

Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus.

Ein Bericht

von

Adolf Harnack.

Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro. In Latinum translata a R. P. Joanne Baptista Aucher Mechitarista, cujus versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. Georgius Mösinger. Venetiis, 1876 Libraria PP. Mechitaristarum in Monasterio S. Lazari (XII, 292 pp. i. gr. 8°).

Nichts Geringeres als ein Commentar oder richtiger theologische Scholien Ephraem's zum Diatessaron Tatian's liegen hier vor, und das Diatessaron selbst ist in dem Commentare zu einem grossen Teile wörtlich enthalten.

Im zweiten Bande der in das Armenische übersetzten Werke Ephraem's war schon seit längerer Zeit aus zwei Handschriften, die beide zufällig aus dem gleichen Jahre (1195) stammen, von einander aber unabhängig sind, eine *Expositio evangelii concordantis* dieses Theologen veröffentlicht (die Handschrift B ist von einem Erzbischof Nerses eigenhändig, A im Kloster Halbat geschrieben worden; A ist durch Lücken und Fehler in stärkerem Masse entstellt). Sie blieb das Geheimnis der des Armenischen kundigen Gelehrten; meines Wissens hat allein P. de Lagarde von ihr Notiz genommen. Im Jahre 1841 hat Aucher sie in das Lateinische übersetzt; aber erst vor vier Jahren ist diese Uebersetzung, nach dem Original revidirt, von Mösinger

publicirt worden. In der Einleitung zu seiner Ausgabe sucht Möisinger den Beweis zu führen, dass die *Expositio* wirklich von Ephraem stammt, und dass die Evangelienharmonie, welche ihr zu Grunde liegt, das Diatessaron Tatian's ist. Das Erste betreffend, ist festzustellen, dass 1) das Original der *Expositio* ein syrisches war; 2) die armenische Uebersetzung dem fünften Jahrhundert angehört; 3) Stil, Art der Auslegung, Polemik und theologische Bildung den Geist Ephraem's verraten und sich auch Rückbeziehungen auf ältere Schriften desselben Autors finden (z. B. p. 83); 4) die Schrift in Edessa geschrieben ist und die historischen Verhältnisse, welche in ihr angedeutet sind, mit der Lage der edessenischen Kirche seit d. J. 364 zusammenstimmen (s. z. B. p. 287 und die Erwähnung des Valens); 5) dass Dionysius Barsalibi († 1171) bezeuge, Ephraem habe das Diatessaron Tatian's ausgelegt. Die Urheberschaft Ephraem's ist in der Tat — das lehrt namentlich eine Vergleichung mit den übrigen uns erhaltenen Werken desselben — zweifellos; das fünfte Argument führt aber bereits zu der entscheidenden Hauptthese hinüber. Der Herausgeber verweist auf die Geschichte des Diatessarons in der syrischen Kirche, sich auf die gründliche Abhandlung von Semisch (1856) stützend. In neuerer Zeit ist die Frage vom Verfasser der „*Supernatural Religion*“, von Lightfoot, Sanday u. A. verhandelt worden, s. auch Hilgenfeld, Einl. in das N. T., S. 75f.; durch die Publication der vollständigen *Doctrina Addaei* (Phillips 1876), die der Herausgeber noch nicht hat benutzen können — er citirt die *Ancient Syriac Documents* Cureton's und die Armenisch-französische Recension der Abgarlegende von Alishan (1868) — ist sie aufs neue in Erinnerung gebracht worden, s. Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877 6 St. S. 183f.; Lipsius, Die edess. Abgarlegende 1880; Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25; 1877 Nr. 4; Gött. Gel. Anz. 1880, Nr. 48. Bekanntlich hat noch Theodoret bezeugt, dass Abschriften des Diatessaron in seinen Gemeinden zu hunderten in dem kirchlichen Gebrauche gewesen sind. Möisinger hat allerdings die Bedenken nicht beachtet, welche gegen die Identität des tatianischen Werkes und der

Evangelienharmonie der syrischen KVV. seit Credner geltend gemacht worden sind; aber man wird ihm schwerlich einen Vorwurf daraus machen können; denn jene Bedenken waren wirklich nicht schwerwiegend. Ist nun der Evangelientext, welcher der Expositio zu Grunde liegt, der des unveränderten Diatessarons Tatian's? Der Herausgeber hat es mit dem Beweise leicht genommen; aber in der Sache hat er Recht. Hat er auch wenig getan, um die Expositio und ihren Evangelientext zu verdeutlichen — das Stellenregister S. 289—292 ist unvollständig und dabei gradezu irreführend, da nur die von Ephraem wirklich commentirten Perikopen zusammengestellt sind —, so ist doch seine Uebersetzung allem Anscheine nach wörtlich und genau, und in den Anmerkungen ist manche wertvolle Mitteilung enthalten, namentlich über den handschriftlichen Befund, so dürftig dieselben auch sind, und so häufig auch der Verfasser geirrt oder Richtiges übersehen hat. Um zu entscheiden, ob der von Ephraem gebotene, seinem Ursprunge nach unbenannte Text der des Diatessaron ist, haben wir uns vor allem an die spärlichen Notizen zu halten, die wir über dasselbe besitzen: 1) das Diatessaron war eine Zusammenstellung unserer vier Evangelien — man darf dies im Hinblick auf Tatians *Oratio ad Graecos* sowie auf die Geschichte des Buches in der Kirche für sehr wahrscheinlich halten; auch Eusebius (H. e. IV, 29, 6) scheint dies vorauszusetzen; er spricht einfach von den Evangelien, die Tatian zusammengestellt hat. Aus seinen Worten: *συνάκειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως* mit Semisch (p. 4) und Anderen zu schliessen, dass er das Buch überhaupt nicht gesehen hat, ist unberechtigt; wir haben vielmehr 2) zu erwarten, dass die Perikopenzusammenstellung in demselben eine eigentümliche und auffällende gewesen ist. Diese Erklärung ist wie dem Context, so auch dem Sprachgebrauch des Eusebius angemessener; 3) in dem Diatessaron, welches mit Joh. 1, 1 nach dem Zeugnis des Barsalibi begommen haben soll, fehlten die Genealogien und war 4) weggeschnitten, was die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nach dem Fleisch bezeugte (für beides s. Theodoret); 5) abgesehen hievon kann

das Diatessaron sehr wenig Befremdliches enthalten haben; denn Theodoret nennt nur diese zwei Punkte und Eusebius hat überhaupt keinen Tadel über den Inhalt ausgesprochen, während er doch, diesmal freilich auf Hörensagen hin berichtet, dass Tatian es gewagt habe, Correcturen am Apostolos vorzunehmen. Aus der Angabe des Theodoret (*ὡς συντόμῳ τῶ βιβλίῳ*) geht aber hervor, dass der Text der vier Evangelien hier in einer Zusammenziehung geboten war; 6) der Scholiast in der Evv.-Handschrift Min. 72 giebt an, dass Tatian *καὶ ἄλλοι διάφοροι ἅγιοι πατέρες* Mt. 27, 49 (s. Tischendorf, N. T., edit. VIII z. d. St.) mit Joh. 19, 34 verbunden habe; 7) Soll im Diatessaron Lc. 7, 42 gelautet haben: *τίνα αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν* (nach Scholz, N. T., I, p. 243, doch ohne Angabe des Fundorts), eine Lesart, die sonst unbezeugt ist. Dies ist alles, was wir wissen; denn die Angabe des Epiphanius (h. 46, 1), dass Einige das Diatessaron „Hebräer-Evangelium“ nennen, erscheint gegenüber dem Berichteten so auffallend, dass man sie, nähere Untersuchung vorbehalten, zunächst unberücksichtigt lassen darf. Zu erwarten wird aber schliesslich sein, dass der Text des Diatessarons in vorzüglichen oder eigentümlichen Lesarten, die es enthält, sein hohes Alter bekunden werde, und dass die wenigen Evangelienzitate, welche sich in der „*Oratio ad Graecos*“ und in den Fragmenten der verlorenen Werke Tatian's finden, mit dem Text des Diatessarons, wenn controlirbar, zusammenstimmen.

Die Expositio Ephraem's erschwert es ungemein, ein deutliches und genaues Bild von dem Evangelientext zu gewinnen, der ihr zu Grunde liegt. Das Werk ist mehr eine unfertige Materialiensammlung als ein Commentar, und es erscheint fraglich, ob Ephraem seine Arbeit wirklich abgeschlossen und in dieser Gestalt veröffentlicht hat. Ephraem hat aus den Perikopen meistens nur einen oder ein paar Sätze herausgegriffen und commentirt, anderes, was sein Text bot, einfach übergangen. Behufs seiner Erklärung hat er ausserhalb der Reihe Evangelienprüche citirt, und es ist somit nicht überall sofort deutlich, in welcher Reihenfolge seine Vorlage die Sprüche enthielt. Die Annahme, dass er aus dem

Gedächtnis citirt, wo er der Ordnung seines Textes nicht mehr folgt, ist unvermeidlich; solche Citate dürfen mithin diesem nur angerechnet werden, wenn sie sich sonst belegen lassen. An ein paar Stellen verweist er auch auf den *textus Graecus* (s. p. 29. 53. 116); der Unterschied von dem Syrus ist dann immer bemerkenswert. Einmal (p. 228) citirt er gegen die Harmonie auch die „*lectio*“ (*scriptura*). Endlich ist darauf hinzuweisen, dass die armenische Uebersetzung zwar allem Anscheine nach sehr genau zu sein scheint (s. Möisinger p. XI), dass sie aber doch Fehler, Lücken, Umstellungen u. s. w. aufweist (namentlich in Cod. A), und auch die beiden Handschriften derselben oftmals von einander abweichen. Welche Umstellungen dem Armenier angehören, und welche auf Rechnung der noch unfertigen Arbeit Ephraem's selbst kommen, lässt sich nicht an allen Stellen mit Sicherheit ausmachen. P. 90 n. 4 giebt Möisinger einmal beiläufig an, dass gewisse Worte in beiden Handschriften *in rubro* geschrieben und deshalb als Citat zu betrachten seien (s. auch p. 108 n. 4). Es wäre nun sehr wichtig zu wissen, ob in den armenischen Codices wirklich die meisten Evangeliencitate so ausgezeichnet sind, und ob Möisinger in seinem Text nur das dort Ausgezeichnete gesperrt gedruckt hat. Leider erfahren wir darüber nichts Bestimmtes, dürfen es aber eben nach Stellen wie p. 90 n. 4, 108 n. 4, 128 n. 3 voraussetzen. Die evangelische Geschichte ist im Armenier in 22 Kapitel eingeteilt. Möisinger hat dieselben beibehalten.

Doch ist es möglich, zunächst den syrischen Text der Evangelienharmonie aus der Superübersetzung, in der ihn uns Möisinger vorgelegt hat, soweit festzustellen, dass sich nicht nur ein sicheres Urteil über die Anlage des ganzen Werkes, sondern auch über den Text einer Reihe von wichtigen Stellen gewinnen lässt. Dieses Urteil schliesst aber das andere ein, dass hier wirklich das Diatessaron Tatian's in syrischer Uebersetzung vorliegt. Somit ist es gestattet, die Reihenfolge und die Verarbeitung der evangelischen Perikopen, wie sie hier vorliegt, auf den griechischen Tatian einfach zurückzuführen, wenn gleich auch

hier die Annahme leiser Aenderungen *a priori* nicht ausgeschlossen ist. Anders steht es mit der Textgestalt. Die Uebersetzung kann sich an eine ältere syrische Evangelienübersetzung angelehnt haben; der Text Tatian's mithin durch sie beeinflusst sein. Im folgenden suche ich in Kürze die Harmonie zu charakterisiren und ihren tatianischen Ursprung zu erweisen.

1) Die Harmonie stellt sich als eine völlige In-Eins-Bildung der vier kanonischen Evangelien dar. Sie erscheinen so fest ineinander verwebt, so künstlich versponnen, dass nirgendwo, so zu sagen, eine Naht sichtbar ist. Der Uebergang von einem Evangelium zum andern ist nirgendwo angedeutet, auch Ephraem bemerkt ihn in seiner Erklärung an keiner Stelle. Bei aller Künstlichkeit der Harmonistik hat der Verfasser mit bemerkenswerter Freiheit gewaltet, die Texte kühn zusammengezogen, Unfügsames einfach weggelassen, unbekümmert um den Verlust von Worten und Sätzen. Ist es auch nach dem eben bemerkten nicht leicht anzugeben, was in der Harmonie wirklich gefehlt hat, so geht doch aus einigen Stellen sicher hervor, dass der Verfasser lange nicht den vollständigen Text der 4 Evangelien aufgenommen hat. Die Textgestalt der Harmonie stimmt überein mit der Angabe Theodoret's über das Diatessaron, dass es ein verhältnismässig kurzes Buch gewesen sei. Schon hier darf deshalb die Frage erhoben werden, ob ein solches Verfahren einem Schriftsteller noch möglich gewesen wäre, für welchen die Evangelientexte bereits unter dem Schutze eines kanonischen Ansehens standen.

2) Die Harmonie beginnt mit Joh. 1, 1f. und berücksichtigt fortgehend die vier Evangelien. Die Ausnutzung des Marcustextes ist reichlicher, als man nach dem Stellenregister bei Möisinger zu schliessen geneigt ist (s. z. B. Mr. 1, 12 p. 42; 1, 32 p. 122; 6, 8 p. 91; 10, 35f. p. 178; 10, 46f. p. 181; 11, 13f. p. 183f. u. s. w.). Das Matthäus-Evangelium giebt dem Verfasser den Faden, aber Möisinger hat sehr oft dieses citirt, wo die Harmonie augenscheinlich dem Lucastexte folgt. Das Johannes-Evangelium, welches

allem Anscheine nach ziemlich vollständig aufgenommen ist, ist in höchst eigentümlicher Weise in den synoptischen Text eingearbeitet. So ist die Perikope Joh. 3, 1—14 auf den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem verlegt und nach Matth. 21, 19—22 gestellt. Den Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1—11) hat der Verfasser erst nach einem Teile der grossen jerusalemischen Reden, ja nach Matth. 26, 6—13 folgen lassen; hier ist er durch die Rücksicht auf Johannes bestimmt. Auch sonst ist seine Anordnung in vielen Fällen eine frappierende. Wenn ich nicht irre, hat er sich in vielen Stellen durch die Sachordnung leiten lassen. Als Probe der Harmonistik, freilich nicht als bezeichnendste, sei die Verarbeitung von Matth. 1—4, 11; Luc. 1, 3 — 3, 23; Joh. 1; Marc. 1 angeführt: Joh. 1, 1—5 eröffnete das Buch, dann folgte Luc. 1, 5—79 (Luc. 1, 1—4 fehlte überhaupt, ebenso Marc. 1, 1—3; Matth. 1, 1f.); weiter Matth. 1, 18—25; Luc. 2, 1—14, resp. bis 20; Luc. 2, 21—35, resp. bis 38; Matth. 2, 1—15; 2, 16—23; nun war wahrscheinlich Joh. 1, 6—18 angefügt (Expos. p. 36sq.). Zwar citirt Ephraem V. 18 bereits p. 3, V. 11 p. 5, V. 14 p. 6, V. 17 p. 7, aber allem Anscheine nach proleptisch. Die Reihenfolge der Verse Joh. 1, 6—18 ist vielleicht eine andere gewesen, als wir sie jetzt lesen, und möglicherweise hat auch etwas gefehlt, doch ist das nicht sicher. Es folgte Joh. 1, 19—28, sodann Luc. 2, 40—52, hieran schloss sich Matth. 3, 1—10 resp. bis 13, weiter Joh. 1, 29 b (ob noch mehr aus Johannes, steht dahin. P. 128 führt Ephraem Joh. 1, 32 an, aber man kann hieraus nicht sicher schliessen, dass es in der Harmonie enthalten war), Luc. 3, 23 a; Matth. 3, 14 bis 17. Sehr interessant ist die Verarbeitung der Texte in der nun folgenden Versuchungsgeschichte. In dem Anfangssatze: „*Statim spiritus sanctus eduxit eum in desertum, ut tentaretur a diabolo*“ ist die erste Hälfte = Marc. 1, 12, das „*sanctus*“ stammt aus Luc. 4, 1, die zweite Hälfte = Matth. 4, 1 b. Solche Fälle sind nicht selten; sie sind deshalb wichtig, weil sie beweisen, dass auch der Text der griechischen Vorlage im einzelnen vom Syrer treu bewahrt ist, denn solche Zusammenstellungen müssen dieser selbst

angehören. Es folgt Matth. 4, 2, aber es fehlen die Worte καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας (wie Luc. 4, 2). Die Anrede des Satan lautet: „*Si filius es dei, dic lapidibus istis, ut panis fiant (in hoc momento?)*“ eine Verschmelzung, aus Matth. 4, 3 (εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται) und Luc. 4, 3 (εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ, ἵνα γένηται ἄρτος). Dann folgt Matth. 4, 4; 4, 5 (aber ohne εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, und statt des Wortes bei Matth.: παραλαμβάνει, hat die Harmonie *eduxit* = ἤγαγεν Luc. 4, 9); Matth. 4, 6, aber die Harmonie bietet einfach: „*projice te deorsum in terram, quia scriptum est, quod custodient te, ne unquam offendant ad lapidem pes tuus.*“ Der Satz „*iterum sumpsit eum et duxit in montem quemdam excelsum valde et dicit ei: Mea sunt regna omnia; mihi datum est; potestatem habeo ego super omnia haec; regna et gloriam eorum tibi dabo*“ ist wiederum künstlich und frei, aber treffend aus Matth. 4, 8 und Luc. 4, 6 zusammengeschießt, ebenso die Worte: „*caedes in faciem tuam et me pronus adorabis*“ aus Matth. 4, 9 und Luc. 4, 7. Die Worte: „*retro vade Satana*“ stammen aus Matth. 4, 10; dagegen der Satz: „*discessit ab eo (diabolus) ad aliquod tempus; venerunt angeli et ministrabant ei*“ ist in seiner ersten Hälfte aus Luc. 4, 13, in der zweiten aus Matth. 4, 11. Hieran schloss sich Joh. 1, 35—51; möglicherweise aber 1, 29—51, ob vollständig, ist nicht auszumachen. Wie die Harmonie die Zeitbestimmungen Joh. 1 behandelt hat, bleibt ebenfalls ungewiss. Wahrscheinlich hat der Verfasser hier eine Uebersicht über die 12 Apostel unter der Aufschrift: „*Ordo et solemnitas apostolorum domini*“ folgen lassen. Dann reihte sich Joh. 2, 1 f. an. Diese Probe möge genügen, um das Urteil zu bestätigen, dass wir es hier mit einer ebenso sorgsam wie frei und eigentümlich gemachten Evangelienharmonie zu tun haben.

3) Die Genealogien fehlen wirklich gänzlich; Ephraem hat sie schwerlich zufällig übergangen, da er grade am Anfange seines Werkes jede Perikope wenigstens kurz berührt.

4) Theodoret sagt, im Diatessaron seien die Stellen aus den Evangelien weggelassen, welche die Abstammung Jesu von David bezeugen. Der Tatbestand in Ephraem's Har-

monie ist in Kürze folgender: Die Stellen Matth. 9, 27; 12, 23; 22, 42f. Luc. 1, 27; 1, 69; 2, 4. Joh. 7, 42 (und Parallelen) sind nicht zu controliren, da die Perikopen fehlen. Marc. 10, 47 (resp. Matth. 20, 30. Luc. 18, 38) und Matth. 21, 15 steht „Sohn Davids“ im Munde des Blinden und der Kinder auch im Diatessaron (p. 181. 207). Dies sind aber auch die beiden einzigen Stellen und sie haben nichts auf sich. Dagegen lautet Matth. 1, 20 (p. 22): „*Quapropter apparuit ei angelus et dixit: Ne timeas*“; Matth. 15, 22 (p. 138): „*Mulier clamavit et secuta est eum dicens: Miserere mei. Ipse autem etc.*“; Luc. 2, 11 (p. 27): „*Hodie natus est vobis salvator, qui Christus domini est*“; und Luc. 1, 32 (p. 15) citirt Ephraem: „*dabit ei dominus deus sedem David.*“ Bald darauf (p. 16) führt Ephraem die Worte allerdings also an: „*dabit ei dominus deus thronum David patris sui*“ und spielt auch auf ein *e domo David* in Luc. 1, 27 an, aber der Ausdruck „*thronum*“ für „*sedem*“ beweist, dass er hier aus dem Gedächtnis d. h. nach dem vollständigen Lucas-Evangelium citirt hat. Das Fehlen der Beziehungen auf David an den angeführten Stellen wird aber schwerlich als ein bloss zufälliges bezeichnet werden dürfen. Dazu kommt, dass auch sonst Evangelienworte in der Harmonie zu fehlen scheinen, welche dem Judentum günstig sind. Indessen hält es um der fragmentarischen Beschaffenheit der Citate Ephraem's willen schwer, hier ein sicheres Urteil zu gewinnen, und andererseits ist es aus einigen Stellen, die Ephraem aufbewahrt hat, völlig deutlich, dass Tatian einen Antijudaismus oder Antinomismus im Sinne Marcion's durchaus nicht vertreten hat. Was z. B. die Beziehungen in den Evangelien auf Abraham betrifft, so war Matth. 3, 9 (p. 40), Luc. 16, 22—30 (p. 175), Luc. 19, 9 (p. 180), Joh. 8, 33—58 (p. 196sq.) in das Diatessaron aufgenommen. Das Fehlen von Matth. 8, 11 (p. 74), Matth. 22, 32 (p. 194), Luc. 1, 55. 73 in den Citaten Ephraem's wird also schwerlich beachtenswert sein. „Moses und die Propheten“ Luc. 16, 31 (p. 175) finden sich, ebenso „Moses“ in der Verklärungsgeschichte (p. 155sq.) und sonst im guten Sinn (p. 36). Dagegen scheint es nicht zufällig zu sein,

dass die Beziehung der Erlösung durch Christus primär auf Israel, wie sie in den Evangelien hervortritt, in den Citaten aus dem Diatessaron nur an einer Stelle aufbehalten ist (p. 91 ist Matth. 10, 6 erhalten; Matth. 8, 10 [p. 74] und Joh. 3, 10 [p. 188] kommen natürlich nicht in Betracht). Zwar auf das Fehlen von Ἰσραήλ in Matth. 2, 6. 20. 21; 9, 28 (Luc. 22, 30); 9, 33; 27, 42 (Marc. 15, 32); Joh. 12, 13; Luc. 1, 16. 54. 68; 2, 25; 24, 21; Joh. 1, 31 lässt sich nicht schliessen, da diese Verse überhaupt nicht von Ephraem citirt worden sind; dagegen ist es kein Zufall, dass Ephraem aus dem Diatessaron Luc. 2, 32. 34 (p. 28); Joh. 1, 49 (p. 50); Matth. 10, 23 (p. 95); Matth. 15, 24 (p. 138) anführt, ohne „Israel“ zu erwähnen. Luc. 4, 25. 27 (p. 130) bietet die Harmonie: „*in domo Israel*“, aber diese Stellen konnten ihrem Verfasser nur willkommen sein, ja Marc. 6, 5 hat er gelesen (p. 130): „*in domo Israël virtutem aliquam facere non poterat.*“ — Matth. 4, 5 (p. 44) ist citirt, aber ohne die „*ἄγία πόλις*“ des Matthäus, und Joh. 4, 22 fehlt, während doch sowohl 4, 21 als 4, 23 angeführt werden. Diese Beobachtungen machen es wenigstens wahrscheinlich, dass Tatian im Diatessaron nicht nur die Davidssohnschaft entfernt hat, sondern auch sonst noch mit leiser Hand ähnlich Anstössiges beseitigte, ohne deshalb einen häretischen Antinomismus oder gar Dokerismus zu bekunden. Er hat auch alttestamentliche Citate der Evangelien beibehalten, so z. B. p. 32—36 (Matth. 2, 18. 15. 23).

5) Das, was oben sub 6) aus dem Diatessaron Tatian's mitgeteilt ist, lässt sich an der Harmonie Ephraem's nicht mit Sicherheit controliren. Es scheint, dass dort Joh. 19, 34 nicht unmittelbar auf Matth. 27, 49 folgte, sondern vielleicht Luc. 23, 46 noch dazwischen stand. Doch lässt sich das nicht ausmachen, und anderseits hat sich der Scholiast 72 auch nicht präcis ausgedrückt.

6) Die Mitteilung von Scholz über das Diatessaron (s. oben sub 7) ist uncontrolirbar, da Ephraem zwar die Perikope berührt, aber den Vers 42 nicht citirt hat.

7) Die Evangeliencitate, die sich in der *Oratio* Tatian's und in den Fragmenten seiner Werke finden, sind nicht zahl-

reich. Otto führt dort sechs, hier drei auf. Unter jenen sind drei lediglich Anspielungen (Matth. 13, 44; s. Orat. c. 30; Joh. 1, 1f., s. Orat. c. 5; Joh. 4, 24, s. Orat. c. 4); sie lassen keine nähere Vergleichung zu; doch finden sich die Perikopen auch in der Harmonie Ephraem's. Luc. 6, 25 wird Kapitel 32 citirt. Ephraem hat zwar Luc. 6, 24 der Harmonie entnommen, citirt den 25. Vers aber nicht; man kann daher lediglich constatiren, dass derselbe auch in der Harmonie gestanden haben muss, da Vers 24 und 25 eng zusammengehören. Endlich enthält die Oratio auch noch Joh. 1, 3 und 1, 5 (Kap. 19. 13). Jenen Vers citirt sie so: πάντα ἕν' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἓν. Tatian hat mithin, wie sehr viele ältere Zeugen (s. Tischendorf z. d. St.), das ὃ γέγονεν zum Folgenden bezogen; aber auch in der Harmonie lesen wir: „*et sine ipso factum est nihil. Quodcumque factum est, per ipsum vita erat*“ (p. 5). Tatian und die Harmonie stimmen somit zusammen. (Das ἕν' αὐτοῦ dort für δι' αὐτοῦ ist wohl ein Gedächtnisfehler). Kapitel 13 heisst es in der Oratio: ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει (das Präsens machte der Zusammenhang notwendig); in der Harmonie steht: „*et haec lux* (der Armenier hat an einigen Stellen den *Status emphaticus* so wiedergegeben) *in tenebris lucebat et tenebrae eam non vicerunt.*“ In Fragment I ist eine Anspielung auf Matth. 6, 24; in Fragment II wird Matth. 6, 19 und Luc. 20, 34. 35 (Otto führt fälschlich Matth. 22, 30 an) citirt. Die beiden ersten Stellen stehen auch in der Harmonie, aber sind von Ephraem übergangen; die letztere lautet im Fragment: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμιζονται . . . οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου . . . (Clem. Alex. Strom. III, 12, 87; Tatian's Name ist hier nicht genannt, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass die Stelle demselben Buche entlehnt ist, dem Clemens Strom. III, 12, 81 einige Worte entnommen hat). In der Harmonie ist aber diese Stelle ebenfalls in der lucanischen Recension aufgenommen (p. 194), während die ganze Perikope aus Lucas und Matthäus gemischt ist. Soweit sich also aus den uns bekannten Werken Tatian's Schlüsse auf den von ihm gebrauchten Evangelientext ziehen lassen, stehen dieselben

der Annahme wenigstens nicht entgegen, dass die von Ephraem benutzte Evangelienharmonie eben das Diatessaron Tatian's gewesen ist. Schliesslich darf auch darauf hingewiesen werden, dass Tatian weder in seiner *Oratio* noch sonst einen Evangelistennamen genannt hat, aber auch in der Harmonie Ephraem's fehlte jede Erwähnung des Matthäus, Marcus u. s. w.

8) Die Harmonie hat geschlossen mit Joh. 21, 19—22 (23) und Luc. 24, 49 (Act. 1, 4?), s. p. 271, 274 (ein Zeugnis für die Ursprünglichkeit von Joh. 21, 1—23). Die Himmelfahrt war mithin in ihr nicht enthalten. Dies erweckt ein sehr günstiges Vorurteil für ein hohes Alter derselben; der unechte Schluss des Marcus, das Einschiebsel in Luc. 24, 51, aber auch Matth. 28, 16—20 sind noch nicht berücksichtigt. Die Perikope von den Frauen am Grabe hat gefehlt; wenigstens bezieht sich Ephraem lediglich auf Joh. 20, 1—18; 21, 19—23 und Matth. 28, 13.

9) Im Folgenden mache ich auf einige interessante, eigentümliche oder altbeglaubigte Lesarten aufmerksam. Matth. 1, 18: Ἰησοῦ Χριστοῦ *cum* **CEKLM** *syr utr.*, aber gegen *syr cur.* — Matth. 1, 25 (p. 23. 25. 26): „*in sanctitate habitabat cum ea, donec peperit primogenitum*“ *cum syr cur.* — Luc. 2, 34f. lautete also: „*Ecce hic stat in ruinam et in resurrectionem et in signum contradictionis et tuam ipsius animam. Pertransibis gladium*“ (p. 28sq.) So auffallend und unverstündlich diese Lesart ist, so ist sie zunächst festzuhalten. (Der eine armenische Codex [A] liest freilich: *pertransibit gladius*; indessen da Ephraem die Stelle also erklärt *gladius quippe, qui sepivit paradysum propter Evam, tollebatur per Mariam. Vel: „pertransibis gladium“, i. e. negationem*, so hat er unzweifelhaft das gelesen, was B bietet, der überhaupt der vorzüglichere Codex ist.) Im syrischen Tatian scheinen aber weiter die nächsten Worte nach „*gladium*“ gefehlt zu haben; denn Ephraem fährt fort: *Sed Graecus clare dicit: Revelentur in multis cordibus cogitationes.* Welch einen *textus Graecus* hier Ephraem meint, ob die griechische Harmonie oder ein vollständiges Lucas-Evangelium, darüber siehe unten. — Joh. 1, 17 wird p. 36

so citirt: „*Per Moysen est lex; veritas ejus per Jesum dominum nostrum*“; doch ist das „*ejus*“ möglicherweise Zusatz des Commentators. — Joh. 1, 29 (p. 41): „*Ecce, hic est agnus dei, hic est, qui venit, tollere peccata mundi.*“ — Bei der Wiedergabe der Perikope Matth. 3, 14f. (p. 41f.) erzählt Ephraem: „*dominus noster dextram ejus (scil. Joannis) sumpsit et super caput suum posuit.*“ Diese Worte sind von Mösinger nicht gesperrt gedruckt: es ist daher nicht unzweifelhaft, dass sie der Harmonie zuzuweisen sind. — Joh. 1, 48 (p. 50): „*Ecce verus scriba Israelita, in quo dolus non est*“, eine sonst unbezeugte Lesart. — Zu Joh. 2, 1f. bemerkt Ephraem (p. 53): „*Graecus scribit: Recubuit et defecit vinum.*“ Bekanntlich ist Joh. 2, 3 unsicher überliefert, aber diese Form bietet sonst kein Zeuge. — Matth. 5, 3 (p. 62): „*Beati sunt pauperes in spiritu suo*“, sonst unbezeugt. — Matth. 8, 10 (p. 74): „*Non in aliquo in Israel tantam fidem inveni*“, so auch B, viele gute Minuskeln, *syr cur., lat. vet., Op. imperf. in Mt.* — In der Perikope von der Blutflüssigen findet sich, wie es scheint als Bibelcitāt, der Satz: „*quo plures veniebant, ait, tanto magis morbus inualescebat*“ (p. 84). — Marc. 6, 7 (p. 90. 115) lautete: „*Misit eos binos juxta similitudinem suam*“; die letzten drei Worte gehören wirklich zum Text der Harmonie. — Matth. 10, 23 (p. 95): „*Amen dico vobis, non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos.*“ — Matth. 11, 4 (p. 100): „*Ite et narrate Joanni (non quod audistis, sed = Zusatz des Ephraem) quod vidistis, Ecce ceci vident et claudi ambulant etc.*“; eine sehr überraschende Lesart. — Matth. 11, 25 (p. 116) schreibt Ephraem: „*Gratias ago tibi, pater coelestis (in Graeco dicit: „Gratias ago tibi, deus pater, domine coeli et terrae“)*; jene Lesart ist sonst gänzlich unbezeugt. — Matth. 11, 27 (p. 117, s. auch p. 216): „*Nemo novit patrem nisi filius, et nemo novit filium nisi pater*“; so auch bei Justin, den clement. Homilien, bei Gnostikern des zweiten Jahrhunderts u. s. w. — Joh. 6, 44 (p. 137): „*nisi pater, qui misit me, trahet eum ad me (ad ipsum*“ A) — Joh. 5, 14 (p. 147): „*En sanus factus es, exinde noli peccare, ne alio*

quodam tibi opus sit“, eine vielleicht nur verderbte Lesart; in den vorhergehenden Versen ist einiges gekürzt. Dies scheint nicht selten vom Verfasser der Harmonie geschehen zu sein. — Matth. 16, 13. 14 (p. 153): „*Quid de me dicunt homines, quod sit filius hominis? Respondent ei: Nonnulli dicunt, quod sit Elias, alii quod sit Jeremias.*“ Die Harmonie hat also in Vers 13 mit sehr vielen griechischen Majuskeln und syr cur. *μέ* gelesen; in Vers 14 fehlte *Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν*. Die Auslassung ist keine zufällige, da Ephraem in seiner Erklärung nur „Elias“ und „Jeremias“ berücksichtigt. P. 156f. führt Ephraem den Spruch so an: „*Quid dicunt de me homines, quod sim? ei dixerunt: Alii dicunt, quod Elias sis, alii Jeremias, alii unus ex prophetis.*“ Aber diese Fassung kommt nicht in Betracht, da Ephraem hier nicht seiner Vorlage folgt, sondern selbst die Worte beiläufig anführt. Von entscheidender Wichtigkeit ist aber die Textgestalt von Vers 15—20. Die Verse lauten: „*Vos autem quid dicitis de me, quod sim? Simon locutus est: Tu es Christus, filius dei vivi. Et respondit: Beatus es, Simon. Et portae inferi te non vincent. Tu es petra.*“ Es liegt hier keine Textverkürzung durch Ephraem vor, sondern so hat die Harmonie wirklich geboten; denn 1) das *ἀνορθωθείς* Vers 17 lässt auch syr cur. weg; 2) die Worte lauten „*te non vincent*“, also war die Phrase direct auf Petrus bezogen; 3) Ephraem commentirt sie auch so, denn er fügt unmittelbar hinzu: „*i. e. quod non destruetur fides tua. Quod enim dominus aedificat, quis potest destruere, et quod dominus subvertit, quis potest suscitare?*“ Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass in der Harmonie alles, was wir zwischen der Seligpreisung und dem Satze „*et portae etc.*“ im Matthäus jetzt lesen, fehlte, d. h. die ganze Phrase vom Kirchenbau. Nun spricht zwar im folgenden Ephraem vom Baue der Kirche, aber die Art, wie er es tut, beweist, dass er in seiner Textvorlage dafür keinen Anhaltspunkt hatte, wie er denn auch Petrus und die Gründung der Kirche gar nicht zusammenstellt. — Augenscheinlich schwebte ihm aus einem anderen Texte eine Reminiscenz vor, aber er hat sie nicht einmal deutlich zum Ausdruck

gebracht. Die Harmonie bot aber nachträglich noch die eine Phrase „*tu es petra*“. So kurz und einfach lautet sie; denn Ephraem commentirt sie mit folgenden Worten: „*illa petra, quam erexit, ut Satanias in eam offenderet. Econtra Satanias hanc petram domino opponere voluit, ut in eam offenderet, quum Petrus ad dominum diceret: Absit domine etc.*“ Also — was Ephraem richtig erkannt hat — der Text, wie ihn die Harmonie bietet, sichert Petrus nur zu, dass er die satanische Versuchung überwinden werde; jede Beziehung auf die Kirche fehlte. Ist es zu kühn aus diesem Fehlen zu schliessen, was schon lange vermutet worden ist, dass im ursprünglichen Matthäustexte jene Phrasen von Petrus und der Kirche wirklich nicht enthalten waren, dass sie erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinzugefügt worden sind? Denn warum sollte sie, den tatianischen Ursprung der Harmonie vorausgesetzt, Tatian weggelassen haben, wenn er sie im Matthäus gelesen hat? Dazu kommt, dass auch der verdächtige Abschnitt Matth. 18, 15—18, wo ebenfalls vom „Binden und Lösen“ und von der „Kirche“ die Rede ist, von Ephraem aus seiner Vorlage nicht citirt wird, während er doch sowohl aus 18, 19—22, als 18, 10—14 (p. 162—165) anführt. Ich meine, man darf hieraus den Schluss ziehen, dass jene beiden Abschnitte auch noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Matthäus nicht zu lesen waren. — Luc. 9, 35 (p. 157): „*Hic est filius meus dilectus; ipsum audite et vivetis*“; die letzten Worte sind sonst unbezeugt; Zusätze finden sich auch bei Anderen. Der Text der Verklärungsgeschichte ist theils dem Matthäus, theils dem Lucas entnommen. — P. 163 führt Ephraem in seiner Erklärung von Luc. 16, 1—9 folgendes an: „*Emite vobis, ait, o filii Adami, per haec transitoria, quae non sunt vestra, id quod vestrum est, quod non transit.*“ Mössinger bemerkt dazu: *quid insertum „ait“ significet, ignoro* — man wird hier aber an den im zweiten und dritten Jahrhundert so oft von Kirchenvätern und Häretikern angeführten Spruch Christi: „Werdet gute Geldwechsler“ erinnert. Mit diesem Spruch kann jenes Citat zusammengestanden haben, und auch der Ort (bei Luc. 16, 1—9) ist ein sehr

passender. Indessen lässt sich mit Sicherheit deswegen nicht urteilen, weil die Worte im Armenier nicht *in rubro* gestanden zu haben scheinen, mithin nicht ausdrücklich als Citat aus der Harmonie bezeichnet sind. — Matth. 18, 20 lautete (p. 165): „*Ubi unus est, ibi et ego sum, et ubi duo sunt, ibi et ego ero*“; der Text hatte hier also einen bedeutenden Zusatz; Ephraem commentirt denselben durch die Bemerkung: „*ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est.*“ Ephraem bezieht also die Phrase auf die Mönche. Sie wird trotzdem dem ursprünglichen Bestande der Harmonie angehören. — Joh. 7, 8 (p. 167): „*Non ascendo in festo hoc*“; so syr cur., Tischendorf. — Joh. 3, 13 (p. 168. 187. 189) bietet die Harmonie ohne den Zusatz des Receptus mit \aleph B Orig. — Matth. 19, 16. 17 (p. 169. 170. 171. 173): „*Quid faciam, ut vivam? . . . Cur vocas me bonum. Nemo est bonus, nisi tantum unus pater, qui in coelis*“ (so wahrscheinlich in der Harmonie; Ephraem citirt ll. cc. den Text verschieden; vielleicht lautete er: „*unus tantum est bonus, pater, qui in coelis est*“); s. zu dieser Fassung Justin, Dial. 101, die Marcianer bei Iren. I, 20, 2, die Naassener bei Hippol. V, 7 p. 102, die clem. Hom. XVIII, 1. 3. — Matth. 20, 15 (p. 177): „*Aut non habeo potestatem, in domo mea faciendi, quae volo?*“ — Luc. 20, 34f. (Matth. 22, 30f.) lautet (p. 194): „*Valde erratis, quia filii adulti hujus mundi uxores ducunt etc.*“ — Joh. 8, 1—11 (die Perikope von der Ehebrecherin) scheint in der Harmonie nicht enthalten gewesen zu sein; Ephraem führt den Abschnitt Kap. 7, 37f. an und wiederum 8, 37f. (p. 196f.) — Joh. 8, 58 (p. 197): „*Antequam Abraham erat, ego jam fui (sum?).*“ — Joh. 11, 8 (p. 200): „*(Respondent ei): Judaei te quaerunt occidere, et tu iterum illuc abis.*“ Dazu fügt Ephraem hinzu: „*Sed ubi dolores sunt, ait, illuc festinat medicus.*“ — Luc. 19, 42 (p. 207): „*Si cognovisses tu saltem hunc diem pacis tuae, sed abscondita est pax a facie tua.*“ — Luc. 22, 18 (p. 222): „*In posterum (Matth. 26, 29) non bibam ex hoc genimine vitis usque ad regnum patris mei.*“ — Luc. 22, 31 (p. 222): „*Ecce Satanus accepit per-*

missionem, cribrandi vos ut triticum etc.“ Diese auffallende Lesart ist sonst unbezeugt. — P. 223 citirt Ephraem folgendes als Spruch Christi: (*Inimicus*) „*apud me non invenit quidquam suum, et ego vici mundum.*“ Die zweite Hälfte = Joh. 16, 33, die erste ist sonst unbezeugt. — Luc. 22, 36 (p. 223): „*Qui non habet gladium suum, emat sibi gladium.*“ Sonst unbezeugt. — Joh. 16, 7 (p. 225): „*Si enim ego non abiero, paraclitus ad vos non veniet et omnis veritas vobis non innotescet.*“ — Joh. 17, 1. 5 (p. 227): „*Clarifica filium tuum et filius tuus clarificabit te . . . Da mihi gloriam a te ex ea, quam dedisti mihi, antequam mundus factus esset.*“ Dies ist die merkwürdige Stelle, wo Ephraem dem Texte seiner Harmonie eine andere unter dem Titel „*lectio*“, also als kanonischen Grundtext, entgegenstellt. Er sagt: „*quoniam et lectio* (Mösinger übersetzt dem Sinne nach richtig: „*scriptura*“) *sic habet et aperte dicit: „Glorifica me ea gloria, quam habui coram te, antequam mundus fieret.“ Sed et per illud: „Gloria filium tuum, ut et filius tuus te glorificet“* (p. 228). Dieser Text stimmt in der Tat mit dem *Recept.* wörtlich. — Luc. 22, 44 (p. 235): *Et factus est sudor ejus, ut guttae sanguinis*, so Just., Dial. 103, *syr cur.* — Luc. 23, 43 (p. 245): „*Mecum eris in horto voluptatis.*“ Diese Proben — ich hoffe die wichtigsten Stellen zusammengestellt zu haben — mögen genügen. Noch sei darauf hingewiesen, dass die Leidensgeschichte mit grossem Geschick aus Matthäus, Lucas und Johannes componirt ist.

10) Für ein sehr hohes Alter der von Ephraem benutzten Harmonie spricht aber auch die Beobachtung, dass Tatian sich in der Chronologie an die Synoptiker gehalten und das Johannes-Evangelium so eingearbeitet hat, dass er den dort gebotenen Stoff auf das eine Lehrjahr Jesu verteilte. Es fehlen nämlich nicht nur die chronologischen Angaben bei Johannes in der Harmonie — sie könnten zufällig von Ephraem nicht erwähnt sein —, sondern die Johannesperikopen Kap. 2—11 sind auch so disponirt, dass man schliessen muss, der Verfasser habe sie in den Rahmen eines Jahres gestellt wissen wollen. Die Tempelreinigung (sie wird nach

Joh. 2 erzählt) ist in das 15. Kapitel nach Marc. 10, 46 f., aber vor Matth. 21, 19 u. 21, 1f. untergebracht (p. 181); Joh. 4, 1—42 steht nach der Perikope von dem cananäischen Weib (p. 140f.) u. s. w. Lässt sich auch nicht mit völliger Sicherheit urteilen, so ist es doch überaus wahrscheinlich, dass die Harmonie einen mehrmaligen Aufenthalt Jesu in Jerusalem in dem Laufe eines Jahres angenommen hat. Bekanntlich haben aber nicht nur die Valentinianer, sondern auch andere trotz der Kenntniss des Johannesevangeliums an der einjährigen Lehrwirksamkeit Christi festgehalten.

11) Mösinger (p. IX) macht darauf aufmerksam, dass der Evangelientext der Harmonie „*communiter a textu versionis Syriacae, quam Peschito vocant, differt et cum textu evangelii Syriaci consonat, quod Curetonus edidit, et versione Peschito antiquius recte asserit*“, und verheisst in einer besonderen Untersuchung hierauf eingehen zu wollen. Der verdiente Mann hat diesen Plan nicht mehr ausführen dürfen. Seine Beobachtung ist in der Hauptsache richtig (s. die Hinweise oben sub 9); doch geht die Uebereinstimmung nicht soweit, als man nach obigen Worten vermuten dürfte. Die Zahl der Abweichungen der Harmonie von *Syr. Cur.* (publicirt von Cureton 1858, von Tischendorf in der *editio major N. T. VIII.* bereits verwertet; s. Rödiger, Monatsberichte der Berliner Akademie 1872, S. 558f. und Hermansen, *Disputat. de codice ev. Syriaco, a Curetono typis descripto. Havniae 1859* — letztere Schrift ist mir bisher nicht zugänglich gewesen) ist keine geringe. Nun hat aber Zahn in den Gött. Gel. Anz. 1877, St. 6 S. 183f. die Entdeckung angekündigt, dass Aphraates in seinen Homilien das Diatessaron benutzt hat (s. die Ausgabe der 23 Homilien von Wright nach syrischen Manuscripten 1869; 19 von ihnen sind auch armenisch erhalten und bereits 1756 vom Cardinal Antonelli ins lateinische übersetzt und edirt worden, s. auch Gallandi, Bd. V. Eine Uebersetzung der 1.—4., 7., 12., 18., 22. Homilie aus dem Syrischen hat Bickell 1874 in der „Bibliothek der Kirchenväter“ [Kempten] Nr. 102. 103 gegeben. *Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae sermones* hat Sasse 1878 veröffentlicht. P. 36sq.

handelt er von dem Neutestamentlichen Texte, den Aphraates benutzt hat. Sasse hat erkannt, dass derselbe von dem Vulgärtexte so stark abweicht, dass die Annahme einer besonderen Recension unabweislich ist; er ist auch bereits auf die Verwandtschaft des *Syr Cur.* mit dem Text des Aphraates aufmerksam geworden, aber jene Entdeckung Zahn's hat er leider nicht gekannt und daher nicht geprüft; s. auch Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1879, Nr. 13). Es ist also Aussicht vorhanden, aus einer genauen Vergleichung des Textes der Harmonie bei Ephraem, der Evangeliencitate bei Aphraates, des *Syrus Curetonianus*, eventuell der Peschito und der Werke Ephraems den Text des alten Evangelienbuches genauer festzustellen. Auch die Evangelienklärungen des Dionysius Barsalibi sind hinzuzunehmen; denn Assemanni (Bibl. orient. II, p. 157sq.) sagt, dass jener in seiner Evangelienklärung den Commentar Ephraem's zu den Evangelien hie und da citirt habe (die Commentarii des angeblichen Theophilus werden bei der Herstellung des Diatessaron schwerlich etwas austragen¹⁾). Verfasser muss auf die Lösung dieser weitschichtigen Aufgabe verzichten, da ihm die Kenntnis des Syrischen abgeht und da es zunächst Zahn's Sache ist, seine Entdeckung betreffs Aphraates zu erhärten. Der *Syrus Cur.* enthält auch die Genealogien; aber, wie bemerkt, ist seine Verwandtschaft mit der Harmonie Ephraem's keine so grosse, dass diese Beobachtung der vorausgesetzten Identität zwischen dieser und dem Diatessaron Tatian's gefährlich werden könnte. Das Verhältnis zwischen *Syrus Cur.* und der Harmonie kann höchstens ein mittelbares sein, sofern die Uebersetzung des Diatessarons in der syrischen Kirche sich an jenen Text angeschlossen hat. Schliesslich sei bemerkt, dass der Amerikaner A b b o t — der einzige, der meines Wissens bisher von Mösinger's Publication öffentlich Notiz genommen hat — in seiner Schrift: „The authorship of the fourth gospel“ (Boston 1880) an ein paar Stellen den Text der Harmonie mit dem des *Syrus Cur.* verglichen hat (p. 55 n. 4).

1) Beachtenswert ist jedoch die Notiz des Hieron. ep. ad Algas., Theophilus habe eine Evv.-Harmonie verfasst.

12) Die wunderliche, nicht dem Hippolyt entnommene Angabe des Epiphanius, dass Einige das Diatessaron Tatian's das Hebräerevangelium nennen, ist durch die Harmonie Ephraem's nicht deutlicher geworden. Der Verfasser von *Supernat. Religion* hat auf dieselbe grosses Gewicht gelegt; das Richtige findet sich schon bei Westcott und neuerdings bei Nicholson (*The gospel according to the Hebrews* 1879, p. 126f.). Beide weisen darauf hin, dass 1) das Diatessaron sowohl wie das Hebräerevangelium in semitischer Sprache cursirten und dass sie 2) teilweise genau in denselben Gegenden verbreitet waren. Auf diesen Tatbestand mag die confuse Notiz zurückgehen, und es erscheint unnötig, etwa zu der Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, dass manche Perikopen in beiden Evangelien gleichlautend redigirt waren (im Ebioniten-Ev. fehlten auch die Genealogien). Die Angabe aber, auf die in *Supernat. Relig.* ebenfalls ein so grosses Gewicht gelegt wird — dass Victor von Capua das Diatessaron „*Diapente*“ nenne, kommt überhaupt nicht in Betracht, da Victor ja deutlich sagt, er habe in des Eusebius Kirchengeschichte diesen Titel, den Tatian selbst seinem Werke gegeben habe, gelesen. Er hat sich mithin in der Zahlangabe geirrt, und diese Annahme ist auch deshalb die gewiesene, weil er ausdrücklich sagt, bei Eusebius stehe, das Buch sei aus den vier Evangelien zusammengesetzt (s. das Richtige bei Semisch a. a. O., p. 28sq.). Auf die Frage nach dem Verhältnis des lateinischen Tatian zu der Harmonie Ephraem's möchte ich hier nicht näher eingehen. Dass es zwei ganz verschiedene Arbeiten sind, ist jetzt noch offener geworden (s. die Beschreibung des lateinischen Tatian bei Semisch p. 32sq.). Auffallend aber ist neben anderen das eine, dass auch in der lateinischen Harmonie wie bei Ephraem Joh. 3, 1f. nach der Geschichte vom Einzug in Jerusalem gestellt ist. Besteht nicht vielleicht doch eine Beziehung zwischen beiden Werken?

Uberschlägt man die in den obigen zwölf Abschnitten zusammengestellten Beobachtungen und vergleicht sie mit dem, was im Eingange über das Diatessaron Tatian's ausgeführt ist, so darf unter Berücksichtigung der Geschichte

der Harmonie in der syrischen Kirche, genauere Prüfung vorbehalten, das Urtheil schon jetzt als ein begründetes gelten, dass wir in der Evangelienharmonie Ephraem's das Werk des Tatian zu erkennen haben. Aus dem Commentare Ephraem's lässt sich zwar lange nicht in wünschenswerthem, aber doch noch in beträchtlichem Umfange die Textgestalt des Diatessarons wiederherstellen, es lässt sich vor allem über Plan und Anlage desselben ein Urtheil gewinnen. Die abstracte Möglichkeit bleibt natürlich offen, dass das Diatessaron im Laufe von zwei Jahrhunderten bereits verändert worden ist, und angesichts der Schicksale, welche andere akatholische Schriften in der Zeit zwischen 200 und 400 erlitten haben, erscheint jene Möglichkeit sogar wahrscheinlich. Indessen führt, soweit ich sehe, auch nicht eine sichere Beobachtung an der von Ephraem überlieferten Harmonie zu diesem Schlusse. Es zeigen im Gegentheil die eigentümlichen und durch hohes Alter ausgezeichneten Lesarten und wiederum die Verkürzungen (Fortfall der Genealogien, der Davidssohnschaft u. s. w.), wie sie noch Ephraem vor sich hatte, dass die Textgestalt des Diatessarons sich wesentlich treu erhalten haben muss.

Ist dies zugestanden, dann fällt freilich ein nicht grade günstiges Licht auf die Integrität des Textes, wie ihn schon die Väter des 3. Jahrhunderts und die ältesten Majuskeln darbieten. Allerdings ist es ja unzweifelhaft, dass Tatian den Text in Rücksicht auf die Herstellung eines einheitlichen Evangeliums zusammengezogen und frei gestaltet hat, und dass dem gegenüber im Vulgärtexte des dritten und vierten Jahrhunderts das Ursprüngliche oftmals bewahrt ist; aber anderseits ist nicht zu verkennen, dass das Diatessaron an manchen Stellen ältere Lesarten bietet; so z. B. vor allem bei dem *locus celeberrimus* Matth. 16, 17f. Ueberhaupt lehrt Tatian's ganzes Verfahren, dass man mit den Evangelientexten bis zur Zeit ihrer Kanonisirung, d. h. bis c. 170 und hie und da gewiss noch länger, sehr frei geschaltet haben muss und dass es daher schwerlich mehr möglich ist, dieselben in ihrer ursprünglichen Gestalt genau wiederherzustellen. Von dem Verfahren Marcion's unterscheidet sich

das Tatian's nur graduell und quantitativ; denn dürfte man vielleicht auch geneigt sein, die Ausscheidung der Genealogien nicht auf Rechnung eines dogmatischen Vorurteils bei Tatian zu setzen — sie könnten weggelassen sein, weil sie sich zur öffentlichen Lesung, der doch Tatian mit seinem Werke dienen wollte, nicht eignen; man könnte auch vermuten, dass sie in den Evangelienexemplaren Tatian's noch fehlten —, so scheint doch die Ausmerzung der Davidssohnschaft und manches andere (s. sub 4) zu zeigen, dass sich Tatian bei seiner Redaction der Texte auch von dogmatischen Urteilen leiten liess. Freilich ist ein theologischer Standpunkt, für welchen an den Evangelien höchstens die Davidssohnschaft und die Genealogien anstössig waren, kein häretischer. Für die Geschichte des vierten Evangeliums ist es nicht unwichtig, dass Tatian es zwar bereits neben den drei ersten als ein ihnen gleichartiges Buch verwertet hat, dass er es aber noch der synoptischen Stoffgruppierung völlig unterordnet. Tatian erzählt nach Matthäus; die Johannesperikopen werden, so gut es geht, untergebracht. Der Chronologie des vierten Evangeliums hat also Tatian noch nicht getraut; dreissig Jahre nach ihm wurde das anders. — Ist einmal der Text des Diatessarons aus den oben (S. 489) genannten Quellen soweit möglich festgestellt, dann wird es gelten, ihn mit den Evangeliencitaten bei Justin und mit dem Evangelium Marcion's zu vergleichen. Durch Zusammenstellung dieser drei Zeugen wird eine Einsicht in den Text der synoptischen Evangelien, wie er zwischen den Jahren 130 und 170 gelesen wurde, eröffnet werden.

Tatian hat sein Diatessaron wahrscheinlich nach seiner *Oratio ad Graecos* und, wie es scheint, nicht in Rom, sondern im Orient verfasst. Auch die Geschichte der Verbreitung des Buches weist uns dorthin. Andererseits kann es nicht zu seinen spätesten Schriften gehören; denn diese sind von einem stark ausgeprägten gnostischen Geiste inspirirt gewesen, mögen auch die Kirchenväter seit Irenäus manches betreffs desselben übertrieben haben. Kann auch von einem „Abfall“ Tatian's nur bedingt geredet werden, ist vielmehr die katholisch werdende Grosskirche selbst zwischen 160

und 180 exclusiver geworden, so ist doch unverkennbar, dass die Anschauungen Tatian's vom Christentum sich im Laufe seines Lebens geändert haben. In der *Oratio ad Graecos* lässt sich, misst man sie mit dem Maassstab des Irenäus, noch nichts Häretisches entdecken. Man kann in ihr nur Anknüpfungspunkte aufweisen für eine spätere Lehrauffassung, die ihn aus den Bahnen der zum Katholicismus strebenden Grosskirche hinausführen musste. Seine Antipathie gegen die hellenische Cultur und ihre Philosophie, seine Theorie von der Weltsee, seine Abneigung gegen die allegorische Methode und Aehnliches wäre zu nennen. Feste chronologische Daten für das Leben Tatian's zu gewinnen, ist ausserordentlich schwierig. In der *Oratio* erwähnt er den „erstaunlichen“ Justin und den Proteus; aber es ist völlig unwahrscheinlich, dass er ihren Tod voraussetzt, obgleich man betreffs Justin's dies seit Eusebius anzunehmen pflegt. Tatian ist in Rom der Schüler Justin's geworden und hat ein eigenes *διδασκαλεῖον* gegründet, aber noch Niemand hat bestimmt, ob dies noch bei Lebzeiten Justin's oder nach dessen Tode geschehen ist. Nach Irenäus ist der „Abfall“ von der Kirche und die Gründung einer eigenen Schule erst nach dem Tode Justin's erfolgt (I, 28); einer besonderen Ueberlieferung folgt Epiphanius h. 46, 1. Auch Celsus kennt eine spätere gnostische Schrift von ihm. Clemens Alexandrinus citirt ein paar Mal eine solche; Tertullian macht einmal eine beiläufige Angabe; aber chronologische Notizen teilen sie nicht mit (sie fehlen auch in den Philosoph., im kl. Labyrinth, bei J. Africanus). Nicht einmal darüber ist etwas ausgemacht, ob Tatian ein- oder zwei Mal nach Rom gekommen ist. Nimmt man den Irenäus beim Wort, so erscheint das letztere als das wahrscheinlichere. Der Asiat Rhodon nämlich bekennt nach Eusebius, h. e. V, 13, 8, dass er zu Rom Schüler des Tatian gewesen sei. Nun sagt Irenäus, dass Tatian erst nach dem Tode Justin's eine eigene und zwar heterodoxe Schule gegründet habe; die *Oratio* ist aber bereits nicht mehr in Rom, sondern im Orient geschrieben und ist doch noch nicht gnostisch. Also scheint es, dass Tatian später noch einmal nach Rom gekommen ist. Wie dem auch sein

mag — diese Bemerkungen sollen nur auf die Schwierigkeit der Fragen hinweisen —, aus Gründen, die hier zu entwickeln zu weit führen würde, erscheint die Ansetzung der *Oratio ad Graecos* entgegen der herrschenden Meinung auf die mittlere Zeit des Pius als wahrscheinlich. Man braucht die bestimmte Notiz des Epiphanius, Tatian habe sein *διδασκαλεῖον* um das zwölfte Jahr des Pius in Mesopotamien eröffnet, nicht nach Hieron. Chron. ad an. 12. M. Aurelii zu corrigiren. Auch die Chronologie des Lebens des Peregrinus ist dem angegebenen Ansatz für die *Oratio* günstig. Für das Diatessaron bleibt die Zeit c. 155 bis höchstens 175 offen.

Angesichts der Geschichte des Diatessarons in der Kirche, die ich hier nicht näher ausführen möchte, könnte der Gedanke auftauchen, ob nicht das Buch in syrischer Sprache abgefasst worden ist. Indessen 1) alle die uns sonst bekannten Werke Tatian's sind in griechischer Sprache geschrieben; 2) Tatian verrät nirgends, soweit wir urteilen können, auch nur eine Kenntnis des Syrischen; 3) griechische Recensionen des Diatessarons muss es gegeben haben, s. den Schreiber von min. 72 zu Matth. 27, 49 und die oben mitgeteilte Angabe von Scholz; 4) Eusebius hätte es schwerlich unterlassen, auf den syrischen Sprachcharakter des Werkes aufmerksam zu machen. Die griechische Abfassung des Diatessarons wird also auch für den feststehen dürfen, dem das „*tatiani*“ im Muratorischen Fragment unannehmbar erscheint, der die Berührungen des späteren lateinischen „Tatian“ mit der Harmonie Ephraem's für zufällige hält und somit die völlige Unbekanntschaft des Abendlandes mit dem Werke behauptet.

Ephraem hat das Diatessaron freilich nur in syrischer Sprache gekannt und jedenfalls muss die Uebersetzung eine sehr alte sein; sie wird vielleicht sogar früher gemacht worden sein als die der vollständigen Evangelienschriften. Ephraem setzt seiner syrischen Harmonie an einigen Stellen einen anderen Text entgegen. Dreimal geschieht das mit der Formel: „*Graecus clare dicit*“ („*Graecus scribit*“ „*in Graeco dicit*“), einmal mit der anderen „*lectio*“ (*scriptura*): „*quoniam et lectio sic habet et aperte dicit*“, ein paar Mal

wird neben der Harmonie ein anderer Text ohne ausdrückliches Citat eingeführt. (Auf das „*scriptura*“ p. 61 ist hier nicht einzugehen, da es mit der Stelle, an welcher dasselbe steht, eine eigene Bewandnis hat.) Von den drei citirten Stellen des *Graecus* stimmen zwei wörtlich mit dem Vulgärtexte (p. 29. 116sq.), die dritte stimmt nicht, betrifft aber einen Vers, der auch dort schwankend überliefert ist (p. 53 zu Joh. 2, 3). Aber auch das mit „*lectio*“ p. 228 eingeführte Citat aus Joh. 17 stimmt mit dem Vulgärtexte gegen den Text der Harmonie. Es wird somit wahrscheinlich, was oben schon angedeutet wurde, dass Ephraem unter „*Graecus*“ nicht das griechische Diatessaron, sondern den griechischen, vollständigen Text der vier Evangelien verstanden hat. Ist dies vorauszusetzen, so folgt, dass Ephraem den Unterschied zwischen der Harmonie und den Evangelien gewürdigt hat, und dass nur letztere in vollständiger Gestalt damals kanonisches Ansehen in der syrischen Kirche besaßen; denn das Diatessaron ist eben nicht „*lectio*“ (*scriptura*). Welchen Text verstand aber Ephraem unter dem *Graecus*? Dass er eine etwa pünktlichere, syrische Uebersetzung so bezeichnet hat, ist doch nicht eben das Wahrscheinliche, vielmehr der Umstand, dass er neben der *scriptura* noch den *Graecus* citirt, macht es gewiss, dass er den Urtext zu Rate gezogen hat. Die alte Streitfrage also, ob Ephraem des Griechischen kundig gewesen ist, wird in bejahendem Sinne gelöst werden müssen (s. Zingerle, Ausgew. Schriften des h. Ephraem übers. Kempten 1870, Bd. I, S. 19f.). Zur Zeit Ephraem's war in Edessa das Diatessaron noch im Privatgebrauch, aber im Gottesdienst verwendete man es nicht; Ephraem hätte ihm sonst nicht eine andere Evangelienrecension als „*lectio*“ entgegenstellen können. So fällt auch auf die Abfassungszeit der *Doctrina Addaei* von hier aus ein Licht. Völlig verdrängt wurde das Buch erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts, d. h. von jener Zeit ab, wo die „Reichskirche“ sich durchsetzte und die Provinzialkirchen nach dem Verlust ihrer Eigenart dogmatische Spitzfindigkeiten zu „berechtigten Eigentümlichkeiten“ umbildeten.

Nicht nur die Harmonie, auch die Erklärungen, die Ephraem ihr beigegeben, fordern ein besonderes Interesse heraus. Zwar im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von den sonst bekannten exegetischen Arbeiten Ephraem's. Es sind Scholien, Excerpte, die entweder gar nicht oder nur sehr lose mit einander verbunden sind. Ihr Inhalt ist meistens ein rhetorisch-theologischer oder ein polemischer; die sachliche Erklärung tritt ganz zurück oder wird doch nur sehr flüchtig gegeben. Interessantere Bemerkungen sind folgende: den Zöllner Luc. 5, 27 (Matth. 9, 9. Marc. 2, 14) nennt Ephraem „Jacobus“ (p. 58); die Maria, welcher der Herr nach seiner Auferstehung erscheint und ihr verbietet, ihn zu berühren, identificirt er wiederholt mit der Mutter des Herrn. Dies ist keine blossе Flüchtigkeit (s. S. 29. 54. 269 f.). Hat vielleicht im Diatessaron Joh. 20, 1. 18 „ἡ Μαγδαληνή“ gefehlt? Die Ankunft der Magier verlegt er zwei Jahre nach der Geburt Christi (p. 40). Von dem *angulus templi*, auf welchen der Satan Jesum geführt, berichtet er, dass derselbe „*tamquam signum*“ noch heute stehe, obwohl sonst kein Stein auf dem anderen geblieben sei (p. 44) u. s. w. Von allegorischen Erklärungen hat Ephraem sehr oft mehrere zur selben Stelle zur Verfügung. Nicht selten lesen wir, dass ein Vers entweder dies oder dies oder u. s. w. bedeute. So werden manchesmal fünf bis sechs verschiedene Deutungen zur Auswahl gestellt. Eine sachliche Einleitung zu der Evangelienharmonie hat Ephraem nicht gegeben. Er beginnt vielmehr mit dem theologischen Gedanken, in welchem seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die griechischen Theologen den Ertrag des Christentums ausdrücken: „*Quare dominus noster carnem induit? Ut ipsa caro victoriae gaudia gustaret, et dona gratiae explorata et cognita haberet. Si deus sine carne vicisset, quae ei tribuerentur laudes? Secundo, ut dominus noster manifestum faceret, se initio creationis ne quaquam ex invidia prohibuisse, quominus homo fieret deus, quia majus est, quod dominus noster in homine humiliabatur, quam quod in eo, dum magnus et gloriosus erat, habitabat. Hinc illud: Ego dixi: Dii estis.*“ Bald darauf geht er zur Erklärung von Joh. 1, 1 über. Den

Schluss des Buches bildet eine Anrede an Gott (p. 279 bis 285), welche in *Cod. B.* mit „*Preces*“ überschrieben ist. Dann aber folgen noch (p. 285—288) einige nicht unwichtige historische Bemerkungen. Erstlich über die vier Evangelisten: „*Verba apostolorum non aequalia et eadem sunt, quia non simul evangelium scripserunt. Non enim mandatum acceperunt scribendi, ut Moyses jussus est tabulas conficere, sed sicuti propheta dicit: Dabo eis pactum foederis, non sicut illud, sed legem meam dabo in mente eorum et in corde eorum scribam illam. Attamen occasionibus provocati scripta confecerunt. Matthäus Hebraice evangelium scripsit, quod postea in linguam Graecam versum est. Marcus autem Simonem secutus est et quum in urbem Romam profecti essent, ut perfecte recordarentur, si forte propter longum temporis spatium aliquid in oblivionem veniret, Marcum orarunt, et scripsit, quodcunque acceperat. Lucas a baptismo Joannis (baptista Joanne?) exordium sumpsit, nam hic de incarnatione ejus locutus est et de regno ejus ex David, dum alter ab Abrahamo inceptit. Venit Joannes et reperiens, verba eorum qui de genealogia et natura humana domini scripserunt, varias opiniones excitasse, ipse scripsit, quod non tantum homo erat, sed quod a principio erat verbum. Matthaeus hebraice scripsit evangelium, Marcus latine ab Simone in urbe Roma, Lucas graece, Joannes etiam graece scripsit Antiochiae (die drei hervorgehobenen Worte fehlen in A), quia in vivis permansit usque ad tempus Trajani.“ Diese Worte sind natürlich nicht etwa einer Einleitung zum Diatessaron entnommen, wie schon das über Lucas Bemerkte beweist. Sie enthalten im allgemeinen die herrschende Tradition über die Evangelien in Anlehnung an das, was Eusebius in der Kirchengeschichte zusammengestellt hat. Ueberraschend ist aber die Nachricht, Johannes habe sein Evangelium zu Antiochia geschrieben; sie findet sich in keiner *Subscriptio* einer Handschrift und, soviel mir bekannt, auch bei keinem Kirchenvater. Den syrischen Ursprung des vierten Evangeliums hat Wittichen aus inneren Gründen erschliessen wollen. — Dass Marcus lateinisch geschrieben habe, steht nicht nur in den*

Subscriptiones mehrerer griechischer Handschriften, sondern auch in denen der Peschitocodices zu lesen (s. Tischendorf, N. T. edit. VIII. major I, p. 410). Ephraem lässt nun einen Abschnitt folgen über die Missionsgebiete der Apostel und ersten Missionare. Hier wird Johannes nach Kleinasien versetzt, Jacobus Zebedäi nach Gallien (!), Paulus soll nach Spanien gekommen sein; Simon, Jacobus Alphäi, Matthias werden nicht genannt; von Matthäus wird ein Levi unterschieden; von Thaddäus heisst es: „*unus ex septuaginta Urhae (Edessae) diebus Abgari, qui hujus loci praefectus erat, quem, quum aegrotus esset, sanavit.*“ Auch Crispus und Titus werden erwähnt. Zu diesem Abschnitte ist Zahn, Acta Joannis (1880) S. LXXII sq. CXXXIX sq. zu vergleichen. Ephraem lässt nun eine Notiz folgen über die Zeit der Zerstörung Jerusalems und bemerkt, dass damals bereits alle Apostel von Jerusalem entfernt waren. Endlich giebt er eine Uebersicht über die 7 + 1 jüdischen Secten. Die drei ersten (Pharisäer, Sadducäer, Essener) beschreibt er nach Josephus in Bezug auf ihre Lehre von der göttlichen Providenz. Er fährt fort: „*Rursus alia secta sunt Galilaei, qui semper sunt peregrinantes* (Aucher hat übersetzt ‚*quotidie habitatores*‘) *et alia Mazbuthazi (Cod. A.: Mazberchtenses, = Masbothaei) et Samaritani et Habionenses (Ebionitae) in medio Israelis.*“ Von den Samaritanern sagt er, sie leugneten die Todtenauferstehung, beteten nicht in der heiligen Stadt Jerusalem, sondern auf dem Berge Garizim an und erwarteten „*simplicem quendam prophetam venturum, qui disponet et explicabit ea, quae in prophetia Moysi obscura sunt.*“ Ueber die Sadducäer bringt er die Notiz nach, sie seien in den Tagen des Johannes entstanden (!), „*velut justos a populo se separantes et resurrectionem mortuorum negantes, in se ipsis confidentes, quia non oportet, ut ajunt, deum ob mercedem gratiae adorari et coli.*“ Die Johannesjünger nennt er als die letzte Secte: „*de Joanne gloriantur et dicunt, eum esse Christo majorem, qui ipse id testatus est dicens: Non est major in natos ex muliere, quam Joannes.*“ „*Haec ergo omnia inimicus fecit, qui dissidia et haereses in populum immisit, ut baptismum*

Christi evacualet, ne esset credibilis.“ Mit diesen Notizen, welche mit den Angaben über die jüdischen Secten bei Hegesipp (Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samaritaner, Sadducäer, Pharisäer), Justin (Sadducäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer, Baptisten), den apostolischen Constitutionen (Sadducäer, Pharisäer, Masbothäer, Hemerobaptisten, Ebionäer, Essäer) und Epiphanius (Sadducäer, Scibä, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nazaräer, Ossener, Herodianer) zu vergleichen sind, schliesst Ephraem sein Buch ¹⁾. In den „Scholien“ ist er natürlich nicht auf diese Secten eingegangen; dort bekämpft er — von beiläufigen Ausfällen auf die Arianer und die pneumatomachischen Semiarianer abgesehen — hauptsächlich die Marcioniten ²⁾. Die Polemik gegen sie durchzieht sein ganzes Buch ³⁾; sie allein nennt er ausdrücklich (s. p. 41. 122f. 128f. 135) und sie meint er fast überall, wo er gegen ketzerische Lehren, ohne sie zu nennen, zu Felde zieht. Die Hauptlehren derselben werden beiläufig erwähnt und zwar in der authentischen Gestalt, die ihnen Marcion gegeben hat

¹⁾ Die Liste der jüdischen Secten ist mit der des Hegesippus identisch, nur die Ebionäer, die sich auch in der Liste der Constitutionen finden, sind hinzugefügt (s. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 25f. 30f.). Dieser Tatbestand ist für die Geschichte der Hypomnemata des Hegesipp nicht unwichtig.

²⁾ Nur eine Stelle bildet eine Ausnahme. P. 220 führt Ephraem zu dem Verse: „*Melius ei erat, si natus non fuisset*“ folgende Worte eines Gegners an: „*At si dominus crucem ascendere voluisset, in quam partem hoc verbum inclinabimus, num ad praescientiam, an ad inscientiam an ad fallaciam, cum dixit: Melius ei erat, si natus non fuisset. Quae sunt rationes, quae impediunt, quominus poenitentia acceptationem mereretur?*“ Mössinger will diese Worte einem Häretiker, vielleicht dem Marcion, beilegen. Dass dieser sie nicht geschrieben haben kann, liegt auf der Hand. Sie sind überhaupt schwerlich von einem Christen. Am nächsten liegt die Vermutung, dass sie Julian's Schrift gegen die Christen und zwar dem verlorenen zweiten Buche angehören. Die Argumentation erinnert an manche Ausführungen im ersten Buch (s. Neumann, Kaiser Julian's Bücher gegen die Christen S. 5f.).

³⁾ S. z. B. p. 41. 44. (45.) 47. 58. 60. 61. 75. 122f. 127f. 128f. 135. 157. 167. 169. 195. 199. 255f. P. 45 sind wahrscheinlich Manichäer gemeint, p. 183f. keinesfalls Marcioniten.

(s. die *termini technici*: „*Creator*“, „*Justus*“, „*deus legis*“, „*deus peregrinus*“, „*coelum tertium*“, „*species corporis*“ etc.). Dies Alles ist nun nicht neu; auch aus den früher bekannten Werken Ephraem's wusste man, dass sich dieser sehr eingehend mit den Marcioniten befasst hat. Ueberraschend und neu ist es aber, dass Ephraem in seiner *Expositio* an mehreren Stellen einer marcionitischen Schrift Erklärungen von evangelischen Perikopen entnommen hat und diese zum Teil wörtlich anführt. Diese Schrift gehört aber höchst wahrscheinlich Marcion selber an. Dies folgt noch nicht daraus, dass Ephraem den Marcion an einigen Stellen gradezu anredet (s. p. 135. 48f. 58), wohl aber aus einer Vergleichung der von Ephraem citirten marcionitischen Erklärungen mit der von Tertullian *adv. Marc. lib. IV.* berücksichtigten Auslegung des Evangeliums durch Marcion. Dieser hat nämlich nicht nur einen Kanon neutestamentlicher Schriften redigirt und daneben ein Werk geschrieben, welches den Gegensatz der alten und der neuen Offenbarung aufweisen sollte, sondern er hat auch durchgehends den von ihm aufgestellten Kanon commentirt, wobei hier dahingestellt bleiben soll, ob dies in einer besonderen Schrift oder in den „*Antitheses*“ oder im Zusammenhang mit der Publication des Kanons geschehen ist. Ephraem's *Expositio* bietet uns also neben dem Diatessaron Tatian's noch Bruchstücke einer zweiten Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, mag sie auch von Späteren etwas überarbeitet sein. Leider aber theilt er sie in einer so abgerissenen Gestalt mit, dass sehr vieles völlig dunkel bleibt. Mösinger hat so gut wie nichts dazu getan, die grossen Schwierigkeiten hier zu lösen. Auch die Aufgabe dieser Zeilen soll es nicht sein, die marcionitischen Fragmente durchgehends verständlich zu machen. Nur das wichtigste soll hier zusammengestellt werden.

1) P. 122f. bemerkt Ephraem zu dem Verse: „*Beatus erit venter, qui te portavit*“ folgendes: „*Marcion dicit: His verbis solummodo tentarunt, num vere natus esset. Et eo quod dicitur: Ecce mater tua et fratres tui quaerunt te, idem significatur. Quinimmo et corpus suum dedit eis ad*

manducandum? Cur? Ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere.“ Diese Worte sind auch in *Cod. A.* als marcionitische ausdrücklich bezeichnet; es folgt die Widerlegung Ephraem's. Zur Sache ist Tertullian *adv. Marc. IV, 19* zu *Luc. 8, 20* („*Ad hanc primam propositionem nostram solet ex diverso responderi: Quid enim, si temptandi gratia nuntiatum est ei?*“), *adv. Marc. IV, 26* zu *Luc. 11, 27* (auch nach Tertullian hat Marcion beide Stellen mit einander combinirt), *adv. Marc. III, 11* (zu *Luc. 8, 20* und *11, 27*), *Epiph. h. 42. p. 325 sq.*, Tertullian *adv. Marc. IV, 40* zu *Luc. 22, 19* zu vergleichen.

2) *P. 47: „Rursus qui dominum nostrum per nativitatem maculam contradixisse dicunt, ignorant, se in errore versari, neque instrui possunt, quoniam superbia inflati sunt, sicuti nec timent, quia poenitentiam non ajunt.*“ Hiezu sind die „*Investiven*“ Marcion's gegen Ehe, Zeugung und Geburt bei Tertullian, z. B. *de carne 2—5*, *adv. Marc. III, 11* zu vergleichen.

3) Zur Perikope von der Heilung des Gichtbrüchigen, speciell zu den Worten: „*dimissa sint tibi peccata*“ bemerkt Ephraem (*p. 60*): „*Quae peccata ei dimisit? Certe ea, quae in ipsum commiserat. Quomodo ergo alienus est a lege? Et quid sive ei sive patri ejus debebant homines, qui per nullum opus potentiae nec in justitia nec in legislatione eum senserunt? Peccata ergo, quae coram deo legis debita contrahunt, quomodo dimisit Jesus, nisi cum illo per generationem conjunctus esset? Aperte potius per haec dictum est, quod filius ejus est. Quia paralyticus in ipsum peccavit, punivit eum in carne. Juxta doctrinam Jasowa (cod. A: „*Jajswa*“) dicunt: „*Ad quid opus erat domino dicere: dimissa sunt tibi peccata tua.*“ Sane hoc ei opus non erat, si ille non propter peccata paralyti afflictus erat. Et quare ei condonavit, nisi ipsi debitor erat paralyticus? Aut nisi ipsius debitor erat, quid profuit ei, ut diceret dominus: *Dimittuntur tibi peccata tua?* Quamvis enim peccata non dimissa essent, nihil paralytico nocuissent, postquam semel a vindicta per misericordiam et boni-*

tatem liberatus erat.“ Ephraem geht hier ohne Zweifel auf eine ihm vorliegende marcionitische Erklärung der Stelle näher ein (s. Tertullian adv. Marc. IV, 10). Aber was ist die *doctrina* „Jasowa“? Ich habe mich ihretwegen an Professor P. de Lagarde gewendet; aber selbst er wusste im Augenblicke nicht zu helfen. Man könnte vermuten, Ephraem habe in boshafter Weise die marcionitische Meinung so verdrehen wollen, dass sie den Sinn bekäme: „Warum hat der Herr überhaupt gesagt: Dir sind deine Sünden vergeben?“ In diesem Falle dürfte man annehmen, statt „Jasowa“ sei „Juliani“ zu lesen. Allein P. de Lagarde teilt mir mit, dass die Entstehung einer Lesart „Jasowa“ aus „Juliani“ im Armenischen nicht leicht begreiflich sei ¹⁾. So bleibt diese Stelle zur Zeit noch dunkel. Im Einzelnen nicht verständlich, weil handschriftlich verderbt, ist auch das gleich folgende (p. 61), wo Ephraem auf die marcionitische Erklärung des Abschnittes Luc. 5, 30f. eingeht; aber die Parallele zu Tert. adv. Marc. IV, 11 init. ist wiederum frappant.

4) Nach Anführung von Matth. 13, 54 sagt Ephraem (p. 128f.): „*Nonne dabatur et alius populus, aut alia terra, quam Judaeorum? Sed hoc scriptum est, ut Marcionistae mendacii arguerentur et reprehenderentur. Post haec, ait, intravit juxta morem suum in synagogas eorum die sabbati. Et quaenam erat consuetudo ei qui tum advenit? Nam modo in Galilaeam venerat. Nec coeperat docere extra synagogam, sed in synagoga* (die Sätze ermangeln des verständlichen Zusammenhangs). *Ex cultu enim eorum probatur, quod de deo eorum ad eos locutus est; secus enim extra synagogas eum praedicare oportuit. Ingressus est in Bethsaida (sic)*“

¹⁾ „Durch Möisinger“ — schreibt P. de Lagarde mir in einem Briefe vom 22. December 1880 — „ist bekannt geworden, dass die Mechitharisten im Ephraem nicht gut gearbeitet haben: ich misstrauere allen Drucken dieser Leute, denen jede Methode fehlt: vergleichen Sie z. B. in meinen *Orientalia II*, 48. Die zweite Abhandlung der *Orientalia II* ist ein Beweis, wie wenig mit einem einigermassen schwierigen Texte in Venediger Ausgabe anzufangen ist.“

ad Judaeos et nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt, nisi hoc unum: Medice cura te ipsum. Et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. Non est verosimile, quod hoc verbum Christi ad iram eos excitavit.“ Es folgt nun die Widerlegung Ephraem's, beginnend mit dem Satze: „*At si de creatore ad eos locutus esset, etc.*“ Diese Worte beweisen, dass wir es hier wirklich mit einem marcionitischen Stück, nicht aber mit einem Einwurf Julian's, wie es scheinen könnte, zu tun haben. Die Erklärung des Stückes bietet nicht geringe Schwierigkeiten; ich verweise nur auf das „Bethsaida“ und auf die Dunkelheiten des Zusammenhangs. Soviel ist aber deutlich, dass die Marcioniten die Perikope teilweise für falsch überliefert ansahen und verwarfen. Im Evangelium des Marcion, in welchem Kapitel 3, 1, mit 4, 31 verbunden, den Anfang bildete, stand Luc. 4, 16—30 wenigstens teilweise (s. adv. Marc. IV, 8). Tertullian macht hier ganz ähnliche Bemerkungen gegen Marcion wie Ephraem, argumentirt aber ausserdem aus dem stehengelassenen „Nazareth“. Dies scheint später von den Marcioniten in „Bethsaida“ verändert worden zu sein, um vermeintliche alttestamentliche Beziehungen abzuschneiden.

5) P. 135: „*At si Jesus, ut tu Marcion dicis, corpore non erat indutus etc.*“

6) Zur Verklärungsgeschichte bemerkt Ephraem p. 157: „*Et si deus peregrinus est Christus (s. auch das „peregrinus“ p. 61), cur Moyses et Elias cum eo loquebantur? Nonne Christus is est, qui Moysen ad vitam et Eliam de coelo vocavit? Et ecce ex priori tempore Justus eos adduxit. Si autem vi ascendens Eliam de coelo deduxit, non est bonus, quia ex ulnis Justus rapuit Eliam et testem sibi deduxit. Et si bonus sine Justo Moysen investigavit et ejus potitus est, furto reum se fecit, quia et ossa, quae Justus a facie hominum abscondit, ex sepulcro eruit et eduxit. Et quum vox de coelo fieret: Hic est etc., ubi tum erat Justus? Num timuit et se abscondit et non prodit*

ad vocem illius? Aut num haec vox Peregrini tacite praeteriit, quia Justus audisset? Sed ecce, super tertium coelum est, ut dicunt, et Justus quoque super coelos est. Quomodo ergo haec vox et haec verba eum pertransierunt, quin ea perciperet? et si percepit, cur tacuit ad omnem hanc gloriationem, quae de eo praedicata est?“ Ephraem hat hier augenscheinlich eine Erklärung Marcion's zu dieser Stelle vor sich; zu vergleichen ist Tertullian adv. Marc. IV, 22, s. auch IV, 7 init. I, 19. I, 15: „*caelum tertium.*“

P. 255f. (zum Ausgang der Leidensgeschichte) bemerkt Ephraem: „*Qui ergo dicunt, corpus salvatoris nostri speciem quandam fuisse, ut corpus angelorum, qui in domo Abrahae ederunt, convicti arguuntur etc.*“ Dann zur Sonnenfinsternis: „*Et si Christus filius erat Peregrini, sol in crucifixione ejus non esset tenebratus, sed ille creator lucem abundantiore sparsisset, quia inimicus a facie ipsius ablati esset, et lucem super Judaeos oriri fecisset, quia ipsius voluntatem perfecerunt. Et templum velum pretiosum induisset, quia a querelis inimici sui liberatum, et solutor legis ex eo ejectus esset. At pater Peregrini forsitan adduxit tenebras? Sed ecce non sunt tenebrae apud eum; neque si tenebrae apud eum essent, eas adduxisset, primo, quia deus bonus est, dein, quia ille dixerat: Dimitte eis, quia nesciunt, quod faciunt.*“ Zur Bemerkung über den Leib Christi ist Tertullian adv. Marc. III, 9. *de carne* 3 zu vergleichen. Es geht aus diesen und anderen Stellen hervor, dass Marcion zum Erweise seiner Lehre vom Leibe Christi wirklich die Analogie mit den Engeln, die Abraham besucht haben, geltend gemacht hat. Zur zweiten Hälfte s. Tertullian adv. Marc. IV, 42. Hier wie auch sonst frappirt die Uebereinstimmung in der Polemik Tertullian's und Ephraem's: „*Ecce autem et elementa concutiuntur. Dominus enim patiebatur ipsorum. Ceterum adversario laeso caelum luminibus floruisse, magis sol radiis insultasset, magis dies stetisset, libenter spectans pendentem in patibulo Christum Marcionis.*“

Dies sind die wichtigsten Stellen ¹⁾. Mit ihnen schliesse ich diesen Bericht. Er macht nicht den Anspruch, aus dem Commentar Ephraem's erschöpfend die Schätze gehoben zu haben, die für die Geschichte der ältesten christlichen Literatur in ihm aufbewahrt sind. Ohne Zweifel enthält Mönsinger's Publication die bedeutendste Bereicherung, welche unsere Kenntniss der Geschichte des vorkatholischen Christentums in den letzten Jahren erhalten hat; auch der Fund des Bryennius muss hier zurückstehen. Eine eingehende Bearbeitung des bereits vor bald fünf Jahren erschienenen Werkes Ephraem's wird hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lassen.

¹⁾ P. 183f. widerlegt Ephraem zu Marc. 11, 13f. solche, welche die Perikope vom Feigenbaum allegorisch auf Jerusalem deuten und in dem Berge, welcher sich ins Meer stürzen kann, den Teufel sehen. Hier sind jedenfalls nicht Marcioniten zu verstehen, da die Perikope bei Marcion überhaupt nicht stand und sich auch Ephraem hier mit seinen Gegnern ganz friedlich auseinandersetzt.