

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

EIN „EVANGELIUM“-ZITAT DER MANICHÄISCHEN KEPHALAIA

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

In meiner Besprechung von H. J. Polotskys Ausgabe der vermeintlichen „Homilien“, durch welche die Erschließung der unschätzbaren neuen koptischen Manichaica eröffnet wurde¹, glaube ich den Nachweis erbracht zu haben, daß nicht nur das Aramäische die Originalsprache jener Texte war, sondern auch ihr aramäischer Urtext selbst ohne das Mittelglied einer griechischen die Vorlage der koptischen Übersetzung gebildet hat. Mindestens als im allerhöchsten Grade wahrscheinlich glaubte ich es behandeln zu dürfen, daß die dort S. 91 Z. 30f. auftretende Form des Pilatuswortes Mt. 27, 24 auf das Tatianische „Diatessaron“ zurückgehe, dieses also die den Verfassern jener tatsächlich liturgischen Texte des Bema-Festes geläufige Gestalt des christlichen Evangeliums gewesen sei. Selbstverständlich ist für eine sich der gebotenen Vorsicht befeißigende Betrachtungsweise weder nach der einen, noch nach der anderen Richtung ohne weiteres eine Erkenntnis gewonnen, die für die Gesamtheit des uns in der ägyptischen Überlieferung zuwachsenden manichäischen Schrifttums gültig wäre. Insbesondere für das unter dem griechischen Titel der Κεφάλαια auftretende Werk, dessen mit erfreulicher Rüstigkeit fortschreitende Herausgabe die Editionsarbeit Polotskys fortsetzte², könnte die Annahme eines unmittelbar der koptischen Übersetzung zugrundeliegenden aramäischen Originals von vornherein auf nicht unerhebliche Bedenken zu stoßen scheinen.

Da ist nun für diese Frage nach der Sprachgestalt des Urtextes und der Unmittelbarkeit des zwischen ihm und dem vorliegenden koptischen bestehenden Verhältnisses, wie für diejenige nach der Natur des zitierten Evangelientextes und darüber hinaus für die gesamte Problematik der Tatianischen Harmonie in allerhöchstem Grade aufschlußreich die Anführung eines Jesuswortes, das sich sofort in dem zweiten „die παραβολή vom Baume“ behandelnden Kapitel der Kephalaia S. 17 Z. 5—9 findet und nach der trotz der Dürftigkeit des mit unbedingter Sicherheit Erhaltenen

¹ In dieser Zeitschrift *Dritte Serie* X S. 257—268.

² *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Karl Schmidt. Band I. Kephalaia.* Stuttgart 1935—37. — Bisher vier Doppellieferungen (= S. 3—194 koptischen Textes und paralleler Übersetzung). — Eine eingehende Besprechung in dieser Zeitschrift wird nach Abschluß des ersten Bandes der auf zwei solche berechneten Ausgabe erfolgen.

wohl über jede Beanstandung erhabenen Ergänzung [Π]ΕΡΑΤΤΕ[ΛΙΟΝ auf „das εὐαγγέλιον“ schlechthin zurückgeführt wird. Mit dem auch selbst leider nur stark lückenhaft erhaltenen Zitat sich eingehender zu beschäftigen erscheint dabei um so gebotener, weil es in der Ausgabe die — man muß schon sagen — denkbarst unbefriedigende Behandlung erfahren hat.

Der Text lautet einschließlich der hier eingesetzten Ergänzungen:

ΠΥΗΝ ΕΤΑΝΙΤ ΨΑΦΤ

[καρ]πο[ς εφ]ανιτ πυ]ην ανητζατ ψαφτ καρπος εφ
 [ζατ ην πυη] εφανιτ εψαφτ καρπος εφζατ
 [οταε ην πυη εφζατ ε]ψαφτ καρπος [εφ]ανιτ ε[ψατ]
 [σοτ]ωη [πυη ηηη ζη] ηεφκαρος

Dazu wird, ohne daß auch in ihr die Z. 7 unausgefüllt gebliebene Lücke eine noch so leise Andeutung erführe die folgende Übersetzung geboten: „Der gute Baum gibt [gute] Frucht, [der] schlechte Baum gibt [schlechte] Frucht; [nicht ist ein] guter [Baum], der schlechte Frucht gäbe [noch ist ein schlechter Baum], der gute Frucht gäbe. [Man kennt jeden Baum an] seinen Früchten.“ Als die zitierte Stelle wird in einer Fußnote seelenruhig Lk. 6, 43f. vermerkt. Daß aber zunächst nicht ein reines Zitat dieser Stelle vorliegt, erhärtet der erste, auch noch so flüchtige Blick auf deren griechischen Text: οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν. ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γιγνώσκεται. Es berührt sich vielmehr mindestens der Anfang des Zitates weit enger mit der Parallelstelle Mt. 7, 17f.: οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν. Als eine kaum begreifliche Flüchtigkeit ist es weiterhin zu rügen, daß an dem ΑΗ (wiederum) von Z. 5 ein höchst charakteristisches Element allerdings gerade des Lk.-Textes in der Übersetzung nicht wiedergegeben wurde. Nicht minder völlig unverständlich bleibt es endlich, wie man sich bei der an Lk. 6, 43 anschließenden Ergänzung zu beruhigen vermochte, obgleich ihre Unrichtigkeit durch das bei ihr in Z. 7 sich ergebende Unausgefülltbleiben eines Raumes von nicht weniger als sechs Buchstaben geradezu urkundlich erwiesen wird.

Auch eine Ausfüllung dieser Lücke schien mir von vornherein nur von der Seite des Mt.-Textes mit seinem volleren: οὐ δύναται . . ἐνεγκεῖν her möglich zu sein, womit sich im Hinblick auf die grammatische Konstruktion der erhaltenen koptischen Textelemente sogleich auch der Verdacht verband, daß von dem koptischen Übersetzer das ihm unmittelbar als Wiedergabe des griechischen δύναται selbst vorliegendes ؟ مفسد („kann“, wörtlich: „findet [die Möglichkeit] . . . , daß“) mißverstanden worden sein dürfte. Herr Kollege H. Bonnet, an den ich mich mit der Bitte um sein ägyptologisches Gutachten über meine Vermutung wandte, hat die Güte

gehabt, sich nach verschiedenster Richtung um eine restlose Ausfüllung des Gesamtraums von acht Buchstaben zu bemühen, der zwischen den unbedingt sicheren Ergänzungen **καρπος εφ[ρα]** (schlechte Frucht) und **[ϣΗΗ]** (Baum) verbleibt. Das eindeutige Ergebnis dieser Bemühungen war, daß eine solche Ausfüllung in der Tat einzig und allein durch ein **ειατ ου ου** (Nicht findet man einen) sich gewinnen läßt, dem entsprechend dann auch in Z. 8 statt des **ου** (nicht ist) der Ausgabe ein zweites **ου** (einen) eingesetzt werden muß. Der so mit absolutester Sicherheit wiederherzustellende koptische Wortlaut könnte nun zweifellos an und für sich als umschreibend freie Wiedergabe noch immer des **ου (γάρ) ἐστιν** von Lk. 6, 43 verstanden werden. Aber einmal entspräche eine derartige umschreibende Freiheit ganz und gar nicht dem Gesamtcharakter des koptischen Kephalaia-Textes. Ferner spricht gegen die Annahme, daß in dem Rahmen des Zitats äußerlich an Mt. 7, 17 sich Lk. 6, 43 angeschlossen habe, die doppelte Tatsache, daß einerseits der Weiterführung jedenfalls das **γάρ** des Lk.-Verses fehlt, andererseits sein **πάλιν**, wie wir sahen, dem Mt.-Vers bereits eingefügt war, was vielmehr auf eine innere Verschmelzung der beiden Verse hinweist, hinter der dann nur mit dem bei Lk. eines Gegenstücks entbehrenden weiteren Mt.-Vers 7, 18 fortgefahren gewesen sein könnte. Dann aber stände hinter dem Koptischen wirklich das von mir vermutete Mißverständnis eines aramäischen Textes, dessen Konstruktion zunächst einmal in der durch S^[S]C gebotenen Fassung von Mt. 7, 18 wiederkehrt: **لا معصب اكلها لحا ؟ بحم فلة حقا ؟** (Nicht findet [die Möglichkeit] guter Baum, daß er mache schlechte Früchte, und auch nicht schlechter Baum, daß er mache gute Früchte). Das Partizip **معصب** wäre dabei statt in seinem gewöhnlichen aktiven Sinne vom koptischen Übersetzer, dem also auch für die Kephalaia deren nicht griechisches, sondern aramäisches Original vorgelegen hätte, in einem passiven Sinne verstanden und demgemäß das **؟** als Relativpronomen, statt als Konjunktion gefaßt worden.

Daß dem so ist, ergibt sich nun endlich mit vollster Gewißheit, wenn wir unser Zitat dem Rahmen der von ihm mitvertretenen Überlieferung einordnen. Daß diese zunächst ganz allgemein eine harmonistische ist, liegt auf der Hand. Über die offensichtliche Verschmelzung von Mt.- und Lk.-Text hinaus weist dabei das Zitat eine Reihe von Zügen auf, die keiner jener beiden kanonischen Fassungen entsprechen. Das Fehlen einer Einleitung durch Wiedergabe, sei es des **οὕτως** von Mt., sei es des ersten **γάρ** von Lk., könnte allerdings noch daraus erklärt werden, daß lediglich der Verfasser der Kephalaia eine solche Anknüpfung an Vorangehendes, die nur im Zusammenhang des ihm vorliegenden harmonistischen Evangelientextes ihren Sinn hatte, fortgelassen habe. Anders liegt es aber schon bei dem Fehlen einer Wiedergabe auch des **πᾶν** vor **δένδρον ἀγαθόν** des Mt. und auch des zweiten **γάρ** von Lk. und vollends bei der Ersetzung des griechischen **ποιεῖν** und **ἐνεγκεῖν** durch den Begriff des „Gebens“, der einheitlichen

Verwendung der auch bei Mt. nur je in der ersten Hälfte der beiden Doppeltglieder seiner Fassung auftretenden Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ im Gegensatz zu dem bei ihm in je ihrer zweiten Hälfte und bei Lk. ausschließlich verwendeten des καλόν und σαπρόν, der Omission des δέ von Mt. 4, 17, der schlicht possessiven Wiedergabe des betonten ἰδίου von Lk. 6, 44 und dem pluralischen [21] ηερκαρπος (an seinen Früchten) statt des singularischen ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ. Hier müßten ebensoviele weitestgehende Freiheiten der Zitation angenommen werden, oder aber es wird in dem Zitat eben auf sehr engem Raume in überaus eindrucksvoller Weise der eigentümliche Charakter eines tatsächlichen Διὰ πάντε fühlbar, der auf Grund einer Mitbenutzung des Hebräer-Evangeliums bzw. geradezu eines Ausgehens von diesem für das Tatianische Werk bezeichnend war¹.

Eine Deutung des Befundes im ersteren Sinne könnte nur dann überhaupt ernsthaft in Betracht kommen, wenn es sich bei den außerkanonischen Zügen des Zitats durchweg um Erscheinungen handelte, die ihm allein eigentümlich wären. Aber das Gegenteil ist der Fall. Jene Züge kehren fast restlos auch anderweitig und teilweise in weitester Verbreitung wieder, und — auch zunächst abgesehen von der unmittelbaren harmonistischen Tradition — gehört dabei ihre Verbreitung näherhin solchen Schichten der evangelischen Textüberlieferung an, in denen man letzten Grundes mit einem Nachwirken des „Diatessarons“ zu rechnen hat.

So ist es sofort denn doch beachtenswert, daß eine Wiedergabe des einleitenden οὕτως in Mt. 7, 17 auch S^{[8]C} vermissen läßt. Zwar nicht geradezu unmittelbar das Asyndeton des koptischen Zitattextes, wohl aber statt des griechischen δέ eine „und“-Verbindung bieten hier in Übereinstimmung mit S^{[8]C}: *سلكه صلا* (und schlechter Baum) gleichlautend ein Zitat der syrischen Übersetzung von Eusebios' „Theophanie“² und ein immer wieder von Augustinus zitiertes: „*et arbor mala*“³. Eine solche kann aber auch jenem Asyndeton des koptischen Übersetzers sehr wohl zugrunde liegen, während er einer adversativen Weiterführung seiner Vorlage zweifelsohne mit Hilfe des ihm geläufigen fremdwörtlichen *λε* (= δέ) gerecht geworden sein würde. Den Begriff des Frucht-„Gebens“ bringt zunächst das berührte Zitat der syrischen „Theophanie“-Übersetzung in einem dem zweiten ποιεί von Mt. 7, 17 entsprechenden *سا* (gibt). Ausgedehnteste Verbreitung findet sodann in abendländischer und morgenländischer Übersetzung vor allem die einheitliche Durchführung der Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ von Baum und Frucht nicht nur in Mt., wo auch griechisch neben δένδρον ἀγαθόν ein καρπούς ἀγαθούς statt καλούς

¹ Vgl. meine Ausführungen *Biblica* XVI S. 288—299 am Schluß meines Aufsatzes *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron“* und im letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 117 Ak. 1.

² Bei C. Peters, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 5.

³ Die Belege bei Peters a. a. O.

in v. 17 von $I^{\alpha 133}$ und in v. 18 schon von Origenes und neben καρπούς πονηρούς ein δένδρον πονηρόν statt σαπρόν wenigstens in diesem zweiten Vers neben Origenes von $I^{\alpha 329}$ geboten wird, sondern — was unzweideutig auf eine harmonistische Grundlage zurückweist — auch in Lk. Einem auch noch von Vulg. festgehaltenen unverbrüchlichen *bonus* und *malus* der altlateinischen entspricht hier ein auch im christlich-palästinensischen Mt.-Text¹ auftretendes nicht minder feststehendes ح (gut) und ح (schlecht) der altsyrischen Überlieferung, die dabei außer durch S^{[S]^C} in Mt., S^{[S]^C} in Lk. wiederum zunächst durch das Zitat der syrischen Übersetzung der „Theophanie“ und durch ein solches derjenigen der vier Bücher des Titos von Bostra gegen die Manichäer² vertreten wird. Seinen letztendlichen Zusammenhang mit der letzteren verrät durch einheitliches ܡܘܦܗ (gut) und ܡܘܦܗ (böse) weiterhin der armenische Evangelientext. Der gleiche Zusammenhang liegt nicht nur in dem nach drei Hss. probeweise von C. Peters³ bekannt gemachten bedeutsamen arabischen Evangelientext, wenn auch hier wenigstens in Mt. der einheitliche Gegensatz „Gut“ - „Schlecht“ durchgeführt wird⁴ und in Lk. mindestens dem καλός an طيب (gut) eine Entsprechung gegenübersteht⁵, deren Unzutreffendheit bezeichnenderweise der Urheber einer freilich an falscher Stelle in den Text eingedrungenen ursprünglichen Rand- oder Interlinearkorrektur richtig gefühlt hat⁶. Hierher gehört es vielmehr nicht minder, wenn jenes einheitliche „Gut“ und „Schlecht“ an beiden Stellen in einem merkwürdigen arabischen Sağ̣-Text der vier Evangelien wiederkehrt, der, nach Maßgabe eben seiner Abhängigkeit von einer noch stark altsyrischen Vorlage unstrittig im asiatischen Osten, näherhin wohl in der Sphäre von Bagdad entstanden, schon im Jahre 993 n. Chr. in Ägypten eine Abschrift erfuhr⁷.

¹ A. Smith-Lewis M. Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*. London 1899 S. 64.

² Bei Peters a. a. O. bzw. *Biblica* XVI S. 271.

³ In dieser Zeitschrift XI S. 188—211.

⁴ كذلك كل شجرة صالحة تصنع ثمرة طيبة. والشجرة السوء تصنع ثمرة سوء. ليس تستطيع شجرة صالحة تثمر ثمرة سوء. ولا شجرة سوء تثمر ثمرة صالح. Als Wiedergabe eines καλόν ist hier selbstverständlich auch das صالح nicht etwa denkbar.

⁵ ما تثمر ثمراً طيباً.

⁶ Irrtümlich der Entsprechung des καρπὸν σαπρόν, auf die selbst noch zurückzukommen sein wird, ist in der Leidener Hs. 2377, der besten der Gruppe, zwischen Substantiv und Adjektiv ein حسناً eingefügt, das, hier völlig sinnlos, als Korrektur offenbar dem طيب der Entsprechung von καρπὸν καλόν gelten sollte und eben um jener seiner unmittelbaren Sinnlosigkeit willen in der minder treuen Überlieferung der Leningrader und der zweiten Leidener Hs. getilgt ist.

⁷ Vgl. J. Guidi, *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico* S. 25f. — Der Text lautet hier in Mt. nach der Leidener Hs. 2378 (2348 bei Guidi ist Druckfehler): ما من شجرة طيبة تثمر خبيثا ولا ذات خبث يكون ثمرها من الطيبين (Nicht gibt es einen guten Baum, der Übles als Frucht trüge, und nicht einen mit Übelkeit behafteten,

Übereinstimmung der geschlossenen altlateinischen Überlieferung mit S^{S[C]} und dem *cod. Bezae I^{αδ5}*, dem dabei seinerseits einige weitere Zeugen der v. Sodenschen I-Klassen sekundieren¹, besteht ferner in der Omission des γάρ zu Anfang von Lk. 6, 44. Ein I^{αδ5} statt τοῦ ἰδίου καρποῦ gebotenes τοῦ καρποῦ αὐτοῦ endlich kommt, wie abgesehen von der Verschiedenheit des Numerus mit dem Zitat des koptischen Kephalaia-Textes, so auch mit dem wiederum in die Vulg. übergegangenen allgemein altlateinischem *fructu suo* und der diesmal nicht minder von der Peš. mit S^{S[C]} geteilten Wiedergabe des Possessivverhältnisses durch das bloße Pronominal-Suffix und armenischem *ստղոյ իւրմէ* (seiner Frucht) überein. Wenn man demgegenüber einwenden wollte, daß, wie selbstverständlich erst recht in allen arabischen Evangelientexten, auch schon syrisch der Gebrauch des possessiven Pronominalsuffixes geradezu einem idiomatischen Sprachzwang entsprochen habe, so gilt jedenfalls nicht das Gleiche vom Lateinischen mit seinem *suo*, statt dessen ein *proprio* zweifellos durchaus möglich gewesen sein würde. Die Sachlage ist also allem Anscheine nach die, daß ihm wie der eine Rückübersetzung ins Griechische darstellenden Fassung von I^{αδ5} und dem Armenischen an Stelle des griechischen ἰδίου eben die spezifisch semitische Ausdrucksweise mit Pronominalsuffix zugrunde liegt, deren sich naturgemäß bereits das „Diatessaron“ bedient hatte, ohne daß sie selbst etwas anderes als Wiedergabe des griechischen ἰδίου gewesen wäre.

Ganz allgemein ist ja die auf das Tatianische Werk zurückgehende Überlieferung in ihren Abweichungen von der *graeca veritas* neben dem Einfluß seiner fünften bzw. bedeutungsmäßig wohl ersten Quelle kaum minder stark durch die Umgießung in das neue semitische Sprachkleid bedingt, die in ihm das den vier kanonischen Evangelien entnommene Textmaterial erfahren hatte². Im gleichen Sinne wie das lateinische *suo* wird so denn auch gegenüber dem originalen ἰδίου das pronominale Element des koptischen *νεκκαρπος* (seinen Früchten) zu bewerten sein. Dies um so mehr, als ein anderer nun speziell syrischer bloßer sprachlicher Idiomatismus augenscheinlich auch im Gegensatz zu dem singularischen τοῦ ἰδίου καρποῦ der pluralischen Wendung jenes Ausdrucks zugrunde liegt. Mit ihm stimmt nämlich genau auch das S^{S[C]} und Peš. gemeinsame formal gleichfalls pluralische *فراثوب* (seinen Früchten) überein, das aber entsprechend dem geradezu herrschenden Gebrauch von *فراث* (Frucht) als *Plurale tantum* seinerseits gewiß nichts anderes als den singularischen Ausdruck des kanonischen Lk.-Textes wiedergibt. Findet damit auch dieser Sonderzug des Zitats wie eine Parallele, so auch durch sie seine befriedigende Erklärung,

dessen Frucht eine von den guten wäre) und in Lk.: ما من الشجرة خيراً كان ثمرها (Nicht gibt es einen guten Baum, dessen Frucht schlecht ist, und nicht ist die Frucht des mit Schlechtigkeit behafteten Baumes gut).

¹ I^α 133 ηβδ 457 βα 121 b 449/1493.

² Vgl. meine Bemerkung ZDMG. *Neue Folge* XIV, S. 113f. in dem Vortrag über *Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte*.

لأن كل شجرة تعرف
weil jeder Baum erkannt wird

لا جمع مع مقح
Nicht sammle sie von den
Dornen

حذا ولا لآنا مع
Trauben und nicht Feigen
von

وتوت: صلا باسلا
den Stacheln, weil guter

اسلا لها فلة هخا
Guter Baum gibt gute Fruch-

بهه اسلا صلا فلة
te und schlechter Baum gibt

صلا بهه: لا صص
schlechte Früchte. Nicht findet

اسلا صلا صلا
schlechter Baum (die Möglich-
keit),

فلة هخا. هلا اسلا لها
gute Früchte zu geben, und
nicht guter Baum,

صلا فلة صلا
schlechte Früchte zu geben,

لها فلة هخا بهه:
Baum gute Früchte gibt

اسلا صلا فلة
und schlechter Baum
schlechte

صلا بهه. لا صص
Früchte gibt. Nicht findet

اسلا لها صلا
guter Baum (die Möglich-
keit),

فلة صلا: هلا
schlechte Früchte zu geben,

اسلا صلا صلا
und nicht schlechter Baum,
gute

فلة هخا.
Früchte zu geben.

من ثمرها. فليس يلقط
an seiner Frucht. Mit nichten ge-
sammelt werden

من الشوك تين ولا
von den Dornen Feigen und nicht

يقطف ايضا من العوسج
geherbstet werden wiederum von
dem Stachelkraut

عنب. هكذا كل الشجرة
Trauben. So läßt jeder treffliche
Baum

جيدة تُخرج ثمرة طيبة
eine gute Frucht hervorgehn.

والشجرة الرديئة
und der üble Baum läßt

تُخرج ثمرا رديئا. لان
üble Frucht hervorgehen. Nicht

تستطيع الشجرة الجيدة
ist der treffliche Baum dazu im-
stande,

ان تخرج ثمرة ردية
daß er eine üble Frucht hervor-
bringe

ولا الشجرة الردية ان
und nicht der üble Baum dazu,

تخرج ثمرا صالحا.
daß er richtige Frucht hervor-
bringe.

Sic omnis arbor bo-

na fructus bonos fa-

cit, mala autem arbor

malor fructus facit.
Non

potest arbor bona
fructus

malos facere neque
arbor

mala fructus bonos

facere.

So giuuelich guot buom
So macht jeglicher gute

guotan uuahsmon tuot
Baum gute Frucht,

ubil buom tuot ubilan
übler Baum macht üble

uuahsmon. Ni mag guot
Frucht. Nicht kann guter

buom ubilan uuahsmon tuon,
Baum üble Frucht machen,

noh ubil buom guotan
noch übler Baum gute

uuahsmon.
Frucht.

alle goede bome maken
Alle guten Bäume machen

goede vrocht. eude alle qua-
gute Frucht und alle schlech-

de bome dragen quade
ten Bäume tragen schlechte

vrocht. En goet boem
Frucht. Ein guter Baum

en mach enghene quade
kann keine schlechte

vrocht draghen noh en
Frucht tragen, noch kann ein

quaet boom en mach en-
schlechter Baum (k)eine

ghene goede vrocht dragen
gute Frucht tragen.

En goet (H: guet) bom
Ein guter Baum macht

maect (H: bringhet) goede
(H: bringt) gute Frucht.

vrucht. Die (H: een) quade
Der (H: Ein) schlechte(r)

boom maect (H: bringhet)
Baum macht (H: bringt)

quade vrucht. Een goet boom
schlechte Frucht. Ein guter Baum

en mach niet maken quade
kann nicht schlechte machen
Frucht,

vrucht. noch een quaet boom
noch kann ein schlechter Baum

en mach niet maken goede vrocht
gute Frucht machen.

ein yclicher gut baume
Ein jeglicher gute Baum

machet gute frühte und
macht gute Früchte und

ein yclich boese baume
ein jeglicher böse Baum

machet boes frühte, ein
macht böse Früchte. Ein

guter baum mak niht
guter Baum kann nicht

machen boese frühte, noch
böse Früchte machen, noch

ein boese baum mak nit
kann ein böser Baum gu-

machen gute frühte
te Früchte machen.

صلا مع فلة بهه
weil an seinen Früchten

بهه صلا بهه اسلا
der Baum erkannt wird.

so scheint an der Omission des $\pi\acute{\alpha}\nu$ von Mt. 7, 17 nur ein einziges der nicht durch die Fusion des Mt.- und Lk.-Textes zu erklärenden Elemente seiner Textgestalt vorerst ihm schlechthin eigentümlich zu bleiben.

Daß wir in ihm tatsächlich ein „Diatessaron“-Zitat zu erkennen haben, an dessen strengster Wörtlichkeit zu zweifeln dabei nicht der mindeste Grund abzusehen ist, würde unter diesen Umständen schon jetzt als unbedingt gesichert gelten dürfen. Nichts ist dagegen auch durch jene Beziehungen zu einem allgemein semitischen und einem spezifisch syrischen sprachlichen Idiomatismus noch bezüglich der Originalsprache der Kephalaia ausgemacht. Denn, nachdem durch das Fragment von Dura-Europos die einstmalige Existenz auch eines griechischen „Diatessaron“-Textes gesichert ist, dessen Übersetzungscharakter ich erwiesen zu haben glaube¹, wäre es von vornherein durchaus denkbar, daß dieser von dem Verfasser der — alsdann selbst originalgriechischen — Kephalaia zitiert worden wäre und bereits die in dem koptischen Zitattext vorliegende wörtliche Wiedergabe jener beiden sprachlichen Idiomatismen aufgewiesen hätte. Daß dem nicht so ist, der koptische Übersetzer der Kephalaia vielmehr in deren ihm vorliegenden, in Wirklichkeit aramäischem Urtext auch das „Diatessaron“-Zitat in dessen sprachlicher Originalgestalt las und nun seinerseits ohne Kenntnis des griechischen Lk.-Textes das semitische Pronominalsuffix und das syrische *Plurale tantum* gar nicht anders als wörtlich wiedergeben konnte, wird erst deutlich werden, wenn wir nunmehr zum Vergleich auch die unmittelbare Tatianüberlieferung selbst heranziehen.

In Betracht kommen neben T^A und den verschiedenen Zweigen der abendländischen Überlieferung hier vor allem zwei Zitate bei Aphrahat, IX 11 (*ed.* Wright S. 185) und XIV 48 (*ebenda* S. 303), die durch das Maß ihrer Übereinstimmung dem Verdacht einer allzu freien Zitation des Vierevangelientextes entrückt sind, wenn eine solche ausgeschlossen ist, aber durch ihren deutlich harmonistischen Charakter für das „Diatessaron“ gesichert werden². Ich stelle in der nebenan eingefügten Tabelle die acht Texte — abgesehen vom lateinischen des *cod. Fuldensis* — mit einer Interlinearübersetzung nebeneinander, wobei ich zu Anfang um einen Satz weiter aushole als der Umfang des Zitats der Kephalaia es unmittelbar zu erfordern scheint.

Ein vergleichender Blick über diese Zusammenstellung ergibt zunächst in weitestem Umfang eine Bestätigung der Erkenntnis, daß es sich bei den charakteristischen Zügen des Zitats der Kephalaia um echte Tatianismen handelt. So kehrt das Fehlen einer Einleitung durch Wiedergabe sei es von οὕτως, sei es von γάρ in Übereinstimmung mit Aphrahat IX 11 gegen Vulg.

¹ Das griechische „Diatessaron“-Fragment von Dura-Europos in dieser Zeitschrift Dritte Serie X S. 244—255.

² Als ein solches des Diatessarons ist wenigstens das zweite der beiden Zitate auch ausdrücklich von F. Nau in einer Fußnote seiner Aphrahat-Ausgabe *Patrologia Syriaca* I Sp. 729f. erkannt.

in der gesamten jüngeren germanischen Überlieferung wieder. Gleiche Übereinstimmung besteht zwischen ihr und den beiden Aphrahat-Zitaten bezüglich der Ersetzung des adversativen $\delta\acute{\epsilon}$ von Mt. 7, 17 durch einfache „und“-Koordination, während hier allerdings das Zeugnis von T^A durch idiomatischen Sprachzwang entwertet ist und die geradezu mit dem koptischen Zitattext zusammenfallende Asyndese von T^{Ahd} auf einem, wie im *cod. Fuldensis*, der Vulg. angeglichenen *autem* der lateinischen Vorlage beruhen wird. Für die einheitliche Durchführung der Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ scheidet zwar das geschlossene Zeugnis der ganzen abendländischen Überlieferung, weil eben auch mit Vulg. zusammenfallend, aus. Um so entscheidender ist dasjenige der beiden Aphrahat-Zitate, und dasselbe gilt auch von T^A, obgleich hier ein sichtliches stilistisches Streben des nicht unbedingt literarisch anspruchlosen arabischen Übersetzers nach Wechsel des Ausdrucks den Gesamteindruck zu trüben geeignet ist¹. Denn in jedem Falle hat sich diesem Streben der Ausdruck des einen jener Begriffe entzogen und steht an طيبة (gute) der schlechthin sicherste Ausdruck des anderen sehr bezeichnend dem griechischen καλούς und dessen wortgetreuer Peš.-Wiedergabe durch عفتة (schöne) gegenüber. Einheitlich wie in demjenigen der Kephalaia durchgeführt, weisen den Begriff des „Gebens“ nunmehr auch die Zitate Aphrahats auf. Ebenso wird durch ihn die Wiedergabe des τοῦ ἰδίου καρποῦ durch das semitisch idiomatische فلاته (seinen Früchten) auch noch urkundlich für das „Diatessaron“ gesichert. Darüber hinaus geschieht endlich ein gleiches durch ihn und ausgerechnet den von Plooiy so ungebührlich unterschätzten abendländischen Überlieferungszweig T^{N(S.H)} bezüglich der Omission des πάν von Mt. 7, 17, bezüglich deren eine Parallele aus der Überlieferung des Einzeltextes der Evangelien neben das Kephalaia-Zitat nicht zu stellen gewesen war.

Vor allem stimmen aber alle Zeugen der Tatianüberlieferung darin überein, an Mt. 7, 17 nicht Lk. 6, 43, sondern Mt. 7, 16 anzuschließen, und damit ist endgültig sichergestellt, daß der einzig möglichen Ergänzung von Z. 7 des Kephalaia-Zitats nicht eine freie Wiedergabe des οὐ (γάρ) ἐστιν jenes ersteren Verses, sondern das von vornherein von mir vermutete Mißverständnis eines das griechische δύναται wiedergebenden syrischen هوجد (findet [die Möglichkeit]) zugrundeliegt. Dieses Mißverständnis selbst erhärtet dann aber ebenso endgültig, daß die originale Sprachform auch der Kephalaia eine aramäische gewesen ist und daß wie die „Homilien“ auch sie unmittelbar in dieser Sprachform dem koptischen Übersetzer vorlagen. Denn, daß eines derartigen im Grunde

¹ Auch das abschließende صالحا kann als durch eine Korrektur nach Peš. vermittelte letztendliche Wiedergabe gerade des Begriffes καλός im Gegensatz zu „gut“ gewiß nicht in Betracht kommen. Eher könnte zur Not in diesem Sinne noch das regelmäßig vom Baume gesagte جيدة verstanden werden. Dann wäre es aber mehr als auffallend, daß die Korrektur zweimal hintereinander gerade an der unrichtigen Stelle in den Text eingedrungen wäre.

doch geradezu elementaren Mißverständnisses vielmehr etwa schon der christliche und also gewiß mit dem kanonischen Text von Mt. 7, 18 bekannte Urheber des griechischen „Diatessaron“-Textes sich schuldig gemacht haben sollte, von dem ein Bruchstück uns in Dura-Europos wiedergeschickt wurde und der von dem Autor der ursprünglich griechischen Kephalaia zitiert gewesen wäre, ist natürlich völlig ausgeschlossen. Zu deutlich zeigt ja doch das Bruchstück, wie stark jener Schöpfer des griechischen Harmonietextes, ob auch noch so unwillkürlich vielleicht, bei seiner Arbeit entscheidend, durch den ihm mehr als seine aramäische Vorlage geläufigen griechischen Text der Einzelevangelien beeinflusst war, als daß einen einzigen Augenblick lang daran gedacht werden könnte, daß dieser Einfluß ihn hier mit unbedingter Zwangsläufigkeit hätte den rechten Weg führen müssen. Aber auch dem Urheber einer griechischen Übersetzung der Kephalaia, die ein Mittelglied zwischen deren aramäischem Originaltext und der koptischen Übersetzung gebildet hätte, ist das Mißverständnis unmöglich zuzutrauen. Auch ihn hätten wir naturgemäß wenigstens in der doppelsprachigen Kulturwelt des hellenisierten, von Hause aus ethnisch und sprachlich semitischen asiatischen Raumes zu suchen, in der die aramäische Entsprechung des griechischen $\delta\upsilon\upsilon\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ zu geläufig sein mußte, um auch nur momentan mißkannt zu werden. Nur einem mit dem griechischen Text des christlichen Vierevangeliums ebensowenig als unmittelbar mit griechisch-syrischen Entsprechungen lebendiger Umgangssprache Vertrauten, wie es ein aus nationalen Kreisen seiner Heimat entstammender und für solche schreibender Manichäer Ägyptens sein mochte, kann es zugestoßen sein, hier den denkbarst offensichtlichen Sinn des von ihm übersetzten aramäischen Textes nicht zu erfassen.

Von hier aus ist dann aber nicht nur auch über das Verhältnis des Zitates zu dem פֿרֻיִת (seinen Früchten) kein letztes Wort mehr zu verlieren. Es ist eine Erkenntnis gewonnen, die ganz allgemein für das Verständnis des vorliegenden koptischen Textes der Kephalaia und die Ausfüllung seiner Lücken von maßgeblicher Bedeutung ist. Wo jenes Verständnis auf Schwierigkeiten stößt oder eine Ergänzung fraglich bleibt, wird man immer wieder nach dem zugrundeliegenden aramäischen Wortlaut und nach der Möglichkeit seines Mißverständnisses sich zu fragen nicht unterlassen dürfen.

In der Tat lassen sich in den bisher erschienenen vier Doppellieferungen der Kephalaia-Ausgabe noch mehrere weitere Beispiele eines unbestreitbaren Mißverständnisses der unmittelbaren syrischen Vorlage des Übersetzers feststellen. Der Güte des Herrn Kollegen H. H. Schaefer¹ ver-

¹ Briefliche Mitteilung vom 25. 7. 36: „Einen weiteren Syriasmus, den ich vermute, möchte ich Ihnen zur Prüfung vorlegen. In den Kephalaia 7, 20. 30; 8, [1. 4]; 15, 26; 16, 7 u. ö. auch in Kap. 150 bei Schmidt-Polotsky 44 des SA., erscheint זְעַרְרִיִּס , wo man

danke ich zunächst den Hinweis auf die Tatsache, daß geradezu grundsätzlich¹ als Objekt einer Verkündigung statt des zu erwartenden Begriffs einer Botschaft ein mindestens in einzelnen Fällen völlig unsachgemäßes $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ denjenigen der Hoffnung einführt, was offensichtlich auf einer Verwechslung von $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (Botschaft) mit $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (Hoffnung) beruht². Eine nicht minder grundsätzliche Falschdeutung hat durch den koptischen Übersetzer das in der Tat ja recht vieldeutige syrische $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ erfahren.

Kap. 8 (S. 36 Z. 27—37 Z. 27) handelt nach seiner Fassung der Überschrift von vierzehn $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\epsilon\tau\alpha$ $\iota\eta\sigma\omega\tau\epsilon\sigma$ $\tau\epsilon\lambda\omicron$ $\alpha\rho\alpha\tau$ (Fahrzeugen, die Jesus bestiegen hat). In der Tat werden von den in Betracht kommenden Gegenständen die beiden ersten S. 36 Z. 34 bzw. S. 37 Z. 1 im Text selbst durch den Ausdruck $\chi\alpha\iota$ (Schiff), dem syrisches $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ oder $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ zugrunde liegen wird, unmißverständlich in dem Sinne dieser Titelfassung bezeichnet, und durch das griechische Fremdwort $\rho\alpha\rho\iota\alpha$ ($\alpha\rho\mu\alpha$) ausgedrückt, erscheint, wie daneben bereits an der zweiten dieser Stellen³, der Fahrzeugbegriff auch in einer abschließenden Zusammenfassung, wo S. 37 Z. 19f. von zehn $\alpha\rho\mu\alpha\tau\alpha$ gesprochen wird, $\epsilon\tau\alpha\rho\tau\epsilon\lambda\omicron$ $\alpha\rho\alpha\tau$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\tau\epsilon\lambda\omicron\mu\eta$ (die er in der $\zeta\omega\eta$ bestiegen hat), und Z. 21f. von der Gesamtzahl der vierzehn $\alpha\rho\mu\alpha\tau\alpha$ — nunmehr aber mit einer sehr bezeichnend anderen Ausdrucksweise: $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\iota\rho\epsilon$ $\mu\epsilon\tau\eta\tau\omicron\tau$ (in denen er vollbrachte) den Willen seines Vaters, woran sich unmittelbar eine summarische Charakterisierung des Lebens- und Heilswerkes Christi anschließt. Mindestens notwendig auf den Fahrzeugbegriff weist nun schon diese zweite verbale Aussage nicht mehr hin. Vor allem aber ist dieser Begriff auf die Z. 3—11 näher behandelten Nrn. 4—10 vielmehr gerade der zehn als solche anscheinend durch die auf sie allein gehende verbale Aussage gesicherten $\alpha\rho\mu\alpha\tau\alpha$ tatsächlich schlechterdings nicht anwendbar⁴. Wenn hier von den beiden mythologischen

Botschaft $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ erwartet: ist das nicht einfach Wiedergabe von $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$, das etymologisch nach $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ gedeutet worden ist (während es ja tatsächlich $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ ist)?“

¹ Ich notiere außer den von Schaefer angeführten Stellen etwa noch S. 56 Z. 26; 59 Z. 28; 148 Z. 15; 187 Z. 21. Nicht alles ist hier von schlechthin derselben Beweiskraft. In einzelnen Fällen würde der Begriff der „Hoffnung“ dem Zusammenhang nach nicht unbedingt als ausgeschlossen erscheinen müssen. Aber aufs Ganze gesehen ist doch das Zugrundeliegen des von Schaefer erkannten Mißverständnisses wohl allgemein anzunehmen.

² So möchte ich die Sache eher formulieren als wie es Schaefer getan hat. Irgendwelche etymologischen Erwägungen lagen dem koptischen Übersetzer gewiß fern. Er hat einfach zwei in der Schrift nur durch das Zeichen des grammatischen Geschlechtes sich unterscheidende Worte miteinander verwechselt.

³ S. 37 Z. 1: $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (das zweite $\alpha\rho\mu\alpha$). Dagegen S. 36 Z. 34 entsprechend $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (das erste Fahrzeug). Es wäre verfehlt, aus diesem Befund auf eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise etwa auch schon der syrischen Vorlage schließen zu wollen.

⁴ Daß Z. 14 zusammenfassend von allen zehn Nummern von der Zeit gesprochen wird $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ (nachdem er [sie] angelegt hatte), verschlägt gegen die Beweiskraft der Einzelausführung nicht. Ein $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (sich gehüllt halten) der

Gestalten des **τωριε** („Rufes“, besser: „Rufens“) und **ωτιε** („Hörens“) als Nr. 4 und 5 gesagt wird, daß Jesus **αφφρε πιαλ αχι περσρια** (ihn — oder: es — anlegte über sein **σωμα**) bzw. **αφφαλεφ αχι πτωριε** (es hüllte über den Ruf), so ist eindeutig klar, daß sie nicht als Fahrzeuge, sondern als Kleider) gedacht sind, und nur im letzteren, nicht im ersteren Sinne verstanden werden können, von vornherein auch die folgenden Nrn. 6—10: „der lebendige **αήρ**“, „der lebendige, wehende Wind“, „das leuchtende Licht“, „das lebendige Wasser“ und „das lebendige Feuer“. Und entsprechend wohl entschieden besser von Kleidern als von Fahrzeugen läßt es sich weiter verstehen, wenn es anschließend Z. 12 heißt, daß **περιμαζε πε ρη** („er wandelte in, — nicht „auf“ wie die Ausgabe übersetzt —) diesen zehn angeblichen **αρχματα**. Der Sachverhalt wird darüber hinaus jedoch auch hier noch aufs Zwingendste gesichert, wenn es von dem „lebendigen **αήρ**“ heißt, daß Jesus **αφφρε πιαλ αρχιτωριε ηζητη** (ihn anlegte und sich mit ihm [?] salbte) und vom „lebendigen Feuer“ offensichtlich als den obersten aller dieser Kleider als demjenigen gesprochen wird, **επιτιπε πιατ τηροτ** (das über von ihnen allen ist), wobei die nicht wenig seltsame Ausdrucksweise — echtster Syriasmus! — auf sklavischer Wiedergabe von syrischem **ܡܘܠܘܢ** (oberhalb von) beruht. Es ist klar, daß in der Vorlage der koptischen Übersetzung, deren syrischer Sprachcharakter schon allein durch diesen Zug noch einmal mehr über jeden Zweifel erhoben wird, als Entsprechung des **πιατελο** (Fahrzeug) und **ζαρια** (αρχμα) ein Wort gestanden haben muß, das die Bedeutung „Kleid“ und „Fahrzeug“ in sich vereinigte, von ihm aber unpassenderweise nur in der letzteren verstanden wurde. Das ist aber eben **ܡܘܠܘܢ**, das in der Bedeutung „Kleid“ keines besonderen Beleges bedarf, aber auch in der Bedeutung des „Wasserfahrzeuges“ in Peš.¹ wie in alter griechisch-syrischer Übersetzungsliteratur² nachweislich ist. Sollte gegen die Richtigkeit dieses Ergebnisses irgendein auch nur leisestes Bedenken noch möglich sein, so würde es schließlich

syrischen Vorlage etwa, für dessen Verbindung gerade mit **ܡܘܠܘܢ** Payne-Smith, *Thesaurus* Sp. 2861 interessante Belege bringt, konnte sehr wohl *a parte potiori* der sicheren sieben Kleider auch von den zwei Schiffen gesagt werden. Rein bildlich ist die Ausdrucksweise in jedem Falle Z. 3ff. bei Nr. 3, dem **στυλος υπεατ πρωιε ετηηκ** (στύλος der Herrlichkeit, dem vollkommenen Mann), von dem es heißt, daß Jesus **ηταπριε ηζητη** (in ihm erglänzte) usw. und Z. 15—19 bei den weiteren vier angeblichen **πιατελο** (Fahrzeugen) der „heiligen Brüder“, „reinen Schwestern“, Katechumenen „des Glaubens“ und „des Lichtes und der Kirche“, die Jesus in der Kirche „bestiegen“ hätte. Auch hier liegt etwa die bildliche Vorstellung des Kleides entschieden näher als diejenige des Fahrzeuges bzw. speziell Schiffes. Syrisch wird dem koptischen verbalen **τελο** („besteigen“) wohl ein **ܡܘܠܘܢ** („hineingehen“) zugrundeliegen, das ebenso gut von dem Besteigen eines Fahrzeuges, als von dem geistigen Eingehen Jesu in jene vier Personenkreise gebraucht werden konnte.

¹ Jes. 18, 1.

² Eusebios, Theopanie III 40 und 56.

durch das über den Urmenschen handelnde Kap. 51 (S. 126 Z. 30—127 Z. 23) endgültig niedergeschlagen werden müssen. Ihm, dessen Kampf gegen die Mächte der Finsternis die in der Mission Jesu zum Abschluß kommende Reihe solcher Kämpfe eröffnet¹, dienen S. 127 Z. 1—7 bereits das „lebendige Feuer“, Wind, Wasser, Licht und $\alpha\rho\sigma$ zur Ausrüstung, wie sie es in Kap. 8 Jesu tun, und hier wird dabei ganz bestimmt von dem ܙܒܥܘܟܐ (Kleid) eines jeden von ihnen gesprochen. Ein ܘܚܘܠܐ oder ähnliches der syrischen Vorlage hat ein Mißverständnis an dieser Stelle ausgeschlossen. Daß nur ein solches an der sachlich streng parallelen früheren Stelle vorliegen kann, wäre aber schon damit unwiderleglich bewiesen.

Durch deren beide ersten ausdrücklich als „Schiffe“ bezeichneten Nummern über die Bedeutung des syrischen ܘܚܘܠܐ einmal in die Irre geführt, hat der Übersetzer an seinem Irrtum nun auch sonst festgehalten. Kap. 42 (S. 106 Z. 21—111 Z. 17) handelt von drei ܘܚܘܠܐ (Fahrzeugen) des Wassers, der Finsternis und des Feuers, die, wie es erstmals S. 106 Z. 27 heißt, „von oben ausgegossen“ werden und auf die und deren Ausgießung auch in den beiden folgenden Kapp. 43 und 44 zurückgekommen wird. „Ausgegossen“ wird aber seiner Natur nach nicht ein „Fahrzeug“, sondern ein „Gefäß“, was ja die eigentliche Hauptbedeutung des in der Übersetzungsliteratur vor allem dem griechischen $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma$ entsprechenden ܘܚܘܠܐ ist. Endlich ist S. 118 Z. 27f. in demselben Kap. 42 die Rede von ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ (den Mauern und den Fahrzeugen, die den ܕܘܟܘܢܐ umgeben). Auch hier können als etwas Umgebendes natürlich nur Gefäße (als Behälter) oder Hüllen in Betracht kommen, d. h. es muß ܘܚܘܠܐ in der einen oder der anderen der sonst vom Kopten mißverständenen Bedeutungen gebraucht gewesen und in ihr von ihm wiederum nicht erkannt worden sein.

Zu derartigen allgemeinen Erscheinungen werden sich entsprechende Einzelfälle bei sorgfältiger Durcharbeitung des koptischen Kephalaia-Textes vermutlich in noch erheblicherer Zahl gesellen. Auf einen solchen sei hier sofort noch aufmerksam gemacht. S. 12 Z. 29f. ist ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ durch „erweckte der Böse (ܘܚܘܠܐ) Neid (ܘܚܘܠܐ) gegen die Sekte (ܘܚܘܠܐ) der Juden“ in einer sachlich völlig widersinnigen Weise wiedergegeben, da es sich dem Zusammenhang nach vielmehr um den vom Teufel bei den Juden gegen Jesus erregten Neid handelt. Aber wenn auch nicht wirklich feindlichen Sinn, doch die daneben formal hier recht unpassende Bedeutung der Richtung nach etwas, oder in etwas hinein hat die Präposition ܘܚܘܠܐ (achmimisch = sonstigem ܘܚܘܠܐ) immerhin. Zugrunde liegen kann nur ein syrisches ܘܚܘܠܐ , das die Bedeutung einer Richtung nach mit der häufigeren eines Ortsruhe bei etwas oder einem verbindet.

¹ Vgl. dazu besonders die Kapp. 17—19 der Kephalaia.

Auch mit dem Einfluß einer bereits gegebenen Verstümmelung oder Fehlerhaftigkeit der syrischen Vorlage wird selbstverständlich gerechnet werden müssen. Eine und dieselbe Korruptel schon der syrischen Vorlage scheint an zwei Stellen des koptischen Textes in verschiedener Weise sich auszuwirken. Statt der gewöhnlichen an den Kapitelanfängen mit derjenigen als ἀπόστολος konkurrierenden Bezeichnung Manis als φωστήρ erscheint nur ein einziges Mal in dem Material von nun doch bereits 81 in der Ausgabe vorliegenden einschlägigen Stellen S. 86 Z. 30 vielmehr das rein koptische **πρηνιωταινε** (der Lichtmensch), und S. 126 Z. 32 wird Mani von seinen Jüngern als **πνικωτ ιωταινε** (unser Vater des Lichtes) angedredet, eine Ausdrucksweise, die ein grammatisch entsprechendes Urbild in der syrischen Vorlage nicht gehabt haben kann. Nun kann dem fremdwörtlichen **πφωστηρ** des Übersetzers in jener nur das — mindestens durch die syrischen Lexikographen¹ sehr gut bezeugte — *Nomen agentis* **ܠܝܘܠܘ** (der Erleuchter) entsprochen haben, und dieses hinter **ܐܘܪܝܘܢ** (unser Vater) wäre auch in der fraglichen Anrede ebenso grammatisch möglich als sachlich passend. Der Befund erklärt sich in beiden Fällen aufs einfachste, wenn in der Vorlage der erste Buchstabe jenes **ܠܝܘܠܘ** (Erleuchter) ausgefallen oder unleserlich geworden war. Dann ergab sich scheinbar ein zufällig in der uns bekannten späteren Literatur bisher nicht nachgewiesenes Adjektiv mit *an*-Bildung² **ܠܝܘܐ** (leuchtend), das an der ersten Stelle als substantiviert gebraucht empfunden werden mußte und demgemäß vom Kopten durchaus passend wiedergegeben, an der zweiten Stelle aber von ihm durch die in seiner Sprache mögliche genetivische Anlehnung an das vorangehende mit Possessivpronomen verbundene Substantiv nicht minder gut umschrieben wurde.

Bei Licht betrachtet als Reflex einer Textverstümmelung der syrischen Vorlage erweist sich denn auch die einzige Erscheinung, die man etwa versucht sein könnte, gegen die Erkenntnis einer solchen ins Feld zu führen. Es wäre dies die scheinbar original-griechische Titelangabe **ϺΗ ΠΤΑ ΤΩΝ ΜΥΣΤΗΡΙΩΝ** (in dem **Τὰ τῶν Μυστηρίων**, die in der Einteilung des Werkes S. 5 Z. 24 hinter dem bloßen **ϺΗ ΤΗΡΑΓΙΑΤΙΑ** (in der **Πραγματεία**) und vor einem **[ϺΗ] ΤΗΡΑΦΗ** (in der **γραφή**) sich findet, an das ein Relativsatz sich anschließt, wobei es sich an dritter Stelle zweifellos um das Gigantenbuch handelt. In gleicher Reihenfolge werden nun **Πραγματεία**, **Μysterien**- und **Gigantenbuch** in dem von Schmidt und Polotsky³ bereits edierten Kap. 148 der *Kephalaia* als eine höhere Einheit zusammengefaßt und erscheinen sie in dem durch den „Λόγος vom großen Kriege“ gebotenen Verzeichnis der Schriften Manis⁴, wo in strenger Gleichmäßigkeit des Ausdrucks **πχουε**

¹ Vgl. die Belege bei Payne Smith, *Thesaurus* Sp. 2298.

² Ganz entsprechende Anwendungen dieser Bildung sind zusammengestellt bei Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*². Leipzig 1898. S. 77 (§ 129).

³ *Ein Mani-Fund in Ägypten* (SbPAW. 1933 I S. 4—90) S. 85 bzw. [86] als Nr. 1. Übersetzung S. 34 bzw. [35]f.

⁴ *Manichäische Homilien* S. 25 Z. 2ff.

ⲡⲓⲛⲗⲉⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (das Buch der $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$) und $\rho\chi\omega[\iota\epsilon \bar{\eta}]\bar{\rho}\eta\rho\iota\alpha\varsigma$ (das Buch der $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\tau\epsilon\varsigma$) dem vorangehenden bloßen $\rho\rho[\alpha\rho\iota\alpha]\tau\epsilon\iota\alpha$ ($\rho\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$) gegenüberreten. Nun entspricht dem fremdwörtlichen $[z\eta]$ $\tau\eta\rho\rho\rho\phi\eta$ mit folgendem Relativsatz syrisches ? $\omega \bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho}$ (in der Schrift, der, welche). Eine füglich auch hier für das syrische Original zu unterstellende strenge Entsprechung würde für die Art der Einführung des Mysterienbuches ein $\bar{\rho} \bar{\rho} ? \omega \bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho}$ (in der Schrift der der Geheimnisse) ergeben. War davon das $\bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho} \bar{\rho}$ (Schrift) in der Vorlage des Übersetzers ausgefallen, so mußte ihm das bleibende ω als neutrischer Ausdruck erscheinen, der es tatsächlich ja so häufig in älterem Syrisch ist, und in Verbindung mit der jetzt unmittelbar vorangehenden Präposition ω (in) konnte der an eine reichste Durchsetzung seiner Sprache mit griechischem Lehngut wahrlich Gewöhnte eine genaue Wiedergabe der vermutlich neutrischen Ausdrucksweise kaum besser, ja kaum überhaupt anders als unter Zuhilfenahme des griechischen Artikels unternehmen, von dem dann zwangsläufig auch ein griechischer Genetiv abhängig gemacht werden mußte. Wie bedeutsam die gesicherte Erkenntnis, daß ihrem koptischen Übersetzer unmittelbar das zweifellos syrische Original der Kephalaia vorlag, praktisch werden kann, dürfte gerade an diesem letzten Beispiel sehr eindringlich einleuchten.

Nicht minder bedeutsam ist das Kephalaia-Zitat nun aber auch unter dem Gesichtspunkt der Textgeschichte des „Diatessarons“ vermöge seines alle übrigen Überlieferungszeugen weitaus überragenden Alters. Würden wir hier für unsere Stelle als Ausgangspunkt auf das ihm — wenn auch bereits in sehr erheblichem Abstand — nächststehende Zeugnis Aphrahats angewiesen sein, so würden wir von vornherein uns der nicht unerheblichen Schwierigkeit gegenübergestellt sehen, daß dieses selbst eben doch keineswegs ein schlechthin einheitliches ist. Durch die an das $\gamma\acute{\alpha}\rho$ von Lk. 6, 43 erinnernde begründende Anknüpfung, eine umgekehrte Anordnung der Glieder von Mt. 7, 18 und das Fehlen von Lk. 6, 44a weicht nämlich das zweite der beiden einschlägigen Zitate von dem ersten immerhin merklich ab, und es könnte naheliegen, hier auf der ganzen Linie in diesem die wortgetreue und in jenem eine gedächtnismäßig freiere Anführung zu erblicken. Denn bezüglich der Anordnung der Glieder von Mt. 7, 18 ist das mit XIV 48 übereinstimmende Zeugnis aller späteren Quellen durch seine Übereinstimmung auch mit dem griechischen Text und damit mit Peš. und Vulg. methodisch entwertet. Da sichert nunmehr das Zitat der Kephalaia, indem auch es, das dem Verdacht einer Beeinflussung durch den kanonischen Mt.-Text entrückt ist, hier bereits mit der späteren Überlieferung zusammengeht, daß vielmehr Aphrahat beidemal mit einer gewissen Freiheit zitiert, das erstemal in der Umstellung der Glieder von Mt. 7, 18, das zweitemal in der Hinzufügung der begründenden Anknüpfung und der Unterdrückung von Lk. 6, 44a. Dabei dürften dann aber die beiden letzteren Erscheinungen miteinander in innerem Zusammenhang stehen.

Jene Anknüpfung ist nämlich doch wohl kaum durch Lk. 6, 43 bedingt, sondern es dürfte durch einen Gedächtnisfehler das Motiv der Begründung von einer späteren an eine frühere Stelle übertragen und im Zusammenhang damit der an der ersteren von ihm eingeführte Gedanke unterdrückt worden sein.

Von einer speziellen Problematik ist weiterhin die Wiedergabe von Lk. 6, 44a nach der Seite ihrer Stellung innerhalb des harmonistischen Gefüges wie nach derjenigen ihres genaueren textlichen Bestandes umgeben. Während das Element in der gesamten abendländischen Tradition gleich seiner kanonischen Fortsetzung 6, 44b überhaupt fehlt, geht es in T^A, unmittelbar von ihr gefolgt, der Wiedergabe von Mt. 7, 17f. bereits voran, schließt sich dagegen bei Aphrahat IX 11 an sie, der XIV 48 nur Lk. 6, 44b vorangeht, erst an. Wenigstens diese Stellung der ersten Vershälfte wird nun durch das Zitat der Kephalaia als diejenige erwiesen, welche ihr von Hause aus im Aufbau der Tatianischen Harmonie eignete. Damit wird als ursprünglich indirekt alsdann aber auch — abgesehen von deren hier nicht zur Rede stehenden genaueren Fassung — die bei Aphrahat XIV 48 der zweiten Vershälfte gegebene Verwendung erwiesen. Denn nur von dieser her wird das verschiedene Schicksal verständlich, das beide weiterhin in der morgenländischen und der abendländischen Überlieferung gehabt haben. In der letzteren sind die zwei ursprünglich an verschiedener Stelle und in umgekehrter Reihenfolge verwendeten und so jedes für sich als unkanonisch wirkenden Textelemente gleichmäßig überhaupt beseitigt, in der ersteren sind sie unter Wiederherstellung auch ihrer kanonischen Abfolge vereinigt worden.

Was den Tatianischen Wortlaut von Lk. 6, 44a anlangt, so sahen wir durch das Zitat der Kephalaia in Übereinstimmung mit S^S [C], I²⁸⁵ und der geschlossenen altlateinischen Tradition eine Nichtberücksichtigung des γάρ vertreten. Diese Übereinstimmung beruht dabei allerdings auf der Seite des Zitats auf einer Ergänzung. Doch ist diese völlig gesichert, weil irgendeine andere der Buchstabenanzahl nicht zu entsprechen vermöchte, die für die auszufüllende Lücke in Betracht kommt¹. Demgegenüber bietet nun Aphrahat eine Fassung, die gerade diese kausale Anknüpfung festhält, dagegen eine Wiedergabe des ἕκαστον vermissen läßt. Auch hier entscheidet das manichäische Zitat als das weitaus ältere Zeugnis gegen ihn. Dabei kann in diesem Falle dann aber von einer gedächtnismäßig freien Zitierung Aphrahats nicht die Rede sein. Denn, da wir eine solche XII 48 eben durch jene kausale Anknüpfung der Wiedergabe von Lk. 6, 44a bedingt sahen, muß diese ihrerseits in dem von ihm gelesenen

¹ Theoretisch würde allerdings die Gesamtzahl von acht Buchstaben, für welche Raum vorhanden ist, ebensogut als das 𐤒𐤏𐤍 𐤏𐤍 𐤒𐤏 (jeder Baum an) auch die mit dem Aphrahat-Zitat übereinstimmende Ergänzung 𐤏𐤍𐤏𐤍 𐤒𐤏 𐤏 (der Baum nämlich an) ergeben. Aber der in der koptischen Kephalaia-Übersetzung unverbrüchlich feststehende Gebrauch des volleren 𐤒𐤏 statt eines 𐤏 schließt sie praktisch aus.

„Diatessaron“-Text tatsächlich gestanden haben. Dieser wies an der Stelle also eine Änderung des ursprünglichen Bestandes auf, und zwar handelte es sich offenbar um einen Fall der im weiteren Rahmen der „Diatessaron“-Überlieferung sehr oft zu beobachtenden Erscheinung, daß eine nach der *graeca veritas* oder einem sonstigen Normaltext wie Peš. oder Vulg. gemachte Ergänzung ein ursprüngliches Tatianisches Textelement, neben das sie treten sollte, vielmehr verdrängt. Der nachträglich durchgeführten Berücksichtigung des γάρ war die von Hause aus vorhanden gewesene Wiedergabe des ἕκαστον zum Opfer gefallen.

Wie hier, so erweist unser Zitat noch an einer anderen Stelle den von Aphrahat gelesenen Tatiantext als einen bereits unter dem Einfluß griechischen kanonischen Evangelientextes abgeänderten. Jene dem Kontext von Mt. 7, 17 eingefügte Wiedergabe des πάλιν von Lk. 6, 43 fehlt übereinstimmend in beiden Zitaten Aphrahats, ist also gewiß dem ihm bekannten „Diatessaron“-Text fremd gewesen. Daß sie aber ein charakteristisches Element der ursprünglichen Tatianischen Harmonistik bildete, ergibt sich nicht einmal nur aus dem manichäischen Zitat. Das Element kehrt vielmehr, an etwas spätere Stelle verschoben, auch in demjenigen der syrischen Übersetzung des Titos von Bostra wieder, das bereits S. 173 zu berühren war: **لا مفعبد امدلا لها ؟ رجدف فارتا حتفلا . ه افلا اول امدلا مصل ؟ رجدف فارتا لها** (Nicht findet [die Möglichkeit] guter Baum, daß er mache schlechte Früchte, und auch nicht wiederum schlechter Baum, daß er mache gute Früchte.) Eine mindestens formale Angleichung an das Griechische bezeichnet denn auch in dem von Aphrahat zitierten Text die Infinitivkonstruktion **لصعل** (zu geben) gegenüber der stärker idiomatisch syrischen konjunktionalen Konstruktion, die in Übereinstimmung mit S^{S [C]} auch wieder dieses Titos-Zitat bringt und die in der Form eines **لصعل** (daß er gebe) allein das dem koptischen Übersetzer unterlaufene Mißverständnis des **مفعبد** (findet [die Möglichkeit]) die Grundlage abgeben konnte.

Ein letzter Unterschied zwischen gleichfalls beiden Zitaten Aphrahats und demjenigen der Kephalaia läßt sich in dem nämlichen Sinne nicht deuten. Es handelt sich um das in der sonstigen Wiedergabe von Mt. 7, 17f. streng durchgeführte singularische καρπος (εϛ) (Frucht), bei dem der Gedanke an harmonistischen Einfluß des καρπὸν von Lk. 6, 43 sich nahelegte, gegenüber dem nicht minder konstanten mindestens formal pluralischen **فارتا** (Früchte). Ein dem ersteren entsprechendes *fructum* wird durch das übereinstimmende Zeugnis von T^{Ahd} und T^{N(L. S. H)} gegen Vulg. denn auch für die Urgestalt des lateinischen Tatiantextes gesichert, wirkt wenigstens teilweise auch in einem Zitat das *Opus imperf. in Mth.* noch nach¹ und findet eine Entsprechung an dem gleichfalls nicht einheitlich

¹ Hom. XIX (Migne PG. LVI, Sp. 740): „*Non potest arbor bona fructus malos facere et non potest arbor mala facere bonum fructum.*“ Es ist überhaupt bezeichnend, wie häufig gerade der Evangelientext des unbekannteren Arianers, dessen Nachlaß das *Opus imperf.* ist, Berührung mit der „Diatessaron“-Überlieferung verrät.

durchgeführten, sondern nur je im ersten Gliede stehenden ثمرة (eine Frucht) von T^A. Nun wissen wir aber von der Entsprechung des ڤرثوڤ (seine Früchte) mit τοῦ ἰδίου καρποῦ her, daß der syrische Originaltext des „Diatessaron“ ڤرث (Frucht) als *Plurale tantum* gebrauchte, in seiner Wiedergabe also das καρπούς von Mt. und das καρπὸν von Lk. in dem ڤرث (Früchte) der Aphrahatzitate zusammenfallen mußten. Weiterhin ist dann aber zu berücksichtigen, daß die syrische Schrift ursprünglich selbst der Pluralpunkte entbehrte, ein Zustand der Dinge, der nicht nur in der edessenischen Pergamenturkunde von Jahre 243 vorliegt¹, sondern oft genug selbst noch in S^S nachwirkt. Wenn der koptische Text des Kephalaia-Zitates also zwar jenes ڤرثوڤ (Früchte) wörtlich pluralisch wiedergibt, vorher aber sein singularisches καρπος (eq) (Frucht) bietet, so dürfte das darin begründet sein, daß dem koptischen Übersetzer die beidemal von seiner Vorlage intendierte formal pluralische Fassung in der Verbindung mit dem Pronominalsuffix erkennbar war und erkennbar sein mußte, nicht so aber in einem von ihm als auch formaler Singular gelesenen, weil nicht mit Pluralpunkten versehenen, Status Emphaticus des syrischen Wortes. Das altlateinische *fructum* wird dargetan entweder auf demselben Mißverständnis oder umgekehrt auf dem richtigen Verständnis des nur formalen Charakters des *Plurale tantum*-Gebrauches von ڤرث (Frucht), die Ungleichmäßigkeit der Wiedergabe in T^A, wenn nicht wieder auf bloßem stilistischem Streben nach Wechsel des Ausdrucks, darauf beruhen, daß in der dem Übersetzer Abū l-Farağ ibn at-Tajjib vorgelegenen Hs. des Ḥunain-Schülers ʿĪsā ibn ʿAlī die Pluralpunkte abwechselnd geschrieben und, als nunmehr selbstverständlich, weggelassen worden waren. In der Tat kommen Beispiele einer derartigen Behandlung in syrischer Paläographie noch sehr lange vor.

Wie dem allem nun aber auch sei, die drei anderen Fälle genügen vollauf zu der wiederum ebenso grundsätzlich wichtigen als bestimmten Feststellung, daß der bei Aphrahat für die Zeit um 337—344 kenntlich werdende „Diatessaron“-Text keineswegs ohne weiteres als der ursprüngliche bewertet werden darf, vielmehr schon in ihm mit recht starkem Einfluß einer im Anschluß an griechischen Text der Einzelevangelien sich vollziehenden textlichen Weiterentwicklung gerechnet werden muß. Das liegt nur erneut in der Richtung der Beobachtungen, die ich vor einigen Jahren *Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem* an den Herrenworten über das Nichtmehressen des Paschas und Nichtmehrtrinken von der Frucht der Rebe gemacht habe².

Sehr absichtlich habe ich nun aber ganz allgemein von „griechischem Text der Einzelevangelien“ gesprochen, denn man wird sich auch vor der Vorstellung zu hüten haben, als müsse, was so frühe schon im Sinne

¹ Herausgegeben und erläutert, von Ch. K. Torrey, *A Syriac Parchment from Edessa of the Year 243 A. D* in *Zeitschrift f. Semitistik* X S. 33—45.

² In dieser Zeitschrift *Dritte Serie* VIII S. 1—12.

kanonischer *graeca veritas* den syrischen „Diatessaron“-Text beeinflusste, irgendein bestimmter, etwa schon der naturgemäß wesentlich mit dem Lukianischen zusammenfallende griechische Evangelientext gewesen sein, welcher in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s bei derjenigen abschließenden Revision des altsyrischen Textes zugrunde gelegt wurde, deren Ergebnis die Peš. der Evangelien ist. Auch nach dieser Richtung ermöglicht das Zitat des zweiten Kapitels der Kephalaia eine höchst lehrreiche Feststellung. Wenn etwas durch seine Übereinstimmung mit beiden Aphrahatzitate für die syrische Urgestalt des „Diatessarons“ ganz unbedingt gesichert wird, so ist es die einheitliche Durchführung des Begriffes des „Gebens“ statt griechischem $\piοιῆν$ und $ἔνεγκειν$. Nun bietet aber T^A gegen Peš. die ebenso einheitliche Durchführung eines „Hervorgehenlassens“. Der von 'Īsā ibn 'Alī kopierte „Diatessaron“-Text hat hier also weder mit dem syntaktisch schon bei Aphrahat abgeändert erscheinenden ursprünglichen Text, noch mit Peš. übereingestimmt, die — nach Lukianischem Text, wie die Übereinstimmung mit von Sodens K zeigt — auch in Mt. 7, 18 wieder ebenso einheitlich $ܠܚܝܒܐ$ (machen) verwendet. Für diese jüngste Hs. des syrischen „Diatessarons“, von der wir wissen, muß vielmehr ein $ܠܚܝܒܐ$ (bringt hervor) und $ܠܚܝܒܐ$ (daß er hervorbringe) oder $ܠܚܝܒܐ$ (hervorzubringen) unterstellt werden. Das aber war Wiedergabe einer alten griechischen Variante von Mt. 7, 17f., die nur je einmal im Original und in altlateinischer Übersetzung noch greifbar wird. Statt des ersten $\piοιῆ$ von v. 17 bietet I^{ko} 294 ein $ἐκφύει$, und bei Tertullianus *de carne Christi* 8 lesen wir: *mala arbor malos fructus edat necesse est*, eine Paraphrase von v. 18b, deren Verbum nicht um seines Stammbestandteiles willen mit der echten Tatianfassung in Zusammenhang gebracht werden darf, sondern eine bedeutsame Eigenart durch das präpositionale Element gewinnt.

Wie verwickelt die Überlieferungslage zu sein vermag, sei schließlich noch von einer Seite her beleuchtet, zu der ein unmittelbarer Zusammenhang von dem manichäischen „Diatessaron“-Zitat nicht führt. Ich denke an die Wiedergabe, welche die beiden Zitate Aphrahats in der armenischen Übersetzung erfahren¹. Auch hier mögen tabellarisch und mit Interlinearübersetzung der normale armenische Wortlaut von Mt. 7, 17f. und das entsprechende Hauptstück der Zitate nebeneinandergestellt werden (siehe nächste Seite):

Offenbar ist hier in der armenischen Aphrahatübersetzung an der ersten Stelle in allerweitestem Umfang und an der zweiten doch auch bis zu einem gewissen Grade — und zwar, wie es bei diesem weitverbreiteten Vorgang wohl durchweg der Fall sein wird, anscheinend gedächtnismäßig² —

¹ [N. Antonelli], *Sancti patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*. Rom 1756. S. 278 und 450. — Die letztere Stelle fehlt in dem S. 453—476 der Ausgabe beigegebenen Verzeichnis der zitierten *Loci sacrae scripturae*.

² Nur so nämlich läßt sich wohl begreifen, daß in dem zweiten Zitat das für den echten „Diatessaron“-Text und für den syrischen Aphrahat-Text so vor allem bezeichnende

Mt. 7, 17f.	Aphrahat IX 11.	Aphrahat XIV 48:
<i>այսպէս ամենայն ծառ</i> So macht jeder gute	<i>Ծառ բարի զպտուղ</i> Guter Baum macht gute	<i>Վս զի ծառ բարի</i> Deshalb weil guter Baum
<i>բարի պտուղ բարի</i> Baum gute Frucht	<i>բարի առնէ. և ծառ</i> Frucht, und schlechter Baum	<i>զպտուղ բարի տայ. և</i> gute Frucht gibt und schlech-
<i>առնէ, և ծառ չար</i> und schlechter Baum	<i>չար զպտուղ չար բերէ.</i> trägt schlechte Frucht.	<i>ծառ չար զպտուղ չար:</i> ter Baum schlechte Frucht.
<i>պտուղ չար առնէ:</i> macht schlechte Frucht.	<i>ոչ կարէ ծառ դառն</i> Nicht kann bitterer Baum	<i>ոչ կարէ ծառ քաղցր</i> Nicht kann süßer Baum
<i>ոչ կարէ. ծառ բարի</i> Nicht kann guter Baum	<i>զպտուղ քաղցր առնել</i> süße Frucht machen	<i>տալ զպտուղ դառն.</i> bittere Frucht geben und
<i>պտուղ չար առնել,</i> schlechte Frucht machen,	<i>և ոչ ծառ քաղցր</i> und nicht süßer Baum	<i>և ոչ ծառ դառն</i> nicht bitterer Baum
<i>և ոչ ծառ չար</i> und nicht schlechter Baum	<i>բերել զպտուղ դառն.</i> bittere Frucht tragen.	<i>զպտուղ քաղցր.</i> süße Frucht.
<i>պտուղ բարի առնել.</i> gute Frucht machen.		

der Zitattext der Vorlage durch die entsprechende Fassung eines in seiner Sprache dem Übersetzer geläufigen Textes ersetzt worden. Dieser Text war aber nicht der normale armenische Mt.-Text. Das springt in die Augen. Ebenso unverkennbar ist andererseits die entscheidende Beziehung, in der er gegenüber der echten Tatianüberlieferung mit der kanonischen Mt.-Fassung stand. Doch war, was ihm zugrunde lag, unmittelbar nicht das griechische Original jener Fassung, sondern eine auf Grund desselben korrigierter syrischer Text des „Diatessarons“. Das ergibt sich mit Sicherheit aus der mißverständlichen Wiedergabe des griechischen $\sigma\alpha\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ im Sinne von „bitter“, an die alsdann diejenige des $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ angeglichen worden sein dürfte. Dasselbe Mißverständnis kehrt nämlich noch einmal wieder, wo, wie in der Entwicklung des armenischen stärkste Beziehungen zu altsyrischem Evangelientext und darüber hinaus letztendlich zum Diatessaron bestehen: dem von C. Peters erstmals näher untersuchten arabischen Evangelientext. Hier ist es Lk. 6, 43, wo wir lesen: *لانه ما من شجرة طيبة. فتثمر ثمرة مرة. ولا شجرة مرة. فتثمر ثمرا طيبا* (weil nicht ein guter Baum existiert, der bittere Frucht reifte, und nicht ein bitterer Baum, der gute Frucht reifte)¹. Daß das doch überaus merk-

„Geben“ statt der in dem ersten in Übereinstimmung mit der Peš. auftretenden durchgeführten Wiedergabe des griechischen $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ bzw. der hier mit ihr konkurrierenden des $\epsilon\nu\epsilon\gamma\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ stehengeblieben ist.

¹ So in der Leningrader und der Leidener Hs. 2376. In der Leidener Hs. 2377 steht *ثمرا حسنا مرة* statt *ثمرة مرة* mit der oben S. 173 Ak. 6 berührten an falscher Stelle in den Text eingedrungenen Korrektur.

würdige Mißverständnis unabhängig zweimal begangen worden sein sollte, würde zu jenen Annahmen gehören, deren Richtigkeit theoretisch ja durchaus möglich bleibt, mit denen aber praktisch zu rechnen die Möglichkeit jeder geisteswissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung aufheben müßte. Schon an und für sich würde ein Auftreten in armenischer und in dieser arabischen Überlieferung auf die hinter beiden stehende altsyrische Überlieferung als Urheimat des Mißverständnisses zurückweisen. Geradezu unmittelbar auf das „Diatessaron“ sehen wir uns aber vollends durch die Tatsache gewiesen, daß die seltsame Wiedergabe das eine Mal bei Lk., das andere Mal in einem wesentlich mit Mt. gehenden Text auftritt.

Dahingestellt bleiben muß natürlich, ob jener Text, der dem armenischen Aphrahatübersetzer sich in die Feder drängte, ein älterer, noch rein auf altsyrischer Vorlage ruhender und durch sie letzten Endes auch und stärker als der spätere Normaltext mit dem Diatessaron verbundener armenischer Text der Einzelevangelien war oder der aus dem syrischen geflossene armenische „Diatessaron“-Text, von dessen heute durch eine jüngste Arbeit von P. Essabalian¹ wohl endgültig gesicherter einstmaliger Existenz schon F. C. Conybeare sich glaubte überzeugen zu können². Licht würde hier, wenn etwas, nur eine dringend wünschenswerte systematische Untersuchung der Gestalt bringen können, welche die Evangelien- bzw. überhaupt die Schriftzitate Aphrahats in der armenischen Übersetzung angenommen haben.

Die ganze Tiefe und Verwickeltheit des „Diatessaron“-Problems wird denn auch durch einige leider recht wenige weitere und teilweise leider besonders stark lückenhaft erhaltene Zitate von Jesusworten beleuchtet, die sich in dem bisher veröffentlichten Teile der koptischen Kephalaia-Übersetzung noch finden und deren Herkunft aus dem Tatianischen Werke nunmehr von vornherein als gesichert gelten darf, um so mehr als, wie ich schon früher hervorhob³, der Verfasser der Kephalaia nach Ausweis einer Stelle der Einleitung (S. 7 Z. 26) im Gegensatz zum Kanon der vier Evangelien nur ein einziges Buch kennt, in welchem die Apostel nach dem Hingang Jesu seine Parabeln, Zeichen und Wunder aufgeschrieben hätten.

Von diesen weiteren Zitaten, auf die ergänzend im Folgenden in aller Kürze noch eingegangen werden mag, bietet nur das einzige⁴ von Jo. 8, 38 schlechthin nichts Überraschendes. Ein gewiß richtig ergänztes [ϩΑΤΙ

¹ *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des évangiles arméniens* Wien 1937. Vgl. die Notiz von W. H[engstenberg] *BZ.* XXXVII S. 520.

² Vgl. seinen Aufsatz *An armenian diatessaron: JTSt.* XXV S. 232–246 und die aus Briefen von ihm gemachten Mitteilungen G. Krügers *ZNTW.* XXIII S. 5f. in dem schönen Nachruf *Frederick Cornwallis Conybeare* †.

³ *Dritte Serie* VIII S. 94f. dieser Zeitschrift in der Mitteilung über *Manichäische Literaturdenkmäler in koptischer Übersetzung*.

⁴ S. 35 Z. 32ff. in Kap. 7.

περισσοῦ]τ (bei euerm Vater) stimmt hier gegen das παρὰ τοῦ παρὸς ὑμῶν mit dem allgemein syrischen **ܠܗܘܐ ܐܚܘܒܐ** (= T^A: **لدى ابيكم**) bzw. allgemein lateinischen *apud patrem vestrum* überein, das seine Entsprechung an einem παρὰ τῶ πατρὶ ὑμῶν auch in der Lesart der griechischen Κοινή findet, eine Erscheinung die demgemäß selbst überhaupt wenig charakteristisch ist.

Weitestgehende charakteristische Berührung mit sonstiger Tatianischer und Tatiannaher Überlieferung bekundet¹ ein ausnahmsweise gut erhaltenes Zitat von Jo. 15, 13: **ܘܢ ܐܘܪܗܝ ܗܘܐ ܐܬܝ ܐܬܪܐ ܕܥܘܬܐ ܕܐܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ** (Nicht gibt es größere Liebe als die, daß einer [sich] in den Tod [gibt] für seinen Nächsten). Dazu vergleiche man S^{S(C)}; Peš.: **ܣܘܪܐ ܕܥܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ**; (Eine Liebe, die größer <wäre> als diese, gibt es nicht, daß jemand = T^A: **وليس حب أعظم من هذه وهو ان**). (Und nicht gibt es eine größere Liebe als diese, nämlich, daß) gegen **μείλιονα τούτης ἀγάπης οὐδεις ἔχει ἴνα**, T^{L(G)}: *quam ut*; T^{Ahd}: *thanna thaz*, T^N: *dan dat*, T^D: *dann daz* (als daß) gegen bloßem ἴνα und T^{L(S)}: *quift*, T^{L(H)}: *gheve*, T^D: *gebe* gegen **ἤ**. Das bloße Pronominalsuffix der auch hier wieder entschieden über jede Bezweiflung erhabenen einzigen Ergänzung **ܘܘܘܘܘ** (sich gibt) beruht auf einer ja durchaus angängigen rein reflexiven Auffassung des tatsächlich allerdings vielmehr griechischem τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, des syrischen **ܠܥܘܒܐ** (seine Seele). Ihr Begriff des „Gebens“ schließt sich erst mit dem **ܐܘܪܗܝ** (in den Tod) zu einer völlig in der Richtung echt Tatianischer Stilistik liegenden Wiedergabe des griechischen θείναι zusammen, so daß hier von einem als Ganzes erst durch das manichäische Zitat bekannt werdenden Tatianismus in der jüngeren deutschen Überlieferung wenigstens ein Teil erhalten erscheint. Vollkommen neu ist dagegen in dem singularischen Numerus wie in der Wortwahl ein unverkennbar hinter dem letzten koptischen Wort stehendes **ܣܘܪܐ** (seinen Genossen) gegen S^{S(C)}; Peš.: **ܕܥܘܪܘܘܐ** (seine Freunde) = τῶν φίλων αὐτοῦ.

Eine merkwürdige Erhaltung nur eines Teiles einer in den Kephalaia nun kenntlich werdenden vollständigen Diatessaron-Variante ist diesmal in syrischer Überlieferung auch gegenüber einem Zitat von Jo. 16, 7f. zu beobachten. In seinem übeln Erhaltungszustand bietet dieses Zitat² nämlich sicher einmal wieder völlig Neues, statt des αὐτὸν und ἐκεῖνος von einem **ܘܦܦܪܟܐܝܢ** (den παράκλητος) bzw. **ܦܦܪܟܐܝܢ** (der παράκλητος)

¹ S. 156 Z. 15f. in Kap. 63.

² S. 14 Z. 7–10 in Kap. 1. Ein erster Hinweis auf dieses Zitat a. a. O. S. 95 auf Grund von Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund* S. 54 bzw. 55. In Z. 9, wo die von Polotsky eingesetzte und in der Übersetzung ohne Andeutung dieser Tatsache wiedergegebene Ergänzung **ܦܦܪܟܐܝܢ** (die Sünde) wieder der Zahl der fehlenden Buchstaben nicht entspricht ist nach S^{S(C)} **ܘܦܦܪܟܐܝܢ** zu ergänzen **ܦܦܪܟܐܝܢ ܕܥܘܪܘܘܐ** (seine Sünden und). Ein in Z. 10 den Raum ausfüllendes ganz sicheres **ܦܦܪܟܐܝܢ ܕܥܘܪܘܘܐ ܗܘܐ** (die Sünde und über das) ist seltsamerweise in der Übersetzung wiedergegeben, aber in den Text nicht eingesetzt!

dann aber vor περὶ δικαιοσύνης den Einschub eines **ԳԱՇԵՔԵ ՆԵԼԻՄԻՄԻ** (und wird mit euch reden). Das syrische Original dieses Einschubs wirkt nun aber offensichtlich in einem auffallenden Wechsel der Konstruktion nach, den an der Stelle **S^[C]** aufweist: **ܠܠܗܘܢ ܘܥܡܘܗܘܢ ܕܟܘܨܘܢܗܘܢ ܘܥܡ ܥܕܠܬܗܘܢ ܕܟܘܨܘܢܗܘܢ** (wird die Welt überführen ihrer Sünden und über seine Gerechtigkeit und über das Gericht).

Einen nicht weniger auffallenden Befund ergibt ein Vergleich mit **T^L** und **T^{Ahd}** sodann auch noch bei einem¹ ähnlich stark fragmentarisch erhaltenen Zitat wesentlich von Mt. 10, 42. Sicher ist auch hier wieder hinter der Entsprechung des τῶν μικρῶν dieser Stelle die Erweiterung [**ԻՍԻԿՏՐՈ**] **ԵՏԻԱԶԻՏԵ ԵՐԱԻ** (der πιστοί, die an mich glauben), die für das syrische Original wohl auf ein substantivisch gedachtes **ܘܕܡܘܢܝܢܝܐ** (Gläubigen) vor **ܕܡܝܢܝܢܝܐ** (kleinen) und einen hinter diesem sich anschließenden Relativsatz **ܕܘܕܡܘܢܝܢܝܐ** (die an mich glauben) zurückweist und in der Härte der Tautologie dieser beiden Elemente eine zwei verschiedene Quellen berücksichtigende Harmonistik keinen Augenblick verkennen läßt. Etwas dieser Erweiterung unmittelbar Entsprechendes ist dabei anderweitig nie nachweisbar. Dagegen schließt sich in **T^L** an die Entsprechung des ἐν ὀνόματι μαθητοῦ an einem *quia Christi estis* die Wiedergabe des **ὅτι Χριστοῦ ἐστε** von Mk. 9, 41 an, die denn auch in **T^{Ahd}** als „*uanta ir Christes birut*“ (weil ihr Christi seid) wiederkehrt. Unmittelbar hinter der Quelle dieses Zusatzes aber konkurrieren in Mk. 9, 42 miteinander hinter einem τῶν μικρῶν die Lesarten eines bloßen τῶν πιστευόντων² bzw. τῶν πίστιν ἔχόντων³ und des vorherrschenden τῶν πιστευνόντων εἰς ἐμέ⁴. Wir haben offenbar die beiden einfacheren Fassungen mit dem

¹ S. 189 Z. 18ff. in Kap. 75. — Eine Ergänzung in Z. 20 hätte nicht nach dem griechischen Normaltext, sondern nach dem ἀπόληται ὁ μισθός αὐτοῦ des **I^{αδ5}** bzw. dem **ܘܐܝܢ ܠܠܗܘܢ ܠܗܘܢ** (daß sein Lohn nicht verloren gehen wird) und altlateinischem „*non peribit merces eius*“ zu erfolgen. Passen würde ein [**ԻՍԻԿՏՐՈ**] **ԿԵ ՈԱ [ՈՉԻ] Ե ԵՆ** (sein Lohn wird nicht verderben). Doch würde dies einer Zahl von 6 statt 5 vor und 3 statt 4 fehlenden Buchstaben nach dem erhaltenen mittleren Textsplitter entsprechen. Eine Nachprüfung der Richtigkeit der diesbezüglichen Notierung der Ausgabe am Original wäre unter diesen Umständen wünschenswert. Durchaus unwahrscheinlich ist die in Z. 18 kühn in den Text gesetzte und ins Deutsche übertragene Ergänzung nach der entsprechenden Stelle des Mani-Wortes in Z. 6f., die eine weitere unerhörte „Diatessaron“-Variante ergeben würde. Genau ebenso erfüllt die durch den Umfang des auszufüllenden Raumes gestellten Bedingungen ein: **ՕՏԱՊԱՏ ԽՈՍՑ ԻՉՈՐԳԵ** (einen Becher kalten Wassers), das dem harmonistischen ποτήριον ὕδατος ψυχροῦ von **I^{αδ5}** und **ܘܕܡܘܢܝܢܝܐ ܕܡܝܢܝܢܝܐ** (Kelch kalten Wassers) von **S^[C]** und Peš. in Mt. 10, 42 unter dem Einfluß von Mk. 9, 41: ποτήριον ὕδατος (gegen die echte Mt.-Lesart: ποτήριον ψυχροῦ μόνον) entspricht.

² Bei v. Soden im Text auf Grund seiner *H*-Gruppe, über deren Stellung im einzelnen allerdings eine ganz klare Angabe durch den Apparat nicht geboten wird. Auch **S^[C]**: **ܘܕܡܘܢܝܢܝܐ** (die glauben) gehört hierher und altlateinisches *credentibus*.

³ So **I^{αδ5}** und die erste Hand **H^{δ3}**. Dazu der Altlateiner a mit seinem: *fidem habentibus*.

⁴ So in Übereinstimmung mit der griechischen Κοινή v. Sodens *I* außer **I^{αδ5}**. Dazu das auch schon in altlateinischer Überlieferung vertretene *credentibus in me* der Vulg. und **ܘܕܡܘܢܝܢܝܐ** (die an mich glauben) der Peš.

ersten der zwei Elemente zusammenzubringen, die in der harmonistischen Erweiterung des Kephalaia-Zitats vereinigt sind¹, während die vollere Variante mit dem zweiten jener Elemente identisch ist. Es sind, aufs letzte gesehen, die echte Mk.-Fassung und eine mit der Parallelstelle Mt. 18, 6 übereinstimmende erweiternde Fassung des Hebräer-Evangeliums, was der in dem manichäischen Zitat zutagetretende ursprüngliche „Diatessaron“-Text verschmolzen hatte. Eine wohl nicht allzu selten in der Überlieferung sich als wirksam erweisende harmonistische Nachbesserung hat zunächst das dort unverwendet gebliebene Mk.-Element nachgetragen und dieses allein hat dann wegen seines formal kanonischen Charakters wenigstens in einem Teile der abendländischen Überlieferung eine Erhaltung erfahren, während die als Ganzes jenen Charakter entbehrende alte harmonistische Erweiterung im Rahmen des Prozesses kanonischer Purgierung des Tatiantextes einer schlechthin allgemeinen Ausmerzung verfallen ist.

Völlig unerhört ist endlich in seinem gesamten Umfang das besterhaltene der hier in Betracht kommenden Jesusworte²: ΕΙΣ ΠΚΑΛΑΒΗ ΚΑΤ ΖΑ ΤΗΟΤΗ[Ε] ΠΥΗΗ ΕΤΖΑΤ ΧΕ ΠΕΦΤ ΚΑΡΠΟC ΕΤΖΑΤ ΧΙ ΕΥΠΗΕΤ (Siehe die Axt ist an die Wurzel des schlechten Baumes gelegt, damit er nicht mehr schlechte Frucht trage von Stund an). Wir werden es hier mit nichts anderem als der Parallele des Hebräer-Evangeliums zu Mt. 3, 10 zu tun haben, die in diesem Falle als Ganzes ursprünglich in das tatianische Musivwerk übergegangen war. Es wird gerade hier noch einmal besonders deutlich, wie weit hinter aller sonstigen Überlieferung die Textgestalt des tatsächlichen Διὰ πάντε zurückliegt, welche die Zitate der manichäischen Kephalaia kenntlich werden lassen.

Auf die letzte Aufgabe einer Wiedergewinnung des originalen „Diatessaron“-Textes bezogen, ist alles das freilich sehr niederdrückend. Als Ganzes, das wird man sich sagen müssen, ist jene Wiedergewinnung überhaupt unmöglich. Was günstigstenfalls sich wiederherstellen lassen und dann auf parallelen Seiten sich gegenüberzustellen wäre, wird, soweit nicht sogar hier schon methodologische Entwertung durch Zusammenfall mit Peš. bzw. Vulg. eine letzte Entscheidung unmöglich macht, der im 9. Jahrh. von Abū l-Farağ ibn aṭ-Tajjib gelesene syrische und der hinter der weitschichtigen abendländischen Überlieferung stehende altlateinische Text oder auch noch dessen syrische Vorlage sein und bleiben. Was über die Hs. des ʿĪsā ibn ʿAlī an Orientalischem hinaufführt, wird gleich dem Nachhall des griechischen Textes, zu dem das Dura-Fragment gehörte, einem Nachhall, der weit davon entfernt ist, sich auf I^{αδ5} zu beschränken, für immer ein in seinem Umfang vom Zufall bestimmten Bestand von Trümmern darstellen, der gesichtet und geordnet in einem unter den beiden Haupttexten stehenden Apparat seinen Platz zu finden hätte.

¹ Die führend durch I^{αδ5} vertretene Variante macht dabei gegenüber dem normalen τῶν πιστευόντων den dort so häufig begegnenden Eindruck einer Rückübersetzung aus dem Syrischen.

² S. 58 Z. 18ff. in Kap. 18.