

in welchem die Jünger Jesu „seine Weisheit, seine Parabeln, die Zeichen und Wunder, die er getan“, aufgezeichnet hätten. Der Ausdruck wird S. 57 Ak. 1 zweifellos zutreffend auf das Tatianische „Diatessaron“ bezogen, von dem schon H. H. Schaeder, *Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems* S. 72 Ak. 1 vermutet hatte, daß es die von Mani gekannte Gestalt der Evangeliumsüberlieferung war. Eine harmonistische Mischung aus Mt. 7 17f. und Lk. 6 43 zeigt denn auch das S. 19 aus der Einleitung von Kap. 2 der *Κεφάλαια* mitgeteilte Zitat über die beiden Bäume. Allerdings ist der Wortlaut dabei doch ein wesentlich anderer als derjenige, welchen nach IV 47 der syrische Übersetzer des Titos von Bosra in seinem Δ-Text gelesen haben muß. Aber das beweist nur einmal mehr, was oben S. 1—12 erhärtet wurde, daß der Δ-Text selbst seine in der Richtung auf immer stärkere Konformierung mit der Textform irgendeines der kanonischen Evangelien verlaufende Entwicklung durchgemacht hat. Auch die S. 54 aus Kap. 1 angeführte Form von Jo. 16 7, der zufolge der Paraklet „den κόσμος über die Sünde und das Gericht überführen und mit euch sprechen“ wird „über die δικαιοσύνη“, beruht dann schwerlich auf absichtlicher manichäischer Änderung, sondern sie dürfte gleichfalls bereits dem Δ-Text angehört haben. Daß dieser in der Tat auch in den Abschiedsreden des Jo. gelegentlich sehr eigene Wege ging, beweist ja die Sachlage von Jo. 14 16, wo statt des kanonischen *καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν* das merkwürdige: *ἡ ζωὴ ἡ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* (Siehe, ich sende zu euch den Tröster) der armenischen Übersetzung des Aṣrem-Kommentars zum Δ in der syrischen Originalgestalt: *ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ* übereinstimmend im „Buch der Stufen“ III 11 und in der syrischen Übersetzung des Titos von Bosra IV 13 wiederkehrt. Hierüber, wie über das gesamte Δ-Material jener Übersetzung hoffe ich, demnächst an anderer Stelle eingehend zu handeln. Hier sollte nur angedeutet werden, welchen Wert der unschätzbare ägyptische Mani-Fund, wenn er einmal voll sich wird auswerten lassen, selbst für die Δ-Forschung und damit die NTliche Textgeschichte gewinnen kann.

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

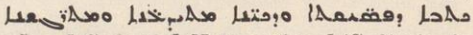
A. Mingana, *Woodbrooke Studies. Christian documents in syriac, arabic, and garshūni edited and translated with a critical apparatus.*

Volume IV. The work of Dionysius Barsalibi against the Armenians. Reprinted from the „Bulletin of the John Rylands Library“. Volume 15 (Nr. 2) 1931. Cambridge (W. Heffer & Sons Limited) 1931. — 111 S.

Volume V. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Cambridge (W. Heffer & Sons Limited) 1932. — 240 S.

In den beiden vorliegenden Bänden der *Woodbrooke Studies* fährt der gelehrte Orientale A. Mingana fort, uns wertvollstes Material aus dem reichen von ihm zusammengebrachten Hss.-Bestande zugänglich zu machen, der, wie wir Bd. V S. 1 erfahren, nunmehr sein endgültiges Heim in der ihr Bestehen der Freigebigkeit von Mr. und Mrs. Edward Cadbury verdankenden Selly Oak Colleges' Library in Birmingham gefunden hat. In Verbindung mit der Verlegung des Aufbewahrungsortes der Mingana-Hss. dürfte es dabei stehen, daß mit dem V. Bande die *Studies* aufhören, einen bloßen Neudruck zuerst in dem *Bulletin of the John Rylands Library* in Manchester erschienenen Stoffes darzustellen.

1. Der schmale Band IV bringt nach Nr. 347 der Sammlung mit einer kurzen *Prefatory Note* (S. 1—7) die Übersetzung (S. 7—70) und in Reproduktion von Weiß-Schwarz-Photographien den Originaltext (S. 71—111) einer in neun Kapitel zerfallenden Schrift des gelehrten Dionysios Bar Šalīb(h)î († 1171) gegen die im Titel als Träger der „phantasiastischen“ Irrlehre gebrandmarkten Armenier, an die sich anhangsweise seine Antwort auf drei von armenischer Seite gemachte Einwürfe anschließt. Der Text ist in erster Linie wertvoll zur Kenntnis der in Lehre und kirchlichem Brauch zwischen den armenischen und den syrischen Monophysiten im Zeitalter der Kreuzzüge strittig gewesenen Punkte. Seine Lektüre verlohnt sich indessen keineswegs nur unter diesem einen Gesichtspunkt.

Interessant und für die historisch-gelehrte Einstellung des Verfassers charakteristisch sind sofort an der Spitze von Kap. 1 (Übersetzung S. 7f.) die Angaben über die Bekehrung der Armenier zum Christentum, ihren geistigen Anschluß an die syrische und griechische Theologenwelt des 4. Jhs. und das Wirken des Felicissimus, eines Schülers des Julianos von Halikarnassos, unter ihnen, mit denen die Darstellung anhebt. Noch wichtiger vielleicht ist die in Kap. 9 (S. 55) gemachte Mitteilung über eine bald nach 726 in einem Kloster an der syrisch-armenischen Grenze entwickelte intensive Tätigkeit einer Übersetzung syrischer Kirchenliteratur ins Armenische. Mehrfach nimmt sodann der Verfasser auf andere Früchte seiner literarischen Tätigkeit Bezug, Angaben, durch welche das in meiner *Gesch. d. syr. Literatur*, S. 295—298, von jener überaus reichen Tätigkeit entworfene Bild teilweise eine Ergänzung erfährt. Neben zwei dort gebuchten Arbeiten, der von Mingana *Woodbrooke Studies* I, S. 17—95 edierten Schrift gegen die Chalkedonensier (erwähnt S. 37) und dem „Buche der Theologie“ (erwähnt S. 9), bezüglich dessen M. (ebenda Ak. 1) feststellt, daß es in der edessenischen Hs., in der ich es möglicherweise erhalten vermutete, nicht vorliegt, nennt Dionysius noch (S. 10, 49) ein  (nach M.: „*Rudiments and on the Spiritual and Corporeal Natures*“) und (S. 9) ein in drei Teile und innerhalb derselben in Kapitel zerfallendes Werk von nicht näher angegebenem Titel und Inhalt. Dazu mag dann noch die Tatsache hinzugefügt werden, daß die Hs. *Mingana 347*, wie man S. 7 erfährt, noch ein zweites antiarmenisches Werk Bar Šalīb(h)îs enthält, das sich speziell mit dem armenischen Katholikos Gregor II. (1065—1105) und dessen Beantwortung des polemischen Sendschreibens des jakobitischen Patriarchen Jôhannàn X. Bar Šûšân († 1002) beschäftigen dürfte. Die Bausteine der polemischen Beweisführung der gegenwärtigen Schrift bilden nächst einer Fülle biblischer fast ebenso zahlreiche patristische Zitate. Daß diese in ihrer erdrückenden Mehrheit dem genuin griechischen Schrifttum entstammen, ist dabei für die ge-

samte kulturelle Richtung der jakobitischen Theologie des 12. Jhs durchaus bezeichnend. Im Vordergrund stehen Chrysostomos und die drei großen Kappadokier. Ebenso wird die ps.-apostolische Rechtsliteratur berücksichtigt. So werden (S. 17f.) die Didaskalia und (S. 51 bzw. 29) als „1.“ und „2. Buch des Klemens“ d. h. des bekannten syrischen klementinischen Oktateuchs das *Testamentum Domini*, sowie (S. 24, 56) die das letzte Buch jenes Oktateuchs bildenden Apostolischen Kanones zitiert. Vereinzelt erfährt sogar unsere Kenntnis der griechischen patristischen Literatur eine kleine Bereicherung. Die Zahl der Splitter des literarischen Nachlasses des Theophilos und der Fragmente des Hebräerbriefkommentars des Kyrillos von Alexandria wird (S. 14 bzw. 47) um je eine Nummer vermehrt. Ein Kommentar des Hippolytos von Rom zum Richterbuch wird durch ein betreffendes Zitat (S. 31) überhaupt erstmals bekannt. Überraschend ist es auch, aus einer Palmsonntagspredigt des Chrysostomos (S. 33) einem Zitat zu begegnen, das in keiner der unter seinem Namen erhaltenen Reden εἰς τὰ Βαῖτα sich verifizieren läßt. Der Fall erinnert an ein merkwürdiges Zitat aus einem sonst völlig unbekannten λόγος des Chrysostomos εἰς τὴν ἀγίαν πέμπτῃν τῆς παργαλίας in dem Schreiben Papst Hadrians I. an die βασιλεῖς Konstantinos und Irene, das in der zweiten Sitzung des II. Ökumenischen Konzils von Nikaia zur Vorlesung gelangte (Mansi XII Sp. 1067f.).

M. hat sich in dankenswerter Weise darum bemüht, die von Bar Šalīb(h)ī angeführten griechischen Väterstellen in der PG. zu verifizieren. Einer ähnlichen Bemühung würden seine — nicht eben vielen — Anführungen Aḡrem's zu empfehlen sein. Für die Aḡrem-„Frage“ mit der im Grunde die syrische Literaturgeschichte, wie mit der homerischen Frage die griechische, beginnt, sind sie nicht ohne Interesse. So ist eine Serie von Mēmṛē über die Passion, deren fünfter (S. 26) zitiert wird, von der bei Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones* I Sp. 341—566 edierten, von acht in der handschriftlichen Überlieferung zur liturgischen Verwendung während der Karwoche bestimmten „Mēmṛē über das Leiden unseres Erlösers im Fleische“ verschieden. Für die Echtheit der letzteren, die in Alter und Stärke ihrer handschriftlichen Überlieferung, wie ich *Literaturgeschichte* S. 49 andeutete, eine Stütze nicht findet, ist das wenig günstig. Eine hier erstmals bekannt werdende Form offenbar liturgischer Textüberlieferung stellen sodann die „Qaumē des Leidens“ dar, von denen (S. 25) eine Nr. 74 angeführt wird. Der (S. 26) mit dem Incipit ܡܕܗܪܐܫܐ ܡܕܗܪܐܫܐ ܡܕܗܪܐܫܐ (Siehe, getötet ist in Ägypten) zitierte Mad(h)rāšā dürfte nach diesem sich aufs nächste mit demjenigen von Nr. 3 (Lamy a. a. O. Sp. 279) berührenden Anfang und nach dem Inhalt des Zitates selbst eine der nicht erhaltenen Nrn. 7—12 der Mad(h)rāšē „über die ungesäuerten (Brote)“ gewesen sein. Völlig neu ist ein im Anschluß daran zitierten Mēmṛā über Mt. 13 33.

Schließlich mag etwa noch darauf hingewiesen werden, daß Bar Šalīb(h)ī sich (S. 46) gut vertraut mit der Geschichte des Weihnachtsfestes zeigt, daß er (S. 48) eine ihn zur Einsichtnahme des armenischen Bibeltextes befähigende Sprachkenntnis bekundet und über eine angebliche älteste Begehung des Quadragesimalfastens im Anschluß an das Epiphaniefest (S. 45), soweit ich sehe, als erster syrischer Vertreter einer eigentümlichen Überlieferung auftritt, die auf koptischem Boden wiederkehrt. Vgl. Abū-l-Barakāt, „Lampe der Finsternis“ Kap. 18 (Übersetzung von L. Villecourt, *Le Muséon* XXXVIII S. 266) bzw. Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie* S. 71f. Villecourt, RHE. XVIII (1922) S. 17.

2. Noch ungleich wichtiger ist, was uns M. in Band V nach Nr. 561 seiner Hss-Sammlung schenkt. Hier erhalten wir die Übersetzung (S. 18 bis 116) und die hier erfreulicherweise in Drucksatz gebotene Ausgabe (S. 117—240) der naturgemäß aus der ältesten nestorianischen Übersetzer-

schule hervorgegangenen syrischen Version eines ganzen im griechischen Original verlorenen erstklassigen Werkes der patristischen Literatur des 4. bis 5. Jahrhs: der Katechesen des großen Mopsuesteners über das Symbol. Eine bisher nur durch Kyrillos von Jerusalem vertretene Gattung der griechischen geistlichen Beredsamkeit der patristischen Glanzzeit wird uns damit im Munde eines zweiten Vertreters bekannt, der dabei zu den allergrößten Gestalten jener Zeit gehört. Es würde Sache eines Meisters wie des greisen Bardenhewer sein müssen, zu dessen *Gesch. d. altkirchl. Literatur* auch mit Bezug auf den fünften Band die gewohnte Stellung zu nehmen unserer Zeitschrift leider keine Gelegenheit gegeben wurde, allseitig diese fast unschätzbare Bereicherung unserer Kenntnis der nachnizänischen christlichen Literatur in griechischer Sprache zu würdigen. M.s *Prefatory Note* (S. 1—17) bringt neben einer kurzen Ausführung über die Person des Verfassers und einer noch kürzeren über seine christologische Lehre vor allem einen interessanten Vergleich der in der offiziellen lateinischen Übersetzung der Akten von Chalkedon und bei Marius Mercator in lateinischer Sprache begegnenden Zitate der Katechesen mit den betreffenden Stellen der syrischen Vollübersetzung. Nicht berührt hat er merkwürdigerweise die selbstverständliche Tatsache, daß Theodoros seinen Taufkandidaten sachgemäß nicht den wirklichen Symboltext des Konzils von Nikaia, sondern das natürlich von diesem nicht unberührt gebliebene örtliche Taufsymbold seiner und ihrer Kirche erklärte.

Ad. Rücker, der nimmermüde Mitherausgeber dieser Zeitschrift, auf dessen Schultern nunmehr schon seit Jahren mehr als der Löwenanteil unserer „Gemeinschaftsarbeit“ ruht, hat in überaus dankenswerter Weise in lateinischer Übersetzung eine handliche Zusammenstellung des liturgiegeschichtlichen Materials der mystagogischen Katechesen des Mopsuesteners geboten, die inzwischen in einem uns zur Besprechung noch nicht zugegangenen weiteren Bande der *Woodbrooke Studies* M. gleichfalls publiziert hat¹. Hier gibt er im Anhang eine Rekonstruktion des griechischen Textes jener neuen Gestalt östlichen Taufsymbols, von der ich immerhin in einigen Einzelheiten glaube abweichen zu müssen. Nächst verwandt sind einerseits das durch zwei Zitate des Urtextes und eine unvollständige lateinische Übersetzung des Johannes Cassianus kenntlich werdende Taufsymbold von Antiocheia (Hahn, *Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln d. alten Kirche*. 3. Aufl. S. 141ff.), andererseits das von Caspari aus der κατὰ μέρος πίστις tatsächlich des Apollinaris wiedergewonnene des syrischen Laodikeia (a. a. O. S. 143f.). Mit letzterem war dem Taufsymbold von Mopsuestia vor allem das von Theodoros S. 221, Übers. S. 111, als sekundäre Erweiterung betrachtete ἐν vor πνεῦμα ἅγιον und die schlagwortartige Kürze des einer Erwähnung der Taufe entbehrenden Schlußteiles gemeinsam. Mit dem ersteren berührte sich besonders eng der christologische Abschnitt. Merklich ferner steht schon der mehrfach

¹ *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (= *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. II*). Münster 1933.

dabei den Charakter jüngerer Erweiterung verratende Symboltext der Nestorianer, dessen griechische Rückübersetzung durch Caspari (a. a. O. S. 144ff.) Rücker zum Vergleich heranzog. Eine höchst erfreuliche Beruhigung bezüglich der Treue der Textüberlieferung der syrischen Übersetzung der Katechesen einschließlich ihrer Symbolzitate ergibt sich aus der Tatsache, daß im wesentlichen offenbar das nestorianische Symbol auf diese nicht abgefärbt hat. Nur teilweise hat sich dessen eigentümliche Vorausstellung der Toten vor den Lebenden im Parusie-Passus statt des regulären ζῶντας καὶ νεκρούς eingeschlichen. Denn, daß dieses für Mopsuestia in Übereinstimmung mit Antiocheia und Laodikeia zu unterstellen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, da auf dem Boden der nestorianischen Kirche es von den beiden im Text der Katechesenübersetzung miteinander konkurrierenden Varianten ܡܨܘܥܬܝܐ (S. 193, Z. 16, S. 195 Z. 2) und ܡܨܘܥܬܝܐ (S. 185 Z. 19, 21f.), die nach allgemeiner philologischer Technik zu bevorzugende *lectio ardua* darstellt. Im übrigen würde ich noch in folgenden Punkten von Rückers Rekonstruktion mich trennen. Im ersten Artikel wird durch den Vergleich mit Laodikeia ein leichter fließendes ποιητὴν (oder auch hier δημιουργόν?) πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων näher gelegt als τὸν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν. Entsprechend dürfte τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ wahrscheinlicher sein als das klassizistische τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν. Völlig unglaublich ist das ἐκ νεκρῶν hinter ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, das übereinstimmend in allen drei verwandten Texten fehlt. In der Tat fehlt der Zusatz denn auch in dem unzweideutigen Zitat S. 188 Z. 25, (Übers. S. 74), während S. 190 Z. 20f. (Übers. S. 76) die Worte ܡܨܘܥܬܝܐ ܕܡܨܘܥܬܝܐ nicht mit M. als solches zu fassen, sondern zu übersetzen sind: „daß er von den Toten auferstanden sei“. Statt eines unerhörten ἀνάστασιν σωμάτων ist das normale σαρκὸς ἀνάστασιν einzustellen, da das singularische ܡܨܘܥܬܝܐ (des Körpers) zu einer pluralischen Rückübersetzung überhaupt keinen Anlaß bietet, dagegen die Entsprechung von ܡܨܘܥܬܝܐ (Körper) und ܫܪܕܐ eine völlig geläufige ist. Vgl. Jo. 6 51–56, 63 in Syr^{SC}, Peš., Jo. 1 14 in Syr^C, Mk. 14 38 in Syr^S, Peš., Mt. 26 41 in Syr^S, Peš. Harql., Mt. 19 6. I. Kor. 7 28, 15 39. II. Petr. 3 18 in Peš. sowie zahlreiche Stellen der syrischen Übersetzung der Lukas-Homilien des Kyrillos von Alexandria. Endlich sind die letzten drei Kurzglieder gewiß nach Maßgabe der κατὰ μέρος πίστις ohne εἰς und verbindendes καὶ anzusetzen. Die Worte ܡܨܘܥܬܝܐ ܕܡܨܘܥܬܝܐ ܕܡܨܘܥܬܝܐ (S. 238, Übers. 115) sind nämlich nicht als Einführung eines wörtlichen Zitats zu fassen und am allerwenigsten ist dieses mit M. zu übersetzen: *For the resurrection of the flesh and life everlasting*. Vielmehr sichert die Verwendung des Akk.-Zeichens ܕ für das griechische Original die zweimalige Setzung des Artikels: τὴν σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ τὴν ζωὴν αἰώνιον, so daß zu übersetzen ist: „Sie fügten hinzu die (Erwähnung der) Auferstehung des Fleisches und das (d. h. die Erwähnung des) ewige(n) Leben(s)“. Vgl. das Fehlen des ܕ z. B. in dem ܡܨܘܥܬܝܐ ܕܡܨܘܥܬܝܐ als Wiedergabe des artikellosen ζῶντας καὶ νεκρούς.

Die letzte Feststellung führt zu einer Tatsache hinüber, deren hier abschließend noch gedacht werden muß. Es ist dies die hohe sprachliche Mustergültigkeit unserer syrischen Übertragung der Theodoros-Katechesen, die ihr auch vom rein philologischen Standpunkte aus eine hervorragende Bedeutung verleiht.

Prof. A. BAUMSTARK.

Vasmer, R. *Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien unter den Abbasiden, von as-Saffach bis zur Krönung Aschots I., 750–887*, Wien 1931, 118 S.