht ja geradezu obenan die „*Mystagogia unseres Herrn und Gottes Jesus Christus*“, die wir in dem Octateuchustexte der *διαθήκη* zwischen der eucharistischen Liturgie und der sonntäglichen Morgenandacht aufgeteilt fanden. Ist aber der aegyptische Octateuchus und mit ihm die in ihm enthaltene Bearbeitung der *διαθήκη* etwa im IX. oder erst im X. Jahrhundert entstanden, dann begreift sich leicht, weshalb diese ungleich konservativer erscheint als die von Abû Ishaq wiedergegebene. In so später Zeit wird man selbst auf dem klassischen Boden der pseudoapostolischen Fälschung, den die Kirche Aegyptens bildet, sich davor gescheut haben, als Herrenvorschriften etwas von dem als solche Ueberlieferten radikal Verschiedenes in die Welt hinausgehen zu lassen.

* * *

Die Hauptresultate unserer Beobachtungen lassen sich in wenigen und kurzen Leitsätzen zusammenfassen.

Die beiden vollständigen arabischen Texte der *διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* sind nicht Uebersetzungen dieser Schrift, sondern sie geben zwei von einander unabhängige Bearbeitungen wieder, welche dieselbe in der aegyptischen Kirche erfuhr. Von diesem wurde die in der jüngeren arabischen Uebersetzung des Abû Ishaq vorliegende wahrscheinlich schon in griechischer Sprache, mithin in verhältnismässig sehr früher Zeit durchgeführt. Die durch Makarios, beziehungsweise den aegyptischen Octateuchus Clementinus in einer älteren arabischen Uebersetzung vermittelte war dagegen im Originale ein boheirischer Text frühestens des VIII., spätestens etwa des X. Jahrhunderts. Die weit aus freiere ist die ältere Bearbeitung. Sie hat somit beinahe aus-

schliesslich den selbständigen Wert eines relativ alten Zeugnisses für Disciplin und Liturgie der mittelalterlichen Kirche Aegyptens. Ein solcher kommt der jüngeren Bearbeitung nicht zu. Dafür dürfen wir fast nur sie in Rechnung ziehen, wenn es sich darum handelt, die Urgestalt der *διαθήκη* in der aegyptischen Kirche zu eruieren. Immerhin wird man jedoch gut daran thun, nach dieser Richtung selbst den zweiten arabischen Text nicht ohne die Kontrolle des aethiopischen verwerten zu wollen.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass wir von diesem baldmöglichst, wenn nicht eine Ausgabe, so doch eine zuverlässige Kollation erhalten möchten, die ein tüchtiger Kenner des Aethiopischen nach den beiden Handschriften des British Museum wohl in wenigen Wochen anzufertigen imstande sein würde.
