

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

ARABISCHE ÜBERSETZUNG EINES ALTSYRISCHEN
EVANGELIENTEXTES UND DIE SURE 21 ¹⁰⁵ ZITIERTE
PSALMENÜBERSETZUNG

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

4. 9. 278

PAUL KAHLE

zur Vollendung des 60. Lebensjahres
am 21. Januar 1935 gewidmet

Von vier Seiten her ist in vorislamischer Zeit in allen seinen verschiedenen konfessionellen Erscheinungsformen das Christentum nach dem Inneren der arabischen Halbinsel vorgestoßen¹. Orthodoxes — noch konnte nicht gesagt werden: chaldäonensisches — Christentum hat die Mission des hl. Euthymios² im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts von Palästina aus in den Lagern der nachbarlichen Beduinenstämme verbreitet, von wo aus ein eigener Bischof dieser *παρεμβολαί*, Petros, schon 431 am Ephesinischen Konzil teilnahm. Monophysitisches Christentum konnte im Süden 523 das Opfer der blutigen Verfolgung sein, die an seiner hier führenden Blütestätte, in Neğrān, der jüdische Usurpator auf dem himjaritischen Königsthronen *Dū Nuwās*, gegen es entfachte, und im Norden 542 durch seinen großen Schutzherrn, den Ġassāniden *Ḥārit* (529—569), durch Vermittlung der Kaiserin Theodora einem Justinian die Wiederherstellung einer syrischen Hierarchie dieses Bekenntnisses abtrotzen. Nestorianisch war mit der ganzen offiziellen Kirche des Sasaniden-

¹ Man vergleiche über die Ausbreitung des Christentums im vorislamischen Arabien heute am besten R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*. London 1926. S. 1—63. De Lacy O'Leary, *Arabia before Muhammad*. London 1927. S. 125—152 und die letzte literarische Gabe des heimgegangenen F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*. Paris 1933, die allerdings schon in die ersten Jahrhunderte des Islam herüberführt.

² Über diese vgl. noch besonders R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*. Paris 1909. S. 94—117.

reiches das Christentum von al-Ḥira geworden, das sogar bereits 410 zu einer Reichssynode jener Kirche einen bischöflichen Vertreter entsandt hatte, und viel in der Fürstenstadt der Lahmiden zu verkehren, von denen allerdings erst 'Amr ibn Mundir (554—569) sich persönlich zur Religion des Kreuzes bekannte, galt den Beduinen des inneren Arabiens als eine Sache, die beinahe zwangsläufig mit der Annahme des christlichen Glaubens schien enden zu müssen¹.

An allen diesen Fronten christlichen Vordringens muß nach der unverbrüchlichen Praxis der Missionstätigkeit des östlichen Frühchristentums von vornherein mit einer sofortigen Übersetzung mindestens der Evangelien und des Psalters als der für die Liturgie wichtigsten Teile der Bibel in die arabische Volkssprache des neuen Missionsgebiets gerechnet werden. Das kann gegenüber allen Bedenken einer einseitig von der Islamkunde her bestimmten Betrachtungsweise der Dinge nicht oft und nachdrücklich genug immer wieder betont werden. Wenn heute die — vorläufig ja leider noch kümmerlichen — Reste christlich-nubischen Schrifttums gewährleisten, daß auch unter der Glutsonne des Sudan, wo die allgemeine Kulturlage gewiß keine höhere war als in den berührten christianisierten Randgebieten Arabiens, jene allgemeine ostchristliche Missionspraxis sich auswirkte, so sollte man endlich keinen Zweifel daran mehr aufkommen lassen, daß in Gotteshäusern sogar mit monumentalen Weiheinschriften in arabischer Sprache, wie eine solche noch Jāqūt² von einem durch Hind, die Mutter des 'Amr ibn Mundir, gestifteten Klosters erhalten hat, in der gleichen Sprache auch der Gottesdienst gefeiert, also das Evangelium gelesen und der Psalter gesungen wurde.

¹ Vgl. das Wort des Ḥātim Ṭaj XLIX v. 6 von seinem Verkehr in al-Ḥira مَتَى حَفْتُ أَنْ أَتَنَصَّرَا (bis ich fürchtete Christ zu werden).

² II, S. 709. Ebenso bei Bakrī, S. 364. — Nunmehr haben die ersten Tastungen zu Ausgrabungen auf dem Boden von al-Ḥira sofort auf Reste zweier mit Fresken geschmückter Kirchen des 6. Jhs geführt. Vgl. D. T. Rice, *Oxford Excavations at Hira, 1931. Antiquity VI*, S. 276—291. Man wird zu sehen haben, ob im weiteren Verlaufe dieser monumentalen Forschungen ähnliches Material unmittelbar zutage treten sollte.

Höchstens in dem nordwestlichen Missionsgebiet des monophysitischen Christentums dürfte die Sachlage eine solche gewesen sein, die zunächst eine Übertragung von Evangelienbuch und Psalter ins Arabische überflüssig machte. Hier drang arabisches Volkstum seit Jahrhunderten unaufhaltsam auf einem sprachlich aramäischen Boden vor, auf dem das Christentum schon seit den Tagen eines Bardaiṣān sich unter Verwendung der alten aramäischen Landessprache seinen Kultus und ein reiches theologisches Schrifttum geschaffen hatte. Jene Sprache selbst hatte das neu einströmende arabische Bevölkerungselement zunächst selbst als Umgangssprache angenommen. Man denke nur an Edessa mit seiner nach Ausweis ihrer Namengebung ethnisch ja zweifellos arabischen Dynastie der Abgare. Und auch zur Zeit Justinians und Hārīts wird die Kenntnis der Landessprache seiner neuen Wohnsitze bei jenem stets wachsenden Element immerhin noch eine so hinreichende gewesen sein, daß man an einem in ihr gefeierten Gottesdienst teilnehmen konnte. Es war ein durchaus sprachlich syrisches Kirchtum, das der arabische Phylarch durch Erlangung der kaiserlichen Genehmigung zur Weihe zweier monophysitischer Missionsbischöfe für die Sitze von Bosra und Edessa zu erneuern sich bemühte.

Evangelienbuch und Psalter des monophysitischen Christentums im Süden trugen gewiß das einheimische südarabische Sprachkleid und sind so naturgemäß mit einem gewiß nicht unbedeutenden sonstigen, auch literarischen, Schrifttum in jenem Sprachkleide untergegangen, das neben der reichen Welt südarabischer Inschriften diese selbst und die aus ihnen redende Kulturhöhe anzunehmen unbedingt nötigen. Noch die aus San‘ā und Umgebung stammenden Südaraber ‘Abīd ibn Šarija und Wahb ibn Munabbih¹ hätten ihre Werke ja gewiß nicht nordarabisch geschrieben, wenn nicht das neue „Buch Gottes“ im mekkanischen Dialekt ans Licht getreten gewesen wäre und der

¹ Vgl. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Weimar 1898. I, S. 64f. und die dort angeführte ältere Literatur. Speziell Wahb ibn Munabbih scheint eine Hauptquelle der Anfangspartie des *Kitāb al-ma‘ārif* des Ibn Qutaiba zu sein.

Ruf Mu'āwījas sie an den Hof der Nachfolger des nordarabischen Propheten im syrischen Damaskus entboten hätte.

Daß aus der Sphäre der von Palästina ausgegangenen orthodoxen Arabermission Bedeutsamstes aus noch vorislamischer Zeit sich tatsächlich erhalten hat, sollte wieder nachgerade nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Nur hier kann zunächst eine arabische Evangelienübersetzung nach einer sichtlich altertümlichen christlich-palästinensischen Vorlage bodenständig gewesen sein, von der ich ein Zitat in der Sira Ibn Hišāms nachgewiesen habe¹. Auf das kirchliche Gebiet Jerusalems weist nicht minder zwingend durch das ursprüngliche System der in ihr vermerkten Perikopenordnungen die aus dem Griechischen geflossene arabische Evangelienübersetzung der Hss. *Borg. arab.* 95 (früher *K II* 31) in Rom und *Or. 1108* in Berlin bzw. der beiden Leipziger Blätter *Cod. Tischendorf XXXI*, deren noch vorislamischen Ursprung unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkt die Beschaffenheit jenes Perikopensystems erhärtet². Mit ihm scheint dann weiterhin der heute in Zürich aufbewahrte Psalter Nr. 39 des Katalogs 500 der Firma Hiersemann, dessen hohes Alter die Natur der von der Übersetzung wiedergegebenen griechischen Textgrundlage verbürgt³, in so engem Zusammenhang zu stehen, daß man auch ihn dem aus der *παρεμβολαί*-Mission des frühen 5. Jahrhunderts erwachsenen arabischen Christentum wird zuzuweisen haben.

War hier für die Übertragung von Evangelien und Psalter ins Arabische, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung eines christlich-palästinensischen Zwischengliedes, griechischer Text als Vorlage das Gegebene, so konnte als solche im nestorianischen Osten nur ein syrischer Text in Betracht kommen. Die arabische Übersetzung eines solchen zunächst der Evangelien, der

¹ *Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen.* ZS. IX, S. 201—209.

² Vgl. meinen Aufsatz über *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem.* BZ. XXX, S. 350—359. Dazu *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache: Islamica IV*, S. 562—575, speziell S. 570—575.

³ Vgl. meine Veröffentlichung *Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109)* im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 55—66.

anderthalb Versen biblischen Textes nicht weniger als sieben charakteristische materielle Abweichungen der Diatessaron-Überlieferung vom Griechischen, die bis auf eine einzige zugleich solche auch der P gegenüber darstellen: die dreimalige Einführung Josephs als Subjekt in v. 18, das Fehlen des ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, das Fehlen des ὁ ἀνὴρ αὐτῆς bezw. das Auftreten des ἀνὴρ-Begriffs vielmehr in Verbindung mit δίκαιος und endlich die allein auch noch in P festgehaltene Ersetzung des „Wollens“ durch ein „(Bei sich) gedenken“ mit Beziehung auf die heimliche Entlassung. Von diesen Erscheinungen hat an den vier ersten die Mehrzahl sogar in der ganzen uns bisher bekannten Sphäre innersyrischen Nachwirkens des Diatessarons keine Bezeugung, findet eine solche vielmehr nur in dem abendländischen Überlieferungszweig. Ihr Auftreten auch in altsyrischer Überlieferung müßte hier also als ein Zeichen ganz besonders starker Diatessaron-Nähe und somit höchster Altertümlichkeit bewertet werden.

Mit dieser Erkenntnis sei nunmehr an den Text Ibn Qutaibas herangetreten:

وكان يوسف هذا خطب مريم
وتزوجها فيما يذكر الانجيل فلما
صارت اليه وجدها حبلى قبل ان
يباشرها وكان رجلا صالحا فكره ان
يفشى عيبتها وايتمر ان يسرحها
خفية فترآى له ملك في النوم فقال
يا يوسف بن داود ان امراتك مريم
تلد ابنا يسمى عيسى وهو ينجى
امته من خطاياهم

Und dieser Joseph hatte Maria gefreit und sie geheiligt, wie das Evangelium erwähnt. Als sie nun bei ihm war, fand er sie schwanger, bevor er ihr beigewohnt hätte, und er war ein rechtschaffener Mann. So wollte er denn sie nicht diffamieren und erwog bei sich, daß er sie im Verborgenen entließe. Da erschien ihm ein Engel im Traume. Der sprach zu ihm: „O Joseph, Sohn Davids, dein Weib Maria wird einen Sohn gebären, der genannt werden soll Jesus, und er wird befreien sein Volk von ihren Sünden.“

Es ist klar, daß hier wesentlich wörtliche Zitation vorliegt. Nichts könnte in diesem Sinne beweisender sein als die Tatsache, daß sogar der charakteristische, mit Bezug auf den Singular τὸν λαὸν *ad sensum* konstruierte Plural τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν

seinen strengen Widerhall findet. Ebenso klar ist natürlich andererseits, daß zu Anfang in diese Zitation aus dem Stile zusammenhängender Erzählung nur allmählich übergegangen wird, so daß hier der Wortlaut restlos noch nicht gepreßt werden darf, und daß für die beiden Verse 20f. der muslimische Schriftsteller bei stärkster Wörtlichkeit des dabei übriggebliebenen sehr entschieden zusammengezogen hat. Nichts anderes als eine sehr leichte innerarabische Korruptel aus *تسمى* (den du nennen sollst) wird endlich das völlig singuläre *يسمى* (der genannt werden soll) darstellen. Alles dies in Abrechnung gebracht, bleibt zu konstatieren, daß bei Ibn Qutaiba genau sechs von den sieben Erscheinungen wiederkehren, die als für den Diatessaron-text bezeichnend zu gelten hatten. Man könnte natürlich das für reines Spiel des Zufalls erklären, vermöge dessen sechs Freiheiten der Zitation des muhammedanischen Arabers des 9. Jahrhunderts n. Chr. mit ebensovielen Sonderzügen der altchristlichen syrischen Evangelienharmonie des 2. Jahrhunderts sich materiell deckten. Aber, wenn Befunden wie dem vorliegenden gegenüber mit derartigen theoretischen Möglichkeiten sollte gerechnet werden, so würden sich gesicherte Ergebnisse irgendeiner geisteswissenschaftlichen Forschung nicht mehr erzielen lassen. Daß das Zitat Ibn Qutaibas letztendlich auf einem altsyrischen Evangelientext ruht, der an altertümlichem Gut noch reicher war als die beiden erhaltenen Altsyrrer Sin. und Cur., muß als gesichert erscheinen, wenn anders eine solche Forschung noch als etwas Sinnvolles möglich sein soll.

Etwas anderes ist es um die Frage, ob dem muhammedanischen Autor der Abbasidenzeit eine vollständige arabische Evangelienübersetzung vorlag, die nach einem solchen altsyrischen Text gefertigt war. Es ließe sich ja allenfalls vermuten, daß er das Zitat — etwa sogar durch zweite, dritte oder vierte Hand — einer Quelle verdanke, deren Verfasser es selbst unter unmittelbarer Benützung des syrischen Textes übertragen hätte. Auch diese Annahme müßte schon um der Züge stärkster Wörtlichkeit willen, die so doch wohl verlorengegangen wären, als in allerhöchstem Grade unwahrscheinlich betrachtet werden. Aber sie so unbedingt abzulehnen wie diejenige einer reinen Zufälligkeit

der Übereinstimmung zwischen Ibn Qutaiba und der Diatessaron-Tradition, würde man doch vielleicht nicht berechtigt sein.

Um so bedeutsamer wird damit ein zweites Zitat, bei dem nun jeder Zweifel daran ausgeschlossen ist, daß es aus einer arabischen Evangelienübersetzung stammt, der ein altsyrischer Text von genau derselben, noch über Sin. und Cur. hinaufführenden, hochaltertümlichen Struktur zugrunde lag, die wir soeben zu erfüllen hatten. Es steht in der *Risāla fīr-radd ‘alan-Naṣārā* des 255 H. = 869 n. Chr. verstorbenen ‘Amr ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ¹ (Ausgabe von J. Finkel, *Three essays of Abu ‘Othman ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ*. Kairo 1926, S. 27). Ġāḥiẓ führt unter ausdrücklicher Berufung auf das Markusevangelium (في انجيل مرقس) die Worte Mk. 3³² an: ما زاد أمك وأخوتك على الباب (— — — — deine Mutter und deine Brüder <sind> an der Türe), und gibt alsdann eine Erklärung der offenbar, so wie sie vorliegt, verderbten Buchstabengruppe zu Anfang: وتفسير ما زاد معلم (Und die Erklärung von — — — — ist: Lehrer). Er war sich also bewußt, daß die fragliche Buchstabengruppe in jedem Falle eine an Jesus gerichtete Anrede berge, der er jenen Sinn glaubte beimessen zu dürfen. Zu lesen ist tatsächlich zweifellos ein ما (= ما =) (Mein Herr, siehe) mit einem Fremdwort aus dem Syrischen.

Damit ist ein Dreifaches gesichert. Das Zitat entstammt wirklich einem Evangelientext in arabischer Sprache. Denn nur aus einem solchen konnte ein vereinzelt stehengebliebenes syrisches Textelement sich als einer Erklärung bedürftig abheben. Die Grundlage des arabischen Textes war ein syrischer. Denn nur aus einem solchen konnte jenes Textelement stehenbleiben. Jene syrische Grundlage endlich war nicht die P, sondern ein altsyrischer Text, der von ihr noch stärker abwich als mindestens S^s, neben dem S^c zu der Stelle nicht erhalten ist. Denn weder hier noch dort findet sich die als Fremdwort in die arabische Übersetzung übergegangene Anrede, die denn auch keinerlei Entsprechung in griechischer Überlieferung hat. Man sieht sich

¹ Vgl. Brockelmann, a. a. O., I, S. 152f. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau 1930. S. 13f.

sodann durch eine derartige „apokryphe“ Erweiterung näherhin sofort wieder nach dem Diatessaron gewiesen. Sie ist aber nicht das einzige Element, das in dem Zitat des Ġāhiz nach jener Richtung weist. Der griechische Text der Stelle lautet: ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε mit der auf Angleichung an die Parallelstellen Mt. 12⁴⁷; Lk. 8²⁰ beruhenden, weitverbreiteten Variante einer Weglassung des καὶ αἱ ἀδελφαί σου und der ganz seltenen einer solchen des ἰδοὺ. Noch weitere Angleichungen speziell an Mt. 12⁴⁷ tauchen am Schluß in der altlateinischen Überlieferung und in dem wie gewöhnlich von ihr abhängigen D auf. P gibt streng den griechischen Text mit der Auslassung der Schwestern wieder. S^s bringt statt ἔξω usw. ein: *مصحح لحو; مودد لحو* (stehen draußen und suchen dich), was genau dem ἔξω στήκουσι ζητοῦντές σε von D entspricht. In der Tat lebt natürlich in den, wie stark immer, erweiterten Textformen irgendwie ein Erbe des Diatessarons fort. Ob freilich dort eine möglichst weitgehende Fülle des Ausdrucks wirklich in den aus der Menge an Jesus gerichteten Worten ihren Platz einnahm oder nicht auf den bei Mk. und Lk. fehlenden erzählenden Berichtvers Mt. 42⁴⁶ beschränkt war, den Tatian laut dem Zeugnis der für den äußeren Aufbau seines Werkes zur Verfügung stehenden Quellen natürlich aufgenommen hatte, müßte schon beim Fehlen irgendeines weiteren Zeugnisses mindestens von vornherein dahingestellt bleiben. In der Tat bringt aber an Vel. einer der wichtigsten Zeugen für den genaueren materiellen Bestand des Diatessarons die an Jesus gerichteten Worte gerade in Mk. in der gegenüber dem griechischen Normaltext vielmehr auch am Ende gekürzten Form: *هذه امك واقاربك بالباب* (Siehe da, deine Mutter und deine Verwandten an der Türe!). Da nun auch die Erwähnung der Schwestern — doch wohl auf Grund des Diatessarons — gerade in aller syrischen Überlieferung fehlt, scheint es sogar positiv sehr stark so, als ob Tatian den an Jesus gerichteten Worten eine möglichst kurze Fassung gegeben hätte. Und nun stimmt in der Kürze der Fassung mit Vel. wieder der von Ġāhiz gelesene Text genau überein. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum er bei seiner Zitation irgendeine verbale Erweiterung des von ihm

tatsächlich angeführten reinen Nominalsatzes unterschlagen haben sollte, falls eine solche sich in jenem Text gefunden hätte.

Steht aber in jedem Falle für Ġāḥiḏ die Benützung einer wirklichen arabischen Evangelienübersetzung auf altsyrischer Grundlage fest, so wird man vollends nicht mehr umhin können, die gleiche Sachlage auch bei Ibn Qutaiba anzunehmen und dann naturgemäß ein und dieselbe Übersetzung jener Art bei beiden sich zeitlich und räumlich so nahestehenden Autoren¹ benutzt zu denken haben. Dies um so mehr, als im gleichen 9. Jahrhundert n. Chr. noch an einer dritten Stelle wenigstens deutliche Umrisse der nämlichen Erscheinung einer arabischen Evangelienübersetzung kenntlich werden, deren altsyrische Vorlage noch stärker, als dies heute Sin. und Cur. tun, die Urabhängigkeit aller Entwicklung syrischen Evangelientextes vom Diatessaron verriet. Diese Stelle ist das um 855 n. Chr. verfaßte² *Kitāb ad-dīn wad-dawla* des ‘Ali ibn Sahl Ibn Rabban at-Ṭabarī³, dessen durch M. Bouyges⁴ mit fast leidenschaftlicher Heftigkeit angezweifelte Echtheit nicht zuletzt an der Hand seiner alt- und neutestamentlichen Zitate sich erhärten läßt⁵.

Speziell die Evangelienzitate des *K. ad-dīn wad-dawla* sind nicht einheitlicher Natur. In ihrer Mehrzahl werden sie mit einer ausdrücklichen Nennung nicht nur des betreffenden Evangelisten, sondern sogar mit Kapitelangabe eingeführt. Dem stehen in geringerer Zahl einer solchen Einführung entbehrende Zitate gegenüber, und den schroffsten Gegensatz zu ihr bezeichnet es vollends, wenn (ed. Mingana, S. 128) mit verwaschenster Allge-

¹ Wenigstens die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit beider gehört dem 9. Jahrh. n. Chr. an. Bagdad war der dauernde Schauplatz dieser Tätigkeit bei Ibn Qutaiba, und auch der ältere Ġāḥiḏ wurde dorthin durch seine wechselnden Beziehungen zum Khalifenhofe und den Kreisen der Regierung immer wieder geführt.

² So nach einer Bemerkung des Verfassers zu Dan. 12 12. Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 7.

³ Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 6—12 bzw. die dort S. 6 verzeichnete Literatur, und M. Meyerhof, ‘Ali ibn Rabban at-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts. ZDMG. LXXXV (N. F. X), S. 38—68.

⁴ *Le kitāb addīn wad-dawlat récemment édité et traduit par Mingana est-il authentique?* Beirut 1924. *Le kitāb usw. n'est pas authentique.* Ebenda 1925.

⁵ Vgl. den Aufsatz von F. Taeschner, *Die alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in At-Ṭabarī's Kitāb ad-dīn wad-dawla und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift* im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 23—39.

meinheit als Quelle einer Anführung *الانجيل الذي هو في ايدي النصارى* (das Evangelium, das in den Händen der Christen ist) genannt wird. Hier und so wohl durchweg, wo die fast stereotype Einleitungsformel mit Evangelistennamen und Kapitelangabe fehlt, ist Ibn Rabbān at-Ṭabarī offensichtlich von irgendeiner Quelle abhängig, aus der er die Zitate übernahm, ohne sie zu verifizieren. Die anderen mit solcher Präzision eingeführten dürfte ihm unmittelbare Einsichtnahme eines Evangelientextes ermöglicht haben. Daß dieser dabei ein aus dem Syrischen geflossener arabischer, nicht etwa, woran sich theoretisch bei der Herkunft Ibn Rabbāns vom Christentum immerhin zunächst denken ließe, die P selbst war, ergibt sich mit vollster Sicherheit bei einer Anführung von Lk. 22^{35f.} Denn ein *ترمال (= لاصلا)* für *πῆρα* erfährt hier die ausdrückliche Erklärung: *يعنى به المزود* (er meint damit die Tasche). Es muß also, wie das *مار* (mein Herr) des Ġāhiz-Zitates als Fremdwort aus der syrischen Vorlage in den mithin selbst auch in diesem Falle sicher arabischen Text übergegangen gewesen sein, dem das Zitat entstammt. Trotz der Präzision ihrer Einführung ist nun allerdings auch diese Hauptschicht der Evangelienzitate des *K. ad-dīn waḍ-ḍawla* von strenger Wörtlichkeit weit entfernt. Durch ein *ان* (daß) regelmäßig an das *قال* (Er sagt) mit folgendem Evangelistennamen angefügt, tragen sie von vornherein den einer solchen Wörtlichkeit wenig günstigen Charakter indirekter Rede. Sehr oft findet eine ähnliche kürzende Zusammenziehung statt, wie sie bezüglich Mt. 1²⁰ bei Ibn Qutaiba zu beobachten war, ja bisweilen ist diese noch eine stärkere als dort. Aber auch an einzelnen Texterweiterungen fehlt es umgekehrt nicht, so etwa wenn in einem Zitat von Mt. 4^{18ff.} das dem griechischen *τὸν λεγόμενον Πέτρον* entsprechende *الذي لقبه الصفا* (den er den Fels zubenannte) durch eine Reminiszenz an Jo. 21⁷; Mt. 16¹⁸ erweitert wird: *الذي استرعاه أمرامته وجعل اساس ملته* (dem er die Schafe seines Volkes zu weiden gab und den er zum Fundament seiner Gemeinde machte). Gleichwohl ist nun aber doch auch hier in einer ganzen Reihe von Zitaten die Zahl und Stärke auffallender Beziehungen nicht nur zu noch heute vorliegendem altsyrischem Text, sondern darüber hinaus zur gesamten Sphäre

der Diatessaronüberlieferung eine derartige, daß ein ganz bestimmter Eindruck von dem Verhältnis des den Zitaten zugrunde liegenden arabischen Evangelientextes zu jener Sphäre sich immerhin noch sehr wohl gewinnen läßt.

Es würde angesichts des angedeuteten Befundes zwecklos sein, den in der billigen Ausgabe Minganas bequem einzusehenden Volltext der Zitate hierherzusetzen. Vielmehr mag es genügen, die einschlägigen Belege für ihren Zusammenhang mit altsyrischer Textgestalt, nach der Abfolge des biblischen Textes geordnet, dem griechischen Normaltext bzw. der P gegenüberzustellen.

Mt. 4 3f. (ed. Mingana, S. 128f.).

فقل لهذه القنخور تصير طعامًا (So sprich zu diesen Steinen: Werdet Brot) = S^S: ܐܡܝܢ ܠܗܘܠܝܢ ܠܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ (Sprich zu diesen Steinen, daß sie Brot werden) > εἶπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γίνωνται. Vgl. P: ܐܡܝܢ ܠܗܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ (Sprich, daß diese Steine Brot werden). Es handelt sich um eine doppelte harmonistische Gestaltung nach Lk. 4 3: εἶπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. — حياة الناس ليست بالخبز فقط. — Oὐκ ἐστὶ ἄρτος μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος = P: ܠܐ ܝܘܟܠ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ ܡܘܠܝܢ (daß keineswegs vom Brote allein lebt der Mensch). Nur durch einen Numerus-Unterschied abweichend T^N Lütt.: *Nit allene in den broden es des menschen leven* (Nicht allein im Brote besteht des Menschen Leben).

Mt. 4 18ff. (ed. Mingana, S. 125).

في ساحل بحر (am Strande des Meeres) wörtlich = Arm. ܦܝ ܫܘܚܠ ܒܝܗܘܪܝܢ und Georg. > παρὰ τὴν θάλασσαν = P: ܡܘܠ ܒܝܗܘܪܝܢ (dem Meere entlang). Vgl. S^S: ܡܘܠ ܫܘܚܠ ܒܝܗܘܪܝܢ (an der Seite der Küste des Meeres). Die erste Hälfte der altsyrischen Texterweiterung hat gegenüber der hier, im Arm. und Georg. allein nachwirkenden zweiten T^A erhalten: على شاطئ البحر (an der Seite des Meeres) — وهما يصيدان السمك (während sie die Fische fingen) verkürzt für βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς, das letztere = P: ܡܘܠ ܒܝܗܘܪܝܢ (denn sie waren Fischer). Vgl. S^S: ܡܘܠ ܒܝܗܘܪܝܢ (weil sie Fänger der Fische waren). — اجعلكم بعد يومكما هذا تصيدان الناس (Ich werde euch nach diesem heutigen Tage die Menschen fangen machen) mit harmonistischer Erweiterung aus Lk. 5 10: ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν > ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων = P: ܐܝܚܘܢ ܝܘܡܝܚܘܢ ܐܝܚܘܢ ܐܝܚܘܢ (ich werde euch machen Fischer der Menschen werden).

Mt. 4 21 ff. (ed. Mingana, S. 125).

om. τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ = P: ܐܡܝܢ (seinen Bruder) wie S^S; T^N. — om. εὐθέως = P: ܡܘܠܝܢ wie S^S. — اباهما في السفينة (ihren Vater im

Schiffe) = S^s: ܘܫܝܦܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ > τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα, wesentlich = P: ܘܠܠܦܘܬܐ ܘܠܘܬܪܐܘܬܐ (das Schiff und ihren Vater).

Mt. 5, 31f. (ed. Mingana, S. 136).

ܘܫܝܦܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (Ihr habt die Thora sagen hören) > Ἐρρέθη = P: ܘܫܝܦܘܬܐ. Vgl. T^N Lütt.: *ghi hebt wel gehoert dat man wilen leerde* (Ihr habt wohl gehört, daß man ehemals lehrte). — ܘܫܝܦܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (siehe so hat er gehurt) = T^N: *heft hi doet overhoer* (hat er Hurerei getrieben) > ܘܫܝܦܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ = P: ܘܫܝܦܘܬܐ (hurt er).

Mt. 5 33ff. (ed. Mingana, S. 136).

ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (vor ܘܘܬܪܐܘܬܐ) = P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ, (rechte) wie Syr^{s.c.}; T^K; Ap(h)rahat; D und die Altlateiner d, k. — ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (so sollst du ihn nicht abwehren) = S^c; P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ > ܘܘܬܪܐܘܬܐ > ܘܘܬܪܐܘܬܐ.

Mt. 9 9 (ed. Mingana, S. 126).

ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (einen Menschen, einen Zöllner) > ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον = P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (einen Mann, der im Zöllnerhaus saß). Vgl. T^N Lütt.: *enen tolnerre sitten in syn tollhus* (einen Zöllner sitzen in seinem Zollhaus).

Mt. 21 23-27 (ed. Mingana, S. 127f.).

ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (nach einer Frage) = T^N Lütt.: *ene questie* (eine Frage) > λόγον ἕνα = P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ (eine Frage). — ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (wenn ihr mir auf sie antwortet, antworte ich euch auf eure Frage) > ὅν ἐάν εἴπητέ μοι, καὶ γὰρ ὑμῖν ἐρῶ, wesentlich = P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (und wenn ihr mir sagt, werde auch ich euch sagen). Vgl. T^N Lütt.: *ende berichtti mi dis ic u vrage so salic u oc berechte* (und berichtet ihr mir, wonach ich euch frage, werde ich auch euch berichten).

Lk. 22 35f. (ed. Mingana, S. 121).

ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (wobei nicht bei euch war ein Beutel und nicht eine Tasche — — — und nicht ein Schuh) = T^N Lütt.: *sonder sac en sonder scherpe en sonder gheschoite* (ohne Sack und ohne Tasche und ohne Schuh) auf Grund des Fehlens syrischer Pluralpunkte). Vgl. S^s: ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ, ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ, ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (ohne Beutel und ohne Tasche und ohne Schuhe), wörtlich = Vel. ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ > ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων. P mit einem ܘܘܬܪܐܘܬܐ (und ohne) nur im zweiten Glied hat wenigstens hier die altsyrische Textform gleichfalls bewahrt. — ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (wem kein Schwert ist) wörtlich = S^c P: ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ. Vgl. T^K: ܘܘܬܪܐܘܬܐ ܘܘܬܪܐܘܬܐ (wer nicht besitzt sein Schwert) > ὁ μὴ ἔχων.

Jo. 14¹⁶ (ed. Mingana, S. 119).

ان يرسل اليكم (daß er zu euch sendet) wörtlich = S^s: بعث اليكم
 > καὶ ——— δώσει ὑμῖν = P: بعث اليكم ——— (und ——— wird er
 euch geben) o. S^c: بعث اليكم, (daß er euch gebe) hat mindestens die
 charakteristische Satzunterordnung, T^A: فينقذ اليكم (und er wird zu
 euch schicken) von der alten Textform nur das Verbum erhalten.

Auch diesem Material gegenüber wird gewiß niemand im Ernst es wagen wollen, von einem Spiel neckischen Zufalls zu sprechen. Trotz der verhältnismäßig so geringen Wörtlichkeit der Zitate des *K. ad-d̄n wad-dawla* liefern gerade sie einen wertvollen Maßstab für die Stärke, in welcher Züge einer vom Diatessaron herkommenden altsyrischen Textgestaltung für — so wird man auf Grund dieser drei Zeugen nun wohl sagen dürfen — diejenige arabische Evangelienübersetzung bezeichnend waren, die rund um die Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr. im Herzen der östlichen islamischen Welt als die kurrente der Zeit muhammedanischen Gelehrten sich darbot, die sich die Mühe machten, quellenmäßig sich mit Christlichem zu beschäftigen. Sollte man sich nun einen arabischen Evangelientext der fraglichen Art kurz vor seiner Benutzung durch die drei gelehrten Muslime des 9. Jahrhunderts, etwa zu Anfang desselben oder gegen Ende des 8. oder überhaupt in der Zeit zwischen der Aufrichtung der politischen Herrschaft des Islams und der Blütezeit des abbasidischen Khalifats auch erst entstanden denken können?

Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage wird mit einer Überlegung ganz allgemeiner Natur beginnen dürfen. Im Gegensatz zum palästinensischen Westen, wo nach Ausweis der demselben entstammenden Hss. im 9. Jahrhundert weite Kreise der melchitischen Bevölkerung bereits vollständig zum Gebrauche der Sprache der neuen arabischen Herrenschaft müssen übergegangen gewesen sein, war gleichzeitig eine entsprechende Lage für das Christentum des 'Irāqs noch keineswegs gegeben. Wenngleich einzelne Gelehrte und Kirchenfürsten auch hier neben oder statt des Syrischen sich des Arabischen zu bedienen begannen, so war doch die Kenntnis der angestammten aramäischen Sprache der Väter unter dem Einfluß gewiß vor allem der Liturgie noch eine durchaus allgemeine. Ein innerkirchliches Bedürfnis nach

einer arabischen Evangelienübersetzung war also nicht gegeben. Nur mit dem Ziele, durch Erschließung des heiligen Textes auf muhammedanische Kreise zu wirken, ist eine solche in dem in Rede stehenden zeitlichen und geographischen Raume denkbar.

Ob aber mit einer solchen letzten Endes apologetischen Absicht oder ob für christliche Bevölkerungselemente unternommen, die wirklich schon des Syrischen nicht mehr hinreichend kundig gewesen wären, hätte einer Übertragung der Evangelien aus dem Syrischen ins Arabische im 8. oder 9. Jahrhundert naturgemäß der herrschende syrische Text der Zeit zugrunde gelegt werden müssen. Dieser war aber längst und mindestens auf dem Boden des im mesopotamischen Osten maßgeblichen nestorianischen Christentums mit unbedingter Ausschließlichkeit derjenige der P. Es ist völlig unglaublich, daß neben ihm überhaupt auch nur vereinzelte Hss. eines altsyrischen Textes sollten zur Verfügung gestanden haben, der entwicklungsgeschichtlich noch vor den Textformen des Sin. und Cur. und, wie die Beziehungen zu T^N und der spanisch-arabischen Übersetzung des Velasquez dartun, wesentlich etwa auf der Linie derjenigen auch ihrerseits wieder über alle heute erhaltenen Hss. hinaufführenden Entwicklungsstufe der altlateinischen Überlieferung gestanden hätte, die durch jene beiden Zeugen mittelbar kenntlich wird. S^s ist ein Palimpsest, dessen am Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts entstandene ursprüngliche Schrift schon im Jahre 778 einer Wiederverwendung des Schreibmaterials geopfert wurde. Der im 5. Jahrhundert entstandene S^c wird eine Rarität gewesen sein, als ihn wohl der Nisibener Abt Mōšē auf seiner 932 unternommenen Reise nach dem heimischen Osten hier in irgendeiner Klosterbücherei für die Bibliothek seines Muttergottesklosters in der Nitrissen Wüste aufstöberte. Eine tatsächlich beiden gegenüber noch mehrfach wesentlich altertümlichere Gestalt altsyrischen Evangelientextes läßt neben derjenigen des messalianischen „Buches der Stufen“¹ das Zitatmaterial der syrischen Übersetzungen des Titos von Bosra und der Theophanie des Eusebios

¹ Vgl. Ad. Rücker, *Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen „Buche der Stufen“*: *Biblische Zeitschrift* XX, S. 342—354.

greifbar werden¹, die selbst bereits in einer Hs. vom Jahre 411 vorliegen. Wie äußerst stark sogar der Text des Diatessarons selber im 9. Jahrhundert in den Hss., in welchen es damals noch existierte, nach der P umgestaltet war, läßt die 1043 in Bagdad durch Abū-Farağ 'Abdallāh ibn at-Ṭajjib gefertigte Übersetzung erkennen, deren Vorlage in dieser Richtung der P ungefähr ebenso gegenüberstand wie der Vulgata im Abendland schon das lateinische „*unum ex quatuor*“, nach dem Bischof Victor von Capua zwischen 541 und 546 den harmonistischen Evangelientext des Codex Fuldensis kopieren ließ. War doch jene Vorlage, wie wir durch die unschätzbare Subscriptio der Borgiana-Hs. erfahren, von der Hand des hervorragenden christlichen Arztes 'Īsā ibn 'Alī geschrieben, eines Schülers des 876 n. Chr. verstorbenen Ḥunain ibn Ishāq².

Man muß sich das alles vergegenwärtigen, um die Unvollziehbarkeit der Vorstellung innezuwerden, daß die arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes von der schlecht-hin höchsten uns noch kenntlich werdenden Altertümlichkeit ein Werk erst des 9. oder auch nur des 8. oder späten 7. Jahrhunderts gewesen sein sollte. Arabische Wiedergabe eines solchen Textes scheint nach dem 5. oder höchstens dem frühen 6. Jahrhundert nicht mehr, d. h. sie scheint vielmehr nur auf dem Boden des altarabischen Christentums von al-Ḥira denkbar.

Zu demselben Ergebnis wie der materielle Charakter der in ihr wiedergegebenen Vorlage führt, was wir über die formale Seite der von Ibn Rabban at-Ṭabarī, Ġāhiz und Ibn Qutaiba benutzten arabischen Evangelienübersetzung selbst festzustellen vermögen. Fälle einer Erhaltung lexikalischer Elemente der syrischen Vorlage wie das مار von Mk. 3³², das wir durch Ġāhiz, und das ترمال von Lk. 22⁵, das wir durch das *K. ad-d n wad-dawla* bezeugt fanden, werden in ihrem Textbild kaum eine

¹ Vgl. in meinen Ausführungen über *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur* VIII, S. 208—225 dieser Zeitschrift speziell S. 219, 22f. Die dort S. 219 angekündigte Arbeit über das einschlägige Material der syrischen Titos-Übersetzung soll demnächst in den *Biblica* erscheinen.

² Über diesen vgl. Ibn Abū Uṣāibi'a, I, S. 203 und über die Überlieferungsgeschichte des arabischen Diatessarons S. Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons* (*Biblische Studien* XVII. 2), Freiburg i. B. 1912.

Seltenheit gewesen sein, wenn das verhältnismäßig so überaus dürftige Material erhaltener Splitter gleich jene zwei Beispiele liefert. Derartiges war aber eben so recht eigentlich gegeben auf einem von literarischen Prätensionen unbelasteten natürlichen Grenzgebiet lebendigen Gebrauches syrischer und arabischer Sprache, wie es die Christenheit des Lahmidienreiches darstellte. Unbegreiflich wäre es dagegen auf der Mittagshöhe des nicht nur allgemein kulturellen, sondern vor allem gerade literarischen Lebens, in das durch schriftstellerische Verwendung des Arabischen Christen des 'Irāq im 9. Jahrhundert sich einfügten. Zumal eine jetzt im Hinblick auf muslimische Kreise unternommene Neuübersetzung der Evangelien — und nur um eine solche, sahen wir, konnte es sich etwa handeln — würde, um sich nicht von vornherein jeden Erfolges zu berauben, zum mindesten auf dem Gebiete der Wortwahl sich sprachlicher Korrektheit zu befleißigen gehabt haben, wenn sie nicht geradezu höhere literarische Qualitäten anstrebte. Daß nämlich in der Tat ein solches Streben bei der Schaffung arabischer Evangelientexte in der uns beschäftigenden Epoche maßgeblich war, lehren zu allem Überfluß sehr positiv zwei in der Form eigentlicher, ja sogar gereimter Kunstprosa gehaltene Texte, von denen einer vielleicht ein Mitglied der berühmten Familie Boḥtīšō' zum Verfasser hatte. Dem einen konnte schon der 246 H. = 860 n. Chr. gestorbene zaiditische Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Ḥasanī im entlegenen Jemen das umfangreiche Zitatmaterial seines *Kitāb ar-radd 'alān-na.ārā*¹ entnehmen. Der andere, von jenem nachweislich verschiedene², ist vollständig in den Hss. *Vat. Arab. 17, 18* und *Leid. 2348* erhalten, von denen die mittlere im Jahre 993 n. Chr. entstanden ist³, ohne daß wir auch nur schätzungsweise ahnen könnten, wie alt damals das hier kopierte Werk war.

Die Urheber solcher Schöpfungen höherer Literatur dürften

¹ Herausgegeben und übersetzt von I. di Matteo, *Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*. RStO. IX, S. 301—364. Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 12f.

² Vgl. das Zitat von Mt. 1 20f. bei al-Qāsim, S. 322 (Übs. 354) mit dem durch I. Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*. Rom 1888. S. 26 mitgeteiltem Text der anderen Übersetzung „di ricercata eleganza“.

³ Vgl. Guidi, a. a. O., S. 25f.

sich nun aber die Mühe einer vollständigen Neuübersetzung, sei es aus dem Griechischen, sei es aus dem Syrischen, nicht gemacht haben, sondern bei ihrer Arbeit von irgendeinem älteren und literarisch anspruchsloseren arabischen Evangelientext ausgegangen sein, der unter ihrer Hand neben der formalen Umgestaltung dann allerdings, soweit er von demselben abwich, auch eine materielle Berichtigung nach dem für sie entsprechend ihrer konfessionellen Zugehörigkeit kanonischen „Original“-Text erfahren mochte. Lehrreich ist in dieser Richtung das Verhältnis, in welchem ein in den drei Hss. *Bodl. 15, 29* und *Ambr. E 95* vorliegender stilistisch gefeilter Evangelientext zu dem literarisch minder anspruchsvollen je zweier römischer und Leidener Hss. und über diesen rückwärts zu demjenigen Text steht, dessen noch vorislamischer Ursprung sich im Zusammenhang mit seinen Perikopennotierungen des vorbyzantinisch-palästinensischen Ritus ergibt¹. Ein entsprechendes Verhältnis ist weiterhin für den vollständig erhaltenen der beiden zuerst genannten Evangelientexte in Kunstprosa gerade gegenüber der von den drei gelehrten Muslimen des 9. Jahrhunderts benutzten Übersetzung einer altsyrischen Vorlage festzustellen.

Man vergleiche für Mt. 1¹⁸ B. und 19 mit der Textgestalt, die das Zitat Ibn Qutaibas bietet, diejenige jener literarischen Kunstschöpfung².

اذ يوسف لمريم خطيب وما ان كان
بينهما قراب [ما] وجدت مثقلا من
روح القدس وان يوسف لمن الصالحين
وما كان لإبارتها من المبتغيين
فاعتقد لما التسريح في السر الكتيم.

Als Joseph mit Maria verlobt war und es nicht an dem war, daß zwischen ihnen Verkehr bestanden hätte, wurde sie gefunden trüchtig vom Heiligen Geist. Und siehe, Joseph war von den Rechtschaffenen und nicht von denen, die sie zu verderben gewünscht hätten. So entschloß er sich zu ihrer Entlassung in dichter Verborgenheit.

Noch der Text in literarischer Kunstprosa bringt an der ersten der drei Einführungen Josephs als Subjekt und an dem Fehlen des $\delta \text{ } \alpha \nu \eta \rho \text{ } \alpha \upsilon \tau \eta \varsigma$ sicher zwei der charakteristischen mate-

¹ Vgl. ebenda, S. 27f.

² Mitgeteilt nach *Vat. Arab. 17* und der Leidener Hs., a. a. O., S. 26.

riellen Züge einer dem Diatessaron nächststehenden altsyrischen Textgestaltung, so entschieden im übrigen eine Angleichung an diejenige der griechischen Überlieferung bzw. der P erfolgt ist. Vor allem aber stimmt er mit dem Zitat Ibn Qutaibas in einem rein formalen Zuge von allerhöchster Bedeutsamkeit überein, der nun wieder dem lexikalischen Gebiete angehört. Es ist dies die Verwendung von صالح (rechtschaffen) als Äquivalent von syrischem رِبِيح (gerecht) bzw. letzten Endes des griechischen δίκαιος, die nicht nur bezüglich der Abhängigkeit des Textes der Hss. *Vat. Arab. 17, 18* und *Leid. 2348* von dem durch Ibn Qutaiba zitierten entscheidend ins Gewicht fällt.

Dank dem Umstand, daß Ign. Guidi in seiner klassischen Abhandlung über die arabischen und äthiopischen Evangelienübersetzungen gerade Mt. 1¹⁸⁻²⁵ als Stichprobe einer Vergleichung der Texte verwendet hat, sind wir über den arabischen Textbestand von Mt. 1¹⁹ ausgezeichnet unterrichtet, und es ist festzustellen, daß in dem ganzen von Guidi untersuchten weitschichtigen Material jener Wortgebrauch auch nicht in einem einzigen weiteren Texte wiederkehrt. Ja mehr! Er ist sonst sogar der gesamten uns unmittelbar erhaltenen christlich-arabischen Übersetzungsliteratur des Ostens fremd. Die Übereinstimmung gerade in ihm dürfte also in der Tat zunächst genügen, um in Verbindung mit den beiden materiellen Elementen das fragliche Abhängigkeitsverhältnis zu erhärten.

Der späterhin, abgesehen von dieser Nachwirkung unserer Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes, soweit wir sehen, schlechthin unerhörte Wortgebrauch ist aber andererseits für die Welt noch vorislamischer arabischer Bibelübersetzung an derjenigen Stelle bezeugt, an der diese Welt mit unbedingter Sicherheit in unseren Gesichtskreis tritt. Bekanntlich wird Sure 21¹⁰⁶ ausdrücklich als في الزبور (im Psalter) stehend das geschriebene Gotteswort zitiert: أَنْ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِي الصَّالِحِينَ (daß die Erde erben werden meine Diener, die rechtschaffenen). Das Zitat geht auf Ps. 37 (36)²⁹: δίκαιοι κληρονομήσουσι γῆν nach LXX, رِبِيحًا (die Gerechten erben die Erde) nach P. Es ist in seiner fast strengen Wörtlichkeit nur als ein solches bereits eines arabischen Psaltertextes begreiflich. Ob dieser auf griechischer

oder syrischer Grundlage ruhte, ist dabei zunächst deshalb nicht auszumachen, weil das arabische Imperfekt ebensogut für das griechische Futur wie für das präsentische Partizip des Syrischen stehen kann. Auf den Psaltertext der P als Vorlage des dem mekkanischen Propheten bekanntgewordenen arabischen würden wir uns nur dann ohne weiteres mit Sicherheit geführt sehen, wenn in dem عَبَادِي (meine Diener) etwa eine Anspielung auf einen Zusammenhang desselben mit al-Ḥīra erblickt werden dürfte, dessen Christen sich, altchristlichem δούλος τοῦ θεοῦ entsprechend, so technisch als عَبَاد (Diener) Gottes schlechthin bezeichneten, daß عَبَادِي zur Nisba geworden ist, mit der die Herkunft aus der ehemaligen Fürstenstadt der Lahmididen — z. B. bei Ḥunain ibn Ishāq — noch im 9. Jahrhundert n. Chr. bezeichnet wurde. Wie dem aber auch sei, liegt hier mindestens begrifflich in jedem Falle der unabhängig nur wieder in der Übersetzung des altsyrischen Evangelientextes auftauchende Wortgebrauch von صَالِح vor. Und schon dies dürfte wieder genügen, um eine weitere höchst gewichtige Instanz dafür zu bilden, daß auch die Entstehung dieses Textes in vorislamische Zeit zurückreichte.

Aber noch etwas Weiteres kommt hinzu. Unser Wortgebrauch begegnet noch einmal in einem Bibelzitat Ibn Qutaibas, und diesmal handelt es sich um ein Zitat des Psalters selbst. Unter den Schriftzitaten, die aus einem vorläufig noch unbekanntem Werke Ibn Qutaibas in seinem *Kitāb al-wafā fī faḍā'il al-muṣṭafā* Ibn Ḡauzī erhalten hat¹, findet sich eine Anführung des größten Teiles von Ps. 149². Es fehlen nur v. 1^B, der Schluß von v. 2 und der ganze v. 3 und ebenso wieder mit v. 9 zusammen das letzte Wort von v. 8 anscheinend durchweg auf Grund innerarabischer Textverderbnis, und zwar erst des Zitats selbst³. Die Wiedergabe ist eine fast vollständig streng wörtliche, in v. 4^B und 5^A, wo dies

¹ Vgl. C. Brockelmann, *Ibn Ḡauzī's Kitāb al-Wafā fī faḍā'il al-Muṣṭafā nach der Leidener Handschrift untersucht* in: *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* III, S. 1—59.

² A. a. O., S. 49.

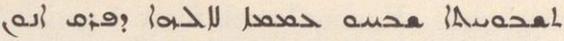
³ Nur so ist der völlig willkürliche Umfang dieser Textdefekte zu erklären. Neben ihnen stehen denn auch zwei von Brockelmann unrichtig verbesserte, gleichfalls offenbar erst der Textgeschichte des arabischen Zitats angehörende Korruptelen: in v. 2 سرر aus بنو, nicht تنوب und in v. 5 سدد aus شدد nicht سرر.

nicht der Fall zu sein scheint, vielmehr offenbar diejenige einer verderbten Gestalt der Vorlage¹. Daß diese der syrische Text der P war, läßt sich diesmal mit vollster Sicherheit erkennen. Eine Übersicht über die Haltung des arabischen Textes bei den vorkommenden Diskrepanzen zwischen LXX und P mag dies erhärten.

v. 1. Ἀσατε τῷ κυρίῳ ἄσμα καινόν > ܐܨܐܬܘ ܠܥܒܕܘܬܐ ܠܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ (Preisete den Herrn mit einem neuen Preis<gesang>) = ܣܒܚܘ ܠܪܒܐ ܛܝܒܝܢܐ (Preisete den Herrn ein neues Preisen.) — v. 4. ὑψώσει πραγεις ἐν σωτηρίᾳ > ܘܥܘܕ ܠܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ (und er gab den Armen seine Errettung). Hier wird واعطاء النظر (und er gab ihm die Einsicht) durch das im syntaktischen Zusammenhang nicht zu verstehende Pronominalsuffix der 3. Sing. Masc. als sklavische Wiedergabe einer korrupten Vorlage erwiesen. Die Abkunft von P sichert aber in jedem Falle noch die Übereinstimmung des Verbuns. In der Vorlage des Übersetzers scheint das ܘܥܘܕܐ gefehlt und statt ܠܥܘܕܐ etwas wie ܠܥܘܕܐ gestanden zu haben. — v. 5. καυχῶσονται ὁσίοι > ܘܥܘܕܘ ܠܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ (es mögen sich kräftigen die Gerechten). Wieder ist ܘܥܘܕܘ (Er kräftigte die Gerechten von ihnen) Wiedergabe einer Korruptel: ܘܥܘܕܘ ܕܥܘܕܐ oder eines in diesem Sinne verstandenen defekten ܘܥܘܕܐ. — v. 6. αἱ ὑψώσεις τοῦ θεοῦ ἐν λάρυγγι αὐτῶν > ܘܥܘܕܘ ܠܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ (Sie mögen erheben Gott mit ihren Kehlen). Dazu ܘܥܘܕܘ ܠܥܘܕܐ (Sie mögen hochpreisen Gott mit erhobenen Stimmen) wohl auf Grund mangelnden Verständnisses des letzten syrischen Wortes.

Für das Alter sei es nun unmittelbar der zitierten arabischen Psalterübersetzung selbst, sei es ihrer syrischen Vorlage und damit dann doch wiederum wenigstens mittelbar für das ihrige, ist von liturgiegeschichtlicher Seite her eine sehr bestimmte Erkenntnis zu gewinnen. An v. 1^A schließt das Zitat den weiteren imperativischen Satz an: ܣܒܚܘ ܕܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ (Preisete denjenigen, dessen Tempel die Rechtschaffenen sind). Das ist weder als eine auf einmal ganz seltsam willkürlich freie Wiedergabe von 1^B: ܘܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ ܕܥܘܕܐ (Sein Preis <ist> in der Gemeinde der Gerechten), noch aus irgendeiner Korruptel dieses Halbstichos zu erklären. Vielmehr liegt hier eines der antiphonenartigen Gebilde vor, die nach nestorianischem Ritus unter dem Namen der ܡܩܢܐ (Kanones) den Sinn jedes einzelnen Psalmes auf eine kürzeste Formel bringend, zum Zweck seines liturgischen Vortrags hinter

¹ Vgl. dazu die betreffenden Bemerkungen im folgenden Vergleich mit P.

seinem ersten Verse vermerkt zu werden pflegen¹. Vers 1^B selbst aber wurde durch dieses Element verdrängt. Der endgültige Text jener nestorianischen Psalmen-, „Kanones“ ist ein Werk des Katholikos Mār(j) Āḅā I. (540—552)², und sein „Kanon“ zu Ps. 149 lautet vielmehr:  (Mit einem Preis<lied> preiset, die Völker, den Herrn, der sie errettet hat)³. Es ist nun ein Doppeltes möglich. Entweder wurde der abweichende, also ältere „Kanon“ schon mit dem Psalmtext ins Arabische übersetzt oder, was seine grammatische Struktur näherlegt, er ist eine erst zum liturgischen Gebrauche auf arabischem Sprachboden selbst, und zwar in speziellem Anschluß an v. 1^B entstandene, schon ursprünglich arabische Schöpfung, und der vom arabischen Übersetzer ursprünglich wiedergegebene syrische Text entbehrte noch jedes „Kanones“-Vermerkes. Im letzteren Falle wäre ein liturgischer Gebrauch der von Ibn Qutaiba zitierten arabischen Psalterübersetzung und mithin vollends deren Entstehung, im ersteren wenigstens diejenige des vom Übersetzer wiedergegebenen syrischen Psalterexemplars mit Sicherheit in die Zeit vor dem Pontifikat Mār(j) Āḅās zu datieren. Da die Zugrundelegung eines schon seit geraumer Zeit von der liturgischen Entwicklung überholten Exemplares bei Übersetzung eines liturgischen Buches, wie es der Psalter in erster Linie ist, keinen Sinn hatte, dürfte indessen auch im letzteren Falle mit der Entstehung des arabischen Textes über die Mitte des 6. Jahrhunderts nicht allzuweit herabgegangen werden dürfen.

Der noch aus vorislamischer Zeit stammende arabische Text eines liturgischen Psalters des nestorianischen Ritus ist es jeden-

¹ Vgl. über sie und ihren Zusammenhang mit dem griechischen Begriff des ὑπόψαλμα oder der ὑπαχοή mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 70.

² Nach dem Zeugnis des ‘Aḅdišo‘ von Sōḅā in dem *Mēmra* über die Denkmäler der syrischen Literatur (Assemani, *Bibl. Ar.* III, S. 76) und der arabischen Chronik von Seert, II, S. 66 (*Patrol. Or.* VII 2, S. 158). Vgl. *Festbrevier usw.*, a. a. O., *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922. S. 118.

³ *Breviarium Chaldaicum*, S. 330* jedes der drei Bände. — Ein von demjenigen des Mār(j) Āḅā verschiedener *Qānōnā* zu Ps. 99 findet sich auch in dem SbPAW. 1933, S. 91—152 aus dem Nachlaß von F. C. Andreas durch K. Barr herausgegebenen Bruchstück eines Pehlewi-Psalters, während in dem von F. W. K. Müller, *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Berlin 1915, S. 215—222 veröffentlichten syrisch-neupersischen Psalter-Fragment *Qānōnē* überhaupt fehlen.

falls, dem Ibn Qutaiba sein durch Ibn Ġauzī erhaltenes Zitat von Ps. 149 entnommen hat. In diesem Zitat kehrt nun aber unmittelbar in v. 5 der in dem Psalterzitat Sure 21 105 vorliegende Wortgebrauch von *صالح* wieder, der gleichzeitig durch die Vermittlung des liturgischen „Kanons“ auch für v. 1 gesichert wird. Soll nicht wieder eines jener Spiele des Zufalls angenommen werden, mit denen keine geisteswissenschaftliche Forschung irgendwelcher näheren Art rechnen kann, ohne sich selbst aufzugeben, so wird man folgern müssen, daß es der an der Koran-Stelle zitierte Psaltertext selbst war, der dem Gelehrten des 9. Jahrhunderts in Bagdad noch zur Verfügung stand. Für diesen ist damit alsdann einerseits das Syrische der P endgültig als Grundlage erwiesen. Andererseits kann nur al-Ĥira die Heimat des für liturgischen Gebrauch nach nestorianischem Ritus eingerichteten gewesen sein.

Für einen mit diesem Psaltertext durch eine bezeichnende Eigentümlichkeit des Wortgebrauches aufs engste verbundenen Evangelientext dieselbe zeitliche wie örtliche Entstehungssphäre anzunehmen, wird dann vollends um so dringenderes Gebot, nachdem in diese Sphäre für ihn schon der materielle Befund seiner erschließbaren Vorlage und ein anderes Moment formaler Natur gewiesen hatten. Etwas wie mathematische Stringenz der Beweisführung wird bei der Lösung von Problemen wie denjenigen des ältesten christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache kaum je zu erreichen sein. Alle hier aber nach der Natur der Dinge mögliche höchste Wahrscheinlichkeit hat es — das darf mit Bestimmtheit ausgesprochen werden — jedenfalls für sich, daß eine schon Muhammed bekanntgewordene, in al-Ĥira beheimatete syrisch-arabische Psalterübersetzung und die mit ihr zusammengehörige arabische Wiedergabe eines altsyrischen Evangelientextes noch rund um die Mitte des 9. Jahrhunderts existierten und daß uns sogar noch heute jene durch Ibn Qutaibas Zitat von Ps. 149, diese durch sein Zitat von Mt. 1 18–21 und durch dasjenige von Mk. 3 22 bei Ġahiz, sowie als Grundlage des größeren Teiles der Evangelienzitate des *K. ad-dīn wad-dawla* und am entferntesten im Hintergrund des „eleganten“ Evangelientextes faßbar wird, für dessen Entstehung das Jahr 993 den äußersten *terminus ante quem* bildet.