

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein¹

Von Hugo Greßmann, Berlin

II. Die manichäische Religion.

7. Zu den bisherigen zwei Hauptquellen über die manichäische Religion, dem Fihrist des Polyhistor an-Nadim und den Scholien des Theodor bar Koni, sind jetzt durch die Funde in Chinesisch-Turkistän² zahlreiche Originalurkunden getreten, die seit 1904 in den Sitzungsberichten oder den Abhandlungen der Berliner Akademie von F. W. K. Müller oder Le Coq veröffentlicht oder übersetzt worden sind. Um die Übersetzungen und das Verständnis haben sich auch Andreas in den Werken Reitzensteins und dieser selbst verdient gemacht. Die erste zusammenhängende Lehrschrift der Manichäer, die 1908 in den Grotten von Tuenhuang gefunden wurde, ist von Chavannes und Pelliot aus dem Chinesischen übersetzt; hier sind zwei Schriften Manis benutzt, die zusammen den Katechismus der „Hörer“ ausmachen: 1. das Buch von den drei Zeiten (= epistula fundamenti und = c. 16 des Buches der Geheimnisse im Fihrist) und 2. das Buch von den zwei Wurzeln (= Sendschreiben über die beiden

1) Der erste Teil („Die Schriften Reitzensteins“) ist in N. F. Bd. III, S. 178–191 veröffentlicht.

2) Von der allgemeinen Literatur darüber nenne ich nur Le Coq, Bericht über Reisen und Arbeiten in Chinesisch-Turkistan (Z. f. Ethnol. 1907, S. 509 ff.); Ders., Einige Fundstücke der zweiten Turfan-Expedition (Amtl. Ber. aus d. kgl. Kunstsammlungen, Berlin, 1909, Nr. 12); Ders., Reise und Ergebnisse der zweiten deutschen Turfan-Expedition (Mitt. d. Geogr. Ges. München V, 1910); Lüders, Über die literarischen Funde von Ostturkistan (SBA 1914; vgl. auch Internat. Monatsschrift f. Wiss., Kst. u. Techn. 1911, Sp. 1456 ff.).

Prinzipien im Fihrist). Die manichäischen Handschriften-Reste, die sich im Museum für Völkerkunde zu Berlin befinden, stammen aus Turfan und Chotscho und gehören etwa der Zeit von 500—800 n. Chr. an. Sie sind sehr sorgfältig ausgestattet, oft Prachtwerke der Miniaturmalerei, und in verschiedenen Dialekten und Sprachen geschrieben: 1. in der heiligen Sprache der iranischen Religion, dem mittelpersischen Pehlevi, und zwar entweder im offiziellen Dialekt, der Sprache der Sassaniden, oder in dem Dialekt des nordwestlichen Persien, der Sprache der Arsakiden; 2. in der soghdischen Sprache, der allgemeinen Verkehrssprache der damaligen Bewohner Turkistans, ebenfalls einem Dialekt des Mittelpersischen; 3. in der uigurischen Sprache, einem alttürkischen Dialekt des manichäischen Uigurenreiches. Die Manichäer hatten eine eigene Schrift für das Soghdische und Uigurische, die der syrischen Estrangeloschrift verwandt ist; doch findet sich Manichäisches auch schon in der älteren „Runen“-Schrift der blauen oder Kök-Türken. Die Berliner Sammlung umfaßt mehr als 1000 Bruchstücke, von denen viele allerdings nur winzig sind, und von denen die besten wohl schon veröffentlicht sind; doch kann jede Kleinigkeit neue Aufschlüsse bringen. Die Werke sind zum Teil dogmatisch und enthalten die Glaubenslehre der Manichäer; zum Teil aber sind sie liturgisch und entsprechen etwa unseren Gesangbüchern.

Die Grundlage des Manichäismus bildet zweifellos die iranische Religion, wie der Dualismus und die zahlreichen persischen Götternamen lehren, die aus dem Avesta hier wiederkehren. Daneben fehlt es nicht an christlichen Bestandteilen, doch scheinen sie nicht organisch verarbeitet zu sein. Es finden sich Bruchstücke aus dem Evangelium, namentlich der Leidensgeschichte Jesu, und aus dem Hirten des Hermas. Daneben zeigen sich buddhistische Einflüsse, wie in dem Sündenbekenntnis der „Hörer“ und in der Art der Erzählungen; ob der Manichäismus hier erst allmählich eine buddhistischere Färbung angenommen hat, wie er im Westen mehr verchristlicht wurde, oder ob sie ihm von Anfang an eigentümlich war, läßt sich noch nicht sicher entscheiden¹.

1) Die ältere Literatur ist zusammengestellt von Keßler RE³ XII und XXIV s. v. „Mani“. Ich nenne nur die Hauptquellenwerke: G. Flügel, Mani, 1862 (für den Fihrist). — H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Paris 1898 (für Theodor bar Koni). — K. Keßler, Mani I, 1889, S. 262 ff. (für die anderen orient. Quellen). — Die neuere Literatur vollständig: F. W. K. Müller, Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder gefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache (Akten des Baseler Religionskongresses Sept. 1904); Ders., Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan in Chinesisch-Turkistan ([I] SBA 1904; II, ABA. 1904). — C. Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im asiatischen Museum (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VI, Nr. 6, 1904, mit der wertvollen Beilage: „Manis Lehre nach dem škand-gumânik Vizâr c. 16 retranskribiert und neu übersetzt“, S. 16 ff.). — Ed. Sachau, Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan (SBA 1905). — F. W. K. Müller, Eine

8. Für R.s Untersuchungen ist unter den manichäischen Turfan-Urkunden M 7: das Zarathuštra-Lied inhaltlich und chronologisch von grundlegender Bedeutung (JEM 2; HMR 125; ZNW 4). Die ursprüngliche Fassung lautet in der Wiederherstellung und Übersetzung von Andreas (mit einer kleinen Verbesserung ¹⁾:

Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren
durch die früheren Väter.

Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohušt,
als er sich mit seinem Selbst besprach, (rief):
„Schüttele ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist,
wach auf und siehe auf mich!

Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin!“

Hermasstelle in manichäischer Version (SBA 1905). — Hegemonius, Acta Archelai, ed. Ch. H. Beeson, 1906. — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907. — Cumont, La cosmogonie manichéenne d'après Theodor bar Khoni, Bruxelles 1908. — C. Salemann, Manichäische Studien, I. Mittelpersische Texte (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VIII, Nr. 10, 1908). — Le Coq, Ein manichäisch-ugurisches Fragment aus Idikut-Schahri (SBA 1908); Ders., Köktürkisches aus Turfan (SBA. 1909); Ders., Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (SBA. 1909). — F. W. K. Müller, Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei (SBA 1909). — Le Coq, Chuastuanift. Ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores (ABA 1910 [Anhang]). — Wilhelm Thomsen, Ein Blatt in türkischer „Runen“-Schrift aus Turfan (SBA 1910). — Chavannes und Pelliot (s. oben), Un traité manichéen retrouvé en Chine (im Journal Asiatique. Sér. X tom. 18, 1911, S. 499 ff.; Sér XI tom. 1, 1913, S. 133 ff.). — Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho (I, ABA 1911; II, ABA. 1919). — F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥnāmāg) (ABA 1912). — Ders., Der Hofstaat eines Uigurenkönigs (Festschrift f. V. Thomsen 1912). — Le Coq, Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho (ebd.). — Cumont et Kugener, Extrait de la CXXIII^e homélie de Sévère d'Antioche et l'inscription de Salone, Bruxelles 1912. — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift (auch Text einer manich. Zauberschale) (SBA 1916); Ders., Ein manichäisches Gedicht (NGG 1918). — Alfarié, Les écritures manichéennes I. II, Paris 1918. — Omont in den Comptes Rendus der Acad. d. Inscr. et Belles Lettres 1918, S. 241—250; Alfarié in: Revue d'Histoire et de Litt. rel. VI, 1920, S. 62—98. — Reitzenstein bringt z. T. neue Texte, z. T. neue Übersetzungen von Andreas in folgenden seiner Schriften (Abkürzungen s. oben im 1. Teil des Berichts, ZKG N. F. III): Psyche, S. 3—5. 100; MBHG auf S. 26. 46. 48. 50. 51. 53. 66. 89; HMR auf S. 92. 125. 133. 239; JEM auf S. 269 (Register).

1) R. schreibt in Zeile 4: „als er sich mit seinem Geist besprach“. Im folgenden ist aber der Leib gemeint, wie aus dem Inhalt hervorgeht und aus der sekundären Einleitung zu Strophe 4: „Zorohušt sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch: du, mein Körper!“ Jetzt bestätigt R. selbst meine Auffassung durch die Mitteilung von Andreas, daß das Wort *grēv* mit „Selbst“ wiederzugeben sei und ursprünglich den Leib, später die Seele bezeichne. Die These R.s von einem Geist als „Körper der Seele“ fällt damit von selbst hin, wenigstens hier.

Und jenes antwortete dem, der ohne Leid ist:
 „Ich bin ich, der Sohn der zarten (Lichtwesen);
 Vermischt bin ich und Wehklagen sehe ich,
 führe mich aus der Umklammerung des Todes!“

„Der Lebendigen Kraft und Heil
 über dich aus deiner Heimat!
 Folge mir, Sohn der Sanftmut,
 den Lichtkranz setze aufs Haupt!“

Hier wird unterschieden zwischen dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ und seinem „Selbst“, das sich in der „Umklammerung des Todes“ befindet oder nach einem anderen Bilde „in Trunkenheit entschlummert“ ist. Auf den leiblichen Tod deutet die Aufforderung, den Lichtkranz aufs Haupt zu setzen, eine Handlung, die man ursprünglich gewiß am Verstorbenen vollzogen hat, doch mag sie hier schon zu einem Bilde verblaßt sein. Jedenfalls werden wir unter dem „Selbst“ den leibhaftigen Zarathuštra verstehen müssen oder sein irdisches Ich im Gegensatz zu dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ oder dem himmlischen Ich. Das Lied besingt die Erlösung Zarathuštras; da die Manichäer ihn als Erlöser neben Christus, Buddha und Mani anerkennen, so erhält er hier das Beiwort des manichäischen Lehrers: „Sohn der Sanftmut“ (HMR 127 Anm. 4). Er ist gestorben und will zum Himmel aufsteigen; auf diese Situation deutet auch die Überarbeitung hin, wenn sie die dritte Strophe (fälschlich) von Srōš gesprochen sein läßt, dem Seelengeleiter (so richtig JEM 4; unklar HMR 127). Nach dem ursprünglichen Text aber ist nicht Srōš, sondern der himmlische Doppelgänger Zarathuštras vom Himmel herabgestiegen, um das „Selbst“ zum Himmel zu geleiten; er sucht es zu ermutigen und ihm die Kraft der Lebendigen einzuflößen, denn der Aufstieg ist schwer. Damit bricht das Fragment ab; nach der Einleitung mußte noch die Erlösung anderer „Väter“ geschildert werden. — Mit Unrecht deutet R. einmal (HMR 38) das Lied auf eine Berufung Zarathuštras zum Propheten, indem er vermutlich die Bilder von Schlummer, Todesumklammerung und Lichtkranz auf den lebendigen Menschen überträgt. Aber das ist nicht notwendig und schafft nur Schwierigkeiten, da man durch die Erweckung nach manichäischer Anschauung noch kein „Lehrer“ wird, sondern nur ein „Hörer“; auch hätte der Überarbeiter dann schwerlich den Srōš genannt.

Wenn hier der „wahrhaftige“ Zarathuštra dem leibhaftigen „Selbst“ als selbständige Persönlichkeit gegenübertritt und sich so selbst erlöst, so findet sich Entsprechendes bei den Manichäern auch sonst (ZNW 5; JEM 28): Nach dem Fihrist kommt der Seele des Wahrhaftigen beim Aufstieg unter anderen Gottwesen auch „die Jungfrau“ entgegen, „ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“, also ihr zweites Ich. Während die Jungfrau die Seele rettet und sicher in den Himmel geleitet, zieht anderswo (JEM 33) eine „falsche, behaarte, greise Dämonin“ die Seele zur Hölle herab; und in diesem Zusammenhange heißt es: „Der gerechte Beamte

hat ergriffen die wie in einem Spiegel erscheinende, verirrte Seele.“ Die Seele des Gottlosen ist das Spiegelbild der Greisin (oder umgekehrt), die Seele des Wahrhaftigen das Spiegelbild der Jungfrau (oder umgekehrt). Daß der Mensch einen supranaturalen Doppelgänger hat, ist ein weitverbreiteter Glaube; den Fravaši der Iranier entsprechen die Schutz- und Anklageengel der Babylonier. Diese manichäischen Vorstellungen stammen aus der iranischen Religion, wie R. mit Recht hervorhebt. Auch nach ihr erscheint der Seele des Frommen ihr *daēna* in Gestalt einer schönen Jungfrau; der Seele des Gottlosen aber kommt ein Dämon oder eine häßliche Greisin entgegen.

R. will das Wort *daēna*, das man bisher meist mit „Glaube“ übersetzt hat, mit „Selbst“ wiedergeben; so besonders in Yašt 22 (vgl. den Text JEM 30)¹. Ob es jemals „Selbst“ bedeutet hat, kann ich nicht beurteilen; aber zu der Zeit, wo es ins Aramäische als persisches Fremdwort übergegangen ist, hatte es sicher den Sinn von „Glaube“, und dieser Sinn paßt auch Yašt 22 ausgezeichnet. Die Jungfrau ist zwar tatsächlich das bessere „Ich“ des Frommen, aber sie antwortet auf die Frage nach ihrem Wesen: „Ich bin dein Glaube.“ Auch im Manichäischen ist die gestaltverändernde Jungfrau (vgl. Chotscho I, 25), die jedem Frommen als sein Spiegelbild erscheint, doch von ihm zu unterscheiden. Diese *παρθένος τοῦ φωτός* heißt in der Regel „die Weisheit“, so bei Augustin (c. Faustum XX, 6) und indirekt auch im Fihrist. Hier ist von fünf Gottheiten die Rede, die dem Wahrhaftigen nach seinem Tode fünf Geschenke bringen: das Wassergefaß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Unter diesen fünf Gottheiten sind die „drei Götter“ den drei iranischen Totenrichtern zu vergleichen (Mithra, Sraoscha, Raschnu). Dazu kommen ein „Lichtgott in der Gestalt des geleitenden Weisen“ und „die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“ oder, anders ausgedrückt, der Weise und die Weise (= Weisheit) als Seelengeleiter. Beide sind ursprünglich identisch, im Manichäischen aber um der Fünffzahl willen gespalten². Zugleich ist aus der iranischen Gestalt des „Glaubens“ eine manichäische Gestalt der „Weisheit“ geworden. Die Gleichsetzung der „Weisheit“ mit dem „Glauben“ ist noch im Fihrist deutlich zu erkennen, wenn es heißt: „Gottes Weisheit ist die geheiligte Religion“ (64, 9 = 95, 28). In Ode Sal. 38 ist die „Wahrheit“ an Stelle des „Glaubens“ (iranisch) oder der „Weisheit“ (manichäisch) zur Seelengeleiterin geworden. In

1) Vgl. auch Edv. Lehmann, Textbuch zur Rel.Gesch., S. 273.

2) Der Text des Fihrist (arabisch 70, 4 = Übersetzung 100, 22) ist verberbt: die die Gestalt des Verstorbenen angenommen hat, kann nicht zugleich auch die Gestalt des seelengeleitenden Weisen annehmen, und überdies kennt dieser Satz nur 4 gegenüber den vorher genannten 5 Gottheiten. Ich vermute eine Lücke, durch Abirren des Auges entstanden: „Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin, welche <der Seele des Wahrhaftigen ähnlich ist, und den Gott, welcher> die Gestalt des Weisen angenommen hat, und die anderen drei Götter zu Hilfe.“

Ode Sal. 33, 5 heißt sie „die vollkommene Jungfrau“. Wenn diese 33, 8 sagt: „Ich bin euer Richter“, so könnte man den syrischen Text an sich auch übersetzen: „Ich bin euer Glaube“; aber das ist deswegen falsch, weil der Urtext griechisch ist, und weil auch in der koptischen Pistis Sophia „die Jungfrau, die Richterin“ eine bekannte Größe ist. Diese bisher rätselhafte Gestalt wird sofort verständlich, sobald man annimmt, daß die persisch-aramäische *daēna* hinter ihr steht, die schon früh nach dem Westen gewandert ist¹. Im Aramäischen heißt dasselbe Wort, das als persisches Lehnwort „Glaube“ bedeutet, nach semitischem Sprachgebrauch „Gericht“, und da die Jungfrau tatsächlich mit dem Totengericht zusammenhängt, so ist begreiflich, daß sie auf aramäischem Boden sowohl als personifizierter „Glaube“ wie als personifiziertes „Gericht“ aufgefaßt werden konnte; sobald der Zusammenhang mit dem Iranischen zerschnitten war, mußte sie geradezu zur Richterin werden. So setzt die ganze folgende Entwicklung in der Gnosis wie im Manichäismus voraus, daß in Yašt 22 unter *daēna* der „Glaube“ zu verstehen ist, und nicht das „Selbst“, wie R. vermutet.

Noch bedenklicher scheint mir indessen die sachliche Erklärung R.s, die von einer Spaltung in „Seele“ und „Geist“ ausgeht. Gewiß haben „Seele“ und „Geist“ eine verschiedene, wenn auch schwer faßbare Bedeutung im Iranischen wie in allen Sprachen; gewiß werden sie bisweilen nebeneinander genannt im Iranischen (JEM 31), im Mandäischen (Lidzbarski, Liturgien, S. 12, Anm. 1), bei Paulus (1 Thess. 5, 23), im Alten Testament (Gen. 7, 22). Aber eine klare und durchgängige Zweiteilung des Seelischen oder, wenn man den Leib hinzunimmt, Dreiteilung des Menschen, ist an den hier zitierten Stellen bisher nirgends bewiesen. Die Versuche, die man bei Paulus gemacht hat, sind gescheitert (Lietzmann zu Rm. 7, 13). Jedenfalls bedürfen die bestimmten Behauptungen R.s über das Mandäische (HMR 135), mit ausgesprochener Polemik gegen einen so guten Kenner wie Brandt (JEM 34), der Belege, wenn sie den Zweifel überwinden sollen. Die manichäischen Texte hat R. mißverstanden, wie mir scheint.

Dort gibt es zwei Bezeichnungen für die „Seele“ (*momūhmed* und *gyān*) und eine dritte für das „Selbst“ (*grēv*); aber nicht nur das letzte ist vieldeutig (HMR 136; oben S. 156 Anm. 2), sondern auch die beiden ersten lassen sich nicht scharf voneinander scheiden (JEM 38; Psyche 5, Anm. 4). Trotz dieser Unklarheit hat R. eine klare Anschauung gewonnen, die er dann auch ins Mandäische und rückwirkend ins Iranische überträgt: „Nun werden im Manichäismus, Mandäismus, ja überall wohin die persische Religion ihre Wirkungen erstreckt hat, drei Teile im Menschen geschieden, Seele (Bewußtsein), Geist (Kräfte) und Leib; nur in der Vereinigung von Seele und Geist kann der innere

1) Siehe oben im 1. Teil des Berichtes a. a. O., S. 186.

Mensch ins Lichtreich zurückkehren“ (ZNW 5). In dankenswerter Weise hat R. den Text des Fihrist in der Übersetzung Flügels ausführlich wiedergegeben (JEM 28), so daß sich jeder Leser leicht selbst ein Urteil bilden kann, wie weit R. ihn verstanden hat (ib. 35). Denn in Wirklichkeit ist er nach meiner Meinung anders zu erklären: Die Jungfrau, die mit den anderen Göttern aus dem Lichtparadies kommt, ist „der Seele des Wahrhaftigen ähnlich“. Hier werden in der Tat zwei Seelen unterschieden, die vereinigt zum Lichtreich zurückkehren, aber nicht Seele (Bewußtsein) und Geist (Kräfte), sondern die irdische Seele und ihr himmlischer Doppelgänger, der „Wahrhaftige“ und die „Jungfrau“¹. Die geleitenden Gottheiten steigen mit dem Wahrhaftigen auf der Säule des Lobpreises zur Sphäre des Mondes, zum Urmenschen und zu der Nahnaha (= Nana-Anahit?), der Mutter des Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichts war, d. h. wie Keßler S. 399 freier übersetzt, aber richtig umschreibt: „bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadies befand“. Hier werden, der manichäischen Vorliebe für die Fünfzahl entsprechend, fünf Stufen unterschieden, die immer höher hinaufführen: die Säule des Lobpreises, der Mond, der Urmensch (= Sonne), die Nahnaha (an der Himmelspforte), das Lichtparadies. Da nicht von der Seele, sondern von „dem Wahrhaftigen“ gesprochen wird, so denkt man zunächst an einen Aufstieg der Seele und des Leibes; auch das himmlische „Kleid“ paßt eigentlich nur zu einem Leibe. Selbst wenn dies einmal die ursprüngliche Meinung gewesen sein sollte, würde dies doch auf den im gegenwärtigen Zusammenhang vorliegenden Text nicht mehr zutreffen; denn im folgenden wird das Schicksal des Leibes gesondert beschrieben. So kann sich das bisher Zitierte nur auf die Seele beziehen.

Vom Leibe heißt es: „Sein Körper bleibt liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen, und er (der Wahrhaftige) erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber . . . wird in die Hölle geworfen.“ Hier werden in der Tat „Kräfte“ vom Körper unterschieden, die man als „seelische Kräfte“ oder „Stoffseele“ bezeichnen könnte. Man erwartet fünf Kräfte, wie R. mit Recht hervorhebt; es fehlen merkwürdigerweise Licht und Wind. Nun heißt es im folgenden vom Schicksal des „Hörers“, daß er im Zustand der Metempsychose verbleibt, „bis sein Licht und sein Geist befreit sind und er an den Versammlungsort der Wahrhaftigen gelangt“. R. will hier „Licht und Wind“ verstehen und glaubt

1) Das entspricht genau der iranischen Anschauung: „Nach dem Tode vereinigt sich die Seele mit ihrer Fravaschi und wird so unsterblich“ (Geldner RGG s. v. „Fravaschi“). Man wird demnach die „daëna“ und die „Fravaschi“ als Parallelvorstellungen betrachtet haben; wie jenes Wort „Glaube“ bedeutet, so auch dieses „Glaubensbekenntnis“.

alle diese Texte zu einer einheitlichen Auffassung verbinden zu können: Licht und Wind betrachtet er als das Wesen der „Seele“, als ihre Urbestandteile, die zuerst emporsteigen. Die „Kräfte“: Wasser, Feuer, Lufthauch bleiben zunächst im Körper zurück, bis sie ihm entzogen werden und sich zur Sonne erheben. Die „Seele“, die bis dahin im Monde gewartet hat, steigt nun auch zur Sonne empor und vereinigt sich wieder mit ihren „Kräften“; dann wird der Wahrhaftige vergottet und geht ins Paradies ein. Gegen diese Annahme sprechen folgende Gründe: 1. „Wind“ (*rîh*) und „Geist“ (*rûh*) ist im Arabischen nicht dasselbe. Die Textänderung (Flügel 71, 1) wäre gewiß nicht groß, aber die Überlieferung läßt sich auch verteidigen als *ἔν δὲ διὰ δυοῖν*, oder „sein Geist“ könnte als Variante gelten für „sein Licht“. Bei der Aufzählung der Kräfte im Körper des Wahrhaftigen könnten „Licht und Wind“ aus Versehen ausgefallen sein (Flügel 70, 10). 2. Es ist kein Anlaß vorhanden, Licht und Wind als zwei besonders bevorzugte Elemente von den drei anderen Kräften zu unterscheiden. 3. Man sieht nicht ein, warum die „Seele“ den Umweg über die Säule des Lobpreises und den Mond macht, während die „Kräfte“ unmittelbar zur Sonne sich erheben. 4. Die Schwierigkeiten des Textes lassen sich nicht durch Harmonistik, sondern nur durch Quellen- oder Stoffkritik lösen. Es sind unvereinbare Widersprüche, wenn „der Wahrhaftige“, der bereits auf dem Himmelswege bis zu den höchsten Lichtparadiesen gelangt ist, hinterher plötzlich erst zur Sonne kommt, oder wenn die Vergottung, die man im Paradies erwartet, plötzlich unterwegs in der Sonne stattfindet. In Wirklichkeit liegen zwei verschiedene Traditionen vor: Nach der einen geht der Mensch ins Paradies ein und wird dort vergottet, nach der anderen kommt er in die Sonne und wird hier ein Gott. Da der Urmensch auch nach sonstigen Nachrichten (Flügel, S. 342) in der Sonne wohnt, so ist es natürlich, daß die Menschen und ihre Kräfte wieder mit dem vereinigt werden, von dem sie stammen. Faßt man die Sätze über den Körper als selbständige Überlieferung auf, dann sind die „Kräfte“ nicht ein Besonderes neben der Seele, sondern diese selbst, und sie werden tatsächlich anderswo auch als solche bezeichnet, obwohl R. dies leugnet (Psyche 14).

9. R. geht dann zu einem zweiten etwas längeren Liedfragment M 4 über, das er als abgekürzte Totenmesse oder als „Liturgie“ bezeichnet (als „Liturgie“ versteht er in der Regel eine Totenliturgie). Ein Bote kommt aus dem Paradies mit dem Lichtschiff in diese Welt und sucht die Seele zu erwecken: „Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit; . . . folge mir zur Stätte der gebetgriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn.“ Die Seele soll aus der Fremde in die Heimat zurückkehren; der Gedanke von der Präexistenz der Seele ist sicher iranischer Herkunft. R. behauptet dasselbe für das Bild von der Erweckung der Seele und beruft sich dafür auf Yasna 28, 4 (so lies JEM 5); aber dies eine Beispiel genügt nicht

zum Beweise, zumal nach der ausführlichen Darstellung Leisegangs¹. Die Seele, so fährt der Text fort, ist von Dämonen umgeben und klagt darüber, aber sie freut sich, daß sie erwählt worden ist; die Prädestination, der man wohl in der Ekstase gewiß wird, ist echt manichäisch. Dann bittet sie, daß „der Herr“ Mani inmitten der drei Göttersöhne am Tage des „Ausgangs“ kommen und an diesen „Sohn der Einsicht (?), den Hörer“, in Güte gedenken möge. Abschied vom Leibe wird nicht genommen, und es ist fraglich, ob man ihn nach mandäischen Texten ergänzen darf. Wie „Sohn der Sanftmut“ (in M 7) Terminus technicus für den „Lehrer“ war, so hier „Sohn der Einsicht“ für den „Hörer“ (Flügel, S. 95); doch ist die Übersetzung noch zweifelhaft. Der zweite Teil ist überschrieben: „Untergang und Erneuerung der Welt“. Die Welt ist in Bedrängnis; die Menschen flehen um Erlösung; die vom Erlöser verkündete Endzeit ist gekommen. Dann spricht er selbst (in der Übersetzung von Andreas):

Ein dankbarer Schüler bin ich,
 der aus Babel, dem Lande, entsprossen ich bin.
 Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel,
 und an der Wahrheit Pforte habe ich gestanden.

Ein verkündender Schüler bin ich,
 der aus Babel, dem Lande, fortgezogen ich bin.
 Fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel,
 daß ich einen Schrei schreie dem auf Erden Gewordenen.

Wie Lidzbarski gezeigt hat, ist dies Lied ursprünglich aramäisch gewesen. Beweise dafür sind 1. die eigentümliche Form der Anaphora, die weder iranisch noch allgemein semitisch, sondern speziell aramäisch ist (falsch JEM 17). 2. Die Syntax und der Rhythmus sind nicht iranisch, sondern aramäisch. 3. Auch der Sprachgebrauch ist aramäisch („der Herr“ = *mari*; „der Ausgang“ = Tod), und das Wortspiel zwischen Babel, „der Pforte Gottes“, und „der Pforte der Wahrheit“ ist nur dem Aramäer verständlich. Wir wissen ja, daß die Hauptschriften Manis aramäisch abgefaßt waren. — Der „Schrei“, den Mani schreit, ist die Verkündigung vom Weltende und der Ruf der Erweckung; denn die sündige Seele antwortet darauf: „Euch, ihr Götter, will ich anflehen; ihr Götter alle, erlaßt mir meine Sünden durch eure Verzeihung.“ Mani ist also genau so wie Zarathuštra und Mohammed zum Religionsstifter geworden, weil er die Weltkatastrophe für unmittelbar bevorstehend hielt. Am Schluß des Bruchstückes vereinigt sich der „Freund der Lichter“ (JEM 20) mit der Seele und gibt ihr die Kraft des Aufstiegs.

Abgesehen von dem Liede Manis ist das Ganze kein ausgeführtes Lied zu nennen. Es scheinen nur mehr oder weniger lange Liedanfänge zusammengestellt zu sein, aber nicht willkürlich oder alphabetisch, son-

1) S. o. im ersten Teil des Berichtes, S. 189 Anm. 1.

dern nach dem Plan eines liturgischen Gottesdienstes. Unter „liturgisch“ verstehe ich die Aufführung mit wechselnden Stimmen; daher ist z. B. ein Lied eingeschoben, das die Erweckung des „Hörers“ besingt, ein anderes, welches das erste Auftreten Manis im Ichstil beschreibt; daher bittet bald ein Einzelner („ich“), bald eine Mehrzahl („wir“) um Vergebung der Sünden. Handelte es sich um eine „Liturgie“ im Sinne R.s, d. h. um eine (abgekürzte) Totenmesse, dann würden wir in den Liedern selbst oder in den Nachschriften dazu Hinweise auf eine solche Totenfeier erwarten; sie sind aber bisher weder hier noch anderswo bezeugt. Anders ist es bei den Mandäern, die in der Tat eine Totenmesse kannten, *masseqtā* „Aufstieg“ genannt; sie begann drei Tage nach dem Tode, dauerte sieben Tage und bestand, wie es scheint, ausschließlich in der Rezitation von Gebeten, um der Seele des Verstorbenen die Himmelfahrt zu erleichtern¹. Selbst wenn solche Totenmessen möglicherweise auch bei den Manichäern vorhanden waren, braucht man doch nur die unanfechtbaren *masseqtā*-Lieder der von Lidzbarski herausgegebenen Liturgien der Mandäer zu lesen, um sofort den Unterschied zu sehen; man erkennt diese daran, daß für die „Seele des NN.“ oder für die „Seelen dieses Aufstiegs“ Fürbitte eingelegt wird, „daß sie auf geebnetem Wege und auf den Pfaden der Vollkommenen emporsteigen mögen“ (Liturgien Nr. 32—74). Danach ist dies manichäische Lied nicht für die „Messe“ der Toten, sondern für die „Messe“ der Lebenden, d. h. für den Gottesdienst bestimmt. Die Lieder, deren Anfangsworte vorliegen, und die im Kultus natürlich ganz gesungen werden, sollen das Erlösungsdrama der Welt an den Teilnehmern vorüberziehen lassen.

10. An dritter Stelle bespricht R. das große Erlösungsmysterium, das uns in vielen manichäischen Handschriften überliefert ist (JEM 19; ZNW 7; HMR 37). Es sind Reste einer größeren Dichtung, die vielleicht zwölf Glieder umfaßte. Ein Bruchstück des ersten Gliedes (JEM 26) beschreibt die Lichtwelt und ihre Bewohner, die allem Leid und jeder Gefahr entrückt sind. Am zahlreichsten sind die Handschriften mit dem sechsten Gliede. Dies beginnt mit derselben Überschrift, mit der M 4 (s. § 9) schließt. Der Erlöser verkündet der Seele, daß die Götter um ihretwillen ausgezogen sind, den Tod vernichtet und die Finsternis getötet haben; er will sie erlösen und ins Paradies der seligen Götter führen. Im folgenden Liede wird die Seele aufgefordert, aufzusteigen; denn der Tod ist gefallen und der gegenwärtige Aion vorüber. Immer wieder erschallt der Ruf: „Komm weiter, steige auf!“ Der Aufstieg ist gefährlich, und die Seele gewinnt erst allmählich Kraft. Aber zwei himmlische Begleitwesen, „Ruf“ und „Antwort“, warnen sie vor der Vergänglichkeit der Materie

1) Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, Paris 1880, S. 95 ff.; Brandt, Mand. Rel., S. 81 f. 195 f.

und treiben sie vorwärts; die Himmel sind im Begriff einzustürzen, die Sterne drohen zu verbrennen. Hier wird der Weltuntergang geschildert; wenn Tod und Finsternis gefallen sind, muß ja das Weltende anbrechen. Reste vom achten Gliede (JEM 27) schildern das Gottwesen als erlöst vom körperlichen Kleid, von Sünde und Schmerz. Es schaut hinab in das Dunkel der Dämonengefängnisse. Vielleicht sind wir noch beim Aufstieg der Seele (so ZNW 8), vielleicht schon im Paradies; denn noch dort weiden sich die Seligen an der Qual der ewig Verdammten (Flügel, S. 102).

Höchst wahrscheinlich ist das Lied eine wohlgeordnete Komposition, die das ganze Erlösungs-drama vom Anfang der Welt bis zu ihrem Untergang und dem Bau einer neuen Welt umfaßt. Es ist also ein Erlösungslied nach epischer Art, wie die vorher besprochenen „liturgisch“, d. h. mit wechselnden Stimmen. An eine Totenliturgie oder Totenmesse zu denken, zwingt uns auch hier nichts. Nach HMR 38 handelt es sich hier „um ein echtes Mysterium, freilich in künstlerischer, sicher nicht mehr für den Einzelnen allein bestimmter Ausgestaltung“. Aber wo ein „echtes“ Mysterium vorliegt, sind Handlung und Wort miteinander verbunden. Hier indessen findet sich nirgends eine Andeutung dafür, daß das wirklich dargestellt wurde, was das Lied besingt, und es ist auch, wie mir scheint, gar nicht darstellbar. Von einem „altiranischen Mysterium“, das hier nachklingen könnte (ib. 39), wissen wir bisher auch nichts; wir kennen nur Mithrasmysterien auf iranischem Religionsgebiet. Man wird darum am besten tun, alle Erlösungslieder einfach als Reste des manichäischen Gesangbuches aufzufassen.

Die von R. behandelten drei Lieder sind einander aufs engste verwandt. Das erste besingt freilich nur die Erlösung eines Einzelnen (Zarathuštra), aber nach dem ursprünglichen Text die der Väter im Glauben; die anderen beiden dagegen besingen die Erlösung aller Menschen und der ganzen Welt. In ihrem Mittelpunkt steht der Erlöser. Wie er heißt, ist gleichgültig; auch wenn es ein mythisches Wesen ist wie der Urmensch, so bleibt doch sein Erlebnis vorbildlich und wirkungskräftig: Wie der Urmensch vom Licht in die Finsternis herabstieg und von ihr überwältigt, aber aus ihr erlöst wurde und wieder zum Licht hinaufstieg, so stammen auch wir aus dem Licht, sind in die Materie herabgestiegen und in sie verstrickt; aber auch wir sollen erlöst werden und zum Himmel zurückkehren. Unsere Seele ist nur ein Teil seiner Seele, der Weltseele, und muß sich mit ihr eins fühlen, ja mit ihr eins werden, um mit ihr gerettet zu werden. Was der religiöse Dichter besingt, ist nicht der am Uranfang oder am Ende der Dinge spielende Mythos, obwohl dieser die Motive liefert, ist nicht das vergangene oder zukünftige, sondern das gegenwärtige, im Kultlied für uns sich immer wiederholende Ereignis der Erlösung. So erklärt sich auch, warum gerade das sechste Glied in den Handschriften so oft überliefert ist: es schildert den Aufstieg der Seele, und nichts ist wichtiger

für den erlösungsbedürftigen Menschen, als zu wissen, wie er zum Himmel aufsteigen kann. So erklärt sich ferner die Übereinstimmung in Wort und Bild: alle Lieder sind aus derselben Grundanschauung geboren und dienen demselben Zweck.

III. Die mandäische Religion.

11. Auch für dies Gebiet ist die Forschung auf eine neue Grundlage gestellt¹, weniger durch neue Funde als durch neue und zuverlässige Übersetzungen des Johannesbuches und der Liturgien, die wir Lidzbarski verdanken. Aber es fehlt noch seine Übersetzung des Ginzä², des mandäischen Hauptwerkes, und Lidzbarskis Lexikon, deren alsbaldige Veröffentlichung wir als sein nobile officium betrachten. Indessen hat er sich nicht nur um das philologische, sondern auch um das geschichtliche Verständnis der mandäischen Religion bemüht und vor allem eine neue Hypothese über ihren Ursprung aufgestellt.

In der mandäischen Religion lassen sich zweifellos babylonische, iranische, jüdische und christliche Bestandteile unterscheiden; der Streit dreht sich nur um die Frage, welche Elemente als die primären, welche als die sekundären anzusehen sind. Lidzbarski ist wie Bousset der Überzeugung, daß die iranischen Einflüsse schon ihren Anfängen angehören, aber ihm scheinen diese Anfänge nicht im Osten, sondern im Westen zu liegen. Den Ausgangspunkt bildet das Judentum, genauer ein heterodoxes Judentum, etwa eine jener Täufersekten, die in der Nähe des Jordans ihren Sitz hatte. Zum Beweise dafür beruft er sich (Joh.buch, S. XVIII ff.) 1. auf die Tatsache, daß die Mandäer jedes fließende, für ein Taufbad geeignete Wasser „Jordan“ nennen, obwohl

1) Ältere Literatur verzeichnet Keßler in RE⁹ XII s. v. „Mandäer“. Dazu kommt Keßler, Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (in: Akten des II. internationalen Relwiss. Kongresses in Basel 1904). — J. Euting, Mandäischer Diwan nach photographischen Aufnahmen von B. Poertner, 1904. — J. de Morgan, Mission scientifique en Perse. Tom. V 2^e partie: Textes mandäites, Paris 1904. — Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Text mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1905. 1915. — H. Zimmern, Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtä und Mambuhä der Mandäer (in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, 1906, S. 959 ff.). — M. Lidzbarski, Uthra und Malakha (ebd. S. 537 ff.). — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Ein mandäisches Amulett (in: Florilegium Melchior de Vogüé, S. 349 ff.). — W. Brandt, Die Mandäer (in: Verhandlungen der Akad. v. Wetenschappen, Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, XVI. 3, 1915). — Theodor Nöldeke, Ein mandäischer Traktat Ginzä 1, 278—282 (in: Ernst Kuhn, 1916, S. 131 ff.). — M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (in: Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. N. F. XVII, 1, 1920). — Dazu die Schriften von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, und von Reitzenstein MBHG und JEM.

2) Man unterscheidet einen rechten (ersten) und linken (zweiten) Teil des Ginzä, abgekürzt GR und GL. — Andere Abkürzungen: Brandt MR = Mandäische Religion; Brandt MS = Mandäische Schriften.

sie sonst alles Jüdische hassen; der Haß der Renegaten konnte doch den jüdischen Ursprung nicht verwischen. 2. Die beiden Hüter des Jordans: *schilmai* und *nidbai* haben dieselbe sprachliche Form, wie sie bei den Elxaiten bezeugt ist. 3. Der mandäische Tempel heißt *masch-köna*, ein Wort, das im verwandten Sinne nur noch bei den Juden vorkommt und dort das Tabernakel in der Wüste bezeichnet. 4. Sieben göttliche Wesen haben mit Jo (Jahu) zusammengesetzte Namen. Darunter ist Joschamīn am lehrreichsten, weil eine Neubildung für Beel-schamīn, „den Herrn des Himmels“. Nur jüdische oder judenheidnische Kreise konnten darauf verfallen, Baal durch Jahve zu ersetzen. 5. Genaue scheinen die Mandäer ursprünglich in der fruchtbaren Ebene des Haurans gewohnt zu haben (Epiphanius haer. 29, 7, 7; S. 330, 4 Holl), da sie einen Genius des Gebirges *Haurān* und des nabatäischen Volks *nbāt* verehren (Liturgien, S. XIX). Daß sich dort eine judenheidnische Täufersekte leicht bilden konnte, ist nicht zu leugnen. Aber es fehlt noch der Beweis dafür, daß das Christentum bei ihren Anfängen keine Rolle spielte.

Nach Lidzbarski ist die Sekte der Nazoräer, aus der Jesus und ebenso die Religion der Mandäer hervorgegangen ist, freilich schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen. Sie hieß nach jüdischem Sprachgebrauch: die der *nošrim*, der „Beobachter“ vielleicht besonders von Taufriten; erst auf aramäischem Boden wurde *Naζωφαῖτοι* daraus. Dann hätte *Naζαρέτ* und *Naζαρηός* nichts damit zu tun. Zimmern (ZDMG 74, 1920, S. 429 ff.) stimmt in diesem Punkte zu, will aber das aramäische *Naζωφαῖτος* nicht auf eine jüdische, sondern auf eine babylonische Urform *nāšir* zurückführen = „Hüter (des göttlichen Geheimnisses)“, aber fügt vorsichtigerweise hinzu: „vorausgesetzt, daß die Eingangsthese wirklich zu Recht besteht, daß nämlich *Naζωφαῖτος*, *Naζαφαῖτος* gegenüber dem Ortsnamen Nazareth primär und nicht sekundär ist“ (S. 436). Indessen, gerade diese Eingangsthese ist sehr zweifelhaft. Gegenüber den Aufstellungen beider Forscher ist zu betonen: 1. daß sie dem ältesten Zeugnis Mt. 2, 23 nicht gerecht werden, da dies einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der Stadt Nazareth behauptet, und daß sie 2. eine aramäische Zwitterform voraussetzen: obwohl das Wort eine „spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften“ erhalten haben soll, hat es doch bei der Übernahme den alten Konsonanten *š* (statt des hier notwendigen aram. *ṯ*) bewahrt. In Wirklichkeit ist gegen die Ableitung von der Stadt Nazareth nichts einzuwenden: Zu *noš(a)rath* gehört *noš(ar)im* „die Nazarener“ (so im Talmud). Neben *nošarath* steht *našorath* (mit Metathese wie *qoteli: qetoli*); dazu gehört *Naζωφαῖτος*. Die übliche Form *Naζαρέτ* kennt die Trübung des *ā* zu *ō* nicht; vgl. *šor(a)path: Σαρεπιά*. Wenn die Mandäer sich selbst Nazoräer nennen, kann man ihren Namen gewiß nicht von Nazareth trennen, und von dem der Christen nur dann, wenn man Grund hat zu der Annahme, daß es in Nazareth schon eine vorchrist-

liche Taufsekte gab. Ist der Haß gegen die Juden dem Renegatentum entsprungen, warum will man dann nicht auch den Haß gegen die Christen ebenso erklären? So muß der jüdenheidnische Ursprung der Mandäer zweifelhaft bleiben, wengleich ihre Herkunft aus dem westlichen Judentum nicht gut gezeugnet werden kann; aber neben den heidnischen können auch christliche Urbestandteile vorhanden gewesen sein.

12. In MBHG hat nun R. den Versuch gemacht, aus dem „Buch des Herrn der Größe“ durch sorgfältige Analyse und Vergleichung der zwei verschiedenen Fassungen des Textes eine alte Apokalypse herauszuschälen, die er mit Sicherheit in die Zeit der Eroberung Jerusalems verlegt und zugleich als Quelle für ein Evangelienzitat ausgibt. Die letzte These hält einer kritischen Nachprüfung nicht Stand (vgl. Abs. 5), aber wie steht es mit der Apokalypse und ihrem Alter? Ein himmlischer Sendbote verkündet die Geschehnisse der mandäischen Gemeinde von Adam bis zum Welfuntergang. Der Anfang, der von den vier Weltzeitaltern handelt, ist nicht unversehrt überliefert. Wichtiger ist der Schluß, von dem die Datierung abhängt. In beiden Fassungen wird er durch eine Weissagung auf Mohammed gebildet; in Fassung I heißt es (Brandt MS 49, 8 = MBHG 36): „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf und Kraft und Stimme an den Strom (Jordan) hinausgehen wird mit Fahnen: — Fahnen des Glanzes werden ihm entgegen ausgehen vom Ort des Lichtes. Die Naşoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein.“ Danach fand die letzte Redaktion in der Zeit Mohammeds statt, die dem Verfasser als „das letzte Zeitalter“ gilt.

Aber die Weissagung auf den Verderber Mohammed scheint ein anorganischer Zusatz zu sein. R. glaubt noch den Schluß der ursprünglichen Fassung rekonstruieren zu können, der nach ihm lautete:

Brandt MS 47, 1 = MBHG 22: Dann erscheint der Messias feuerbekleidet und auf einem feurigen Wagen, und Wunderwerke zeigt er mit Feuer. Amuniel (Immanuel) ist sein Name, und Jesus der Heiland nennt er sich. Und das Feuer ist sein Wohnsitz. So zeigt er sich in seinem Wagen und fordert auf: „Kommt, tretet zu mir!“ Aber glaubt ihm nicht; denn in Zauberei und Blendwerk geht er einher. 47, 15 = MBHG 22: Und er spricht: „Ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat. . . . Ich bin der erste Gesandte Hibil-Ziwā, der ich aus der Höhe gekommen bin.“ Aber bekennt ihn nicht! Denn er ist nicht Hibil-Ziwā. Hibil-Ziwā ist nicht feuerbekleidet, und Hibil-Ziwā wird in diesem Zeitalter nicht geoffenbart.

48, 6 = MBHG 23: Vielmehr Enösch-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist nicht an ihm. Er geht und kommt in den Jahren des Paltus (Pilatus), des Königs der Welt. Enösch-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können,

macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, 88, 10 = MBHG 24 es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten ist. Alsdann wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten emporfahren, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist.

Dann am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis trauern. Ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis errettet werden, mit Ausnahme . . . (derer, die vier Todsünden begangen haben: Mord eines Gläubigen, freiwillige Anbetung des Satans, Verleugnung der Taufgnade, Widerstreben gegen das Bußsakrament). Dann kommen wir in diese Welt mit dem Glanze der Sonne, mit der Helligkeit des Mondes, mit dem Schimmer der Sterne, mit der Kraft des Windes, mit dem Schein, der dem Feuer verliehen ist. Bis zu jener Zeit offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt¹.

Ohne Zweifel ist dies einmal ein Schluß der Apokalypse gewesen und wertvoll deswegen, weil er die Weissagung auf Mohammed noch nicht kennt. Aber der ursprüngliche Schluß ist es schwerlich gewesen, da 1. die Verwüstung der Stadt Jerusalem und 2. das „wir“ völlig unmotiviert sind. Der andere Schluß (Brandt MS 48, 21 — 49, 3) ist vielleicht älter, aber auch nicht ursprünglich; man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß die Apokalypse nicht nur in der Einleitung, sondern auch am Schluß nur verstümmelt überliefert ist. Jedenfalls wird in dem überlieferten Text der Weltuntergang unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft; das läßt sich nach R. nur verstehen, wenn die Apokalypse aus der Zeit des Titus stammt, wie die Apokalypse in Mk. 13, die dieselben beiden Ereignisse miteinander verbindet. Dieser Grund wäre zwingend, wenn nicht gerade der entscheidende Satz, auf dem er ruht, die beiden eben genannten Anstöße enthielt. Die parallele Fassung erwähnt zwar auch den Untergang Jerusalems, aber nicht den der Welt.

Andere schwerwiegende Bedenken kommen hinzu. Stünde diese mandäische Apokalypse der Eroberung Jerusalems zeitlich nahe, würde man eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Begebenheiten erwarten: Schon Pilatus als „König der Welt“ ist auffällig, noch mehr die Gegenüberstellung des falschen Hibil-Ziwā und des wahren Enösch-Uthra. Wird jener ausdrücklich mit Jesus identifiziert, so kann dieser nicht mit ihm identisch sein, obwohl er alle seine Züge von ihm ent-

1) Mit Bewußtsein bin ich nur darin von R. abgewichen, daß ich Brandt MS 47, 10—14 als jüngeren Zusatz gestrichen habe, um seine Position zu retten. Sollten sie wirklich zum echten Bestande gehören, wie R. behauptet (S. 59), so könnte die Apokalypse frühestens dem 5. nachchr. Jhrh. angehören, da hier Verfolgungen der Mandäer durch die Christen vorausgesetzt werden (vgl. MBHG 75). Von einer Verfolgung durch die Juden ist nicht die Rede (gegen S. 68 f.).

lehnt hat. Will man ihn nicht für eine Phantasiegestalt ausgeben, was auch unwahrscheinlich ist, dann bleibt nichts anderes übrig, als ihn dem Johannes gleichzusetzen. Dadurch wird freilich der Abstand von der Geschichte noch größer, wird doch nicht einmal die Bedeutung der Johannestaufe hervorgehoben. Weder hier noch anderswo haben die Mandäer historische Kunde von dem Täufer bewahrt, obwohl sie ihn im Gegensatz zu Jesus in ihre Religion aufgenommen haben und von seiner Himmelfahrt fabeln (MBHG 79). Das mag schon früh geschehen sein, aber schwerlich darf man wagen, bis ins 1. Jhrh. oder gar in vorchristliche Zeit hinabzugehen. Immerhin ist zu bedenken, daß sich schon in den Evangelien eine merkwürdige Berührung mit der mandäischen Religion findet, auf die R. zuerst aufmerksam gemacht hat (MBHG 41): Wie Hibil-Ziwā bei den Mandäern, so erscheint der „Gerechte“ Abel Mt. 25, 35; Lk. 11, 51 als der erste Gesandte der „Weisheit Gottes“.

Auch der Hinweis auf die gnostische Formel: *σκεῦός εἰμι ἔντιμον* hilft nicht weiter. Gewiß empfängt sie, wie schon Nöldeke sah, ihr Licht aus dem Mandäischen „ein Mana (Gefäß = Gottwesen) bin ich“; aber ob man deswegen geradezu die Übernahme eines mandäischen Sakramentes mit dem dazu gehörigen Text vermuten darf (MBHG 88), ist ebenso fraglich wie die umgekehrte Hypothese; es kann auch eine Wurzelverwandtschaft der Religion der Mandäer mit der Sekte der Markosier vorliegen. Es gibt sogar noch ein zweites, bisher unbeachtetes Beispiel dafür, wie die valentinianische Gnosis und die mandäischen Texte sich gegenseitig erläutern. Karl Müller weist in seinen „Beiträgen zum Verständnis der valentinianischen Gnosis“ (GGN 1920) S. 191 darauf hin, daß *στήριγμα* und *λύτρωσις* ohne Zweifel synonyme Ausdrücke seien, obwohl ihm eine sichere Erklärung dafür fehlt. Nun stehen auch in den mandäischen Liturgien „Gebete der Festigung“ (= Neuschöpfung) und „Gebete der Lösung“ gleichbedeutend nebeneinander, obwohl Lidzbarski (Lit. S. XXIV) seinerseits damit nichts Rechtes anzufangen weiß und trotz der häufigen Bezeugung sogar eine Korrektur erwägt. Unleugbar sind hier geschichtliche Beziehungen vorhanden, die aber erst einer genaueren Untersuchung bedürfen, ehe sie verwertet werden können.

13. Im übrigen wird man R. durchaus beistimmen müssen, wenn er JEM 61 ff. Brandts Hypothese über den Ursprung der eschatologischen Vorstellungen der Mandäer als einseitig und unmethodisch ablehnt. Wie er zeigt, haben die Mandäer vielmehr im großen und ganzen die iranischen Anschauungen vom Aufstieg der Seele übernommen. Wenn diese auch im einzelnen mannigfach voneinander abweichen (JEM 66), so ist doch besonders bezeichnend der Gedanke an die Wachtorte der Ruhe und der bösen Sieben, an denen die Seele vorbeiwandern muß. Hierin geht die mandäische Religion über die iranisch-manichäische hinaus, obwohl sie sich auf derselben Linie be-

wegt. Denn während die spätiranische und ebenso die manichäische Religion Sonne und Mond meist aus der Zahl der bösen Dämonen ausnehmen, sind für die mandäische Religion die sieben Planeten an sich böse. Sie setzt damit nur die Entwicklung fort, die bereits im Bundehesch begonnen hat. Denn wie schon Bousset (Hauptprobleme, S. 41 ff.) erkannt hat, erklärt sich die Degradation der babylonischen Planetengötter aus dem Zusammenprall der übermächtigen iranischen Religion mit der chaldäischen; dieser Entwicklungsreiz mußte sich unter dem Zwang der ständigen Auseinandersetzung mit den Nachbarn bei den Mandäern noch stärker auswirken als bei den Iranern.

Es ist R. gelungen, in das Innerste der mandäischen Religion einzudringen und die Vorstellungen von der Erlösung nachfühlend wieder lebendig zu machen, die von Brandt merkwürdig vernachlässigt waren. R. hütet sich vor dem Fehler Br.s, alle Lieder des Ginzā für Totenliturgien zu erklären, aber er ist doch überzeugt, daß die Aufstiegslieder für die Toten eine ältere Gattung sind als die Aufstiegslieder für die Lebendigen, die bei Lebzeiten in der Ekstase vorwegnahmen, was nach dem Tode wirklich geschehen wird. Das ist in der Tat sehr einleuchtend, zumal da sich auch sonst vielfach die lyrisch-geistlichen erst aus den liturgisch-kultischen Liedern entwickeln. Aus diesem Prinzip folgert R. die Priorität der mandäischen Texte gegenüber den Oden Salomos (JEM 95); denn die Oden sind lyrische Erlösungslieder, und mag man sie auch das Gesangbuch einer gnostischen Gemeinde nennen, so fehlt ihnen doch jede Beziehung zu einer Totenmesse. Immerhin ist damit nur eine logische, keine chronologische Priorität der mandäischen Texte bewiesen; diese können jünger sein, aber doch das Ältere bewahrt haben, weil die mandäische Religion der Erlösungsreligion näher steht, von der auch die Oden abhängig sind.

IV. Die apokalyptische Religion des Judentums.

14. Während Anz¹ für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele, die er mit Recht für das Zentrum der gnostischen Religion ausgab, babylonische Herkunft behauptete, hat R. durch die Untersuchung der manichäischen und mandäischen Erlösungsreligion, deren Zusammenhang mit der iranischen Religion nicht gut geeignet werden kann, den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens wahrscheinlich zu machen gesucht. Dabei denkt er nicht an die alte, reine Zarathustra-Religion, sondern an die Volksreligion der Achämenidenzeit. So wenig wir auch von ihr wissen, so sicher ist doch, daß sie mit der babylonischen oder besser chaldäischen Religion, zumal auf ihrem Siegeszuge nach dem Westen, zu einer Einheit verschmolzen war. Man muß darum die beiden Thesen von Anz und von R. miteinander verbinden und sagen: Die Erlösungsreligion ist iranisch-chaldäischer Herkunft.

1) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897.

Zwei Hauptnamen der Gnosis kann man gewissermaßen als Symbol dafür nennen: Prunikos, das persische *parvanqā* („der Gesandte“) in gräzisiertem Form, wie Kohut erkannt hat, und Barbelo, die assyrisch-chaldäische Ištar in *Arbelā*¹.

R. hat sich damit begnügt, gelegentlich aus der manichäischen und mandäischen Religion Rückschlüsse auf die ihnen vorausliegende iranische Religion zu machen, aber er hat sich nirgends bemüht, diese spätiranische Religion genauer zu charakterisieren. Und hier klafft die bedenklichste Lücke in seinem ganzen Bau. Starke Übereinstimmungen der Oden Salomos und anderer gnostischer Texte mit manichäischen und mandäischen Vorstellungen haben ihn veranlaßt, den Terminus einer „vormanichäischen Gnosis“ zu prägen (s. o. Abs. 6)². Er ist als vorläufige Kennzeichnung nicht übel gewählt, kann aber auf die Dauer nicht befriedigen, weil er zu einer tieferen geschichtlichen Erfassung drängt. Setzt man dafür „spätiranische Gnosis“, so würde man wohl den Sinn dessen treffen, was auch R. meint. Aber auch das ist mir noch nicht klar genug.

Die manichäische Religion ist die letzte Stufe der iranischen Religion aus dem dritten und vierten nachchr. Jahrhundert. Ihr voraus geht die Mithrasreligion. Auch sie ist nicht eine rein iranische, sondern eine synkretistische Religion, hauptsächlich mit chaldäischen und später mit kleinasiatischen Bestandteilen durchsetzt; aber sie ruht doch genau so wie der Manichäismus auf dem Grunde der iranischen Volksreligion, nur daß sie eine ältere Stufe repräsentiert, die jedenfalls bis in die frühchristliche Zeit zurückreicht und auf die christliche Gnosis eingewirkt haben kann. Es wäre zu untersuchen, ob nicht alles das, was man bisher in dieser für „manichäische Einflüsse“ ausgegeben hat, leichter und besser von der Mithrasreligion abgeleitet werden kann, deren Spuren sich auch im Manichäismus nachweisen lassen, und die vielleicht manches erklären dürfte, was uns bisher rätselhaft geblieben ist. Cumont hat diese Quelle zwar beachtet, aber nicht ausgeschöpft.

Anzugehen ist von der Gestalt des dritten Gesandten, die noch im Turfänfragment M 583 (Psyche 3 ff.) den Namen des Mithras bewahrt hat (soghdisch *Mischē*); anderswo heißt er einfach „der (dritte) Gesandte“ (oder falsch „der Alte“). Dabei ist dreierlei beachtenswert: 1. Bisweilen spielt er die Rolle des Urmenschen, des Gottes mit den fünf Gliedern³ (Acta Thom. 27; Bousset, Hauptprobl., S. 67 Anm. 4); 2. bisweilen die des Seelengeleiters (s. o. S. 157 ff.) als der „gestaltverändernden“ Gottheit (Pognon 129 ff. = 189 ff.; Bousset, Hauptprobl., S. 74 ff.) wie der „gestaltverändernden“ Jungfrau

1) Vgl. im 1. Teil unseres Berichts, S. 187.

2) Ebenda S. 190.

3) In Act. Thom. 50 ist „die Taube“ = Atargatis (Anāhita); „die Zwillinge“ sind Morgen- und Abendstern Azizos und Monimos (Cautes und Cautopates).

(Chotscho I, 25; JEM 173 f.); 3. bisweilen die des eschatologischen Erlösers, der am Ende der Welt sein Bild zeigt, oder des von Osten kommenden Heilsboten (Act. Arch. 13; Bousset, Hauptprobl., S. 75 Anm. 1). Zu Mithras, dem „Sohne Gottes“, als Messias paßt der „Dämonensohn“, der „falsche Mithras“, dessen „Kennzeichen und Reittier ein Stier“ ist (Chotscho II, 5; JEM 7 Anm. 1); der Antimithras ist das einfache Widerspiel des Mithras, und es ist schwerlich erlaubt, hinter jenem eine fremde Göttergestalt zu vermuten wie Teschub (JEM 7 Anm. 1) oder Marduk (HMR 70).

Wenn noch die manichäische Religion Mithras (neben Ahura Mazda) als Urmenschen kennt, dann dürfen wir gewiß dasselbe für die Mithrasreligion voraussetzen. *Dann begreifen wir, daß schon Aristides (apol. 7, 1) am Anfang des 2. nachchr. Jahrh. die Verehrung des iranisch-chaldäischen Urmenschen bezeugt, daß schon die heidnischen Phryger Attis als Urmenschen feierten, war doch Attis mit Mithras zu einer Person verschmolzen (Cumont TM I, 180 f.; 212; 235 Anm. 5; 333 u. a. m.). Man darf behaupten: Die Verbreitung des Urmenschen entspricht der Verbreitung der Mithrasreligion. Aber darf man wagen, auch den Menschensohn mit einzubeziehen?

Bisher ist die Mithrasreligion auf dem Boden Palästinas in vorchristlicher Zeit durch kein direktes Zeugnis belegt; wir wußten zwar vom Mithrasdienst in Phönikien durch Funde aus Sidon und aus Sahin bei Aradus, in Ägypten durch Funde aus Memphis und durch literarische Nachrichten aus Alexandria, aber keines dieser Zeugnisse führte über die römische Zeit hinaus, und, von Memphis abgesehen, beschränkte sich die Religion des Mithras, wie es schien, ganz auf die Häfen der phönikischen und ägyptischen Küste. Unsere Kenntnisse haben sich jedoch plötzlich erweitert durch den von Smyly in den Cuningham-Memoirs 1921 mitgeteilten Papyrus, auf den mich Holl zuerst hingewiesen hat; danach gab es schon in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. ein Mithräum im Fajjüm, also in der ägyptischen Provinz. Vermutlich war es nur für die persischen Söldner bestimmt, aber durch die Soldaten ist ja der Mithraskult auch in weitere Kreise getragen worden. Persische Garnisonen gab es auch in Palästina, und so darf heute die Hypothese von Einflüssen gerade der Mithrasreligion auf die Religion des hellenistischen Judentums, die man früher von vornherein als unwahrscheinlich abgelehnt hätte, nicht mehr als zu kühn gelten.

15. Den ältesten iranischen Einfluß auf die jüdische Apokalyptik findet R. (JEM 248 f.) in den sich ineinander drehenden Rädern des Thronwagens bei Hesekiel; denn dieselben automatischen Reifen kennt Nonnos (Paraph. 10, 102) vom Poldreher Aion: *εἰσόκε μίμηρ ἄντοματαῖς ἀψίσιν ἑλιξ κυκλούμενος Αἰών*. Daß hier Zusammenhänge vorliegen, ist in der Tat wahrscheinlich, und daß die automatisch sich bewegenden Räder ein Abbild der sich von selbst drehenden Himmelsphären sein sollen, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber das nur an-

geschnittene Problem bedarf genauerer Untersuchung. Wie verhält sich zu diesem Rad das Rad der neuplatonischen Literatur, das Rad in Ode Sal. 23, das Rad des indischen *čakravartin* und das sogenannte „Sonnenrad“ der altindischen Skulpturen? Gehen sie vielleicht alle auf das Rad des babylonischen Himmelskönigs und Weltherrn zurück? Ist dieser höchste babylonische Weltgott schon zur Zeit Hesekiels mit dem höchsten persischen Gott verschmolzen? Die unzähligen Augen auf den Felgen der Räder könnte man mit den 10 000 Augen Mithras kombinieren (Yašt 10), den Glanz des Regenbogens, in dem Jahve erstrahlt, mit dem iranischen Nimbus (*chvarenah*), die Art, wie Jahve selbst dem Silbergold und dem lodernden Feuer verglichen wird, mit der Feuer- und Lichtnatur der iranischen Gottheiten. Auch Deuterijosaja kennt iranische Vorstellungen, wenn alle Berge verschwinden und alle Hügel eben werden sollen, ein Gedanke, der uns mehrfach für die iranische Eschatologie bezeugt ist (Plutarch: De Isid. et Osir. 47; Bund. 30, 33), der gewiß nicht zweimal gedacht ist und gewiß nicht aus dem Flachland Babylonien stammt. Wenn der Herr der ganzen Welt nach Sacharja in einem Myrtenhain wohnt, so mag man an Ahura Mazda erinnern, dem die Myrten gehören (Bund. 27, 24). Wie er als Spähergott in seinem Palaste sitzt und seine Wagen mit den vierfarbigen Rossen zwischen zwei ehernen Bergen entsendet, das weist allerdings eher auf Mithras hin oder auf den mit Schamasch verschmolzenen Mithras¹. Obwohl noch keine volle Klarheit zu erreichen ist, sollte man doch die Hypothese R.s in Erwägung ziehen und persische Einflüsse schon bei Hesekiel, Deuterijosaja und Sacharja nicht so schroff ablehnen, wie u. a. Ed. Meyer² es wieder getan hat.

16. Am schärfsten hat R. die Gestalt der Weisheit in der jüdischen Spruchliteratur herausgearbeitet und ihren iranisch-chaldäischen Ursprung aufgezeigt. Schon Bousset dachte speziell an Armaiti, während Ed. Meyer (Ursprung II, 105) hier fremde Herkunft leugnet und meint, die Hypostase der Weisheit sei spontan auf jüdischem Boden erwachsen, zumal da sich in der Weisheitsliteratur nicht die mindeste Andeutung eines Dualismus finde. Es ist natürlich zuzugeben, daß in der Spruchliteratur der Dualismus fehlt; aber das beweist nur, daß die Gestalt der Weisheit der jüdischen Spruchliteratur im letzten Grunde fremd ist. Es kommt ja noch ein zweiter schroffer Gegensatz hinzu: Die Spruchliteratur ist ihrem innersten Wesen nach profan und unfrohm, wenn auch bisweilen die „Frömmigkeit“ als „der Anfang aller Weisheit“ bezeichnet wird; die Weisheit als Hypostase dagegen ist eine Gestalt des Glaubens.

Der Dualismus ist in Prov. 9 ganz klar ausgesprochen; da stehen Weisheit und Torheit einander gegenüber. Beide wohnen auf einem

1) Carl Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Rel., S. 155.

2) Ursprung des Christentums II, 1922, S. 95, Anm. 1.

Berge, beide haben ein Mahl bereitet, und beide locken die Menschen zu sich, aber die Weisheit führt zum Leben, die Torheit zum Tode. Von der Weisheit heißt es genauer, daß sie ein Haus auf sieben Säulen gebaut hat. Nach Prov. 8, 22 ff. ist die Weisheit Jahves Tochter: Als er die Welt schuf, schuf er zuerst die Weisheit; sie war bei allem dabei, spielend auf dem Erdenrund, und hatte ihr Entzücken an der Welt und an den Menschenkindern. Jes. Sir. 24 schildert, wie die Weisheit, deren Thron ursprünglich auf der Wolkensäule war, in Jerusalem Wohnung nahm; nun ist sie dort eingewurzelt wie der Baum des Lebens, und wer davon ißt, den hungert immer wieder danach. Jes. Sir. 14, 20 ff. und 51, 13 ff. erscheint die Weisheit als eine schöne Jungfrau, der sich jeder wissensdurstige Jüngling vermählt. Nach dem lateinischen Text von Jes. Sir. 24, 32, der vielleicht schon in der hebräischen Vorlage stand (Smend, S. CXVII f.) „dringt die Weisheit in die Tiefen der Erde, sucht die Schlafenden heim und erleuchtet die in dem Herrn Hoffenden“; sie steigt also in den Hades hinab und predigt den Toten, wie sie nach Luk. 11, 49 ff. + 14, 34 f. sich als Erlöserin der Menschen in den Propheten von Abel an bis auf Sacharja immer aufs neue geoffenbart hat, um die Kinder Jerusalems unter ihre Fittiche zu versammeln. Genau so ist in Ode Sal. 33 „die Gnade“ die Befreierin von der Macht des Todes; sie heißt auch „die vollkommene Jungfrau“ oder „die Richterin“ und steigt wie die Weisheit in Prov. 9 auf einen hohen Berg und lockt die Menschen durch ihre Predigt an sich; und wie die Weisheit der Prov. ihr Spiegelbild hat in der Torheit, so steht in Ode 38 der himmlischen Braut die höllische oder der himmlischen Weisheit die Achamoth-Sophia gegenüber.

R. hat zweifellos Recht, wenn er behauptet, daß in der jüdischen Spruchweisheit und in der christlichen Gnosis eine und dieselbe Gestalt der vergöttlichten Weisheit nachweisbar, und daß sie iranischen Ursprungs ist; der chaldäische Einschlag zeigt sich in der Vorstellung von dem Haus des Lebens auf sieben Säulen (MBHG 53 ff.; JEM 208 ff.). Gewiß kann man die Weisheit von der hermetisch-manichäischen Kore, der Lichtjungfrau, nicht trennen, aber ebenso wenig von der *daēna*¹. Die von Bousset (Hauptprobleme, S. 336) empfohlene Gleichsetzung mit Armaiti ist deswegen abzulehnen, weil diese kein höllisches Gegenstück hat wie *daēna*, doch mögen beide miteinander verschmolzen sein; Spenta Armaiti, „die fromme Gesinnung“, nach Plutarch die σοφία, ist jedenfalls eine Parallele zum „Glauben“. Ist das richtig, dann ist die Gestalt der Weisheit ursprünglich die personifizierte Religion, wie noch der Fihrist weiß (s. o. S. 158), und man begreift, daß „Frömmigkeit der Anfang aller Weisheit“ sein muß.

1) Siehe im ersten Teil unseres Berichtes a. a. O., S. 186 f. und oben S. 158 f.

17. Für R. ist die Gestalt des Menschensohnes der des iranischen Urmenschen gleichzusetzen (JEM 117 ff.). Nun haben wir aber, was er nicht beachtet, ein vorzügliches Prüfmittel für die Richtigkeit dieser Hypothese; denn vom Menschensohn sind die Gestalten des Hochbetagten und des himmlischen Schreibers unabtrennbar. Alle drei sind sicher nicht jüdisch; aber wenn der eine iranisch-chaldäisch ist, muß das auch für die beiden anderen gelten. Eine eingehende Begründung behalte ich mir vor; hier muß es genügen, die Forschungsergebnisse anzudeuten.

Zum Hochbetagten und zu der Hauptszene, in der er erscheint, Daniel c. 7, gibt es eine genaue Parallele bei Claudianus 400 n. Chr. (de consul. Stilichonis II, 424 ff.), eine Stelle, die auch R. behandelt hat, ohne ihre Bedeutung für die jüdische Apokalypitk zu erkennen (JEM 183 ff.): In der Ferne unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion, der Jahre ungepflegte Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt die Wächterin, die hochalterige Physis; an allen Gliedern hängen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze (*mansura verendus Scribit iura senex*), indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt; er prüft, was die Planeten der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott an der Schwelle der Höhle; die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pfosten weit, daß er bequem eintreten kann; und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln und Geheimnissen des Aions wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter (*saecula*), nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrund die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos. So wird Stilicho der Konsul des goldenen Jahres, wie bei Daniel der Menschensohn als Herrscher des goldenen Zeitalters eingesetzt wird. Auch bei Claudianus handelt es sich ursprünglich um das goldene *saeculum*, und nur die Rücksicht auf das Konsulatsjahr hat das Zeitalter in ein Jahr verwandelt. Ebenso deutlich ist auf den ersten Blick, daß Stilicho den Sonnengott verdrängt hat; in der Vorlage war Sol der endzeitliche Messias.

Wie bei Daniel, so ist auch bei Claudianus der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist für die Weltzeitalter die Vierzahl charakteristisch — nicht in Dan. 7, wo von den vier Diadochenreichen die Rede ist, wohl aber in Dan. 2, wo sich auch die Verbindung mit den vier Metallen wiederfindet. Ed. Meyer (Ursprung II, S. 189 ff.) hat jetzt iranische Her-

kunft für die Vorstellung in Anspruch genommen; sie empfiehlt sich vor allem deswegen, weil es vom Standpunkt des Juden aus unverständlich, vom Standpunkt des Iraniers aus dagegen begreiflich ist, wenn dem persischen ein medisches Reich vorausgegangen sein soll. Darum darf man auch den Aion des Claudianus mit dem iranischen Zrvan und den Sonnengott mit Mithras gleichsetzen. Darauf deutet nicht nur die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sondern auch die Höhle, die ja für die Mithräen typisch ist. Zu dem Sonnengott, der im Gebirge wohnt, passen auch die Metalle, besonders das Gold. Claudianus und Daniel müssen aus derselben Quelle geschöpft haben; auch bei diesem kann der Hochbetagte niemand anders sein als Aion-Zrvan. In dem greisen Planetengott Apk. Joh. 1 hat auch R. mit Recht den Aion erkannt (GGA 1921, S. 168 f.).

18. Im Buche Henoch steht neben dem wahrhaftigen und gerechten Menschen der wahrhaftige und gerechte Schreiber; bisweilen wird er ihm gleichgesetzt, sofern auch er die Funktion des Richters übernimmt (slaw. Hen. 64, 5; Test. Abr., S. 115), und sofern Henoch selbst nach seiner Himmelfahrt nicht nur mit dem Menschensohn, sondern auch mit dem Schreiber identifiziert wird. Als solcher führt er den Namen Metatron. Die wenigen Belege, die wir besitzen, schildern ihn als Seelengeleiter und Totenrichter: er bringt die Seelen der Gerechten Gott dar (Bamidbar rabba c. 12). Auf den Zauberschalen wird Metatron dem Hermes gleichgesetzt, und Montgomery hat gewiß Recht, wenn er hier Hermes als Seelengeleiter auffaßt. Wie die Toten, so führt er auch Mose am Sinai zum Himmel empor; aber während er sonst in der Regel *šalīach* heißt, wird er hier (Sanh. 38 b) mit dem persisch-aramäischen Wort *parvanqā* genannt. „Zwei Engel sind gesetzt über die Toten; einer für die außerhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael, der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heißt; beide stehen unter Metatrons Aufsicht“ (Jalk. Rub. § 13; Jalk. Chad. § 44). Das wird aus der iranischen Religion verständlich, die drei Totengötter kennt: Mithras, Sraoscha und Raschnu, von denen meist Mithras als der größte gilt. Man hat Metatron aus dem Griechischen ableiten wollen als *μετάθρονος* oder *μετατόωνος* oder aus dem lateinischen *metator*; aber Kohut (Abh. DMG IV, Lpz. 1866, S. 40) spottet mit Recht darüber, wie die in Babylonien lebenden Juden griechische oder lateinische Termini hätten verwenden oder gar neu erfinden sollen! Er selbst identifiziert Metatron mit Mithras. Der Name des Mithras ist schon früh verstümmelt worden, z. T. aus national-religiösen Gründen, z. T. aus gematrischer Spielerei, um den Zahlenwert von *šaddaj* zu gewinnen; nach Hieronymus zu Amos 3 (op. Vallarsi VI, 1, p. 257) wurden schon mit dem Namen des M(e)ithras solche Zahlen-spielereien getrieben. Die Gleichsetzung Henochs, Noahs, Esras u. a. mit Mithras-Helios erklärt sich aus ihrer Entrückung; sie sind wie er zum Himmel gefahren und können darum wie er als Seelengeleiter,

Richter und Schreiber gelten. Ein seleukidisches Siegel mit der keilschriftlichen Legende *Mitra dupsar* zeigt, daß auch irdische Schreiber sich bisweilen den Namen des himmlischen Patrons wählen (Cumont TM II, 464, Nr. 34 bis).

19. Über den Menschensohn gibt 4 Esra 13 den besten Aufschluß. Der Apokalyptiker hat, wie seine nur teilweise richtige Deutung lehrt, den überlieferten Stoff nicht mehr ganz verstanden; aber in der Hauptsache hat er den Sinn treffend erfaßt: die Vision schildert die Hadesfahrt des Menschensohnes, um die „ins Jenseits gewanderten“ Nordisraeliten aus der Gewalt des Todes zu befreien. Eine solche Hadesfahrt des Menschensohnes setzt ja auch die (jüdische) Apk. Joh. 1 voraus. Schon Gunkel, H. Schmidt u. a. haben den Menschensohn von 4 Esra 13 für einen ursprünglichen Sonnengott erklärt; aber so einleuchtend diese Auffassung ist — der Menschensohn steigt aus dem Meere auf, fliegt mit den Wolken des Himmels auf einen hohen Berg, um dort mit Feuer seine Gegner zu bekämpfen, und steigt dann in die Unterwelt hinab, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu lösen, — so schwierig und bisher ungelöst ist das Problem, wie der Sonnengott zum Messias werden konnte. Schon die Bezeichnung „Mensch“ für diese Gottesgestalt ist sehr sonderbar.

Die auffälligste Parallele, die uns überliefert ist, findet sich im Manichäismus. Denn 1. ist auch der manichäische „Mensch“, genauer Urmensch, eigentlich ein Gott; er heißt der „fünfältige Gott“, und an seine Stelle tritt bisweilen Ahura Mazda, bisweilen Zrvan, bisweilen Mithras; 2. hat auch er seinen Sitz in der Sonne, ist also ein Sonnengott; so bezeugt es ausdrücklich Alexander von Lykopolis, und so läßt es sich auch aus anderen Texten erschließen (Bousset, Hauptprobleme, S. 222); 3. gelten auch als seine Waffen die (fünf) Elemente: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; die Waffen des Menschensohns im 4 Esra sind der „feurige Strom“, der „flammende Hauch“ und „stürmende Funken“, worin schon Bousset wohl mit Recht dieselben Elemente erkannt hat; 4. hat auch der Urmensch eschatologische Bedeutung, ist also nicht nur „Erlöser“, sondern auch „Messias“ wie der Menschensohn; Beweis dafür sind die neuen Turfäntexte mit ihren Schilderungen vom Weltende.

Aber älter ist Mithras als Urmensch und Endmensch. Seine eschatologische Rolle haben wir aus dem Antimithras-Text der Manichäer (s. o. S. 172) und aus dem Sol als Herrscher der goldenen Endzeit in dem Gedicht des Claudianus (s. o. S. 175) erschlossen. In ältere Zeit, den Beginn der römischen Kaiserzeit, führen uns die kleinasiatischen Inschriften, in denen Augustus, Nero u. a. als Sonnengötter und Bringer der Heilszeit gefeiert werden; auch die vierte Ekloge Vergils aus dem Jahre 40 v. Chr. gehört, worauf mich Ed. Norden verweist, in diesen Zusammenhang. Es ist unnötig und gewiß auch falsch, bei diesen Sonnengöttern stets an Mithras zu denken; aber daß die klein-

asiatisch-syrischen Sonnengötter in dieser wie in mancher anderen Beziehung die Rolle des Mithras übernommen haben, läßt sich besonders deutlich am Hofstil verfolgen.

Mithras war von jeher der Hausgott der iranischen Könige. Aber die Gleichsetzung des regierenden Herrschers mit Mithras läßt sich erst im Alexanderroman nachweisen. Obwohl Cumont (TM II, 39) selbst zugeben muß, daß seine Titulatur dem iranischen Hofstil genau entspricht, hält er doch die zahlreichen Hinweise des griechisch-syrischen Textes auf Mithras für die Phantasie eines griechischen Schriftstellers aus der Zeit der Severer; dann hätte man gewiß nicht nötig gehabt, die Texte so stark zu überarbeiten, wie es gegenwärtig der Fall ist, da die Späteren an dem „Byzantinismus“ keinen Anstoß nehmen und gerade den Namen des Mithras haben stehen lassen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit werden wir in dieser Hinsicht dem Roman zuverlässige Kunde aus der Ptolemäerzeit zuschreiben dürfen. Danach war der persische König „Sonne“ und „Throngenosse des Mithras“, ein „Mithras, der zu seiner Kriegsschar herabgestiegen und zur Hülfe der Perser gekommen sei“, also ein leibhaftiger Gott, wenn er eigentlich auch erst nach seinem Tode „als Mithras ausgerufen“ wird. Zu diesem iranischen Hofstil stimmt der von Kommagene; wenn sich Antiochus I. als *θεὸς δίκαιος ἐπιφανής* bezeichnet, so ist Mithras in ihm erschienen, wie schon Puchstein erkannt hat (Reisen 341 ff.). Da er am 16. (Audnaios) geboren war, dem Tag des Mithras, so durfte sich Antiochos wohl als eine Offenbarung des Mithras betrachten. Dann ist das Prädikat des *θεὸς ὅσιος καὶ δίκαιος*, das uns besonders in Lydien, Phrygien und Galatien begegnet, von Mithras auch auf andere Sonnengötter, himmlische und irdische, übertragen worden; es ist auch das Prädikat des Menschensohnes, des (eschatologischen) Königs der Juden.

20. Antiochus IV. Epiphanes wollte alle Völker seines Reiches durch gemeinsamen Monotheismus zu einer politisch-religiösen Einheit verschmelzen (1 Makk. 1, 41 ff.). Der Gott, dessen Kult er auch in Jerusalem einführen wollte, war ein „Gott der Festungen“, also ein Kriegsgott (Dan. 11, 36 ff.). Sein Kult war bildlos; denn das „verwüstende Scheusal“ bestand nur in einem auf den Brandopferaltar aufgesetzten zweiten Altar (1 Makk. 1, 59). Diese sonderbare Bezeichnung erklärt sich, wie Nestle zuerst gesehen hat, als Verstümmelung eines ursprünglichen *bā'al šamajim*. Der Kriegsgott war also zugleich ein Himmels-gott und in diesem Sinne ein *Ζεὺς Ἰλύμπιος* (2 Makk. 6, 2). Sein Jahresfest fand am 25. Dezember statt (1 Makk. 1, 59); er war also auch ein Sonnengott. Genauer war es ein Bakchosfest, bei dem man in Kränzen von Ephedra dem Dionysos zu Ehren einherziehen mußte (2 Makk. 6, 7). Der Einzige, auf den alle diese Prädikate zu passen scheinen, ist Mithras.

Wir erinnern uns, daß auch Dusares, der Wein- und Sonnengott der Nabatäer, auch *Ζεὺς τέλειος* genannt, am 25. Dezember sein Ge-

burtstfest in Petra und Elusa hatte, wie in Alexandrien Helios oder Aion Kronos¹. Dusares stammt von einer *Παρθένος* oder *Κόρη*, die die Nabatäer *Χααμοῦ* nennen, eine Nebenform zu *Χααβοῦ*: wie die *ka'ba* in Mekka, so heißt in Petra der „würfelförmige Stein“ *ka'ba* = *petra genetrix*; Dusares ist also wie Mithras aus dem Felsen geboren, und die Dusarien dürften wie die Dionysien Jerusalems oder die Kronien Alexandriens auf ein Mithrasfest zurückgehen, obwohl bisher der 25. Dezember nur als Geburtstag des Sol invictus bezeugt ist.

Wie Wellhausen gezeigt hat, lebt das ursprünglich heidnische Fest, das sich schnell die Herzen der (hellenistischen) Juden eroberte, als Tempelweihfest weiter; um es zu „entgiften“, deutete man es als Chanukka-Fest um. Es heißt ebenso wie das christliche Epiphaniensfest ein Lichterfest (*τὰ φῶτα* Jos. Ant. XII, 7, 7) und hat wie dieses seinen Ursprung in der iranisch-chaldäischen Mithrasreligion. Das lehrt besonders deutlich der Brief (2 Makk. 1, 10 ff.), der um 100 v. Chr. das Tempelweihfest den ägyptischen Juden empfehlen will und die Festlegenden mitteilt. Diese beziehen sich sämtlich auf das heilige Opferfeuer und sind nur aus iranischen Vorstellungen verständlich. Das Fest, das mit dem Anzünden des Opferfeuers und der Lichter überhaupt zusammenhängt, wird naturgemäß an dem Tage gefeiert, wo der Sonnengott geboren oder die Sonnenlampe neu angezündet wird.

Trotz der Tempelschändung ließ sich das von Antiochus IV. eingeführte Fest nicht wieder beseitigen, — ein Beweis dafür, wie reif das damalige Judentum für die Hellenisierung war. Immerhin wurde durch sein unbesonnenes Vorgehen die Entwicklung gestört. Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, führte in gerader Linie zu Jesus und spaltete sich dann dank den Bemühungen eines Paulus, der den lebendigen Fluß der Entwicklung in die Großkirche ablenkte, während der tote Arm der Apokalyptik in die Gnosis mündete. Mag auch die Apokalyptik mehr eschatologisch, die Gnosis mehr soteriologisch gerichtet sein, dennoch ist jene auch soteriologisch, diese auch eschatologisch; man braucht die Unterschiede nicht zu leugnen, darf sie aber auch nicht übertreiben, sondern muß zugeben, daß die Gnosis Geist vom Geiste der Apokalyptik ist. Dies gezeigt zu haben, ist das Hauptverdienst R.s.

Seine Ausführungen dürften noch überzeugender wirken, wenn er die Einflüsse der Mithrasreligion mit in diese Entwicklung hineinstellte. Dann würde sich auch noch ein anderes Rätsel lösen. Aus inneren Gründen hat man vermutet, daß eine Reihe sagenhafter Erzählungen im Leben Jesu, die Weihnachtserzählung, die Geburt durch die Jung-

1) Vgl. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphaniensfestes (SBA 1917, S. 402 ff.), und JEM 195 ff.

frau, die Anbetung der Magier und der Kindermord, die Versuchung, die Taufsage, die Verwandlung von Wasser in Wein, und überdies die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls weder im Christentum noch im Judentum entstanden sein können, sondern daß sie irgendwoher aus der Fremde stammen müssen. Über ihren Ursprung sind die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Wir wußten wohl, daß es zu allen diesen Erzählungen und Bräuchen merkwürdige Parallelen in der Mithrasreligion gibt; aber solange man auch darauf geachtet hat, von den Tagen der Kirchenväter an bis auf Cumont herab, war es ausgemacht, daß die christliche Religion die Geberin, die Mithrasreligion die Empfängerin oder Nachahmerin sei. Und obwohl man einerseits den fremden Ursprung dieser Erzählungen und Bräuche im Urchristentum erkannt, und obwohl man andererseits den starken Einfluß der iranisch-babylonischen Religion auf das Judentum klargestellt hat, wagte man doch bisher nicht, was man jetzt wagen darf: das Verhältnis von Mithrasreligion und Christentum umzukehren.

Die Mithrasreligion verdankt ihre Wirkung in der damaligen Welt und vor allem auch auf das Judentum dem sittlichen Gehalt, der ihr innewohnt. Das zeigt sich in dem Beiwort des Mithras „der gerechte Gott“, „der heilige Gott“; das zeigt sich auch in den Beiworten anderer Gottheiten, auf die Mithras und sein Götterkreis Einfluß erlangten. Wenn Atargatis „die gute Göttin“, wenn der Lichtbringer Monimos „der gute Knabe“, wenn Dusares „der vollkommene Gott“, wenn Kore „die vollkommene Jungfrau“, wenn Antiochus I. von Kommagene „der gerechte Gott“, wenn der jüdische Menschensohn „der gerechte Mensch“ heißt, so sehen wir hier überall die Spuren derselben ethischen Religion, die der israelitisch-jüdischen Religion kongenial ist und darum auch auf die besten und frömmsten Geister des Judentums einen tiefen Eindruck machen mußte. Ist die Mithrasreligion älter als das Christentum, dann wissen wir endlich, woher Taufe und Abendmahl und woher alle die rätselhaften Züge in den Christuserzählungen stammen.

Bis diese Probleme ihre Lösung finden, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, bei denen Philologen und Theologen sich gegenseitig fördern können. Wir Theologen sind jedem Philologen dankbar, der sich zum Mitforschen auf diesem Gebiet entschließt; die Ernte ist groß, und der Arbeiter sind wenige. Alle Abweichungen in der Auffassung der überlieferten Tatsachen und Texte sind Beweise für die reichen Anregungen, die ich den Schriften Reitzensteins schulde, und wenn die Abhängigkeit mehr in der Form der Gegensätzlichkeit zum Ausdruck kommt, wie es bei einer kritischen Auseinandersetzung natürlich ist, so betrachte ich mich doch nicht als seinen Gegner, sondern als seinen Mitarbeiter, da wir beide demselben Ziel der Wahrheit zustreben.