

# Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche.

Von Hans Heinrich Schaefer.

Fortasse latius se fundit spiritus Christi  
quam nos interpretamur, et multi sunt in  
consortio sanctorum, qui non sunt apud nos  
in catalogo. Erasmus.

1. Apologeten und Gnostiker. 2. Das Problem und die Quellen.  
3. Biographisches, Zeugnisse des Julius Africanus und Porphyrius.  
4. Eusebius, Epiphanius, Hieronymus über den Dialog vom Fatum.  
5. Hippolyt, Eusebius, Epiphanius über Bardesanes' Zugehörigkeit zur  
valentinianischen Gnosis. 6. Das kosmogonische Fragment bei Theodor  
bar Konai. 7. Mose bar Kepha, Ephraem und der Dialog vom Fatum  
über die Kosmogonie des Bardesanes. 8. Die Form der Poesie bei Bar-  
desanes und in seiner Schule. 9. Der kosmogonische Mythos bei Bar-  
desanes und Mani. 10. Bardesanes und das Problem der Freiheit.

1. Der Betrachter der orientalischen Geschichte kennt keinen bewegenderen und großartigeren Vorgang als den Eintritt der christlichen Verkündigung in die Welt. Es gehört zu den stärksten Zeugnissen für die Macht des Geistes, daß etwas so Unweltliches, sich so souverän über Not und Zwang des irdischen Lebens Erhebendes zur weltgestaltenden Macht wurde.

Im 2. Jh., dem Jahrhundert der ersten Apologeten, vollzieht sich im wesentlichen der Ausgleich, den das Christentum mit der vornehmsten geistigen Macht der Umwelt vollziehen mußte: mit der profanen Bildung und der Religionsphilosophie der Griechen. Diese Periode steht im Schatten einerseits des apostolischen Zeitalters und der unvergleichlichen Lebendigkeit und Reinheit, in der es die christliche Erfahrung gestaltet, anderseits der ihr folgenden Epoche der Alexandriner, die mit Origenes den Höhepunkt der altchristlichen Theologie erreicht. Man mag geneigt sein, die Leistung der Apologeten als ein Nicht-mehr gegenüber den Aposteln, als ein Noch-nicht gegenüber den Alexandrinern zu werten, in der ‚christlichen Philosophie‘, die sie erarbeiteten,

die Unentschiedenheit zwischen griechischem Idealismus und christlichem Glauben peinlich zu empfinden. Aber man kommt der Sache näher, wenn man die Notwendigkeit des Vorgangs versteht — seine Notwendigkeit nicht im Sinne eines äußerlich erzwungenen Kompromisse, des Abstiegs von einer höheren und reineren Stufe des christlichen Bewußtseins, sondern als innere Notwendigkeit des Zueinandertretens und der gegenseitigen Durchdringung von zwei großen geistigen Mächten. Beide waren zur Weltherrschaft berufen, aber um den Preis gegenseitiger Hingabe. Die christliche Heilsverkündigung und die griechische Bildung konnten jede für sich ihr Leben und ihre Kraft nur dergestalt wahren, daß sie auf dem Boden der alten Kirche den Bund eines christlichen Humanismus schlossen. Jene mußte zur christlichen Philosophie werden, um nicht in enthusiastischem Sektierertum und in gnostischer Spekulation zu ertrinken oder in die Bedeutungslosigkeit einer vom konservativen Judentum verworfenen jüdischen Sekte zurückzugleiten. Dieser konnte das Leben nur so gesichert werden, daß ihre leitenden Ideen und der Ertrag ihrer Erkenntnisarbeit zur neuen Form einer christlichen Bildung umgewandelt wurden. Wurde sie damit zunächst auch auf Jahrhunderte ihrer Autarkie beraubt, so blieb sie doch in dieser Verkapselung spannkraftig genug, um sich eines glücklichen Tages zu neuem Selbstbewußtsein entfalten zu können.

Der eigentliche Gewinn, den der Umgang mit den Apologeten verspricht, ist die Begegnung mit einzelnen Männern, die, auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stehend, der geistigen und sittlichen Welt mit Ernst zugewandt, von der christlichen Verkündigung so ergriffen wurden, daß ihr Leben sich verwandelte und erneuerte. Nun aber nicht so, daß sie damit einen Bruch in ihrem geistigen Dasein zuließen und sich zur Preisgabe des erarbeiteten geistigen Besitzes verstanden — dafür gibt es freilich auch Beispiele —, sondern so, daß sie dem christlichen Gedanken neue und zentrale Ideen der Weltdeutung entnahmen und danach ihr Weltbild neu formten.

Freilich hing hier, wie überall in der christlichen Geschichte, alles an der Wahrung des rechten Maßes. In engstem Zusammenhang mit der entstehenden christlichen Philosophie steht ihr

verzerrtes Gegenbild, die Gnosis. Als akute Hellenisierung des Christentums hat A. Harnack die Gnosis bezeichnet — es gibt keine genauere Kennzeichnung. Statt einer organischen Hellenisierung, der sorgsam und besonnenen Verständigung zwischen dem neuen christlichen Lebensideal und der antiken Bildung, vollzieht sich in der Gnosis eine Vermischung beider, in der beide verkümmern müssen. Die griechische Bildung verliert ihren Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Lebens, ihren wissenschaftlichen und wissenschaftsgemäßen wie ihren erzieherischen Charakter und wird zum Werkzeug einer die Natur und die Vernunft verleugnenden, individualistisch überspitzten Heilsuche. Die christliche Heilslehre wird in ihrem Kern zerstört, indem die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens und Leidens Jesu zum bunten Mythos oder zum bloßen Symbol verflüchtigt, die strikte sittliche Forderung des Christentums in einer unverbindlichen Heilsmetaphysik aufgelöst wird. Die großen Gnostiker des 2. Jh. — Basilides und Valentin stehen an erster Stelle — können wir freilich, was ihren geistigen Werdegang anlangt, nur ganz ungefähr erfassen. Und während Aristides und Justin, Athenagoras und Minucius Felix uns lebendig und individuell verstehbar werden, bleibt uns der Prozeß so gut wie unsichtbar, in dem jene Männer zur Ausbildung ihrer Systeme und zu ihrer propagandistischen Tätigkeit gelangten. Wir verlangen aber auch kaum danach, sie allzu nah persönlich kennen zu lernen. Aus dem, was von ihren Schriften erhalten ist, weht die Luft des schöngeistigen Salons, nicht des christlichen Lehrhauses.

2. In den Kreis dieser Gnostiker ist vom kirchlichen Urteil seit dem 3. Jh. ein Mann gezogen worden, dessen wirkliches geistiges Antlitz zu erkennen erst durch glückliche Funde der letzten Jahrzehnte möglich geworden ist. Bardesanes lebte in der zweiten Hälfte des 2. und im ersten Viertel des 3. Jh. in dem syrischen Edessa. Er war zu seiner Zeit der vornehmste Träger geistigen Lebens in dieser Stadt. Sie lag, von einer einheimischen Dynastie aus arabischem Geblüt beherrscht, an der Grenze der römischen und der parthischen Interessensphäre. Schon unter Trajan im Jahre 116 von den Römern eingenommen, kam sie

doch erst hundert Jahre später, 216, unter Caracalla, der den letzten König Abgar IX. absetzte und nach Rom führte, endgültig unter römische Herrschaft. In ihr traf hellenistische Bildung mit der angeblich schon seit den Tagen Jesu, tatsächlich wohl erst seit der Mitte des 2. Jh. von Palästina herüberwirkenden christlichen Mission zusammen, die jedoch erst gegen Ende des Jahrhunderts katholisches Gepräge erhielt<sup>1)</sup>. Beiden wirkte eine uralte örtliche Tradition der Gestirnsbeobachtung und -verehrung entgegen. In Bardesanes treffen die drei Richtungen zusammen. Er ist gewillt und fähig, griechische, christliche und orientalischastrale Gedanken — die letzteren freilich ihrerseits durch griechische Wissenschaft geklärt — in einem neuen Weltbild von eigentümlicher persönlicher Kraft zu vereinigen. Die syrische Kirche, in deren Anfängen er steht, hat ihn preisgeben müssen, nicht zu ihrem Gewinn; denn mit ihm opferte sie einen ihrer freiesten und lebendigsten Geister, der zugleich der Begründer ihrer geistlichen Poesie und ein Meister der syrischen Prosa war. Die von ihm ausgehende Bewegung ist im Bereich der edessischen Kirche in der antihäretischen Polemik des 4. Jh. und der pietistischen Reaktion des beginnenden 5. Jh. untergegangen. Die späteren Syrer kennen ihn nur noch im Zusammenhang der Ketzergeschichte. Ins Gebiet der griechischen Kirche hat er kaum herübergewirkt. Sie hat sich ein Stück seines Werkes zu apologetischen Zwecken angeeignet, aber ihn selber zum Gnostiker gestempelt und rasch vergessen. Der modernen Geschichtsforschung liegt es ob, das Urteil zu revidieren, das die Kirche des 3. und 4. Jh. über ihn gefällt hat.

Für die Kenntnis des Bardesanes standen der älteren Kirchengeschichtsschreibung außer den kurzen und verstreuten Nachrichten der griechischen Väter, die im folgenden besprochen werden, nur zwei größere Exzerpte aus einem seiner Werke zu Gebote. Diese sind griechisch bei Eusebius in der *Praeparatio Evangelica*

1) Vgl. die klassische Darstellung von F. C. B u r k i t t, *Urchristentum im Orient* (deutsch von E. P r e u s c h e n 1907) Kap. 1, ferner A. H a r n a c k, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* II<sup>3</sup> (1915) 141 ff., wo die Literatur verzeichnet ist (hinzuzufügen: A. v o n G u t s c h m i d, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne*, *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*, sér. 7 tome 35 n. 1, 1887).

erhalten, lateinisch in den Ps.-Clementinischen Recognitionen. Aus deren griechischem Grundtext, der für uns verloren ist, hat der Verfasser des zweiten der sog. Dialoge geschöpft, die dem Caesarius, dem Bruder des Gregor von Nazianz, untergeschoben sind, aus diesem wieder im 9. Jh. Georgios Hamartolos. Das Werk, aus dem die Exzerpte herrühren, ist der von den griechischen Vätern mehrfach genannte Dialog über das Fatum, der vollständig erst 1855 in der syrischen Originalgestalt aus einer Handschrift des 6. oder 7. Jh. bekannt wurde<sup>2)</sup>. Die Fragen nach seiner Authentizität, nach seinem Wert für die Ermittlung von Bardesanes' eigentlichen Lehren sowie nach dem Verhältnis der syrischen Fassung zur griechischen des Eusebius und seiner Benutzer sind viel verhandelt und in der Diskussion teilweise ohne Not kompliziert worden; wir kommen darauf zurück.

Von wesentlicher Bedeutung sind daneben die zahlreichen Auseinandersetzungen mit Bardesanes, die sich in den antihäretischen Schriften des Syrers Ephraem († 373) finden. Soweit sie in dessen 56 Hymnen (*madrāšē*) gegen die Irrlehren — besonders in den Hymnen 1, 3, 21—24, 51—55 — enthalten sind, wurden sie der Forschung bereits durch den zweiten Band der syrischen Werke des Ephraem in der römischen Ausgabe 1740 erschlossen. Tatsächlich sind sie aber erst neuerdings durch die deutsche Bearbeitung von A. Rucker benutzbar geworden, der über die äußerst mangelhafte Edition auf die zugrunde liegende vatikanische Handschrift zurückgegangen ist und außerdem zwei fragmentarische Londoner Handschriften zur Ergänzung herangezogen hat<sup>3)</sup>. Dazu kommen die antihäretischen Prosatraktate des Ephraem, die C. W. Mitchell aus einer Londoner Palimpsest-

2) Erstausgabe mit englischer Übersetzung W. Cureton, *Spicilegium Syriacum* (1855); maßgebende Neuausgabe von F. Nau (mit Bemerkungen von Th. Nöldke) in: *Patrologia Syriaca* acc. R. Graf in Pars I tom. 2, 1907. Die Parallelstücke bei Eusebius, in den Recognitionen und bei Ps.-Caesarius hat schon Cureton unter bzw. nach seiner Übersetzung mitgeteilt: danach A. Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker* (1864) 81—84, 92—125, der Georgios Hamartolos hinzufügte, und V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie I* (1867) 76—78, 81—94. Für die drei letzteren Zeugen fehlt es an kritischen Textausgaben.

3) Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren, aus dem Syrischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von A. Rucker, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 61, 1928.

Handschrift des 5. oder 6. Jh. zurückgewonnen hat, nämlich die fünf Sermonen (*mēmṛē*) an Hypatius, der leider wenig ergiebige Sermon wider die Schrift des Bardesanes gegen die Platoniker, die drei Sermonen gegen Marcion, ein Sermon gegen Mani, der besonders wichtige Mitteilungen über Bardesanes enthält, sowie endlich ein poetischer Sermon gegen Bardesanes in 96 Strophen<sup>4)</sup>. Die Auswertung dieser Stücke wird durch die geistige und schriftstellerische Eigenart des Ephraem erschwert. Es fehlt ihm nicht nur an der Neigung, sondern auch an der Fähigkeit, auf die Gedanken des bekämpften Gegners einzugehen, sie im Zusammenhang zu erfassen und wiederzugeben. Ihm ist es genug, einzelne, zusammenhanglose Äußerungen des Gegners herauszugreifen und mit einem unmäßigen Aufwand an Worten und an moralischem Pathos zu bestreiten. Ephraem läßt unzweideutig erkennen, wohin zu seiner Zeit die Kirche geraten war, die einen Geist wie Bardesanes nicht zu tragen vermochte. Was bei Bardesanes geistige Klarheit, Kraft der Wirklichkeitsdurchdringung ist, das ist bei ihm die Befangenheit in einer groben und simplen Theologie, die ihm die Wirklichkeit nicht erhellt, sondern verbirgt. Da Bardesanes und die Seinen auf das christliche Volk durch ihre Poesie gewirkt hatten, fühlte er sich bewogen, ihnen als Dichter entgegenzutreten. Die dichterische Form, in die er seine Polemik kleidet, macht diese vollends unerträglich. Sie verführt ihn, der ohnehin dem eigenen Wortreichtum wehrlos ausgeliefert ist, zu einer Rhetorik, der es zwar nicht durchaus an sinnigen Andeutungen und Verknüpfungen fehlt, die ihm aber die Abkehr von Natürlichkeit und Vernünftigkeit nur zu sehr erleichtert. Dennoch sind seine Mitteilungen für die Prüfung und Bewertung der übrigen Quellen unschätzbar. — Die Nachrichten der griechischen Väter sind von A. Harnack

4) C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan of which the greater part has been transcribed from the palimpsest B. M. Add. 14 623 and is now first published, I 1912, II (nach dem Tode des Verfassers besorgt von A. A. Bevan und F. C. Burkitt) 1921.

übersichtlich zusammengestellt<sup>5)</sup>, die der Syrer von F. Nau<sup>6)</sup> — doch sind Text und Übersetzung der Ephraemzitate bei dem letzteren nur unter ständiger Berücksichtigung der neuen Übersetzung von A. Rucker zu gebrauchen.

Wir verzichten darauf, die griechischen und syrischen Fragmente und Zeugnisse zu einem Mosaik zusammenzustellen, ihre Abweichungen und Widersprüche durch Harmonistik verschwinden zu lassen und so die Persönlichkeit des Bardesanes zu rekonstruieren — ein Verfahren, von dem sich die Erforschung der Gnosis noch nicht immer befreit. In Vorbereitung einer neuen Monographie über den Gegenstand, deren Hauptziel es ist, einen vor Jahren von mir als notwendig bezeichneten Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus zu liefern, ist diese Abhandlung auf die Analyse der Quellen, auf die Ordnung und kritische Bewertung der einzelnen Überlieferungen gerichtet. Einerseits ist zu klären, wieviel an positivem Wissen über Bardesanes die griechischen Väter eigentlich besessen haben und in welchem Verhältnis zueinander ihre Überlieferungen von Bardesanes stehen. Dabei ergibt sich als Haupttatsache, daß die bereits im 3. Jh. durchgesetzte Behauptung, Bardesanes sei der valentinianischen Gnosis zuzurechnen, unhaltbar ist. Gegenüber der griechischen gewinnt die syrische Überlieferung dank ihrem größerem Reichtum trotz mancher Mängel erhöhte Bedeutung. In ihr tritt neben den syrischen Dialog vom Fatum als an Wert ihm kaum nachstehende neue Urkunde ein bei Theodor bar Konai, einem Autor des 8. Jh., erhaltenes kosmogonisches Gedicht, das bisher als solches nicht erkannt ist. Es läßt sich inhaltlich aus den Mitteilungen eines etwas späteren Syrer, des Mose bar Kepha († 905), über die Lehren des Bardesanes ergänzen. Da ferner festgestellt werden kann, daß es inhaltlich zum Dialog

5) Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1 (1895) 184—188. Die Texte sind zum Teil durch die Berliner Kirchenväter-Ausgabe überholt. Dem Zweck des Werks entsprechend sind die Bardesanes-Zitate bei Porphyrius nicht aufgenommen.

6) Vor seiner Ausgabe (s. Anm. 2) 495—509. Da Nau die Hymnen nur nach den Seiten der römischen Ausgabe, nicht nach Hymnen- und Strophenzahl zitiert, gebe ich, um die leichtere Auffindung seiner Zitate bei R u c k e r zu ermöglichen, unten S. 74 eine Tabelle derselben mit Angabe von Hymnus und Strophe.

über das *Fatum* stimmt und von Ephraem gekannt wird, so wird seine Interpretation zur festen Grundlage für das Gesamtverständnis. Außerdem liefert es einen formalen Aufschluß über den poetischen Stil des Bardesanes, der es gestattet, sein eigenes poetisches Schaffen von dem seiner Schule mit einiger Deutlichkeit abzugrenzen. Die Untersuchung beschränkt sich darauf, den Beweis für diese Thesen zu erbringen und schöpft die Quellen nur soweit aus, als sie für diesen Beweis ergiebig sind. Ganz außer Betracht bleibt die weitgehend apokryphe arabische und die rein apokryphe armenische, in dem Geschichtswerk des Ps.-Moses von Choren enthaltene Überlieferung, sowie die Frage nach dem Verhältnis des Bardesanes zum Dichter der Oden Salomos. Aufgabe der von mir vorbereiteten Monographie wird es sein, in den neu festgelegten Rahmen die gesamte Überlieferung einzuordnen.

**3.** Bardesanes wird schon durch seinen Namen mit Edessa verknüpft. Er heißt Bardaiṣān, nach dem Daiṣān, dem Skirtos der Griechen: das ist der Fluß, an dem Edessa liegt. Seine Geburt wird durch die im 6. Jh. geschriebene, aus besten alten Quellen geschöpfte Edessenische Chronik genau auf den 11. Tamuz des Jahres 465 der Griechen, d. i. den 11. Juli 154 datiert <sup>7)</sup>. Nähere biographische Angaben bringt erst eine sehr späte Quelle, die Chronik des Patriarchen Michael von Antiochien († 1199), nach der er 222 im Alter von 68 Jahren gestorben ist <sup>8)</sup>. Damit ist seine den griechischen Autoren nicht genau bekannte Lebenszeit gesichert. Seine Eltern seien auf der Flucht aus dem Osten nach Edessa gekommen. Michael überliefert auch ihre Namen, die in gleicher Form in der Kirchengeschichte des Barhebraeus wiederkehren. Der Name der Mutter, Naḥšīrām, ist klarlich heidnisch-aramäisch, der des Vaters, Nuḥāmā (? *nwh'm'*), ist undurchsichtig, so daß aus ihm kein Schluß auf Bardesanes' ethnische Her-

7) N a u 510.

8) N a u 522 f.



kunft zu gewinnen ist<sup>9)</sup>. Nach der Geburt des Sohnes in Edessa hätten sich die Eltern nach Hierapolis-Mabbug begeben, wo Bardesanes von einem heidnischen Priester erzogen worden wäre. Er sei dann im Alter von 25 Jahren, also im Jahre 179, von seinen Eltern in Geschäften nach Edessa geschickt worden und habe dort den Bischof Uštasp (Hystaspes) die Heilige Schrift auslegen hören. Von ihm sei er zum Christentum bekehrt, getauft und zum Diakon erhoben worden. Nachdem aber seine häretischen Gesinnungen offenbar geworden wären, sei er von 'Aqi (?), dem Nachfolger des Uštasp, zur Rechenschaft gezogen und, als er sich unnachgiebig zeigte, exkommuniziert worden.

Hierapolis mit seinem aus Lukian von Samosata bekannten Kult der Atargatis galt als Metropole des syrischen Heidentums. Daß Bardesanes dort erzogen sei, ist eine offensichtlich tendenziöse Erfindung, die seine spätere ketzerische Haltung motivieren soll. Theodor bar Konai, der etwa 400 Jahre vor Michael schrieb, läßt durch das, was er sagt<sup>10)</sup>, den zweifelhaften Wert jener Nachricht deutlich erkennen. Er kennt die von Michael vermutlich aus einer älteren, unbekannteren Quelle mitgeteilten Nachrichten in vagerer und vergrößerter Form. Nach einigen, so gibt er an, stammt Bardesanes aus Hierapolis, nach anderen aus Arbela in Adiabene; wieder andere behaupten, er sei der Sohn eines Götzenpriesters. Von Uštasp und 'Aqi weiß er nichts— diese Namen von Bischöfen des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jh. kennt überhaupt nur Michael. Während aber Michael die Exkommunizierung des Bardesanes die Folge seiner ketzerischen Haltung sein läßt, wäre dieser nach Theodor umgekehrt aus verletztem Ehrgeiz, weil er nämlich nicht die ersehnte Bischofswürde erhalten konnte, zum Ketzer geworden. Von alledem weiß der älteste und ergiebigste Gewährsmann unter den Syrern, Ephraem, der Ketzerbestreiter des 4. Jh., nichts: hätte er davon ge-

---

9) Ein kühner Versuch, beide Namen zu deuten, bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (1880) 157 Anm. 1162. Schon Hoffmann erkannte: „Diese ganze Verknüpfung des Bardaisän mit Mabbug und seiner Göttin ist durchsichtig genug eine Verleumdung christlicher Bosheit, von der man ein ähnliches Beispiel in bezug auf Nestorius dem Philoxenos verdankt.“

10) Nau 517.

wußt, so hätte er es sich für die Zwecke seiner Polemik nicht entgehen lassen.

Ein einziger von den großen Männern der alten Kirchengeschichte ist mit Bardesanes in Berührung gekommen, und zwar sein etwas jüngerer Zeitgenosse Sextus Julius Africanus († nach 240), der Begründer der christlichen Chronographie und Vorläufer des Eusebius. In einem der spärlichen Fragmente, die aus seinen ‚Stickereien‘ erhalten sind, erzählt er von seinem Besuch in Edessa (um 195), wo er am Hof des ihm befreundeten, christlichen Königs Abgar IX. (179—216) mit Bardesanes zusammentraf<sup>11)</sup>. Wenn er ihn einen Parther nennt, so ist dies auf die geographische, nicht auf die ethnische Herkunft zu beziehen. Bardesanes gehörte zur Hofgesellschaft. Daß er ein Mann von hoher sozialer Stellung und vornehmem Auftreten war — dies verbindet ihn mit andern Gnostikern, zumal mit Mani —, weiß noch Ephraem<sup>12)</sup>. Von seinen Anschauungen berichtet Julius Africanus nichts; vor allem sagt er kein Wort über häretische Neigungen des Mannes. Daraus, daß Bardesanes am Hof des glaubenseifrigen Abgar wohlgekommen war, darf geschlossen wer-

11) Die Fragmente der Κεστοί müssen noch immer in dem verderbten Text zitiert werden, den M. Thevenot 1693 in den *Veterum Mathematicorum Opera* hat drucken lassen. Die auf Bardesanes gehenden Sätze finden sich dort c. 29 S. 300 f.; einiges haben A. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker 14 A. 6 und — mehrfach mit ihm zusammentreffend, aber ohne Kenntnis seines Vorgangs — A. von Gutschmid in der oben Anm. 1 genannten Abhandlung S. 36 A. 1 berichtigt. Der Text lautet: Ἐχρήσατο τῆ πείρῃ ταύτῃ τὰς Σύρμους ὁ Σκύθης καὶ Βαρδῆσάνης ὁ Πάρθος, τάχα δέ που καὶ πλείονες . . . ἦν δὲ ἄρα σοφὸς τοξότης Βαρδῆσάνης, εἶπερ τις ἕτερος, οἶδα τε ἄνθρωπον τοξεύσαντα οἷα ζωγράφον, ὃ δὲ τρόπος τοιούσδε ἄνδρα καταντικρὺ ποτε ἔστησε νεανίαν καλὸν καὶ εὐρωστον, ὃν καὶ γραφεὺς ἂν ἐξέκαμε μιμούμενος. προυβάλετο δὲ τὴν ἀσπίδα ὁ νεανίσκος· τοῦτο γὰρ προσέταξεν ὁ Βαρδῆσάνης ἐνδεικνύμενος τὴν τέχνην ἡμῖν θεαταῖς. ὃ δὲ οἷα ζωγράφος ἀγαθὸς τὸν κατέχοντα μετέθηκεν ἐπὶ τὴν ἀσπίδα. πρώτην μὲν δὴ τὴν κεφαλὴν ἔγραφεν, ὀρθοῖς βέλεσι κύκλον κεφαλῆς μιμούμενος. εἶτα τῶν ὀφθαλμῶν τὰς βολὰς, χεῖλέων ἀρμονίας, ρυθμὸν γενεῶν, καὶ ὁ λοιπὸς ἄνθρωπος ἠκολούθει τῇ τάξει τοῦ σώματος. ὃ δὲ ἐσεμνύετο τοικίην γραφικὴν συλλαβῶν καὶ γράφων τοξεύμασι καὶ τοξεύων γραφάς. ἐθαυμάζομεν δὲ ὀρῶντες ὡς πολεμικὸν ἐπιτήδευμα τὸ τόξευμα ἦν. ἀλλ' ἦν τι καὶ τερπνὸν καὶ ἀκίνδυνος ἡδονή. ὃ δὲ καταθέμενος τὴν ἀσπίδα εἶδεν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ οἰκείου ὄπλου γεγραμμένον, καὶ ἔχαιρεν γενόμενος στρατιωτικὸν ζωγράφημα. τοῦτο μὲν οὖν ἔχω θαυμάσας· Σύρμον δὲ τί ἂν λέγοιμι; σοφὸς καὶ ὁ Σύρμος τοξότης, οὐ ζωγραφήσας βέλεσιν, ὡσπερ ὁ Βαρδῆσάνης κτλ. Vgl. auch Migne PG X 45.

12) „Mit Prachtgewändern und Edelsteinen schmückt er (der Teufel) den Bardaisān“ Hymn. 1, 12; Nau 497 (438 E).

den, daß er mit der offiziellen edessenischen Kirche der Zeit, mit der Abgar sich identifizierte, damals noch nicht zerfallen war. Als Hofmann lernte ihn Julius Africanus kennen. Er bewundert — ein hübscher und lebensvoller Zug — seine Meisterschaft im Bogenschießen, die er zu beobachten Gelegenheit hatte.

Als gelehrter Gewährsmann erscheint Bardesanes bei dem nächsten Zeugen, der der alten Kirche zwar nahe stand, aber als ihr entschiedener Gegner. Es ist der Neuplatoniker Porphyrius, der, Syrer von Geburt, seit etwa 263 in Rom lebte und dort 304 starb. Er ist der erste, der eine Schrift des Bardesanes auszieht, von der die alte Kirche, mit der einzigen Ausnahme des Hieronymus, keine Notiz genommen hat. In seiner Schrift ‚Über die Enthaltung von tierischer Nahrung‘ und in einem bei Stobaeus erhaltenen Fragment aus seiner Schrift ‚Über den Styx‘ gibt er zwei ausführliche Exzerpte aus dem Buche des Bardesanes über Indien wieder<sup>13)</sup>. Sie sind umfangreich genug, um erkennen zu lassen, daß dieses Buch seine Entstehung eben dem lebendigen ethnographischen Interesse verdankt, das Bardesanes auch im Dialog über das Fatum bekundet. Dieses Interesse ist besonders auf die sittlich-religiöse Lebensführung fremder Völker, in diesem Falle der Inder, gerichtet. Das eine der beiden enthaltenen Stücke handelt von den typischen Vertretern der indischen Frömmigkeit, den Brahmanen und den Samanäern, wie Bardesanes sie nennt; damit sind die buddhistischen Asketen gemeint<sup>14)</sup>. Der andere Text handelt von zwei in Indien anzu-

13) De abst. IV 17; 256 ff. Nauck. — Stob. Anth. I 3, 56; 66 ff. Wachsmuth, Beide Exzerpte bei Langlois (s. o. Anm. 2) 68—72.

14) In meiner Abhandlung ‚Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems‘ (Vorträge der Bibliothek Warburg IV, 1927) 87 Anm. habe ich postuliert, daß Bardesanes auch den Namen des Buddha gekannt habe, so daß Mani diesen von ihm kennenlernen konnte — ohne zu wissen, daß E. Bickel schon 1915 in seiner Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 146—152 den Beweis dafür erbracht hat. Hieronymus spricht, als erster westländischer Schriftsteller, in seiner Schrift wider Jovinian (I 42; 384, 25 Bickel l. c.) von der Geburt des Buddha aus einer Jungfrau: *apud gymnosophistas Indiae quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generavit*. Weiterhin (II 14; 417, 6 Bickel) führt er in Gestalt eines ganz knappen Auszugs aus Porphyrius de abst. die Unterscheidung ein, die Bardesanes zwischen den beiden Gruppen der indischen Frommen macht: *Bardesanes, vir*

treffenden Formen des Ordals. Seine Nachrichten hat Bardesanes, wie Porphyrius ausdrücklich angibt, *ex vivo ore* geschöpft. Er empfing sie von den indischen Gesandten, die zum Kaiser Elagabal gingen und dabei offenbar Edessa berührten, wo Bardesanes mit ihnen in Verkehr trat. Seinem lebendigen Forschungswillen entspricht es, daß er sich nicht damit begnügte, wie seine Zeitgenossen es liebten, auf die ethnographische Überlieferung der Alexanderzeit über Indien zurückzugehen — von der er freilich in Einzelheiten abhängig bleibt —, sondern daß er aus der Quelle selber schöpfen wollte. Dem Porphyrius ist er nur literarisch bekannt: das geht daraus hervor, daß dieser ihn an einer Stelle den ‚Babylonier‘ nennt und ihn an einer andern ‚aus Mesopotamien‘ kommen läßt. Das Buch über Indien muß, da Elagabal von 218—222 regierte, in den letzten Lebensjahren des Bardesanes entstanden sein. Da Porphyrius über die Sprache des ihm vorliegenden Textes nichts sagt, so muß man annehmen, daß er ihn griechisch las, wie er ihn griechisch wiedergab. Wahrscheinlich gehört das Buch zu den Schriften des Bardesanes, die von seinen Schülern aus dem Syrischen ins Griechische übertragen wurden.

4. Zweimal nennt ihn Eusebius († 339), beide Male mit großem Lob. In der Kirchengeschichte rühmt er ihn als einen trefflichen, in der syrischen Sprache gewandten Mann, der zur Zeit des Überhandnehmens der Häresien unter Mark Aurel in Mesopotamien dem Marcion und andern Sektierern entgegengetreten sei, in Dialogen, die er so wie seine meisten übrigen Schriften syrisch aufzeichnete, und die von seinen Schülern ins Griechische über-

*Babylonius, in duo dogmata apud Indos gymnosophistas dividit, quorum unum appellat Bracmanas, alterum Samanaeos; qui tantae continentiae sint, ut vel pomis arborum iuxta Gangen fluvium vel publico oryzae et farinae alantur cibo; et cum rex ad eos venerit, adorare illos solitus sit, pacemque provinciae in illorum precibus arbitrari sitam.* B i c k e l zeigt, daß auch die Nachricht von der Geburt des Buddha über Porphyrius auf Bardesanes zurückgeht und daß nur so die Worte *quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur* verständlich werden: Hieronymus meint damit die mündliche religiöse Tradition der indischen ‚Gymnosophisten‘, die seinem bzw. des Porphyrius Gewährsmann Bardesanes nicht aus deren Schriften, sondern in der Unterredung mit ihnen bekannt geworden ist.

setzt wurden. Darunter tritt besonders sein Dialog über das *Fatum* πρὸς Ἀντωνίνον hervor<sup>15)</sup>.

Im 6. Buche seiner ‚Evangelischen Vorbereitung‘, das die Bestreitung des heidnischen Schicksalsgedankens zum Gegenstande hat, zitiert er zwei Stücke, ein kürzeres und ein umfangreicheres, aus ‚den Dialogen des Bardesanes mit seinen Gefährten‘. Einen bestimmten Titel führt er hier nicht an<sup>16)</sup>. Die zitierte Schrift ist, wie schon bemerkt, seit 1855 bekannt: es ist der syrische Dialog, in dem Bardesanes mit dem Heiden Awida (*Awīdā*) über das *Fatum* diskutiert. Freilich wird der syrische Text nicht als ‚Dialog über das *Fatum*‘ bezeichnet, sondern trägt den Titel ‚Buch der Gesetze der Länder‘: das geht auf den Schlußteil des Dialogs, in dem Bardesanes die Macht des Sternenzwanges durch einen ausführlichen ethnographischen Nachweis einschränkt. Die Bewohner der verschiedenen Länder folgen, so argumentiert Bardesanes, bestimmten Gesetzen und Bräuchen, ohne daß behauptet werden könnte, sie seien sämtlich unter der Gestirnkonstellation geboren, die nach astrologischer Lehre die betreffenden Bräuche und Gepflogenheiten bewirkt. Dieser Beweis, der der christlichen Apologetik wertvolles wissenschaftliches Material für die Bestreitung der Astrologie lieferte, enthält zwar keineswegs die Quintessenz des Dialogs, wurde aber von der alten Kirche als Hauptstück desselben angesehen. Daher, und nur daher erklärt es sich, daß die Schrift des schon im 4. Jh. bei den Syrern

15) H. e. IV 50; t. I S c h w a r t z: ἐπὶ δὲ αὐτῆς βασιλείας [sc. des Mark Aurel], πληθουσίων τῶν αἰρέσεων ἐπὶ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν, Βαρησάνης, ἰκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καὶ τινὰς ἐτέρους διαφόρων προισταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος τῇ οἰκείᾳ παρέδωκεν γλύττη τε καὶ γραφῇ μετὰ καὶ πλείστον ἐτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων· οὗς οἱ γνῶριμοὶ (πλείστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ) ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβλήκασι φωνῆς· ἐν οἷς ἔστιν καὶ ὁ πρὸς Ἀντωνίνον ἰκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἰμαρμένης διάλογος ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψαι· ἦν δ' οὗτος πρότερον τῆς κατὰ Οὐαλεντίνον σχολῆς, καταγνοὺς δὲ ταύτης πλείστα τε τῆς κατὰ τοῦτον μυθοποιίας ἀπελέγξας, ἐδόκει μὲν πως αὐτὸς ἑαυτῷ ἐπὶ τὴν ὀρθοτέραν γνῶμην μεταθεῖσθαι, οὐ μὴν καὶ παντελῶς γε ἀπερρύψατο τὸν τῆς παλαιᾶς αἰρέσεως ῥύπον.

16) Die Einführung der Exzerpte lautet (Praep. evang. VI 9, t. I 350 Gifford): παραθήσομαι δὲ σοι καὶ τῶνδε τὰς ἀποδείξεις ἔξ ἀνδρὸς Σύρου μὲν τὸ γένος, ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς Χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἑλληλακότης. Βαρησάνης ὄνομα τῷ ἀνδρὶ, ὃς ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑταίρους διαλόγοις τάδε πη μνημονεύεται φάναί.

als Ketzer geltenden Mannes noch weiter überliefert wurde — so wie die Erhaltung der Schrift eines älteren Zeitgenossen und Landsmannes des Bardesanes, dem die Kirche gleichfalls den Rücken wandte, die Erhaltung nämlich der Rede des Tatian an die Griechen dem apologetischen Wert ihres Schlußteils zuzuschreiben ist, der dem Altersbeweis des Christentums gilt. Das Schlußstück von Bardesanes' Dialog hat das Interesse des Eusebius auf sich gezogen und seine dankbare Anerkennung gefunden, ebenso wie er das entsprechende Stück der Rede des Tatian im Zusammenhang ausgeschrieben hat.

Die Annahme liegt nahe, daß Eusebius eine und dieselbe Schrift — die einzige des Bardesanes, von der er eigene Kenntnis hatte — im Auge hat, wenn er in der Kirchengeschichte von dem πρὸς Ἀντωνῖνον ἰκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἰμαρμένης διάλογος und in der Praeparatio Evangelica von den πρὸς τοὺς ἑταίρους διάλογοι spricht, und daß dies Buch eben der im syrischen ‚Buch der Gesetze der Länder‘ vollständig erhaltene Dialog ist. Diese bereits von dem ersten Herausgeber des syrischen Textes vertretene Anschauung ist die natürlichste und einfachste und hat bis heute ihre Vertreter gefunden. Gegen sie ist zunächst geltend gemacht worden, daß das syrische Buch sich gar nicht als von Bardesanes selber verfaßt gibt, daß vielmehr in ihm Bardesanes nur als Unterredner erscheint, der sich außer an den bereits genannten Awida auch an zwei seiner Schüler wendet. Von diesen spricht der eine, den Bardesanes mit dem Namen Philippos anredet, mehrmals in der Ich-Form, während von Bardesanes nur in der dritten Person gesprochen wird. Daraus folgerte man, daß der Dialog nicht dem Bardesanes, sondern seinem Schüler Philippos gehört. Und dies hat neuerdings, in einer scharfsinnigen Untersuchung von G. Levi Della Vida<sup>17)</sup>, zu der weiteren Konsequenz geführt, daß der echte Bardesanes in gewissen, von Ephraem im 55. Hymnus gegen die Irrlehren angeführten poetischen Bruchstücken von entschieden gnostischer Färbung anzutreffen sei, während der Dialog eine erst in seiner Schule herausgebildete gemäßigte und dem katholischen Dogma angenäherte An-

17) Bardesane e il Dialogo delle leggi dei paesi (Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi I, 1920, 399—450).

schauung enthalte. Es wird aber weiterhin deutlich werden, daß es sich umgekehrt verhält: der Dialog steht in so vollkommenem Einklang mit dem bei Theodor bar Konai erhaltenen kosmogonischen Gedicht und mit den Angaben von Ephraem, daß an seiner Authentizität nicht zu zweifeln ist. Er gibt die Gedanken des Bardesanes selber wieder, während die erwähnten Stücke gnostischer Dichtung nicht ihm selber, sondern seiner Schule, speziell seinem Sohn Harmonios, zuzuteilen sind. Wenn der syrische Dialog nicht von Bardesanes, sondern von seinem Schüler Philippos verfaßt erscheint, so hindert dies nicht, daß die Gedanken des Dialogs, wie sie von Bardesanes vorgetragen werden — die Mitunterredner geben ihm nur die Stichworte —, auch ihm selber gehören. Verfehlt wäre es, die Schrift mit den platonischen Dialogen und die Rolle des Bardesanes in ihr mit der des platonischen Sokrates zu vergleichen. Eine Vergleichbarkeit gäbe es zunächst nur dann, wenn die platonischen Dialoge unter dem Namen des Sokrates überliefert würden. Außerdem aber hat die Stilform des Dialogs über das Fatum nichts mit der platonischen gemein. In ihm wird in eng geschlossener Gedankenfolge ein zusammenhängender Lehrstoff derart vorgetragen, daß der Fortschritt des Gedankens durch kurze Fragen der Mitunterredner in Gang gehalten wird. Die Dialogform, so geschickt und lebensvoll sie auch angewandt ist, bleibt äußere Form; ihre Bedeutung ist nicht die eines eminenten philosophisch-dichterischen Stilmittels wie bei Platon. Mit Recht hat F. C. Burkitt<sup>18)</sup> die Heranziehung der platonischen Parallele abgelehnt und auf den Schluß des Römerbriefs hingewiesen, in dem Tertius, der Schreiber des Paulus, seinen Gruß in der Ichform einfügt<sup>19)</sup>. So wird auch Philippos nicht viel mehr als der Schreiber seines Lehrers Bardesanes gewesen sein, dem in der äußeren Stilisierung des Dialogs einige Freiheit gelassen wurde, während er sich in der Lehrdarbietung an die Gedanken des Meisters hielt. Als Verfasser eines vielbeachteten Dialogs zwischen einem Christen und einem Nichtchristen war Justin dem Bardesanes vorangegangen; und etwa gleichzeitig mit ihm adelte Minucius Felix diese Form

18) Urchristentum im Orient 111.

19) Rö 16, 22.

durch seinen Octavius, die reifste Frucht der apologetischen Literatur.

Ebenso ist die von F. Nau<sup>20)</sup> aufgebrachte, von A. Harnack<sup>21)</sup>, H. Waitz<sup>22)</sup> und besonders von F. Haase<sup>23)</sup> — von jedem mit etwas anderer Pointierung — vertretene Ansicht unhaltbar, daß der von Eusebius in der Kirchengeschichte erwähnte Dialog πρὸς Ἀντωνῖνον περὶ εἰμαρμένης von dem in der Praeparatio Evangelica exzerpierten Dialog πρὸς τοὺς ἐταίρους, der mit dem syrischen Dialog identisch ist, getrennt werden müsse. F. Haase hat diese Aufstellung dahin erweitert, daß er von dem sonst unbekanntem, nur bei Eusebius erwähnten und angeblich astrologie-freundlichen Dialog περὶ εἰμαρμένης eine bei Epiphanius scheinbar angedeutete, ausdrücklich zuerst bei Theodoret († 457) genannte Schrift des Bardesanes κατὰ εἰμαρμένης abtrennt und die letztere mit dem angeblich astrologie-feindlichen syrischen Dialog gleichsetzt. Dies scheidet erstens daran, daß Theodoret, obwohl er sich den Anschein gibt, die betreffende Schrift selber gesehen zu haben, sichtlich nur Eusebius ausschreibt, zweitens daran, daß der uns erhaltene syrische Dialog nichts weniger als ‚astrologie-feindlich‘ ist. Denn Bardesanes denkt in ihm nicht daran, die Geltung des Sternenzwanges überhaupt zu bestreiten. Er bestreitet nur die Ansicht der ‚Chaldäer‘, die schlechthin alles irdische und menschliche Geschehen auf den Einfluß der Gestirne zurückführen, und weist nach, daß einerseits die rein körperlichen Zustände, die von der Natur bestimmt werden, andererseits die vom Willen gelenkten menschlichen Handlungen dem Fatum entzogen sind. Dafür unterliegen jedoch seiner Bestimmung die äußeren Lebensschicksale der Menschen, und in diesem Bereich die Geltung des Fatums anzutasten, liegt dem Barde-

20) Zuletzt I. c. 528. Vorher: Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue (1897); Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays (1899).

21) Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius II 2 (1904) 130 f.

22) Die Pseudoklementinen (Texte und Untersuchungen XXV 4, 1904) 257 ff.; vgl. dazu Harnack I. c. 535 f.

23) Zur Bardesanischen Gnosis (Texte und Untersuchungen XXXIV 4, 1910); Neue Bardesanesstudien (Oriens Christianus N. S. XII/XIV, 1922/24, 129 ff.); Althristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen (1925) 327 ff.



sanés fern. Er sagt zwar an einer Stelle des Dialogs, auf die Haase Wert legt: „Ich weiß, daß es Menschen gibt, die Chaldäer heißen, und andere, die das Wissen von dieser Kunst lieben, so wie auch ich sie zu Zeiten (*bazban*) liebte<sup>24</sup>).“ Aber es ist nicht gängig, aus diesen Worten eine allgemeine Ablehnung der Astrologie und der aus ihr hergeleiteten philosophischen Bestimmung des Sternenzwanges gegenüber einer früheren Periode der Astrologie-Freundlichkeit bei Bardesanes herzuleiten. Wenn er gegen die Chaldäer streitet, so tut er es nur in dem schon bezeichneten Sinne, so nämlich, daß er ihre Betrachtungsweise einschränkt, nicht im Sinne grundsätzlicher Ablehnung. Die unbedingte Astrologiefeindschaft der Kirche weist er ausdrücklich ab. Auch Mani protestierte gegen die unexakte Kunst der Chaldäer, ohne deswegen selber auf Einbeziehung der Astrologie in sein System zu verzichten<sup>25</sup>). Ebenso ist Bardesanes zwar ein Kritiker der Astrologie, aber nicht ihr Gegner geworden.

Epiphanius († 405)<sup>26</sup>), der gleichfalls auf Eusebius fußt, gibt bei der Erwähnung von Bardesanes' Schriften an, daß er gegen den Astronomen Ἀβειδάς über das *Fatum* polemisiert habe. Epiphanius kannte also noch den bei Eusebius nicht vorkommenden Namen des gegnerischen Partners in eben dem Dialog, den Euse-

24) 564, 20 N a u.

25) Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems 76 A. 1.

26) Er behandelt die Lehre des Bardesanes im Panarion als 56. Häresie (II 338—341 H o l l): ὁ δὲ Βαρδησιάνης οὗτος, ἔξ οὐπερ ἡ αἵρεσις τῶν Βαρδησιανιστῶν γεγένηται, ἐκ Μεσοποταμίας μὲν τὸ γένος ἦν, τῶν κατὰ τὴν Ἐδεσσηνῶν πόλιν κατοικοῦντων. ὃς τὰ μὲν πρῶτα ἄριστός τις ἀνὴρ ἐτύγχανε, λόγους δὲ οὐκ ὀλίγους συνεγράψατο, ὀπηνίκα ἐρρωμένην εἶχε τὴν διάνοιαν. ἐκ γὰρ τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὠρμάτο, λόγιός τις ὢν ἐν ταῖς δυσὶ γλώσσαις, Ἑλληνικῆ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ τῶν Σύρων φωνῇ. Αὐτάρῳ δὲ τῷ τῶν Ἐδεσσηνῶν δυνάστη, ἀνδρὶ ὀσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ, ἐξοικειούμενος τὰ πρῶτα καὶ συμπράττων, ἅμα τε καὶ τῆς αὐτοῦ μετασχὼν παιδείας, διήρκεσε μὲν μετὰ τὴν ἐκείνου τελευταίην ἄχρι τῶν χρόνων Ἀντωνίνου Καίσαρος (οὐ τοῦ Εὐσεβοῦς καλουμένου, ἀλλὰ τοῦ Οὐήρου). ὃς πολλὰ <πρὸς> Ἀβειδάν τὸν ἀστρονόμον κατὰ εἰμαρμένης λέγων συνελορίσατο, καὶ ἄλλα δὲ κατὰ τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἐμφέρεται αὐτοῦ συντάγματα. Ἀπολλωνίῳ δὲ τῷ τοῦ Ἀντωνίνου ἐταίρῳ ἀντήρε, παραιτούμενος ἀρνήσασθαι τὸ Χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν. ὁ δὲ σχεδὸν ἐν τάξει ὁμολογίας κατέστη λόγους τε συνετοῦς ἀπεκρίνατο ὑπὲρ εὐσεβείας ἀνδρείως ἀπολογούμενος, θάνατον μὴ δεδιέναι φήσας, δν ἀνάγκη <ἐφη> ἔσεσθαι, κἂν τε τῷ βασιλεῖ μὴ ἀντεῖποι. καὶ οὕτως ὁ ἀνὴρ τὰ πάντα μεγάλως ἦν κεκοσμημένος, ἕως ὅτε τῷ ἀστοχίματι τῆς ἑαυτοῦ αἰρέσεως περιέπεσε, δίκην νηὸς γερονῶς καλλίστης φόρτον δὲ ἀσυνεῖκαστον ἐμβάλλονένης καὶ παρὰ τὰς ὄχθας τοῦ λιμένος λακισθείσης ἀπ-

bius exzerpiert hatte. Wenn Epiphanius dabei, so wie nach ihm Theodoret, von einer Schrift κατὰ εἰμαρμένης spricht, so folgt daraus, daß der Unterschied im Ausdruck zwischen περὶ und κατὰ εἰμαρμένης, auf den Haase so großes Gewicht legt, ohne Bedeutung ist. Epiphanius und Theodoret haben jedenfalls nur von einem einzigen Dialog des Bardesanes gewußt<sup>27)</sup>. Es ist wider alle Wahrscheinlichkeit, wenn man annimmt, Eusebius spreche in der Kirchengeschichte von einem sonst durchaus unbekanntem Dialog über das Fatum, den er hoch lobt, der aber nichts mit dem Dialog über das Fatum zu tun habe, aus dem er in der Praep. Evang. zitiert.

Ein Anlaß, der die genannten Gelehrten dazu bewog, die beiden bei Eusebius vorkommenden Erwähnungen des Dialogs voneinander zu trennen, war der, daß der in der Kirchengeschichte genannte Dialog die nähere Bezeichnung πρὸς Ἀντωνίνου führt. Darin schien die Widmung an einen Antoninus, also wahrscheinlich einen der Kaiser dieses Namens, enthalten zu sein. Von einer solchen Widmung aber weiß das syrische Original nichts, und so, wie es vorliegt, war es auch nicht geeignet, einem Kaiser gewidmet zu werden. Daß Eusebius dennoch eine Widmung vor Augen hatte, schien dadurch gesichert zu werden, daß Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog (geschr. 392) ausdrücklich sagt, Bardesanes habe sein Buch de fato dem Marcus Antoninus zugeeignet<sup>28)</sup>. Welcher Kaiser ist gemeint? In seiner Bearbeitung der

ολεσάσης τε τὴν ἅπασαν πραγματείαν καὶ ἑτέροις τοῖς ἐπιβάταις θάνατον ἐμποισάσης. προσφθείρεται γὰρ οὗτος Οὐαλεντίνοις καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας ἀνιμᾶται τὸ δηλητήριον τούτων καὶ ζιζανιώδες, πολλὰς τε καὶ αὐτὸς ἀρχὰς καὶ προβολὰς εἰσηγησάμενος καὶ τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀρνησάμενος ἔδογματίσει ταύτην τὴν αἵρεσιν. χρῆται δὲ νόμῳ καὶ προφήταις, παλαιῶ τε καὶ νέῃ διαθήκῃ, καὶ ἀποκρύφοις τισὶν ὡσαύτως.

27) H a r n a c k scheidet an der in Anm. 21 angeführten Stelle von dem bei Eusebius in der Praep. evang. exzerpierten Dialog den in der Kirchengeschichte erwähnten Dialog περὶ εἰμαρμένης, um zu diesem anzumerken: „Nach Epiphanius (h. 56) war er gegen den Astrologen Abidas gerichtet.“ Aber das ist ja eben der Opponent in dem ersteren Dialog. H a r n a c k hebt mit dieser Kombination seine Scheidung selber auf.

28) De vir. ill. 35: 24, 20—29 R i c h a r d s o n (Texte und Untersuchungen XIV 1, 1896): *Bardesanes Mesopotamiae clarus habitus est, qui primum Valentini sectator deinde confutator novam ipse haeresim condidit, ardens eius a Syris praedicatur ingenium et in disputatione vehemens.*

Chronik des Eusebius setzt Hieronymus den Bardesanes und seine Sektenstiftung hinter Tatian in das Jahr 172<sup>29)</sup>, also unter Mark Aurel (161—180). Er folgt dabei dem Eusebius, der in der Kirchengeschichte implicit den gleichen Ansatz gibt. Also versteht er unter M. Antoninus den Mark Aurel. Ebenso von Eusebius abhängig zeigt sich Epiphanius<sup>30)</sup>, wenn er Bardesanes zur Zeit des Antoninus, aber nicht des Antoninus Pius, sondern des Verus leben läßt: mit dem letzteren meint er nicht, wie anzunehmen nahe liegt und wie man früher angenommen hat, Mark Aurels Mitkaiser Lucius Verus († 169), sondern, wie K. Holl schon 1922 bewiesen hat<sup>31)</sup>, Mark Aurel selber.

Nun ist die Datierung des Dialogs, die sich aus Hieronymus ergibt, verkehrt, denn die syrische Überlieferung sichert für Bardesanes' Lebenszeit die Jahre 154 bis 222<sup>32)</sup>. Er war also beim Tode des Mark Aurel 26 Jahre alt; nach Michael dem Syrer hätte er erst ein Jahr früher, 179, die Taufe empfangen. Im Dialog vom Fatum aber erscheint er als ein Mann in vorgerückten Jahren, den seine Schüler ‚Vater‘ nennen. Es ist unangebracht, zur Gewinnung eines einwandfreien chronologischen Ansatzes Betrachtungen über eine etwaige ‚Verwechslung‘ mit einem späteren Kaiser des Namens Antoninus, etwa mit Caracalla (211—217) oder Elagabal (218—222), anzustellen, wie es, mit verschiedenen Ergebnissen, die meisten neueren Forscher getan haben. Denn nichts schafft die Tatsache aus der Welt, daß Eusebius die Akme des Bardesanes eindeutig, wenn auch irrig in die Zeit des Mark Aurel datiert hat und daß Epiphanius und Hieronymus ihm hierin gefolgt sind.

*scriptis infinita adversus omnes paene haereticos, qui aetate eius pululaverant. in quibus clarissimus ille et fortissimus liber est quem M. Antonino de fato tradidit et multa alia super persecutione volumina, quae sectatores eius de Syra lingua verterunt in Graecam. si autem tanta vis et fulgor est in interpretatione, quantam putamus esse in sermone proprio?*

29) S. 288, 15 Fotheringham: *Bardesanes alterius hereseos princeps notus efficitur.* — Die armenische Version der Chronik hat nichts dergleichen.

30) Vgl. Anm. 26.

31) In seiner Ausgabe des Panarion zu II 359, 1.

32) Oben S. 28.

Freilich sind die beiden letzteren weiter gegangen. Nach Epiphanius hätte Bardesanes den Abgar — der tatsächlich bis 216 regierte — überlebt und wäre darauf noch zur Zeit Mark Aurels, also spätestens 180, gestorben: an dieser Verwirrung ist Eusebius nicht schuld. Hieronymus deutet die Worte πρὸς Ἀντωνίνου bei Eusebius als Widmung und bezieht sie auf Mark Aurel. Es erhebt sich die Frage, ob diese Deutung berechtigt und im Sinne des Eusebius ist.

Beachtet man dessen Sprachgebrauch, so sieht man, daß dem πρὸς Ἀντωνίνου in der Kirchengeschichte das πρὸς τοὺς ἐταίρους in der Praep. Evang. genau entspricht. Diese Parallele legt die Annahme unmittelbar nahe, daß Eusebius, der an der letzteren Stelle von Bardesanes' Dialogen ‚mit seinen Gefährten‘ spricht, an der ersten einen Dialog ‚mit Antoninus‘ meint. Das hat Hieronymus willkürlich als Widmung an einen Kaiser gedeutet und näher zu bestimmen versucht. Andererseits bietet er die Gewähr dafür, daß Eusebius wirklich πρὸς Ἀντωνίνου schrieb und daß man diese Worte nicht — was freilich das Einfachste wäre — mit E. Renan<sup>33)</sup> nach Epiphanius in πρὸς <Ἀβειδὰν τὸν > ἀστρονόμου ändern kann, — es sei denn, man nimmt eine bereits unmittelbar nach Eusebius und schon vor Hieronymus eingetretene Entstellung des Textes an. Inhaltlich wird die geistreiche Vermutung Renans allerdings dadurch nahegelegt, daß der Gesprächspartner im Dialog nicht Antoninus, sondern Awida heißt. Ich habe daran gedacht, daß hier eine Erscheinung vorliegt, die wir zuerst im Judentum seit der griechischen Zeit bemerken, die aber auch noch zur Zeit des Bardesanes auf den palmyrenischen Inschriften bezeugt ist: daß nämlich ein Orientale außer seinem orientalischen einen ähnlich anlautenden griechischen Namen

33) Marc-Aurèle et la fin du monde antique (1882) 441 Anm. 5 von S. 440: „C'est à tort qu' Eusèbe dit que l'ouvrage était adressé πρὸς Ἀντωνίνου, ce dont Saint Jérôme a fait *Marco Antonino*. Epiphane a πρὸς Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμου, ce qui est exact. ΑΣΤΡΟΝΟΜΟΝ a pu devenir ANTΩNEINON, par des confusions de lettres. Il est peu vraisemblable qu'un dialogue écrit syriaque ait été adressé à un empereur romain.“

führt<sup>34)</sup>. Danach könnte Antoninus der griechische Name des Awida sein. Das ist freilich ohne jeden Anhalt, und die Tatsache, daß Epiphanius allein die orientalische Namensform und zwar in griechischer Umsetzung kennt, spricht entschieden dagegen. So bleibt nichts übrig, als in der Angabe des Eusebius ein Versehen<sup>35)</sup> zu erblicken, das sich durch seine Folgen empfindlich gerächt hat. Nimmt man kein Versehen an, so bleiben die Worte unerklärbar, denn gegen eine Widmung spricht die erwähnte Analogie des Ausdrucks. Keinesfalls liefern sie einen zureichenden Grund, um den in der Kirchengeschichte erwähnten Dialog von dem in der Praep. Evang. ausgezogenen zu scheiden.

5. Mit dieser Erörterung haben wir bereits über das, was Eusebius von Bardesanes zu sagen hat, hinausgegriffen und müssen zu einer weiteren Angabe von ihm zurückkehren. Neben dem Lob, das er dem Dialog zollt, findet sich bei ihm die Angabe, Bardesanes sei Valentinianer gewesen<sup>36)</sup>. Er ist nicht der erste, der diese Beschuldigung vorgebracht hat. Ihm ist Hippolyt von Rom († nach 235) vorangegangen. Dieser spricht im 6. Buch der Philosophumena, am Ende seiner ausführlichen Darstellung der

34) Bekannte Umsetzungen im hellenistischen Judentum sind Alkimos für Eljakim, Jason für Jeschua, Menelaos für Manasse; die Juden haben diesen Brauch bekanntlich mutatis mutandis bis zur Gegenwart beibehalten, vgl. M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II 541 f. (wo auch von einem Tscherkessen erzählt wird, der sich gleichzeitig Admet und Alexander nennt); ders., Das Johannisbuch der Mandäer II 73 f. — Ein palmyrenisches Beispiel liefert die Inschrift de Vogüé 15 vom Jahre 242/3 (G. A. Cooke, A Textbook of North-Semitic Inscriptions [1903] 278), in der der Strategos Zabdilā den zweiten Namen Zenobios führt.

35) Ein solches hat — wie ich nachträglich gesehen habe — schon K. Holl zu 539, 5 unter Hinweis auf die Parallele zwischen πρὸς Ἀντωνίνον und πρὸς τοὺς ἑταίρους vermutet. Dem stellt er die Möglichkeit gegenüber, daß Eusebius die Schrift über den Schicksalsglauben mit dem in der Geschichte Armeniens von Moses von Choren II 63 erwähnten Brief des Bardesanes an einen Antoninus zusammengeworfen habe, den Holl mit Elagabal gleichsetzt. Aber das Werk des angeblichen Moses von Choren ist, wie seit Jahrzehnten feststeht, eine Fälschung, und zwar des 9. Jh. (vgl. zuletzt P. Nersis Akikian in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 57, 1950, 240 ff.); was darin über Bardesanes steht, stammt, soweit es nicht frei erfunden ist, aus Eusebius — so auch der ‚Brief (t'ult') an Antoninus‘, der aus unserem πρὸς Ἀντωνίνον herausgesponnen ist.

36) Oben Anm. 15.

valentinianischen Gnosis, über die beiden Schulen, in die diese sich angeblich nach Valentins Tode gespalten hätte, die italische und die östliche, oder wie er sagt, die anatolische. Als Vertreter des letzteren Zweiges bezeichnet er den sonst nur aus einer wenig besagenden Bemerkung bei Tertullian bekannten Axionikos und den Ardesianes, in dem unzweifelhaft Bardesanes steckt. Er kennt nur ein einziges Kriterium für die Unterscheidung der beiden Richtungen, nämlich die verschiedene Auffassung von der Beschaffenheit des Leibes Jesu. Während die italische Richtung, vertreten durch Herakleon und Ptolemaeus, Jesus einen psychischen Leib zuschrieb, auf den sich erst bei der Taufe der Geist, d. h. der Logos der Sophia, der oberen Mutter, wie eine Taube herabgelassen habe, hätte die anatolische Schule die Anschauung vertreten, Jesus sei schon seit seiner Geburt mit einem pneumatischen Leib begabt gewesen<sup>37)</sup>. Sonst weiß Hippolyt nichts von den Lehren des Bardesanes; er erwähnt nur an einer späteren Stelle der *Philosophumena*, daß der Marcionit Prepon gegen ihn geschrieben habe<sup>38)</sup>.

37) El. VI 35; 165 W e n d l a n d: καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διηρημένη, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τις διδασκαλία κατ' αὐτοὺς, ἡ δὲ Ἰταλιτικὴ. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικόν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρα κατελήλυθε, τούτεστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας, καὶ <ἐγ> γέγονε τῷ ψυχικῷ καὶ ἐρήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον: ὁ ἐγεῖρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν, ἥτοι ψυχικά, ὁ χοῦς γὰρ ὑπὸ κατάραν ἐλήλυθε: γῆ γάρ, φησίν, εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ. οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος. πνεῦμα γὰρ ἄριον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν, τούτεστιν ἡ Σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ Ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆς Μαρίας δοθέν. S. hierzu R. P. Casey, *Harvard Theological Review* 23, 1930, 291 ff.: *The Eastern and Italian Schools of Valentinianism*. S. 295 n. 9 werden einige interessante Berührungen zwischen valentinianischem und — nach Ephraem — bardesanitischen Sprachgebrauch nachgewiesen, auf die hier nicht eingegangen werden soll.

38) El. VII 31, 1; 216 W e n d l a n d: ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστῆς τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς <B> ἀρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσασθαι λόγους περὶ αἰρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. Was Hippolyt meint, wenn er Bardesanes einen Ἀρμένιος nennt, ist nicht zu erkennen. Vielleicht hat er den Namen von Bardesanes' Sohn Ἀρμόνιος gehört und daraus etwas Verkehrtes gemacht — oder ist für τὸν Ἀρμένιον einfach καὶ Ἀρμόνιον zu lesen?

An der Angabe des Hippolyt ist nun gewiß soviel richtig, daß Bardesanes in der Christologie eine doketische Anschauung vertrat, die Gemeingut der Gnosis war. Aber Hippolyt hat sich einer unstatthaften Verallgemeinerung schuldig gemacht, wenn er den Bardesanes auf Grund dieser einen Tatsache zum Valentinianer stempelte. Denn einerseits hatte das Lehrstück von der Beschaffenheit des Leibes Jesu für Bardesanes bestenfalls periphere Bedeutung. Andererseits geht aus allem, was wir von seinen Anschauungen positiv wissen, mit Deutlichkeit hervor, daß er mit den für die valentinianische Gnosis eigentlich bezeichnenden Lehren nicht das mindeste zu tun hatte. Von der Entgegensetzung der oberen geistigen und der niederen materiellen Welt, von πλήρωμα und κένωμα, von der oberen Sophia und ihrer in die niedere Welt herabgesunkenen Emanation, der Achamoth, von den ganzen Aeonen- und Emanationsreihen des Valentin, mit einem Wort: von seinem Pseudo-Platonismus ist bei Bardesanes nichts zu spüren. Auf Grund der römischen Ausgabe des Ephraem glaubte man noch, daß dieser im 5. Hymnus den Bardesanes von der Hakmut (*hakmūt*) reden lasse; in diesem Begriff, der in die Wörterbücher übergegangen ist, glaubte man die valentinianische Ἀχαμώθ wiederzufinden. Aber A. Rucker hat neuerdings gezeigt, daß das Wort überhaupt nicht in den Handschriften steht<sup>39)</sup>, womit alle daran geknüpften Kombinationen hinfallen. Ausschlaggebend dafür, daß Bardesanes nicht als Valentinianer gelten kann, ist die Tatsache, daß Ephraem nichts davon weiß, obwohl er gelegentlich auch gegen Valentin polemisiert. Er wirft zwar dem Bardesanes den Rückfall in die Irrtümer der Griechen vor, er behauptet andererseits mit Recht, daß Mani sich an Marcion und Bardesanes anschließe, aber er denkt nicht daran, Bardesanes auf Valentin zurückzuführen, selbst nicht an einer Stelle des 22. Hymnus, an der er beide unmittelbar nebeneinander nennt<sup>40)</sup>. Wenn spätere syrische Ketzlerbestreiter Bardesanes als Valentinianer bezeichnen, so sind sie darin von Epiphanius abhängig. Aber noch dreihundert Jahre nach Ephraem sagt Jacob von Edessa († 708) ausdrücklich, Bardesanes sei von keinem

39) In der oben Anm. 5 angeführten Arbeit S. X. 18 A. 1.

40) Hymn. 22, 2/3; N a u 498.

früheren Sektengründer ausgegangen, sondern stehe auf sich selber <sup>41)</sup>.

Zur Rechtfertigung Hippolyts läßt sich sagen, daß er die Dinge aus der römischen Perspektive sah und beurteilte. In Rom hatte Valentin auf der Höhe seines Lebens, etwa von 135—165, mächtig gewirkt und den Bestand der christlichen Gemeinde gefährdet. Es ist verständlich, daß Hippolyt den orientalischen Denker, von dem er nichts kannte als seine bedenkliche Haltung in der Christologie, mit der seinen Gesichtskreis erfüllenden valentinianischen Ketzerei in Zusammenhang brachte, — wie er es auch, mit ebensowenig Recht, bei Tatian getan hat. Die Folge der von ihm eingenommenen Haltung ist es aber gewesen, daß Bardesanes trotz gelegentlicher Revisionsversuche bis in die Gegenwart als Valentinianer gilt.

Von Hippolyts Urteil ist also bereits Eusebius, zu dem wir zurücklenken, in der Kirchengeschichte abhängig. Es ist interessant zu sehen, wie er sich damit abfindet. Seine eigene Kenntnis von Bardesanes geht auf den ihm nicht nur unbedenklich, sondern sogar höchst lobenswürdig dünkenden Dialog vom Fatum zurück. Dem steht die Aussage Hippolyts entgegen. Eusebius hilft sich durch eine biographische Konstruktion — denn so und nicht anders ist es zu verstehen, wenn er versichert, Bardesanes habe ursprünglich der valentinianischen Schule angehört, habe sich aber dann von ihr ab- und der wahren Lehre zugewandt, ohne sich doch gänzlich von den früheren Irrungen reinigen zu können.

Epiphanius hat die umgekehrte Konstruktion aufgestellt <sup>42)</sup>. Nach ihm war Bardesanes ursprünglich ohne Tadel und verfaßte in diesem Stadium mancherlei Schriften, darunter den Dialog. Dann aber wandte er sich vom rechten Wege ab und verfiel der valentinianischen Irrung. Was er über Bardesanes weiß, geht über das von Eusebius Mitgeteilte hinaus. Eine neue, wenn auch nicht zu kontrollierende Tatsache, die er liefert, ist die Mittei-

41) In seinem 17. Brief an den Styliten Johannan von Litharb (vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur 249), bei A. Rucker I. c. 14.

42) S. Anm. 26.



lung, Bardesanes habe gegenüber einem gewissen Apollonios, dem Gefährten des Antoninos, den christlichen Glauben vertreten und ihn mit seinem Blute zu besiegeln sich erboten. Das scheint auf direkte Nachrichten zurückzugehen, und so wird er auch damit recht haben, daß, wie er als zeitlich erster Zeuge angibt, Bardesanes zu seinen Lebzeiten mit der edessenischen Kirche, d. h. genauer: mit der um 200 in ihr obsiegenden katholischen Richtung<sup>43)</sup> uneins wurde. Wenn er aber diese Entfremdung mit der Hinwendung zum Valentinianismus gleichsetzt, so nimmt er damit das Urteil des Hippolyt auf, um daraus seine eigene, die des Eusebius auf den Kopf stellende Konstruktion zu entwickeln.

Hieronymus folgt dem Eusebius, behandelt aber den Bardesanes, wie es auch Epiphanius tut, als Begründer einer neuen Häresie<sup>44)</sup>. Eine entsprechende Angabe findet sich in seiner Bearbeitung des zweiten Teils der Chronik des Eusebius, während sie in der armenischen Übersetzung fehlt<sup>45)</sup>. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie erst von ihm herrührt und daß Eusebius selber den Bardesanes noch nicht als Häresiarchen eingeführt hat.

Diodor von Tarsus († ca. 395) kennt den Dialog vom *Fatum* und zwar über das von Eusebius Mitgeteilte hinaus, sagt aber nichts über die Zugehörigkeit der Bardesanes zur valentinianischen Gnosis<sup>46)</sup>, während Theodoret († 458) ihn als Valentinianer bezeichnet<sup>47)</sup>, ohne die biographischen Konstruktionen des Eusebius und Epiphanius aufzunehmen. Neues zur Sache hat kein Schriftsteller der griechischen Kirche nach Epiphanius, mit der einzigen Ausnahme des Sozomenos (Mitte des 5. Jh.), dessen kostbare Mitteilungen über Bardesanes und seinen Sohn

43) Vgl. dazu F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient* 17. 20. 22 f.

44) S. Anm. 28.

45) S. Anm. 29.

46) *De fato* c. 51. 52 bei Photius, *Bibl. cod.* 225 t. CIII 829. 876 Migne: ἄμα τε τὴν τῆς εἰμαρμένης κατασείων δόξαν καὶ τὴν Βαρδησάνου συνεπιρραπίζει und ἐν ᾧ τοὺς ἀπὸ Βαρδησάνου αἰρετικούς διελέγχει, δέχεσθαι μὲν προοποιουμένους τοὺς προφήτας καὶ τὰς μὲν ψυχὰς γενέσεως ἐλευθέρας καὶ αὐτεξουσίους ὁμολογοῦντας, τὸ σῶμα δὲ τῇ ταύτης ὑποτάττοντας διοικήσει. πλοῦτον γὰρ καὶ πενίαν καὶ νόσον καὶ ὑγίειαν καὶ ζωὴν καὶ θάνατον καὶ ὅσα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἔργον εἶναι λέγουσι τῆς εἰμαρμένης.

47) *Haer. fab.* I 22, *Hist. eccl.* IV 26; bei Harnack I 1, 187 f.

Harmonios später zur Sprache kommen sollen<sup>48)</sup>. Theodoret benutzt ihn bereits neben Eusebius.

6. Wir wenden uns der syrischen Überlieferung zu und stellen an die Spitze den Bericht des im ausgehenden 8. Jh. schreibenden Theodor bar Konai. Dieser hat im 11. Teil seines ‚Scholienbuches‘ einen Ketzerkatalog mit kurzen charakterisierenden Angaben aufgestellt, wobei er in der Hauptsache die Anakephaliosis des Epiphanius ausschreibt, aber für die ihm näher liegenden, auf dem Boden der syrischen, insbesondere der ostsyrischen Kirche entstandenen Sekten, wertvolle und sonst nicht zu findende Angaben von originaler Bedeutung beibringt. Die Frage, ob er in den betreffenden Stücken eine ihm vorausliegende zusammenhängende Quelle antihäretischen Inhalts ausschreibt, bedarf noch besonderer Untersuchung. Der große Wert seiner Mitteilungen beruht darin, daß er, bzw. seine Quelle, Originalschriften der einzelnen Sekten benutzt und zwar derart, daß er ohne eigene Zutaten Sätze und Satzgruppen ausschreibt, nicht etwa, um seinen Leser sachlich zu unterrichten, sondern um den Gegner durch die Abstrusität der zitierten Äußerungen lächerlich zu machen. Dank diesem seinem Verfahren gewinnen wir zwar keine durchweg zusammenhängenden Texte, aber doch den unverstalteten Wortlaut originaler Quellen, während bei Ephraem die Zitate und sachlichen Angaben in keinem Verhältnis zu dem über sie gebreiteten polemischen Wortschwall stehen. Theodor bar Konai hat bereits für Mani umfangreiche Auszüge aus einer syrischen Originalschrift geliefert, für deren Wert es spricht, daß sich in ihnen noch Gruppen von Versen finden lassen<sup>49)</sup> und die jetzt durch die Veröffentlichung eines auf dieselbe Quelle zurückgehenden mittelpersischen Turfanfragments<sup>50)</sup> vollends glaubwürdig werden.

48) S. u. S. 579 f.

49) Vgl. meinen Aufsatz ‚Ein Lied von Mani‘, Orientalistische Literaturzeitung 1926, 104 ff. sowie ‚Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems‘ 90.

50) F. C. A n d r e a s, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, aus dem Nachlaß herausg. von W. H e n n i n g (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1952, 175 ff.).

Ebenso steht es im Falle des Bardesanes. Theodor beschäftigt sich mit ihm schon unter dem Stichwort Valentin<sup>51)</sup>, wo er ebenso wie zu Beginn der Mitteilung über die Bardesaniten (Dai-šānājē) in der Hauptsache auf Epiphanius zurückgeht. Dann fährt er an der letzteren Stelle<sup>52)</sup> fort: „Wir wollen hier ein wenig von seiner Blasphemie anführen, um seine Herzensblindheit zu zeigen.“ Was nun folgt, bis zum Schluß des Abschnittes über Bardesanes, ist eine Folge von zwar nicht durchweg rein erhaltenen, aber zumeist klar erkennbaren Versen, die sich zwanglos zu Strophen von je vier Halbversen zusammenschließen. Ich gebe den Tert weiterhin in metrischer Abteilung. Sie läßt erkennen, daß die erste und sechste Strophe unvollständig sind; die letztere erweist sich ohnedies als textlich gestört. Dafür kann an dem metrischen und strophischen Charakter der Gruppen, die unten als Strophe 3, 4, 5, 7 bezeichnet sind — um die sichersten Beispiele herauszunehmen — wohl kein Zweifel sein.

Mit dieser Einsicht löst sich eine Schwierigkeit, die dem ersten Herausgeber, H. Pognon, zu schaffen machte. Er versuchte den Text, dessen metrische Struktur er nicht erkannte, wie eine Prosa-Abhandlung zu übersetzen und kam so dazu, in einer Fußnote unwillig zu erklären: „Tout ce galimatias est à peu près incompréhensible<sup>53)</sup>.“ Erkennt man den metrischen Bau und die damit gegebene stilistische Eigenart des Stückes und hält man es mit dem sonst von Bardesanes Bekannten zusammen, so ergibt sich ein klarer und eindeutiger Sinn. Was Theodor mitteilt, ist der Auszug aus einem von Bardesanes selber herrührenden Gedicht kosmogonischen Inhalts. Der Anfang ist sicher verstümmelt,

51) 116, 14—21 Pognon (s. Anm. 54), II 301, 22—302, 2 Scher: „Über Valentinus. In der Lehre des Valentinus wurde Bardesanes unterrichtet. Denn sie (beide) leugnen die körperliche Auferstehung und verwerfen das Gesetz wie die Propheten, indem sie sich einzelner Schriftaussagen bedienen, die, wie sie meinen, ihre Lehren bestätigen. Sie führen Schriften (*geljōnē*) ein, die voll von faden Märchen sind. Sie lehren 300 Äonen, männliche und weibliche, die vom Vater des Alls herrühren, und die sie auch Götter nennen. Sie sagen vom Leibe Christi, er sei vom Himmel gekommen und durch Maria wie durch einen Kanal (*silōnā*) gegangen.“

52) 123, 1 Pognon.

53) 178 A. 3.

während der Schluß des Mitgeteilten mit dem Schluß der Vorlage übereinstimmen dürfte. Was dazwischen steht, hat Theodor nicht geschlossen aus seiner Vorlage herausgehoben, aber es gewährt doch eine klare Ansicht vom Inhalt des Gedichtes, und aus der Tatsache, daß der Text ein Gedicht ist, folgt unbezweifelbar, daß wir des Bardesanes eigene Worte hören. Sie lauten wie folgt<sup>54)</sup>:

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 1 | <i>hamšā īljē</i><br><i>īṭjāiṭ ennōn men 'ālam</i><br><i>wšāhēn-wau wṣāhēn</i>   | Fünf Wesenheiten<br>waren wesenhaft von Uranfang<br>und waren verlassen (?) und irrten.   |
| 2 | <i>walhartā ettzi' hennōn</i><br><i>hālēn aḵ dabšēgmā meddem</i><br><i>wnešbaṭ rūhā b'uzzāh</i><br><i>wšāp &lt; . &gt;<sup>57)</sup> wamṭā bhābreh</i> | Zuletzt wurden sie erschüttert<br>wie durch irgendeinen Zufall.<br>Der Wind wehte in seiner Kraft<br>und < . > <sup>57)</sup> kroch und kam zu seinem<br>Gefährten.                               |
| 3 | <i>wseppaṭ nūrā b'ābā</i><br><i>maqṭar tnānā kmirā</i><br><i>dlā hwā jalḏā dnūrā<sup>55)</sup></i><br><i>weddalḥaṭ āar špīṭā</i>                       | Das Feuer entzündete den 'Wald' <sup>55)</sup><br>und es ballte sich eine finstere Wolke,<br>die keine Geburt des Feuers <sup>55)</sup> war,<br>und die reine 'Luft' <sup>59)</sup> ward getrübt. |

54) Der Text steht in der Erstausgabe von H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir* (1896) S. 123, 2—16, danach mit einigen Verbesserungen Nau 517, dann in der Ausgabe von A. Scherir in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri Ser.* II vol. 66 (1912) 308, 4—20. Die Berliner Hs. Orient. Qu. 871, eine moderne Abschrift des Codex in der Bibliothek der Museum Association of Oroomiah College von Aug. Thomas (1898), die für die Textherstellung des Abschnitts über den Manichäismus gute Dienste geleistet hat (vgl. M. A. Kugener bei F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, 1908, 76 ff. und meine Studien zum antiken Synkretismus, 1926, 342), gibt auch ein wenig für den Abschnitt über Bardesanes her (S. 385, 20—586, 18). Das vollständige Verzeichnis der Abweichungen gehört nicht hierher, ich gebe nur, was ich zur Textverbesserung benutzt habe: Pognon 123, 10 *wātāh* | *wāteh* | 11 *etkbeš* | *etkeš* | 12 *wetpašḥaṭ* | *wetpašah* | *bḡawwāh* | *bḡauneh* | 15 *wāhtājē* | *wadtahtājē* | 16 *danšallelūn nessbūn* | *danšallūn wnessbūn*. — Das Syrische umschreibe ich nach G. Bergsträßer, *Einführung in die semitischen Sprachen* (1928).

55) Erwartet würde *dnuhrā* ‚des Lichtes‘, s. unten S. 50.

56) Zu lesen ist wohl *dtar'iteh* ‚seines Sinnes‘, vgl. unten S. 52: ‚das Wort des Sinnes des Höchsten‘.

57) Der Wechsel des Genus deutet darauf hin, daß nach *wšāp* ein Wort ausgefallen ist. Vgl. die Darstellung bei Mose bar Kepha, unten S. 53.

58) S. u. S. 51.

59) S. u. S. 50.

- 4 *wetħallaṭ kullhōn ḥad bħad* Sie vermischten sich alle miteinander,  
*wetħarjaṭ rēšithōn gbītā* ihr erwählter (?) Ursprung ward  
*wšarrīu mnakkṭīn laħdādē* erschüttert,  
*aḵ ḥairōātā sārōḥātā* und sie begannen einander zu beißen  
wie reißende Tiere.
- 5 *wḥāidēn šaddar 'laihōn* Da sandte zu ihnen (herab)  
*mārḥōn mēmra dṭar'itā*<sup>56)</sup> ihr Herr das Wort des Sinnes<sup>56)</sup>  
*wāpqaḍ lrūḥā wšeljaṭ* und befahl dem Winde, sich zu legen  
*wahpkaṭ nšābāḥ lwātēh* und sein Wehen auf sie<sup>60)</sup> zu richten.
- 6 *wnešbaṭ rūḥā draumā* Es wehte der Wind der Höhe  
.....  
*wetkēš bhailā* ..... und gestoßen wurde durch die Kraft .....  
*wettaḥṭī dluḥjā l'umqēh* und hinabgesenkt in ihre Tiefen  
die Verwirrung.
- 7 *wetpašsaḥ āar bḡauneh* Es erfreute sich die 'Luft'<sup>59)</sup> ihrer  
*wahrōā šeljā wnauḥā* Farbe<sup>61)</sup>,  
*wēštabbah mārjā bḥekmṭeh* und es ward Stille und Ruhe,  
*wselqaṭ tauditā laḥnāneh* und gepriesen ward der Herr ob  
seiner Weisheit,  
und Lobpreis stieg auf für seine  
Barmherzigkeit.
- 8 *wmen ḥultānā wmuzzāgā* Aus der Vermengung und Mischung,  
*dḡāš men itjē* ..... Die von den ..... Wesenheiten blieb,  
*'baḍ brītā kullāh* machte er die ganze Schöpfung  
*d'ellājē wadtaḥtājē* der Oberen und der Unteren.
- 9 *wḥā rāḥṭīn kjānē* Darum eilen die Naturen  
*kullhōn wberjaṭā* alle und die Geschöpfe,  
*danšallūn wnessbūn hau mā* sich zu reinigen und das zu tilgen, was  
*dethallaṭ baḵjān bišā* (ihnen) beigemischt ist von der  
Natur des Bösen.

60) D. i. wohl: auf die zu bekämpfende, in ihre Tiefen zurückzustößende 'Wesenheit' der Finsternis, die in der nächsten Strophe 'Verwirrung' heißt.

61) D. h. ihrer wiedergewonnenen Reinheit, vgl. unten S. 52: 'daß er sie von der üblen Farbe befreie, die sich mit ihnen vermischt hatte'.

Der Text spricht von dem Dasein und der Bewegung der Elemente vor der Erschaffung des Kosmos, von dem göttlichen Befehl, der die Elemente ordnet und die Bildung des Kosmos hervorruft, endlich von der Folgerung, die sich für die im Kosmos lebenden Geschöpfe aus seiner Beschaffenheit ergibt. Die Anfangsworte, nach denen Bardesanes fünf Wesenheiten als uranfänglich annimmt, lassen keinen Zweifel daran, daß er von der christlichen Grundanschauung der absoluten Schöpfertat Gottes und der Schöpfung aus dem Nichts abweicht und neben Gott als gleichewiges Prinzip die Materie bzw. die fünf sie konstituierenden Elemente setzt. Daß ihn trotzdem der Vorwurf Späterer, er habe den Dualismus oder gar Vielgötterei gelehrt, nicht trifft, gibt Ephraem zu <sup>62)</sup>. Mit der Annahme der Ewigkeit der Materie tritt Bardesanes auf den Boden griechischer Philosophie. Und wenn er die Elemente *itjē* ‚Wesenheiten‘ nennt, so ist seine philosophische Herkunft bestimmt: denn *itjā* ist Übersetzung von οὐσία, und der Gebrauch von οὐσία für ‚Element‘ ist stoisch. Auf dieselbe Quelle weist die gleichfalls stoische Fünffzahl der Elemente hin. Im syrischen Dialog vom Fatum gebraucht Bardesanes den Begriff *itjā* in demselben Sinn wie hier, und so erscheint er auch in Ephraems Polemik.

Die Frage ist nun, welches die fünf Elemente sind, die Bardesanes annimmt. In unserem Text ist die Rede von Wind, Feuer, vielleicht auch Licht <sup>63)</sup>, während das Wasser nicht genannt ist. Mit der ‚reinen Luft‘ (*āar špītā*) kann nicht das griechische Element ἀήρ gemeint sein, obwohl das syrische Wort mit dem griechischen identisch ist. Denn für das Element ‚Luft‘ setzt Bardesanes den Wind ein. Unter *āar* muß er das fünfte Element der Stoiker, den Äther, verstanden haben: diese Begriffsübertragung ist für Mani und für die Mandäer, deren beider Sprachgebrauch zweifellos auf Bardesanes zurückgeht, gesichert <sup>64)</sup>. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe <sup>65)</sup>, muß in Bardesanes’ Sinn der Äther weiterhin mit dem Raum (*atrā*) gleichgesetzt werden, den

62) Hymn. 3, 4; N a u 501.

63) S. Anm. 55.

64) Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems 79 A. 1 a. E.

65) Daselbst 125 f.

Bardesanes neben Gott und den fünf Elementen als siebente ‚Wesenheit‘ (*itjā*) lehrte. Eine vollständige Aufzählung der Elemente enthält unser Text nicht; das führt darauf, daß er verkürzt wiedergegeben ist. Er läßt sich, wie wir sehen werden, aus andern Quellen inhaltlich ergänzen. Die Zahl der eigentlichen Elemente nach Bardesanes wird bei Ephraem und Mose bar Kepha auf fünf beziffert<sup>66</sup>). Ihre Reihe lautet: Wind, Feuer, Licht, Wasser, Finsternis. Die letztere wird in unserm Text nicht mit Namen genannt. In ihm finden sich die zunächst unverständlichen Worte: „Das Feuer entzündete den Wald“. Sie werden verständlich, wenn man für ‚*ābā* ‚Wald‘ das griechische Wort, also ὕλη einsetzt. Es zeigt sich dann, daß der griechische Terminus für ‚Materie‘ hier syrisch wiedergegeben ist, wie *itjā* für οὐσία eingetreten ist. Sonderbar ist es freilich, daß die ὕλη hier gesondert neben den übrigen Elementen auftritt, von denen sie konstituiert wird. Erklärlich wird es dann, wenn Bardesanes unter ihr eben das Prinzip oder das fünfte Element verstand, das in der übrigen Überlieferung einfach ‚Finsternis‘ (*heššōkā*) heißt — so wie es nach ihm Mani getan hat. Überblickt man danach die ganze Reihe, so findet man, daß es die Elementenreihe der spätantiken Naturphilosophie ist, in der Bardesanes an Stelle des Äthers — den er mit dem die Welt umgebenden Raum gleichsetzte — das Licht und für die Erde allgemein die ὕλη oder speziell die ‚Finsternis‘ eingesetzt hat. Die letztere Vertauschung erklärt sich damit, daß er den ersten Akt der Kosmogonie als einen Kampf der Elemente und dann das Aufbaumaterial der Welt als ein Gemisch von lichter und finsterner Stofflichkeit darstellen, also ein der griechischen Naturbetrachtung fremdes dualistisches Motiv der Welterklärung einführen wollte. Es ist aber schon hier zu bemerken, daß Bardesanes, im entschiedenen Gegensatz zu Mani, die Finsternis nicht als widergöttliches Urprinzip ansetzte, sondern sie in den Kreis der unter die Schöpfermacht Gottes gegebenen und mit ihm gleichewigen Elemente einbezog. Er steht auf dem Wendepunkt zwischen griechischer Kosmogonie und gnostischem Dualismus.

66) Burkitt bei Mitchell II, CXXIII f.

7. Das Bild der Weltentstehung, das unser Text entrollt, findet seine erwünschte Ergänzung durch den Bericht des Mose bar Kepha († 915) über Bardesanes, der folgendermaßen lautet<sup>67)</sup>:

Bardesanes hat über diese Welt folgendes eronnen: Sie ist aus fünf Wesenheiten (*ūtjē*) geworden und errichtet, das sind: Licht, Wind, Wasser, Feuer und Finsternis. Ein jedes von diesen stand in seinem Revier, das Licht im Osten, der Wind im Westen, das Feuer im Süden, das Wasser im Norden, während ihr Herr in der Höhe und ihr Feind, die Finsternis, in der Tiefe stand. Und es geschah einmal, sei es durch einen Körper, sei es durch Zufall, daß sie in Bewegung gerieten. Die Finsternis machte einen Angriff aus der Tiefe, um aufzusteigen und sich mit ihnen zu vermischen. Da begannen jene reinen Wesenheiten zu fliehen und vor der Finsternis zu flüchten. Sie nahmen ihre Zuflucht zur Gnade des Höchsten, daß er sie von der üblen Farbe befreie, die sich mit ihnen vermischt hatte, d. i. der Finsternis. Da stieg auf ihren erregten Ruf hin das Wort des Sinnes des Höchsten herab, das ist Christus. Er schnitt die Finsternis ab aus der Mitte der reinen Wesenheiten und sie wurde hinabgestoßen und stürzte in die Tiefe ihrer Natur. Er stellte eine jede Wesenheit wieder an ihren Platz nach dem Mysterium des Kreuzes. Aus der Mischung, die aus den Wesenheiten und der Finsternis, ihrem Feinde, entstanden war, errichtete er diesen Kosmos und stellte ihn in die Mitte, damit keine weitere Vermischung zwischen ihnen und dem erfolgen könne, was bereits vermischt war, während es gereinigt und geläutert wird durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung.

Dieser Text, aus dem, soweit ich sehen kann, trotz der gelegentlichen wörtlichen Anklänge an Theodor einwandfrei metrische Stücke nicht herausgehoben werden können, der also ein freies Prosareferat ist, läßt den Vorgang des Weltwerdens vollends klar werden. Die fünf uranfänglichen Elemente befinden sich zunächst in kreuzförmiger Verteilung den vier Himmelsrichtungen zugeordnet. Über ihnen steht der Schöpfer, unter ihnen in der Tiefe die Finsternis. Sie befinden sich, nach Theodor, von Anfang an in unruhiger Bewegung, aber es bedarf eines unerklärten Anstoßes, um sie gegeneinander zu treiben und miteinander in Berührung zu bringen. Diese Bewegung wird durch einen Angriff der nach oben strebenden Finsternis ausgelöst. Die

67) Den Text hat Nau 513 f. erstmalig aus der Pariser Handschrift Syr. 241 veröffentlicht. Vgl. O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele (1891) 156 und A. Rückert l. c. 16 A. 1.



vor ihr fliehenden vier andern Elemente werden miteinander und zugleich mit der Finsternis vermischt. Auf ihren Hilferuf sendet Gott seinen Logos herab, der die Finsternis in ihre Tiefe zurückwirft, die reinen Elemente wieder an ihren ursprünglichen Ort zurückführt und aus dem Stoff, der aus ihrer Vermischung hervorgegangen ist, den Kosmos bildet. Sinn des Kosmos ist es, daß alle Geschöpfe danach streben, sich der ihnen beigemischten Teile der bösen Natur wieder zu entledigen. Dies geschieht, nach Mose, durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung, d. h. im Ablauf des Weltgeschehens und der Folge der Generationen. Wie dies vorzustellen ist, darüber fehlt an dieser Stelle eine genauere Bestimmung.

Mose bar Kepha schließt der kosmogonischen Darstellung eine Reihe von acht gegen Bardesanes und seine Kosmogonie gerichteten polemischen Fragen an. Es scheint noch nicht bemerkt zu sein, daß diese Fragen inhaltlich über die vorangegangene Schilderung der Kosmogonie hinausschießen und Dinge berühren, die in ihr nicht zur Sprache gekommen sind. Daraus folgt, daß Mose eine ausführlichere Vorlage gekürzt wiedergibt. Die ersten sechs Fragen, die kurz gefaßt sind, entsprechen der vorangegangenen Darstellung. Die siebente und achte gehen über sie hinaus. Da sie weitere Aufschlüsse über die Kosmogonie nach Bardesanes hergeben, so seien sie hier mitgeteilt:

7. Welche von ihnen (sc. den Wesenheiten) wurde zuerst erschüttert? Wenn es der Wind war, der zuerst bewegt wurde und (zu den andern Wesenheiten) hinüberging, um sich mit ihnen zu vermischen, warum bewegte er sich dann nicht nach der ihm gegenüberliegenden Seite dem Lichte zu, das im Osten weilte, sondern ging auf gewundenem Wege zum Wasser im Norden und zum Feuer im Süden, um so zum Lichte im Osten zu gelangen?

8. Wenn sie (die Wesenheiten) übereinander nach Leichtigkeit und Schwere gelagert sind, das Licht in der Höhe, die Finsternis in der Tiefe, und die andern übereinander zwischen Licht und Finsternis, wie haben die Mittleren es zugelassen, daß die Finsternis aufstieg und sich mit dem Lichte vermischte, und daß das Licht, bei der Leichtigkeit seiner Natur, herabstieg und sich mit den Wesenheiten vermischte, die dichter sind als es selber? Und wie konnte die schwere Finsternis zum Lichte aufsteigen? Da ist der Schöpfer (*'ābōdā*) zu beschuldigen, weil er es nicht verhinderte, daß die reinen Elemente

hinabstiegen und die Finsternis durch sie hinaufstieg. Denn sie waren Füße für die Finsternis, um zum Lichte hinaufzusteigen, und wie trockene Hölzer Füße für das Feuer zum Gehen sind, so waren sie Füße für die Finsternis, um sich von ihrem Ort und ihrer Stätte zu entfernen.

Durch Mitchells Erschließung von Ephraems antihäretischen Prosaschriften ist es möglich geworden, die Quelle für diese beiden Stücke anzugeben. Sie gehen auf den Memra gegen Mani zurück, der den letzten Teil der Palimpsest-Handschrift bildet. Das erste Stück entspricht dem Abschnitt Mitchell II 214 ff., das zweite dem Abschnitt II 224 ff.

Darüber hinaus zeigt Ephraem vielfach seine Kenntnis der kosmogonischen Darstellung, obwohl er sie nirgendwo in extenso zitiert. Der ganze Abschnitt im 3. Memra an Hypatius Mitchell I 52—60 setzt sie voraus. Wörtliche Anklänge an die Kosmogonie finden sich, wenn es heißt: „Fragen wir also betreffs dieses Feuers, welche Ursache es in Bewegung setzte, so daß es die Grenze überschritt, die es noch nie überschritten hatte. Sie sagen, daß der Wind darauf stieß und es in Bewegung setzte“ (55, 17), oder ähnlich: „Es entstand eine Ursache durch Zufall und der Wind wurde auf das Feuer gestoßen“ (69, 40). Daß Ephraem einen kosmogonischen Text von Bardesanes vor Augen hatte, folgt aus einer Stelle im 14. Hymnus gegen die Irrlehren. Die drei Archihäretiker, Marcion, Bardesanes und Mani, haben von den Griechen „den einen häßlichen Namen der abscheulichen ὕλη erworben“. Marcion stellte sie dem Schöpfer gegenüber, Mani bezeichnete sie als gefesselt — „über sie schrieb auch Bardesanes in der Geschichte vom Schöpfer (*bšarbeh d' ābōdā*)<sup>68</sup>).

Vor allem aber nimmt der Dialog vom Fatum auf dieselben kosmogonischen Vorstellungen Bezug. Gott — so führt Bardesanes aus — hat dem Menschen die Freiheit gegeben und ihn dadurch über die Gestirne und Elemente erhöht, die, obwohl in gewisser Hinsicht höher als der Mensch, doch der menschlichen Freiheit entbehren und tun, was ihnen geboten ist. Sie sind Werkzeuge der unfehlbaren Weisheit Gottes. Freilich sind sie nicht durchaus unfrei und werden daher einst, so wie der Mensch, von Gott

68) Hymn. 14, 8; Na u 502.

vor Gericht gezogen werden. „Denn die Wesenheiten wurden nicht ihrer Natur beraubt, als sie aufgestellt wurden (*matqñin*), sondern sie wurden nur in der Auswirkung ihrer besonderen Kraft beschränkt durch ihre Vermischung miteinander<sup>69)</sup>.“ Damit wird auf den Übergang vom ursprünglich ungeschiedenen Zustand der Elemente zu ihrer Vermischung und zur Erbauung des Kosmos aus ihnen hingedeutet, wie ihn die Kosmogonie schildert. Mit einem verwandten Gedanken schließt der Dialog:

„Die Ordnung und Leitung, die (den Elementen) gegeben wurde, und ihre Vermischung miteinander verhindert die Kraft der Naturen, daß sie nicht durchaus schädlich sind und nicht durchaus Schaden erleiden können, so wie sie schadeten und Schaden erlitten vor der Erschaffung der Welt. Und es wird die Zeit kommen, daß auch dieser Schade, der noch in ihnen ist, enden wird durch eine Belehrung, die in einer neuen Mischung stattfinden wird. Durch die Aufrichtung dieser neuen Welt kommen alle bösen Regungen zur Ruhe und alle Empörungen zu Ende. Und überzeugt werden die Toren und ausgeglichen die Mängel und Friede und Heil wird sein durch die Gabe des Herrn aller Naturen<sup>70)</sup>.“

Das Ende des gegenwärtigen und der Beginn eines neuen, gereinigten Weltzustandes, von dem hier die Rede ist, ist in Beziehung zu setzen zu dem Streben aller Geschöpfe nach Läuterung, wie es das kosmogonische Gedicht als Forderung aus dem Wesen des Kosmos ableitet, — nach Reinigung und Läuterung durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung, wie es bei Mose bar Kepha heißt. Aus einer andern Quelle, nämlich von einem der wenigen syrischen Schriftsteller, die es an geistigem Rang mit Bardesanes aufnehmen können: von Georg dem Araberbischof († 724), wissen wir, daß Bardesanes in einer Schrift über die *σύνοδοι*, die Gestirnkonjunktionen, die Weltzeit aus astrologischen Daten auf sechstausend Jahre berechnete<sup>71)</sup>. Die Frage, was unter der ‚Belehrung‘ vorzustellen ist, die der Schluß des Dialogs erwähnt, wird weiter unten ihre Antwort finden.

69) 548, 23—27 N a u.

70) 611, 10—22 N a u.

71) Diesen Text hat schon Cureton in der Erstausgabe des syrischen Dialogs (Anm. 2) herangezogen; S. 21 des Textes, 40 der Übersetzung. Neuausgabe bei N a u 612 ff.

8. Der kosmogonische Text bei Theodor, der inhaltlich so ertragreich ist, bietet noch einen wichtigen formalen Aufschluß. Was nämlich seinen metrischen Bau angeht, so zeigen die einzelnen Verszeilen noch nicht die feste Silbenzahl, wie sie seit Ephraem für die syrische Poesie charakteristisch ist. Vielmehr liegen im (Halb-)Vers nur drei Betonungsstellen fest, denen gegenüber die Zahl der unbetonten Silben unbestimmt bleibt. Dies ist die Versform, die wie in der hebräischen, so auch in der älteren aramäischen Poesie die beliebteste ist, der sog. Doppel-Dreier, den jeder Leser des Alten Testamentes kennt. Es gibt einige Stücke aramäischer Poesie in diesem Stil aus dem Altertum: einen Segensspruch auf einer aramäischen Inschrift des 5. Jh. oder 4. Jh. v. Chr. aus Ägypten, der sog. Carpentras-Stein<sup>72)</sup>, das Gedicht vom Menschensohn, das in das 7. Kapitel des Daniel-Buches eingeschaltet ist<sup>73)</sup>, einen in Keilschrift geschriebenen aramäischen Beschwörungstext aus Uruk<sup>74)</sup>. Dieselbe Form zeigen die aramäischen Hymnen, die hinter dem griechischen Wortlaut des Prologs zum Johannesevangelium und des 19. Kapitels im Brief des Ignatius an die Epheser stehen<sup>75)</sup>. Ferner ist sie durch die große Masse der mandäischen Poesie vertreten und auch in den von Mani erhaltenen syrischen bzw. in ihrer syrischen Urgestalt zu rekonstruierenden dichterischen Fragmenten<sup>76)</sup> zu erkennen. Sie ist bis zur Gegenwart die gebräuchliche Form ostsyrischer volkstümlicher Dichtung geblieben. Aber nur da hat sie sich

72) *Corpus Inscriptionum Semiticarum* II 141. G. A. Cooke, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* 205 f., vgl. M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (1920) VIII.

73) Dan. 7, 9/10. 13/14; vgl. meine *Studien zum antiken Synkretismus* (1926) 337 f.

74) Daß dieser Text, dessen Verständnis P. Jensen (*Der aramäische Beschwörungstext in spätbabylonischer Keilschrift*, Marburg 1926) am weitesten gefördert hat, im wesentlichen metrisch ist, habe ich schon vor anderthalb Jahren im Kolleg dargetan, aber bisher noch nicht öffentlich zeigen können.

75) C. F. Burney, *The aramaic origin of the fourth gospel* (1922) 40 ff., 161 ff. *Studien zum antiken Synkretismus* 310 ff. Zu meiner Rekonstruktion und Erklärung der aramäischen Urform des Joh.-Prologs vgl. die gehaltvolle Kritik von C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man* (1927) 170 ff., die mich überzeugt hat. Daß der Prolog auf einem aramäischen Hymnus beruht, bleibt bestehen.

76) S. oben Anm. 49 und M. Lidzbarski, *Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* 1918, 501 ff.

erhalten, wo die aramäische Poesie sich selber überlassen blieb und nicht von griechischem Einfluß getroffen wurde<sup>77)</sup>. Wo sie unter die Wirkung griechischer Metrik trat, erfolgte der Übergang von der freien zur gebundenen Silbenzahl im Vers. Das gilt in erster Linie für die Poesie der syrischen Kirche seit Ephraem, der ihr eigentlicher Begründer ist.

Hiermit tut sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der poetischen Form bei Ephraem und bei Bardesanes auf. Ephraem zeigt sich von griechischer Metrik beeinflusst, Bardesanes noch nicht. Der Übergang muß zwischen beiden liegen. Nun hat Ephraem, wie bereits erwähnt wurde, in seiner Hymnodik bewußt an die von ihm vorgefundene Poesie des Bardesanes und der Seinen angeknüpft. Man hat daher bislang angenommen, die neuen, unter griechischem Einfluß ausgebildeten Versformen seien bereits von Bardesanes selber eingeführt worden. Aber unser Text zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Dadurch wird nun das längst bekannte Zeugnis eines griechischen Autors auf das genaueste bestätigt, das man bisher wörtlich zu nehmen Bedenken trug. Einer der Fortsetzer des Eusebius im 5. Jh., Sozomenos, berichtet im 5. Buch seiner Kirchengeschichte, in dem er sich auch sonst auf Grund authentischer Nachrichten über die syrische Kirche des 5./4. Jh. wohl unterrichtet zeigt, daß es Harmonios, der Sohn des Bardesanes, gewesen sei, der als erster unter griechischem Einfluß auf seine Muttersprache griechische Metrik und Musik angewandt habe<sup>78)</sup>. Darauf sei bis zur Gegenwart der liturgische Gesang der Syrer begründet, wobei sie freilich nicht mehr die Poesie des Harmonios, sondern

77) Vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien VIII ff.

78) H. e. III 16, t. I 288 f. Hussey: οὐκ ἀγνοῶ δέ, ὡς καὶ πάλαι ἔλλογιμῶτατοι τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ Ὀσροηνοῖς ἐγένοντο Βαρθησάνης τε, ὃς τὴν παρ' αὐτοῦ καλουμένην ἀρεσιν συνεστήσατο, καὶ Ἀρμόνιος ὁ Βαρθησάνου παῖς, ὃν φασὶ διὰ τῶν πατρ' Ἑλλησι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτρον καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι, καθάπερ καὶ νῦν πολλὰκις οἱ Σύροι ψάλλουσιν, οὐ τοῖς Ἀρμονίου συγγράμμασιν ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι. ἐπεὶ γὰρ οὐ παντάπασιν ἐκτός ἦν τῆς πατρῴας ἀρέσεως καὶ ὡν περὶ ψυχῆς, γενεσῆώς τε καὶ φθορᾶς ἀπομόνως καὶ παλιγγενεσίας οἱ πατρ' Ἑλλησι φιλοσοφούντες δοξάζουσιν, οἷά γε ὑπὸ λύραν ἢ συνεγράψατο συνθεῖς, ταυτασὶ τὰς δόξας τοῖς οικείοις προσέμιξε γράμμασιν. ἰδὼν δὲ ὁ Ἐφραίμ κηλουμένους τοὺς Σύρους τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων καὶ τῷ ρυθμῷ τῆς μελωδίας καὶ κατὰ τοῦτο προσεθιζομένους ὁμοίως αὐτῷ δοξάζειν καίπερ Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος ἐπέστη τῇ καταλήψει τῶν Ἀρμονίου

nur seine Melodien anwendeten. Denn er habe sich von den häretischen Ansichten seines Vaters und von dem, was die griechischen Philosophen über die Seele, das Entstehen und Vergehen des Körpers und die Palingenesie lehren, in seiner Poesie nicht freigehalten. Daraufhin habe Ephraem zwar die von Harmonios eingeführten Formen übernommen, aber in ihnen neue, dem rechten Glauben gemäße Dichtungen verfaßt. Seitdem singen die Syrer nach der Weise des Harmonios die Dichtung des Ephraem. Dieses sichere und eindeutige Zeugnis klärt den Sachverhalt, der bei Ephraem deswegen undeutlich bleibt, weil er im allgemeinen nicht zwischen der Poesie des Bardesanes und der seiner Schule, in erster Linie also der seines Sohnes Harmonios, unterscheidet. Bardesanes steht noch in der alten, von außen her unbeeinflussten dichterischen Tradition seines Volkes, mit Harmonios vollzieht sich die Anpassung an die griechische Form. Mani hat bemerkenswerterweise diese Wendung nicht mitgemacht, er folgt auch in der poetischen Form dem Bardesanes, und es ist kein Zweifel, daß er von dessen Vorbild zu seinem dichterischen Schaffen angeregt worden ist.

Das Gesagte läßt sich von anderer Seite her bestätigen, zunächst an Hand einer Stelle im Dialog über das Fatum. Es ist viel erörtert worden, ob der syrische oder der bei Eusebius erhaltene griechische Text das Original sei oder ob beide eine gemeinsame Quelle voraussetzen. Die Anschauung, daß dem syrischen Text, so wie wir ihn lesen, die Priorität zukommt, und daß der griechische aus ihm übersetzt ist, wie es Eusebius mit aller Deutlichkeit sagt, kann heute als erwiesen gelten, nachdem zuletzt Sprachkenner wie Th. Nöldeke<sup>79)</sup> und G. Levi Della Vida<sup>80)</sup> sich in diesem Sinne ausgesprochen haben. Die seinerzeit

μέτρων· καὶ πρὸς τὰ μέλη τῶν ἐκείνου γραμμάτων ἑτέρας γραφᾶς συναδοῦσας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασι συνέθηκεν· ὅποια αὐτῷ πεπόνητο ἐν θείοις ὕμνοις καὶ ἔγκωμιοῖς ἀπαθῶν ἀνδρῶν. Ἐξ ἐκείνου τε Σύροι κατὰ τὸν νόμον τῆς Ἀρμονίου ᾠδῆς τὰ τοῦ Ἐφραῖμ ψάλλουσιν. Danach Theodoret, s. o. Anm. 47.

79) Zum 'Buch der Gesetze der Länder', in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 64, 1910, 555 ff.

80) Appunti bardesanici, in: Rivista degli studi orientali 8, 1921, 709 ff.

von Hilgenfeld<sup>81)</sup> vertretene These, das Original sei in dem Text der Clementinischen Recognitionen zu suchen, war eine Geburt des Wunsches, die der Tübinger Schule unentbehrlichen Clementinen nicht über das zweite Jahrhundert hinausrücken zu müssen; sie hat keine Nachfolge gefunden. Aber noch neuerdings hält F. Haase<sup>82)</sup> an der These fest, die textlichen Abweichungen zwischen dem Syrer, Eusebius und den Recognitionen zwingen zu der Annahme einer allen dreien vorangehenden Grundschrift. Seine These ist von Th. Nöldeke und G. Levi Della Vida abgelehnt worden. Die ausführliche Widerlegung seiner Aufstellungen kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Sie führt zu einer exakten Entscheidung der Frage auf folgendem Wege. Der Teil des Dialogs, den Eusebius und nach ihm die Clementinen benutzt haben, enthält zahlreiche astrologische Fachausdrücke und Wendungen sowie geographische Namen. Es läßt sich zeigen, daß im syrischen Text beides, bei geringen graphischen Entstellungen, intakt ist, während die griechische Übersetzung von einem Manne herrührt, dem weder die astrologischen noch die geographischen Daten genügend vertraut waren, so daß er in ihre Wiedergabe allerlei sachliche Fehler und Versehen hineingebracht hat.

Ein neues Beweisstück, das Haase nachträglich beigebracht hat<sup>83)</sup>, um die Behauptung einer gemeinsamen Quelle für den Syrer und Eusebius zu erhärten, sei hier kurz überprüft. Im syrischen Text heißt es von den Medern: „In ganz Medien werden alle Menschen, wenn sie sterben, solange noch Leben in ihnen ist, den Hunden vorgeworfen und die Hunde fressen die Toten von ganz Medien<sup>84)</sup>.“ Bei Eusebius heißt es an der entsprechenden Stelle nur: Οἱ Μῆδοι πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις κυσὶ τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι<sup>85)</sup>. Haase stellt fest, in der Fassung des Eusebius sei nicht davon die Rede, daß die Sterbenden den Hunden zum Fraße vorgeworfen würden. Er postuliert das gleiche für die gemeinsame Quelle, deren Wort-

81) S. Anm. 2.

82) S. Anm. 25.

83) Oriens Christianus XII/XIV, 1922/24, 132 f.

84) 596, 5—8 N a u.

85) I 355 Gifford.

laut im syrischen Dialog (und in den Recognitionen) mißverstanden worden sei. Denn sie selber habe nur den im religiösen Gesetzbuch der Parsen, dem Vendidad, bezeugten seltsamen Ritus des *Sagdīd* im Auge, nach dem an den Sterbenden ein Hund herangeführt wird, dessen Blick auf den Sterbenden rituell bedeutsam ist. Diesen Brauch hätten die gemeinsame Quelle und nach ihr Eusebius korrekt wiedergegeben, während er im syrischen Dialog und in den Recognitionen mißverstanden sei. Aber Haase hat erstens übersehen, daß bei Eusebius gleich darauf in einer Rekapitulation ausdrücklich gesagt wird, daß die Meder von Hunden verzehrt werden<sup>86</sup>). Eine entsprechende Bemerkung hat er also an der ersten Stelle, wo sie beim Syrer steht, nur fortgelassen. Damit wird Haases Beweisführung hinfällig. Außerdem aber ist die Angabe über den medischen Brauch nicht mit der Originalüberlieferung der Parsen zu vergleichen, wie sie der heutigen Forschung zugänglich ist, sondern mit den Vorstellungen der spätantiken Ethnographie. Für sie aber steht es fest, daß in bestimmten Gegenden von Persien die Toten von Hunden gefressen werden. Bei Strabo ist die Angabe des Onesikritos erhalten, nach der bei den Baktrern die durch Alter oder Krankheit Ermatteten noch lebend eigens dazu gehaltenen Hunden vorgeworfen werden<sup>87</sup>). Die Strabo-Stelle wirft zugleich ein Licht auf den zur Verhandlung stehenden Wortlaut bei Eusebius. Dieser hat gegenüber dem Syrer den charakteristischen Zusatz (τοις) μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις (κυσί). Diese Worte, die Haase der gemeinsamen Quelle zuweist und vom Syrer ausgelassen sein läßt, gehen klarlich auf die entsprechenden bei Strabo τρεφομένοις (κυσίν) ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο zurück. Eusebius, der sich in der Behandlung des Textes weitgehende Frei-

86) *ibid.* 356 καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἡ γένεσις... τοὺς Μήδους μὴ ἐσθίεσθαι ὑπὸ κυνῶν.

87) *Geogr.* II 11, 3; 517 *Meineke*: περὶ τούτων (sc. τῶν Βακτριανῶν) οὐ τὰ βέλτιστα λέγουσιν οἱ περὶ Ὀνησίκριτον· τοὺς γὰρ ἀπειρηκότας διὰ γῆρας ἢ νόσον ζῶντας παραβάλλεσθαι τρεφομένοις κυσίν ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο, οὓς ἐνταφιαστάς καλεῖσθαι τῇ πατρῴᾳ γλῶττι, καὶ ὄρασθαι τὰ μὲν ἔξω τείχους τῆς μητροπόλεως τῶν Βακτρῶν καθαρὰ, τῶν δ' ἐντὸς τὸ πλεον ὀστέων πλήρες ἀνθρωπίνων· καταλύσαι δὲ τὸν νόμον Ἀλέξανδρον. *Vgl. A. von Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer* (1888) 12.



heit nahm, hatte die Notiz des Strabo bzw. des Onesikritos im Gedächtnis und ergänzte danach seinen Text.

Schwerer als der Einzelnachweis des sekundären Charakters der Textfassung des Eusebius gegenüber dem Syrer, der hier nicht durchgeführt werden kann, wiegt für die Sicherung der Originalität des Syrers eine Beobachtung, die zugleich die Feststellung bestätigt, von der wir ausgingen: daß Bardesanes in seiner dichterischen Form noch nicht vom Einfluß griechischer Metrik bestimmt ist. An einer Stelle des Dialogs zitiert er sich selber: „Ich habe nämlich an anderer Stelle gesagt: die Seele des Menschen verlangt etwas zu wissen, was viele nicht wissen.“ Der syrische Wortlaut <sup>88)</sup>

*bālqā-i napšā dbarnāšā*  
*dtehwē jād'ā meddem*  
*dsaggi'e lā jād'in*

zeigt unverkennbar metrische Gestalt. Die Form aber ist die gleiche wie die des kosmogonischen Gedichts, also des dreihebigen Verses mit freier Silbenzahl. Das Selbstzitat des Dialoges stammt also auch aus einem Gedicht des Bardesanes. Es stellt die Originalität des syrischen Textes erneut fest.

Dies führt einen Schritt weiter. Im 55. Hymnus des Ephraem <sup>89)</sup> wird eine Reihe von deutlich gnostischen Versen angeführt, die vermutlich einem einzigen Gedicht angehören, aber keinen klaren Zusammenhang bilden, so daß über den Inhalt des Gedichts kein sicheres Wissen gewonnen werden kann. Das erste Zitat spricht von einer Syzygie, die aus dem ‚Vater des Lebens‘ und der ‚Mutter‘ besteht. Weiterhin scheint das Paradies als Brautgemach symbolisiert zu werden. Hier kommt uns nun der von Mitchell ans Licht gezogene Memra Ephraems gegen Mani zu Hilfe. Ephraem zitiert in ihm <sup>90)</sup> zwei sieben-silbige, also gebundene Silbenzahl aufweisende Verse, von denen er an dieser einzigen Stelle ausdrücklich angibt, daß sie von dem Sohn des Bardesanes, d. h. von Harmonios herrühren, während er sonst zwischen der Poesie des Sohnes und des Vaters nicht unterscheidet. Er fügt hinzu, die beiden Verse seien an die

88) 564, 24—26 N a u.

89) N a u 504 f.

90) Mitchell II 223, 14—17; vgl. Burkitt daselbst CXXVIII.

Mutter des Lebens gerichtet. Aus diesem Sachverhalt hat schon Burkitt den Schluß gezogen, daß ebenso wie diese beiden Verse auch die im 55. Hymnus zitierten dem Harmonios gehören. Er weist darauf hin, daß es im Beginn des Hymnus ausdrücklich heißt: „Betet, Brüder, für die Söhne des Bardesanes, daß sie nicht fernerhin rasen, indem sie reden gleich den Kindern“ —, worauf die ersten Verse folgen. Burkitt<sup>90)</sup> empfindet „a distinct difference of atmosphere between this poetry and the words or opinions definitely given as those of Bardaisan himself“. G. Levi Della Vida wollte, wie schon erwähnt<sup>91)</sup>, in den Zitaten des 55. Hymnus den ursprünglichen, gnostischen Bardesanes, im Dialog den gemäßigeren Geist seiner Schule finden. Nachdem jetzt die gedankliche Übereinstimmung des Dialogs, des kosmogonischen Textes und der darauf bezüglichen Angaben bei Ephraem und Mose bar Kepha festgestellt und der Beweis für das höhere Alter der im kosmogonischen Gedicht und im Selbstzitat des Dialogs erhaltenen Poesie des Bardesanes gegenüber der des Harmonios hinzugefügt ist, darf mit Sicherheit das umgekehrte Verhältnis behauptet werden. Der Dialog, mit der Kosmogonie zusammengehalten, gibt die echte und ursprüngliche Anschauung des Bardesanes, der gnostische Hymnus bedeutet allem Anschein besonders des Dialogs ins Dickicht gnostischer Symbolik hinein: er steht, kurz gesagt, auf halbem Weg zwischen Bardesanes und Mani.

Noch eine weitere Streitfrage wird hiermit entschieden. In den apokryphen Thomasakten, die der Reise des Apostels Thomas nach Indien und seiner dortigen Wirksamkeit gewidmet sind, stehen einige gnostische Hymnen, die früher versuchsweise dem Bardesanes zugesprochen wurden<sup>92)</sup>. Aber von allen inhaltlichen Schwierigkeiten abgesehen, zeigt ihre Metrik gebundene Silbenzahl. Das verbietet die Annahme, daß sie von Bardesanes herrühren. Aus inhaltlichen Gründen hat F. C. Burkitt, der früher für die Urheberschaft des Bardesanes eingetreten war,

91) S. Anm. 17.

92) Besonders ist dafür E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen (1904) 73 ff. eingetreten.

diese These ausdrücklich zurückgezogen<sup>93</sup>). Theoretisch besteht die Möglichkeit, die Hymnen dem Harmonios oder allgemein der Schule des Bardesanes zuzuschreiben. Was aber das bedeutendste unter den in die Thomasakten aufgenommenen Gedichten, den Hymnus von der Seele, betrifft, so kann ich nicht daran zweifeln, daß, nach dem Vorgang von A. Hilgenfeld<sup>94</sup>), W. Bousset<sup>95</sup>) das Richtige gesehen hat, wenn er in der Gestalt des Königssohnes, der die Seele symbolisiert, und in den Stationen seiner Reise von Hyrkanien nach Ägypten den durchgehenden Bezug auf Mani wahrgenommen hat. Eine abschließende, alle Einzelheiten deutende und in Zusammenhang bringende Interpretation der so überaus beziehungsreichen Dichtung bleibt freilich der Zukunft vorbehalten.

9. Damit ist die Würdigung des Überlieferten, soweit sie im Sinne dieser Abhandlung liegt, beendet. Durch Ermittlung fester Punkte in der Überlieferung sind zugleich die Hauptzüge von Bardesanes' Weltanschauung gesichert. Wir suchen sie im Zusammenhang zu verstehen und wenden uns zu seiner Darstellung der Kosmogonie zurück.

Sein kosmogonischer Mythos, ebenso wie der manichäische oder der irgendeines andern Gnostikers, ist Kunstmythos, dichterische Einkleidung begrifflicher Zusammenhänge<sup>96</sup>), nicht als ein zu glaubendes Dogma, sondern als durchschaubares Symbol gemeint. Ich schalte hier wegen ihrer methodischen Bedeutung die vortreffliche und auf den Grund der Sache gehende Kennzeichnung der gnostischen Mythen ein, die neulich R. P. Casey

93) l. c. CXXIX.

94) Der Königssohn und die Perle, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 47, 219 ff.; ders., Berliner Philologische Wochenschrift 1898, 389 ff. (Rez. von A. B e v a n, The Hymn of the Soul).

95) Manichäisches in den Thomasakten, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 18, 1917/8, 1—39.

96) Zum Folgenden vgl. meine in Anm. 14 genannte Abhandlung, das Referat in Actes du Ve Congrès International de l'Histoire des Religions à Lund 1929, 267 ff., und den Artikel 'Manichäismus' in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III<sup>2</sup> 1959—1973.

gegeben hat<sup>97)</sup>: „It has often been suggested that the principal gnostic myths had their origin in genuine folklore, and the difficulty of discovering traces of this lore outside of gnostic sources has been explained by supposing that the myths were Oriental and were derived either from the oral traditions of localities in which no literature was produced or from literature which is no longer extant. Nothing favorable, however, to this view can be found from a comparison of gnostic myths with the native myths of Greece or with such Oriental mythology as is preserved unmixed with philosophic exegesis. In cases where known Greek, Jewish, or Christian sources are borrowed for the myths, the effort to extract gnostic theology is as painful as in the worst attempts of the Stoic exegetes, but where the myth is distinctively gnostic the philosophic meaning is easily traced in the story's plot. The reason for this is evidently not that Oriental myths are more philosophic than Greek but that gnostic myths are in their origin artificial and symbolic. Reminiscences of Oriental fancy may occasionally appear, but they do not control the main structure of the plots and can usually be detected by the difficulty with which a philosophic meaning is attached to them. An underlying structure of thought invariably conditions the imaginative forms of gnostic myths, so that theological differences between related sects are often apparent only in minor variations in the development of the story.“

Um die Eigenart des kosmogonischen Ansatzes bei Bardesanes zu verstehen, empfiehlt es sich, den vergleichenden Blick auf Mani zu richten. Seine Kosmogonie entspricht im Entwurf Zug für Zug der des Bardesanes, nur daß Mani mit dem Dualismus Ernst gemacht und ihn radikal durchgeführt hat. Während bei Bardesanes, wie wir sahen, die Finsternis nur in einen relativen Gegensatz zu den reinen Elementen gesetzt wird und Gott unter-

97) Two Notes on Valentinian Theology, in: Harvard Theological Review 23, 1930, 275 f. Diese Sätze beantworten zugleich die Einwände, die H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (1930) 117 f., gegen meine Auffassung des Verhältnisses von begrifflicher Grundlegung und mythischer Symbolisierung in Manis System erhoben hat. Von einem „mythischen Mutterboden im Bewußtsein des Religionsstifters“ (Liebeschütz 118) sollte man nicht reden.

geordnet bleibt, stellt Mani auf die eine Seite die Lichtmacht mit ihren fünf lichten, auf die andere die Finsternismacht mit ihren fünf finsternen Elementen. Es ist für Bardesanes bezeichnend, daß er eben diese Konsequenz nicht zieht, daß er auf dualistische Absetzung zweier Urmächte gegeneinander verzichtet. Er bestimmt nur eine der uranfänglichen ‚Wesenheiten‘ als negativ und finster und läßt durch ihre Mischung mit den andern Elementen deren Trübung hervorgerufen werden. Von einer Personifizierung der finsternen Mächte und ihrer Diener, wie Mani sie farbig und phantastisch durchführt, hält er sich entfernt.

Er läßt dann die Verwirrung der Elemente durch die Einwirkung Gottes schlichten, der das ‚Wort des Sinnes‘, den Logos, herabsendet. Dieser schlichtet den Kampf, bannt die ‚Verwirrung‘, das finstere Prinzip, in ihre Tiefen und richtet den Kosmos auf. Dementsprechend wird bei Mani eine Lichtmacht entsandt, um die finsternen Mächte zu besiegen, der Urmensch. Doch läßt Mani ihn zunächst unterliegen und einen Teil seines Lichtes von der Finsternis gefangen und gefesselt werden. Diesen neuen Zug mußte er einfügen, weil er nur so die Vermischung der uranfänglich getrennten Reiche des Lichts und der Finsternis vorstellbar machen konnte. Aus demselben Grunde mußte er als Befreier des Urmenschen und als Demiurgen einen zweiten Lichtgesandten einführen, dem als Beweger der Welt und des Lichtbefreiungswerks noch ein dritter, Christus-Sophia, folgt. Bei ihm hat der Aufbau des Kosmos und die Bewegung in ihm den Sinn, die Befreiung der gefangenen Lichtelemente herbeizuführen. Sein weiterer kühner Gedanke ist es, daß die Erschaffung des Menschen eine Gegenaktion der Finsternismächte bedeutet: diese wollen die noch in ihrem Bereich festgehaltenen Lichtteilchen vermittlels der menschlichen Fortpflanzung ewig in der niederen Welt festhalten und an der Rückkehr in die Lichtwelt hindern. Daraus ergibt sich für Mani als unmittelbare Folgerung die Forderung radikaler Askese, die es ermöglicht, daß beim Tod eines Vollkommenen, d. h. desjenigen, der die asketische Forderung bis zum letzten erfüllt hat, die in seinen Körper gebundenen

Lichtteilchen frei werden und ungehindert aus der niederen Welt in ihre Lichtheimat zurückkehren können.

Auch bei Bardesanes wird aus der Vermischung der Elemente der Kosmos aufgerichtet. Auch für ihn leitet sich aus der Anschauung des Weltwerdens die Forderung ab, daß alle Naturen und Geschöpfe danach trachten müssen, sich von der Vermischung mit den Elementen der Finsternis wieder zu befreien. Während aber bei Mani die menschliche Fortpflanzung das vornehmste Werkzeug der Finsternis zur Verzögerung des Erlösungswerkes ist, erscheint der Fortgang von Empfängnis und Geburt, also des menschlichen Lebens und des Weltlaufes überhaupt, bei Bardesanes umgekehrt als Fortschritt der Erlösung. Es ist kein Zweifel, daß die Kosmogonie des Bardesanes das unmittelbare Vorbild für Mani hergab — nur daß sie von Mani mit Rücksicht auf die von ihm gezogene radikal dualistische Konsequenz Zug für Zug abgewandelt werden mußte. Die manichäische Kosmogonie ist die bewußte Fortsetzung und Überbietung der bardesanischen. Hier nun ist die geistige Verwandtschaft wie anderseits der tiefe Gegensatz der Weltanschauung zwischen den beiden Männern unmittelbar abzulesen. Mani geht von der unbedingten Verwerfung des gegebenen und gegenwärtigen Weltzustandes aus. Die Welt, wie sie ist, ist wesentlich vom Teufel; nur in einzelnen Vollkommenen erhebt sich das menschliche Wesen zu einer Stufe, von der aus der Abschied aus der teuflischen Welt und die Rückkehr in die lichte Heimat möglich wird. Bedingungsloser Weltverzicht ist das, was für Mani übrig bleibt. Bardesanes verkennt das Übel in der Welt nicht, er sieht es gleichfalls in der natürlichen Beschaffenheit der Welt und des Menschen verankert. Aber die Konsequenz, die er daraus zieht, ist der manichäischen entgegengesetzt. Daß es überhaupt ein Gefüge der Welt gibt, daß nicht mehr wie einst am Uranfang die Elemente in blindem Kampf miteinander verwirrt sind, das weist auf die göttliche Güte, auf die göttliche Schöpferweisheit hin. Der Mensch soll sich zwar von der Gebundenheit an die Finsternis, die ihm von der Natur mitgegeben ist, befreien, aber er kann es auch, er kann es im glaubenden Hinblick auf die göttliche Weisheit und Güte. Die Grundhaltung des Bardesanes

ist durchaus optimistisch; die für ihn bezeichnenden Worte des kosmogonischen Gedichtes sind die, wo es nach der göttlichen Schlichtung des Elementenkampfes heißt: „Gepriesen ward der Herr ob seiner Weisheit und Lobpreis stieg auf für seine Barmherzigkeit.“ Das ist das Grundgefühl, das ihn in der Anschauung der Welt und des Menschendaseins bewegt. Es liegt zutage, in welchen geistigen Zusammenhang er damit rückt: die Gegenstände seiner Betrachtung müssen nur mit ihren griechischen Namen benannt werden. Er sieht in der Welt, wie immer ihre Zusammensetzung und ihr Gang im einzelnen beschaffen sein mag, den Kosmos, die schöne Ordnung; und er sieht in Gott zwar nicht den Schöpfer des Alls aus dem Nichts im jüdischen und christlichen Sinn, aber wohl den in Weisheit und Güte ordnenden Demiurgos.

Es ist eine persönliche Aneignung griechischer Weltansicht von eigentümlicher Lebendigkeit, die wir bei Bardesanes finden und die ihn mit den christlichen Apologeten verbindet. Orientalisiert ist sie freilich schon, indem sie den Keim dualistischer Anschauung in sich aufgenommen und das Kleid einer uns phantastisch erscheinenden Bildlichkeit angetan hat. Aber die noch fruchtbare und positive Mittelstellung zwischen Griechentum und Orient, in der sie steht, tritt hervor, wenn man sie mit der aus ihr entwickelten manichäischen Konsequenz vergleicht, die auch die Konsequenz der Orientalisierung ist.

Endlich: neben dem griechischen und dem orientalischen Element ist das christliche nicht zu übersehen. Es wird dort erkennbar, wo Bardesanes als Träger des göttlichen Ordnungsgedankens den Logos einführt. Es ist also der präexistente Logos-Christus, in der Deutung der vom Johannesevangelium in Gang gebrachten, von den Apologeten geförderten Logos-Spekulation, der als göttlicher Bote, als Besieger der finsternen Mächte und als Förderer der Errichtung des Kosmos erscheint. Mit dieser Deutung des Christusgedankens wird Bardesanes freilich zum Gnostiker: nicht mit dem irdisch wirklichen Jesus von Nazareth, sondern mit dem Christus-Logos in seiner kosmischen Bedeutung hat er es zu tun. Diese Christologie ist von Mani übernommen und in phantastischer Erweiterung, unter Einbeziehung der gno-

stischen Sophia-Gestalt, in den Mittelpunkt seines Weltbildes und Erlösungsdramas gerückt worden.

Wie bei Mani an die Kosmologie einerseits die aus ihr folgende ethische Forderung, anderseits das eschatologische Drama angeschlossen wird, so richtete schon Bardesanes vom kosmogonischen Mythos den Blick sowohl auf die daraus zu erklärende Bestimmung der Geschöpfe wie auf die Vollendung und Erlösung des gegenwärtigen Weltzustandes, wie sie der Schluß des Dialoges andeutet<sup>98)</sup>. Es heißt dort, daß einst ein neuer Zustand eintreten wird, der eine ‚neue Mischung‘ bedeuten wird. In dieser neuen Welt ist aller Kampf und alles Leiden zu Ende, durch die göttliche Gnade wird Friede und Heil in ihr herrschen. Nebenbei sei bemerkt, daß in dem einzigen von Mani erhaltenen syrischen Gedichtfragment mit eben denselben Worten ‚Friede und Heil‘, *šainā wašlāmā*, von dem zweiten Lichtgesandten erbeten wird<sup>99)</sup>. Bardesanes sagt, daß der neue Weltzustand durch eine ‚Belehrung‘ herbeigeführt werden wird. Das kann nur heißen, daß er für die Zukunft das Eintreten einer belehrenden und neubelebenden göttlichen Kraft erwartet, die dem vor der Erschaffung der Welt den Elementenkampf schlichtenden Logos entspricht. Die Vermutung wird nicht fehlgehen, daß er dabei an die in seinem Sinn umgedeutete Wiederkehr des Herrn bzw. an die im Johannesevangelium<sup>100)</sup> verheißene Sendung des Parakleten denkt. Deutlich folgt aus seinen Worten, daß es ihm fernlag, selber den Anspruch zu erheben, er sei der Paraklet. Aber nach ihm kam einer, der sich nicht scheute, sich selber den Parakleten zu nennen und nennen zu lassen, Mani<sup>101)</sup>.

10. Wir wenden uns der letzten Frage zu, die nach dem Bisherigen noch offen geblieben ist; sie ist zugleich die Kardinalfrage des Dialogs vom *Fatum*. In seiner kosmogonischen Betrachtung hatte Bardesanes die Einmischung des Bösen in die Natur des Kosmos und des Menschen in seiner Weise dargelegt.

98) Oben S. 55.

99) Studien zum antiken Synkretismus 265.

100) 14, 16, 26.

101) F. C. B a u r, Das manichäische Religionssystem 370 ff.



Mani hatte diese Weltdeutung radikalisiert und hatte als einzigen Ausweg aus der Verhaftung in das Böse den freiwilligen Weltverzicht, die radikale Askese gefordert. Bardesanes mied, kraft seiner grundsätzlich optimistischen Betrachtung des Kosmos und des menschlichen Wesens, diese Folgerung und hielt sich insbesondere von dem Gedanken einer radikalen Askese fern, so wie er auf den Gedanken verzichtete, dem Bösen in der Welt ein selbständiges, gottgleiches Prinzip zu geben, wie es Mani tat. In späterer syrischer Überlieferung und besonders in den Nachrichten arabischer Schriftsteller wird Bardesanes zu einem entschiedenen Dualisten gleich Mani. Es ist möglich, daß seine Schule tatsächlich eine solche Entwicklung durchgemacht hat oder daß sie allmählich in den Kreis seines erfolgreicherer, ihn überbietenden Nachfolgers Mani hereingezogen wurde. Jedenfalls aber ist Bardesanes selber nicht Dualist: Ephraem bezeugt ihm ausdrücklich, daß er nur einen Gott gelehrt habe<sup>102)</sup>. Er vermied es deswegen auch, nach der Art des Marcion den Gottesgedanken selber zu spalten. Marcion rückte von dem durch Christus offenbarten Gott den Gott des Alten Bundes, der für ihn auch der Welterschöpfer war, mit großer Schärfe ab. Die Folge davon war für ihn die Verwerfung der Offenbarung des Alten Bundes und der alttestamentlichen Schriften. Indem Bardesanes auch diese Folgerung mied, legt er zugleich eine Toleranz, besser gesagt: eine positive Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung an den Tag, die zu dem Gesamtbild der auf das Positive gerichteten Geistesart des Mannes einen notwendigen Zug hinzufügt. Dazu stimmt die ruhige und achtungsvolle Objektivität, mit der er gegen das Ende des Dialogs von der Religion und Lebensform der Juden spricht. Mani ist hier wieder über ihn hinausgegangen und hat sich in der Bewertung des Alten Testaments an Marcion angeschlossen. In seinem ‚Buch der Geheimnisse‘, dessen Disposition in arabischer Überlieferung erhalten ist, hat er sich auch über diesen Punkt mit Bardesanes und den Seinen auseinandergesetzt. Der Grundunterschied in der wertenden Haltung zwischen den beiden Männern wird

102) Hymn. 3, 4; N a u 501.

durch ein Zitat aus dem ‚Buch der Geheimnisse‘ beleuchtet, das der arabische Gelehrte Bērūnī († 1048) erhalten hat. Mani sagt dort <sup>103)</sup>:

„Die Anhänger des Bardesanes glauben, daß die Lebensseele sich im menschlichen ‚Kadaver‘ erhebe und läutere. Sie wissen nicht, daß der ‚Kadaver‘ der Feind der Seele ist, daß er sie verhindert, sich zu erheben, daß er ein Gefängnis und eine schmerzliche Strafe für die Seele ist. Hätte diese menschliche Form ein reales Dasein, so ließe ihr Schöpfer sie nicht sich abnutzen und Schaden erleiden und hätte sie nicht gezwungen, sich durch den Samen im Mutterleib fortzupflanzen.“

Aber wenn nun Bardesanes das Böse auf die natürliche Beschaffenheit der Welt und des Menschen zurückführt, wie löst er dann das Problem der Überwindung des Bösen, wie begründet er, mit andern Worten, den Gedanken der menschlichen Freiheit? Das ist das Thema des Dialogs vom Fatum, und die Antwort darauf ist der eigentliche Zielpunkt von Bardesanes' Denken. Die Gedankenführung des Dialogs erfolgt in Frage und Antwort mit einer Klarheit und Präzision, die dies Buch anerkanntermaßen zu einer Gipfelleistung der syrischen Literatur erheben. Der Gesprächspartner Awida fragt zuerst, warum Gott, wenn er die Sünde verwirft, den Menschen nicht sündlos geschaffen habe. Bardesanes erwidert, er wäre dann nur ein würdeloses Instrument in der Hand einer höheren Macht und keine von seinen Leistungen könne ihm zugerechnet werden. Awidas Einwurf, die Gebote seien zu schwer, als daß sie von den Menschen erfüllt werden könnten, wird von Bardesanes verneint. Der einfache Sinn der Gebote ist es, das Böse, das man selber nicht zu erleiden wünscht, zu meiden und das Gute, das man zu erfahren trachtet, zu tun. Dies Meiden und Tun aber hängt allein vom Willen des Menschen ab, nicht von seiner körperlichen Leistung.

„Dank der Güte Gottes sind uns Gebote gegeben, die nicht drücken, sondern die jeder beseelte Mensch freudig erfüllen kann. Denn es gibt keinen Menschen, der sich nicht freute, wenn er Gutes tut, und nicht froh wäre, wenn er das Böse meidet, außer denen, die

103) E. S a c h a u, Alberuni's India (1887) 27, 12; Übers. I 55.

nicht zu diesem Guten geschaffen sind und ‚Unkraut‘<sup>104)</sup> heißen<sup>105)</sup>.“  
Es ist leichter, das Gute zu tun als das Böse zu meiden.

Awida fragt, ob also die Naturbestimmtheit die Menschen zu sündigen veranlasse. Bardesanes weist darauf hin, daß die Naturbestimmung es nur mit der körperlichen Verfassung des Menschen, mit Geburt, Wachstum, Alter und Tod, mit Essen, Trinken und Schlafen, nicht mit den menschlichen Handlungen zu tun hat. Awida geht weiter und wirft die Frage auf, ob es denn die durch den Gestirnumlauf repräsentierte Schicksalsbestimmtheit, also das *Fatum* ist, das den Menschen sündigen läßt. Bardesanes erwidert, indem er die Standpunkte dreier Richtungen voranstellt: bei ihnen findet er Richtiges und Verkehrtes nebeneinander und stellt ihnen gegenüber seine eigene Anschauung fest. Die einen, nämlich die ‚Chaldäer‘, behaupten übertreibend die universale Geltung des *Fatums* und lassen alles Menschliche, das Körperliche, die äußeren Geschehnisse wie auch die Handlungen vom *Fatum* bestimmt sein. Die andern, in der entgegengesetzten Richtung übertreibend, bestreiten das *Fatum* überhaupt. Sie lassen die Handlungen allein vom freien Willen abhängig sein und sehen in körperlichen Gebrechen und Unfällen das Werk des Zufalls. Die Dritten bestreiten das *Fatum* gleichfalls und rechnen die menschlichen Handlungen gleichfalls dem freien Willen zu, während sie in den körperlichen Gebrechen und Unfällen göttliche Strafen erblicken. Die Vertreter des zweiten und dritten Standpunktes nennt Bardesanes nicht, aber sie sind unschwer zu erkennen. Jene sind die Skeptiker der dritten Akademie, die den von Bardesanes angenommenen stoischen *Fatumsgedanken* bekämpfen, diese die katholischen Christen. Bardesanes zeigt nun, daß das *Fatum*, der Sternenzwang zwar die äußeren Lebensumstände der Menschen determiniert und in diesem Bereich seine volle Geltung hat, daß seine Macht sich jedoch nicht im Sinne eines absoluten Zwanges auf die menschlichen Handlungen erstreckt. Vielmehr zeigt die Erfahrung, daß die Menschen sich in ihrem Handeln von der Determinierung durch das

104) *zizānē* = ζιζάνια nach Matth 13, 24 ff., 36 ff.

105) 552, 23—553, 3 N a u.

Fatum befreien können. Bardesanes erbringt dafür einen doppelten Beweis. Einmal zeigt er, wie die verschiedenen Völker jedes für sich je nach den Landesgesetzen feststehende Bräuche und Gewohnheiten haben, obwohl unmöglich alle zu ihnen gehörenden Individuen gleichmäßig unter der Gestirnkongellation geboren sein können, die nach der Lehre der Astrologen die betreffende Lebensgewohnheit hervorbringt. Sodann führt er gegen Ende des Dialogs knapp und ergreifend aus, wie diese Gewohnheiten wiederum aufgehoben werden können, wenn eine neue menschliche Ordnung ins Leben tritt, die über die Völker hinwegreicht. Er zeigt dies zunächst an der festen, überall gleichen Lebensweise der über die Länder verstreuten Juden. Dann endet er in wirksamer Steigerung, indem er die neue Ordnung der Christen, zu denen er sich selber rechnet, vor Augen führt<sup>106</sup>):

„Was sollen wir nun sagen über das neue Geschlecht von uns Christen, das an jedem Ort und in jeder Gegend Christus durch sein Kommen aufgerichtet hat, so daß wir alle, wo immer wir uns befinden, nach dem éinen Namen des Christus Christen (*krestjānē*)<sup>107</sup> genannt werden, uns an éinem Tage, dem Sonntag, versammeln und an den geheiligten Tagen der Speise enthalten.“

Dies führt er im einzelnen im Kontrast zu den nationalen Gewohnheiten der andern Völker durch und schließt mit den Worten:

„An welchem Ort und an welcher Stätte die Christen auch sind, trennen die Gesetze der Länder sie nicht von dem Gesetze ihres Christus, und das Fatum der Lenker zwingt sie nicht, Dinge zu brauchen, die ihnen unrein sind.“

Das ist die Antwort des Bardesanes. Die Menschen sind ihm durch ihre Naturbestimmtheit, die ihnen auch das Böse mitgibt, gleich. Sie werden durch die von den Sternen ausgehende Schicksalsbestimmtheit in ihrem Leben verschieden gelenkt. Aber sie sind frei im Wollen und Handeln. Die Freiheit des Willens und der sittlichen Entscheidung ist der Grund des menschlichen Wesens, sie ist es auch, die ihm seine freudige und positive Ansicht von der Welt und vom Leben schenkt. Unaufdringlich, ohne rhe-

106) 607, 16 ff. N a u.

107) Vgl. das Zeugnis des Epiphanius, oben Anm. 26: Ἀπολλωνίω... ἀντῆρε, παραιτούμενος ἀρνήσασθαι τὸ Χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν.

torischen Prunk, mit einer Bescheidenheit vorgetragen, die in den Schriften orientalischer Denker nicht leicht zu finden ist, setzt sich dieser Gedanke im Dialog durch, gibt ihm die treibende Kraft und läßt von ihm einen Eindruck geistiger Freiheit ausgehen, dem man sich nicht entziehen kann.

Wir blicken zurück. Durch Prüfung und Vergleichung von mehr oder minder zufällig erhaltenen, mehr oder minder bruchstückhaften Zeugnissen haben wir uns die Umriss der geistigen Persönlichkeit des Mannes erarbeiten müssen. Die positive Vorstellung von ihr ist, wie wir sahen, sowohl in der syrischen wie in der griechischen Kirche bereits im 4. Jh. untergegangen. Im Westen wie im Osten hat man alles getan, um sein Gedächtnis zu verdunkeln und ihn in Vergessenheit geraten zu lassen. Und der nach ihm kam, Mani, war nicht sowohl der Erbe als der Verderber seiner Gedanken. Bei Bardesanes stehen griechische Bildung und Weltansicht mit christlicher Lebensdeutung und sittlicher Energie noch in lebendiger und fruchtbarer Spannung. Diese ist im manichäischen Dualismus und Asketismus untergegangen. Bardesanes stand in Edessa, in der beginnenden östlichen Kirche, mit seiner geistigen Freiheit und Originalität auf einem verlorenen Posten. Begünstigtere haben in der griechisch redenden Welt das Werk aufgenommen, das er angegriffen hatte, und haben es fortgeführt. Die Lebensfrage, die die seine war, die Frage des christlichen Humanismus, ist heute so lebendig und dringlich wie zu seiner Zeit.

## Zu Anmerkung 6.

Tabelle der Ephraem-Zitate bei F. Nau, *Patrologia Syriaca* I 2, 495—509.

Nau	Römische Ausgabe	Hymnus	Nau	Römische Ausgabe	Hymnus
495	553 F	53, 5/6	499	498 B	26, 3
	439 D	1, 17	500	558 D	55, 10
497	438 D	1, 10		488 F	22, 22
	438 E	1, 11/12	501	443 D/E	3, 4
	438 F	1, 12		444 A	3, 7
	439 C	1, 16		444 B	3, 8
	558 F	55, 11	502	468 D	14, 7/8
	547 D	50, 2		532 E	41, 7
	485 A	22, 2		487 F	22, 17
	489 D	23, 5/6	503	482 B	21, 5
498	485 C	22, 3		482 F	21, 7
	559 A	56, 1/2		483 C	21, 10
	559 D	56, 4		557 F	55, 5
	490 E	23, 9		558 A	55, 6
	490 F	23, 10	504	558 B	55, 7
	494 B	24, 18	504f.	557 A ff.	55
499	494 F	24, 21	506	438 C	1, 9
	439 E	1, 18		553 F	53, 4
	550 C	51, 13		551 B	52, 1
	439 A	1, 14	509	437 A	1, 1
	553 F	53, 4			