

Wilhelm Bousset

Hauptprobleme der Gnosis

Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT Band 10

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

WILHELM BOUSSET

Hauptprobleme der Gnosis

Neudruck der 1. Auflage von 1907



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D **Wilhelm Bousset** und *D* **Hermann Gunkel**
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen o. Prof. d. Theol. in Giessen

10. Heft.

ISBN 3-525-53551-1

Neudruck 1973. Alle Rechte vorbehalten. — Ohne ausdrückliche
Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch
oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege
zu vervielfältigen. Druck: fotokop, Darmstadt · Bindearbeit:
Hubert & Co., Göttingen

Vorwort.

Ich lege in diesem Heft Studien vor, die mich bereits etwa seit einem Jahrzehnt beschäftigen. Seit dem Erscheinen von Anz, Ursprung des Gnosticismus, haben mich die hochbedeutenden religionsgeschichtlichen Probleme, welche die Gnosis bietet, immer von neuem angezogen. Wenn ich jetzt mit einem vorläufigen Abschluß meiner Studien an die Öffentlichkeit trete, so tue ich das in der Überzeugung, daß nur eine große, gemeinsame Arbeit von Forschern der verschiedensten Gebiete die Aufgabe einer religionsgeschichtlichen Erforschung der Gnosis zu Ende führen kann, und in der Hoffnung, ein wenig dazu beitragen zu können, daß diese Arbeit energischer als bisher in Angriff genommen werde. Weite Strecken unseres Gebietes harren noch ganz und gar der Bearbeitung. Die Quellen des Mandäismus sind dem mit der mandäischen Sprache nicht Vertrauten erst zum allergeringsten Teil erschlossen, und wir dürfen nur hoffen und wünschen, daß ein Forscher wie Lidzbarski uns in absehbarer Zeit diese terra incognita völliger erschließe. Für das Studium des Manichäismus beginnt mit der Entdeckung der Fragmente von Turfan geradezu eine neue Epoche. Neue Schätze koptisch-gnostischer Überlieferung harren noch der vollständigen Hebung. Ich bin aber der Meinung, daß die vorhandenen Mittel genügen, um in dem Studium der Gnosis schon jetzt einen Schritt nach vorwärts zu kommen, und hoffe mich darin nicht getäuscht zu haben. Ich bedaure, daß ich P. Wendlands vortreffliche Skizze über die Gnosis (Hellenistisch-römische Kultur S. 161 ff.) nur noch für die letzten Bogen benutzen konnte.

Göttingen, im Oktober 1907.

Wilhelm Bousset.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1—9
I. Kapitel. Die Sieben und die <i>Μήτρη</i>	9—58
I. Überblick über die Lehre der gnostischen Sekten	9—21
II. Herkunft der Vorstellung von den sieben Planeten- geistern aus der babylonischen Religion (Ssabier, Mi- thrasmysterien)	21—27
III. Das Hauptproblem, die Dämonisierung der Planeten- götter. — Die Sieben und die Ruhâ bei den Mandäern	27—37
IV. Lösung des Problems, der Einfluß der persischen Religion. Stellung der Planeten in der späteren per- sischen Religion	37—46
V. Die gefangenen Archonten im manichäischen System und in der Pistis Sophia	46—52
VI. Spuren der Lehre von den Sieben im Judentum	52—54
VII. Zusammenfassung	54—58
II. Kapitel. Die „Mutter“ und der „unbekannte Vater“	58—91
I. Die Gestalt der Mutter. Deron dominierende Gestalt in den Sakramenten und Sakramentsgebeten. Unzucht im Dienst der Mutter. Der dritte Gesandte im mani- chäischen System. Helena-Selene	58—83
II. Der unbekannt Vater	83—91
III. Kapitel. Der Dualismus der Gnosis	91—159
I. Die streng dualistischen Systeme: Basilides, Barde- sanes u. a. Kosmogonie der Nikolaiten (Sanchunia- thon). Abschwächungen und monistische Umbildungen. — Marcion. Poimandres u. a. Mandäismus. Mani- chäismus. — Ursprung des gnostischen Dualismus	91—119
II. Vermittelnde Systeme. Die Figur des <i>μεσότης</i> (Mi- thras): Sethianer, Peraten, Naassener, Doketen, Basi- lides des Hippolyt, Apophasis Megale, Horos der Valentinianer. Schule Marcions. Baruchgnosis u. a.	119—136
III. Das dualistische System in den Pseudoklementinen und die Zervanitische Lehre. Persisches in den Kle- mentinen (Zoroaster, Hvarena, Polemik gegen den Feuerkult) und bei den verwandten Taufsekten	136—159
IV. Kapitel. Der Urmensch	160—223
I. Die christlich-gnostischen Vorstellungen, besonders im System der Naassener und der Klementinen	160—175

II. Mandäische und manichäische Lehren	175—181
III. Die Lehre auf dem Boden heidnischer Gnosis (Poi- mandres, Naassener, Attismysterien, Gnostiker des Plotin, Zosimus u. a.)	181—194
IV. Jüdische Vorstellungen (Philo, jüdische Apokalyptik, spätere Spekulationen, Metatron, Henoch)	194—202
V. Persische Spekulationen	202—209
VI. Indische Einflüsse (Avatara-Lehre)	209—215
VII. Zusammenfassung	215—220
(Verwandte Mythen)	220—223
V. Kapitel. Elemente und Hypostasen	223—237
Verehrung der Elemente in der persischen Religion. Lehre der Klementinen, Elkesaiten (die 7 Zeugen), Simonianer, Manichäer u. a. Verwandlung der Ele- mente in Hypostasen.	
VI. Kapitel. Die Gestalt des gnostischen Erlösers . .	238—276
I. Einleitendes. Die Erlösergestalten des mandäischen Systems. Das Lied von der Perle. Hadesfahrt . .	238—260
II. Der Erlöser Simon. Heidnische Vorbilder des gnosti- schen Soter. Der Soter und die Sophia	260—273
III. Uroffenbarung und geschichtliche Offenbarung . . .	273—276
VII. Kapitel. Die Mysterien	276—319
Allgemeines	276—278
I. Taufe: Wasserbad, Versiegelung, Namennennung, Trin- ken des Wassers, Wirkungen der Taufe	276—296
II. Ölsakrament.	296—305
III. Eucharistie (Sakramente der kopt.-gnost. Schriften) .	305—313
IV. Besondere Sakramente der Gnosis: Aufstieg der Seele, Brautgemach, besondere Räume der Mysterienfeier . .	313—319
VIII. Kapitel. Die Genesis der gnostischen Systeme . .	319—350
I. Die Grundlehren der gnostischen Systeme	319—328
II. Hinzukommende Ideen (der spezifische Dualismus, der Urmensch, die Trias: Vater, Mutter, Sohn u. a.) . .	328—338
III. Kompliziertere Systeme: Barbelognosis; valentiniani- sches, manichäisches System; Pistis Sophia	338—350
Exkurs I. Jaldabaoth	351—355
> II. Ptahil	356—358
> III. Die Zahl 72	358—361
> IV. Der anthropologische Dualismus	361—369
> V. Nimrod und Zoroaster	369—378
> VI. Zoroaster-Seth	378—382
> VII. Samaritanische Taufsekten	382—384
Nachträge und Berichtigungen	385
Vezeichnis häufig und in Abkürzung zitierter Schriften . .	386
Namen- und Sachregister	387—398

Einleitung.

Frühzeitig hat man begonnen, wie die Natur der Sachlage es mit sich brachte, sein Augenmerk auf das religionsgeschichtliche Problem der Gnosis zu richten. Doch hat dies Interesse, sowohl hinsichtlich seiner Intensität als auch hinsichtlich seiner Richtung starke Schwankungen durchgemacht. Seit Mosheim spricht man von Orientalismus und orientalischem Charakter der Gnosis. Matter, Gieseler, Neander arbeiteten in dieser Richtung. Namentlich hat F. Chr. Baur (die christl. Gnosis in ihrer geschichtl. Entwicklung 1835, das manichäische Religionssystem 1831) eine reiche Fülle religionsgeschichtlichen Wissens in den Dienst der Erforschung der Gnosis gestellt. Selbst bis zur indischen Religion hinüber richtete bereits Baur seine Aufmerksamkeit; und an ihn hat sich Lassen (indische Altertumskunde, III. Bd. 1858 S. 380—387)¹ angeschlossen. Die allgemeine Behauptung vom orientalischen Charakter hat Lipsius (Artikel Gnosticismus in Ersch und Grubers Encycl. Sect. I, Teil 71) auf einen sichereren Boden zu stellen versucht, indem er besonders die semitischen Religionen Vorderasiens (Syriens und Phöniens) zum Vergleich heranzog. Auch Hilgenfeld ist in den gelegentlichen religionsgeschichtlichen Bemerkungen seiner Ketzergeschichte wesentlich nach dieser Seite orientiert und hebt gern Berührungen mit dem Parsismus hervor.

1. Es mag hier gleich betont werden, daß man nach dieser Seite nicht weit über Baur und Lassen hinausgekommen ist. Was Garbe, Sāmkhyaphilosophie 1894, S. 96—99, Sāmkhya und Joga 1896, S. 4f. 40 zur Erhärtung der These beibringt, führt nicht viel weiter. Im ganzen handelt es sich hier mit wenigen Ausnahmen (s. namentlich Kapitel IV dieses Buches und Grill, Entstehung d. 4. Evangeliums 1902, S. 344 ff.) um Vermutungen sehr vager und unbestimmter Natur. Das gilt auch von Useners Andeutungen: religionsgesch. Untersuch. I 72.

Dann schwenkte das Urteil der Forscher. Joel, (Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, Breslau 1880) war allen Ernstes der Meinung, daß alle wesentlichen gnostischen Ideen bereits in der griechischen Philosophie (Plato) vorhanden seien und brachte damit das Verständnis der Gnosis glücklich etwa wieder auf das Niveau der Auffassung der alten Kirchenväter. Einen nicht ganz so einseitigen Standpunkt vertrat Weingarten (Die Umwandlung der ursprünglichen christl. Gemeindeorganisation zur kathol. Kirche; histor. Ztschr. v. Sybel N. F. IX, 1881, S. 441 ff.), der wenigstens nicht nur die griechische Philosophie, sondern auch die griechische Mysterienreligion zum Vergleich heranzog. Mit dem letzteren Vergleich war etwa Richtiges ausgesprochen, denn in der Tat gehört die Gnosis in den großen Kreis der Mysterienreligionen der ausgehenden Antike hinein. Aber man verhehlte sich dabei, daß die Mysterienreligionen, wenn man den Blick nicht auf die genuin griechischen beschränken will, selbst wieder ein religionsgeschichtliches Rätsel sind und ein Gemisch von spätgriechischer und orientalischer Religion darstellen mit überwiegendem Einfluß des Orientalischen. — Zunächst aber ging die Forschung auf dieser Bahn weiter; zu nennen sind hier Th. Koffmane, die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 12 Thesen, 1881; G. Anrich, das antike Mysterienwesen 1894; G. Wobbermin, religionsgeschichtliche Studien 1896. Mitten hinein in diese Arbeit fiel das geflügelte Wort A. Harnacks: »Die Gnosis akute Hellenisierung des Christentums«; das wohl als der Kulminationspunkt dieser Betrachtungsweise der Gnosis angesehen werden darf. Harnack war nun zwar, wie er selbst hervorhebt, keineswegs der Meinung, die ganze Bewegung der Gnosis aus griechischen Prämissen ableiten zu wollen, aber er meinte doch, daß diese in ihren geistig hervorragenden Vertretern, soweit sie wirklich kirchengeschichtlich wirksam geworden sei, von griechischem Geist durchtränkt sei. Zugleich gab Harnack der ganzen Forschung eine andere Wendung. Er lenkte den Blick von der eigentlichen Materie der gnostischen Weltanschauung und von den konkreten Einzelheiten der Gnosis ab und wies auf das große Ganze der Erscheinung und ihre Stellung in der Gesamtentwicklung der christlichen Religion hin. Nachdem schon F. Chr. Baur und nach ihm Lipsius die

Gnostiker als Männer von hervorragendem Geist, als die ersten Religionsphilosophen charakterisiert hatten und überall darauf ausgegangen waren die tiefen, der Gnosis vermeintlich zugrunde liegenden Ideen zu erfassen, sah auch Harnack die Gnostiker als die ersten christlichen Philosophen resp. Theologen an; und dies, daß sich in der Gnosis das Christentum nach seiner Meinung zum ersten Mal zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung erweiterte, war ihm das eigentlich Wertvolle und Interessante; daher sprach er von akuter Hellenisierung des Christentums und sah in den Gnostikern Männer, die mit ihren Bestrebungen ihrer Zeit weit vorausgeeilt waren. — Bei dieser mehr formalen Betrachtung der Gnosis aber verlor dann das Materiale, die konkreten Einzelheiten der gnostischen Systeme, das Interesse, und so ist es unter dem faszinierenden Einfluß der Harnackschen Betrachtung im großen und ganzen dahin gekommen, daß die religionsgeschichtliche Frage im engeren Sinne nach der Entstehung und Herkunft der einzelnen gnostischen Systeme seit dem Erscheinen von Harnacks Dogmengeschichte stark zurücktrat.

Mittlerweile bahnte sich aber wieder ein Umschwung in der Beurteilung der Gnosis an und der Blick wandte sich nun wieder mehr nach dem Orient. Es soll hier hervorgehoben werden, daß es in erster Linie das Verdienst Keßlers ist, hier von neuem Bahn gebrochen zu haben (»Über Gnosis und altbabylonische Religion«, Abh. u. Vortr. d. 5. Orientalisten-Kongresses Berlin 1882, S. 288—305, »Mani« Teil I 1889, Artikel Mandaeismus und Manichaeismus in der theol. Realenzyklopädie). Keßler lenkte den Blick zuerst auf die altbabylonische Religion und fand hier den Mutterboden der gnostischen Weltanschauung. Freilich hat K. viel zu rasch die genuine altbabylonische Religion in Zusammenhang mit der Gnosis gebracht, ohne sich zu fragen, was denn von jener Religion im Zeitalter des Synkretismus noch wirklich lebendig war, und bei den Nachweisen im einzelnen ist sein Verfahren außerordentlich willkürlich und verliert sich oft in leere Raterei und müßige Kombinationen. — Von anderem Kaliber sind F. W. Brandts Arbeiten über den Mandaeismus (mandäische Religion 1889; Jahrbücher f. protest. Theol. Bd. XVIII: Aufsatz über das Schicksal der Seele nach dem Tode nach parsischen und mandäischen Vorstellungen; mandäische Schriften 1893). Brandts Werke gehören zu dem

allerbesten, was auf dem Gebiet der Gnosis geschrieben ist. Er verbindet mit einer genauen Kenntnis des gnostischen Materials ein umfassendes Wissen auf religionsgeschichtlichem Gebiet, und in seinen monographischen Untersuchungen hat er so für die Erforschung nicht nur des Mandaëismus, sondern auch der gesamten Gnosis die reichsten Anregungen gegeben. Seine Werke sind eine wahre Fundgrube für jeden, der auf diesem Gebiet arbeitet¹. Und auch Brandt lenkte in seinen Forschungen trotz der energischen Abweisung des Panbabylonismus Kesslers den Blick wieder ganz wesentlich auf den Orient. Die größte Förderung aber hat die Arbeit auf dem engeren Gebiet der Gnosis durch das Werk von Anz über den Ursprung des Gnosticismus (Texte und Unters. XV 4 1897) erfahren. Ich verschließe mich den Bedenken, welche man gegen diese Schrift erhoben hat, durchaus nicht. Allzu schnell hat Anz an einem Punkt, in der Lehre von den sieben Himmeln und dem Aufstieg der Seele, das Zentrum gnostischer Weltanschauung finden wollen, allzu schnell und allzu ausschließlich hat er bei der Frage nach der Herkunft dieser Vorstellungen sein Augenmerk auf die babylonische Religion gerichtet. Dennoch halte ich an dem obigen Urteil fest. A. hat tatsächlich zum ersten Mal für das Gesamtgebiet der Gnosis dem religionsgeschichtlichen Problem in einer einheitlichen und umfassenden Untersuchung sein ausschließliches Augenmerk zugewandt, während vor ihm diese Frage immer nur gelegentlich erhoben und meist mit vorübergehend hingeworfenen Vermutungen beantwortet wurde, er hat am meisten dazu beigetragen, die Forschung auf unserm Gebiet wieder über allzu allgemeine und abstrakte Vues auf der einen, über Detail- und Registraturarbeit auf der anderen Seite zu erheben. Auch sonst scheint übrigens die These von dem vorherrschend orientalischen Charakter der Gnosis wieder in siegreichem Vordringen zu sein. Auch Harnack hat in seinem Wesen des Christentums die Gnosis nicht mehr als akute Hellenisierung, sondern als Einführung dualistischer Weltanschauung in das Christentum charakterisiert. Und Carl Schmidt hat sich das Verdienst erworben,

1. Sehr zu bedauern ist bei der künstlichen Art B.'s, zu disponieren, daß seinem Werk über die mandäische Religion das Register fehlt.

in seiner Arbeit über Plotins Stellung zum Gnostizismus (Texte u. Unters. N. F. V 4 1901) auf den fundamentalen Unterschied hinzuweisen, der an diesem Punkte die Gnosis von der speziell hellenischen Weltanschauung auch in ihren neuplatonischen Ausläufern auf immer trennt. Die prinzipiell dualistische, pessimistische Weltbeurteilung der Gnosis hat der griechische Geist trotz aller seiner Überzeugung von der Minderwertigkeit dieser Welt niemals geteilt, sie dünkte ihm vielmehr abscheulich. Auch Reitzenstein (Poimandres 1904), der einen guten Teil gnostischer Grundanschauungen aus dem hellenistischen Synkretismus¹, wie er sich auf dem Boden Ägyptens bildete, abzuleiten versucht, erkennt doch da, wo er auf diesen Dualismus stößt, dessen speziell orientalische Herkunft unumwunden an. Zuletzt hat Gruppe in dem gleich noch genauer zu besprechenden Abschnitt seines großen Werkes »griechische Mythologie und Religionsgeschichte« seiner früheren Beurteilung der Gnosis den Abschied gegeben und ist für deren orientalischen, genauer babylonischen Grundcharakter eingetreten.

Aber an einem noch entscheidenderen Punkt wendet sich ein Forscher wie Gruppe gegen die seit Baur bis Lipsius und Harnack zur Herrschaft gekommene Auffassung der Gnosis als einer bedeutsamen selbständigen Geistesbewegung. Man lese seine Ausführungen S. 162: »Die meisten Gnostiker sind Orientalen . . . Von Anfang an war es nicht der von dem Hellenentum ergriffene Teil der Bevölkerung Vorderasiens, der sie vorzugsweise pflegte, und es ist deshalb auch die in einzelnen Fällen zutreffende Annahme nicht zu verallgemeinern, daß auch die orientalischen Elemente der Gnosis erst durch die Vermittelung des Griechentums zugeflossen seien . . . Die Gnostiker sind wenigstens zum Teil Arme im Geist.

1. Auf diesen hat auch Dieterich in seinen Werken »Abraxas« und »eine Mithrasliturgie« (1903) hingewiesen. Daß Ägypten ein Zentrum der gnostischen Bewegung gewesen ist, kann nicht geleugnet werden, man denke an die vielen neuentdeckten koptisch-gnostischen Schriften, auch an die Notizen des Epiphanius über sein Zusammentreffen mit Gnostikern in Ägypten. — Aber andererseits war Ägypten sicher nicht der Heimatboden der Gnosis, ägyptische Einflüsse sind in den wurzelhaften Grundanschauungen derselben nicht nachweisbar, wohl aber in sekundären Weiterbildungen.

Sie stehen auf dem Standpunkt einer Kultur, die ein halbes Jahrtausend zuvor die große Welt bewegt hat, und in der sie desto fester wurzeln, weil sie die wahre Bedeutung des Christentums, das sie aus diesem Boden herausreißen will, gar nicht verstehen und gar nicht einsehen, daß eben dies Herausreißen die große Tat des neuen Glaubens ist. Durch die Gunst der Zeit haben sie eine gewisse Bedeutung erlangt... Aber eine bewegende Kraft sind sie weder in der allgemeinen Geschichte der menschlichen Kultur noch speciell in der Geschichte des Christentums. Als Symptom sind sie beachtenswert, welche Stimmungen das Christentum vorfand, welche Widerstände es überwinden mußte, um sich zu erhalten. Gefördert aber haben sie nicht«.

Es wird sich wohl auch das Urteil Gruppens als einseitig herausstellen, obwohl es mir näher bei der geschichtlichen Wirklichkeit zu stehen scheint, als die Überschätzung der Gnosis, die von Baur bis Harnack geherrscht hat. Jedenfalls sollte das nach allem klar sein, daß wir auf diesem Gebiet erst in den Anfängen der Forschung stecken. Und auch das darf behauptet werden, daß hier nur eine entschlossene Inangriffnahme und Weiterführung der allgemeinen religionsgeschichtlichen Betrachtung weiterhelfen wird. Es hilft nichts mit einer gewissen Animosität gegen eine Betrachtung, die mit Unrecht das Prädikat »religionsgeschichtlich für sich zu monopolisieren sucht« zu proklamieren, man wolle nur »die Religion des christlichen Gnostizismus« erforschen¹. Eine derartige Selbstbeschränkung mag und kann man vornehmen bei Erscheinungen, die eignen Boden und eigne Wurzeln haben, und auch da nur mit einem gewissen Recht; aber man darf es nicht bei einer so wesentlich synkretistischen Erscheinung, wie es die Gnosis nach allgemeinem Zugeständnis ist. Wer das tut läuft Gefahr, daß er seinen Standpunkt nicht hoch genug nimmt, daß er das zusammengehörige Ganze nicht übersieht, sondern nur zufällige Teilerscheinungen, daß er infolgedessen zu übereilten Allgemeinurteilen gelangt oder im gelehrten Detail stecken bleibt.

Die Arbeit, die hier vor uns liegt, ist dann freilich eine ungemein weitschichtige und mühsame. Denn freilich nur,

1. Vgl. Liechtenhan, die Offenbarung im Gnosticismus 1901, S. 3 f.

wenn man das gesamte für die Gnosis in Frage kommende Religionsgebiet einigermaßen überschaut und nicht willkürlich an dieser oder jener Religion mit dem Vergleich hängen bleibt, wird man hier vorwärtskommen können. Niemand kann so davon überzeugt sein, daß wir hier bei den allerersten, vielfach noch zu korrigierenden Schritten und Versuchen stehen, als der Verfasser der vorliegenden Studien. Aber diese Schritte müssen einmal getan werden und können jetzt mit um so stärkerer Hoffnung auf Erfolg getan werden als in vergangenen Jahrzehnten, als unser Wissen um die religiösen Zustände des in Betracht kommenden Zeitalters sich beträchtlich erweitert und gefestigt hat.

Diese Schritte müssen getan werden. Denn wir können doch nicht eher ein Urteil über die christliche Gnosis abgeben, als wir das Material übersehen, das sie vorfand und die Bausteine, mit denen sie arbeitete. Und ich vermute, wenn die Arbeit getan sein wird, so wird unser Urteil näher bei Gruppe als bei Baur, Lipsius, Harnack stehen. Die Gnosis ist auch meines Erachtens keine nach vorwärts dringende, geistesgewaltige Erscheinung, eher ein Zurückbleiben, eine Reaktion des antiken Synkretismus gegen die aufstrebende Universalreligion. Und selbst die vom griechischen Geist erleuchteten, hervorragenden Schulhäupter späterer Zeit sind keine Männer der Zukunft, sondern Leute der Vergangenheit, die durch mühsame, wenn auch geistig nicht unbedeutende Kompromisse eine verlorene Sache zu halten suchten.

Man kann fragen: Wozu dann diese ungeheure Mühe und Arbeit, die man hier von der Forschung verlangt? Wird sie nicht einer verlorenen untergegangenen Welt geopfert, von der das Wort gilt: Laßt die Toten ihre Toten begraben? — Demgegenüber ist zuzugeben, daß diese ganze Arbeit allerdings für die Geschichte der christlichen Kirche von geringem Wert und Bedeutung sein dürfte. Um so größer ist aber ihre Tragweite vom Standpunkte allgemein religionsgeschichtlicher Interessen aus. Wir beklagen den Untergang der meisten direkten Quellen und Zeugnisse für die Zustände des religiösen Lebens im vorchristlichen synkretistischen Zeitalter. Nur hier und da, nur auf Teilstrecken dieses ganzen großen Gebietes fällt hier das Licht geschichtlicher Quellen. Mühsam muß die Forschung ihren Weg suchen und tappt sehr oft im fast un-

durchdringlichen Dunkel. Bei dieser Sachlage müssen wir froh sein über jegliches Material, das sich uns hier bietet. Und die Gnosis enthält das allerreichste Material gerade in dieser Hinsicht. Sie enthält in sich — und darauf beruht ihr wesentlicher Wert — ganze Schichten untergegangener religiöser Vorstellungen und Anschauungen in der Versteinerung und Erstarrung. Wie der Geologe und Paläontologe aus den versteinerten und erstarrten Resten untergegangener Welt ein Stück Erdgeschichte rekonstruiert, so hat der Historiker hier auf dem Gebiet der Gnosis ganz ähnliche Aufgaben vor sich. Die alten Überreste einer verschollenen religiösen Vergangenheit gilt es wieder lebendig zu machen und reden zu lassen. — Indirekt wird dann die hier zu erfassende Bereicherung unserer Kenntnis des Milieus des antiken Synkretismus der Erkenntnis des Werdens und Wachsens des Christentums große Dienste leisten. Es gilt, also mit einigem Mut die hier angedeuteten Wege einzuschlagen und beharrlich zu verfolgen. Ohne Frucht wird die Arbeit sicher nicht sein.

Auch nach der formalen Seite hin habe ich mich in dem vorliegenden Versuch übrigens der Arbeit von Anz angeschlossen. Ich habe nicht die einzelnen Systeme der Gnosis jedes für sich behandelt, sondern versucht die den meisten Systemen zugrunde liegenden gnostischen Grundanschauungen im Zusammenhang darzustellen und in ihren religionsgeschichtlichen Beziehungen zu erfassen; ich meine mit Recht: das einzelne gnostische System bedeutet im Zusammenhang der vielen Systeme noch weniger als etwa die einzelne jüdische oder christliche Durchschnittsapokalypse im Zusammenhang der Geschichte der Apokalypik. Tradition ist hier alles, die Einzelercheinung wenig oder nichts. Die Gnosis lebt von einigen wenigen Grundideen, die bald mehr, bald weniger deutlich immer wiederkehren. Erst im größeren Zusammenhang, im fortgesetzten Vergleich der Systeme, lassen sich die Einzelheiten verstehen und die vielen Hieroglyphen, die uns die Überlieferung hier bietet, entziffern. Darin, daß ich mich im Gegensatz zu Anz nicht auf eine gnostische Grundidee festgelegt, vielmehr eine reiche Mannigfaltigkeit nebeneinander liegender, sich mannigfach verschlingender Gedanken habe stehen lassen, und ferner darin, daß ich den religionsgeschichtlichen Vergleich weiter ausdehne und hier

mit viel mehr Möglichkeiten¹ rechne, möchte ich einen Fortschritt über Anz' Arbeit hinaus erblicken. In einem letzten Abschnitt habe ich kurz angedeutet, was aus jener allgemeinen vergleichenden Betrachtung sich für die Beurteilung der einzelnen gnostischen Systeme ergibt.

Ich betone noch einmal, daß ich in meiner Arbeit erste Schritte zu tun versucht habe. In jeder Beziehung hoffe ich auf Weiterarbeit und Ergänzung. Es wird sich ganz gewiß die Forschung einer genaueren und detaillierten Durcharbeitung der einzelnen Systeme wieder zuwenden müssen. Ich habe hier nur die notdürftigsten Andeutungen gegeben. Es wird sicher der Kirchenhistoriker das Verhältnis der Gnosis zur christlichen Kirche von neuem in Angriff nehmen müssen und hier zwischen den gänzlich divergierenden Urteilen eine mittlere Linie finden müssen. Das alles war nicht meine Aufgabe in der vorliegenden Arbeit. Aber ich hoffe, das eine klar gemacht zu haben, daß es der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft zu- steht, das grundlegende Verständnis der Gnosis anzubahnen.

I. Kapitel.

Die „Sieben“ und die *Μήτρηρ.*

I. In seinem Werk über den Ursprung des Gnostizismus hat Wilhelm Anz die für die Beurteilung und Kenntnis der Gnosis so überaus wichtige Vorstellung von den sieben, die niederen Himmel beherrschenden Geistern in umsichtiger und vorzüglicher Weise behandelt. Da er aber die Linien in seiner Untersuchung noch nicht bis zu Ende geführt hat, so wird eine

1. Darin meine ich auch Révilles Bedenken (bei Krüger, Real-Enzykl. VI S. 730) gegen eine einheitliche Formel, mit der man die Gnosis umspannen möchte, Rechnung getragen zu haben, teile aber R.'s skeptische Haltung nicht. Ich verweise hier noch auf E. de Faye's Introduction à l'étude du gnosticisme. Revue de l'hist. des rel. Bd. 45. 46. 47. Faye gibt eine gute Zusammenfassung der bisherigen Arbeit abgesehen von ihrer letzten Phase.

erneute Aufnahme derselben notwendig sein; und zwar müssen auch wir von der Erhebung des Materials, das er im ersten Abschnitt seines Werkes (S. 9ff.) zusammengestellt hat, unseren Ausgangspunkt nehmen. Wir werden dabei von vornherein eine Vorstellung, der Anz nicht genügend Berücksichtigung hat angedeihen lassen, in die Untersuchung hineinziehen, nämlich die mit der Vorstellung der »Sieben« eng verwachsene Anschauung von der „*Μήτιηρ*“, die fast in allen Quellen in engster Verbindung mit den »Sieben« erscheint. Dagegen werden wir die mehr praktisch gerichteten Vorstellungen von dem Aufstieg der Seele zum Himmel, die Anz so ausführlich behandelt hat, zurückstellen, da es uns in diesem Zusammenhang in erster Linie auf die Theorie ankommt.

Wir beginnen auch unsererseits die Darstellung mit dem System der Ophiten, von welchem uns bekanntlich Celsus und Origenes ausführliche Nachrichten überliefert haben. Origenes, der im Verhältnis zu Celsus die ursprünglichere Überlieferung bewahrt zu haben scheint, schildert uns in seiner Auseinandersetzung mit Celsus (VI 31) die Gestalten der sieben dämonischen Geister und nennt ihre Namen in folgender Reihenfolge: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth [Adonaios]¹, Astaphaios, Ailoaios (Elohim), Oraios. Ausdrücklich wird nun unter diesen sieben dem löwenköpfigen Jaldabaoth der Planet Saturn zugewiesen (*φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν φαινόντα*). Auch an der Planetennatur der übrigen dürfte ebenfalls kein Zweifel sein, und zwar ist die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Planeten hier nach der alten astronomischen Anschauung nach ihrer Erdferne (von rückwärts) angeordnet sind, sodaß wir die Gleichung hätten: Jaldabaoth = Saturn, Jao = Jupiter, Sabaoth = Mars, Adonaios = Sonne, Astaphaios = Venus, Ailoaios = Merkur, Oraios = Mond².

1. Origenes zählt in diesem Kapitel nur sechs Geister auf. Ein Vergleich mit der Liste c. 32 ergibt, daß Adonaios hier ausgefallen ist. Da Astaphaios ausdrücklich als der Archon des dritten Tores (von rückwärts) gezählt wird, Sabaoth aber offenbar als der fünfte gilt, so muß Adonaios zwischen Sabaoth und Astaphaios eingeordnet werden; vgl. Anz 112. Auch c. 30 zählt O. ausdrücklich sieben Dämonen, die hier meist den Namen jüdischer Engel tragen, auf.

2. Zu dieser Vermutung würde stimmen, daß auch im System der

Hervorzuheben ist, daß auch bei Origenes diese sieben Planetengestalten in Verbindung mit einer höheren weiblichen Göttergestalt erscheinen. In dem von Origenes überlieferten Gebet an Astaphaios spricht der Myste: *Πάρες με παρθένου πνεύματι κελαθαριμένον*. Im Gebet an Ailoaios heißt es: *Πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον*. Auch in dem von Origenes und Celsus gemeinsam besprochenen Diagramm der Gnostiker findet sich in den Kreisen, die das Reich der Mitte darstellen, die Inschrift: *σοφίας φύσις* (Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 279). Wenn freilich Celsus c. 34 von einer *Προνοιῦ τινος ῥέουσα δύναμις παρθένου* spricht, so ist es fraglich, ob er diesen Ausdruck dem ophitischen System entlehnt hat. Origenes erinnert im folgenden Kapitel selbst an die Valentini-anische Gnosis.

Zu erwähnen ist ferner noch, daß nach dem Bericht Origenes in dem Diagramm der Gnostiker die sieben Kreise¹ dieser Archonten sich innerhalb eines größeren Kreises mit der Aufschrift »Leviathan« befanden (VI 35) und daß sie den Leviathan auch als „*ψυχή*“ (Weltseele) bezeichneten (VI 25 u. 35). Wir werden diesen Leviathan als Vater der Sieben im mandäischen System (hier gewöhnlich »Ur« genannt) wiederfinden.

Die sieben Namen der Archonten finden wir genau — nur in einer ein wenig veränderten Reihenfolge — bei den Gnostikern in der Schilderung des Irenäus I 30 wieder. Ihr Planetencharakter ist deutlich I 30, 9 zum Ausdruck gebracht: *sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt*. Als Mutter der Sieben erscheint auch hier die *Σοφία* die auch *Προύνιχος* (?), die »linke«, „*ἀριστερά*“ genannt wird. Sie

Mandäer Adonaios die Sonne repräsentiert (Brandt, mandäische Religion 126). Auch die Gleichung Sabaoth = Mars hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Jao (als *ἄρχων νυκτοφάνης* = der hellglänzende Jupiter) würde passend bei Origenes charakterisiert sein. Daß der Name Astaphaios sich auf eine weibliche Göttergestalt bezieht, scheint aus der Überlieferung des Namens in der Zaubersliteratur hervorzugehen. Wir besitzen Gemmen mit einer weiblichen Gestalt und der Aufschrift *Ασταφη* oder ähnlichem. (W. King, The Gnostics a. their remains p. 214; Plate VI 5). Hier würde *Ασταφαιος* der Venus entsprechen.

1. Wie sich zu diesen 7 Kreisen des Origenes die von Celsus (VI 25) erwähnten 10 Kreise verhalten, ist nicht ganz deutlich.

ist von den höheren Aeonen als unreifes Wesen emaniert, ist dann gefallen und in die unteren Wasser hinabgestiegen (descendentem in aquas I 30, 3) und hat dort als Sohn — der Vater wird nicht genannt — den Jaldabaoth geboren, aus dem dann ihrerseits die übrigen sechs durch allmähliche Emanation hervorgehen (I 30, 3—4). Von der Sophia wird weiter berichtet, daß sie sich nach ihrem Fall wieder teilweise erhoben habe und daß sie über der Welt der Sieben (*ἑβδομάς*) die Welt der *ὄγδοάς* bilde (I 30, 4): *octavum matre habente locum*. Jaldabaoth steht in diesem Zusammenhang an hervorragender Stelle; er wird bereits in deutlicher Weise mit dem Gott des alten Testaments identifiziert, eine Kombination, die nicht ursprünglich sein dürfte und sich bei den Ophiten des Celsus noch nicht findet. Er und die übrigen sechs erscheinen hier bereits als die Weltschöpfer und Weltherrscher, sodaß Jaldabaoth ausruft: »Ego pater et deus et super me nemo« (I 30, 5—6). Mit dieser Darstellung steht weiter der hier berichtete Mythos von der Schöpfung des ersten Menschen in engem Zusammenhange. Es wird erzählt, daß, als Jaldabaoth den eben erwähnten Anspruch getan habe, die Mutter (Sophia) ihm zugerufen habe: »Noli mentiri, Jaldabaoth, est enim super te pater omnium primus Anthropus et Anthropus filius Anthropi«. Durch diese Stimme verwirrt, habe dann Jaldabaoth die Engel aufgefordert: »Venite faciamus hominem ad imaginem nostram«. Sie bildeten darauf einen Menschen in ungeheuren Dimensionen, der sich nicht habe aufrichten, sondern nur wie ein Wurm habe kriechen können; und die Sophia habe den Jaldabaoth bewogen, den Menschen den Lebensgeist einzublasen, um den Jaldabaoth selbst der himmlischen Kraft zu entleeren. Da habe der Mensch sofort in Kraft dieses von oben stammenden Geistes dem »ersten Menschen« unter Übergang der Weltschöpfer Danksagung dargebracht (vgl. auch Epiphanius Haer. 37, 6).

Abhängig von der Darstellung des Irenäus ist die des Epiphanius in der Beschreibung der Sekte der Ophiten (Haer. 37, vgl. namentlich c. 3ff.). Zu erwähnen ist in dieser Darstellung nur, daß Epiphanius den Jaldabaoth ausdrücklich als „*θεὸς Ἰουδαίων*“ einführt, und daß die Sophia hier eine wie es scheint höhere Stellung einnimmt als bei den Gnostikern des Irenäus

und günstiger beurteilt wird als in der Darstellung des Irenäus (vgl. 37, 4: ἡ ἄνω μήτηρ entsprechend dem ἄνω πατήρ).

Auch die Barbelognosis, die Irenäus 1, 29 schildert, gehört ganz und gar in diesen Zusammenhang. Die gefallene Göttin hat hier die Namen »Spiritus Sanctus« (vgl. die Ruhâ d' Qudšâ des mandäischen Systems), „Σοφία, Προόνιχος“ I 29, 4. Die Darstellung ihres Falles ist nicht ganz klar. Es scheint auch hier, als ob sie in die untere Materie versinkt (inferiores partes). Doch ist zugleich davon die Rede, »quoniam sine bona voluntate patris impetum fecerat«, ein Ausdruck, der an die bekannte Auffassung des Valentinianischen Systems erinnert, derzufolge die Sophia in Liebe zum Urvater (*Βυθός*) entbrennt und sich in diesen stürzt. Die Gestalten der Sieben sind in diesem System bis zur Unkenntlichkeit verblaßt; an Stelle des Jaldabaoth finden wir den Proarchon (fabricator condicionis huius), der in Gemeinschaft mit der *Ἀΰθαδία* die Aeonen *Καρία, Ζήλος, Φθόνος, Ἐρινός, Ἐπιθυμία* schafft. Wir haben hier ein direktes Beispiel, wie ursprünglich plastische Göttergestalten in hypostasenartige Abstraktionen umgewandelt werden.

Die Gestalten der *Μήτηρ* und der Sieben spielen auch im System der Simonianer die Hauptrolle. Die Stelle der *Μήτηρ* vertritt hier die Gestalt der Helena, die Genossin des Simon, die nach Irenäus I, 23, 2 als die *Ἐνοια* des höchsten Vaters aufgefaßt wird. Von ihr heißt es, daß sie »degređi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit«. Ein neuer Zug ist es hier, daß die Helena von den unteren Mächten, die sie erzeugt hat, durch Gewalt in ihrer niederen Lage festgehalten wird, aus der sie dann der Erlöser Simon erst befreit. Ganz ähnlich ist die Darstellung des Simonianischen Systems bei Epiphanius (Haer. 21, 2). Als Name der Helena ist auch hier „*Πνεῦμα ἄγιον, Προόνιχος*“ erwähnt. Auch wird darauf hingewiesen, daß in anderen Sekten die Helena den Namen »Barbelo« trage. Ferner wird erwähnt, daß die von ihr abstammenden Engel die Menschen geschaffen hätten.

Eine wesentlich günstigere Stellung nimmt die *Μήτηρ* in den Systemen ein, die Epiphanius unter dem Namen der Nicolaiten und Gnostiker¹ (Haer. 25, 26) behandelt und die wir

1. Epiphanius hat in diesem Doppelkapitel unter Hinzufügung viel-

insgesamt als barbelognostische Systeme¹ bezeichnen können. Hier trägt die *μήτηρ* in der Regel den Namen »Barbelo«, der, schwer deutbar, zu vielfachen Vermutungen Anlaß gegeben hat. Ich möchte die Vermutung wagen, daß Barbelo nichts anderes ist als eine Verstümmelung von *παρθένος*. Die Mittelform *Βαρθενώς* finden wir bei Epiphanius (Haeres. 26, 1) als deutliche Verderbnis aus *παρθένος*². Der Schritt von *ΒΑΡΘΕΝΩΣ* zu *ΒΑΡΒΕΛΩΣ* ist handschriftlich außerordentlich leicht denkbar³. Barbelo wäre also die jungfräuliche Göttin (vgl. die *παρθένος*, in dem ophitischen System bei Origenes; s. o. S. 11). Diese Barbelo gilt in diesem System wie es scheint einfach als höchste Göttin: *Βαρβηλώ τινα δοξάζουσιν, ἣν ἄνω φάσκουσιν εἶναι ἐν ὀγδόῳ οὐρανῷ καὶ ταύτην ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβεβλησθαί φασι* (Haer. 25, 3). Sie wird auch hier als Mutter des Jaldabaoth eingeführt. Bemerkenswert ist es aber, daß daneben erwähnt wird, daß andre sie für die Mutter des Sabaoth halten (25, 3). Man sieht noch deutlich, wie der bekannte Name Sabaoth später an Stelle des Jaldabaoth getreten ist und dadurch erst sich die hier vollzogene Umdeutung des Jaldabaoth auf den alttesta-

facher eigner Beobachtungen diejenige gnostische Gruppe behandelt, die seine Quelle, Hippolyt, unter dem Namen Nicolaiten (wir setzen besser dafür »Gnostiker« im engeren Sinne) einführt.

1. Ein wesentlich komplizierteres System repräsentiert die oben besprochene Barbelognosis des Irenäus. Das zeigt sich schon darin, daß hier die Barbelo nicht mit der gefallenen Göttin, der Mutter der Sieben identisch ist und durch einen weiten Abstand von ihr getrennt erscheint. Bei den Haer. 25, 26 besprochenen Gnostikern des Epiphanius (den Nicolaiten des Hippolyt) liegt die ursprüngliche Form der Barbelognosis vor.

2. *Βαρθενώς* soll hier die Frau Noas sein, die nach anderer (abgelehnter) Überlieferung *Νωρία* (hebr. נוריא?) genannt wird. In der Form Norea erscheint sie Iren. I 30, 9 als Frau Seths. Für die Kombination spricht endlich Philaster adv. haer. 33, wo es von den Nicolaiten heißt: »isti Barbelo venerantur et Noriam«, (Barbelo also = Noria).

3. Ist diese Vermutung richtig, so würde das darauf hinweisen, daß die Schriften dieser Gnostiker ursprünglich nicht griechisch, sondern wohl in irgend einem semitischen Idiom geschrieben waren. Daher dann die Verstümmelung des griechischen Namens, der dann unerkannt wieder in griechische Überlieferung übergegangen ist. Ich brauche wohl nicht zu versichern, daß mir die sonst übliche Ableitung des Namens der Barbelos bekannt ist.

mentlichen Jahwe Zebaoth, wie weiter unten nachgewiesen werden wird, vollendet. Weiter wird auch hier von Jaldabaoth-Sabaoth berichtet, daß er sich „*τοῖς ὑποκάτω*“, also den unter ihm stehenden Sechs als der erste und der letzte gegeben habe, außer dem kein anderer Gott sei, und daß die Muttergöttin wegen der Anmaßung ihres Sohnes geweint habe. Analog ist die Darstellung bei Epiphanius Haer. 26 (vgl. namentlich c. 10). Auch hier steht die Muttergöttin als höchste Göttin da; die Seelen, die auf ihrer Himmelsreise die Stationen der Dämonen überwunden haben, gelangen (*ὑπερβαίνειν*) *εἰς τὸ ἄνω μέρος, ὅπου ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἢ Βαρβηρῶ ἦτοι Βαρβηλώ*, und ausdrücklich wird gesagt, daß sich im achten Himmel die Barbelo, der Vater des Alls und der *Χριστός* befinden. Die Namen der sieben Planetengeister variieren hier bereits bedeutend, die Überlieferung war eben bei den verschiedenen Sekten dieser Gruppe eine schwankende. So soll im sechsten Himmel nach den einen Jaldabaoth, nach den anderen sich Elilaios aufhalten, im siebenten nach den einen Sabaoth, nach den anderen Jaldabaoth. Auch hier hat also infolge der oben erwähnten Umdeutung der alttestamentliche Sabaoth den Jaldabaoth bereits aus seiner Stellung verdrängt. Von neuen Dämonennamen finden wir den Saklas, dem wir im manichäischen System wieder begegnen werden und den Seth. Zwei andere Dämonen, David und Elilaios, finden wir im System der Barbelognosis bei Irenäus I 29, 2 als David und Eleleth wieder.

In diesen Zusammenhang gehören auch die bei Epiphanius (Haer. 40) geschilderten Archontiker¹. Auch hier werden (40, 2) die Muttergöttin und die Archonten der sieben Himmel als „*δογμάς*“ und „*βδομάς*“ bezeichnet. Als höchster der Archonten wird hier ohne weiteres Sabaoth genannt, und deutlich erscheint auch hier die Muttergöttin als höchste, nicht als gefallene Göttin; sie heißt „*ἡ μήτηρ ἡ φωτεινή*“, und wer die Himmel der Archonten überstiegen habe, gelangt, „*πρὸς τὴν ἀνωτέραν μητέρα καὶ πατέρα τῶν ὅλων, ὃθεν δὴ κατήλθεν εἰς τόνδε τὸν κόσμον*“. Auch bei den Sethianern (Epiphanius Haer. 39) erscheint neben

1. Die Archontiker sind nichts anderes als ein Absenker der »Gnostiker«, der sich in Palästina bis zu Epiphanius Zeit gehalten und über welchen dieser aus Autopsie berichten konnte. Der Name der Archontiker ist bedeutsam. Gnosis ist Verehrung der (7) Archonten.

den welterschöpferischen Engeln nur noch die Muttergöttin als höchste Göttin, *ἡ ἄνω δύναμις, ἣν μητέρα φάσκουσιν καὶ Θήλειαν* (39, 2; vgl. noch die Darstellung der Kajaner [Kainiten] bei Epiphanius Haer. 38).

In einer Reihe von gnostischen Systemen hat sich dann endlich die Gestalt der *Μήτηρ* verdoppelt. Als deren eines ist vielleicht das System des Syrsers Bardesanes hierherzustellen. Wir kennen bekanntlich dessen System nur recht ungenau und fragmentarisch. Doch ist es wahrscheinlich, daß Bardesanes eine doppelte weibliche Göttergestalt gekannt habe, eine himmlische Muttergöttin neben der gefallenen Sophia¹. Jedenfalls kannte er die Gestalten der Sieben. Von ihm berichtet Ephraem (Hymn. 51 p. 550 D), »Er verkündete die Zodiakalzeichen, beobachtete die Geburtstunde, verkündete die Sieben«. Diese Sieben erscheinen bei ihm als Schöpfer und Regierer der Welt (Ephraem Hymn. 3 p. 444 A). Auch die Schöpfung des Menschen durch die Sieben kennt Bardesanes. »Es gibt feindselige Wesen, Sterne und Tierzeichen, einen Leib von den Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben (Ephraem Hymn. 53 p. 553 F).«

Bei den Valentinianern ist endlich, wenigstens in den späteren Systemen der Schule, die Verdoppelung der Sophia tatsächlich eingetreten²; von der höheren himmlischen Sophia wird die andere Sophia (*Αχαμώθ*, חכמה) unterschieden. Übrigens vollzieht sich der Fall der oberen Sophia nicht, wie in den älteren Systemen der Gnosis, dadurch, daß sie in die Materie versinkt, sondern so, daß sie von Liebe entbrannt nach unerlaubter Vereinigung mit dem höchsten Urwesen, dem *Βυθός*, strebt. Die Materie und die niedere Welt, die dort einfach als existent angenommen werden, werden hier erst aus den Leidenschaften und Leiden der Sophia resp. ihrer Tochter, der unreifen Geburt der Sophia Achamoth abgeleitet. Ganz und gar ver-

1. Vgl. Lipsius, apokryph. Apostelgeschichten I S. 309; Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 519. Doch ist hier alles unsicher, und ganz anders urteilt z. B. Hort, Dict. of christ. Bibliogr. I 250 ff. (s. u.).

2. Auch bei den Barbelognostikern des Irenäus ist, wie schon gesagt, die Barbelo als höchste Göttin von dem Spiritus Sanctus, Sophia, Prunikos geschieden, ebenso bei den Gnostikern des Irenäus I 30 der Spiritus Sanctus von der fallenden Sophia.

schwunden sind die Gestalten der Sieben. Nur an einer Stelle des Berichts des Irenäus über das ptolemäische System (I 5, 2) finden wir noch einige Spuren der alten Anschauung. Hier wird gesagt, daß der Demiurg, die einzige Gestalt, die in dem System von den Sieben stehen geblieben ist und die etwa dem Jaldabaoth der älteren gnostischen Systeme entspricht, sieben Himmel geschaffen habe: *καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ μητέρα τὴν Ἀχαμώθ Ὀγδοάδα*. Deutlich erkennen wir die ursprünglichen Zusammenhänge auch noch, wenn es heißt: *τούς δὲ ἑπτὰ οὐρανοὺς [οὐκ]¹ εἶναι νοητοῦς φασιν, ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται²*. Auch die Erzählung von der Schöpfung des Menschen durch die Sieben, die, wie es scheint, in dem späteren Valentinianischen System ganz verloren gegangen ist, findet sich in einem Bruchstück aus Valentins Briefen bei Clemens von Alexandria (Stromat. II 8, 36) angedeutet: *„Εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδάμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν*.

Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang auch die koptisch-gnostischen Schriften, vor allem die Pistis Sophia und die Jeû-Bücher. Die Systeme gehören zum Teil in den Umkreis der Barbelognosis hinein, zeigen aber auch bereits die eigentümliche Verdopplung der Gestalt der *Μήτηρ* in die der Barbelo und ihrer Tochter der Pistis Sophia. Nach der »Pistis Sophia« befindet sich erstere, die Barbelo, in dem über den zwölf Aeonen befindlichen dreizehnten Aeon neben dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gott und den 24 Emanationen³. In dem zweiten Jeû-Buch (c. 52; S. 325, 38) heißt es freilich, daß die Barbelo sich neben dem unsichtbaren Gott und dem ungezeugten (*ἀγέννητος*) Gott im zwölften Aeon befinde. Wenn aber dann weiter behauptet wird (S. 326, 22ff.), daß im dreizehnten Aeon der große

1. Das *οὐκ* des griechischen Textes (des Epiphanius) ist sinnlos; es ist entweder zu streichen, oder nach der Übers. *οὐς* zu lesen.

2. Vgl. Epiphanius Haer. 31, 4, wo es vom Demiurgen heißt: *αὐτοῦ ὄντος ἐν τῇ ὀγδοάδι καὶ ἑπτὰ οὐρανοὺς μετ' αὐτόν πεποιηκότος*. Hier erscheint bereits der Demiurg, nicht die Sophia als Ogdoas.

3. Das ergibt sich aus einer Kombination der Stellen c. 29 (C. Schmidt, koptisch-gnostische Schriften I S. 25f.), c. 136 S. 233, 10f.; c. 137 S. 234, 40. Genaueres s. im Kap. II.

unsichtbare Gott und der große jungfräuliche (*παρθενικός*) Geist und die 24 Emanationen des unsichtbaren Gottes seien, so ist es klar, daß dieser dreizehnte Aeon genau dem dreizehnten Aeon der Pistis Sophia entspricht, und daß in dem zweiten Jeú-Buche die Gestalten des dreizehnten Aeon zum Teil in den zwölften Aeon zurückverlegt sind¹. Von der Barbelos des dreizehnten Aeons wird nun die Gestalt der gefallenen Göttin unterschieden. Das ist die Pistis Sophia, die Tochter der Barbelos (P. S.; S. 234, 40). Von ihr wird berichtet (P. S. c. 29ff.), daß sie ursprünglich ebenfalls im dreizehnten Himmel ihren Aufenthalt gehabt habe, daß sie aber von dem Dämon Authades² durch eine Lichtemanation, die sie für eine Ausströmung der ersten Gottheit gehalten habe, ins Chaos unterhalb der zwölf Aeonen hinabgelockt sei und von den dort befindlichen Dämonen in Gefangenschaft gehalten sei. Hier werden wir unmittelbar an die Darstellung des Simonianischen Systems (Helena in Gefangenschaft der niederen Mächte) erinnert. Auch scheint die Darstellung der Pistis Sophia in der Mitte zu stehen zwischen der Auffassung der älteren Systeme (freiwilliges Hinabsinken der Sophia in die niedere Welt) und der Auffassung der Valentinianischen Gnosis (Hinabstürzen der Sophia in den Bythos aus Liebessehnsucht), da hier die Sophia durch eine vermeintliche Emanation des höchsten Gottes in das Chaos hinabgelockt wird. Die Gestalt der Sieben ist auch in diesem System fast ganz verschwunden. Eine Spur derselben zeigt sich noch c. 31 S. 28, 17ff., wo erzählt wird, daß aus der Hefe der der Sophia geraubten Lichtkräfte der löwenköpfige Ialdabaoth geboren wird (vergl. den löwenhäuptigen Ialdabaoth in dem System der Ophiten bei Origenes). Es scheint, als wenn hier die Gestalt der Sieben durch die Annahme der zwölf unter dem dreizehnten Aeon befindlichen Aeonen gänzlich verdrängt ist. Eine ähnliche Annahme von zwölf bösen Aeonen finden wir in der Baruchgnosis des Justin (Hippolyt, Philos. V 26 p. 218).

1. Bemerkenswert ist auch, daß, wenn dieser Tatbestand richtig aufgefaßt ist, sich zugleich wieder ein Beweis ergibt für die Identität von *Βαρβήλωσ* und *Παρθένοσ* (zwölfter Aeon Barbelos = dreizehnter Aeon *παρθενικόν πνεῦμα*).

2. Vergl. den weiblichen Dämon Anthadia neben dem Proarchon bei den Barbelognostikern Iren. I 29, 4.

An den Schluß stelle ich die gnostischen Systeme, in denen die Gestalt der *Μήτηρ* ganz und gar verloren gegangen, vielleicht absichtlich unterdrückt ist. Das erste ist das des Saturnil (Iren. I 24, 1—2). Dieser läßt in seinem System von dem einen unbekanntem Vater vielerlei Mächte und Gewalten abstammen. Von einigen abgefallenen Engeln sei dann die Welt geschaffen, und jeder von ihnen habe teil an der Welt-herrschaft. Mit dieser Darstellung verbindet Saturnil den uns bekannten Mythos von der Menschenschöpfung. Ein Lichtstrahl, der von oben heruntergefallen sei, habe in ihnen den Wunsch hervorgerufen, die sich in ihm offenbarende Gestalt fest-zuhalten, und so seien sie zu dem Entschluß gekommen, den Menschen zu schaffen. Aber der von ihnen geschaffene Mensch habe sich nicht erheben können und sei in Wurmes Weise am Boden gekrochen, bis die höchste Macht ihren Spinther (Lichtfunken) in die Gestalt des Menschen gesandt habe. Daher »nennt er Seele des Menschen den Spinther«. *Καὶ τοῦτου ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπινθήρα σωθῆναι, τὸ δὲ πᾶν τοῦ ἀνθρώπου ἀπολέσθαι* (Epiph. Haer. 23, 1).

Auch in dem System des Basilides erscheinen als letzte der 365 Emanationen des höchsten Gottes die weltschöpferischen Engel¹. Von ihnen wird erzählt, daß sie das Regiment über die Erde unter sich geteilt hätten, daß der erste unter ihnen derjenige gewesen sei, den man sonst für den Gott der Juden hielte, und daß dieser, da er sein Volk allen übrigen unterwerfen wollte, Kampf und Streit in der Engelwelt hervorgerufen habe (Iren. I 23, 3ff.). Auch in dem von Hippolyt (Refut. VII 20ff.) dargestellten andersartigen Systeme der Basilidianer wird bei der Schilderung des zweiten aus dem Allsamen aufsteigenden geringeren Archon und der von ihm gebildeten Welt gesagt: *καὶ καλεῖται ὁ τόπος οὗτος Ἑβδομάς* (VII 24, p. 368, 53), während die Welt des ihm übergeordneten großen Archon als *Ogdoas* bezeichnet wird (VII 23 p. 366, 35f.).

1. Die Figur der Sophia ist hier allerdings noch zum Teil erhalten; sie erscheint neben der *Νύμφης* als die letzte der Hypostasen des höchsten Gottes, ist aber durch die 365 Himmel des Systems von den sieben weltschöpferischen Mächten abgetrennt. Es scheint, als wenn die Spekulation der 365 Himmel erst später eingedrungen ist, und ursprüngliche Zusammenhänge zerrissen hat.

Endlich ist bei der Sekte der Karpokratianer von einem Aufstieg der Seelen die Rede ad illum deum, qui est supra angelos, mundi fabricatores (Iren. I 25, 4). Auch von Jesus heißt es, daß seiner Seele von Gott eine Kraft gesandt sei, uti mundi fabricatores effugere posset et per omnes transgressa et in omnibus liberata ascenderet ad eum (I 25, 1).

Noch verblaßter sind die Spuren der *Μήτιρ* und der Sieben in dem in Hippolyts Refutatio dargestellten System der Naassener. Ein schwaches Überbleibsel der Vorstellung von der Muttergöttin ist es, wenn hier der mannweiblich gedachte Urmensch folgendermaßen in einem Hymnus angeredet wird: *Ἀπὸ σοῦ, πατήρ, καὶ διὰ σέ, μήτιρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνομε ἄνθρωπε* (V 6 p. 132, 63). Die Gestalten der Sieben sind völlig verschwunden. Es findet sich nur einmal eine Erwähnung des Demiurgen Esaldaios (El-Schaddai), der als *θεὸς πέντε ἀριθμὸν τέταρτος* eingeführt wird (V 7 p. 146, 64). Auch sonst ist einmal von einem dritten und vierten Dämon als dem Weltschöpfer die Rede (V 8 S. 150, 60). Dagegen wird hier der Mythos von der Menschenschöpfung durch die niederen Mächte vorgetragen. Danach sollen die Chaldäer den „Adam“ verehren, von dem es heißt V 7 p. 136, 9: *Καὶ τοῦτον εἶναι φάσκειν τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνον, ἀκίνητον, ἀσάλευτον ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμει τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολὺς*. Obwohl die Darstellung des Mythos in der Mitte abbricht, ist es doch unverkennbar, daß hier eine Parallele zu den schon öfter mitgeteilten Phantasien vorliegt. Bedeutsam ist es, daß hier der Mythos als ein chaldäischer eingeführt wird. Eine Parallele zu diesem chaldäischen Mythos hat übrigens Reitzenstein (Poimandres S. 104) aus dem mit Ω bezeichneten Buch des Ägypters Zosimus nachgewiesen. Nachdem auch hier erwähnt ist, daß die Chaldäer, Parther, Meder, Hebräer den Urmenschen Adam nennen, wird berichtet, daß die Archonten einst das Licht, das im Paradiese weilte, hätten überreden wollen, den von ihnen aus den vier Elementen geschaffenen Adam anzuziehen (*ἐνδύσασθαι τὸν Ἀδάμ*). Er habe freilich nicht gewollt, sie hätten sich aber dessen gerühmt, als hätten sie ihn geknechtet. Diese sonderbare

und einen ursprünglichen Eindruck machende Wendung des Mythos wird uns noch in einem anderen Zusammenhang beschäftigen, wenn es sich darum handeln wird, dessen ursprünglichen Sinn und Bedeutung wieder zu entdecken¹.

Schließlich sei noch eine charakteristische Wendung, die sich in den gnostischen Thomasakten findet, erwähnt. Hier wird in dem Wehgebet c. 27 der Heilige Geist angerufen als barmherzige Mutter, die Mutter der sieben Häuser, deren Ruhe im achten Hause ist (nach dem syrischen Text bei Wright, *Aporcyphal Acts II 166*)².

II. Wie haben wir diese bunten, phantastischen Vorstellungen zu erklären? Den richtigen Weg hat hier bereits Anz gewiesen, indem er den Blick auf die babylonische Religion richtete. Er vermutet, daß wir in den sieben Archonten der gnostischen Systeme, deren Beziehung zu den Planeten der Gnosis selbst noch bekannt ist, die sieben babylonischen Planetengötter zu erblicken haben, die wenigstens in der spätbabylonischen Religion eine ganz hervorragende und beherrschende Stelle im religiösen System eingenommen haben müßten. Anz hat bereits selbst die Schwierigkeiten hervorgehoben, die sich dieser Hypothese entgegenstellen. Es läßt sich vor allen Dingen einwenden, daß sich bestimmte Zeugnisse für die hier postulierte Entwicklung der spätbabylonischen Religion kaum nachweisen lassen. Neuerdings hat auch Zimmern, der die ganze Frage sehr umsichtig und umfassend behandelt hat, hier sehr zurückhaltend geurteilt (*Keilinschriften u. d. A. Test.*³ S. 620—626). Demnach ist in der altbabylonischen Religion keineswegs überall da, wo von sieben Göttern die Rede ist, an die sieben Planeten

1. Eine Lehre von der Schöpfung des Menschen durch die Engel scheint nach Tertullians Andeutungen (*de resurr. carnis* 5) bereits der Gnostiker Menander vorgetragen zu haben (*Hilgenfeld, Ketzergeschichte* 188).

2. Im sogenannten Testamentum Salamonis erscheinen δεπ Salomo sieben weibliche an einander gefesselte Dämonen. Auf die Frage wer sie seien, erfolgt die Antwort: *ἡμεῖς ἐσμὲν ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχείων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους . . . καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ εἰσὶν ἐπὶ ἄστρα μικροφανῆ ἐν ὁμοιοῖα.* Hier ist kaum an Planeten, sondern etwa an die sieben Plejaden zu denken. (*Fleck, wissenschaftliche Reise II 3 S. 120.*)

zu denken. Die Siebenzahl der Plejaden spielt z. B. eine viel stärkere Rolle. Ja es ist sogar fraglich, ob die siebentägige Woche ursprünglich mit den sieben Planeten zusammenhängt. In den bildlichen Darstellungen begegnen wir nirgends den sieben Planetengottheiten in einheitlicher Zusammenstellung (S. 621f.). Aber trotz dieser Bedenken wird sich eine derartige Entwicklung der spätbabylonischen Religion doch mit höchster Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen. Der planetarische Charakter einer Reihe der in Betracht kommenden babylonischen Gottheiten, wie Sin, Šamaš, Ištar, Marduk ist schon in den alten Quellen außer allem Zweifel. Auch besitzen wir eine Reihe von Planetenlisten, in denen die sieben planetarischen Gottheiten bereits nebeneinander stehen (S. 622). Ferner zeigt uns der wichtige Bericht Diodors (II 30f.), der wahrscheinlich auf den im dritten vorchristlichen Jahrhundert lebenden Hecataeus zurückgeht, welche Rolle in dieser Zeit die Planeten und damit die Planetengottheiten in der damals bereits astrologisch bestimmten babylonischen Religion spielten. Allerdings werden hier als eine Einheit nur die fünf Planeten¹ zusammengefaßt, aber daneben werden doch auch schon in unmittelbarem Zusammenhang Sonne und Mond genannt. Von den Planeten aber heißt es: *πλεῖστα δὲ πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθὰ καὶ κακά*. Es ist eigentlich garnicht anders möglich, als daß eine Religion, die sich mehr und mehr in astrologischem Fatalismus konzentrierte, schließlich die fünf resp. sieben Gestirngottheiten, aus deren Wandel man das Geschick des Menschen vor allem berechnete, als eine Einheit höchster Götter setzte.

Zum weiteren Beweise dieser Wendung, den die spätbabylonische Religion nahm, können hier noch die Berichte späterer arabischer Schriftsteller über die ssabäische Religion der (mesopotamischen) Harranier, welche Chwolsohn in seinem großen Werk über die Ssabier zusammengestellt hat, heran-

1. Bemerkenswert ist, daß hier der Planet *Κρόνος*-Saturn als besonders mächtig und einflußreich hervorgehoben und den übrigen Planeten vorangestellt wird: *ἰδίᾳ δὲ τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσσημαίνοντα*. Man erinnere sich dabei an die hervorragende Stellung des Ialdabaoth-Saturn.

gezogen worden. Die Ssabier haben ihren Namen nach dem Bericht im Fihrist des en-Nedim (Chwolsohn II S. 14 ff.), im Jahre 830, zur Zeit des Abbassiden el-Mâmân angenommen. Als dieser verlangte, daß sie sich als zu einer der vom Islam anerkannten Religionen zugehörig ausweisen sollten, hätten sie sich »Ssabier«¹ genannt, d. h. den Namen einer Religionsgenossenschaft gewählt, deren bereits im Koran gedacht sei. Die Religion dieser Ssabier können wir tatsächlich als Verehrung der sieben Planeten charakterisieren. Die Planeten werden hier mehrfach unter den höchsten Göttern der Harranier genannt (Chwolsohn II 22 nach en-Nedim; II 430 u. 440 nach Schahrastâni; II 609. 611 nach el-Maqrîzi² u. ö.). Hervorzuheben ist, daß die Planeten hier zum Teil noch mit ihrem babylonischen Namen erscheinen. Wir finden II 22 Sin, Nabûq (= Nabu), Bâl (= Jupiter), Balthî (= Venus). Die Ssabier besaßen Tempel der einzelnen Planeten, die Masûdi (bei Chwolsohn II 367) erwähnt und Dimeschqi (II 382 ff.) ausführlich beschreibt. Ausdrücklich heißt es im Fihrist (Chwolsohn II 7), daß sie Schlachtopfer nur den Planeten darbringen. Über diese ursprünglich rein planetarische Religion hat sich allerdings ein dünner Firnis eines monotheistischen Glaubens gedeckt. Es wird namentlich vor Schahrastâni (Chwolsohn II 420 ff.) dargelegt, daß die Ssabier den einen höchsten Gott anerkennen, aber der Meinung seien, daß nur die geistigen Wesen, die in den Planeten ihre Behausung haben, mit diesem Gotte verkehren können, daß sie daher auch keinen Kult der höchsten Gottheit hätten³. Es ist deutlich, daß hier ein ursprünglich krasser Polytheismus nur leicht durch monotheistische Gedanken verdeckt ist. Es läßt sich auch noch nachweisen, woher die Einflüsse dieses höheren religiösen Glaubens zu den Ssabiern gekommen sind. Als ihre

1. Wahrscheinlich sind mit den Ssabiern des Koran die Anhänger der mandäischen Religion gemeint.

2. An den drei letzten Stellen werden die Planeten in der bekannten astrologischen Reihenfolge genannt.

3. Wenn an anderer Stelle auch einmal von einem Tempel der ersten Ursache, der ersten Vernunft, der Weltordnung, der Notwendigkeit die Rede ist (Dimeschqi nach Chwolsohn II 381), so liegen hier sicher sekundäre Elemente wohl ebenfalls synkratistisch ägyptischer (hermetischer) Provenienz vor (s. o.).

Lehrer in der Religion werden fast in allen Quellen die Heroen Agathodaimon, Hermes, auch Asklepios angegeben¹. Daraus geht hervor, daß wir einen Einfluß der aus Ägypten stammenden, halbphilosophischen, sogenannten hermetischen Religion vor uns haben, die uns neuerdings von Reitzenstein in seinem Werk »Poimandres«² wieder erschlossen ist. Der ägyptische Einfluß wird über jeden Zweifel deutlich, wenn wir hören, daß die Harranier nach Schahrastáni (vergl. Chwolsohn I 764) eine Weltperiode von 36 425 Jahren kannten, eine Zahl, welche beinahe genau 25 ägyptischen Sothis-Perioden à 1461 Jahren = 36 525 Jahren entspricht. Charakteristisch ist auch, daß Masûdi (bei Chwolsohn II 378) im Unterschiede von den chaldäischen oder babylonischen Ssabiern, die nach ihm in den Sumpfigenden bei Basra wohnen (also den Mandäern), die »ägyptischen« Ssabier in Harran unterscheidet. Es wäre wichtig, die Entstehungszeit dieser harranischen Religion festzulegen. Nachrichten über sie liegen, wie gesagt, in späteren islamischen oder arabischen Quellen vor; doch deuten gewisse Spuren darauf hin, daß die harranischen Ssabier mindestens bereits im dritten nachchristlichen Jahrhundert vorhanden waren. So wird bei Dimeschqî (Chwolsohn II 410) offenbar nach harranischen Quellen auf eine Erzählung hingewiesen, die sich zwischen einem der Häuptlinge der Harranier und dem Begründer der Sassaniden-dynastie Sapur I (3. Jahrh.) zugetragen haben soll. Auch soll nach Masûdi (Chwolsohn II 378) der Kaiser Philippus Arabs ein Anhänger der ssabischen Religion gewesen sein. Auch sonst finden wir in den Quellen historisch bekannte Namen des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts häufiger angeführt, und in diese Zeit weist auch wohl die Tatsache der Beeinflussung der harranischen Ssabier durch die hermetische Religion, als deren Blütezeit etwa das zweite und dritte nachchristliche Jahrhundert anzusetzen ist. Wenn aber bereits im dritten oder vierten nachchristlichen Jahrhundert die komplizierte Gestalt

1. Vergl. das Material bei Chwolsohn I 780—802.

2. In seinen lehrreichen Ausführungen S. 166 ff. über die Harranier und ihre Beziehungen zur hermetischen Literatur hat Reitzenstein den Doppelcharakter der Ssabier nicht genügend hervorgehoben und die beiden übereinander gelagerten Schichten in ihrer Religion nicht scharf genug von einander unterschieden.

der ssabäischen Religion vorhanden war, so wird die ursprünglich rein polytheistische siderische Religion in viel frühere Zeit zurückreichen, und wir dürften dieselbe als einen Nachschößling der spätbabylonischen Religion auffassen. Dann aber würde sich die Annahme glänzend bestätigen, daß die babylonische Religion späterer Zeit, wie sie sich bei der Landbevölkerung Mesopotamiens erhalten hat, sich fast ganz und gar auf die Formel: Verehrung der sieben Planetengötter, reduzieren läßt.

Ferner kann darauf hingewiesen werden, daß auch in der Mithrasreligion die sieben Planetengottheiten eine Rolle spielten und daß bereits Celsus (bei Origenes VI 22) die auf die Aufahrt der Seelen durch die sieben Planetenhimmel bezüglichen Mysterien der Mithrasreligion kennt. Mit Recht hat Cumont (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*) in seinem großen Werk über die Mithrasreligion angenommen, daß diese, ein Seitenzweig der genuin eranischen Religion, bei ihrem Vordringen nach dem Westen das Element der Verehrung der sieben Planetengottheiten im babylonischen Tieflande in sich aufgenommen habe¹. Auch darf darauf hingewiesen werden, daß die vielfach schon beobachtete und behandelte Zusammenstellung der sieben Planeten, sieben Farben, sieben Metalle aller Wahrscheinlichkeit nach babylonischen Ursprungs ist².

So ergibt sich von verschiedenen Seiten her, daß der Versuch, die Gestalten der sieben Planetengottheiten auf die spätbabylonische Religion zurückzuführen, zu Recht besteht. Dazu kommt noch, daß die wahrscheinlich älteste Sekte der Gnosis, die wir mit dem Namen »Gnostiker« im engeren Sinne

1. Vergl. noch Cumont II 54 Die Platoscholie: *ἡ ὡς τῶ Μίθραϊ οἰκίῳ τὸν ζ' ἀριθμὸν, ὃν διαφερόντως οἱ Πέρσαι σέβουσιν*. Auf vielen Mithrasdokumenten finden sich die sieben Planeten unter dem Symbol von sieben flammenden Altären. Cumont II Fig. 23. 63. 88. 119. (120). 132. 148. 167 (168). 193. 218 u. ö. Vergleiche auch Cumonts Ausführungen über die sieben Planetenkreise und die ihnen entsprechenden Planetenstatuen an den Wänden im Mithraeum zu Ostia. II. Monum. 84 d. Fig. 77 u. s. w.

2. Vgl. meine Ausführungen *Archiv f. Religionswissensch.* IV 136 ff. 229 ff.; Lobeck, *Aglaophamus* 936; Chwolsohn *Ssabier* II 411. 658 ff. 839; Cumont I 118; Berthelot, *alchymistes grecques* I 76 ff. *Origines de l'alchimie* 48 ff. 233. 276; Zimmern, *Keilinschr. u. d. AT.* ³ 623.

(Ophiten) bezeichnen können, vielleicht nachweisbar aus dem babylonischen Tieflande stammt. Als Urheber der »ophitischen« Sekte wird bei Origenes VI 28 ein gewisser Euphrates genannt. Damit ist zu vergleichen, daß nach Hippolyts *Refutatio* der Zweig der peratischen Gnosis von zwei Schulhäuptern abstammen soll, als deren einer *Εὐφράτης ὁ Περαιτικός* genannt wird. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit hat Brandt (mandäische Religion 192) hier vermutet, daß der Ortsname *Περαιτικός*¹ auf Forat-Maisân (in der Nähe von Basra) hinweise.

Sind aber die sieben Archonten der gnostischen Systeme ursprünglich identisch mit den babylonischen Planetengöttern, so dürfen wir schon jetzt eine Vermutung darüber aussprechen, welche Göttin wir in der mit ihnen ständig zusammen genannten Muttergöttin, der *Μήτηρ, Παρθένος, Σοφία*, der Rucha, dem Spiritus Sanctus² zu sehen haben. Sollte nicht ihr Prototyp die große Himmels- und Muttergöttin sein, die wir unter verschiedenen Namen in Vorderasien verehrt finden: als Istar der Babylonier, als die große syrische Göttin Attargatis, die uns Lucian in seiner »*Dea Syria*« charakterisiert hat, als Kybele des kleinasiatischen (phrygischen) Mysterienkultus, als Anaitis (Anahita) der Perser, als Astarte der aramäischen Bevölkerung u. s. w. Diese große Muttergöttin ist eine derartige charakteristische Erscheinung der vorderasiatischen Götterwelt, daß wir annehmen dürfen, daß sie als besondere und hervorragende Einzelgestalt, obwohl sie ja als Göttin des Abendsterns Istar (Balthis, Venus u. s. w.) bereits in den Kreis der Sieben gehört, zugleich neben ihnen stehen blieb und so die Mutter der sieben höchsten babylonischen Götter geworden ist. Es sei also diese Vermutung mit aller Reserve hier erst einmal vorläufig aufgestellt. Die vollständige Beweisführung müssen wir einem späteren Abschnitt (Kap. II) überlassen.

Endlich gewinnt auch der mit den Gestalten der Muttergöttin und der Sieben verbundene Mythos von der Menschen-

1. Clemens Stromat VII 17 hebt ausdrücklich hervor, daß die Gnostiker teilweise von einzelnen Personen ihren Namen haben, teils *ἀπὸ τόπου*, teils *ἀπὸ ἔθνους* und nennt an zweiter Stelle (*ἀπο τόπου*) die Peraten.

2. Über diese auf spezifisch jüdischen (oder christlichen) Einfluß zurückgehenden Namen s. u.

schöpfung durch die Archonten in diesem Zusammenhang einen erkennbaren Sinn. Wenn, wie es in den gnostischen Systemen der Fall war, die Meinung feststand, daß die welterschöpfenden und weltregierenden Mächte nicht die höchsten Mächte seien, so entstand von vornherein die Frage, wie es denn komme, daß der Mensch, der doch zu dieser niederen Welt gehöre, sich der Herrschaft dieser Mächte habe entziehen und zur Erkenntnis der höheren Gottheit habe durchdringen können. Auf diese Frage antwortet der Mythos von der Menschenschöpfung: von den sieben Archonten stammt eben nur der Leib des Menschen, das höhere geistige Wesen aber ist ihm irgendwie ohne Wissen der Archonten von oben her geschenkt. So schließen denn auch die betreffenden Mythen sehr oft mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch sich sofort nach seiner Schöpfung von den schöpferischen Mächten abgewandt und dem höchsten Gotte zugewandt habe. Das ist in der Meinung der Gnostiker jedenfalls der tiefere Sinn und Bedeutung dieses Mythos. Was er aber ursprünglich bedeutete, wie seine Entstehung im einzelnen zu erklären ist, ist damit noch nicht aufgeheilt. Man hat wohl gemeint, daß der alttestamentliche Bericht von der Schöpfung des Menschen, aus einem Erdenkloß und der Einblasung des göttlichen Geistes und die Wendung, die wir im ersten Kapitel der Genesis finden: »Gott sprach: ‚Lasset uns Menschen machen‘«, die ja leicht und frühzeitig auf die Annahme von mehreren Schöpfern führte, die Ausgestaltung unseres Mythos im einzelnen beeinflußt hat. Auf die Form, in der dieser gegenwärtig in den gnostischen Systemen vorliegt, trifft das auch sicher zu. Ob wir aber den Ursprung des ganzen Mythos daher erklären dürfen, ist sehr fraglich und muß einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

III. Mit alledem haben wir die Hauptfrage, die sich uns bei der Übersicht über diese gnostischen Mythen aufdrängt, und den Hauptkern des zu untersuchenden Problems noch garnicht berührt. Auf diesen hat auch Anz in seiner vorliegenden Untersuchung seiner Zeit noch nicht genügend achtgegeben. Diese Hauptfrage lautet aber: Wie kommt es, daß in den gnostischen Systemen und Mythen die Gestalten der höchsten babylonischen Gottheiten, die Sieben und die hohe Muttergöttin, nicht mehr als höchste Gottheiten, sondern als niedere dämo-

nische Wesen oder doch als halbgute, halb böse Wesen, der Mittelwelt angehörig, oder als aus der oberen Welt gefallen erscheinen? Es wird sich aber dieses Problem am besten dadurch lösen lassen, daß wir unsere Untersuchung noch etwas erweitern und auch die mandäische Gnosis, in welcher unsere Gestalten in einer ganz neuen und eigenartigen Position wieder erscheinen, in ihren Kreis einbeziehen.

In den Quellen der mandäischen Religion treten uns die Muttergöttin und die Sieben wiederum in einer zentralen und beherrschenden Stellung entgegen. Die Muttergöttin trägt hier den Namen »Ruhâ d'Quudšâ«, und dabei ist die Polemik gegen die jüdische oder christliche Religion ohne weiteres deutlich. Doch scheint Ruhâ d'Quudšâ nicht der ursprüngliche Name der Dämonin gewesen zu sein. Im sechsten Traktat des rechten Genzâ tritt häufig der ältere Name Namrus¹ ein. Da sich derselbe Name auch im manichäischen System in der Form Namrael (Theodor Bar-Kuni bei Pognon, *Inscriptions Mandaites* 1899 Bd. II p. 191) oder Nebrod (F. C. H. Baur, *das manichäische Rel.-System* S. 137) findet und hier ebenfalls eine Teufelin, die Mutter des ersten Menschen bezeichnet, so ist es sicher, daß in diesem Namen eine ältere Überlieferung vorliegt, die im mandäischen System teilweise in polemischer, antijüdischer, resp. antichristlicher Tendenz umgedeutet wurde. Nach Brandt (*mandäische Religion* S. 183, 4) ist Namrus vielleicht ein persisches Wort und bedeutet Mittag-, Südgëgend; wir hätten in der Namrus demgemäß eine Dämonin der Mittaghitze. — Sehr charakteristisch ist es nun weiter, daß sich in den verschiedenen Aufzählungen der Namen der »Sieben« noch die alten babylonischen Planetennamen erhalten haben. Sie werden im 8. Traktat des r. Genzâ (Brandt, *mandäische Schriften* S. 189) in folgender Reihenfolge aufgezählt: Šameš (Sonne), Sin (Mond), Kêwân (Saturn), Bêl² (Jupiter), Dlibat (altsemitisch:

1. Vgl. Brandt, *Mandäische Schriften* S. 130 »Ruhâ, die auch Namrus genannt wird«.

2. Der spezielle babylonische Name für Jupiter »Marduk« scheint in einem bei Theodor Bar-Kuni (Pognon p. 226f.) überlieferten mandäischen Psalm (Zauberformel) erhalten zu sein. Wir lesen hier unter anderen Dämonennamen »Mardik« und dürfen vielleicht in dem daneben stehenden »Labarnita« den Namen der Gemahlin Marduks »Zarpanitu« sehen.

Dilbat, Verkünderin = Venus), Nbu (babylonisch: Nabu = Merkur), Nirek (babylonisch: Nergal = Mars). Verwandte Aufzählungen finden sich im 1. und 2. Traktat des r. Genzâ (Brandt, mand. Schr. S. 45 u. 85). Hier stehen die Sieben in der Reihenfolge: Sonne, Venus, Merkur, Mond, Saturn, Jupiter, Mars, d. h. in der alten astronomischen Reihenfolge, in der die Planeten nach der Erdferne geordnet sind, aber so, daß die Sonne hier vorantritt und die zweite Reihe: Venus, Merkur, Mond vor Saturn, Jupiter, Mars steht. Wir finden hier dieselben Namen, wie im achten Traktat, nur daß im zweiten und ähnlich auch im ersten Traktat an Stelle von Dlibat: Ruhâ d'Qudšâ (»deren Name Libat-Istrâ [babyl.: Ištar]-Ammamet«) steht (vgl. Brandt 45, 7), ferner im 1. Traktat Nbu das Attribut »der Messias der Lüge« bekommt, während im zweiten Traktat der »betrügerische Messias« den Nbu ganz verdrängt hat. Daß wir bei diesen Veränderungen spätere Eintragungen polemischer Tendenz zu sehen haben, dürfte klar sein. Die jetzigen mandäischen Quellen sind durchzogen von Polemik gegen das Judentum und Christentum, und ersichtlich ist hier vor allem in der späteren Überlieferung der Messias an Stelle des Nbu getreten. In älteren mandäischen Texten steht der »Lügenmessias«, der Prophet der Juden, noch neben den Sieben, wie Brandt (mand. Rel. p. 126) mit Recht hervorgehoben hat. Daß der Messias gerade mit Merkur-Nbu identifiziert wird, wird daher rühren, daß Nabu in der späteren Entwicklung der babylonischen Religion eine ganz besonders hervorragende Stellung einnahm. Er ist bereits schon am Ende der für uns verfolgbaren Entwicklung der babylonischen Religion in der Zeit des Unterganges des babylonischen Reiches die beherrschende Gestalt des babylonischen Pantheons geworden¹. Damit hängt offenbar weiter zusammen, daß in der unten ausführlich zu behandelnden Erzählung von der Empörung der Engel auf dem Berge der Vernichtung Nabu als ihr Oberster erscheint, den sie mit einem Ölhorn salben und mit Feuer

1. Vielleicht darf in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen werden, daß in der Apologie des Melito von Sardes (Corpus apologetarum IX p. 426, Nebo neben Zaraduscht [Zarathustra]), der hier irgendwie mit dem aramäischen Gotte Hadran identifiziert wird, als hohe Gottheit erwähnt wird, die in Mabug ihren Kult hat.

bekleiden (zweiter Traktat, Brandt S. 89). Eine etwas andere Bewandnis hat es mit der Eintragung des Namens *Ruhâ d'Qudšâ* und der Identifikation dieser Gestalt mit dem Planeten Venus. Durch diese Eintragung erscheint nun *Ruhâ d'Qudšâ*, die sonst als Mutter der Sieben gilt, als eine von den Sieben neben den sechs anderen. Wir haben hier einen deutlichen Beleg für die schon oben gemachte Annahme, daß die babylonische Muttergöttin bald als die höchste, beherrschende Göttin (hier Dämonin), bald als Gottheit des bestimmten Planeten, als eine von den Sieben erscheint. Eine dritte Eintragung, die noch nicht in diesen Listen zum Ausdruck kommt, besteht dann darin, daß vielfach an Stelle von *Šameš* der Name *Adônaj* erscheint (Brandt, *mand. Rel.* p. 126). Offenbar soll hierdurch der Planet *Šameš* mit dem Gott der Juden vereinerleitet werden. (Es erscheint auch hier und da für *Šameš-Adônaj* der Name »*Jorba*«, wahrscheinlich = *Jo* [Jahwe] *Rabba*.) Neu ist in diesem Zusammenhang, daß auch ein Vater der Sieben genannt wird; er trägt hier den Namen *Ur*¹, der etwa an den *Oraios* des ophitischen Systems bei Origenes und an den jüdischen Erzengel *Uriel* erinnert. Im sogenannten Königsbuch der Mandäer (61. Traktat r.) erhält dieser Dämon den Namen *Leviâtân*. Wir erinnern uns, daß nach *Celsus-Origenes* der große Kreis des *Leviathan* die sieben Kreise der kleinen Planeten umfaßte. Ich erwähne noch, daß in der erreichbar ältesten Darstellung des mandäischen Systems, im 6. Traktat r. die *Ruhâ* einfach neben dem bösen Geiste *Ur* als von Anfang an in der Welt der Finsternis vorhanden erscheint. Der 8. Traktat r., eine entschieden spätere Darstellung, weiß einen ausführlichen Mythos über die Herkunft der beiden Gestalten zu berichten und betrachtet den *Ur* als den Sohn und zugleich Gatten der *Ruhâ*. Mit diesen späteren Phantasien brauchen wir uns in diesem Zusammenhang nicht zu beschäftigen.

Im mandäischen System erscheint ganz anders wie im gnostischen die *Ruhâ* neben *Ur* und den Sieben als absolut böses, teuflisches Wesen. Die uns überall in den gnostischen Systemen entgegentretende Auffassung, daß die Sieben halb-schlächtige mittlerische Wesen seien, ist hier vollständig ver-

1. Vielleicht dürfte wir an den altbabylonischen Namen des Mondgottes *Ur* denken.

schwunden, und die Ruhâ, die dort sogar oft als ein höchstes und himmlisch reines Wesen erschien, ist hier die vollendete Teufelin.

Wir suchen in den umfangreichen mandäischen Mythos, der von der Ruhâ und den Sieben handelt, weiter einzudringen. Die ursprünglichste Darstellung liegt uns im 6. Traktat r. vor. Hier wird erzählt, daß Ur, lebhaft unterstützt von der Ruhâ, dereinst einen mehrfachen Ansturm gegen die oberen Welten, namentlich gegen die Erde unternommen habe und daß er bei jedem Versuch, aus der Welt der Finsternis hervorzubrechen, durch die bloße Erscheinung des Mândâ d'Hajê (der mandäischen Erlösergestalt) zurückgeschlagen sei und alle seine dämonischen Heere vernichtet seien. Eine besondere Rolle spielt bei diesem Kampf der »Stab (Margna)« des lebenden Wassers und die Krone des lebenden Feuers, mit denen Mândâ d'Hajê erscheint. Schließlich wird Ur von ihm in Fesseln geschlagen, mit einer siebenfachen Mauer umschlossen und in einem Turm, der bis zur Mitte des Himmels hinaufreicht, gefangen gehalten (Brandt, M. R. 34 u. M. S. 131). Ausführlicher noch berichtet über diesen Kampf der 8. Traktat r. (Brandt, M. S. 178 ff.): »Und er (Ur) sprach zu ihr (Ruhâ): „Ich ringe nach dem Licht, nicht nach der Finsternis“. Und als er dies gesagt, sprang er, der „Ur“, in das schwarze Wasser. Und das schwarze Wasser drehte sich vor ihm in einem Strudel, bis es an die Mauern und Grenzen stieß, die zwischen der Finsternis und dem Licht [sind], und gegen die Mauern schlug. Und er hob seine Stimme auf und schrie mit seinem Aufschrei, bis die Mauern alle wankten«. Auch hier wird der Ansturm mehrfach wiederholt und mehrfach abgeschlagen. »Und ich (Mândâ d'Hajê) fesselte ihn und brachte Ketten, schwerer denn alle seine Welten, 10000 mal soviel schwerer denn er selbst, und legte sie dem Ur an, dem Meister der ganzen Macht der Finsternis«. (S. 182). Es werden dann Wächter über dem gefesselten Ur aufgestellt, je 4 Wächter in den 4 Himmelsgegenden.

Der weitere Fortgang des Mythos im mandäischen System ist dunkel. Es tritt hier eine neue Gestalt, die des Welterschöpfers Ptahil (gewöhnlich des Sohnes des Abatur) auf. Das Verhältnis des Ptahil, im mandäischen System eines Wesens der Mitte, zu den höheren geistigen Wesen wird in den man-

däischen Quellen bekanntlich sehr verschieden dargestellt. Ptahil gilt als Sohn des Abatur, in anderen Quellen als des Bhâq, der wieder von dem sogenannten zweiten Leben, dem Jôšamin abstammen soll. Im mandäischen Schöpfungsmythus in seiner älteren Gestalt wird gewöhnlich berichtet, daß Ptahil zunächst auf eigene Faust hin oder auf Veranlassung der niederen Mächte des zweiten und des dritten Lebens die Weltschöpfung unternimmt, daß diese ihm allein jedoch nicht gelingt und er erst mit Unterstützung der höheren himmlischen Mächte das Werk zu Ende führt (Brandt, M. R. 35, 48—56). Mit diesem Mythus von der Weltschöpfung durch Ptahil ist nun der weitere Mythus von der Ruhâ und den Sieben in offenbar kunstvoller Weise kombiniert. Nach der Erzählung des 6. Traktats soll nämlich die Ruhâ, durch das häufige Mißlingen der Weltschöpfung ermutigt, sich dem gefesselten Ur genahet und mit ihm zunächst die Sieben, dann zwölf (die Tierkreisgestirne) und endlich fünf Söhne erzeugt haben¹. Dann sei die Ruhâ mit den Sieben dem Ptahil erschienen und habe ihm ihre Dienste angeboten, die dieser angenommen habe. Im Zusammenhang wird damit erwähnt, daß dem Ptahil (vielleicht zur Strafe für dieses Bündnis) die Weltherrschaft genommen wurde. Eine parallele Darstellung finden wir im 41. Traktat r. (Brandt, M. R. 51). Auch hier schließt Ptahil ein Bündnis mit den Sieben: »Wenn Ihr gute Werke tun wollt, will ich Euch zu meinem Trupp nehmen, sollt Ihr meine Söhne in dieser Welt genannt werden und die Werke, über die mein Vater mich angestellt hat, regieren«. Dann heißt es auch hier: »Als Ptahil so gesprochen, wurde das Haus von ihm genommen, und in eine große Fessel setzten sie ihn«. In einer parallelen Darstellung desselben Traktats (Brandt S. 53) wird sogar berichtet, daß Ptahil selbst durch einen schöpferischen Ruf die Ruhâ und ihre sieben Söhne geschaffen habe und dafür von seinem Vater Abatur bestraft sei. Ähnlich ist die Darstellung im 28. Traktat r. (Brandt M. R. 50). Etwas verblaßt, aber in einem

1. Der Zug von der Erzeugung der 5 Söhne ist offenbar eine sekundäre Ausgestaltung des Mythus, der sich in den entsprechenden Stellen des 8. Traktats noch nicht findet. Die Fünf repräsentieren die 5 Planetensterne und sind also nur eine Doublette zu den Sieben, abgesehen von Sonne und Mond.

anderen Punkte doch wieder charakteristisch ist endlich die Erzählung des 8. Traktats r. (Brandt M. S. 187 ff.). Hier wird berichtet, daß Ptahil mit der Ruhâ Freundschaft geschlossen, und diese dann mit dem Ur die sieben und die zwölf Söhne erzeugt habe. Darauf habe Hibil-Ziwâ zunächst geplant, sie zu vernichten, habe aber seinen Plan geändert: »Und darauf rief ich sie und sprach zu ihnen: Fürchtet Euch nicht! Ich nehme Euch und mache Euch wohnhaft Ich gebe Euch Wagen — und setzt Euch darauf! Und ich bekleide Euch mit einem wundersamen Kleide, und Glanz gebe ich Euch, daß Ihr leuchtet in dieser Welt« (S. 189). Er habe dann ferner zwei Wächter über die Planetengestirne gesetzt, welche Streit und Parteiungen unter ihnen verhindern sollten. »Und ich setzte sie in den Wagen, und sie erleuchteten die Welt 360000 Jahre« (S. 190). Diese Auffassung des 8. Traktats scheint dann in der späteren Überlieferung weiter ausgesponnen zu sein. Nach dem mandäischen Divân¹ werden Sonne und Mond als Schiffe dargestellt, und das Licht dieser Gestirne strahlt von Kreuzen aus, die in denselben von Engeln errichtet sind. Es ist ferner von einem dritten Schiff des Bahrâm² die Rede, der von Gott zur Beaufsichtigung der beiden Gestirne bestellt sei. Petermann (Reisen II 254) berichtet, daß nach mandäischer Auffassung die Sterne, unter diesen auch Sonne und Mond und die 5 Planeten, als böse Dämonen, an sich dunkel, auf Schiffen, die durch von Engeln getragene Brillantkreuze erleuchtet werden, daherkommen. Nach Siouffi³ sind der Sonne und dem Monde zwei beaufsichtigende Engel zugesellt, welche die Gestirne in der Ausübung etwaiger böser Pläne dadurch hindern, daß sie ihren Körper einschnüren. Der Sinn aller dieser verschiedenen mythischen Vorstellungen ist deutlich⁴. Es soll erklärt werden, wie es kommt, daß die sieben ursprünglich bösen Mächte als leuchtende Gestirne am Himmel wandeln und als solche nach dem astrologischen Glauben der

1. Renan, *Journal Asiatique* 1853 II p. 469, vgl. Brandt S. 62.

2. Der (persische) Name Behrâm findet sich auch in dem späteren Taufformular der Mandäer (Brandt M. R. 105).

3. *Études sur la religion des Soubbas*. Paris 1880, p. 149.

4. Vergleiche zu den letzten Ausführungen überhaupt Brandt M. R. S. 62.

Zeit einen so starken Einfluß auf die Gesicke der Menschen und der Welt haben. Es wird dann entweder gesagt, daß der Weltschöpfer Ptahil ihnen gegen den Willen der höheren Gottheiten durch Vertrag diesen Einfluß eingeräumt habe, oder daß die Erlösergottheit Mândâ d'Hajê resp. Hibil-Ziwâ die bösen Mächte, anstatt sie zu vernichten, begnadet und den an sich dunklen Wesen ihre Lichtwagen geschenkt habe, oder auch daß Engel, die ihnen zugesellt seien, den dunklen Dämonen ihren Glanz verleihen.

Im engen Zusammenhange mit den eben bisher behandelten Mythen steht nun auch hier, wie wir kaum anders erwarten können, der uns schon bekannte Mythos von der Schöpfung des ersten Menschen durch die Sieben. Im 6. Traktat r. wird unmittelbar hinter den oben erwähnten Ausführungen berichtet (Brandt M. R. 36), daß die Sieben (von Ptahil dazu aufgefordert, der, trotzdem seine Absetzung berichtet war, inkonsequenterweise wieder als aktiv erscheint) den Leib des Adam, des ersten Menschen geschaffen hätten. Auch hier heißt es, daß sich dieser Leib nicht habe aufrichten können und daß er als eine leblose körperliche Säule dagelegen habe. Dieser charakteristische Ausdruck »körperliche Säule« kehrt öfter in der Darstellung wieder und erinnert an den durch die Naassener überlieferten chaldäischen Mythos, wo ebenfalls der von den Dämonen geschaffene Leib des Menschen »*ἀνδριάς*« genannt wird. Wir dürfen bei den »Chaldäern« in der naassenschen Überlieferung wohl direkt an die »Mandäer« denken. — Auch hier stammt dann das höhere Wesen des Menschen von oben. Eine neue Gestalt greift an diesem Punkt der mandäischen Kosmogonie in die Handlung ein: Adakas-Mânâ. Die Vorstellung von diesem Adakas-Mânâ ist im mandäischen System nicht mehr ganz deutlich. Bald erscheint er einfach als die Seele, das höhere Wesen des Adam selbst, so im 18. Traktat r.: »Als ich [noch] nicht gekommen und gefallen war in Adam und seine Gattin« (Brandt M. R. 36, 2); bald erscheint er als der Schutzengel, der diese Seele geleitet (36. Traktat r., Brandt S. 36). Daß diese letzte Vorstellung sekundär ist, zeigt sich schon darin, daß auch im 6. Traktat neben Adakas-Mânâ als der Bringer der Seele Mândâ d'Hajê erscheint. Wie dem sein möge, jedenfalls ist in dem Mythos darauf Wert gelegt, daß

die Seele in die körperliche Säule gelangt, ohne daß Ptahil oder die Sieben almen, wie das geschieht (ebenso wie in dem gnostischen System der pneumatische Samen ohne Wissen des Jaldabaoth zu dem Menschen gelangt). Es heißt im 6. Traktat, daß, als Ptahil die Seele in die Säule zu werfen suchte, Mândâ d'Hajê sie auf seinen Arm nahm und ohne ihn das Werk vollbrachte. Wie endlich in den gnostischen Systemen aus der eigentümlichen Entstehung des ersten Menschen abgeleitet wird, daß er sofort nach seiner Entstehung unter Übergehung der welt schöpferischen Mächte den höchsten Gott preist und anruft, so heißt es nun auch hier, daß Adam sofort unter Nichtbeachtung der Ruhâ und der Sieben die Himmels-gottheiten angebetet und verherrlicht habe. Freilich wird die Religion Adams nicht mehr direkt aus der Art seiner Schöpfung abgeleitet, sondern auf eine am Anfange seines Lebens liegende besondere Offenbarung Mândâ d'Hajês zurückgeführt, der ihm eine »wundersame Stimme zuruft«, d. h. ihm die wahre Religion verkündet (Brandt 37). Hier ist also der ursprüngliche Sinn des herübergenommenen Mythos nicht mehr klar erkannt; dennoch haben sich die Zusammenhänge desselben deutlich erhalten¹.

Neben den eben erwähnten Mythen stehen im mandäischen System, mit diesen nicht mehr in ganz klarem Zusammenhang, andere charakteristische Erzählungen über die Ruhâ und die Sieben. Vor allem ist die Erzählung des 6. Traktats zu erwähnen, daß die Ruhâ und ihre Söhne sich in der Urzeit nach der Schöpfung Adams auf dem Berge Karmel versammelt und dort eine Verschwörung gegen die oberen Mächte und gegen das Leben des fremden Mannes, Adam, angestiftet hätten. Durch Zauberkunst hätten sie dann in die vollendete Schöpfung überall Verderben hineingebracht, in die Früchte, in den Wein, in das Wasser, in das Gold, und hätten Himmel und Erde schließlich gewaltig erschüttert. Charakteristisch ist, daß weiter berichtet wird, daß Adam während dieses Vorgehens der Geister in einen Schlaf verfallen sei und, durch den Lärm der durch die Dämonen aufgeregten Natur aus seinem Schläfe geschreckt,

1. Vgl. noch die ähnlichen Mythen bei Pognon, Inscr. Mandaites II p. 210. 223.

die Verwüstungen in der Welt wahrgenommen habe (vgl. Brandt M. R. 38). Eine Parallele zu diesem Mythos findet sich (vgl. auch die Anspielung auf ihn im Anfang des 12. Traktats r.) im 2. Traktat (Brandt M. S. 89). Hier scheint allerdings aus dem Mythos der Urzeit eine eschatologische Weissagung geworden zu sein, aber der Zusammenhang ist noch deutlich. Es heißt hier: »Wenn Nbu aus der Mitte der Engel der Mangelhaftigkeit herkommt, so ruft ihn Ruhâ d'Qudšâ, seine Mutter, und auf der Krone des Himmels und der Erde, auf dem Berge der Vernichtung, versammeln sich die Engel der Mangelhaftigkeit und salben den Nbu mit einem Ölhorn und bekleiden ihn mit Feuer«. Im 6. Traktat wird dann nach einem nicht hierher gehörigen Zwischenspiel das Ende dieses Mythos berichtet. Mândâ d'Hajê tritt zunächst unerkannt unter die Sieben, entreißt ihnen durch List das Geheimnis ihres Zaubers und vollführt dann eine furchtbare Bestrafung an ihnen¹. Man sieht, daß dieser Mythos namentlich mit dem im 8. Traktat vorgetragenen, nach welchem Hibil-Ziwâ die Sieben begnadigt und sogar auf leuchtende Wagen setzt, nicht übereinstimmt. Es geht aber auch aus anderen Stellen des Genzâ hervor, daß diese letztere freundliche Anschauung von dem Endgeschick der Sieben nicht überall vorwaltet. Nach Genzâ r. (p. 269f.) sind z. B. die Ruhâ und die Engel dieser Welt in dem fressenden Feuer, aus welchem sie hervorgerufen, gelassen, und hat nur einer von ihnen, die Sonne, den Schein des Pthil behalten dürfen, damit die Welt nicht ganz in Finsternis vergehe (Brandt M. R. 62). Wir haben verschiedene, nicht miteinander übereinstimmende, sich durchkreuzende Mythen, die aber alle aus demselben Milieu stammen. In dem letztbehandelten Mythos tritt besonders deutlich die Erbitterung heraus, mit der man in dem Religionssystem der Mandäer die falschen Göttheiten, die Sieben und ihre Verehrer, bekämpfte.

Endlich haben wir es noch mit einer letzten Anschauung, die demselben Umkreise von Ideen angehört hat, zu tun, nämlich der Ableitung der falschen Religionen von den Sieben. Diese bösen Mächte sollen nach dem Genzâ die Urheber der

1. Ich habe hier und teilweise schon im vorhergehenden mit Vor-sicht neben dem kurzen Excerpt von Brandt die Übersetzung von Norberg benutzt, vgl. Codex Nasaraeus I 207—215. 223—225.

gesamten falschen Religionen auf der Erde geworden sein. Das ist schon im 6. Traktat r. ausgeführt, und diese Ausführungen kehren im 1. und 2. Traktat (Brandt M. S. 45 ff. 85 ff.) wieder. Es heißt hier in der Einleitung zu diesem Abschnitt: »Es verführen 7 Verführer alle Adamskinder«, und dann folgt die Liste der planetarischen Gottheiten. Der 16. Traktat r. ist ganz der Darstellung der falschen Religionen und ihrer Urheber gewidmet. Die Schilderung der Religionen, die von den Sieben abstammen sollen, ist leider ungemein verworren, ungeordnet und vollständig durch die wohl später hinzugekommene, überaus feindselige Polemik gegen Juden und Christen überwuchert. Einiges Ursprüngliche läßt sich vielleicht erkennen. So ist in der Schilderung der religiösen Irrtümer, die von der Ruhâ ausgegangen sind, noch der wilde und sinnlich erregte Kultus der vorderasiatischen Muttergöttin zu erkennen. Wenn auf der anderen Seite gerade von der Ruhâ das mönchisch-asketische Wesen des Christentums und das verkehrte Leben der Einsiedler, die ihr Leben auf Bergen und Höhen zubringen, abgeleitet wird, so ist die Überarbeitung noch besonders deutlich. Auf Nergal wird in erster Linie alles kriegerische Wesen und alle Grausamkeit der Herrscher auf Erden sinnentsprechend zurückgeführt. Mit Šameš-Adônaj sind vor allem die Juden zusammengebracht; daneben begegnen wir hier der merkwürdigen Sekte der Jazukâjâ's (Brandt M. R. 127). In sonderbarer Weise treffen wir bei der Schilderung dieser Irrlehre auf ganz bestimmte Züge der persischen Religion, wie bereits Brandt hervorgehoben hat¹. Jedenfalls ist diese Ableitung der fremden Religionen von den Sieben (zu bemerken ist, daß in diesem Zusammenhang die Ruhâ nur immer als eine der Sieben erscheint) außerordentlich beachtenswert², und wir werden uns weiter unten damit noch im Zusammenhang beschäftigen.

IV. Hinsichtlich der Gestalten der Ruhâ und der Sieben

1. Auf die Möglichkeit einer Berührung dieser Sekte mit dem *Yešai* dem »Bruder« des Elxai bei Epiphanius 53, 1; 19, 1 hat Brandt a. a. O. ebenfalls bereits hingewiesen.

2. Es mag hervorgehoben werden, daß auch nach den Gnostikern Iren. I 30, 9 der Götzendienst durch die Verführung der Hebdomas in die Welt kommt.

im mandäischen und damit auch in den gnostischen Systemen kann m. E. kein Zweifel mehr obwalten. Wenn die babylonischen höchsten Gottheiten hier als dämonische, teuflische Gestalten erscheinen, so kann das nur daher rühren, daß in diesen Religionssystemen ein anderer und fremder Glaube über die babylonische Religion gekommen ist. Im Rahmen dieses höheren Glaubens werden die alten Göttergestalten zu Dämonen degradiert. Deutlich merkt man noch den mandäischen Quellen den Ingrim des Kampfes an, der hier gespielt hat. Mit fast fanatischer Wut werden die alten Göttergestalten entwürdigt und in die Tiefe hinabgestoßen. Es fragt sich nun, von welcher Religion jene Einflüsse ausgegangen sind, die zu dieser Degradation der babylonischen Göttergestalten geführt haben. Die christliche Religion werden wir bei der Lösung dieses Problems nicht in Anschlag bringen dürfen, da sie für diese Annahme zu jung ist. Die gnostischen Systeme und Spekulationen begleiten die christliche Religion fast von ihrem Anfange an, und mit Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts haben jedenfalls jene von uns behandelten Mythen bereits in weiten Kreisen existiert. Wir wüßten aber keinen Grund anzugeben, wie das Christentum dazu gekommen sein sollte, sich bereits in seinen allerersten Anfängen mit der verhältnismäßig fernliegenden babylonischen Religion auseinanderzusetzen. Auch die jüdische Religion wird man nicht heranziehen dürfen: es zeigt sich in dem höheren Glauben an die Götter oder die Gottheit der Lichtwelt, die sich über die Verehrung der babylonischen Göttergestalten gelagert, keinerlei Spur von jüdischem Einfluß. Im Gegenteil zeigen alle Systeme, soweit wir sie überschauen können, eine spezifisch judenfeindliche Haltung¹. Auch wissen wir, wie das Judentum sich mit der babylonischen Lehre von den sieben höchsten Göttern tatsächlich auseinandergesetzt hat, nämlich in seiner Lehre von den sieben Erzengeln. Daß bei der Entstehung der gnostisch-mandäischen Systeme hie und da in Einzelheiten Einflüsse von seiten des Judentums oder,

1. Ich erinnere noch einmal an die Identifikation des alttestamentlichen Gottes (Sabaoth) mit dem Archon der Sieben (Jaldabaoth) in den gnostischen Systemen, an die Identifikation des Spiritus Sanctus (Sophia) mit der gefallenem *μήτις*, — an die Ruhā d'Qudšā und die Gestalt des Adōnaj im mandäischen System u. s. w.

besser gesagt, von seiten der alttestamentlichen Literatur vorliegen, soll damit nicht geleugnet werden. Da das babylonische Tiefland seit dem Exil auch ein Zentrum der jüdischen Religion war, so muß sogar als a priori wahrscheinlich angenommen werden, daß auch das Judentum seinen Beitrag zu der großen hier stattfindenden Religionsmischung geliefert hat. Aber jene oben besprochenen Grundvorstellungen lassen sich nicht aus einem dominierenden Einfluß jüdischer Religion erklären. Man wird auch kaum mit Keßler vermuten dürfen, daß die spezifische, alte und angestammte Taufreligion des Mandäismus gegen die Verehrung der babylonischen Göttergestalten reagiert hätte und ihre Degradation von hier aus erfolgt sei. Denn für diese Annahme ist die Spekulation über die Muttergöttin und die Sieben eine zuweit verbreitete und keineswegs auf den Umfang mandäischen Einflusses beschränkte. Es bleibt demgemäß eigentlich nur eine mächtige und große Religion übrig, die diese Umgestaltung der babylonischen Religion herbeigeführt haben kann, nämlich die persische Religion. Die persische Kultur und Religion hat tatsächlich die Stellung der siegenden Kultur und Religion gegenüber der babylonischen innegehabt. Es ist bereits oft darauf hingewiesen worden und es wird unten noch ein weiterer zusammenhängender Beweis dafür geführt werden¹, daß die persische Religion mindestens seit dem Zeitalter Alexanders d. Gr. bereits ins babylonische Tiefland vorgedrungen war und dort die führende Rolle übernommen hatte. Hier ist der Boden und die Zeit gegeben, auf dem jene gnostischen Ideen aufwuchern konnten. In dem Ringen der persischen und babylonischen Religion sind die sieben babylonischen Göttergestalten, in deren Verehrung sich die spätbabylonische Religion konzentrierte, zu Dämonen degradiert.

Speziell die mandäische Religion zeigt auch sonst und nicht nur in Außendingen, sondern in ihren Grundlagen, die unverkennbaren Einflüsse persischer Religionsvorstellungen, wie das Brandt (M. R. 194 ff.) bereits zum Teil nachgewiesen hat. Vor allem liegt beiden die Grundanschauung der Identität des Gegensatzes von Licht und Finsternis mit dem von Gut und Böse

1. Cumont, l. c. I 8—10. 14. 223 ff.; Bousset, Arch. f. Religionswissenschaft. IV 245 f.; Religion des Judentums² 548.

zugrunde. Hier wie dort stehen sich die ewigen Welten des Lichts und der Finsternis schroff gegenüber. Namentlich in der späteren Lichtkönigslehre der Mandäer läßt sich der persische Einfluß mit Händen greifen. Auch wenn schon in den ältesten Systemen die höchste Gottheit in der Welt des Lichts mit *Mânâ* bezeichnet wird, so dürfte der Zusammenhang mit dem persischen *Mainjô* möglich sein (Brandt M. R. 23)¹. Die Lehre von dem Schicksal der Seele nach dem Tode ist fast ganz dem Parsismus entlehnt; den Aufstieg der Seele in die Lichtwelt, die Brücke »*Tschinvat*« (diese wenigstens andeutungsweise), den Richter mit der Wage, — alle diese bekannten persischen Vorstellungen und manches andre² finden wir im Mandäismus wieder. Auch zu der mandäischen Kulthandlung des *Masiqtâ*³ liegen bereits im persischen Kultus Parallelen vor. Auch manche andere Kultsitte, so das Tragen des heiligen Gürtels (Brandt M. R. 91), stammt dorthier. Besonders aber erinnert der Ansturm Urs gegen die Welt des Lichts und seine Bezwingung und Gefangensetzung durch den göttlichen Erlöser auf das stärkste an die Spekulationen der persischen Religion. Ganz ebenso wie hier das Hervorbrechen Urs geschildert wird, ist z. B. im *Bundelesh* (1, 9—10 und 3) der Ansturm *Ahrimans* gegen die Lichtwelt beschrieben. Wie Ur von der *Ruhâ* zu seinem Angriff ermuntert wird, so steht (*Bundelesh* 3, 3 ff.) neben *Ahriman* ein weiblicher Dämon und bestürmt ihn, den

1. Neuerdings (Lidzbarski, *Orient. Studien* Nöldeke gewidmet 1906 S. 538) zieht man es allerdings vor, bei der Grundbedeutung von *mânâ*, Gefäß stehen zu bleiben. Dann hätten wir für das höchste mandäische Wesen ein Abstraktum wie *Makom*, *ρόπος* im späteren Judentum.

2. Vgl. Brandt, das Schicksal der Seele n. d. Tode nach persischen und mandäischen Vorstellungen; *Jahrb. f. Prot. Theol.* XVIII.

3. Das *Masiqtâ* ist nach Siouffi (bei Brandt p. 82) eine Art Totenmesse, Gebete, die für die aufsteigende Seele vom vierten Tage nach dem Tode an sieben Tage hindurch gehalten werden, um dieser den sicheren Aufstieg in den Himmel zu garantieren. Auch nach der alten persischen Religion findet bei der Totenfeier bereits Ähnliches statt, vgl. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*³ II 222: »Am vierten Tage beim ersten Morgenrauen erreicht das Fest seine höchste Spannung: in diesem Augenblick wird nämlich das Schicksal der Seele fest bestimmt; darum gilt es im Beten unermüdlich, mit Opfern freigebig zu sein«.

Angriff zu unternehmen. Ganz ähnlich wie im 6. Traktat 1., so wird auch hier die Verderbnis und Verwüstung der guten Schöpfung durch die unter der Leitung des Satan anstürmenden Dämonen und deren Gegenschöpfungen geschildert 3, 12 ff. (Brandt M. R. 38 u. 64). Auch der Zug in dem Bericht des 6. Traktats, daß Adam, von dem Schläfe erwachend (s. o.), die Welt durch die Dämonen verwüstet vorfindet, hat vielleicht seine Parallele in dem rätselhaften Bericht des Bundehesh über den Urmenschen Gâyôpard (Bundehesh 3, 20). Der Bericht von der Besiegung und Fesselung des Ur erinnert wiederum an einen persischen Mythos, nämlich an die Erzählung von dem Sieg Frêdûns über den Drachen Azi-Dahâk, der im Berge Demavend in Fesseln liegt. Und wenn es in diesem persischen Mythos heißt, daß am Ende des Weltenlaufs Azi-Dahâk von seinen Fesseln wieder loskommen wird und von dem alten Heros Sâm erschlagen werden soll, so ist es außerordentlich charakteristisch, daß auch die Erlösergestalt im Mandäismus Mândâ d'Hajê oder Hibil-Ziwâ vielfach den Namen Sâm-Javar, d. h. Sâm der Helfer, bekommt (Brandt M. R. 194; Bundehesh 29, 7—9 u. 12, 31).

Den schlagendsten Beweis für die vorgetragene Kombination, der bisher nicht beachtet wurde, aber gewinnen wir aus der Beobachtung, daß auch die spätere persische Religion eine ähnliche Auffassung von dem dämonischen Charakter der Planeten aufzuweisen hat. So wird im Bundehesh (3, 25) ausdrücklich berichtet, daß beim Ansturm Ahrimans gegen die gute Schöpfung des Ormuzd auch die Planeten neben anderen Dämonen gegen die Himmelssphären angestürmt seien. 90 Tage und 90 Nächte hätte der Kampf der himmlischen Engel gegen die mit Ahriman verbündeten Dämonen gedauert, bis sie dieselben zur Hölle hinuntergewirbelt hätten. Im Zusammenhang damit steht offenbar die Behauptung (5, 1), daß die sieben Irrsterne unter die Herrschaft von sieben anderen Hauptsternen am Himmel getan seien¹, und zwar werden hier als die sieben unterworfenen, gefangenen Geister nur die 5 Planeten aufgezählt, nämlich Tîr (Merkur), Vâhrâm (Mars), Aûharmazd (Jupiter), Anâhid (Venus) und Kêvân (Saturn); Sonne und Mond sind

1. Die Idee von Wächtern, die über die Planeten gesetzt sind, fand sich auch im Mandäismus s. o. S. 33.

in diesem Zusammenhange nicht genannt, da hier die altpersische Vorstellung, nach der diese Gestirne als gute Geister gelten, nicht überwunden werden konnte. Dafür treten der Stern Gôkihar und der »diebische« Mûspar (vielleicht ein Komet) ein. Diese sieben Sterne sind nun je einem guten Sterngeiste unterworfen, und ausdrücklich wird erwähnt, daß die Sonne den Mûspar an ihren Strahlen befestigt habe, damit er nicht zuviel Unglück anrichte (vgl. auch die verwandte Darstellung von der Gefangenschaft der 7 Awâkhtars = Planeten im Minô-khired (VIII 17—21). Eine verwandte Darstellung finden wir in dem vielleicht aus dem Anfang der islamischen Zeit stammenden Buche Ulemaï Islam (arabische Gelehrte), in dem die Antworten aufgezeichnet sind, die ein persischer Religionslehrer über seine Religion arabischen Gelehrten gegenüber gegeben hat. Auch hier wird von dem Ansturm erzählt, den Ahriman gegen die obere Lichtwelt unternommen habe. »Nun bestürmte der bösertige Ahriman wieder den Himmel und durchbrach Berg und Erde; er durchkreiste die Welt und befleckte sich selbst mit allem Bösen und Unreinen, was in der Welt war. Da er aber gegen das Himmlische nichts vermochte, so führte er neunzig Tage und neunzig Nächte Krieg in der Welt Darauf wurde Ahriman ergriffen und durch dieselbe Öffnung, wodurch er in die Welt gekommen, in die Hölle gebracht. Hier band man ihn mit paradiesischen Fesseln und übertrug seine Bewachung den beiden Engeln Ardibehisch und Behram¹« (nach der Übersetzung von J. A. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster p. 49). In diesem Zusammenhang wird nun erzählt, daß die himmlischen Engel (die Paradiesbewohner) sieben der schlimmsten Diws ergriffen und in den Himmel geführt hätten (Vullers S. 49). Als ihre Namen werden hier zunächst nicht die Planetennamen, sondern die auch sonst aus dem parsischen System bekannten sieben höchsten Dämonen, die den Ahriman umgeben, genannt. Dann aber heißt es, daß Ormuzd einem jeden dieser Sieben einen Lichtkreis und göttlichen Namen gegeben habe, und so seien die sieben Planeten — hier sogar auch Sonne und Mond zu ihnen gerechnet — entstanden. Das ist also etwa genau dieselbe Auffassung, wie

1. Man vergleiche hier die Fesselung des Ur und seine Bewachung durch Engel; s. o. S. 31.

sie sich im 8. Traktat des Genzâ findet: Hibil-Ziwâ setzt die begnadeten Planetendämonen auf himmlische Lichtwagen. Als dritte Quelle kommen für diese späteren persischen Anschauungen die Rivâyets, eine spätpersische Schrift, in Betracht. Auch hier ist davon die Rede, daß beim Kampfe gegen Ahriman sieben Dämonen von den Mächten des Lichts gefangen genommen werden. Vier von ihnen werden nicht mehr genannt, die übrigen drei werden mit Saturn, Mars und Merkur identifiziert, die im siebenten, fünften und zweiten Himmel lokalisiert werden. Von Merkur heißt es ausdrücklich, daß er unter die Herrschaft der Sonne gestellt sei und seine Neigung, Böses zu tun, nicht so sehr zum Ausdruck komme, da er von der Sonne beaufsichtigt werde. Hier hat sich die Anschauung von dem schädlichen Charakter der Planeten modifiziert durch die die Astrologie beherrschende Anschauung, daß es unter den Planeten gute und böse Gestirne gebe und zu den bösen eben Saturn, Mars und Merkur gehören (vgl. zu d. Bericht der Rivâyets Spiegel, Eranische Altertumskunde II 180 f.) Bemerkenswert ist endlich, daß in dem Werk Schâhrastânis über die Religionsparteien (übersetzt von Haarbrücker I 292) bei der Schilderung der Sekte des Mazdak erwähnt wird, daß nach diesem die Sieben und die Zwölf, also die Planeten und die Tierkreisgestirne die Herrscher der niederen Welt geworden seien.

Wir fassen den vorliegenden Tatbestand zusammen: In der späteren persischen Religion galten die Planeten als Dämonen, die im Anbeginn der Welt in dem zwischen Ormuzd und Ahriman geführten Kriege gefangen und an den Himmel versetzt wurden. Diese Vorstellung kollidierte sichtlich mit der altpersischen Anschauung und der göttlichen Natur dieser Gestalten. Daher erklärt es sich, daß wenigstens hier und da Sonne und Mond aus dem Kreis der Planeten verschwanden und als gute Geister galten, und daß andererseits die Idee aufkam, daß die Planeten ursprünglich andere Namen gehabt hätten und nur nachträglich mit guten Namen benannt wären. Wie mag sich das Eindringen dieser fremdartigen Vorstellungswelt in den Parsismus erklären? Als eine Beeinflussung des späteren Parsismus durch die eben dargelegten gnostisch-mandäischen Ideen kann dieser Vorgang kaum betrachtet werden. Denn die Vorstellungen, wie sie hier vorliegen, sind im Vergleich zu den teilweise ver-

blaßten, schwer deutbaren gnostischen Ideen viel klarer und bestimmter, im Vergleich zu den komplizierten mandäischen Systemen viel einfacher und durchsichtiger. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch in der persischen Religion jene Ideen aus der Zeit des Zusammenfalls der babylonischen mit der persischen Religion stammen¹. Damals machte die persische Religion die von den Babyloniern als höchste Wesen verehrten Planetengeister zu Dämonen und geriet dadurch mit ihren älteren Anschauungen in Widerspruch, den man nun mühsam durch die verschiedenen künstlichen Annahmen, die wir besprochen haben, auszugleichen suchte.

Aber läßt sich wirklich — könnte man einwenden — den Nachrichten der späteren, aus dem islamischen Zeitalter stammenden persischen Quellen ein solcher Wert und ein solches Alter zuschreiben? Ich glaube, daß sich diese Frage bejahen läßt und daß noch ein bestimmter Beweis für das höhere Alter dieser Ideen geführt werden kann. Im Ulemaï Islam und in den Rivâyets finden sich diese Anschauungen als Anschauungen des Systems der Sekte der Zervaniten vorgetragen, und Spiegel findet m. E. hier mit Recht gerade in ihnen eine spezifische Eigentümlichkeit dieses Zervanitischen Systems. Wir werden also annehmen dürfen, daß jene Anschauung von den Planeten etwa so alt sein mag, wie das Zervanitische System, und dieses, die Lehre von Zervân akarana, d. h. der unendlichen Zeit, der Ormuzd und Ahriman übergeordneten Schöpfergottheit, läßt sich in der Tat in eine viel frühere Zeit zurückverfolgen. Es hat, wie bekannt ist, bereits im 4. und 5. Jahrhundert eine außerordentliche Verbreitung gefunden, sodaß es die offizielle Lehre des Parsismus fast verdrängt hat. Theodor von Mopsueste ist bereits mit ihm vertraut. In einem verloren gegangenen Buche soll er *τὸ μαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράσδησ*

1. Cumont I 120, der alle Fäden zur richtigen Lösung des Problems in der Hand hatte, erklärt die Anschauung der spätpersischen Religion über die Planeten merkwürdigerweise aus der Natur der Wandelsterne. Mit dieser Erklärung dürften wir uns dann allenfalls zufrieden geben, wenn nicht die religionsgeschichtlichen Parallelen im Mandaëismus und in der Gnosis vorlägen, und wenn nicht die gesamte Konstellation der Religionen, mit denen wir uns beschäftigen, uns eine viel bessere und innerlich begründetere Lösung an die Hand gäbe.

εισήγησατο, ἦτοι περὶ τοῦ Ζαρουάμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ behandelt haben (Photius Bibl. p. 63 ed. Becker). Auch der armenische Schriftsteller Eznik (5. Jahrh.; vgl. die Übersetzung von J. M. Schmid »Eznik von Kolb wider die Sekten«, Wien 1900 S. 89ff.) kennt als persische Religion nur das zervanitische System. Ebenso berichtet Basilius (Ep. 258), daß die Magusäer in Kappadozien *Ζαρουάν ἀρχηγὸν τοῦ γένους ἐπιφημίζουσιν*. Im 5. nachchristlichen Jahrhundert war also der Zervanismus in Armenien, Kappadozien und den syrischen Ländern verbreitet. Noch viel weiter zurück aber führt uns der auf Eudemos zurückgehende Bericht des Damascius »de principiis« (§ 125 ed. Kopp S. 384): *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὐδήμος, οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἠνωμένον· ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος*«. Da Eudemos Rhodios, der Schüler des Aristoteles, auch von Diogenes Laertius Prooem. 6 als Gewährsmann für Nachrichten über die persische Religion angeführt wird, da wir einen andern Eudemos, mit dem eine Verwechslung stattgefunden haben könnte, nicht kennen, da außerdem Damascius, in dem was er über die orientalischen Kosmogonien überliefert, sich als ein sehr zuverlässiger Zeuge erweist, so haben wir zunächst keinen Grund an der eminent wichtigen Tatsache zu zweifeln, daß die Zervanitische Lehre bereits im Anfang des Diadochenzeitalters bekannt war. Und damit ergäbe sich von neuem die Wahrscheinlichkeit, daß die mit jener zusammenhängende Lehre von dem dämonischen Charakter der sieben Planeten alt ist, so alt wie die Eroberung des babylonischen Tieflandes durch die persische Religion¹.

1. Somit dürften wir vielleicht auch annehmen, daß die bekannten Spekulationen der Orphiker und Stoiker über Kronos = *Χρόνος* durch die persische Lehre von der unendlichen Zeit angeregt sind (vgl. Roscher, Lexikon der Mythologie s. v. Kronos 1495 ff.). Ja vielleicht ist auch Philo von Alexandrien mit dieser Lehre des Parsismus vertraut gewesen, wenn er »in Genesim« 1, 100 (2, 72) äußert: »Tempus (ut Cronus s. Chronus) ab hominibus pessimis putatur deus, volentibus ens essentielle abscondere . . . pravis hominibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus, sed deus, a quo tempora et tempestates.

Einen weiteren Beweis aber für das Alter dieser Ideen innerhalb des persischen Religionssystems liefert die Mithrasreligion, jener Absenker der alten und gemeinen persischen Religion. Nach Cumonts vortrefflichen Nachweisen ist die Lehre, vom Zervân akarana in der Mithrasreligion bekannt gewesen¹ und schon oben (S. 25) sahen wir ferner, daß auch die Anschauung von dem dämonischen Charakter der sieben planetarischen Gottheiten hier den Mysten vorgetragen wurde, daß man eine Weihe (*τελετή*) kannte, in welcher der Mysterie belehrt wurde, wie er durch die Planetentore zum höchsten Himmel eingehen könne. So weist alles darauf hin, daß tatsächlich jene bedeutsame Umwandlung der persischen Religionsideen sich im babylonischen Tieflande infolge des Zusammenpralls der persischen und der babylonischen Religion vollzogen hat.

V. Es wird sich verlohnen, von hier aus noch einigen weiteren Parallelen, die in diesem Zusammenhang in Betracht kommen, nachzugehen. In erster Linie steht hier das manichäische System. Hier ist die Lehre von den gefangenen und gefesselten Dämonen zwar bereits entstellt und mit einem anderen Mythos kontaminiert, ist aber noch deutlich erkennbar. Von dem welterschöpfenden Geiste, der, nachdem er den Urmenschen von den Mächten der Finsternis befreit hat, diese Welt schafft, heißt es in den *Acta Archelai* Kap. 8: *Ἐκτισε τὸν κόσμον καὶ . . . κατελθὼν ἀνήνεγκε τοὺς ἀρχοντας καὶ ἐσταύρωσεν ἐν τῷ στερεώματι, ὃ ἐστὶν αὐτῶν σῶμα, ἡ σφαῖρα*. Bei Epiphanius (*Haer.* 66, 32) findet sich die verwandte Aussage: *ποτὲ δὲ τὸ στερεῶμα δέρματα εἶναι τῶν ἀρχόντων φάσκει, ποτὲ δὲ σταυροῦσθαι αὐτὰ ἄνω ἐν τῷ πόλῳ κατατρέχειν καὶ συννεφεῖν καὶ ὀργᾶν*. Offenbar sind in diesen Stellen zwei Vorstellungen miteinander in unklarer Weise verbunden. Nach der einen erscheinen auch hier die gefangenen Dämonen der Finsternis als am Himmel befestigt. Nach der anderen sind aber die Himmelsgewölbe selbst ihre Leiber. Epiphanius sagt geradezu, daß die Himmelsgewölbe die abgezogenen Häute der Archonten seien. Die letztere Vorstellung findet sich allein in der Darstellung des Theodor Bar-Kuni (*Pognon* p. 188), wo es

1. Cumont, die *Mysterien des Mithra* übers. v. Gehrich, S. 81.

einfach heißt, daß die Mutter des Lebens den Himmel resp. die elf (? sonst zehn) Himmel von den Häuten der Dämonen bereitet habe. Ganz besonders urwüchsig ist hier der Bericht des Ephraem, der in seinem Traktat über die Ophiten, Mani, Marcion und Bardesanes äußert: »Nachdem nämlich der Urmensch die Kinder der Finsternis gefangen hatte, zog er ihnen die Haut ab und machte aus ihren Häuten diesen Himmel, aus ihrem Miste wölbte er die Erde und aus ihren Knochen goß er die Berge, richtete sie auf und türmte sie empor« (vgl. Keßler Mani S. 279). Auf der anderen Seite spricht Augustin (contra Faustum VI, 8) wesentlich nur von den im Himmel gefesselten Dämonen (plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos). So liegt hier deutlich die Vermischung zweier Mythen vor, die wir kennen. In dem einen erkennen wir den babylonischen Schöpfungsmythus, in dem berichtet wird, wie Marduk die Tiâmat spaltete und aus ihrem Leib Himmel und Erde bildete. So wird hier aus den Leibern der gefangenen und getöteten Dämonen das Weltall gebildet, wie das besonders deutlich aus dem Berichte des Ephraem hervorgeht. Damit steht in einer starken Differenz der andere uns bekannte Mythus, den wir auch an dieser Stelle wieder entdecken, von der Fesselung der Dämonen an dem Himmelsgewölbe. Und zwar finden wir hier diesen Mythus in der Form, wie er uns gerade in den persischen Quellen und teilweise auch im Mandäismus begegnete. Nur die Zahl der Archonten ist verschwunden und, ohne daß wir die Parallelen hätten, ließe sich die Vorstellung im manichäischen System nicht mehr rekonstruieren. Es ist wiederum ein Beweis für das Alter dieser Phantasie, daß im System des Mani nur noch ein letzter, kaum erkennbarer Nachklang derselben sich findet.

Es ist nun nicht zu verwundern, daß in diesem Zusammenhang auch der schon besprochene Mythus von der Schöpfung des Menschen durch die Dämonen, allerdings in einer ungemein komplizierten Form, wiederbegegnet.

Wir versuchen diesen Mythus zu analysieren und in seine Bestandteile aufzulösen. Auch hier erscheinen die Archonten, wie sonst, als die Schöpfer des Menschen nach seiner leiblichen Seite. An ihrer Spitze stehen die beiden: »Saklas«¹ (Augustin de haeres. c. 46;

1. Vgl. o. S. 15.

Theodoret fab. haeret. c. 26; vgl. manichäische Anathematismen bei Keßler, Mani S. 403) = Aškalun bei Theodor Bar-Kuni (Pognon 191) und »Namrael« (Pognon 191) = Nebrod (Keßler manich. Anathem. 403), Gestalten, die uns lebhaft an die mandäische Ur und Namrus erinnern, zumal die Namen des weiblichen Dämons Namrael = Namrus identisch erscheinen. Auch das, was hier über Veranlassung und Motiv der Menschenschöpfung erwähnt wird, erinnert lebhaft an die gnostischen Systeme. In dem bei Augustin (de natura boni c. 46) überlieferten Fragment der »epistola fundamenti« des Mani redet der oberste der Dämonen diese folgendermaßen an »Quid vobis videtur maximum hoc lumen quod oritur? Intuemini quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates . . . illius magni qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati«. Auch in dem manichäischen Fragment, das bei Titus v. Bostra (III; Prooemium vgl. Baur, manich. Religionssystem S. 122) aufbewahrt ist, wird angedeutet, daß die Archonten sich zur Menschenschöpfung entschlossen hätten, »erschrocken über die Lichtgestalt des Erlösers, *τοῦ φανέντος πρώτου ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς θύρας πρώτου ἀνοίγεισης*. Die Schöpfung des Menschen selbst wird dann am einfachsten in dem Bericht im Fihrist (Flügel Mani S. 90f.) geschildert. Hier heißt es, daß einer der Archonten¹ sich mit einer Reihe weiblicher Dämonen — unter ihnen werden die Habgier, die Sinnenlust genannt — begattet habe. Aus dieser Begattung »ging der erste Mensch, welches Adam ist, hervor«. Aus einer zweiten Begattung entstand dann die Eva. Es ist dann noch davon die Rede, daß die Engel in dem Menschen das Licht Gottes, welches die Habgier heimlich entrissen habe, in diesen beiden Geschöpfen, Adam und Eva, gefangen eingeschlossen hätten. Der Sinn dieses Mythos ist in sich klar. Die Schöpfung des Menschen hat hier den Zweck, die in der Welt noch vorhandenen Lichtteile gefangen zu halten, damit sie nicht ihren Rückweg zu den himmlischen Höhen finden können. Das ist also eine etwas andere Wendung, als wir sie bisher in den gnostischen Systemen gefunden haben. Weiter ausgeführt, erscheint dann diese Phantasie in der Epistola fundamenti des Mani bei Augustin de natura boni c. 46. Hier wird berichtet, daß der oberste Dämon den ihm untergebenen Dämonen männlichen und weiblichen Geschlechts befahl, sich zu begatten, und daß er ihre darauf erfolgenden Geburten verschlungen habe, um sich die in ihnen vorhandenen Lichtteile sämtlich anzueignen. Nachdem er so seine Kraft gestärkt habe, habe er mit einem weiblichen Dämon (Namrael-Nebrod) sich verbunden und die beiden ersten Menschen gezeugt. Ähnliches wird berichtet bei Theodor Bar-Kuni. Auch

1. Genauer: Einer jener Archonten und der Sterne. — Es scheint, als wenn hier noch eine Erinnerung an die Sternennatur der Archonten, die sonst im Manichäismus verloren gegangen ist, sich erhalten hat.

hier wird erzählt, daß der König der Finsternis, Aſkalun, die unreifen Geburten der Dämonen genommen, die männlichen selbst verschlungen, die weiblichen seiner Gattin Namrael gegeben habe, und daß sie so den Menschen erzeugt hätten. Wie mag diese seltsame, an kannibalistische Urzeiten erinnernde Haltung des Mythos entstanden sein? Vielleicht hilft uns hier eine Parallele, die wir dem Bericht des Epiphanius über die »Gnostiker« (26, 5) verdanken, weiter. Hier weiß Epiphanius von einem greulichen und obscenen Kultus der Gnostiker zu berichten. Da diese es für die stärkste Sünde des Pneumatikers hielten, wenn er Kinder erzeugte, so hätten sie, wenn eine Frau bei unregelmäßigem Geschlechtsverkehr zufällig empfangen habe, den Embryo herausgenommen: *„Λαμβάνουσιν ἐκτρωθὲν τοῦτο τὸ βρέφος καὶ ἐν ὄλω τινὶ κόπτουσιν ὑπέρω καὶ ἐμπαραιξάντες μέλι καὶ πέπερι καὶ ἄλλα τινὰ ἀρώματα καὶ μύρα . . . οὕτως συναχθέντες πάντες . . . μεταλαμβάνουσιν ἕκαστος τῷ δακτύλῳ ἀπὸ τοῦ κατακοπέντος παιδίου καὶ οὕτω τὴν ἀνθρωποβορίαν ἀπεργασάμενοι εὐχονται λοιπὸν τῷ θεῷ, ὅτι οὐκ ἐνεπαχθημέν, φασιν, ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ συνελέξαντες τὸ παράπτωμα τοῦ ἀδελφοῦ . . . καὶ δῆθεν τοῦτο τὸ τέλειον πάσχα ἡγούνται“*. Es ist sehr wahrscheinlich, daß eine derartige obscöne kultische Handlung, die sich in einer der gnostischen Sekten gefunden haben mag, das Vorbild jenes phantastischen manichäischen Mythos gewesen sei¹. Zugrunde liegt sowohl jenem Ritus als dem Mythos die in der Tat mit dem Kannibalismus zusammenhängende Vorstellung, daß durch das Essen und Verschlingen eines lebenden Wesens, Tieres oder Menschen, die Kräfte und Eigenschaften dieses in den Essenden übergehen. So nennen die Gnostiker ihre grauenhafte Speise *„τὸ τέλειον πάσχα“*; der Dämon Saklas bekommt durch das Verschlingen der unreifen Geburten die Lichteigenschaften, die auf diese von ihren Eltern übergegangen sind.

An einigen Stellen der manichäischen Fragmente scheint übrigens geradezu der Gedanke ausgesprochen zu sein, daß der menschliche Leib gleichsam das Lockmittel sei, durch das die Dämonen versucht hätten, das obere aus jener Welt erscheinende Licht zum Hinabstieg in diese Welt zu bewegen und in ihr festzuhalten. So heißt es im Fihrist ausdrücklich, daß die Dämonen das Licht Gottes in den beiden Geschöpfen Adam und Eva gefangen und eingeschlossen gehalten hätten. So scheint diese Auffassung auch in den schon zitierten Worten der Epistola fundamenti angedeutet zu sein: *»illius magni qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus«*. Ganz deutlich spricht es Titus v. Bostra in der Vorrede zum dritten Buch aus,

1. Beide Mal liegt eine ähnliche Grundidee vor. Die Gnostiker verschlangen das nach ihrer Meinung zu Unrecht geborene Kind, um keine Lichtteile in der Materie zu lassen; nach Mani verschlingt Saklas mit jenen Geburten die Lichtteile, die er innerhalb der Materie gefangen halten möchte.

daß jeder der Dämonen *ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήρῃα τῆς ψυχῆς καὶ μίμημα αὐτοῦ ἐπλασεν ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ* (statt τοῦ zu lesen?) *δυσαποσπάστως ἔχειν ἠνάγκασεν τὰς ψυχὰς κατακλυομένας· καὶ πλάσμα αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον ὁ Ἀδάμ, ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δόλεαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν καὶ μηχανήματα τοῦ αὐτὰς εἰς σώματα ἐμπέπειν* (Baur S. 135, vgl. auch Tit. v. Bostra 1, 29). Wenn es in dem von Zosimus in seinem Werk *Ω* überlieferten Mythos heißt, daß die Archonten das im Paradiese weilende Licht überredet hätten, den von ihnen stammenden Adam anzuziehen, dieses aber sich auf die Verführung nicht eingelassen habe, so gehört diese Überlieferung — abgesehen von der letzten Wendung — demgemäß direkt in den Umkreis der manichäischen Gedanken hinein, und es ist wohl kein Zufall, daß wir in demselben Stück am Schluß eine deutliche Anspielung auf Manes, der hier als Vorläufer des Antichrist aufgefaßt wird, finden (vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 104 ff.).

Der ursprünglichen Anlage des manichäischen Systems entspricht diese Wendung des Mythos freilich kaum. Im manichäischen System stammen die Lichtteile in dieser Welt aus der erstmaligen Vermischung von Licht und Finsternis, die in den Uranfängen durch das Hinabsinken des Urmenschen veranlaßt ist. Die Idee, daß das überweltliche Licht durch das Lockmittel des menschlichen Leibes in die *Materie* hineingezogen sei, ist eine Doublette zu der Grundauffassung des manichäischen Systems und erinnert an die platonische Lehre von dem Hinabgezogenwerden der überweltlichen Seele in den menschlichen Leib. Der Grundanlage des manichäischen Systems entspricht der Mythos, daß die Dämonen den menschlichen Leib bilden, um die ihnen noch verbliebenen Lichtteile dauernd festzuhalten. Auch der im Anfang erwähnte Zug, daß die Dämonen durch die Erscheinung einer Lichtgestalt zur Schöpfung des Menschen veranlaßt seien, will nicht recht zum Übrigen passen und scheint eine mehr mechanische Entlehnung aus älteren gnostischen Systemen zu sein.

Trotz der Differenzen, die sich zwischen den gnostisch-mandäischen Systemen und der Auffassung des manichäischen Systems hier überall auftun, kommen doch die verschiedenen Überlieferungen in der Grundtendenz beide Male überein. Beide Male soll doch schließlich erklärt werden, wie der Mensch, obwohl teilweise ein Geschöpf der Dämonen, doch in sich einen höheren Wesensbestandteil berge und so befähigt und bestimmt sei, sich über die Welt der Dämonen zu erheben. So schließt denn auch die Erzählung im manichäischen System damit, daß berichtet wird, wie der Mensch sich tatsächlich zu dem höheren Glauben an die Lichtwelt erhebt. Allerdings wird auch hier, wie im mandäischen System, und in Abweichung von den

älteren gnostischen Systemen diese Erhebung des Menschen nicht einfach auf den von Anfang an in ihm vorhandenen Lichtfunken zurückgeführt, sondern auf eine durch den Erlöser (hier den manichäischen Jesus) sich vollziehende Errettung und Offenbarung (vgl. den Bericht im Fihrist bei Flügel, Mani S. 89). Jedenfalls hat auch das manichäische System für die Zusammenhänge, die wir verfolgen, reiche Ausbeute geliefert. Der Mythos von der Gefangennahme und Fesselung der Archonten, die Gestalt der Ruhâ-Namrus, der Mythos von der Schöpfung des Menschen, ferner ein letzter Nachklang des obscönen Ritus einer gnostischen Sekte, alles das begegnet uns hier wieder.

Eine neue und eigentümliche Beleuchtung erfahren von hier aus auch die Phantasien, die im vierten Buch der Pistis Sophia vorgetragen werden. Hier wird berichtet, daß »Jeû, der Vater der Lichter«, dereinst eine Schar von Dämonen, die in der Ausübung der Sünde des Geschlechtsverkehrs verharret hätten, gefangen und sie in die Sphäre (*σφαῖρα*) gebunden habe. »Er band 1800 Archonten in jeden Aeon und stellte 360 über sie, und fünf andere große Archonten stellte er als Herrscher über die 360 und über alle gebundenen Archonten, die in der ganzen Welt der Menschheit mit diesen Namen genannt werden: Der erste wird Kronos genannt, der zweite Ares, der dritte Hermes, der vierte Aphrodite, der fünfte Zeus« (c. 136 S. 234, 24ff.)¹. Unverkennbar finden wir hier den uns bekannten Mythos von den gefesselten Archonten, die hier sogar ausdrücklich als Planeten charakterisiert werden, wieder, und zwar werden hier nur fünf Archonten aufgezählt, d. h. die fünf Planeten ohne Sonne und Mond². Wir begegnen hier also einer Variante des Mythos, wie sie sich teilweise in den persischen Quellen findet. Wenn dann weiter (c. 137) gesagt wird, daß Jeû höhere Kräfte aus den höheren Geisteswelten in die einzelnen Planeten

1. Vgl. übrigens auch c. 25 im ersten Buch der P. S. — Auch ist c. 14f. davon die Rede, daß die Archonten der 12 Aeonen gegen das ihnen erscheinende Licht Krieg führen.

2. Ich verweise auf die Zusammenstellung der sieben Planeten c. 131 S. 219, 5: »die fünf großen Archonten der großen Heimarmene der Aeonen und der Archon der Sonnenscheibe und der Archon der Mondscheibe«. Es wird hier dargestellt, wie die Planeten der durch sie hinabziehenden Seele ihre Eigenschaften mitteilen. S. u. Exkurs IV.

gebunden hätte, so eine Kraft des großen Unsichtbaren in den Kronos und eine Kraft der Pistis Sophia in die Aphrodite, so erinnern wir uns wieder direkt an die Phantasieen der Mandäer über die Mächte, die den Gestirnen zur Aufsicht beigegeben sind, und besonders an die Darstellung des Bundeshesh, nach der jeder Planet unter der Leitung eines guten himmlischen Gestirns steht. Auch wenn hier gesagt wird (c. 137, S. 235, 14ff.), daß die Planeten neben den bekannten Namen noch andere geheimnisvolle, unvergängliche Namen haben, so erinnert das an die Umnennung der Planeten, wie sie im Ulemaï Islam beschrieben wurde. Eine einfache Verdopplung dieser Phantasie von den fünf gefesselten Archonten ist es, wenn Pistis Sophia c. 139ff. von weiteren fünf großen Archonten, die sich auf dem Wege der Mitte, d. h. hier der höllischen Unterwelt, befinden, die Rede ist. Daß wir uns übrigens mit diesen Phantasien der Pistis Sophia in der Nähe der Gedanken des manichäischen Systems aufhalten, beweist, daß Jeû, diejenige Gottheit, welche die Planeten in die Sphäre fesselt, hier häufig als der erste Mensch (vgl. den Urmenschen des Manichäismus, Pist. Sophia S. 185, 4; 208, 25; 215, 29f.) erscheint.

VI. Vielleicht können wir übrigens die Nachwirkungen des Mythos von der Empörung und der Gefangenschaft der Archonten noch weiter verfolgen und zwar mitten hinein in die jüdische Literatur. Auch im Buche Henoch wird die Erzählung von der Empörung der Engel gegen Gott im Anfang der Weltgeschichte vorgetragen. Sie findet sich allerdings hier in Verbindung mit dem anderen, bereits Genesis 6 angedeuteten Mythos von der Vermischung der Engel (Bne Elohim) mit den Menschentöchtern; aber es ist bereits von anderer Seite hervorgehoben, daß sich im Henochbuch Kap. 6 ff. zwei neben einander liegende Erzählungen leicht absondern lassen¹. In der uns interessierenden Variante versammeln sich die abtrünnigen Engel in den Tagen des Jared auf dem Gipfel des Berges Hermon. Ebenso hatten wir im mandäischen Mythos die Versammlung der Ruhâ, der Sieben und der Zwölf auf dem Berge Karmel.

1. Vgl. neuerdings Appel, die Komposition des äthiop. Henochbuches (Beitr. z. Förd. christl. Theol. X 3. 1906) S. 227 (15)ff.

Man könnte freilich gegen diese Kombination einwenden, daß eine engere Verwandtschaft zwischen dem Mythos des Henochbuches und dem der mandäischen Spekulation kaum angenommen werden dürfe, da die Erzählung von der Empörung der Dämonen gegen die Götter des Himmels, ihre Versammlung auf einem Berge und ihr Ansturm gegen die Stadt der Götter an und für sich ein uralter und weitverbreiteter Mythos sei¹. Aber es finden sich doch eine Reihe von Berührungen im einzelnen, die eine derartige Kombination wahrscheinlich machen. So sind auch im Henochbuch die Hauptmittel, mit dem die sich empörenden Engel arbeiten: Zaubermittel und Beschwörungen. Von der Hinaufführung der Dämonen zum Himmel ist allerdings im aethiopischen Henochbuche nicht die Rede; sie werden vielmehr unter die Hügel der Erde bis zum Tage ihres Gerichts in Fesseln gelegt. Aber auch in den mandäischen Spekulationen herrscht jene Vorstellung von der Begnadigung und Hinaufführung nicht durchaus, wie wir gesehen haben, daneben zeigt sich eine andere, die der Auffassung des Henochbuches parallel läuft (s. o. S. 36), und andererseits ist wieder in dem parallel laufenden slavischen Henochbuch in der Tat von einer Fesselung der Engel im zweiten Himmel die Rede (c. 7). Auch eine Anspielung, daß die gefesselten Geister gerade die Planeten-sterne seien, findet sich in einem anderen Bericht des Henochbuches, der mit dem eben erwähnten nicht im Zusammenhange steht (Kap. 18, 13 ff.; nach der Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen): »Ich sah dort sieben Sterne, wie große brennende Berge. Als ich mich danach erkundigte, sagte der Engel: Ein Gefängnis ist dies für die Sterne und für das Heer des Himmels. Die Sterne, die über dem Feuer dahinrollen, das sind die, welche beim Beginn ihres Aufgangs den Befehl Gottes übertreten haben; denn sie kamen nicht zu ihrer Zeit hervor. Da wurde er zornig über sie und band sie 10000 Jahre bis zu der Zeit, da ihre Sünde vollendet ist«. Auch die Anschauung, daß von den gefallenen Engeln aller Götzendienst in der Welt stamme, ist Henoch 19, 1 ausgesprochen. Endlich macht eine weitere Beobachtung es noch wahrscheinlich, daß He-

1. Vgl. Bousset, Kommentar z. Offenbarung Johannis ² S. 309 (zu Apk. 16 16).

noch 6ff. ein uralter, von der Sintfluterzählung der Genesis gänzlich unabhängiger Mythos verarbeitet ist. Es wird hier nämlich unmittelbar nach der Erzählung der Besiegung und Vernichtung der abgefallenen Engel der Anbruch des goldenen Zeitalters geschildert (10, 16ff.). Dieser Zug ist der biblischen Erzählung vollkommen fremd. Es muß in dem zu postulierenden Mythos erzählt sein, wie nach Besiegung und Vernichtung der bösen dämonischen Mächte in der Urzeit ein goldenes Zeitalter heraufzog.

Nachdem wir somit Spuren unseres Mythos vielleicht bis in die jüdische, vorchristliche Literatur zurückverfolgen konnten, wird es nicht zu kühn sein, wenn wir die Vermutung wagen, daß wir ihm auch noch in einer Stelle des Neuen Testaments begegnen. Wenn es Kol. 2, 15 heißt, daß Christus den Mächten und Gewalten ihre Rüstung abgezogen und sie öffentlich zur Schau gestellt habe, da er über sie triumphierte, so dürfen wir hier verblaßte Züge jenes alten Mythos sehen von dem Erlöser, der die Archonten dieser Welt besiegt und fesselt.

VII. Wir versuchen in Kürze das Resultat, das sich uns bisher ergeben hat, zu ziehen. Jene wunderbaren und merkwürdigen Phantasien, die wir an uns haben vorüberziehen lassen, haben uns doch einen Einblick in wichtige religionsgeschichtliche Vorgänge verstattet, die sich in einer Zeit und an einem Orte abspielten, für die uns sonst alle Quellen fehlen. Wir versuchen einen kurzen Abriß dieser Entwicklung zu geben. Als in früher Zeit — jedenfalls vor dem Zeitalter Alexanders des Großen — die persische Religion als Religion eines siegenden Volkes und einer siegenden Kultur in das babylonische Tiefland vordrang, befand sich die babylonische Religion bereits in einem Stadium der Erstarrung. Mehr und mehr muß sich offenbar der babylonische Glaube in der Verehrung der sieben planetarischen Gottheiten konzentriert haben, die man mit den höchsten Gottheiten des babylonischen Pantheons identifiziert hatte. Der Umstand, daß die babylonische Religion sich daneben allmählich zu einem astrologischen Fatalismus umgestaltete, beförderte diese Entwicklung. Die große babylonische Muttergöttin Ištar, deren Gestalt mit den Gestalten wie so mancher anderer Muttergottheiten der vorderasiatischen Welt, so auch mit

der aramäischen Astarte und der persischen Anaita zusammengefloßen war, und der babylonische Zauber- und Offenbarungsgott Nabu (Merkur) scheinen in dieser späten Zeit noch eine besondere Rolle gespielt zu haben und im Vordergrund der Verehrung gestanden zu sein. Als nun die persische Religion mit der babylonischen zusammenprallte, degradierte sie diese höchsten babylonischen Gottheiten zu Dämonen, die tief unter der Lichtwelt, in der die höchste Gottheit der persischen Religion und ihre Trabanten wohnten, in der Finsternis ihr Wesen trieben, ähnlich etwa — und auch wieder anders —, wie die jüdische Religion die babylonischen Göttergestalten in die sieben Erzengel ummodelte und diese um Jahwes Tron stellte. Von hier aus ist die Behauptung vom dämonischen Charakter der Planetengeister auch in die späteren persischen Religionsurkunden eingedrungen. Namentlich in der Zervanitischen Ausgestaltung der persischen Religion, die dann vor allem in den westlichen und nördlichen Gegenden den orthodoxen Parsismus fast ganz verdrängt zu haben scheint, scheint diese Vorstellung eine Hauptrolle gespielt zu haben. Auch der Seitenzweig der persischen Religion, die Mithrasreligion, welche sehr bald viel weiter nach Westen vorwärts drang als die genuine Zarathustrische Religionsgestaltung, hat offenbar im babylonischen Tieflande die Lehre von den sieben dämonischen Planetengestalten in sich aufgenommen, sie mit der Lehre vom Aufstieg der Seele zum Himmel verbunden und diese Anschauungen weit nach Westen geführt, so daß im zweiten nachchristlichen Jahrhundert der heidnische Philosoph Celsus mit ihnen bekannt ist. Infolge der Aufnahme dieser Vorstellungen stellten sich verschiedene Schwierigkeiten und Inkongruenzen ein. Man stellte sich die Frage, wie es denn zu erklären sei, daß diese leuchtenden Gestalten, die am Himmel ihre Bahnen ziehen, Dämonen seien und wie es gekommen sei, daß ihnen sogar ein Teil des Weltregiments zugefallen sei. Man antwortete auf die Frage mit verschiedenen Mythen: Diese Gestirngottheiten waren ursprünglich Dämonen der Finsternis, dann gefangen an den Himmel hinaufgeführt und von der höchsten Gottheit begnadigt; sie waren ihrem Wesen nach ursprünglich dunkle Dämonen und sind vom höchsten Gott auf leuchtende Wagen gesetzt, ihnen ist von der obersten Gottheit nach freiem Ermessen ein Teil

des Weltregiments überlassen u. s. w. Daß die Planeten göttliche Namen trugen, erklärte man sich aus einer Umnennung unter der Annahme, daß sie ursprünglich andere, dämonische Namen gehabt hätten. Besonders ragte dann unter diesen dämonischen Gestalten die Gestalt der babylonischen Göttermutter als die der Oberteufelin und der Mutter der übrigen Dämonen hervor. Das ist etwa der Boden, in dem auch die mandäische Gnosis und teilweise der Manichäismus im letzten Grunde wurzeln, wenn auch die jetzige Ausgestaltung der Systeme in eine spätere Zeit fällt. Über diese ganze schon stark komplizierte Welt religiösen Glaubens ist dann im Diadochenzeitalter noch der griechische Einfluß gekommen. Während nach der alten persisch-babylonischen Vorstellung diese körperliche Welt im Grunde doch als gut, aus der Hand der höchsten Gottheit oder Gottheiten hervorgegangen und höchstens nur durch dämonische Kräfte gestört und vorübergehend verderbt erscheint, brachte das Griechentum in seiner späteren Entwicklung den Gedanken von der prinzipiellen Minderwertigkeit dieser körperlichen Welt und den Glauben, daß die wahre Heimat der Seele des Menschen der obere Himmel sei, hinein. Hierdurch veränderte sich nun der ganze Aufriß der Gedanken. An Stelle des oder neben den orientalischen Dualismus, nach welchem die guten und die bösen Mächte sich innerhalb dieser Welt streiten und bekämpfen, setzte das Griechentum den metaphysischen Dualismus einer höheren geistigen und einer niederen minderwertigen körperlichen Welt. In diesem Zusammenhang können nun die degradierten planetarischen Göttergestalten sogar als Schöpfer dieser niederen Welt erscheinen, ein Gedanke, gegen den das persische Religionssystem auch in seiner spätesten Gestaltung immer remonstrieren würde und den auch die mandäische Religion nicht kennt¹. Die Umwandlung vollzog sich um so leichter, da ja auch nach altbabylonischer Auffassung bereits die höchsten Gottheiten als die Schöpfer der Welt galten. Dadurch nun rücken zugleich diese Gestalten wieder um eine Stufe höher. Sie gehören zwar immer noch nicht zur oberen Welt der Gottheit und des Lichtes, aber sie sind

1. Sie kennt höchstens die Annahme, daß Ptahil die Ruhâ und die Sieben als Arbeitsgenossen bei der Schöpfung anwirbt und dafür bestraft wird (s. o. S. 32).

auch nicht mehr ganz böse, ganz dämonisch, sondern sie erscheinen als mittlere Wesen. Vor allem kommt dieses Auf-rücken der Gestalt der *Μήτις* zustatten. Sie erscheint nunmehr geradezu als das mittlere Wesen, das die obere Welt mit der niederen Welt verbindet, das irgendwie durch seinen Fall aus der oberen Welt die Entwicklung des Geschehens in der niederen Welt einleitet. Ja sie rückt geradezu wieder in den oberen Himmel, an die höchste Stelle; *ἡ ἄνω Μήτις*! Die alte Gestalt der hohen babylonischen Göttermutter erscheint so in der Gnosis wieder, und trägt noch immer wie diese den Doppelcharakter, so daß sie auch hier bald die rein jungfräuliche Göttin, bald die wilde Liebesgöttin, die Göttin des Lasters und der Prostitution ist. Auf diesem Boden religiöser Vorstellungen ist dann die bunte Mannigfaltigkeit der gnostischen Systeme aufgeschossen.

Noch eine schwere Frage erhebt sich von hier aus: Wie kommt es, daß der Mensch, der dieser niederen Welt angehört, ein Geschöpf der planetarischen Gottheiten ist, die ihn wie die ganze übrige körperliche Welt geschaffen haben, wie kommt es, daß dieser etwas ahnt und weiß von der oberen Welt des Lichts und seiner Gottheiten und sich ihr mit seinem Glauben und seiner Verehrung zuwenden kann? Der gnostische Mythos von der Schöpfung des Menschen antwortet auf diese Frage: Der Mensch ist nur nach seiner leiblichen Seite von den niederen Wesen geschaffen, der bessere Teil seines Wesens stammt irgendwie aus der höheren Welt. Durch eine weise Veranstaltung der höheren Mächte ohne Wissen der Dämonen ist der göttliche Funke (*σπινθήρ*) in ihn hinabgekommen.

Auch das Judentum scheint Bruchstücke und Fragmente dieser ganzen fremdartigen Weltanschauung in seiner zweiten Heimat Babylon in sich aufgenommen zu haben. Von da mag sich auch dieser oder jener Anklang an diese Ideenwelt, der sich bereits im urchristlichen Zeitalter findet, erklären lassen. Als die junge christliche Kirche aufkam, müssen diese gnostischen, aus persischen, babylonischen und griechischen Elementen (vermehrt um manche andere Einflüsse) zusammengesetzten Anschauungen bis nach Vorderasien, namentlich Syrien vorge-drungen sein. Vielleicht ist Antiochia der Ort, wo sich die Religionen von neuem berührten. Das Christentum brachte

dann in diese Welt von neuem eine mächtige Gärung hinein von der die bunte Welt der gnostisch-christlichen Systeme, die noch immer ihre ursprüngliche Herkunft deutlich verraten, Zeugnis ablegt.

II. Kapitel.

Die „Mutter“ und der „unbekannte Vater“.

I.

Wir haben bereits im ersten Kapitel die Vermutung aufgestellt, daß die in den gnostischen Systemen eine so hervorragende Stellung mit den Sieben einnehmende *Μήτηρ* ursprünglich mit einer oder mehreren vorderasiatischen Himmelsgöttinnen oder Muttergottheiten zusammenhänge, deren Gestalten ja beständig in einander fließen. Wir versuchen in diesem Kapitel zunächst den Beweis für diese These noch weiter fortzuführen. Es wird sich vor allem dabei um die Erhebung von noch weiterem, bisher nicht berücksichtigtem Material handeln. Wir haben bis jetzt die *Μήτηρ* eigentlich nur in Verbindung mit den Sieben ins Auge gefaßt. Wir werden jetzt auch alle die Überlieferungen ins Auge fassen, in denen ihre Gestalt von jenen getrennt begegnet. Hier tritt überdies ihr Charakter als der der hohen Göttin klarer heraus als dort, wo sie in Verbindung mit den Sieben steht und mit diesen eine mehr oder minder niedere Position und einen halbdämonischen Charakter erhalten hat.

In vielen gnostischen Systemen ist die *Μήτηρ* nun allerdings eine ganz schemenhafte Gestalt geworden, über die sich wesentliches nicht mehr sagen läßt. Ich erinnere etwa an die Gestalt des heiligen Geistes (neben der Sophia, Prunikos) im System der Gnostiker bei Irenäus, an die *Σιγή* oder *Χάρις* und (mit einer unten zu erwähnenden Ausnahme) an die *Ἀλήθεια* der Valentinianer. Auch im System der Naassener in Hippolyts *Refutatio*

sind alle konkreten Gestalten der gnostischen Aeonen verschwunden und auf die eine Gestalt des Urmenschen reduziert. Nur in dem V 6 p. 132,63 überlieferten Hymnus schimmert noch eine ursprünglichere Anschauung hindurch: ἀπό σου πατήρ καὶ δι΄ σε μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνουμε ἄνθρωπε. Die Peraten (Hippolyt V 16 p. 194⁶³) kennen eine μήτηρ πάντων τῶν ζώντων, κοινὴ φύσις, τοιτέστι θεῶν ἀγγέλων, ἀθανάτων θνητῶν, ἀλόγων λογικῶν, die sie mit der Eva irgendwie identifizieren. Ich verweise in diesem Zusammenhang ferner noch auf diejenigen gnostischen Systeme, in denen die Μήτηρ trotz ihrer Verbindung mit den Sieben neben dem Πατήρ τῶν ὄλων an der Spitze der Aeonen erscheint; endlich auch auf die »Mutter des Lebens«, die — allerdings wieder als eine recht schattenhafte Gestalt — an der Spitze der Aeonen im manichäischen System steht. Daneben aber können wir nun noch eine Reihe von einschneidenden Beobachtungen machen, die alle zeigen, welche zentrale Stellung die Μήτηρ weithin im Glauben und in der praktischen Frömmigkeit der Gnosis besessen hat.

In erster Linie kommt das System der sogenannten Barbelognosis in Betracht. Denn hier steht in der Tat die Gestalt der Muttergöttin, der Barbelos, über deren Namen wir bereits oben das Nötige gesagt haben, an allerhöchster Stelle. Über die Barbelognostiker berichtet uns bekanntlich Irenäus I 29. Der Bericht ist, wie sich neuerdings gezeigt hat, ein Excerpt aus einem gnostischen Originalwerk, dem Evangelium Mariae (vgl. Epiphanius Haer. 26, 8. 12), und durch eine glückliche Fügung ist dieses Werk im Koptischen erhalten und neuerdings wieder aufgefunden. Der glückliche Entdecker, C. Schmidt bietet aus ihm einige Excerpte (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896 S. 843). Im Anfang des Werkes heißt es: »Der Vater des Alls, das reine Licht, in das Niemand mit seinen Augen sehen kann, als der Geist, den keiner denken kann, wie er beschaffen ist, der Ewige, der Unaussprechliche, der Unbenannte . . . er denkt sein Bild allein und sieht es in dem Wasser des reinen Lichts, welches ihn umgibt. Und seine ἐννοια machte ein Werk, und es stand vor ihm in dem Funken des Lichts, welcher die vor dem All existierende Kraft ist, die sich offenbart hat, welcher die vollkommene πρόνοια des Alls ist, das Licht, die

Ähnlichkeit des Lichts, das Bild des Unsichtbaren, das ist die vollkommene Kraft der Barbelo, der an Herrlichkeit vollkommene Aeon . . . Sie ist die erste *ἔννοια*, sein Bild; sie wurde *πρωτάνθρωπος* (wie der Vater des Alls), d. h. das *παρθενικὸν πνεῦμα*, der Dreimännliche, der zu der Dreikraft Gehörige, der Dreinamige, der Dreigebürtige, der Aeon, welcher nicht altert, der Mannweibliche«. In Verbindung mit den vier von ihr emanieren Aeonen bildet sie die obere heilige *πεντάς*. »Dies ist die *πεντάς* der Aeonen des Vaters, d. h. des *πρωτάνθρωπος* . . . das ist die Barbelo, die *ἔννοια*, die *πρόγνωσις*, die *ἀφθαρσία*, das ewige Leben«. Die Gestalt dieser Barbelo finden wir in den koptisch-gnostischen Schriften wieder. Nach der Pistis Sophia ist der Aufenthalt der Barbelo der über den zwölf Aeonen liegende (ursprünglich als höchster gedachte) dreizehnte Aeon. In Kapitel 29 werden als Bewohner dieses Aeon aufgezählt: der große unsichtbare Urvater, *ἀόρατος Προπάτωρ*, die großen Dreigewaltigen, *τριδύναμοι*, und die 24 Emanationen, zu denen ursprünglich auch die gefallene Pistis Sophia und ihr *σύζυγος* gehört. Seltsamerweise wird in dieser Umgebung die Barbelo nicht genannt, es kann aber kein Zweifel sein, daß sie ebenfalls hierher gehört. Sie wird S. 233, 11 direkt neben dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gott genannt¹. S. 242, 28 ist von dem Ort der Barbelos, der großen Kraft des unsichtbaren Gottes, die Rede, und S. 246, 17 werden wieder die Barbelo, der unsichtbare Gott und die dreimal gewaltigen Götter neben einander genannt. Hinzu kommt, daß S. 234, 40 die Pistis Sophia ausdrücklich als Tochter der Barbelos bezeichnet wird. Wir bemerken die Ähnlichkeit zwischen dem bei Irenäus excerpierten barbelognostischen System und den Phantasien der Pistis Sophia über den dreizehnten Aeon. Hie und dort haben wir neben dem unsichtbaren Vater des Alls die Gestalt der Barbelo, und während in der Quelle des Irenäus die Barbelo die Dreimännliche, die zu der Dreikraft Gehörige genannt wird, hören wir hier von den dreimal gewaltigen Göttern im dreizehnten Aeon². Zählen wir die Aeonen, die im System der

1. Dieser erhält hier den auch sonst in Zauberpapyri nachweisbaren Namen Agrammachammarei.

2. c. 29 S. 26, 18 heißt es, daß der unsichtbare Urvater und die beiden großen Dreimalgewaltigen die 24 Emanationen erzeugt haben.

Barbelognosis bei Irenäus genannt werden, zusammen, so ergeben sich 21 oder 22 Emanationen; das kommt nahe an die Zahl 24 resp. 22 ohne die Pistis Sophia und ihren *σύζυγος*, heran. — Ferner wurde schon erwähnt, daß auch im zweiten Buch des Jeû der unsichtbare Gott und die Barbelos neben einander genannt werden (S. 325, 38 ff.). Allerdings befinden sie sich hier — das mag wohl auf einer Korruption der Überlieferung beruhen — im zwölften Aeon; doch hat diese Variante nichts zu bedeuten, da wir, wie bereits erwähnt wurde (s. o. S. 18), dann im dreizehnten Aeon den großen unsichtbaren Gott, den großen jungfräulichen Geist, *παρθενικὸν πνεῦμα* = Barbelos (s. o.), und die 24 Emanationen noch einmal finden. Zu bemerken ist endlich noch, daß sich hier in einem darüberliegenden vierzehnten Aeon der zweite große unsichtbare Gott und die drei Archonten, die später wieder die dreimalgewaltigen Götter genannt werden, aufhalten (S. 327 ff.). Ursprünglich muß in der Tat in allen diesen Darstellungen, die wir berührt haben, der höchste Himmel geschildert sein, in welchem sich die Barbelo neben dem Urvater befindet. In dem gegenwärtigen System der Pistis Sophia befindet sich allerdings der dreizehnte Aeon auf einer verhältnismäßig niederen Stufe; darüber ist noch ein ungeheurer Etagenbau der verschiedensten himmlischen Örtlichkeiten mit ihren Bewohnern aufgeführt. Das beweist, wie stark fortgeschritten und verwildert bereits der Prozeß der gnostischen Spekulation ist, wie er sich in der Pistis Sophia vorfindet. Das Stück des II. Jeû, in welchem die vierzehn Aeonen aufgezählt werden, scheint noch eine ursprünglichere und einfachere Anschauung gehabt zu haben, doch ist das nicht mehr ganz sicher festzustellen, da dasselbe als Fragment abbricht.

Wir haben aber neben der Barbelos noch eine zweite hervorragende weibliche Gestalt in den koptisch-gnostischen Schriften ins Auge zu fassen. Das ist die so oft hier erwähnte Lichtjungfrau, *παρθένος τοῦ φωτός*. Sie befindet sich nach dem System der Pistis Sophia in dem Ort der Mitte (vgl. S. 126, 15; 138, 25; 212, 11 f. u. ö.), also nach der Auffassung des Buches unmittelbar oberhalb des dreizehnten Aeon. Das scheint darauf

Sollte die Barbelo, eine von diesen letzteren sein? Aber an anderer Stelle erscheinen (s. o.) die (3) Dreimalgewaltigen neben der Barbelo.

hinzudeuten, daß hier eine abermalige Verdopplung der Barbelo vorliegt und die Lichtjungfrau garnichts anderes ist als die in eine höhere Welt dieses Systems hinaufgerückte Barbelo. Diese Lichtjungfrau wird nun in zahlreichen Stellen der Pistis Sophia zunächst als die Richterin eingeführt, welche im Orte der Mitte die Seelen zu prüfen und zu richten hat und sie auch, wenn sie sie aufs neue ins Dasein hinabsendet, mit einem Siegel, das über ihr Geschick entscheidet, versiegelt (vgl. Register i. d. Ausgabe von Schmidt s. v. »Lichtjungfrau«). Vor allem aber ist es bemerkenswert, daß die Sakramente, welche die koptisch-gnostischen Bücher überliefern, in bestimmte Beziehung zu dieser Lichtjungfrau gesetzt werden. Im 2. Buch Jeû Kap. 45—47 werden bekanntlich drei Taufen nebeneinander empfohlen und beschrieben: die Wassertaufe, die Feuertaufe und die Taufe des Heiligen Geistes. Bei allen dreien spielt die Lichtjungfrau eine ganz besondere Rolle. Das Gebet bei der Wassertaufe lautet S. 309: »Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht, welches sich im Lichtschatz befindet. Mögen die fünfzehn Helfer¹ kommen, die den sieben Lichtjungfrauen, die der Lebenstaufe vorgesetzt, dienstbar sind . . . Mögen sie kommen und meine Jünger mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen taufen, ihre Sünden vergeben und ihre Missetaten reinigen, daß sie zum Erbe des Lichtreiches gerechnet werden«. Ist in diesem Gebet nur von Dienern der Lichtjungfrau die Rede, so wird in der Beschreibung der Feuertaufe direkt von dem »Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau, der Richterin« geredet. »Wohlan, erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht! Möge die Lichtjungfrau kommen und meine Jünger mit der Feuertaufe taufen, ihre Sünden vergeben und ihre Missetaten reinigen, denn ich rufe ihre (der Lichtjungfrau) unvergängliche Namen an . . . Wohlan, erhöre mich, o Lichtjungfrau, o Richterin, vergib die Sünden meiner Jünger und reinige ihre Missetaten!« Beim Abschluß der Feuertaufe

1. Nach 26, 124 ff. u. ö. sind die sieben Lichtjungfrauen und deren fünfzehn Helfer die Untergebenen der Lichtjungfrau. Daneben werden noch zwölf Diener der Lichtjungfrau genannt. Die Zahlen 7 und 12 sind in diesem Zusammenhang erklärbar (7 Planeten, 12 Tierkreisgestirne). Aber wer sind die 15 Helfer?

heißt es (S. 311f.): »Und er (Jesus) taufte seine Jünger . . . und besiegelte sie auf ihrer Stirn mit dem Siegel der Lichtjungfrauen, das sie zu dem Lichtreich rechnen läßt«¹. Weniger deutlich ist die Beziehung der Sakramente zur Lichtjungfrau in der Pistis Sophia. c. 142 wird nur eines dieser Mysterien geschildert und ein Gebet gegeben, bei dem von der Lichtjungfrau nicht die Rede ist. Dagegen ist häufiger von den Taufen die Rede, mit welchen die Lichtjungfrau oder die Diener der Lichtjungfrau die abgeschiedenen Seelen im Ort der Mitte besiegeln (S. 188, 19ff.): »Und die Lichtjungfrau besiegelt jene Seele, und die *παραλήμπται* des Lichts taufen jene Seele und geben ihr die geistige Salbe, und eine jede der Lichtjungfrauen besiegelt sie mit ihren Siegeln«. S. 211, 32ff.: »So soll jene Seele geführt werden vor die sieben Lichtjungfrauen, die über die Taufe gesetzt sind, und sie sollen sie (nämlich die Taufe) auf jene Seele legen und sie besiegeln mit den Zeichen des Reiches des Unaussprechlichen und sie zu den Ordnungen des Lichtes führen«. S. 212, 26ff.: »Und die sieben Lichtjungfrauen prüfen jene Seele und taufen sie mit ihren Taufen und geben ihr die geistige Salbe« (vgl. noch 216, 8). Wir haben also in den koptisch-gnostischen Schriften geradezu einen sakramentalen Kultus der Lichtjungfrau.

Und das ist nun keine vereinzelte Beobachtung. Eine ähnliche können wir bei den wichtigen Berichten machen, die uns Irenäus über die sakramentalen Handlungen der Markosier aufbewahrt hat. So überlieferte er uns I, 21, 3, daß diese die Taufe vollzogen hätten auf den Namen des unbekanntenen Vaters des Alls, auf die Wahrheit (*Ἀλήθεια*), die Mutter aller Dinge², auf den (Aeon), der auf Jesus herabgekommen sei.

1. Vgl. die ähnliche Formel am Schluß der »Taufe des heiligen Geistes« S. 312.

2. Die Taufformel scheint älter zu sein als das ausgebildete Valentinianische System, denn in diesem stehen der *Πατήρ* und die *Ἀλήθεια* erst an zweiter Stelle. Der *Πατήρ τῶν ὄλων* und die *Ἀλήθεια* sind nach ursprünglicherer gnostischer Anschauung, die hier noch durchbricht, die höchsten Gottheiten des Himmels. Die *Μήτηρ Ἀλήθεια* ist nur eine Doublette der Barbelos. Woher der Name *Ἀλήθεια* stammt kann ich nicht sagen. Im barbelognostischen System steht das Paar Autogenes und Aletheia an hervorragender Stelle (Iren. I 29, 2f.). Sie

Tritt hier schon die *Μήτηρ* wiederum in den Mittelpunkt der Taufhandlung, so ist das noch deutlicher in der wahrscheinlich älteren und ursprünglichen Taufformel, die uns in demselben Kapitel in aramäischer Sprache in griechischer Transcription erhalten ist. G. Hoffmann, der sich neuerdings um diese Formel bemüht hat (Ztschr. f. neut. Wissensch. IV 298), hat folgende Übersetzung für diese Formel vorgeschlagen: »Im Namen der Achamoth tauche unter; das Leben, das Licht, welches ausgeworfen wird, der Geist der Wahrheit möge bei Deiner Erlösung sein«. Wigan Harwey (Hilgenfeld, Ketzergeschichte p. 380) weicht nicht sehr weit mit seiner Übersetzung von derjenigen Hoffmanns ab; mindestens wird das »Im Namen der Achamoth« (Sophia) ganz sicher stehen. Auch hier haben wir also eine Taufe: Im Namen der Sophia, der *Μήτηρ*¹. In diesem Zusammenhang ist auch das Gebet, das nach Irenäus die Markosier beim Sakrament der *Ἀπολύτρωσις* sprachen (I 13, 6), zu erwähnen. In diesem wird ebenfalls die ausdrücklich genannte *Μήτηρ* als Beisitzerin Gottes und der geheimnisvollen, ewigen *Σιγή* angeredet und von ihr behauptet, daß unter ihrer Führung die Engelmächte, die immerdar das Antlitz des Vaters sehen, ihre Ebenbilder, d. h. die Seelen der Pneumatiker, welche die niedere Sophia (die niedere Sophia = *ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη*) dereinst durch ihre auf den Urvater hingelenkte Phantasie erzeugt habe, aufwärts ziehen: „*Ἰδοὺ, ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρῦξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν* (vielleicht ist der Mystagoge und der Myste bei der beschriebenen Weihe gemeint) *λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον*“. Und dann heißt es, daß die Mutter nach Anhörung des Gebetes sofort den Seelen, damit sie unsichtbar geworden dem rächenden Dämon entfliehen können, den unsichtbar machenden »Helm des Hades« aufsetze; und sie sogleich, nachdem sie sie aufwärtsgerissen, in das »Brautgemach« führe. Endlich kommt hier das Gebet in Betracht, das in dem Irenäus I, 21, 5 be-

sind hier Eltern des Urmenschen, also ursprüngliche an höchster Stelle stehende Gottheiten (s. u.).

1. Daß hier die »gefallene« Göttin des Valentinianischen Systems genannt wird, kann an der Parallele nicht irremachen. Die *Μήτηρ* und die gefallene Sophia sind ursprünglich identisch.

schriebenen Sacrament der letzten Oelung überliefert ist. Hier heißt es unter anderem: »Wenn Eure Mutter (die gefallene Sophia) ihre eigene Herkunft nicht kennt, ich kenne mich und weiß, woher ich bin, und rufe die unvergängliche Sophia an, welche im Vater ist, die Mutter Eurer Mutter . . . , die ihre Mutter nicht kennt und meint, daß sie allein sei. Ich aber rufe ihre Mutter an«. Wieder und wieder erscheint bei den sakramentalen Handlungen der Markosier¹ die Gestalt der *Μήτηρ*, und das ist um so bemerkenswerter, als in dem eigentlichen Valentinianischen System zwar wohl die gefallene Sophia, aber nicht die im Himmel wohnende *Μήτηρ* eine Rolle spielt. Wir dürfen annehmen, daß, wie sich immer und überall im Kultus das Ursprüngliche und Alte erhält, so auch in den Sakramentsgebeten der Markosier eine ursprüngliche und alte, vor dem Valentinianischen System liegende Anschauung erhalten ist, in welcher die *Μήτηρ* eben die alles beherrschende Stellung hatte. Diese Gestalt ist dann in den Markosischen Gebeten in ihrer gegenwärtigen Form künstlich der oberen Sophia (mit einer Ausnahme) angeglichen, aber sie hatte ursprünglich eine viel hervorragendere und bedeutendere Stelle als diese und hat jedenfalls, wie aus den Gebeten hervorgeht, mit dem Fall der Sophia in die Materie wenig oder garnichts zu tun.

In dem Sakramentskultus der Markosier tritt also offenbar eine uralte und ursprüngliche gnostische Anschauung zutage, und da, wo sie zutage tritt, stoßen wir auf die Gestalt der Muttergöttin.

1. Zu vergleichen ist hier noch der Bericht des Irenäus über die Ptolemäer I 6, 1, nach welchem die Anhänger der Sekte sich bezeichnen als *οἱ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ καὶ ὑπὸ τῆς Ἀχαμώθ μεμνημένοι μυστήρια* (der griechische Text ist nach dem lateinischen herzustellen: *qui perfectam agnitionem habent de Deo et hi qui ab Achamothe initiati sunt mysteria*). Vgl. auch I 6, 4 *διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς αἰεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον*. Auch darauf mag noch verwiesen werden, daß der Berichterstatter in Hippolyts Refut. V 9 p. 170, 56 von den Naassenern urteilt: *παρεδρεύουσιν οὗτοι τοῖς λεγομένοις Μητρὸς μεγάλης μυστηρίοις . . . οὐδὲν γὰρ ἔχουσι πλέον οὗτοι τῶν ἐκεῖ δρωμένων, πλὴν ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀποκεκομμένοι, μόνον τὸ ἔργον τῶν ἀποκεκομμένων ἐκτελοῦσι*. Hier handelt es sich freilich um ganz bestimmte und singuläre Beziehungen einer kleinen Gruppe von Gnostikern zum Attiskult.

Es sei in diesem Zusammenhang weiter auf die schon behandelten sakramentalen Formeln hingewiesen, welche die Ophiten bei Origenes c. Celsum. VI 31 ihren Gläubigen überlieferten, damit die Seele sie bei der Auffahrt zum Himmel sprechen könne. Es seien hier die Wendungen hervorgehoben: „*Πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαμένον*“, und die andere: „*Πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον χάριν κρυπτομένην δυνάμειν ἔξουσιῶν* (man achte hier auf den Ausdruck »verborgene Gnade«, der uns weiter unten wiederbegegnet wird). Endlich ist auch auf das an Sabaoth gerichtete Gebet zu verweisen. Dieser wird als Archon der fünften Macht angeredet und bei der *πεντὰς δυναμωτέρα* beschworen, die Seele vorbeizulassen (*σύμβολον ὄρων σῆς τέχνης ἀνεπίληπτον . . . πεντάδι λυθὲν σῶμα*). Wir erinnern uns bei dieser Wendung an die obere *πεντάς* der Barbelognostiker (s. o. S. 60)¹.

Und wieder begegnet uns in den gnostischen Sakramentsgebeten der Acta Thomae die Mutter resp. die Sophia, als die alles beherrschende Gestalt. Am deutlichsten tritt das bei dem eucharistischen Gebet Kap. 50 (nach dem griechischen Text) heraus. Hier ist eigentlich nur von der „*Μήτηρ*“ die Rede: »Komm, vollendete Barmherzigkeit, komm, Du Genossin des Männlichen, komm, die Du die Geheimnisse des Auserwählten kennst, komm, die Du an allen Kämpfen des edlen Kämpfers

1. Auch bei den Naassenern im Bericht der Refut. des Hippolyt p. 164, 66 wird der *Μήτηρ*, obwohl sie sonst aus dem System fast verschwunden ist (s. o. S. 20), an einer Stelle in einer bemerkenswerten Weise gedacht. Es ist hier im Zusammenhang die Rede von den kleinen und den großen eleusinischen Mysterien, es wird dabei an das geheimnisvolle Wort der Mysterienfeier erinnert: *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὴ Βριμόν*. — Nicht ganz deutlich wird es hier, ob die kleinen und großen Mysterien auf sakramentale Veranstaltungen der gnostischen Sekte gedeutet werden, oder ob in ihnen nur eine Hindeutung auf den Tod des Pneumatikers und seine Erhebung zur himmlischen Heimat gesehen wird. Jedenfalls ist zum Schluß die Rede von dem dritten Tor und der Wohnung Gottes, wo kein Unreiner, sondern nur der Pneumatiker eintreten darf: *ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀψηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος*. Und dann wird mit Beziehung auf jenes eleusinische Wort gesagt: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱὸν οὐ ψυχικὸν οὐ σωματικὸν ἀλλὲ μακάρων αἰῶνα αἰώνων*.

teilhaft¹, komm, Du Ruhe, die Du offenbarst die Großtaten der ganzen Größe, komm, die Du Verborgenes enthüllst und Geheimnisvolles offenbar machst, heilige Taube, die Du die beiden jungen Zwillinge geboren hast (eine bisher unaufgeklärte Anspielung), komm, verborgene Mutter (s. o.), komm, die Du offenbar wirst durch Deine Taten, Du Spenderin der Freude und der Ruhe für alle, die Dir anhängen, komm, teile Dich uns mit in dieser Eucharistie, die wir in Deinem Namen begehen, und in dem Liebesmahl, zu dem wir versammelt sind auf Deinen Ruf². Also ein Sakrament der heiligen Mahlzeit zu Ehren der gnostischen *Μήτηρ*! Und fast in derselben Weise tritt ihre Gestalt in dem Taufgebet (c. 27) heraus. Nachdem hier im Anfang allerdings der heilige Name Christi, die Kraft und die Barmherzigkeit des Höchsten angerufen ist, heißt es wieder: »Komm barmherzige Mutter, komm, Du Genossin des Männlichen (vgl. Kap. 50), komm, die Du die verborgenen Geheimnisse offenbarst, komm Mutter der sieben Häuser, die Du ruhest in dem achten Hause³. Dann folgt eine ebenfalls bisher noch kaum verstandene und rätselhafte Anrufung des »Alten« mit den fünf Gliedern⁴ und endlich eine entschieden gemeinchristlich

1. Während die *Μήτηρ* sonst oft in den gnostischen Systemen die gefallene Göttin repräsentiert, ist sie hier offenbar die im Himmel bleibende Gottheit, die von dort den Kämpfen des in die Materie hinabgestiegenen Erlösers zuschaut.

2. Daß hier und in den folgenden Stellen der Thomasakten die Gestalt der *Μήτηρ* ihre Entstehung dem Umstand verdanke, daß Ruach (Rucha) im Semitischen Femininum ist, wird man angesichts der vielen oben beigebrachten Parallelen doch kaum im Ernst behaupten wollen. Nur das kann zugestanden werden, daß diese Anrufungen an die Meter sich in den Sakramentsgebeten der Akten so lange unbeanstandet haben halten können, weil das syrische Christentum zur Not in der Meter die christliche Rucha erblicken konnte.

3. Die letzten Worte nach der syrischen Überlieferung. Der Grieche hat: »auf daß Deine Ruhe im 8. Hause sei«.

4. Der Alte mit den fünf Gliedern ist wahrscheinlich ein Mißverständnis der Überlieferung. Es muß heißen »der Gesandte« u. s. w. Es wird im Gr. statt *πρεσβύτερος* der doppeldeutige Ausdruck *πρέσβυς* zu lesen, oder ein aus *πρεσβευτής* mißverständenes *πρεσβύτης* anzunehmen sein. Dann haben wir hier die bekannte manichäische Figur des »dritten Gesandten« (s. u.). Wenn hier als die 5 Glieder des Gesandten „*νοῦς, ἔρωια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμὸς*“ genannt werden,

gefärbte Anrufung des *ἅγιον πνεῦμα*. Aber in alledem hebt sich die Anrede an die Mutter durch die Fülle ihrer Worte und den geheimnisvollen Klang vom Ganzen sicher ab. Auch in anderen lithurgischen Wendungen begegnen wir der Hervorhebung der Gestalt der Mutter. So heißt es Kap. 39 am Schluß: »Wir loben und preisen Dich (Jesus) und Deinen unsichtbaren Vater (und Deinen heiligen Geist)¹ und die Mutter aller Geschöpfe. Auch Kap. 133 heißt es bei dem Gebet des Segens: »Wir rufen über Dich an den Namen der Mutter, des unaussprechlichen Geheimnisses der verborgenen Mächte und Gewalten«.

Nach alledem kann es nicht wundernehmen, wenn wir nun in Kap. 6 der Acta einen ganz eigentümlichen Hymnus, ein Hochzeitslied, auf eine weibliche Göttergestalt finden. Angeredet ist hier die gefeierte Göttin als *ἡ κόρη, τοῦ φωτός θυγάτηρ*: das Mädchen, Tochter des Lichts. Und ganz ersichtlich wird die hier besungene Gestalt als hohe Himmelsgöttin gefeiert. Schon wenn ihr Gewand den Frühlingsblumen verglichen wird, so denken wir an den sternbesäeten, strahlenden Himmelmantel; wenn vom Strom des Wohlgeruchs, der von ihr ausgeht, die Rede ist, so erinnern wir uns, daß nach orientalischer Vorstellung sich mit Himmel und Licht der Gedanke des Wohlgeruchs verbindet (s. u. Kap. VII). Deutlicher tritt der Tatbestand heraus, wenn es heißt, daß ihr Nacken gebildet ist nach dem Vorbild der Stufen, die der erste Baumeister schuf; denn die Stufen, die der Weltbaumeister schuf, sind nichts anderes als die etagenmäßig übereinander gelagerten Himmelsphären. Die Himmelsgöttin erscheint als eine am Himmel ragende Gestalt. Ihre Hände weisen hin auf den Reigen der seligen

so ist dazu zu bemerken, daß die Worte genau in derselben Reihenfolge bei der Aufzählung der fünf Glieder der Seele (des Urmenschen) in dem Bericht des Turbo über Mani's Lehre, Act. Archelai c. 10, wiederkehren (Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichte I 316). Wie diese Anspielung in die Acta Thomae hineingekommen ist, ist allerdings nicht deutlich. Ob eine direkte Entlehnung aus dem manichäischen System stattgefunden hat, ist fraglich. Vielleicht liegt hier eine ältere gemeinsame Vorstellung vor.

1. Wohl katholisch-christlicher Zusatz. Beachte, daß der Redaktor die »Mutter« und den heiligen Geist nicht identifiziert.

Aeonen, d. h. auf den Kranz der Tierkreisgestirne; ihre Finger zeigen auf die Tore der Stadt, d. h. auf die Stellen des Himmels, wo man sich dessen Tore und Eingänge dachte. Sie ist umgeben von sieben Brautführern und sieben Brautführerinnen, den Planetengestirnen, die hier in verdoppelter Anzahl erscheinen; und zwölf Diener dienen ihr, die zwölf Tierkreisgötter¹ (vgl. die sieben Lichtjungfrauen und die zwölf Diener der Lichtjungfrau in der Pistis Sophia o. S. 62). Das Lied, das im sechsten Kapitel der Acta Thomae vorliegt, ist also ein Hochzeitslied zu Ehren einer Himmelsgöttin gewesen. Es wird von einer gnostischen Sekte einem heidnischen Mysterienverein in seinen Grundzügen entlehnt und so in die Acta hineingeraten sein². Wer der Gemahl der Himmelsgöttin ursprünglich war, wird allerdings nicht klar. Nach der Auffassung der Acta erwartet die Sophia als ihren Bräutigam den Christus, den wackeren Kämpfer, der von seinen Siegen und Kämpfen in der niederen Welt zurückkehrt. Das ist natürlich nicht die ursprüngliche Auffassung des Liedes gewesen. Ohne weiteren Zusammenhang wird übrigens am Schluß des Liedes noch der *πατήρ τῶν ὄλων* eingeführt und von ihm nur gesagt, daß die beim

1. Rätselhaft bleibt in diesem Zusammenhang, wer die »32 Aeonen« sind, welche die Sophia preisen. Doch kennt die jüdische Kabbala 32 »Wege« der Weisheit, d. h. die 22 Buchstaben des Alphabets und die zehn Zahlen (Karppe, Zohar S. 381). Dagegen gewinnt bei der entschlossenen Durchführung der Auffassung der Sophia als Himmelsgöttin der bisher gänzlich unaufgeklärt gebliebene Ausdruck seine Deutung: „*Καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἴδρυται ὁ βασιλεύς*: Auf ihrem Haupt ist der König befestigt«. Man hat bei dem König wahrscheinlich an einem am Himmelsgewölbe dominierenden Stern zu denken, der seinerseits als Gottheit »König« gedacht wird. Dieser Stern ruht auf dem Haupte der am Himmelsgewölbe gedachten hohen Himmelsgöttin. In der Beschreibung des Heiligtums von Hierapolis bei [Lucian] *de dea Syria* c. 32 wird erwähnt, daß die Göttin desselben (die Attargatis) auf dem Kopf einen Stern trug, der in der Nacht den Tempel erleuchtete.

2. Die Auffassung der Sophia als Himmelsgöttin tritt übrigens noch sehr klar in der Schilderung des Falles der Sophia Iren. I 30, 3 heraus. Es heißt hier zum Schluß: *resiliit et in sublimitatem elata est; et facta in alto dilatavit* (Theodoret: *ἐξέτεινεν ἑαυτήν*) . . . *et fecit caelum hoc, quod apparet, a corpore eius; et remansit sub caelo quod fecit, adhuc habens aequatilis corporis typum* (vgl. Anz, Ursprung des Gnosticismus 90).

Gastmahl versammelten Großen ihn preisen; die letzten Worte lauten: »Und sie verherrlichten und priesen nebst dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit«¹. Wir dürfen wohl annehmen, daß hier die Eltern jener Lichtgöttin, der *Κόρη, τοῦ φωτός θυγάτηρ* genannt werden, diese selbst also identisch mit der Sophia ist, während der »lebendige Geist« vielleicht erst eine spezifisch christliche Interpellation ist. Im ganzen bleiben die Verwandtschaftsverhältnisse der Lichtgöttin unklar, und es ist vielleicht anzunehmen, daß auch die Phantasien über die Eltern der Sophia erst später in einem gnostischen System hinzugefügt worden sind.

Zu dieser Idee von der Hochzeit eines himmlischen Götterpaares liefert nun das System der Valentinianer eine bemerkenswerte Parallele. Dieses kulminiert sichtlich in der Erzählung der himmlischen Hochzeit des Soter und der gefallenen Sophia. Da wir auf diesen Mythos noch im sechsten Kapitel bei der Besprechung der Figur des gnostischen Erlösers genauer eingehen müssen, so sei hier nur auf einen besonders markanten Zug der Erzählung hingewiesen. Nach Hippolyt Refut. VI 34 sollen der Soter und die Sophia in ihrer Ehe 70 Söhne gezeugt haben (*λόγους, οἵτινές εἰσιν ἄγγελοι*). Auch dem blödesten Auge muß es an diesem Zuge deutlich werden, daß hier ein Mythos polytheistischer Herkunft in das valentinianische System aufgenommen ist. Vor allem ist auch die Zahl 70 in diesem Zusammenhang bedeutsam. Sie deutet bestimmt darauf hin, daß auf die Sophia und den Soter des gnostischen Systems ein Mythos, der von zwei Gottheiten des Himmels und ihrer Hochzeit handelte, übertragen wurde.

Mit diesen Vorstellungen hängt weiter eine sakramentale Handlung zusammen, die wir bei den Valentinianern nachweisen können. Nach Irenäus I 21, 3 sollen die Markosier dem einzuweihenden Mysten ein Brautgemach bereitet und in diesem die heilige sakramentale Handlung vollzogen haben: *„Καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ἐπ’ αὐτῶν γινόμενον κατὰ τῆν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγῶν“*². Es ist hier wahrscheinlich an eine Kulthandlung zu denken, bei welcher

1. Auch hier nach dem relativ ursprünglichen griechischen Text.

2. Vgl. auch an diese Vorstellungen anklingende Wendungen bei den Naassenern des Hippolyt s. o. S. 66, 1.

jene himmlische Ehe der höchsten Gottheiten irgendwie nachgeahmt wurde und der Gläubige so in eine mystische Einheit mit jenen Gottheiten trat¹.

Die oben besprochenen Hymnen der Acta Thomae bringt man ja, wie bekannt, mit Bardesanes zusammen. Es möge hier im Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß nach dem, was wir von dem System des Bardesanes wissen, auch in diesem die Muttergöttin eine hervorragende Rolle gespielt haben muß. Nach Ephraem Hymn. 55, 558 D werden als höchste Götter des Bardesanischen Systems der Vater des Lebens und die Mutter genannt, deren Sinnbilder Sonne und Mond seien, daneben der verborgene Sohn des Lebens (55, 557 B). Viel wissen wir allerdings nicht von dem Bardesanischen System, nicht einmal, wie sich die Mutter des Lebens zu den übrigen weiblichen Gestalten im System, der Ruhâ d'Qudšâ und der Chakmuth, verhält². Wie dem sein mag, jedenfalls steht die *Μήτηρ* im Zentrum der Gedankenwelt des Bardesanes, und damit würde dann allerdings auch ihre Stellung in den Hymnen der Acta Thomae übereinstimmen; auch begegnen wir hier derselben Schwierigkeit, daß wir nicht genau sagen können, in welchem Verhältnis zu der sonst immer erwähnten *Μήτηρ* die Kap. 6 gepriesene *Κόρη, τοῦ φωτός θυγάτηρ*, steht.

Die hier zusammengetragenen Beobachtungen sind von der höchsten Wichtigkeit. Sie scheinen in der Tat unwiderleglich zu beweisen, daß der Glaube an eine hohe Himmelsgöttin, in irgend einer Gestalt, von einer Reihe gnostischer Sekten einfach herübergenommen und mit ihrem neuen Glauben verbunden wurde. Sie haben diese Gestalt nicht vergessen können. Den Glauben an die mütterliche Göttin und alle die innigen Empfindungen und Stimmungen, die mit diesem Glauben zusammenhängen können, trugen sie hinein in die neue Welt, so daß er auch für jedes geschulte Auge dort noch erkennbar steht. Und wie stark der Glaube an die Muttergöttin in ihren Herzen wurzelte, zeigt sich besonders darin, daß sie dieser in ihrem Kultus, d. h. in ihren Mysterien, Sakramenten eine so hervor-

1. Genaueres über das Sakrament des Brautgemaches bei den Valentinianern s. u. Kap. VII.

2. Vgl. die skeptische Zurückhaltung Hort's, Dict. of Christian Bibliogr. I 250 ff.

ragende Stellung gaben. Die Muttergöttin wurde als die Kraft empfunden und geglaubt, die bei jenen heiligen Handlungen wirksam war. Sie vor allem rief man in den feierlichen Kultgebeten um ihren Beistand und die Spendung des Segens an; sie feierte man in Hymnen und Dankgebeten; sie ehrte man, indem man im Sakrament ihre heilige Hochzeit mit dem hohen Himmelskönig nachahmte und indem man die Freuden, welche der seligen Pneumatiker harrten, sich in Ähnlichkeit mit den Hochzeitsfreuden der Himmelsgöttin dachte¹. Ja vielleicht dürfen wir sogar den Rückschluß wagen, daß in irgendwelchen Gegenden und bei irgendwelchen Verehrern der Himmelsgöttin schon vor dem Aufkommen der Gnosis heilige sakramentale Handlungen zu Ehren der Muttergöttin existierten und diese dann einfach von den Gnostikern übernommen wurden, wie sich denn immer gerade in heiligen Handlungen und Sakramenten das Älteste bewahrt hat. Ein solches Sakrament, das direkt seiner Natur nach auf hohes Alter und heidnische Vergangenheit zurückweist, ist sicher das erwähnte Sakrament des Brautgemachs. Ob es in vorgnostischer Zeit bereits Taufsakramente auf den Namen der Himmelsgöttin gegeben hat, mag dahingestellt bleiben.

Aber die vorderasiatische Himmelsgöttin war nicht nur die hehre und reine hohe Göttin, die Jungfräuliche, das *παρθενικὸν πνεῦμα*, sondern auch die wilde Liebesgöttin, die Urheberin und Mutter aller Fruchtbarkeit, die man bis in die späte Zeit hinein auch durch unsittliche Kulte, durch Prostitution an heiliger Stätte² verehrte. Und es läßt sich leicht erkennen, daß

1. Es mag in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen werden, daß der hier mehrfach erwähnte Bardesanes nach einer Nachricht bei Barhebraeus in seiner heidnischen Vergangenheit tatsächlich Priester der Dea Syria in Mabug gewesen ist (vgl. theol. Realenc.³ Artikel Bardesanes von Krüger S. 400).

2. Unzüchtige Kulte im Dienst dieser Gottheit lassen sich auch noch für die spätere Zeit nachweisen. Mit voller Sicherheit im Heiligtum der (syrischen) Aphrodite von Aphaka. (Euseb. Vita Constant III 55, Gruppe Mytholog. u. Rel. S. 1355 »man glaubte sich hier durch einen geschlechtlichen Verkehr mit der durch Priesterinnen, heilige Sklavinnen oder Bürgerstöchter vertretenen Gottheit vom Hades loskaufen zu können, wie aus ihm Adonis befreit sein soll«). Eusebius Praep. Ev. IV 16, 22 behauptet dasselbe auch für das Heiligtum (der

jene Gestalt auch nach dieser Seite ihrer Auffassung die Gnosis beeinflusst hat, ja vielleicht sogar, daß jene unsittliche Kulte im Gefolge der Dea magna zum Teil in die Gnosis übergegangen sind und bestimmte Erscheinungen libertinistischer Systeme sich von hier aus am besten erklären. Es kommen hier vor allem die merkwürdigen Berichte des Epiphanius¹ über die Simonianer (21, 2), die Nicolaiten (25, 2), die Gnostiker (26, 1) in Betracht. Es wird hier überall berichtet, daß die Muttergöttin, die Helena resp. die Barbelo oder Noria die Archonten durch ihr Erscheinen zu unzünftigem Begehren gereizt habe, um diesen dadurch, daß sie ihrer Liebesleidenschaft nachgeben, die in ihnen noch vorhandene himmlische Samenkraft zu entziehen und sie so ihres höheren Wesens zu entleeren². Dürfen wir in diesem seltsamen Mythos vielleicht eine Umdeutung derjenigen Mythen erblicken, die von den Liebesabenteuern der Ištar, der Astarte, der syrischen Aphrodite mit den verschiedenen Göttern handeln? Die

Attargatis) in Heliopolis. Doch ist man, da Lucian, de Dea Syria, von der Sitte nichts weiß, mistrauisch gegen sein Zeugnis. Für Comana (Kappadozien) besitzen wir ein ausdrückliches Zeugnis bei Strabo XII 3, 36; für Prostitution im Kult der (persischen) Anaitis ib. XI 14, 16; vgl. Cumont, les Religions Orientales 1906 p. 286f.; für Byblos Lucian, de Dea Syria c. 6. Demgegenüber kann auf Zeugnisse aus alter und uralter Zeit (vgl. die Figur der babylonischen Ištar) verzichtet werden.

1. Epiphanius läßt sich hier freilich nicht auf seine Quelle, Hippolyt, zurückführen. Er berichtet auf Grund eigener Erfahrungen. Es handelt sich also um spätere Auswüchse der Gnosis. — Doch findet sich auch schon in älteren Quellen die Figur der unreinen lasciven *Μήτηρ*. Hier ist an die seltsame — weiter unten noch zu besprechende — Kosmogonie zu erinnern, die Epiphanius 25, 5 = Philast. H. c. 33 = Ps. Tertullian c. 5 (also = Hippolyt) als Lehre der Nicolaiten vortragen wird und ihre Parallele wiederum in der Lehre der Sethianer, Hippolyt Refut. V 19 p. 204f., hat (s. u.) Auch die Gestalt der Edem in der Baruchgnosis (ib. V 26), ferner das Peratenlied auf die *δύναμις ἀβυσσικοῦ θολοῦ* mit Namen *Θάλασσα* (ib. V. 14), endlich die Spekulationen des simonianischen Systems der „*μεγάλη ἀπόφασις*“ (ib. VI 14) gehören vielleicht hierher. Doch sind alle diese Spekulationen höchst verworren und undeutlich.

2. Vgl. z. B. Epiph. 25, 2: *ταύτην δὲ αἰεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῆθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρείσαν αὐθις πάλιν ἀνακομίσῃ.*

Umdeutung wäre hier von dem Standpunkt spezifisch gnostischer Weltanschauung vollzogen. Es ist nun nicht wunderbar, wenn wir in enger Verbindung mit diesen merkwürdigen Vorstellungen bei denselben Gruppen der Gnostiker einen unsittlichen, sakramentalen Kultus nachweisen können, (vgl. Epiphanius H. 21, 4; 25, 2 am deutlichsten 26, 4f.). Es handelt sich hier um spezifisch obscene und widernatürliche mysteriöse Kulthandlungen; die Gnostiker entziehen in unnatürlichem Geschlechtsverkehr die Samenkraft der natürlichen Fortpflanzung und weihen diese dem Himmel¹. Denn nach ihrer Vorstellung gehört die natürliche Fortpflanzung dieser niederen Welt der Dämonen an, und man vollzieht ein der höchsten Gottheit wohlgefälliges Werk, wenn man deren Kraft in den obscönen Mysterienhandlungen vergeudet und gleichsam dem Himmel weiht. Es handelt sich hier wie es scheint um eine Herübernahme des im Dienst der vorderasiatischen Muttergöttin überall üblichen geheiligten Prostitutionswesens, wobei dann dieses Unwesen einen im gnostischen Sinn entstandenen geistig tieferen Sinn enthält.

In diesem Zusammenhange muß übrigens noch eine Gestalt des manichäischen Systems besprochen werden, die sich mit der Figur der *Μήτηρ* in den eben besprochenen gnostischen Systemen eng verwandt erweist. Es handelt sich hier um die Figur des sogenannten »dritten Gesandten« Was es für eine Bewandnis mit dieser Gestalt habe, wissen wir erst jetzt, seitdem uns der hier das manichäische System am vollständigsten wiedergebende Bericht des Theodor Bar-Kuni bekannt geworden ist (Pognon p. 189 ff.). Hier wird als eigentliche Erlösergestalt des manichäischen Systems nach dem Urmenschen und dem welt schöpferischen Geist des Lebens der »dritte Gesandte«² eingeführt. Dem entspricht, wie wir nunmehr sehen, der Bericht bei Alexander von Lykopolis (c. 4; Baur, manich. Religionssyst. S. 205), der deutlich drei göttliche Kräfte unterscheidet: die *δύναμις παθητική* (Urmensch), die *δύναμις δημιουργική* (Geist des Lebens) und die *δύναμις ἐπὶ τὸ φωτεινὸν τοῦ ἡλίου κατέλκουσα*. In Manis Thesaurus bei

1. Ep. 26, 4 *δέχεται μὲν τὸ γύναιον καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ζύσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἄρρενος εἰς ἰδίαν αὐτῶν χεῖρας καὶ ἴστανται εἰς οὐρανὸν ἀνανεύσαντες*.

2. Der Name ist ganz deutlich. Er erscheint als der dritte nach dem Urmenschen und dem Lebensgeist.

Augustin (de natura boni c. 44) erscheint diese Gestalt unverkennbar unter dem Namen »beatus ille pater qui lucidas naves habet« (Baur 215). Eine Bestätigung dieser Kombination bietet Evodius (de fide c. 17; Baur 323): »beatus pater, qui naves lucidas habet diversorias, quem tertium legatum appellatis«. Der dritte Gesandte, erscheint übrigens neben vielen anderen göttlichen Gestalten in den Acta Archelai (c. 13; ed. Beeson p. 21)¹ und ebenfalls in den Anathematismen (Keßler p. 403) in mißverständlicher Überlieferung als der dritte Alte (*πρεσβύτης τρίτος*) resp. als der Alte. Ebenso ist auch der Ausdruck „ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν“, Acta Tīnomae c. 27, zu beurteilen (s. o. 67, 4). Von diesem dritten Gesandten wird nun ein außerordentlich merkwürdiger Mythos erzählt. Am ausführlichsten finden wir denselben in Manis Thesaurus bei Augustin (de natura boni c. 44; Baur 214 f.). Darnach soll der »beatus ille pater«, der Besitzer der beiden Schiffe, der Sonne und des Mondes, seine Kräfte, welche in den beiden Gestirnen wohnten, veranlaßt haben, den Dämonen der niederen Welt, je nachdem diese männlich oder weiblich seien, in weiblicher oder männlicher Gestalt zu erscheinen und diese zum sinnlichen Begehren anzureizen. Durch den Aufruhr und die Bewegung, in welche die Dämonen dadurch geraten, wird dann ein Teil der Lichtmaterie frei, und die ganz reinen Bestandteile können zur himmlischen Welt aufsteigen, während das noch nicht gereinigte Licht wieder in die untere Welt zurücksinkt und sich namentlich mit den Pflanzen vermischt. Die Darstellung des Thesaurus wird bestätigt durch den Bericht des Theodor Bar-Kuni (Pognon 189 ff.). Auch nach diesem Bericht läßt der dritte Gesandte seine Glieder bald in weiblicher, bald in männlicher Gestalt erscheinen, so daß die männlichen wie die weiblichen Dämonen durch

1. Wenn es Acta Archelai c. 13 heißt, daß der „πρεσβύτης“ am Ende der Welt sein Bild zeigen werde (*ὅταν προκύβη αὐτοῦ τὴν εἰκόνα*), so entspricht dem die Schilderung des Weltendes im Fihrist (nach der Übers. von Keßler Mani S. 400): »Hierauf kommt der Urmensch von der Welt des Steinbockes(?) her und der Heilsbote vom Osten«. Die Notiz ist neuerdings auch durch das manichäische Fragment (K. Müller, Handschriftenreste aus Turfan; Abh. d. Berl. Akad. 1904 S. 20) bestätigt, nur daß hier an Stelle des Urmenschen Ormuzd, an Stelle des Heilsboten der Gott des Lichtreiches steht. Der »Heilsbote« ist unstrittig der dritte Gesandte des manichäischen Systems.

seine Gestalt angezogen werden: »und sie begehren in ihrer Liebesehnsucht, das Licht, welches sie verschlungen hatten, wieder von sich zu geben«. Dieser Mythos erinnert uns unmittelbar an den oben bereits besprochenen Bericht von der Barbelo oder Helena der Simonianer, Nikolaiten, Gnostiker. Was z. B. Epiphanius (Haer. 25, 2) von der Barbelo berichtet, können wir direkt als Parallele dem manichäischen Mythos zur Seite stellen: „τὴν δὲ Βαρβηλῶ¹ αἰεὶ φράινεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εἰμορφία τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῖ' αὐτῆς τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρεῖσαν αὐθις πάλιν ἀναζομῶνται“. Die Muttergöttin der Gnostiker, über deren Natur und Herkunft wir bereits ins klare gekommen sind, erscheint also im Manichäismus in einer merkwürdigen Metamorphose als dritter Gesandter »beatus ille pater«, als eine offenbar mannweiblich gedachte Erlösergestalt derart entstellt, daß aus dem manichäischen System der Sinn dieser Gestalt nicht mehr erkannt werden kann².

Nebenbei möge hier eine weitere rätselhafte Gestalt, die mit der des dritten Gesandten eng verwandt ist, besprochen werden, die *παρθένος τοῦ φωτός* (Lichtjungfrau) des manichäischen Systems. Sie ist nicht mit dem dritten Gesandten identisch, wird vielmehr (Acta Archelai c. 13 u. Anathematismen, Keßler S. 403) ausdrücklich neben diesem genannt. Nach einer bei Theodoret sich findenden Überliefe-

1. Da die Notizen des Epiphanius isoliert stehen, so könnte man beinahe zu der Ansicht kommen, daß wir es an den betreffenden Stellen mit manichäischen Einflüssen auf die Gnosis zu tun haben. Vorläufig möchte ich aber an dieser Erklärung zweifeln, denn die Vorstellungen, denen wir bei den Gnostikern begegnen, sind einfacher und klarer als die des manichäischen Systems.

2. Neuerdings hat Cumont (Revue d'hist. et de la littérat. rel. XII 1907 p. 134 ff.) eine Erklärung der Gestalt des dritten Gesandten aus der persischen Mythologie versucht. Er findet hier den persischen Nēriōsang (Nayryō-Sanha) den schönen Götterboten, von dem es schon Yasna 17, 1 heißt, daß er nach dem Tode des Urmenschen Gayomard zwei Teile seines Samens zur Bewahrung bekam, während die Göttin Spēndarmad den dritten Teil erhielt. — Falls die von mir nachgewiesenen gnostischen Parallelen älter sind als das manichäische System, würden Cumonts Vermutungen hinfällig sein. Aber auch im andern Falle halte ich sie nicht für sehr überzeugend.

rung trägt sie den Namen »Joel« (Baur S. 151)¹. Sie ist also nicht identisch mit der in den Acta Archelai c. 9 (Beeson 13₁₅) genannten „παρθένος τις ὥραϊα κεκοσμημένη“, welche den männlichen Dämonen in weiblicher Gestalt und den weiblichen in der Gestalt eines reizenden Jünglings erscheint. Hier haben wir vielmehr unverkennbar die Gestalt des dritten Gesandten, die hier noch, am meisten dem ursprünglichen Zusammenhang gemäß, als παρθένος angeführt wird und nicht als männliche oder mannweibliche Gestalt. Im übrigen hat die Überlieferung den Mythos hier von neuem umgestaltet². — Es muß aber die Figur der Lichtjungfrau, die uns ja direkt an die gleichgenannte Gestalt in der Pistis Sophia erinnert, eine bedeutendere Rolle im System, des Manichäismus eingenommen haben, als es aus den Nachrichten bei den Kirchenvätern sich ergibt. Das geht aus den zahlreichen an die Lichtjungfrau gerichteten Anrufungen in den Fragmenten von Turfan hervor, z. B. Müller S. 102: »Die Lichtjungfrau, welche das Haupt ist für alles Gute« (vgl. Müller S. 25); S. 67: »Führe mich Mani, Herr und Jungfrau des Lichts«. S. 77 werden unmittelbar neben einander angerufen: Jesus, Παρθένος τοῦ φωτός (vgl. S. 75).

Wie sich die manichäische Lichtjungfrau zum dritten Gesandten verhält, wird nicht recht klar. Wahrscheinlich liegt hier wieder eine einfache Verdoppelung vor; jedenfalls gehören beide Gestalten in den Kreis, der hier besprochen ist, hinein.

Bisher haben wir die Behauptung ganz im allgemeinen aufgestellt, daß die Gestalt der vorderasiatischen Muttergottheit, die in so vielen eng mit einander verwandten konkreten Gestalten erscheint, einen gewaltigen Einfluß auf den Glauben der Gnosis ausgeübt hat. — Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen und bestimmtere Beziehungen zwischen ganz konkreten Gestalten nachweisen.

Eine solche konkretere Gestalt ist die Helena des simonianischen Systems. In dem wunderlichen Roman des Simon

1. Vgl. die *δύναμις* mit Namen *Ἰοὺηλ* im anonymen kopt. gnost. Werk c. 13, Schmidt S. 355, 2. Ferner hat sich bei Priscillian ed. Scheps 29 der Name Joel erhalten.

2. Vgl. die noch weitergehende Umgestaltung des Mythos bei Cyrill, Katech. VI 34, Baur 220; weitere Parallelen bei Baur 220 ff.

und der Helena wird bekanntlich erzählt, daß Simon die Helena als Prostituierte in Tyrus aufgefunden, in ihr die *Πρώτη Ἔρνοια*, die von den niederen Engelmächten aus Neid in Gefangenschaft gehalten sei, erkannt habe, und dann mit ihr herumgezogen sei. Ausdrücklich wird dabei behauptet, daß diese sich schon in der trojanischen Helena verkörpert habe und dann von Gestalt zu Gestalt wandernd in jene traurige Lage gekommen sei. (Iren. I 23, 2). Daß in dieser wunderlichen Erzählung mythologische Züge verarbeitet und auf die — doch wahrscheinlich im Kern historische — Figur des Simon adaptiert sind, darf man auf den ersten Blick vermuten. Es läßt sich auch beweisen.

Es dürfte anerkannt sein¹, daß die Helena des Homer wahrscheinlich ursprünglich eine göttliche Gestalt war, jedenfalls weithin später als solche gegolten hat. Und zwar ist sie wahrscheinlich Mondgöttin, Schwester der Dioskuren. Ausdrücklich sagt Athenagoras Leg. 1 uns, daß die Trojaner (neben dem Hektor) die Helena Adrasteia göttlich verehrten. Man spottete geradezu über Homer wegen des Anachronismus, daß er die Schwester der Dioskuren zur Gefährtin des Menelaos mache (Lucian, Gall. c. 17 p. 728). Daß auch dem Namen nach Helena und Selene mit einander zusammenhängen, wird allgemein angenommen (Roscher, Lex. der Mythologie s. v. Helena I 2 1971). Auch die verschiedenen Sagen vom Raube der Helena deuten auf ihren Charakter als einer Mondgöttin. Es liegt hier ein ätiologischer Mythos vor, der das Verschwinden der Göttin erklären soll (Gruppe, Mythol. u. Rel. d. Griechen 163, 1569 u. ö.)². Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang vor allem noch die Erklärung des Eustathius zu Homer *δ.* 121 (1488, 21): *ὡς ἐκ τοῦ κατὰ Σελήνην κόσμου πεσοῦσαν καὶ αὐθις δὲ ἄνω ἀρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὴν δι' ἐκείνης καὶ Διὸς βουλαὶ ἠνύσθησαν.*

Es läßt sich nun aber weiter nachweisen, daß die Gestalt

1. Vgl. zum folgenden Abschnitt die Artikel Helena in Roschers Lexikon der Mythologie und der Enzyklopädie von Pauli-Wissowa. Mit Vorsicht ist Movers, Phöniciier II 2 S. 64 ff. zu benutzen, aber unentbehrlich wegen des vortrefflichen Materials. Besonders ist noch Gruppe, griechische Mythologie u. Rel. S. 1569. 1612 u. ö. zu nennen.

2. Auf kleinasiatischen Münzen erscheint die Helena mit Mondhörnern, Gruppe S. 163.

der Göttin Helena in den Gegenden, in denen der Archihäretiker und seine Sekte zu Hause war, bekannt war. Sowohl für Phöniciern, wie für Nordägypten läßt sich namentlich für das spätere synkretistische Zeitalter¹ ein Kult der Helena-Selene nachweisen.

Bedeutsam ist es, daß bereits Homer erzählt, daß Paris mit der Helena nach Sidon gekommen sei (Ilias VI 290)². Noch bemerkenswerter ist, was Herodot II 112—120 berichtet. Danach habe der König Proteus von Ägypten (Memphis) die Helena dem Räuber abgenommen und sie später dem Menelaus zurückgegeben, so daß diese also garnicht nach Troas gekommen sei. In diesem Zusammenhang erwähnt auch Herodot einen Tempel in Memphis, der einer *ξείνη Ἀφροδίτη*³ geweiht sei, und wir werden vermuten dürfen, daß die fremde Aphrodite identisch mit der Helena ist⁴. Spätere Nachrichten weisen noch deutlich auf einen Kult der Helena in Ägypten. So soll sie nach Aelian, de nat. an. XV 13, mit Menelaus nach Ägypten gekommen sein. Dort sei ihr Steuermann Kanopus von einer Schlange gebissen. Helena habe die Schlange getötet, sich des Giftes bemächtigt und den Steuermann dort begraben. Nach einer anderen Erzählung bei Aelian IX 21 habe Menelaus die Helena, als er nach Ägypten zog, im Schutze des Königs Thonis von Ägypten gelassen. Da aber Thonis der Helena nachgestellt habe, so sei diese von dessen Gattin nach der Insel Pharos⁵

1. Auf die Frage nach dem Alter dieses Kultus und auf den Streit, der hinsichtlich etwaigen phöniciernischen Einflusses auf griechische Religion und Mythologie geführt wird, lasse ich mich nicht ein. Für unsere Zwecke ist es irrelevant, wann jener Synkretismus griechischer und vorderasiatischer Göttergestalten aufgekommen ist.

2. Die Odyssee läßt auch den Menelaus nach Sidon kommen.

3. Für unsern Zusammenhang beachtenswert ist es, daß das Heiligtum sich an einem Ort befunden haben soll, der *Τυρώων στρατιόπεδον* genannt wird (*περιοικέουσι δὲ τὸ τέμενος τοῦτο Φοίνικες Τύριοι*) Herod. II 112.

4. Dafür spricht noch Strabo XVII 1, 31 p. 804: *ἔστι δὲ ἐν Μέμφει καὶ Ἀφροδίτης ἱερὸν, θεᾶς Ἑλληνίδος νομιζομένης· τινὲς δὲ Σελήνης ἱερὸν εἶναι φασί.*

5. Es ist wahrscheinlich, daß die Identifikation der Helena mit einer ägyptischen Göttin (der Isis Pharia, Movers Phöniciern II 2 S. 70) zuerst auf Pharos vollzogen, dann auf das Heiligtum in Memphis übertragen wurde. Schon nach Herodot landen Helena und Paris auf Pharos und Thonis der Wächter der Nilmündung schiebt sie zum König Proteus.

geschickt mit der Aufgabe, die Schlange dort zu vertreiben. Ein gegen den Schlangenbiß wirksames Kraut wird infolgedessen nach ihr „σελέμιον“ genannt. Nach dem Schol. zu Homer *Α* 355 soll Helena aus Troas voll Sehnsucht nach ihrem früheren Gatten geflohen sein. Ein karischer Schiffer Pharos habe sie begleitet. In Ägypten sei dieser von einer Schlange gebissen und gestorben, Helena habe ihn begraben, und davon habe die Insel ihren Namen. Alle diese Erzählungen deuten daraufhin, daß die Helena in Nordägypten mit der Gestalt einer einheimischen Göttin verschmolzen ist, auch scheint sie als eine gegen die Schlangen schützende, über die Schlangen herrschende Göttin gegolten zu haben. So werden auch noch von Plutarch, de Herodoti mal. 12 „πολλὰ μὲν Ἑλένης, πολλὰ δὲ Μενελάου τιμαί“ in Ägypten erwähnt. Pausanias III 19, 10 kennt auf Rhodos eine Helena Dendritis¹.

Läßt sich somit die Verschmelzung der Helena mit einer ägyptischen Isis nachweisen, so läßt sich andererseits wieder der Beweis führen, daß die ägyptische Isis mit der vorderasiatischen Aphrodite-Astarte vielfach vereinerleitet ist. Darauf deutet namentlich die Isis-Osirislegende in der Form, wie sie Plutarch de Iside et Osiride vorträgt. Wenn hier c. 15 erzählt wird (vgl. Lucian, de dea Syria c. 6f.), daß die Isis nach Byblos gekommen und dort als Amme das Kind des Malkander (Melkat) und der Astarte genährt habe, wenn nach Plutarchs Bericht c. 50 die Ägypter das Fest der »Ankunft der Isis aus Phönicien« feierten, so ist der hier vollzogene Verschmelzungsprozeß deutlich². So erhalten wir die Gleichung Helena — Isis — syrische Aphrodite (Astarte). Und damit haben wir den Boden gewonnen, auf dem die Figur der simonianischen Helena gewachsen ist.

Es läßt sich nämlich zunächst nachweisen, daß auch der simonianischen Helena der Charakter einer Mondgöttin zukommt. In dem pseudoklementinischen Schriftenkreis³ begegnen wir be-

1. Sämtliche Stellen nach Roscher, Lex. der Mythologie I 2, 1948 ff.

2. Andre Beweise für die Verehrung der Isis in den phönizischen Städten bei Movers, Phönicier II 2, S. 66.

3. Nachträglich sehe ich, daß auch Gruppe, Mythol. u. Rel. d. Griechen diese Kombination bereits vollzogen hat (S. 1612, vgl. 1568f.) Aber vergleiche schon Movers, Phönicier II, 73.

kanntlich Hom. 2, 23 ff.; Rec. 2, 8 ff. einer ausführlichen Erzählung des Simon-Helena-Romans. Simon erscheint hier als ein Schüler des Dositheus (von der Beziehung zu Johannes dem Täufer sehen wir in diesem Zusammenhange ab), dem er sich zunächst mit andern Jüngern dreißig an der Zahl anschließt, um ihn dann aus seiner Meisterwürde zu verdrängen und sich selbst an seine Stelle zu setzen. In der Gefolgschaft des Dositheus aber — wird erzählt — befand sich auch ein Weib, welches nach der Verdrängung des Dositheus ebenfalls dem Simon zu eigen wird. Die Homilien nennen den Namen dieses Weibes nach der üblichen Tradition Helena. Zu unserm Erstaunen setzen die Rekognitionen für Helena überall einfach den Namen Luna ein! (c. 9: Sed hic non multo post incidit in amorem mulieris, quam Lunam vocant. c. 12: igitur post obitum Dosithei Simon accepit Lunam, etc.). Mag nun diese Überlieferung von dem Verfasser der Grundschrift stammen, oder von dem der Rekognitionen, sie beruht jedenfalls nicht auf müßiger Kombination, ist vielmehr im höchsten Grade wertvoll für die Beurteilung des Simon-Helena-Mythus. Auch die Homilien haben übrigens eine Andeutung von dem wahren Charakter der Helena als eine Mondgöttin erhalten. Sie berichten von den Jüngern des Dositheus (c. 23) *γεγόνασι τριακοντα τὸν μηριαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον*. Und dann fahren sie fort: *ἐν ᾧ ἀριθμῷ μία τις ἦν γυνή λεγομένη Ἑλένη, ἵνα μηδὲ τοῦτο ἀνοικονόμητον ἦ· ἡμῖσι γὰρ ἀνδρὸς οὔσα ἡ γυνὴ ἀτελεῖ τὸν τῆς τριακοντάδος τέθεικεν ἀριθμόν, ὥσπερ καὶ τῆς σελήνης, ἧς ἡ πορεία τοῦ μηνὸς οὐ τέλειον ποιεῖται τὸν δρόμον*. — Und noch von einer andern Seite läßt sich diese Identifikation der simonianischen Helena mit der Helena-Selene wahrscheinlich machen. Nach der bei Irenaeus sich findenden Überlieferung (I 23, 2) soll Simon die Helena in ihrer Erniedrigung in einem Bordell in Tyrus gefunden haben¹. Dem entspricht nun in bemerkenswerter Weise eine Notiz in Epiphanius *Ἀγλυρωτός* c. 104, in welcher der Göttin Isis vorgeworfen wird, daß sie sich zehn Jahre in Tyrus der Prostitution hingegeben habe: *(καὶ ἐν Τύρῳ πορνεύσασα ἔτη δέκα)*.

1. Vgl. Justin. Apol. I 26: *καὶ Ἑλένην τινὰ τὴν περιουστῆσασαν αὐτῷ κατ' ἐκείνου τοῦ καιροῦ πρότερον ἐπὶ τέλους σταθεῖσαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γινόμενην λέγουσι*.

Ein Mythos wußte also von einer Göttin zu berichten, die sich selbst — wohl in ihrem Heiligtum — in Tyrus preisgegeben habe. Daß diese Göttin bei Epiphanius Isis ist, im Simon-Mythos die Selene-Helena, macht wenig aus. Denn wir wissen nun, daß die Gestalten der syrischen Aphrodite, der Isis und der Mondgöttin Selene-Helena ineinander geflossen sind. Damit gewinnt nun die Notiz des Justin (Apol. I 26) an Wert, daß fast alle Samaritaner und einige unter den andern Völkern Simon als den ersten Gott bekennen und verehren und die Helena als dessen erste *έννοια*. Und hochbedeutsam wird auch der Bericht in Hippolyts Ref. VI 20: *εἰκόνα τε τοῦ Σίμωνος ἔχουσι εἰς Διὸς μορφήν καὶ τῆς Ἑλένης ἐν μορφῇ Ἀθηναῖς τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν*. Da haben wir noch einfachen und unverhüllten Polytheismus. Kein Wunder, wenn erzählt wird, die Simonianer hätten über diesen Kult den Schleier des Geheimnisses gebreitet: *εἰ δὲ τις ὀνόματι καλέσει παρ' αὐτοῖς ἰδὼν τὰς εἰκόνας ἢ Σίμωνος ἢ Ἑλένης, ἀπόβλητος γίνεται, ὡς ἀγνοῶν τὰ μυστήρια*.

Und vielleicht können wir von hier aus noch einen Schritt weiter vorwärtsdringen und behaupten, daß in der Gestalt der Helena-Selene, (Isis-Astarte) überhaupt das Prototyp gefunden ist für die Gestalt der gnostischen, in die Materie versinkenden, aus ihr wieder befreiten Göttin, der Helena des simonianischen Systems wie der Sophia (Spiritus Sanctus, Rucha, Prunikos)¹ der gnostischen Systeme. Schon eine allgemeinere Überlegung weist uns daraufhin. Keine andere Gestalt paßt in der Tat besser als Vorbild für die gnostische *Μήτηρ*, als die, die wir in diesem Zusammenhang fanden, die Gestalt der Mondgöttin, die für eine Weile in die Dunkelheit der Nacht verschwindet, verloren geht, geraubt wird und dann aus der Dunkelheit wieder emportaucht². Erscheint nicht das Wort des Eustathius (s. o.), das

1. Wie in den gnostischen Systemen die Gestalt oft das Beiwort *παρθένος, παρθενικὸν πνεῦμα* (Barbelos s. o.) trägt, so ist *παρθένος* auch hier und da als Beiname der syrischen Aphrodite nachweisbar. San-chuniathon b. Euseb. Praep. ev. I 10, 22: *παρθένον Λισάριτην*. Augustin, de civitate Dei II 26: *numen virginale*. — Vgl. Movers, Phönicië II 2 S. 80.

2. Ein ähnlicher Mythos, der gleichfalls das Thema der entschwundenen Göttin behandelt, ist der von dem Raub der Europa. Diese Europa

der Helena-Selene galt, wie gemünzt auf die gnostische Helena-Sophia: *ὡς ἐκ τοῦ κατὰ Σελήνην κόσμου πεσοῦσαν καὶ αἰθρὶς δὲ ἄνω ἀρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὴν δι' ἐκείνης καὶ Λιὸς βουλαὶ ἠνύσθησαν*¹. Und vielleicht können noch weitere Gesichtspunkte für die vorgetragene Kombination geltend gemacht werden, wenn wir die Frage erheben, ob sich nicht auch auf dem Boden, auf dem wir uns bewegen, das Vorbild für den Befreier, den *Σωτήρ* der versunkenen Sophia, in einer oder mehreren konkreten Göttergestalten nachweisen läßt. Auch die Idee der himmlischen Hochzeit müßte in die Untersuchung hineingezogen werden. Aber das sind Fragen, die erst im Zusammenhang der folgenden Kapitel behandelt werden sollen. Vorläufig dürfen wir behaupten, daß das mythische Urbild der gnostischen Helena-Sophia mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen ist.

Und zum Schluß möge nur andeutungsweise und um weitere Nachforschung anzuregen, die Frage aufgeworfen werden, ob mit dem Helenamythus nicht auch die vielfach bezeugte Schlangenerehrung und Schlangenspekulation der betreffenden gnostischen Sekten zusammenhängt (s. o. S. 80). Die Sophia erscheint selbst hier und da als Göttin in Schlangengestalt (*Iren.* I 30, 15, vgl. 30, 3).

II.

Neben der Gestalt der *μήτηρ* und der Sieben ist die markanteste Figur des gnostischen Systems in seiner relativen Einfachheit und Ursprünglichkeit die des höchsten Gottes, des unbekanntenen Vaters. Er steht in einer Reihe der älteren Systeme einfach als *πατήρ τῶν ὄλων* direkt neben der *μήτηρ*, oft in ent-

wurde später mit der sidonischen Astarte identifiziert. Lucian, de dea Syria c. 4, sagt von der Göttin der Sidonier: »Die Astarte halte ich für die Mondgöttin. Wie mir aber einer der Priester berichtete, ist sie Europa die Schwester des Kadmus«. Nach Malalas, Chronicon p. 31 feierten die Tyrer bis in späte Zeit das Fest der Entführung der Europa und nannten den Abend des Tages: *κακὴν ὀψινῆν*. Movers, Phönicië II 2 S. 82.

1. In ähnlichen Gedankenkreisen und Spekulationen bewegen wir uns, wenn es Plutarch, Crass. c. 17, von der Attargatis in Hierapolis heißt: *οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἴηραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἔξ ὑγρῶν παρασχούσαν αἰτταν καὶ γούσιν*.

schiedener Überordnung über die *μήτηρ* und die Sieben; in den späteren komplizierten Systemen ist er durch eine lange Reihe von Emanationen von der Figur der fallenden Göttin getrennt; da wo diese Figur ganz fehlt, steht er als der höchste unbekannte Gott in überlegener Stellung gegenüber den sieben welt-schöpferischen Mächten.

Die Beinamen, die die höchste Gottheit bekommt, oder die Umschreibungen, mit denen sie charakterisiert wird, verfolgen fast alle den Zweck, diese Gottheit von allem kreatürlichen, endlichen Wesen abzurücken und sie im Gegensatz auch zu allen naturhaften bedingten Gottheiten erscheinen zu lassen. So wird er gern als *πατήρ ἄγνωστος*: Iren. I 24, 1; Epiph. 23, 1. (Satornil); Epiph. 27, 2 (Karpokratianer); *θεὸς ἄγνωστος*: Klem. Hom. 3, 2 bezeichnet. Er trägt im Gegensatz zu allen andern Gottheiten keinen Namen: *pater innominabilis* Ir. I 29, 1 (Barbelognostiker); *ἀκατονόμαστος θεός* Epiph. 27, 2 (Karpokratianer); *ἀκατονόμαστος δύναμις* Epiph. 40, 7 (Archontiker); vgl. 45, 1 (Severianer): *ἐν ἀκατονομάσῳ . . . οὐρανῷ . . . ἀγαθός . . . θεός*. Dem entspricht die bei den Valentinianern beliebte Bezeichnung *Ἀρόρητος* (neben *Βυθός*) Ir. I 11, 1; I 15, 1¹. Dazu sind dann die Wendungen *πατήρ (δύναμις) ἐν ἀπορόρησις* Klem. Hom. 18, 4. 11 cf. 3, 2 zu vergleichen. Gegenüber allen kreatürlichen Wesen ist er der *innatus pater* Ir. I 24, 3 (Basilides), der *ingenitus deus* Ir. I 25, 1 (Karpokratianer); das *ἐν ἀγέννητον, πάντων πατήρ* Epiph. 24, 1 (Basilides). Dem entspricht bei den Valentinianern *προπάτωρ* Ir. I 1; I 12, 3 (vgl. das System der Barbelognostiker im koptischen Evang. d. Maria); *προαρχή* Ir. I 1, 1; *ἀντοπάτωρ* Epiph. 31, 5. Er ist der Gott der in den höchsten Himmelssphären wohnt, daher *ὁ ἄνω πατήρ* Epiph. 37, 4 (Ophiten), *ὁ ἄνω ἀγαθός θεός* Ep. 40, 7 (Archontiker), *ἀνώτατος θεός* Hom. 3, 2. — *πατήρ τῶν ὄλων* heißt er endlich: Ir. I 30, 1. Epiph. 26, 10 (»Gnostiker«); 40, 2 (Archontiker); 27, 1 (Karpokratianer); cf. 24, 1 (Basilides) kopt. Evangelium der Maria; Vater des Lebens: Bardesanes bei Ephraem. Hymn. 55 p. 558 D (vgl. auch die Gottheit »das erste Leben« bei den Mandäern, den *πατήρ τοῦ μεγέθους* bei den Manichäern).

1. Die Benennung *Πατήρ* haftet hier an der zweiten Emanation des Systems.

Diese Spekulation über den höchsten, unbekanntesten Gott, der im Gegensatz namentlich auch zu den welterschöpfenden Mächten steht, kann nicht irgendwie auf jüdischen Einfluß zurückgeführt werden, steht vielmehr fast von vornherein in striktem Gegensatz zum jüdischen Glauben an den Schöpfergott und dessen partikuläre Beschränktheit. — Wahrscheinlich christlichen Ursprung hat die in diesen Spekulationen, wie wir aus der Zusammenstellung sehen, weit verbreitete Bezeichnung des höchsten Gottes mit dem Vaternamen. Auch ist zuzugeben, daß weitaus die meisten der gnostischen Sekten, wie wir sie jetzt kennen, ihre höchste Gottheit als identisch mit dem von Jesus verkündeten Vatergott ansahen. Aber ihre Wurzel kann, nach allem, was bisher festgestellt ist, diese Spekulation auch nicht im Christentum gehabt haben. Dazu hängt die Gestalt zu eng mit der der Sieben und der *Μήτηρ* zusammen. Sind unsere bisherigen Kombinationen richtig, so dürften wir vermuten, daß jener höchsten Gottheit der Gnosis die Gestalt der höchsten iranischen Gottheit — sei es Ahura Mazdas, sei es die Figur des Zervan akarana, zugrunde liegt. In der Gnosis ist nun freilich die Gestalt der höchsten Gottheit so sehr aller konkreten Züge entkleidet, daß es schwer fallen wird, hier über eine bloße Vermutung hinüberzukommen. Wir sehen an diesem Punkte eben sehr deutlich, daß wir uns mit der Gnosis jenseits der Welt der konkreten Nationalreligionen auf dem Boden eines halbphilosophischen, spekulativen Synkretismus befinden, der namentlich bei den höchsten Gestalten des Systems alle konkreten Bestimmtheit ängstlich vermeidet und sich wesentlich in Negationen bewegt.

Indessen brauchen wir doch nicht durchweg bei einer unbewiesenen Vermutung stehen zu bleiben. Wir finden bei einem allerdings recht späten Zeugen, Lactantius Placidus (ad Statii Thebaid. 516 p. 228 ed. Jahnke)¹ folgende bemerkenswerte Stelle: »Infiniti autem philosophorum magorum Persae etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol atque Luna; ceteri vero, qui circumferi a sphaera

1. Die Stelle verdanke ich Cumont l. c. I 77, 5.

(sc. die Planeten) nominantur, eius clarescunt spiritu«. Weiter heißt es hier: »Licet magi sphragidas habeant, qua(s) putant Dei nomina continere, sed dei vocabulum a nullo sciri hominum potest . . . sed dum magi vellent, virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusive modo designarunt etc. — Man sieht auf den ersten Blick: hier befinden wir uns mitten in »gnostischen« Spekulationen, und diese Spekulationen werden ausdrücklich den persischen Magiern zugeschrieben. Ihnen wird die gnostische Grundlehre von dem einen göttlichen Urwesen im Gegensatz zu allen bekannten Gottheiten zugesprochen. Ganz ebenso wird diese z. B. Klem. Rekogn. 2, 38 formuliert: »Et Simon ait: ego dico multos esse Deos, unum tamen esse incomprehensibilem et incognitum omnibus deum, horumque omnium deorum deum. — Wenn hier behauptet wird, daß Sonne und Mond die Ebenbilder des höchsten Wesens seien, so ist das zwar nicht spezifisch gnostisch im engeren Sinne. Aber wir erinnern uns einerseits daran, daß auch im Zervanitischen System nach Eznigs Bericht (übers. von Schmid S. 109) Sonne und Mond als die erstgeborenen Geschöpfe Ormuzds galten, wir erinnern uns andererseits, daß Bardesanes (Ephraem Hymn. 55. p. 558 D) in Sonne und Mond Sinnbilder des Vaters des Lebens und der Mutter sah, und daß im System des Mani Sonne und Mond aus den reinsten Elementen der dem Urmenschen geraubten Lichtteile gebildet sind. Ferner stehen auch in diesem Excerpt des Placidus — offenbar tief unter dem unbekanntem Gott — die übrigen Planetenmächte¹. Und direkt gnostisch mutet es an, wenn nach der Behauptung des Placidus die Mager Siegel besitzen wollen, welche den Namen des höchsten Gottes enthalten. Man denke an den Abraxas (Meithras) der Basilidianer und den Caulacau bei derselben und bei ihr verwandten Sekten.

Und das alles wird hier in einem offenbar gut orientierten Bericht bestimmt als eine Spekulation der Philosophen der persischen Mager bezeichnet! Wir haben also ein gewisses Recht zu behaupten, daß persischer Gottesglaube vom Nationalen ganz

1. Die Abtrennung der Sonne und des Mondes von den Planetenmächten ist ebenfalls in der späteren persischen Religion nachweisbar (s. o. S. 41 f.).

entkleidet, ins Spekulative und Allgemeine erhoben in der Gnosis weitergewirkt und hier die Konzeption des unbekanntten Gottes herbeigeführt hat¹.

Vielleicht kann noch eine andere Beobachtung die ausgesprochene Vermutung zu größerer Wahrscheinlichkeit erheben. In der persischen Religion verbindet sich mit dem Gegensatz des höchsten guten Gottes und des bösen Geistes sofort der andere Gegensatz von Licht und Finsternis. Spekulationen über das uranfängliche ewige Licht, das später direkt neben der unendlichen Zeit Zervan steht, scheinen im Parsismus von Alters her zu Hause gewesen zu sein (Spiegel, eranische Altertumskunde II 17). Wir werden vermuten dürfen, daß wir auch in der Gnosis Spuren der Spekulation über den Lichtcharakter der höchsten Gottheit begegnen.

Und die sind in der Tat reichlich vorhanden. In dem im Koptischen erhaltenen Originalbericht des Systems der Barbelognostiker heißt es: »der Vater des Alls . . . das reine Licht, in das niemand mit seinen Augen sehen kann . . . er denkt sein Bild allein und sieht es in dem reinen Wasser des Lichts, das ihn umgibt«. Weiter wird berichtet, daß seine Ennoia ein Werk machte: und stand vor ihm in dem Funken des Lichts. Im Auszug bei Irenaeus I 29, 1 heißt es: *Barbelon prospicientem in magnitudine . . . generasse simile ei (sc. dem höchsten Gott) lumen. Hanc (?) initium et laminationis et generationis dicunt, et videntem Patrem lumen hoc (sc. Christus) unxisse illud sua benignitate, ut perfectum fieret.* Nach den Gnostikern bei Irenaeus I 30, 1 wird das Urwesen genannt: *quoddam primum lumen in virtute Bythi beatum et incorruptibile et interminatum, (vgl. Theodoret haer. fab. I 14).* Daß im System des Bardesanes Sonne und Mond als Sinnbilder des Vaters des Lebens und der Mutter gelten, wurde bereits gesagt. Der Hochzeitshymnus der *Acta Thomae* c. 6 beginnt: *ἡ κόρη τοῦ φωτός θυγάτηρ.* Am Schluß des Liedes von der Perle, c. 113 ed. Bonnet, spricht der Königssohn: *καὶ τὴν κεφαλὴν κλίνας*

1. Dabei ist keineswegs ausgeschlossen, daß nicht andere hohe Himmelsgottheiten der vorderasiatischen Götterwelt ebenfalls mitgewirkt haben, um jene Konzeption herbeizuführen. Aber wir werden doch, namentlich wenn die Argumentation der ersten Kapitel zu Recht besteht, in erster Linie persischen Einfluß anzunehmen haben.

προσεκίνησα τοῦ πατρὸς τὸ φέγγος. Besonders reiche Ausbeute gewährt hier die Pistis Sophia. Das Urwesen, nach welchem die Sophia sich sehnt, und dessenwegen sie in irreführter Sehnsucht in die Materie hinabsteigt, heißt: das höhere Licht S. 26, 9. 11, das Licht der Höhe S. 26, 36 (58, 26. 29. 87, 5), das Licht der Lichter, das in der Höhe der Höhen S. 28, 6 (vgl. 53, 28. 89, 9). In den Hymnen der gefallenen Pistis Sophia kehrt ständig die Anrufung an das »Licht der Lichter« wieder (28, 29. 30, 29. 35, 1. 63, 31. 71, 3. 18. 104, 8. 111, 25 u. ö.). Als das höchste Geheimnis, das den Menschen mitgeteilt werden kann, gilt es zu wissen: »warum die Finsternis entstanden und warum das Licht entstanden ist . . . warum die Finsternis der Finsternisse entstanden und warum das Licht der Lichter entstanden ist« (134, 7ff., vgl. 141, 7. 48, 25)¹. Das sakramentale Gebet c. 142 S. 244, 2f. beginnt: »Erhöre mich Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht« (vgl. 232, 10). Das Sakrament soll die Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Orten der Wahrheit und der Güte führen (245, 30, vgl. 246, 20)². In ähnlicher Weise wird in den sakramentalen Gebeten des II. Jeû-Buches die höchste Gottheit angeredet c. 45 S. 309, 1f.: »Erhöre mich mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht, welches sich im Lichtschatze befindet« (vgl. 310, 13. 33. 40. 312, 5f. 9f. 313, 24f.). In einem der höchsten Himmel befindet sich hier Jeû, der Vater des Lichtschatzes (319, 2), darüber der Ort des »großen Lichtes« (319, 6) u. s. w.

Auch in einem Abschnitt der klementinischen Rekognitionen spielen die Geheimnisse der Lichtwelt eine gewisse Rolle. 2, 49³ behauptet Simon hier: *puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cuius magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret* (vgl. 2, 51). 2, 61 verspricht Simon den Petrus zu lehren, wie er zu dieser

1. Im System des P. S. steht neben »dem ersten Gebot« das »große Licht« mit seinen fünf Helfern. S. 1, 19. (2, 26). 9, 18 vgl. 125, 10.

2. Vgl. den Ausdruck: Siegel des Lichts 134, 27. 227, 4. 10; und: »Mysterium des großen Namens aller Namen, d. h. des großen Lichtes« II Jeû, S. 306, 20.

3. Vgl. Hom. 18, 11 *μημί τινα δύναμιν ἐν ἀποδόχτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι.*

Welt des Lichtes und des höchsten Gottes aufsteigen könne. Er solle seinen Sinn auf den Himmel richten und wiederum über den Himmel hinaus, dann werde er sehen, daß es einen Ort geben müsse, an welchem unermeßliches Licht herrsche: *lumen considera, cuiusmodi esse possit, cui tenebrae nullae succedunt*. Danach behauptet Petrus, daß das Gesetz vor allem selbst eine Offenbarung über das, was über dem Himmel sei, und die Welt der immensitas besitze (2, 67); darauf Simon 2, 70: *magnum est, quod repromittis, ut immensae lucis aeternitas ex lege possit ostendi*, und damit wird die Disputation auf den folgenden Tag verschoben. Sie wird an dieser Stelle 3, 14 am folgenden Tag wieder aufgenommen, es heißt aber sofort 3, 15: *sed nunc omitto, de immensa luce discutere*, — und wir hören nur noch 3, 75, daß das zweite unter den Büchern, welche Petrus an Jacobus schickte, an zweiter Stelle den Titel getragen habe: *quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas*. Wir dürfen also vermüthen, daß in einem der Bücher der *Κηρύγματα Πέτρον*, welche als letzte Grundschrift der Klementinen anzunehmen sind, das Thema de immensitate lucis einmal ausführlich behandelt ist. Es ist zu bedauern, daß die Quellschrift verloren gegangen ist, aber immerhin sind uns genug Andeutungen erhalten, daß wir behaupten können, es sei in der judenchristlichen Gnosis das Thema von den unermeßlichen Lichtwelten der höchsten Gottheit mit einem gewissen Interesse behandelt.

Es ist hier kaum noch nötig zu sagen, daß die Systeme der Mandäer und der Manichäer hier die Beziehung zur persischen Ideenwelt noch vollkommen deutlich zeigen. Für die Mandäer genügt es auf Brandts Urteil M. R. S. 194 zu verweisen. Betreffs der Manichäer möchte ich die Aufmerksamkeit nur auf einen Punkt lenken. Aus den Anathematismaten wissen wir, daß die Manichäer *τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους* verehrten. (Keßler Mani 359. 403.) Was diese Formel des »viergestaltigen Vaters der Größe« bedeutet, wird uns aus Flügel, Mani S. 95 klar, wo es heißt: Die vier großherrlichen Wesenheiten: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit. Auch hier finden wir also das Licht¹: in unmittelbarer

1. Es heißt ebendort: »sein Licht ist die Sonne und der Mond«.

Nähe des höchsten Gottes, als seine erste Hypostase. Wie aber hier die Linien zusammenlaufen, sehen wir, wenn wir in einem der manichäischen Fragmente (übers. von Müller, Abh. d. Berl. Akad. 1904 S. 74)¹ die identische Formel: Zarvân Licht, Kraft, Güte wiederfinden. Die Spekulation über den viergestaltigen Gott und Gottes erste Hypostase, das Licht, ist unmittelbar persisch. Die Gottheit um die es sich hier handelt ist Zervan, die unendliche Zeit.

Auch darauf ist vielleicht noch Acht zu geben, daß die höchste Gottheit in den gnostischen Systemen dann und wann als *θεός ὑψιστος* erscheint. So lautet die Taufformel bei den Elkesaiten *ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως* (Hippolyt, Refut. IX 15 p. 466, 6. 29. — Auch in den klementinischen Homilien begegnet uns die Bezeichnung 18, 4: *πατέρα τινὰ ἐν ἀποδόχτοις ὄντα, ὃν καὶ ὑψίστον ὁ νόμος λέγει* (vgl. im folgenden *τὰ τοῦ ἀποδόχτου ὑψίστου ἴδια*). Nun ist allerdings zuzugeben, daß die Bezeichnung *ὑψιστος, ὁ ὑψιστος* für Gott namentlich in der späteren jüdischen Literatur sehr häufig ist² (weniger häufig in der christlichen). Andererseits spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Bezeichnung *ὑψιστος θεός* letztlich aus Religionen stammt, in denen der ausschließliche Monotheismus nicht so zur Herrschaft gelangt ist, wie im Judentum. Der Begriff des *ὑψιστος θεός* selbst deutet auf Polytheismus. Wir wissen nun aber auch, daß das Beiwort für vorderasiatische Gottheiten, (z. B. in Palmyra) in Gebrauch war. Auch für die westlichen Anhänger persischer Religion läßt sich der Gebrauch nachweisen. Eine Inschrift bei Aradus lautet: *θεῶ υψιστῶ ουρανω ε[πατω καὶ Ηλιω ανικητῶ Μι]θρα ο βωμος εκτισθη*³. Die bekannte Sekte der Hypsistarier scheint eine Mischung von Judentum und Parsismus gewesen zu sein. Jedenfalls beteten sie das Feuer an⁴.

Es ist zuzugeben: wir können für unsere Vermutung der

1. Vgl. noch die Anrufungen in den Fragmenten S. 71: Vater, Licht, Kraft*; und die Verherrlichung des Lichtes S. 65.

2. Vgl. Schürer, die Juden im bosporanischen Reich Sitzber. d. Berl. Ak. 1897 S. 200 ff.; Cumont, *θεός ὑψιστος* in Syrien, Suppl. Rev. Instr. publ. Belg. XL, 1897. 3. Cumont, *Textes et Monuments* II 92.

4. Vgl. Schürer a. a. O. S. 221.

Herkunft der Gestalt des »unbekannten Gottes« nur Fragmente eines Beweises erbringen. Es war von vornherein bei der Allgemeinheit, in der sich die gnostischen Spekulationen an diesem Punkt bewegen, nicht viel mehr zu erwarten. Wir werden aber auch die Fragen nach der Herkunft dieser einen Gestalt nicht isolieren dürfen, und um so wichtiger wird in diesem Zusammenhang die Untersuchung des folgenden Kapitels über den gnostischen Dualismus sein.

III. Kapitel.

Der Dualismus der Gnosis.

I.

Carl Schmidt hat in seiner Schrift »Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum« (Texte und Unters. N. F. V 4) mit Recht als das Wesentliche in der Differenz zwischen Plotin und der Gnosis deren Weltbeurteilung hervorgehoben: Hier die antike, wenn auch gedämpfte optimistische Freude an der Welt und ihrem Schöpfer und dort die trübselige Überlegung von einer von bösen Mächten geschaffenen bösen Welt (S. 76 ff.). Von hier hat er das durchaus ungriechische Wesen der Gnosis in ihren Grundlagen richtig erkannt. Er fragt zum Schluß seiner Abhandlung, worin die tiefen Gegensätze der drei Religionssysteme, der griechischen Philosophie, des Christentums und der Gnosis, begründet seien, und antwortet (S. 89): »In den diametral verschiedenen Voraussetzungen; der Neuplatonismus hat zur Voraussetzung die griechische Philosophie, der Gnosticismus den orientalischen Geist und die orientalische Mythologie, das Christentum den Geist des Judentums resp. das Alte und Neue Testament. Pantheismus, Dualismus und Monotheismus sind die letzten Wurzeln der drei Gedankensysteme, welche im Grunde alle Kompromisse und Nivellierungen ausschließen«. Damit ist es richtig getroffen: Orientalischer Dualismus und orientalische Mythologie — wenn

man mit einem Worte die Gnosis bezeichnen will, so dürften dies die zutreffenden Formeln sein. Das ist in den uns erhaltenen Berichten der Gnosis freilich vielfach verdeckt; denn die ausführlicheren und größeren Systeme der Gnosis namentlich die verschiedenen Valentinianischen und Basilidianischen Systeme, welche die Aufmerksamkeit der berichterstattenden Kirchenväter besonders auf sich gezogen haben, stellen bereits eine gewisse Wendung der Gnosis zum Hellenismus dar. »Trotzdem haben Christen wie Gnostiker Kompromisse mit der hellenischen Weltanschauung geschlossen. Sie waren dazu geradezu genötigt, wollten sie überhaupt durch ihre Gedankensysteme Zutritt zu der gebildeten Welt erlangen. Diese Art der Hellenisierung hätte niemals geleugnet werden sollen«. Andererseits geht überhaupt das Interesse in der Berichterstattung der Kirchenväter nicht so sehr auf die letzten dualistischen Grundlagen der Gnosis, sondern mehr auf die phantastische Ausgestaltung der himmlischen Welten, auf Emanationssysteme und Aeonenreihen. Dennoch kann kein Zweifel sein, daß im wesentlichen der ganzen Geistesbewegung ein starker orientalischer Dualismus zugrunde liegt. Es gilt, diese Erkenntnisse noch stärker herauszuarbeiten.

Einer der ältesten und bedeutendsten Führer der Gnosis, der in diesem Zusammenhange in Betracht kommt, ist Basilides. Dessen ursprüngliche Gedanken sind allerdings für uns durch die auf seinen Namen ausgearbeiteten großen Systeme, die wenig von seinem Geist enthalten, verdeckt. Erst neuerdings sind wir besser in stand gesetzt, die Grundgedanken des Basilides in ihrer starken dualistischen Tendenz noch zu erkennen. Es kommt in erster Linie der Bericht über Basilides in den Acta Archelai in Betracht, den wir erst jetzt nach der Entdeckung einer neuen Handschrift in seinem ganzen Umfange besitzen¹. An der Echtheit des hier mitgeteilten umfangreichen Basilidianischen Zitats kann wohl kaum gezweifelt werden, da direkt angegeben wird, daß es aus dem 13. Buch seines Werkes stamme. Hier trägt Basilides unter Abweisung

1. Die griech.-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Hegemonius, Act. Archelai, herausgeg. von Ch. H. Beeson Kap. 67 p. 96 ff.

der »inanis et curiosa varietas« (offenbar der griechischen Philosophie) die Lehre der Barbaren über das Gute und Böse vor. Die Stelle ist für die Geschichte der Gnosis von eminenter Wichtigkeit, und wir müssen sie deshalb fast in extenso hier hersetzen: »Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt; ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae (genitae) esse dicebantur«. Solange ein jedes dieser Prinzipien für sich geblieben sei, hätten sie ein harmonisches Dasein geführt. »Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea et coadmisceri ac participari de ea cupiebant«. Das Licht habe zwar nichts von der Finsternis angenommen, nur eine Begierde, die Finsternis zu schauen, sei auch über dieses gekommen, und so habe es wie durch einen Spiegel geschaut. »Enfasis igitur, i. e. color quidam lucis, ad tenebras factus est solus, sed lux ipsa respexit tantummodo et abscessit, nulla scilicet parte sumpta de tenebris«. »Tenebrae vero ex luce sumpserunt intuitum et yles enfasin vel colorem, in quo ei displicuerant«. Und während sie, die Finsternis, einen Abglanz des Lichts verschlungen hätten (non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin), hätten die Guten (Geister des Lichts) das Verschlungene der Finsternis wieder zu rauben versucht (boni raptiva mutatione traxerunt)¹. Und nun folgt die Quintessenz der hier vorgetragenen Grundanschauung: »Unde nec perfectum bonum est in hoc mundo, et quod est, valde est exiguum, quia parum fuit etiam illud, quod initio conceptum est. Verumtamen per hoc ipsum exiguum lucis, immo potius per speciem quandam lucis, creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem. »Et haec est ista, quam cernimus, creatura«. — Also eine ursprüngliche Vermischung der beiden sich ewig und ungezeugt gegenüberstehenden Prinzipien von Gut und Böse, von Licht und Finsternis, eine Vermischung, bei der die Finsternis wenigstens einen Abglanz des Lichtes verschlungen hat,

1. Ich habe versucht, den Sinn des in der Überlieferung entstellten Satzes wiederzugeben.

den jenes nun wieder an sich reißen möchte; und aus diesen geringen Lichtelementen ist diese Schöpfung (creatura) entstanden und daher so wenig Gutes in dieser Welt, und nichts Gutes vollkommen. Wir wüßten übrigens bei dieser Darstellung gern, wer die creaturae sind, die imstande waren, aus diesen geringfügigen Lichtelementen diese Welt zu schaffen. Wie es scheint, gehören sie nach dem Zusammenhange wesentlich der Welt des Bösen und der Finsternis an. In dem ausgeführten Basilidianischen System erscheinen in diesem Punkte die vom höchsten Gott, — allerdings in unendlichem Abstände — emanieren welterschöpferischen Engelmächte. Diese Auffassung scheint aber hier noch nicht vorzuliegen, und auch im allgemeinen ist hier wenig von dem Geist des späteren Basilidianischen Systems zu spüren.

Dagegen stimmen zu diesem Aufriß der Weltanschauung vereinzelte ältere Notizen über Basilides' Lehre, die wir hier und dort finden. Wir können uns nun etwa denken, was Basilides meinte, wenn er nach den Acta Archelai p. 96 in demselben Buch seines Werkes in der Parabel vom Reichen und Armen angezeigt gefunden haben will: »naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit«. Seiner Meinung nach hatte das Böse, das die Dinge dieser Welt überdeckt, ein eigenes, uranfänglich wurzelhaftes Dasein. Auch die Notizen, die uns Clemens Alexandrinus über das System des Basilides aufbewahrt hat, stimmen genau zu dem Bericht der Acta Archelai. So behauptet dieser unter anderem, daß Basilides nicht Vertreter des Monotheismus sei (Stromat. V 11, 75: τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῇ Βασιλείῃ δοκεῖ θεόν). Wie Clemens das meinte, sagt er uns an einem anderen Orte, wenn er davon spricht, daß Basilides den Teufel vergötterte: πῶς δὲ οὐκ ἄθεος, θειάζων μὲν τὸν διάβολον; Stromat. IV 12, 87. Damit stimmt auch der Bericht des Epiphanius (Haer. 24, 6), welcher urteilt, daß die Ketzerei des Basilides damit begonnen habe, daß er nach dem Ursprung des Bösen geforscht habe (πόθεν τὸ κακόν;). Wenn Epiphanius dann hervorhebt, daß das Böse weder anfangslos sei noch eine eigene Wurzel habe, noch eine eigene Substanz, sondern durch freien Willen (διὰ προφάσεως) bei jedem entstehe, der das Böse tue, so zeigt sich hier durch den Gegensatz deutlich, wie Basilides jenes Problem

gelöst hat. Noch stärker erinnert an das Fragment der Acta Archelai Clemens Stromat. II 20, 112, wonach Basilides die Verderbnis der menschlichen Seele zurückführt auf eine ursprüngliche Verwirrung und Vermischung (*κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν*). Mit dieser dualistischen Grundanschauung in dem System des Basilides wird noch so manches andere zusammengehängen haben, wenn wir dieses auch in allen seinen Zusammenhängen nach den uns vorliegenden Nachrichten nicht mehr ganz konstruieren können. So scheint Basilides die Seelenwanderung gelehrt zu haben. Clemens (Stromat. IV 12, 87) nennt als dessen Hauptdogmata die Lehre von der Seelenwanderung („*εἰ μετεσσωματοῦται ἡ ψυχὴ*“) und vom Teufel („*περὶ τοῦ διαβόλου*“). Auch die dualistische Anthropologie des Basilides, die Lehre von den bösen *προσαρτήματα* der Seele (vgl. Stromat. II 20, 112) und die Lehre seines Sohnes Isidorus, der in einer eigenen Schrift über die »drangewachsene« Seele („*περὶ προσφρουῶς ψυχῆς*“, Stromat. II 20, 113) handelte, Anschauungen, die wir weiter unten im Zusammenhange behandeln werden, gehören hierher. Ebenso die streng asketische Haltung des echten Basilides, die, wie es scheint, in Isidors »Ethik« (Clemens Stromat. III 1, 1—3) bereits gemildert ist. Endlich ist auch der entschlossene Dokerismus in der Auffassung der Person des Erlösers von dorthier erklärbar. Interessant ist noch, daß Basilides in der Konsequenz der dualistischen Auffassung entschlossen genug war, die Sündlosigkeit des irdischen Jesus bis zu einem gewissen Grade zu leugnen (Stromat. IV 12, 83; Hilgenfeld Ketzergesch. S. 208). Wenn in dem von Hippolyt überlieferten Basilidianischen System als das letzte Endziel die Entmischung der widernatürlich zusammengekommenen, widerstrebenden Elemente hingestellt wird, so entspricht das ganz dem ursprünglichen Gedankengange des Basilides¹.

In diesem Zusammenhange erscheint denn auch noch der Erwägung wert, was wir über Herkunft und sonstiges Milieu des Basilides noch feststellen können. Es gewinnt an Bedeutung, daß in den Acta Archelai noch bestimmt behauptet wird (c. 67 p. 96): »Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides

1. Vgl. VII 27, p. 378, 16 *ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρανῆσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς.*

quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore«. Auch ist es interessant, auf die Autoritäten zu achten, auf die Basilides und sein Sohn Isidorus sich berufen. Nach Agrippa Kastor (Eusebius H. E. IV 7, 6—8) hat Basilides als Propheten den Barkabbas und den Barkoph verehrt¹. Dem entspricht, daß Isidorus „*Ἐξηγητικά*“ zum Propheten *Παρχώρ* geschrieben hat (Stromat. VI 6, 53). Denn Parchor ist offenbar identisch mit Barkoph. Den Barkabbas finden wir auch als Propheten der Nikolaiten oder der Gnostiker im engeren Sinne bei Philaster Haer. 33 und Epiphanius Haer. 26, 2 erwähnt. Endlich treten in den Acta Archelai c. 63 p. 91 im Kampf mit Terebinthus »Parcus quidam propheta et Labdacus Mithrae filius« auf. Den Namen Parcus hat Keßler (Mani 87) auf den parthischen Männernamen Pakôr (*Πακώρης*) zurückgeführt. Mit ihm und dem Mithraspriester Labdacus befinden wir uns wieder ganz in orientalischer Umgebung. Auch sei noch erwähnt, daß Isidorus (Stromat. VI 6, 53f.) Prophetien des Cham erwähnt, aus denen der griechische Weise Pherekydes geschöpft haben soll. Cham aber wird in diesem Zusammenhange wahrscheinlich, wie weiter unten nachgewiesen wird, identisch mit Zoroaster sein; und wenn in diesem Zusammenhange von der geflügelten Eiche und dem buntgewirkten Tuche über ihr geredet wird, so sind es orientalische Phantasien von dem Weltenbaum, die hier zum Vortrag gelangen. Alles erinnert uns an die Herkunft der Basilidianischen Weltanschauung aus orientalischem Dualismus und orientalischer Mythologie.

Als zweiter spezifisch dualistischer Gnostiker sei dann Bardesanes genannt, den man mit völligem Unrecht, verleitet durch einige zufällige Anklänge vielfach noch immer als Anhänger des Valentinianischen Systems betrachtet. Leider sind die Nachrichten über dessen Weltanschauung noch fragmentarischer als die über den ursprünglichen Basilides. Wir sind hier fast ganz auf die hingeworfenen dunklen und rätselhaften Bemerkungen Ephraems angewiesen; dennoch wissen wir von ihm, um die

1. Agrippa fügt hinzu: *καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον βαρβάρους*. Eine Parallele zu dem rätselhaften „*ἀνυπάρκτους*“ (uranfänglich) bietet vielleicht die Einführung des gnostischen Propheten Nikotheos als „*ἀνεύρετος*“ bei Zosimus (Reitzenstein, »Poimandres« S. 104 und 267 f.; dort andere Parallelen).

dualistische Grundlage seines Systems festlegen zu können, genug. Neben 7 feindlichen Wesen, den Planeten, und den 12 Zeichen des Tierkreises behauptete Bardesanes einen Leib ohne Auferstehung von dem Bösen, eine Seele von den Sieben (Ephraem Hymn. 53 p. 553 F.). Er nennt den Teufel »die Hefe des Prinzips der Finsternis« (Ephraem Hymn. p. 504 C; Hilgenfeld Ketzergeschichte 521), und spricht von einer ewigen Materie (Hymn. 14 p. 468 D E). Zu diesen Andeutungen Ephraems über Bardesanes' Dualismus kommen nun noch spätere Nachrichten über ihn und seine Schule, die den hier gewonnenen Eindruck durchaus bestätigen. So hat uns En-Nedim im Fihrist die beachtenswerten Notizen überliefert: »Ibn Deisân (Bardesanes) behauptete, daß das Licht von einem Geschlecht und die Finsternis von einem Geschlecht sei«. »Ibn Deisân ist Verfasser des Buches, das Licht und die Finsternis«. (Flügel, Mani 162). Man ist im allgemeinen sehr geneigt, diese Überlieferung als spät und unzuverlässig einfach bei Seite zu setzen. Mit völligem Unrecht. Denn En-Nedim ist auf diesem Gebiet ein ungemein zuverlässiger Zeuge; auch tritt die Nachricht bei ihm mit aller Bestimmtheit auf; Bardesanes wird ausdrücklich von seiner Schule unterschieden und namentlich genannt. Und hinzukommt, daß die späteren Nachrichten in West und Ost den schroffen Dualismus der Bardesanitischen Schule hervorheben. Im dritten Buch des Dialogus de recta fide in Deum (Ausg. v. Bakhuizen S. 116) nennt der Bardesanit Marinus ausdrücklich als die ersten unter den drei vom katholischen Glauben abweichenden Lehren: τὸν διάβολον οὐχ ὑπὸ θεοῦ λέγομεν ἐκτίσθαι. Weiterhin behauptet er: ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογένητον· καὶ δύο ρίζας οἶδα πονηρὰν καὶ ἀγαθὴν (118). Über das Wesen der beiden entgegenstehenden Principien sagt er: τοῦ ἀγαθοῦ ἡ ποιότης καὶ ἡ ἐνέργεια φῶς, ἀγαθόν, δεξιόν . . . δίκαιον . . . τοῦ δὲ κακοῦ . . . σκότος, πονηρόν, ἀριστερόν . . . ἄδικον (118). κατὰ πάντα ἀντίκειται τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ (122). Dem entsprechen nun weiter die späteren islamischen Berichte über die Schule des Bardesanes in beachtenswerter Weise. En-Nedim unterscheidet zwei Sekten der Bardesaniten, die in ihrer Ansicht über die Vermischung des Lichtes mit der Finsternis auseinandergehen. Nach der einen Ansicht sei das Licht aus freier Wahl in die Finsternis eingegangen und habe

sich dann nicht mehr von ihm befreien können; nach der andern — hier ist der nicht mehr ganz klare Bericht aus dem des Scharastâni (s. u.) zu ergänzen — soll die Finsternis vermöge ihrer Schlaueit in das Licht eingedrungen sein, das Licht also eine mehr passive Rolle spielen (Flügel, Mani 162). Von dem Fihrist des En-Nedim scheint Scharastâni abhängig zu sein. Er bringt fast genau dieselben Ausführungen, nur daß er noch einige weitere Notizen hinzufügt. So erwähnt er eine dritte Sekte, derzufolge das Licht aus freier Wahl in die Finsternis eingegangen sei, um sie glücklich zu machen und die gesunden Teile aus ihr nach seiner Welt heraufzuführen¹ (Haarbrücker I 293f.). Albiruni (Chronology ed. Sachau p. 189) gibt ausdrücklich das Urteil ab, daß Bardesanes seine Lehre zum Teil von Jesus, zum Teil von Zarathustra genommen habe. Interessant ist es auch, daß am Schluß eines Fragmentes, das in einer Handschrift der »Gesetze der Länder« dieser Schrift (aus der Schule des Bardesanes) angehängt ist, für die Zodiakalzeichen Namen erscheinen, die wir im persischen Bundehesh wiederfinden (Renan, Journ. Asiatique 1852 S. 298; Spiegel, Schriften der Parsen II 99). Von alledem, was uns die arabischen Schriftsteller über Bardesanes und seine Schule überliefern, mag ja nun vieles auf Rechnung der Schule allein und der späteren Weiterbildung zu setzen sein. Aber es wäre doch ein merkwürdiger Zufall, wenn die Bardesanitischen Schulgemeinschaften in Ost und West den entschlossenen orientalischen Dualismus in das System erst gleicher Weise eingeführt hätten, ohne daß die Grundlage zu alledem in dem System des Meisters vorhanden gewesen wäre. Wir werden Bardesanes selbst als Vertreter des orientalischen (persischen) Dualismus mit Sicherheit in Anspruch nehmen dürfen.

Wenn man derart seinen Blick geschärft hat, so wird man auch an einer ganzen Reihe anderer gnostischer Systeme die eminent dualistische Grundlage nicht verkennen. So tritt diese im System der Ophiten bei Irenäus I 30 noch ganz klar hervor. Nach diesem System befindet sich unter der oberen Welt des ersten und zweiten Menschen und des Spiritus sanctus die davon

1. Sollte bei dieser dritten Sekte ein Einfluß des manichäischen Systems vorliegen?

geschiedene Welt der Finsternis: *segregata elementa, aqua, tenebrae, Abyssus, Chaos*¹. In diese niedere und böse Welt versinkt die unreife Geburt des Spiritus sanctus, die Sophia Prunikos, und entnimmt aus ihnen das körperliche Element, durch das sie derart beschwert wird, daß sie mühsam nur nach Wiederabstreifung jenes körperlichen Elements in die Höhe streben kann (Irenäus I 30, 3). In dieses niedere Element schaut der Sohn der Sophia, Jaldabaoth, über den Streit der Engel verzweifelt hinein und erzeugt aus der Hefe der Materie den schlangengestalteten teuflischen Geist (den Ophiomorphos): »et desperantem conspexisse in subiacentem faecem² materiae et consolidasse concupiscentiam suam in eam, unde natum filium dicunt« Iren. I 30, 5 (etwas anders Epiphanius Haer. 27, 4, wo Jaldabaoth den Ὀφιομόρφος schafft, weil er darüber erzürnt ist, daß der eben geschaffene Mensch sich über ihn hinaus zur Verehrung des höchsten Gottes erhebt).

Auch in dem System der Barbelognostiker (Irenäus I 29) tritt, obwohl hier alle Aufmerksamkeit auf die allmähliche Emanation der himmlischen Aeonen gerichtet ist, die dualistische Grundlage doch noch deutlich heraus. Es heißt dort ausdrücklich, daß die letzte Emanation des Spiritus sanctus, quem et Sophiam et Prunicum vocant, sich, weil er sich vereinsamt und ohne Genossen gefühlt habe, in die Materie gestürzt habe: »asseverabat et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire coniugem«. Deutlich steht also auch hier eine unerschaffene böse Welt (die inferiores partes) in starkem Gegensatz (nicht nur als das *μὴ ὄν*) der oberen Lichtwelt gegenüber.

Auch hinsichtlich des Systems der Pistis Sophia machen

1. Die Formulierung dieses dualistischen Systems ist durch Reminiscenzen von Genesis 1 bedingt, aber die dualistische Auffassung stammt natürlich nicht von dort.

2. Vgl. die Behauptung des Bardesanes, der Teufel sei die Hefe des Prinzips der Finsternis. Nach der Auffassung der Mandaer entsteht Ptahil aus dem Spiegelbild des Abatur in dem schwarzen Wasser (Brandt M. R. 51). Im System der Zervaniten (Ullemaï Islam, Vullers S. 46) heißt es, daß Ormuzd, als er in den tiefsten Abgrund hinablickte, dort den Ahriman »schwarz, unrein, übelriechend und böartig« sah. Von einer Entstehung des Ahriman ist hier allerdings nicht die Rede.

wir dieselbe Beobachtung. Trotzdem das Interesse an der oberen Lichtwelt und ihren Gestalten voll verwirrender und bunter Mannigfaltigkeit fast ausschließlich hängt, so hat doch die Pistis Sophia daneben, wenn auch nicht so klar heraustretend, charakteristische Vorstellungen von der Unterwelt, ja sie besitzt geradezu eine ausgedehnte Unterweltgeographie¹. Die klarste und zusammenhängendste Schilderung der Orte der Unterwelt und ihrer Verhältnisse zu einander findet sich c. 127, S. 210. Danach werden 4 Orte der Unterwelt bestimmt von einander unterschieden: »Das Feuer, das in der Unterwelt, ist neunmal heißer als das in der Menschheit, und das Feuer, das in den Strafen des großen Chaos ist, ist neunmal gewaltiger als das in der Unterwelt, und das Feuer, das in den Gerichten der Archonten, die auf dem Weg der Mitte, ist neunmal gewaltiger als das Feuer der Strafe, das in dem großen Chaos, und das Feuer, das in dem Drachen der äußeren Finsternis ist siebenzigmal gewaltiger als das Feuer, das in den Gerichten der Archonten, die auf dem Wege der Mitte«. Es werden also hier 4 Orte nach ihrer Furchtbarkeit in aufsteigender Reihenfolge unterschieden: die Unterwelt, das große Chaos, die Archonten auf dem Wege der Mitte, der Drache der äußeren Finsternis. Die »Unterwelt« ist vielleicht identisch mit dem Ort, der sonst »Amente« genannt wird. So finden sich c. 145 S. 249, 11 hintereinander die Orte des Amente, des Chaos und der Archonten des Weges der Mitte erwähnt (vgl. S. 250, 2 ff.; 252, 9)². Wir hätten dann hier die spezifisch ägyptische Vorstellung von dem Amente neben der griechischen Chaosvorstellung. Die Archonten der Mitte, die im vierten Buch der Pistis Sophia besonders ausführlich behandelt werden, sind ursprünglich freilich nichts anderes als die Planetengottheiten, die hier allerdings ganz und gar in die Hölle versetzt sind. Auf ihre ursprüngliche Stellung im gnostischen System weist nur noch der Name »Archonten des Weges der Mitte« hin. Ausführliche Phantasien über den »Drachen der Finsternis«

1. Ich hebe hervor, daß diese Unterweltsgeographie der P. S., wie es scheint, stark ägyptisch bedingt ist.

2. Es scheint allerdings, als wenn hier »Amente« als der unterste und wenig furchtbarste Ort der Finsternis betrachtet wird, sodaß wir hier die umgekehrte Reihenfolge hätten, wie oben (Kap. 127).

finden wir in der Pistis Sophia c. 126 S. 207f. »Die äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde, indem sie (die Finsternis) außerhalb der ganzen Welt ist und die ganze Welt umgibt«. Zu diesem Drachen, der sich um die ganze Welt schlingt und den Kreis schließt, indem er seinen Schwanz im Munde hat, findet sich eine direkte Parallele in den Acta Thomae c. 32: „*Συγγενὴς δὲ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἔξωθεν τοῦ Ὀυκεανοῦ ὄντος, οὗ ἡ οὐρὰ ἐγκλιταὶ τῇ ἰδίῳ στόματι*«. Wir erinnern uns auch an den Leviathan der Ophiten, der mit seinem Kreise die Kreise der übrigen niederen Archonten umgibt (s. o. S. 11). Eine weit verbreitete, naturhaft-mythologische Anschauung von der die Welt (resp. die Erde) umschlingenden Schlange ist hier überall zum Ausgangspunkt dualistischer Spekulation genommen. Nach der Pistis Sophia befinden sich im Inneren des Drachen zwölf gewaltige Strafzimmer, über deren jedem ein Archon mit einem bestimmten Gesicht sich befindet, eine Vorstellung, die an die ägyptische von den zwölf Regionen, welche die Sonne bei ihrem Abstieg in die Unterwelt zu durchlaufen hat¹, lebhaft erinnert. Diese ganze Welt der Finsternis steht nun auch in der Pistis Sophia der Welt des Lichtes unvermittelt gegenüber. Von einer Emanation derselben aus der höheren Welt des Lichts ist nirgends die Rede; sie erscheint vielmehr als ungeschaffen und ewig. Charakteristisch ist hier vor allem, was c. 29 ff. über den Fall der Pistis Sophia gesagt wird. Danach wird die Pistis Sophia, die ursprünglich ihren Aufenthalt im dreizehnten Aeon hatte, durch eine List des Dämon Authades in die Unterwelt des Chaos hinabgelockt. Dieser nämlich sandte eine Lichtemanation aus in das Chaos hinein, und die Sophia, in der Meinung, daß jenes Licht, das sie in der Unterwelt sieht, eine Lichtemanation der höchsten Gottheit sei, läßt sich verlocken, in das Chaos hinabzusteigen und wird dort gefangen gehalten. Also auch hier wieder ein Hinabsinken der Sophia in die vorher bereits existierende Welt der Finsternis und des Chaos. Wenn dieses Hinabsinken hier in der oben angegebenen Weise dadurch motiviert wird, daß die Pistis Sophia das Licht in der Unterwelt irrtümlich für ein Licht der höchsten Gottheit ge-

1. Vgl. de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II 222 f.

halten habe, so zeigt sich hier, wie bereits oben nachgewiesen wurde, vielleicht ein Einfluß der spezifisch Valentinianischen Gnosis. Aber dieser Einfluß hat den Dualismus des Systems der Pistis Sophia keineswegs überwinden können. Wenn hier ferner (c. 31) Jaldabaoth, der sonst als einer der Archonten des Weges der Mitte erscheint, als ein Angehöriger der Welt der Finsternis, aus der Sophia emaniert auftritt, so liegt auch hier ein Kompromiß zwischen verschiedenen Systemen vor. Die Idee, daß Jaldabaoth der Sohn der Sophia sei, ist ja ein Charakteristikum der verschiedensten gnostischen Sekten (s. o. S. 10 ff.). Doch hebt dieser Kompromiß die entschieden dualistische Grundanschauung der Pistis Sophia nicht auf. — Charakteristisch ist auch, daß in der Pistis Sophia vielfach von einer Welt der Mischung (*μερασμός*) die Rede ist, zu der jedenfalls diese körperliche Welt unter den Gestirnen gerechnet wird. Nach c. 93 S. 139, 9¹ beginnt die Welt der Mischung bereits unmittelbar unter der Welt des Lichtschatzes, und gehören die sogenannten Orte der Rechten und der Linken mit ihren über dem dreizehnten Aeon sich befindenden Emanationen sämtlich bereits zur Welt der Mischung. Die Vorstellung, daß die gesamte sichtbare Welt die Welt der Mischung zwischen Licht und Finsternis sei, erinnert unmittelbar an die Lehre des Basilides von der ursprünglichen Verwirrung und Vermischung, welche zwischen der Welt der Finsternis und der des Lichtes stattgefunden hat. Unmittelbar an diese Vorstellung schließt sich übrigens auch hier der eschatologische Gedanke von der der-einstigen endgültigen Auflösung der Welt der Mischung (c. 45, S. 48, 33 ff.): »und wenn die vollkommene Zahl (der gerechten Seelen) vollendet ist, damit die Mischung aufgelöst werde« (vgl. S. 49, 10). In diese ganze dualistische Grundanschauung der Pistis Sophia gehört endlich auch ihre eigentümliche Anthropologie hinein, wie sie namentlich c. 111 ff. ausführlich entwickelt ist. Diese Lehre vom „*ἀντίμιμον πνεῦμα*“, die in auffälligster Weise mit Andeutungen im System des Basilides und mit der Anthropologie des manichäischen Systems übereinstimmt, wird weiter unten noch genauer behandelt werden.

1. Die Welt der Mischung wird auch einmal in hellenischer Weise als τὸ μὴ ὄν, »die nicht existiert« bezeichnet 139, 10. Das ist hier natürlich nur eine Phrase.

Einen besonders charakteristischen Dualismus finden wir weiter bei der Sekte der wiederum zu der Gruppe der Gnostiker im engeren Sinn gehörigen »Nicolaiten«, deren System uns bei den Nachtretern des Hippolyt aufbewahrt ist. Pseudo-Tertullian c. 5 berichtet von Nikolaus ganz kurz: »Hic dicit tenebras in concupiscentia luminis et quidem foeda et obscoena fuisse. Ex hac permixtione pudor est dicere, quae foetida et immunda«. Ausführlich ist der Bericht des Philastrius (Haer. 33). Nachdem er erwähnt hat, daß von Nikolaus die Gnostiker abstammen und diese die Barbelo oder Noria, einige auch den Jaldabaoth verehren, gibt er eine zusammenhängende Darstellung des nikolaitisch-gnostischen Systems, zu der dann der ebenfalls von Hippolyt abhängige Epiphanius (Haer. 25, 5) eine oft wörtliche Parallele bietet. Danach lehrten diese Gnostiker folgendes: Ante erant solum tenebrae et profundum et aqua (*σκότος ἦν καὶ βυθὸς καὶ ὕδωρ*), atque terrae divisio facta est in medio et spiritus separavit haec elementa (*τὸ δὲ πνεῦμα ἀνὰ μέσον τούτων διορισμὸν ἐποιήσατο αὐτῶν*). Tunc ergo tenebrae inruentes in spiritum (*σκότος ἀναδραμὸν περιεπλάκη τῷ πνεύματι*) genuerunt quattuor aeonas, et isti quattuor genuerunt alios quattuor aeonas. (Nach dem Bericht des Epiphanius wird zunächst aus der Vereinigung von *πνεῦμα* und Finsternis eine Metra [*τις μήτρα καλουμένη*] geboren, und diese, wiederum vom Geist schwanger geworden, gebiert die vier Aeonen. Wenn nach dem Bericht des Epiphanius dann aus den vier ersten Aeonen vierzehn Aeonen entstehen, so ist sein Text hier wohl einfach nach Philastrius zu verbessern.) Hoc autem dextra atque sinistra, lux, inquit, sunt et tenebrae (*καὶ γέγονε δεξιὰ τε καὶ ἀριστερά, φῶς καὶ σκότος*). Et quendam etiam concubuisse cum illa muliere et virtute dicunt, de qua nati sunt dii et homines et angeli et septem spiritus daemoniorum. (Etwas genauer berichtet Epiphanius: Ὑστερον δὲ μετὰ πάντας τούτους προβεβλήσθαι τινα αἰσχρὸν αἰῶνα, μεμίσχθαι δὲ τοῦτον τῇ μητρὶ τῇ ἄνω προοδηλωμένη u. s. w.). Wir haben hier eine merkwürdige Kosmogonie: Im Anfang zwei Grundelemente, Finsternis und Chaos auf der einen Seite, auf der anderen Geist resp. Wind. Dann eine Vermischung der Finsternis und des Spiritus, die Entstehung einer Muttergöttin (der ausführliche Bericht des Epiphanius wird an diesem Punkt zu Recht bestehen),

aus der Muttergöttin entstanden eine rechte und linke Aeonenwelt. Der zuletzt erwähnte *αἰσχρὸς αἰών*, der mit der Mutter diese ganze Welt und auch die sieben Dämonengeister schafft, könnte vielleicht die Gestalt sein, die uns sonst als Jaldabaoth begegnet. Dann wäre die Metra etwa der Sophia gleichzusetzen. Aber ganz singulär wäre es, daß hier die Sophia und Jaldabaoth als ein Paar erscheinen und beide ganz und gar dämonischen Charakter tragen. Man könnte fast an die Gestalten des Ur und der Ruhâ im mandäischen System sich erinnern lassen. Bemerkenswert ist, daß die Vertreter dieses ausgesprochen dualistischen Systems sich auf den Propheten Barabbas berufen, ein Name, der uns bereits im Zusammenhang bei den Untersuchungen über das Basilidianische System begegnet. Eine merkwürdige Parallele finden wir übrigens noch innerhalb der Darstellung, die Hippolyt in seiner Refutatio von dem System der Sethianer V 19 liefert. Sie ist hier mit einer anderen Spekulation, die wir später noch in einem größeren Zusammenhang zu besprechen haben, zu einer verworrenen Masse verwoben. Nehmen wir sie für sich heraus, so ergibt sich auch hier als das eine Grundprinzip der Spekulation: *σκότος* oder *ἕδωρ* (p. 200, 82: *τὸ δὲ σκότος ἕδωρ ἐστὶ φοβερόν*; vgl. p. 204, 52: *ἐν τῷ σκοτεινῷ καὶ φοβερῷ καὶ πιερῷ καὶ μιερῷ ἕδατι*). Dem *σκότος* tritt der Wind zur Seite (*ἄνεμος* = *πνεῦμα* = *spiritus*): „*Γέγονεν οὖν ἐκ τοῦ ἕδατος πρωτόγονος ἀρχὴ ἄνεμος σφοδρὸς καὶ λάβρος καὶ πάσης γενέσεως αἴτιος*“ (204, 2ff.). Der Wind, dessen Brausen mit dem Gezisch einer Schlange verglichen wird (206, 58) und der deshalb geradezu Schlange genannt wird (206, 60), verbindet sich mit dem Wasser der Finsternis. Auch hier scheint (der Text ist leider bis zur Unkenntlichkeit verdorben und entstellt) aus dieser Vereinigung zunächst eine Metra hervorzugehen, die wenigstens 206, 63 ausdrücklich erwähnt wird; und dann heißt es, daß die Schlange sich mit dieser Metra vereinigt habe und allerdings nicht die Welt, sondern den Menschen, der hier wohl kosmologisch als Urbild der Welt aufzufassen ist, erzeugt habe. *Εἰς τὴν ἀκάθαρτον φησι καὶ πολυπήμονα μήτραν ἄτακτον εἶσω ὁ ὄφις εἰς — ἐρχόμενος ὁ ἄνεμος τοῦ σκότους, ὁ πρωτόγονος τῶν ὑδάτων, γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον* (offenbar eine direkte Parallele zu der Vereinigung des *αἰσχρὸς αἰών* mit der *μήτρα* im Nikolaitischen

System). Für die Erklärung der Genesis dieser merkwürdigen Phantasien, die uns im System der Nikolaiten und Sethianer begegnen, scheint übrigens die phönizische Kosmogonie des sogenannten Sanchuniathon, die uns Eusebius (Praep. ev. I 10) aufbewahrt hat, einiges Licht zu geben. Auch diese Kosmogonie setzt zwei uranfängliche, unendliche Prinzipien: *ἀέρα ζοφώδη και πνευματώδη ἢ πνοῶν ἀέρος ζοφώδους και χάος θολερὸν ἐρεβῶδες* (I 10, 1). Hier haben wir beides, das finstere Chaos und den Spiritus resp. den *Ἄνεμος*, hier die hauchartig bewegte finstere Luft. Auch hier ist in dem folgenden von einer Vermischung der beiden Prinzipien die Rede. *Ὅτε δὲ ἠράσθη τὸ πνεῦμα* (wohl = *πνοὴ ἀέρος ζοφώδους*) *τῶν ἰδίων ἀρχῶν και ἐγένετο σύγκρασις, ἣ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος· αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων*. Aus dieser Verbindung geht denn auch hier eine, wie es scheint, weibliche Gottheit hervor, *Μῶτ* mit Namen (*τοῦτό τινες φασιν Ἰλίν*); und aus ihr soll dann die *γένεσις τῶν ὄλων* entstanden sein¹. Besonders charakteristisch ist dann noch der etwas außer dem Zusammenhang stehende und die neue Vorstellung von dem Weltenei einführende Satz I 10, 2: *Και ἀνεπλάσθη ὁμοίως φωῦ σχήματι και ἐξέλαμψε Μῶτ, ἥλιός τε και σελήνη, ἀστέρες τε και ἄστρα μεγάλα*. Auch hier wird also die *Mot*, wie dort die *Metra*, mit den Gestirnen zusammen genannt. Es scheint, als wenn in den Systemen der Nikolaiten und Sethianer ein Stück der phönizischen Kosmogonie verarbeitet ist. Aber jedenfalls sind andere Ideen mit ihr vereinigt, und es ist interessant, im Vergleich zu sehen, wie der spezifisch orientalische Dualismus, der Gegensatz von Licht und Finsternis, erst in den gnostischen Systemen mit der phönizischen Kosmogonie verwoben ist.

1. Zu vergleichen ist hier der Bericht des Damascius über die Kosmogonie von Sidon c. 125 (ed Kopp p. 384f.): Erste Grundwesen sind hier *Χρόνος* (!), *Πόθος*, *Ὀμίχλη*. Von *Πόθος* und *Ὀμίχλη* stammen *Ἄηρ* und *Ἄῦρα*: „*πάλιν δὲ ἐκ τούτων ἀμφοῖν ὤτων* (= *Μῶτ* bei Sanchuniathon) *γεννηθῆναι*“. Wenn wir *Ὀμίχλη* etwa = Chaos setzen und die Verdoppelung der Gestalten *Ἄηρ-Ἄῦρα* absetzen, so bleiben auch hier die drei Figuren: Chaos, Aer, Pothos (neben dem aus einem andern System stammenden Chronos). Hinzu tritt dann die rätselhafte Figur *Mot* oder *Ot*.

Bei manchen und zwar den bekanntesten gnostischen Systemen ist nun allerdings der dualistische Grundgedanke fast bis zur Unkenntlichkeit umgebogen und überarbeitet. Im Westen namentlich, in Ägypten und Rom, reagierte der griechische Geist gegen die ihm unerträgliche Anschauung und suchte in verschiedener Weise den Anschluß an eine mehr monistische Grundanschauung wieder zu erreichen. Charakteristisch sind hier schon die beiden ausgeführten Systeme, die wir von der Basilidianischen Schule besitzen. Schon in dem Basilidianischen System, das uns Irenäus überliefert hat, ist der Dualismus dem Emanationssystem fast ganz gewichen¹. In unendlichen Reihen entwickeln sich aus dem höchsten unbekanntem Gott die Aeonenwelten, und die in weitem Abstände von dem höchsten Gott stehenden niedrigsten Geister schaffen endlich diese körperliche Welt, wobei dann die Welt der Finsternis ihre aktive Rolle in der Weltentwicklung der Dinge gänzlich einbüßt und nur noch als die passive Materie erscheint, die in sich allerdings den Keim des Bösen trägt. Eine noch entschiedenerere Wendung zum Monismus repräsentiert ferner, wie man seit langem erkannt hat, das in Hippolyts *Philosophumena* überlieferte System, auf das ich hier nur kurz verweise, weil es in einem späteren Zusammenhang uns noch beschäftigen wird. Vor allem haben dann Valentin und seine Schüler den orientalischen Dualismus durch einen spekulativen Monismus — wieder mit Hilfe des Emanationsgedanken — zu überwinden gesucht. Zwei entscheidende Punkte im Valentinianischen System kommen hier vor allem in Betracht: Einmal ist hier nicht mehr von einem Fall der Sophia in die Welt der Finsternis die Rede, vielmehr vollzieht sich dieser Fall noch ganz innerhalb der oberen Him-

1. Den Emanationsgedanken vertritt auch das barbelognostische System im Evangelium der Maria = Iren. I 29. Deutlich zeigt sich aber auch hier der komplizierte und sekundäre Charakter der Gedanken. — Sonst ist, abgesehen von den valentinianischen Systemen der konsequente Emanationsgedanke nicht so charakteristisch für die gnostische Weltanschauung, wie man gewöhnlich annimmt. Mit dem eigentlichen Emanationsgedanken (Entstehung der niederen Welten durch eine allmähliche Deteriorisierung des Göttlichen) ist der viel einfachere Mythos vom Fall oder der Empörung der Sophia, der Sieben (resp. dem Hinabsinken der Urmenschen [s. u.]) nicht zu verwechseln.

melswelt. Die Sophia stürzt nicht in die Materie, sondern sucht in sträflicher Liebessehnsucht sich der höchsten Gottheit zu einen¹. Und zweitens ruht dann der Schwerpunkt des Systems auf dem Nachweise, daß die Materie erst aus der sträflichen Leidenschaft der Sophia entstanden sei. Wie großes Gewicht die Valentinianer auf diesen Gedanken in ihrem System legten, ergibt sich aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Spekulationen, von der gerade hier die Berichterstatter, allen voran Irenäus, zu berichten wissen. An dem Lieblingsgedanken der Ableitung der Materie aus den Leidenschaften der Sophia scheint hier immer von neuem gearbeitet zu sein. Übrigens hat Dieterich (Abraxas S. 25f.) vielleicht mit Recht darauf hingewiesen, daß an diesem Punkte Spekulationen ägyptischer Kosmogonie in die Gnosis eingedrungen seien. Es mag im Vorbeigehen darauf hingewiesen werden, wie dann meistens mit der veränderten Stellung zum Dualismus sich auch eine Erweichung verschiedener anderer gnostischer Grundanschauungen ergab. Die Überzeugung von der Verderblichkeit alles Körperlichen und Leiblichen, die damit zusammenhängende absolute Askese (Verwerfung der Ehe, Vegetarianismus), vor allem auch der starre Dokerismus in der christologischen Auffassung, endlich die Beurteilung der sittlichen und religiösen Haltung des katholischen Christentums erscheint in dem Grade gemildert, als sich die Grundanschauung vom orientalischen Dualismus dem griechischen Monismus wieder zuwendet.

Trotz der tatsächlichen Wendung einer Reihe von gnostischen Systemen vom Dualismus zum Monismus und zur Emanationslehre und trotz der die dualistische Grundlage vielfach verdeckenden Berichterstattung der Kirchenväter schauen die Spuren der gnostischen dualistischen Grundanschauung doch also überall hindurch. Nur einiges möge hier im Zusammenhang noch hervorgehoben werden. So ist z. B. in der jetzigen Darstellung der Kirchenväter des Systems des Saturnil der ursprüngliche Dualismus fast ganz verschwunden. Wir hören, daß der unbekannte Urvater Mächte und Engel schuf und daß von den untersten dieser Mächte, den sieben Engeln, diese Welt und

1. Mit dieser monistischen Spekulation scheint auch die Schöpfung der Gestalt des Bythos, die dem valentinianischen System eigen ist, zusammenzuhängen (s. u. Kap. VIII).

auch der Mensch nach seiner körperlichen Wesensseite geschaffen wurde. Aber wenn es dann bei Irenäus I 24, 2 heißt: »*Duo enim, genera . . . hominum plasmata esse ab angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum*«, wenn also hier zwei von Grund aus wesensverschiedene Menschenarten, eine gute und eine böse, angenommen werden, wenn ferner Saturnil eine vollendete doketische Christologie lehrte, wenn er erklärt, daß Heiraten und Zeugen vom Satan stammen und die meisten seiner Anhänger Vegetarianer waren, wenn er den unbekanntem Vater in allerschärfsten Gegensatz zum Gott des Alten Testaments stellt, so daß dieser den Christus zur Auflösung der Herrschaft der Archonten, insbesondere des Judengottes sendet, so sind das alles Anzeichen eines strengen Dualismus, der wohl auch im Gesamtsystem noch stärker hervortreten würde, wenn dieses uns besser und ausführlicher überliefert wäre. So erscheint auch das System der Naassener in Hippolyts *Philosophumena* beinahe als ein monistisches. Es ist nach der Darstellung im Anfang des Berichts (V 6) derselbe Urmensch, der über der Materie thronet, in diese versinkt und sich wieder aus ihr erhebt, zugleich geistig, psychisch und irdisch: „*ἔστι γὰρ τούτου, φασὶ . . . τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ δὲ χοϊκόν*“ (p. 132, 66 ff.). Aber an anderen Stellen ist die Auffassung eine sehr viel lebendigere. Danach steht der oberen Welt des Lichts auch hier im scharfen Gegensatz die Materie gegenüber. Der Urmensch hat sich aus der oberen Welt losgelöst und ist in die Materie hinabgesunken; er heißt: „*ὁ τὸν κατακλυσμόν οὐκῶν θεός*“ (154, 14; vgl. Psalm 28, 10). Er ist es, der nach dem Psalm (28, 3) seine Stimme auf den Wassern erhebt: „*φθεγγόμενος καὶ κερραγὼς ἀπὸ ὑδάτων πολλῶν*“, der mit den Worten Psalm 34, 17 fleht: „*Ῥῖσαι . . . ἀπὸ λέοντων τὴν μονογενή μου*“, der mit den Worten Jesajas 43, 1 f. in seiner Not getröstet und dessen Auffahrt aus der Unterwelt Psalm 23, 7—9 verherrlicht wird. — Deutlich zeigen sich hier auf dem Grunde des Systems die starken dualistischen Gegensätze¹.

1. S. u. Kap. IV. Vgl. auch den Dualismus bei den Severianern (Epiph. *Haer.* 45, 2) und die eng verwandten Anschauungen der von Clemens Stromat. III 4, 34 von den Prodicianern ausgegangenen Gruppe von Gnostikern, endlich den Bericht des Clemens (ebendort) über die sogenannten Antitakten (C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus S. 55 f.).

Vor allem ist aber hier zum Schluß das System des Marcion zu erwähnen. Man ist in letzter Zeit allzu geneigt gewesen, den Marcion wesentlich von der praktischen Seite seiner Frömmigkeit zu verstehen und zu beurteilen und hat dabei die spekulative und weltanschauungsmäßige Grundlage seines Systems allzusehr übersehen¹. Und doch ist diese im höchsten Grade interessant; denn Marcion hat, genau genommen, den absoluten orientalisch-persischen Dualismus und den Gegensatz des guten und des bösen Gottes auf den Gegensatz zwischen dem höchsten unbekanntem Gott, dem Vater Jesu Christi und zwischen dem Gott des Alten Testaments übertragen. Ihm ist der Gott des Alten Testaments, Ahriman, Satan geworden. Ganz deutlich geht das aus den älteren Berichten der Kirchenväter hervor, wobei zum Zweck der Vereinfachung der Beweisführung die vielerörterte Frage nicht untersucht zu werden braucht, wieviel von den Sätzen des Marcionitischen Systems dem Marcion eigentümlich sind und was er etwa seinem Vorläufer und rätselhaften Vorgänger, dem Cerdon, verdankt. Schon Irenäus sagt gerade heraus, daß Marcion den Gott des Alten Testaments »malorum factorem et bellorum concupiscentem« nenne (I 27, 2). An einer andern Stelle (III 12, 12) heißt es von den Anhängern Marcions: »Blasphemant fabricatorem dicentes eum malorum factorem . . . duos naturaliter dicentes, distantes [ab] invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum«. Christus kommt, um Gesetz und Propheten und alle Werke des Welterschöpfers aufzulösen (I 27, 2). Alle Gegner des alttestamentlichen Gottes habe er, als er in die Unterwelt hinabstieg, in sein Reich aufgenommen, wogegen die Frommen des Alten Testaments von ihm fern blieben (I 27, 3). Auch Hippolyt hat in seinem Syntagma den schroffen Dualismus

1. Freilich hat Marcion in jene dualistischen Formen einen Frömmigkeitsinhalt hineingegossen, der ihm mit Recht ein ganz besonderes Interesse und eine besondere Stellung auch in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit sichert. Marcion hat den orientalischen Dualismus und orientalische Mythologie stark abgeklärt und vereinfacht und zwischen ihnen und der christlichen Religion ein Bündnis geschlossen, das eine Weile als konkurrenzfähig gegenüber dem Bunde von Christentum und Hellenismus erscheinen konnte. Diese singuläre Bedeutung des Marcion kommt aber für die von uns verfolgten Zusammenhänge nicht in Betracht.

des Cerdon (Marcion) klar herausgestellt. Pseudo-Tertullian (c. 16f.) berichtet nach ihm: »Hic introduxit initia duo i. e. duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, malum hunc mundi creatorem (vgl. die parallele Stelle bei Philastrius und Epiphanius, Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 332 Anm. 563). Auch in Hippolyts Refutatio derselbe scharfe Dualismus! VII 29 (p. 382, 79): „*Δύο ἀρχὰς τοῦ παντός ὑπέθετο, ἀγαθὸν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν*“. VII 30 (394, 35): „*Ἀημιουργὸν γῆς εἶναι τοῦ κόσμου πονηρόν*“. VII 31 (394, 51): „*Ἡ μὲν οὖν πρώτη καὶ καθαριωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τῆν σύστασιν ἔχουσα*“. Wenn derselbe Hippolyt X 19 angibt, daß Marcion und Cerdon drei Prinzipien angenommen haben (*ἀγαθόν, δίκαιον, ἴλην*), so liegt hier eine Verwechslung mit dem System des Schülers des Marcion, Prepon¹, vor, von dem er selbst in dem genaueren Bericht (VII 31) diese Abweichung von dem System des Meisters angegeben hat². Wenn also Ptolemäus in seinem Brief an die Flora, in welchem er eine Vermittlung mit der katholischen Auffassung des Alten Testaments herzustellen bemüht ist, von solchen Leuten redet, die das Mosaische Gesetz auf den Teufel selbst zurückführen (Epiph. H. 33, 3), den sie auch für den Vater und Schöpfer dieser Welten erklärten, so ist hier wohl (mit Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 346) an das System Marcions zu denken. Das reichste Material für den Dualismus Marcions bietet uns Tertullian³. De praescriptione haer. c. 34 sagt er

1. Charakteristisch ist, daß Prepon seine vermittelnde Anschauung in einer Streitschrift gegen einen Anhänger des Bardesanes entwickelt haben soll, ein neuer Beweis, daß Bardesanes und seine Schule zu den entschiedenen Dualisten zu rechnen sind.

2. Als bemerkenswert mag hier noch erwähnt werden, daß Marcion nach Hippolyts Philosophumena eine vollkommene doketische Christologie vorträgt, den Christus aber als „*μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ*“ auffaßt VII 31. p. 396, 76.

3. Es geht nicht an, alle diese Zeugnisse, namentlich die des Tertullian in ihrer Tragweite zu reduzieren (wie dies Krüger in seinem Artikel über Marcion, Real.-Enc. XII 269 f. tut) und zu behaupten, M. wäre nur rein religiös und nicht metaphysisch interessiert. Daß Marcion in der Einfachheit seiner Weltanschauung sich von den übrigen Gnostikern und deren Äonenlehre wohltuend abhebt, ist durchaus richtig. Aber dem Marcion alles metaphysische Interesse absprechen und dann die

kurz: »Nemo alterum deum ausus est suspicari, donec Marcion praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret«. Besonders charakteristisch sind gleich die ersten Kapitel seiner Schrift »adversus Marcionem« (I 2): »Duos Ponticus deos affert quem negare non potuit, i. e. creatorem nostrum, et quem probare non poterit, i. e. summum«. Aus Jesaja 45, 7 (: ego sum, qui condo mala :) bewies Marcion die Schlechtigkeit des Welterschöpfers und verglich ihn mit dem bösen Baum, der notwendig böse Früchte bringt (ebend.; vgl. Ps. Tertullian c. 16 f.). Besonders charakteristisch ist der Anfang von I 4: »Sed argumentabitur quilibet posse et duo summa magna consistere distincta et disiuncta in suis finibus, et utique advocabit exemplum regna terrarum tanta numero et tamen summa magna in suis quibusque regionibus et putabit utique humana divinis conferenda«. Also: das Reich des guten und des bösen Gottes nebeneinander, wie zwei irdische Reiche, die durch bestimmte Grenzen getrennt sind! Man muß bei diesen Ausführungen an den Dualismus der persischen Religion oder des Manichäismus denken und diese zum Vergleich heranziehen, um die Andeutungen aus dem Marcionitischen System in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen. Weiter heißt es I 6, daß Marcion zwei wesensverschiedene Götter statuierte: »alterum iudicem, ferum, belli potentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum«. Deutlich ist hier das Bild des bösen Gottes mit den Zügen des alttestamentlichen ausgestattet. So spricht denn Marcion von der »malitia creatoris« (I 17; vgl. I 22, II 3, 24). Auch nach Tertullian hat Marcion eine prinzipiell doketische Christologie: Er kam als spiritus salutaris (I 19) in diese Welt, um die Menschen vom Welterschöpfer zu erlösen und wurde demgemäß von den Mächten des Welterschöpfers auch ans Kreuz geschlagen (III 23; vgl. Hilgenfeld, Ketzer-gesch. 528 ff.). Er untersagte die geschlechtliche Gemeinschaft (I 29; IV 11) und den Genuß von Fleisch mit Ausnahme der Fische I 14; (vgl. Hippolyt. Philos. VII 30 p. 394, 39: „*καλίεις γαμεῖν, τεκνοῦν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων*“). Wenn übrigens Tertullian von Marcion behauptet,

Überlieferung danach zurechtstellen, ist eine einfache *petitio principii*. Marcion war eben entschlossener Dualist, das hat Tertullian sehr richtig gesehen, und mit vollem Recht spricht er von zwei Göttern des Marcion im eigentlichen Sinne des Wortes.

daß nach seinem System der Gott des Alten Testaments die Welt nicht aus nichts geschaffen habe, sondern eine unerschaffene Materie annehme (adv. Marc. I 15)¹, so scheint diese Notiz dem eben behaupteten schroffen Dualismus des Marcions in etwas entgegenzustehen, und man könnte fast zu der Annahme kommen, daß auch der Marcion Tertullians drei Prinzipien des Weltgeschehens angenommen habe, wie seine späteren Schüler: den guten Gott, den gerechten Gott und die Materie als das eigentlich böse Prinzip. Aber gesetzt, daß Tertullian an dieser Stelle wirklich richtig die ursprüngliche Lehre Marcions wiedergegeben hat, so darf diese Folgerung dennoch nach allem vorher Festgelegten nicht gezogen werden, vielmehr muß die Materie in diesem Zusammenhang dann nicht als ein drittes gleich mächtiges und aktives Prinzip mit dem guten und gerechten Gott verstanden werden, sondern höchstens als das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, als das passive Material, aus dem der böse Welterschöpfer, der seinem Wesen nach böse bleibt und nicht durch die Materie entlastet wird, die Welt schuf. Auch ist zu bezweifeln, daß Marcion wirklich, wie Hilgenfeld (S. 527) meint, den Welterschöpfer (II 10) als »auctor diaboli« bezeichnet habe, also neben dem Welterschöpfer noch einen Teufel angenommen hätte. Es ist die Frage, ob Tertullian, der hier nur hypothetisch redet und der, nachdem er bewiesen hat, daß der Sündenfall des ersten Menschen nicht auf eine Schuld Gottes zurückgehe, nun auch die Schuldlosigkeit des Schöpfergottes gegenüber der Existenz eines Teufels beweisen möchte, — ob Tertullian hier Äußerungen des Marcion genau wiedergibt oder nicht vielmehr mit eigenen Worten redet. Jedenfalls kann der Teufel im ursprünglichen System des Marcion keine irgendwie hervorragende Rolle neben der teuflischen Gestalt des Welterschöpfers gespielt haben und könnte höchstens überkommene Reminiscenz sein. Ebenso hat Hilgenfeld (a. a. O.) den Tertullian kaum richtig verstanden, wenn er behauptet, daß nach Tertullian Marcion den Satan als »angelus creatoris« bezeichnet habe (V 16). Nach dem allerdings schwierigen Zusammenhange ist hier nicht vom Satan in sonst üblichem Sinne die Rede, sondern im An-

1. Dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subjacente molitus est, innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit.

schluß an die Stelle 2. Thessal. 1, 6—8 vom Antichrist. Von diesem Antichrist sagt Marcion ausdrücklich: »Secundum vero Marcionem nescio ne sit Christus creatoris; nondum venit apud illum«. Daß nach Marcions Meinung vor dem Ende ein Christus des Welterschöpfers auftreten werde und der Christus des guten Gottes sowohl die Herrschaft des Schöpfergottes als auch die des falschen Christus des Schöpfergottes vernichten werde, läßt sich auch sonst belegen (adv. Marc. III 4; Hilgenfeld 528 f.).

Endlich schildert uns auch der Asiate Rhodon, ein Schüler Tatians, bei Eusebius H. E. V 13, 3, den Marcion als entschlossenen Dualisten: „ἕτεροι δὲ καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ καύτης Μαρκίων δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται, ἀφ' ὧν εἰσιν ὁ Ποιτὴς τε καὶ Βασιλικός“¹, während er dann andere Schüler des Marcion, Syneros und Apelles, nennt, die ihm in diesem Punkte nicht gefolgt sind. Eine Entstellung des ursprünglichen Marcionismus scheint übrigens schon bei Clemens Alexandrinus (Stromat. III 3, 12) vorzuliegen, wenn es dort heißt: „ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ἕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ“. Der ursprüngliche Dualismus des Marcion ist viel ernster und entschlossener; er hat wirklich den alttestamentlichen Gott mit dem Satan identifiziert und mit dem orientalischen Dualismus den von ihm tief und stark empfundenen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament und dem Gott des Alten und Neuen Testaments unterbaut.

Auch in die spezifisch heidnische und vom Christentum unberührte Gnosis ist zum Teil wenigstens dieser Dualismus eingedrungen. So hat mit Recht Reitzenstein dem ersten Stück der pseudohermetischen Literatur, dem sogenannten »Poi-mandres«, den spezifisch orientalischen Dualismus abgespürt. Der in Ekstase versetzte Gläubige schaut zunächst die heitere und schöne Welt des Lichts und danach, ihr schroff gegenüberstehend, die Welt der Finsternis: „Καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερές ἦν ἐν μέρει γεγεννημένον φοβερόν τε καὶ στυγρόν“. Auch das ist charakteristisch, daß sie dem Seher gewunden wie ein Drache erscheint und daß es dann weiter heißt, daß die Finsternis sich verwandelt habe: εἰς ὑγρὰν τινα φύσιν ἀφάτως

1. Vgl. noch Ephraem, Assemani II 443 E: Marcion nahm zwei Götter an, den einen befestigte er unter der Erde, den andern versetzte er in den Himmel.

τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν ὡς ἀπὸ πυρὸς καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γούδη“, ein Anfang der Kosmogonie, wie er uns speziell an die bereits behandelten Phantasien etwa der Nikolaiten, der Sethianer und des phönizischen Sanchuniathon erinnert. Dann entwickelt sich aus diesen Gegensätzen die Weltschöpfung, auf deren Einzelheiten es uns jetzt nicht ankommt. Erwähnt mag nur noch werden, daß hier der »Mensch« im späteren Verlauf der Dinge sich in die Materie (*φύσις*) hinabneigt und so den Anstoß zur Welt- und Menschenschöpfung gibt. Auch hier also der Dualismus zwischen einer Welt des Lichts und der Finsternis, und die Welt- oder Menschenschöpfung eine illegitime Vermischung der beiden unveröhnbaren Gegensätze!

Auch die Gnostiker des Plotin, bei denen mir noch zweifelhaft ist, ob ihr christlicher Charakter feststeht und ob sie sich mit einer der bekannten gnostischen Sekten, z. B. der valentinianischen, identifizieren lassen (s. u.), ob nicht vielmehr eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit der im Poimandres vorliegenden gnostischen Konzeption stattfindet, reihen sich in diesen Zusammenhang ein. C. Schmidt urteilt in seiner Darstellung (»Plotins Stellung zum Gnosticismus« S. 43): »Die dualistische Weltanschauung tritt klar zutage. Neben dem guten *θεὸς ὁ πρῶτος*, steht der böse *δημιουργός*, neben dem reinen *κόσμος νοητός* der hyliche *κόσμος αἰσθητός*. Infolgedessen schmähen die Gnostiker den *δημιουργός* und seine Schöpfung, sie verachten die Welt und was in ihr Somit ist die Welt schlecht und Ursache des Bösen für die Menschen«.

Am deutlichsten tritt dann der Dualismus in den Systemen des Mandäismus und Manichäismus hervor. Von Uranfang stehen sich unabhängig voneinander die Welt des Lichts und die Welt der Finsternis gegenüber. Es wird zwar im 6. Traktat des Genzâ r. (76, 13f.) behauptet, daß die Finsternis und die ihr angehörigen Mächte jünger als die Lichtwelt sind und auch dereinst vergehen werden (Brandt M. R. p. 28), aber nirgends wird gesagt, daß die Mächte der Finsternis von denen des Lichts geschaffen seien, nirgends wird eine Ableitung der Welt der Finsternis aus der des Lichts versucht. Das Drama der Weltgeschichte beginnt deutlich — wenigstens nach dem 8. Traktat r. — mit geheimen Plänen und einer Revolution der Mächte

der Finsternis gegen das Licht. Um jene Pläne zu vernichten, steigt Hibil-Ziwâ hinunter in die sieben Höllen und nimmt den dämonischen Mächten ihre Kraft. Nach dem 6. Traktat r. geht der Ansturm gegen die Lichtwelt von dem Dämon Ur und der Ruhâ aus und wird allerdings von Mândâ d'Hajê sofort vereitelt. Die Gegensätze zwischen der Welt des Lichts und der Finsternis sind hier noch um ein gut Stück konkreter, lebendiger und persönlicher als in den meisten Systemen der Gnosis. Unberührt von griechischer Abstraktion hat sich der orientalische mythologische Dualismus hier in seiner ganzen Ursprünglichkeit erhalten. In einer Hinsicht ist allerdings dieser Dualismus wieder nicht derart intensiv, wie in der Gnosis: der Mandäismus teilt die Vorstellung von dem absolut böartigen Charakter der körperlich-sinnlichen Welt nicht. Freilich ist diese Welt auch hier von halb bösen, mittlerischen Mächten (Abatur, Ptahil) und in Verbindung mit den »Sieben« geschaffen, aber auch in den älteren Zeugnissen des mandäischen Systems fordern die oberen Mächte zur Weltschöpfung auf, und diese wird nicht ohne ihr gnädiges Mitwirken vollendet. Die »Sieben« sind nicht Schöpfer dieser Welt, sondern es ist ihnen nur eine gewisse Herrschaft in ihr konzidiert. Damit hängt denn auch zusammen, daß den Mandäern alle eigentlichen asketischen Neigungen fremd geblieben sind. Diese körperliche Welt ist zwar von den Bösen, der Ruhâ und den »Sieben«, verderbt und entstellt, und viel Schädliches und Verderbliches ist in ihr, aber sie ist nicht schlechthin böse. Die mandäische Gnosis hat, wie wir noch genauer sehen werden, den orientalischen Dualismus naiver und unberührter vom griechischen Spirituallismus bewahrt.

Daß das mandäische System auf vollkommen dualistischer Grundlage beruht, bedarf kaum des Beweises. Schroff stehen sich die Welt des Lichtes und der Finsternis gegenüber. An der Spitze der ersteren der »erste Großherrliche: Gott selbst, der König der Paradiese des Lichts«, an der Spitze der Welt der Finsternis der Satan (Flügel, Mani p. 86). Der Satan beginnt aus der Welt der Finsternis in die Höhe zu streben, so daß diese in Verwirrung gerät. Da zieht eine der Emanationen des Urvaters, der Urmensch, aus, um den Satan zu besiegen. Er gerät in die Gefangenschaft der Mächte der Finsternis, wird

freilich selbst von seinen Genossen befreit, aber bereits haben die Mächte der Finsternis von seinen Lichtgliedern resp. seinen Waffen einiges verschlungen. Zur Befreiung der so in der Welt gefangenen Lichtteile wird dann die körperliche Welt gebildet und einem allmählichen Läuterungsprozeß unterworfen. Also auch hier die Welt eine Vermischung von Licht und Finsternis und das Endziel die Entmischung der widerrechtlich zusammengekommenen Gegensätze.

Leicht läßt sich auch nun der Nachweis führen, daß diese ganze dualistische Gedankenwelt, die wir besprochen haben, ursprünglich von der persischen Religion bedingt ist. Ganz klar liegen die Dinge bei der letztbesprochenen Erscheinung, der Religion des Manichäismus. Wie dort Ormuzd, der König des Lichts, dem Geist der Finsternis, Ahriman, gegenübersteht, so hier der König der Paradiese des Lichts dem Satan; wie dort die gute und lichte Schöpfung Ormuzd's der bösen und dunklen Welt Ahrimans, so hier die Welt des Lichts der der Finsternis. Wie dort im Anfang alles Werdens Ahriman die Lichtwelt zu stürmen versucht, so strebt hier der Satan gegen die Welt des Lichts empor, und wie dort der Urmensch Gayomard dem Ahriman unterliegt, so wird auch hier der Urmensch von den Mächten der Materie gefangen genommen und geschädigt. Ist dort diese irdische Welt eine Welt des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman und ihren guten und bösen Schöpfungen, so ist auch hier die Welt aus der Mischung von Licht und Finsternis entstanden, und ist dort das Endziel der Entwicklung das Aufhören des Kampfes, die gänzliche Besiegung Ahrimans und seine Entfernung aus dieser Welt, so ist auch hier das letzte Ziel die Entmischung der disparaten Elemente und die Entfernung oder Vernichtung der Elemente der Finsternis. Die neuentdeckten Fragmente von Turfan machen es überdies jedem, der hier sehen will, noch klarer, als es bisher war, wie stark der Manichäismus direkt mit persischen Elementen durchsetzt ist. Auch der Zusammenhang des mandäischen Dualismus mit dem persischen ist von vornherein klar. Es genügt hier, auf das Urteil Brandts (M. R. 194) zu verweisen: »Die Identität des Gegensatzes von Licht und Finsternis mit dem von gut und böse ist die Grundanschauung der persischen Religion, in welcher die mandäische nach dieser Seite

hin wurzelt. Die alte Schule hat wohl die Welt der Finsternis für jünger als die Welt des Lichts erklärt, auch ist der Gegensatz hier noch mehr der elementare; die Lichtkönigslehre aber setzt ganz nach persischer Weise hier den erhabenen Lichtkönig und sein Reich, dort den König der Finsternis und diesen selbst, die von Natur böse ist, zwischen inne die Erde mit den Menschen Wenn jetzt der Priester von Sûq Herrn Petermann als ein Geheimnis seiner Zunft im Vertrauen eröffnete, es sei gleichzeitig mit dem Mana Rabba der Fürst der Finsternis aus der großen Frucht hervorgegangen, so erhellt, daß auch die (jüngere) Lehre vom Zrwâna Akarana sich nachträglich noch Geltung verschafft hat. Nicht minder weist die in der Lichtkönigslehre zuerst hervortretende Ansicht von den bösen Gegenschöpfungen in einer von Hause aus guten Welt auf den Parsismus zurück«. Von hier aus können wir nun unsere Linien nach rückwärts ziehen. Nicht mit Unrecht hat der Verfasser der Acta Archelai das enge Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Gnostiker Basilides und dem System des Mani hervorgehoben. Wir haben in der Tat hüben und drüben dieselbe und zwar wesentlich persisch bedingte Grundanschauung. Auch hier bei Basilides (s. o. S. 92ff.) die absoluten Gegensätze einer Welt des Lichts und einer Welt der Finsternis. Das mythologische Element ist allerdings ganz verschwunden. Es sind die abstrakten Mächte des Lichts und der Finsternis, die sich gegenüberstehen ohne persönliche Zusammenfassung. Das ist aber eine Entwicklung, wie sie sich auf griechischem Boden und unter griechischem Geisteseinfluß beinahe mit Notwendigkeit vollziehen mußte. Auch im System des Mani begegnen wir in der Berichterstattung griechischer kirchlicher Schriftsteller derselben Entwicklung. Da ist anstatt vom Fürsten der Finsternis nur noch von der *ύλη* die Rede; an Stelle des Urmenschen tritt etwa die Weltseele. Überall die Wendung vom Konkreten zum Abstrakten. Selbst in die späteren Darstellungen des Parsismus ist dieser Grundzug eingedrungen (man vgl. die Darstellung der Lehre Zarathustras bei Schahrastâni, Haarbrücker I 282). Auch bei Basilides haben wir dann den Mythos von der Vermischung des Lichts und der Finsternis, auch hier spielen die Mächte der Finsternis dabei eine aktive, angreifende Rolle, während dem Lichte nur eine

mehr passive Rolle zugeschrieben wird. Auch hier die Welt im wesentlichen aus den von der Finsternis gefangenen Lichtteilen gebildet (hier wie es scheint, nicht durch die guten, sondern durch dämonische Mächte), auch hier ist die Entmischung der stattgefundenen Vermischung das letzte Endziel. Dazu kommen die oben zusammengestellten äußeren Nachrichten über die Herkunft und Lehre des Basilides und über die Beziehung seines Sohnes Isidor zu orientalischen Propheten. Auch von Bardesanes führten, wie wir sahen, die Linien direkt zum Parsismus hinüber, und so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir auch alle übrigen verwandten dualistischen Vorstellungen der Gnosis im großen und ganzen, abgesehen von einigen anderen bereits nachgewiesenen Einflüssen, von dorthier ableiten. Auch auf das, was im ersten Abschnitt über die mit dem gnostischen Dualismus verbundene Auffassung der »Sieben« als dämonischer oder halbdämonischer Mächte gesagt ist, und auf unsere Nachweise über die Herkunft dieser Idee sei noch einmal in diesem Zusammenhang zurückverwiesen.

Andererseits muß freilich aber auch hervorgehoben werden, daß der persische Dualismus in dieser Umgebung eine starke Veränderung und Umwandlung durchgemacht hat. Zunächst ist, wie wir bereits hervorgehoben, das konkrete mythologische Element der persischen Religionsvorstellung stark zugunsten einer mehr abstrakten, mehr spekulativen Auffassung zurückgedrängt. Vor allem aber ist hier ein neuer Gegensatz lebendig geworden, den die persische Religion noch nicht kennt und der, wie wir sahen, für die gesamte gnostische Welt von ungemeiner Tragweite ist: der Gegensatz zwischen der guten geistigen und der bösen körperlichen Welt. An diesem Punkt hat sich eben der Geist der spätgriechischen Antike mit dem persischen Dualismus verbunden und in Gemeinschaft mit ihm eine außerordentlich starke und geschlossene pessimistische Grundanschauung erzeugt. In der gemäßigt dualistischen Grundanschauung der späteren griechischen Antike ist und bleibt die niedere materielle Welt doch wesentlich das nur Unvollkommene, das noch Ungestaltete, daher immerhin, von der anderen Seite angeschaut, ein Abglanz und bei aller Verdunklung doch eine letzte Ausstrahlung der oberen geistigen Welt. Infolge der Verbindung, welche die griechische Anschauung mit dem

persischen Dualismus eingeht, wird diese niedere körperliche Welt erst recht eigentlich das feindliche Element, das mit eigener Aktivität und Initiative der Lichtwelt gegenübersteht, gegen diese zum Angriff übergeht, gegen sie revolutioniert oder diese in sich hinabzieht und gefangen hält. Andererseits war der Charakter des alten persischen Dualismus ein mehr zufälliger. Innerhalb dieser Welt unterscheidet man je nach ihrer Nützlichkeit für die Frommen die guten Schöpfungen Ormuzds und die bösen Ahrimans, ohne daß eine wirkliche prinzipielle und gedankenmäßige Scheidung durchgeführt würde. Durch jenen Kontakt der verschiedenen Weltanschauungen wird nunmehr der persische Dualismus metaphysisch unterbaut und auf die großen Gegensätze von geistiger und materieller Welt, Seele und Körper bezogen. So entsteht der absolute und trostlose Pessimismus der Gnosis mit seinen praktischen asketischen Folgerungen, und dieser Charakter verbleibt der ganzen Geistesbewegung trotz aller Vermittelung der Emanationssysteme, in denen immer noch der griechische Geist gegen den absoluten orientalischen Dualismus reagierte. Selbst in den Systemen der Valentinianischen Schule, die am weitesten nach der Richtung des Monismus fortgeschritten sind, ist jene Grundlage noch deutlich erkennbar.

II.

In diesem Zusammenhang haben wir aber noch auf eine Reihe eigentümlicher mythologischer Vermittlungen und neuer Gestalten zu achten, durch welche ebenfalls der absolute gnostische Dualismus irgendwie überbrückt und gemildert werden sollte. Wir finden, daß in einer Reihe gnostischer Systeme die Welt des Lichts und der Finsternis sich nicht mehr unmittelbar gegenüberstehen, sondern eine vermittelnde Macht zwischen ihnen angenommen wird. Auch hier ist es vom äußersten Interesse, auf die weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu achten.

Das klarste Beispiel für die eben angedeutete Anschauung bietet uns das System der Sethianer (nach der Darstellung in Hippolyts *Philosophumena* V 19 p. 200, 66ff.). Wegen des außerordentlichen religionsgeschichtlichen Interesses, das sich an diese Darstellung knüpft, empfiehlt sich eine möglichst umfangreiche wörtliche Wiedergabe. »Die uranfänglichen Substanzen«, heiß

es, »sind Licht und Finsternis. In der Mitte zwischen ihnen befindet sich das lautere *πνεῦμα*. Dieses *πνεῦμα*, das mitten zwischen der Finsternis, welche unten ist, und dem Licht, welches oben ist, befestigt ist, ist nicht ein *πνεῦμα*, dem Sturme des Windes gleich oder einem leichten Lufthauch, den man mit den Sinnen fassen kann, sondern wie der Duft der Salbe oder der leichte Duft des durch Mischung bereiteten Rauchwerks, eine Macht, die mit unmerklichen und über alle Worte hinausliegenden Strömen des Wohlgeruchs¹ sich verbreitet. Da aber das Licht oben ist und unten die Finsternis und in der Mitte von ihnen auf diese Weise, wie ich sagte, das *πνεῦμα*, so leuchtet das Licht seiner Natur nach wie ein Sonnenstrahl von oben in die darunterliegende Finsternis hinein, und der Wohlgeruch des in der Mitte befindlichen *πνεῦμα* wiederum dehnt sich aus und strömt überall hin So ist also die Eigenart der dreifach Getrennten (Substanzen) und es befindet sich die Macht des *πνεῦμα* und des Lichts zusammen in der drunten befindlichen Finsternis. Die Finsternis ist furchtbares Wasser, in das mit dem *πνεῦμα* das Licht hinabgezogen und hinabgetragen wurde. Die Finsternis aber ist nicht unverständlich², sondern überaus verständlich und weiß, daß, wenn das Licht von der Finsternis fortgenommen werden würde, die Finsternis öde, ohne Schein und ohne Glanz, ohne Kraft, ohne Wirksamkeit und

1. Zu der Vorstellung vom Wohlgeruch des *πνεῦμα* ist zu bemerken, daß die Anschauung, daß die Himmelswelten wohlriechend seien, die Welt Ahrimans dagegen übelriechend, eine ganz geläufige persische Vorstellung ist; vergl. z. B. Ulemaï Islam (übers. von Vullers S. 45 ff.): Ormuzd war lichtglänzend, rein, guten Geruchs, dem Guten ergeben und aller guten Handlungen fähig Ahriman schwarz, unrein, übelriechend und böseartig.« Eine weitere Reihe von Belegen auch mit Parallelen jüdisch-christlicher Vorstellungen siehe bei Böklen, »die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie« S. 65.

2. Bemerkenswert ist, daß in der persischen Mythologie in der Regel die Torheit und Unwissenheit Ahrimans gegenüber Ormuzd hervorgehoben wird; vergl. z. B. die ersten Kapitel des Bundehesh. Auch im System der Bardesaniten (nach Schahrastâni, Haarbrücker I 293) heißt es, daß »die Finsternis tot, unwissend, schwach, starr und unbeseelt sei und ohne Tun und Unterscheidung.« Sie sind der Meinung, daß »das Böse von ihr in natürlicher und unkundiger Weise« (nur der Natur nach und ohne Sinn und Verstand) »entstehe.« (Vgl. das System des Mazdak bei Haarbrücker S. 291.)

schwach bleibt. Deshalb ist sie mit aller Klugheit und allem Verstand gewaltsam bestrebt, den Strahl und den Funken des Lichts bei sich zu behalten nebst dem Wohlgeruch des Geistes. . . . Wie nun die Finsternis sich um den Lichtglanz bemüht, um den Lichtfunken in der Sklaverei zu behalten . . . , so bemühen sich das Licht und das *πνεῦμα* um die ihnen zugehörige Macht und streben, ihre in die Vermischung mit dem drunten befindlichen finsternen und furchtbaren Wasser eingegangenen Kräfte zu befreien und wieder zu erwerben«. Durch das Zusammenwirken dieser drei Mächte erfolgt dann in allmählichem Werden die Schaffung dieser körperlichen Welt. Leider ist hier die Darstellung durch die Aufnahme eines zweiten kosmogonischen Mythos, den wir bereits oben S. 104 besprochen haben, entstellt und unterbrochen. Charakteristisch aber ist wieder der Schluß der Darstellung des Systems der Sethianer (V 21). Danach trugen die Sethianer einen „*λόγος περὶ κράσεως καὶ μίξεως*“ (p. 210, 39) vor. Das ist charakteristisch. Auch hier finden wir das Thema, daß diese körperliche Welt auf einer unnatürlichen Vermischung beruhe und daß, wie nun weiter ausgeführt wird, das Heil in der Entmischung der vermischten Bestandteile bestehe. Zahlreiche Beispiele aus der natürlichen Welt tragen die Sethianer für die Denkmöglichkeit einer solchen Entmischung zusammen. So gebe der Weihrauch, der aus verschiedenen Bestandteilen zusammengemischt sei, zunächst nur einen Geruch, aber der Kundige könne die verschiedenen zusammengesetzten Gerüche noch erkennen. So könne man die Metalle miteinander verschmelzen, aber der Kunst gelinge auch die Wiederauflösung der vermischten Bestandteile. Am beliebtesten ist in diesem Zusammenhange das Bild von dem Magneten, der aus einer Masse die ihm verwandten Eisenteile an sich zieht.

Es bedarf keines weiteren Beweises, daß wir uns mit diesen gesamten Anschauungen in einer Welt bekannter und bereits besprochener Vorstellungen befinden. Der spezifisch gnostisch-orientalische Dualismus tritt hier überall klar zutage. Nur eine neue Vorstellung haben wir zu verzeichnen, das ist die Vorstellung von einer zwischen Licht und Finsternis in der Mitte stehenden und vermittelnden Macht. Eine überraschende Parallele zu dieser Vorstellung bietet uns hier der Bericht des

Plutarch über die persische Religion. »De Iside et Osiride« c. 46 überliefert Plutarch: (nachdem er vorher erwähnt hat, daß Zoroaster zwei Götter, den einen als Schöpfer des Guten, den anderen als Schöpfer des Bösen angenommen und diesen »Ormazes« jenen »Areimanios« genannt habe): *„καὶ προσαπεφαινετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· δι' δ' καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ἑνομάζουσιν.“* Hier treffen wir also auf eine ungemein interessante spätere persische Spekulation, derzufolge Mithras als die mittlere Macht, der »Mesites«, zwischen Ormuzd und Ahriman bezeichnet wird. Obwohl sich in den genuinen persischen Religionsurkunden diese Spekulation nicht nachweisen läßt, so ist doch eine Erweiterung des persischen Religionssystems nach dieser mehr spekulativen Richtung hin durchaus wahrscheinlich. Der Gott Mithras, der sowohl in der ursprünglichen persischen Religion, wie in der Religion der Mithras-Mysterien eine so entscheidende und zentrale Stellung hat, eignet sich in der Tat außerordentlich gut für die ihm hier zuge dachte Position. Er ist ursprünglich nicht der Gott der Sonne, sondern der Gott des Himmelslichts; Tiele (»Geschichte der Religion im Altertum«, übers. v. Gehrich, II 242) charakterisiert ihn: »Er ist der Lichthimmel bei Tag und Nacht, persönlich aufgefaßt der Gott, der das Licht bringt zu allen Zeiten und in allen Erscheinungen.« Es ist sehr wohl denkbar, daß dieser Lichtgott nach einer späteren mehr systematischen Auffassung diese Stellung zwischen dem höchsten Gott des Himmels, Ormuzd, auf der einen Seite und dem Fürsten der Unterwelt, Ahriman, auf der anderen Seite bekam. Ich bemerke noch, daß nach Tiele (II 243) an einer Stelle des Avesta (Yašt VI 5) von ihm gesagt wird, daß er die Verbindung zwischen Mond und Sonne bilde. Tiele erklärt das für ein Wortspiel mit seinem Namen, der auch »Freund« (*μεσίτης?*) bedeute¹. Auch sonst finden sich Parallelen zu dieser Vorstellung von einer zwischen der Welt des Lichts und der Finsternis vermittelnden Potenz.

1. In Porphyrius de antro nympharum wird überdies Mithras mehrfach der *δημιουργός* genannt; c. 6: *δημιουργός ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης* (vergl. c. 24). c. 57: *εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρα*. Die Rolle des *δημιουργός* paßt ebenfalls sehr gut für den *μεσίτης* Mithras

So heißt es gleich im Anfang des Bundehesh (I 4), daß zwischen Ormuzd und Ahriman sich ein leerer Raum befunden habe; das sei das, was man Luft (Vayu) nenne und in ihr habe ihre Bewegung stattgefunden. Hier ist zwar von Mithras nicht mehr die Rede; es findet sich statt dessen die mehr abstrakte Vorstellung von der Luft, die sich zwischen Ormuzd und Ahriman (Licht und Finsternis) befinde. Es ist aber sehr wohl denkbar, daß die beiden Vorstellungen: Mithras der Gott des Himmelslichts, der also in der Luft oder im Äther wohnt, und die Vorstellung von der Luft (ebenfalls einer Gottheit der Perser) miteinander wechseln. Es nimmt sich fast wie eine Übersetzung jener persischen Vorstellungen ins Griechische aus, wenn es bei Hippolyt, Refut. IV 43 p. 108, 60, heißt: *Οἱ δὲ ἐνδοτέρῳ τῆς ἀληθείας νομίσαντες γεγονέναι Πέρσαι ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι φωτεινόν, φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον*¹.

Ich glaube, daß wir die Parallele wagen dürfen²: das *πνεῦμα ἀέρατον*, das sich im System der Sethianer zwischen Licht und Finsternis befindet, ist nichts anderes als der Mesites-Mithras, der nach Plutarch sich zwischen Ormuzd und Ahriman befindet und für den dann später die mehr abstrakte Vorstellung eintritt von der Luft, die zwischen dem Licht und der Finsternis befestigt ist. Erinnerung doch auch die Vorstellung von *πνεῦμα* in seinem ursprünglichen Sinn — man vergleiche oben den von den Sethianern allerdings abgewiesenen Vergleich mit dem Windsturm oder dem sanften Lufthauch — unmittelbar an jene abstrakte persische Vorstellung; und findet doch das eben erwähnte „*φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον*“ seine genaue Parallele in der Darstellung des Sethianischen Systems.

Es ist nun weiter bemerkenswert, daß diese Idee von einer Dreiteilung der Grundkräfte, die uns besonders deutlich im

1. Dem entspricht übrigens auch die manichäische Anschauung, bei Augustin c. Faustum 20, 2: Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cuius ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem cignere patibilem Jesum. Baur, d. manich. Religionssystem 71. Vergl. übrigens auch Philo, Leg. Alleg. I § 37: *τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου*.

2. Man beachte besonders, daß auch das ganze Milieu hier auf persische Religionsideen hinweist.

Sethianischen System entgegentritt, sich auch noch in einer ganzen Reihe anderer gnostischer Systeme mehr oder minder deutlich nachweisen läßt. Es scheint, als wenn jene Idee einer zwischen der Welt des Lichts und der Finsternis vermittelnden Macht sich starker Beliebtheit in den Schulen der Gnosis erfreut hat. Eng verwandt mit den Sethianern ist jedenfalls die bei Hippolyt Ref. V 12ff. dargestellte Sekte der Peraten. Deren Lehre wird V 17 kurz zusammengefaßt. Danach ist auch bei ihnen die Welt dreigeteilt. Die drei Grundkräfte sind (196, 91 ff.) »Vater, Sohn und $\epsilon\lambda\eta$. Von diesen dreien hat jeder unendliche Kräfte in sich. Es hat nun der Sohn seinen Aufenthalt mitten zwischen der $\epsilon\lambda\eta$ und dem Vater, das Wort, die Schlange¹, die sich immerdar zu dem unbeweglichen Vater und wieder zu der beweglichen Materie hinbewegt. Und bald wendet er sich dem Vater zu und nimmt seine Kräfte in sich auf, und wenn er die Kräfte empfangen hat, wendet er sich der $\epsilon\lambda\eta$ zu, und die $\epsilon\lambda\eta$, die ohne Qualität und ohne Gestaltung ist, bringt nun die von dem Sohn herstammenden Ideen zur Ausprägung, die der Sohn vom Vater her zur Ausprägung gebracht hatte«. Es wird dann in diesem System noch außerdem der böse Archon und Demiurg dieser Welt genannt, welcher unter Aufnahme der von dem Sohn herstammenden Ideen diese körperliche Welt geschaffen hat, und der Sohn dann als Erlöser gefeiert; »denn wie er von oben die väterlichen Abdrücke heruntergebracht hat, so trägt er auch wiederum die aus ihrem Schlaf erwachten . . . väterlichen Abdrücke hinauf . . .« 198, 28f. Es ist ganz klar, daß wir hier dieselben Grundanschauungen vor uns haben, nur daß die einzelnen Weltprinzipien andere Namen erhalten haben und dadurch die Konstatierung ihrer ursprünglichen Bedeutung erschwert wird. Die Macht des Lichtes wird hier schlechthin der Vater genannt,

1. An diesem Punkt mischt sich in die Darlegung eine fremde Vorstellung ein, insofern hier der Sohn als »Schlange« bezeichnet wird und seine vermittelnde Tätigkeit zwischen Vater und $\epsilon\lambda\eta$ in Parallele gesetzt wird mit dem Sich-Hinundherwinden der Schlange. Die Auffassung der erlösenden und rettenden Macht als Schlange ist ja bekanntlich in gewissen gnostischen Sekten weit verbreitet und beruht ursprünglich wahrscheinlich auf der Herübernahme und Vergeistigung irgend eines, vielleicht phönizischen, Schlangenkultus.

ihm steht die *ἔλθ* gegenüber, und der Mesites zwischen Licht und Finsternis ist hier naturgemäß der Sohn geworden¹. Mit alledem hat hier die Gesamtvorstellung wieder eine konkretere und persönlichere Färbung bekommen. Die Zusammenhänge mit der persischen Spekulation werden allerdings nur noch deutlich, wenn wir in der Weise, wie es geschehen ist, das System der Peraten mit dem der Sethianer zusammenhalten.

Am Schluß der breitangelegten vorhergehenden Darstellung über die Naassener findet sich ein Psalm der Naassenischen Sekte angeführt, der in der Tat eher zu dem System der Peraten und Sethianer zu passen und einen kurzen Abriß dieser zu repräsentieren scheint, als daß wir in ihm eine Zusammenfassung des Naassenischen Systems zu sehen hätten. Hier lautet der Anfang:

„Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντός ὁ πρῶτος νόμος,
 Ὁ δὲ δεῦτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος,
 Τριτάτη ψυχὴ δ' ἔλαβεν ἐργαζομένη νόμον“.

Auch hier liegt wieder, nur unter anderen Namen, eine Dreiteilung vor: dem *πρῶτος νόμος*, dem *πατήρ* im peratischen System, steht das *χάος* gegenüber; die vermittelnde Macht, von der in folgenden Versen geschildert wird, wie sie sich bald der einen, bald der anderen der entgegengesetzten Welten zuwendet, wird hier die *ψυχὴ* (die Weltseele) genannt, — unter neuen Formen dieselbe Grundvorstellung.

In diesen Zusammenhang gehört ferner die von Hippolyt behandelte Sekte der sogenannten Doketen. Hier ist zunächst (VIII 8 p. 414) von drei obersten Aeonen die Rede, die sich dann zu je zehn, im ganzen dreißig, Aeonen erweitern (wir denken etwa an das System der valentinianischen Schule). Weiter wird von dem Wesen und Charakter der drei Aeonen nichts Genaueres gesagt. Auch daß diese Aeonen zusammen dann einen neuen Aeon schaffen, den Erlöser, der mit dem von der Maria geborenen Jesus irgendwie zusammenhängt — wieder eine Reminiscenz an das Valentinianische System — interessiert uns in unserem Zusammenhang weniger. Dann aber werden

1. Vielleicht wirkten dabei christliche Einflüsse mit, die man aber keineswegs überall anzunehmen hat, wo die Figuren von Vater und Sohn begegnen.

(p. 416 80ff.) uns schon bekannte Gedankengänge entwickelt. Der Welt des Lichts, über die die drei Aeonen herrschen, tritt die Welt der Finsternis, das Chaos, gegenüber. Auch hier heißt es wieder, daß das Licht von oben in das drunten befindliche Chaos (*εἰς τὸ ὑποκείμενον χάος*) hineingeleuchtet habe und daß das Chaos „*πῆξιν ἔλαβεν καὶ ἀνεδέξατο τὰς ἰδέας¹ τὰς ἄνωθεν ἀπάσας ἀπὸ τοῦ τρίτου αἰῶνος τοῦ τριπλασιάσαντος αὐτόν*“ (418, 90). Wie der dritte Aeon dann gesehen habe, daß alle Abdrücke aus der Welt des Lichts in dem drunten befindlichen Chaos gefangen gehalten wurden, habe er, da er die Macht der Finsternis wohl gekannt habe, nicht mehr zugelassen, daß die Lichtabdrücke von oben noch weiterhin von der Finsternis hinabgerissen wurden; er habe vielmehr die Veste unterhalb der Aeonen geschaffen und so zwischen Finsternis und Licht (Anlehnung an den Mosaischen Schöpfungsbericht) geschieden. Ähnlich wie bei den Peraten wird dann auch hier gesagt, daß, nachdem die unendlich vielen Ideen des Lichts in der Finsternis verschlungen waren, aus dem Licht das lebendige Feuer (*πῦρ ζῶν*) entstanden sei und aus diesem wieder der große Archon, der *πύρινος θεός*, der dann diese körperliche Welt geschaffen habe. In diesem Zusammenhange vertritt also der dritte Aeon etwa die Stelle des *πνεῦμα ἀκέραιον* bei den Sethianern, des *νιός* bei den Peraten, der *ψυχή* im Naassensischen Hymnus. Auch hier hat dieser die vermittelnde und scheidende Rolle zwischen der Welt des Lichtes und der Finsternis, und wenn über ihm noch zwei Aeonen erscheinen anstatt des einen in den anderen Systemen, so muß hier noch einmal eine Verdopplung des ersten Aeon stattgefunden haben, über die wir im einzelnen nichts sagen können, weil der folgende Bericht nicht ausführlich genug ist. Einige Spuren von der vorgetragenen Anschauung finden sich endlich auch noch im System des Arabers Monoimos (Hippolyt, Ref. VIII 12ff.). Es wird hier unterschieden zwischen dem *τέλειος ἄνθρωπος* und dem *νιός τοῦ ἀνθρώπου* (426, 39) und auf diesen letzteren zum Teil (*ἀπὸ μέρους τινός*) die Weltschöpfung zurückgeführt.

1. Eine sehr bemerkenswerte Parallele bietet Plutarch de Iside et Osiride c. 47. Auch hier ruft *Ἐρομάζης* dreißig Aeonen ins Dasein. Auch hier heißt es in diesem Zusammenhang *ὁ Ἐρομάζης τρις ξαντὸν ἀδῆσας*.

Sehr interessant ist übrigens auch der Vergleich mit dem in Hippolyt *Refutatio* erscheinenden, im monistischen Sinn überarbeiteten System des Basilides. Hier ist bekanntlich im Anfang die Rede von den drei Sohnschaften, die sich aus dem *οὐκ ὢν θεός*, d. h. dem alles zugrunde liegenden Sein entfaltet. Von der ersten Sohnschaft heißt es (VII, 22 p. 362), daß sie fein und leicht gestaltet gleich im Anfang der Entwicklung von unten nach oben zu den höchsten Höhen aufgestiegen sei. Die mittlere Sohnschaft, die gröberen Wesens war, habe nicht in derselben Weise in die Höhe steigen können, sie sei aber, von den Flügeln des *πνεῦμα ἅγιον* getragen, dennoch ein wenig in die Höhe gestiegen und der feiner gearteten Sohnschaft und der höchsten nicht seienden Gottheit nahegekommen und sei in deren Nähe zurückgeblieben. Sie habe dabei einen Duft jener höchsten Sohnschaft behalten, so wie ein Gefäß, das eine wohlriechende Salbe enthalten habe, noch einen Duft zurückbehalte, auch nachdem die Salbe ausgegossen sei; und so habe die zweite Sohnschaft, die deshalb auch *μεθόριον πνεῦμα* genannt wird, die mittlere Grenze gebildet zwischen der oberen Sohnschaft und der unteren Welt, in welcher die dritte Sohnschaft zunächst rettungslos verstrickt wird: „*Διήρηται γὰρ ὑπὸ Βασιλείδου τὰ ὄντα εἰς δύο τὰς προεχθεῖς καὶ πρώτας διαιρέσεις, καὶ καλεῖται κατ' αὐτὸν τὸ μὲν τι κόσμος, τὸ δὲ τι ὑπερκόσμια, τὸ δὲ μεταξὺ τοῦ κοσμοῦ καὶ τῶν ὑπερκοσμίων μεθόριον πνεῦμα, τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ καὶ ἅγιον καὶ τῆς ἐπιότητος ἔχει μένουσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ὁσμὴν* (c. 23 p. 364, 8). Die Zusammenhänge sind auch hier unverkennbar. Wir haben wieder den Gegensatz zwischen einer oberen himmlischen und einer niederen kosmischen Welt und zwischen beiden die zweite Sohnschaft, das *μεθόριον πνεῦμα*. Und besonders beachtenswert ist es, daß auch hier, wie in der Darstellung des Systems der Sethianer die himmlische *εἰωδία* des *μεθόριον πνεῦμα* hervorgehoben wird.

Wieder eine etwas andere Wendung nimmt die Spekulation in dem späteren Simonianischen System bei Hippolyt, *Refut.* VI 6ff. Hier finden wir (VI 18) ein längeres Zitat aus der sogenannten *Ἀπόφασις μεγάλη* der Simonianer. Dort heißt es gleich im Anfang: „*Ἄνο εἰσὶ παραφράδες τῶν ὅλων αἰώνων, μήτε ἀρχὴν μήτε πέρασ ἔχουσαι ἀπὸ μιᾶς ὀλίγησ*“. Als die eine der

beiden Grundmächte wird dann genannt der *νοῦς τῶν ὅλων* (vgl. den Hymnus der Naassener) *διέπων τὰ πάντα*. Von der zweiten heißt es: „*ἢ δὲ ἑτέρα κάτωθεν ἐπίνοια μεγάλη θήλεια, γεννώσα πάντα*“. Aber auch eine mittlerische Macht wird hier angenommen: „*Καὶ τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἄερα ἀκατάληπτον μήτε ἀρχὴν μήτε πέρασ ἔχοντα* (vgl. die spätere persische Spekulation über die Luft, die sich zwischen Licht und Finsternis befindet). Hier ist freilich ein neuer Grundzug zu vermerken, nämlich der hervortretende Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, dem wir bei den bisherigen dualistischen Systemen nicht begegneten. Von dieser Verbindung des Gegensatzes des Männlichen und Weiblichen mit dem Dualismus zwischen Licht und Finsternis wird noch weiter unten geredet werden.

Bisher haben wir nur eine Reihe von Systemen zum Vergleich herangezogen, die uns sämtlich in der Überlieferung von Hippolyts *Refutatio* begegnen. Mit ihnen hat es nun freilich eine eigene Bewandnis. Als wirkliche Lebenszeugnisse vollkommen verschiedener, ungetrennter gnostischer Gemeinschaften werden wir diese Systeme wegen ihrer ungemainen Verwandtschaft miteinander kaum auffassen können. Auf der anderen Seite ist freilich auf alle Fälle die Vermutung, die neuerdings aufgestellt ist, abzuweisen, daß wir es hier mit Fälschungen eines und desselben gnostischen Kopfes zu tun hätten¹. Es hätte doch eine ungeheure Phantasie dazu gehört, diese verschiedenartigen Systeme nebeneinander hinzustellen und reinweg zu erfinden. Wir werden uns aber zu der Vermutung entschließen müssen, daß wir es bei diesen eigentümlichen Darstellungen in Hippolyts *Refutatio* mit einer zusammengehörigen Literatur verschiedener, aufs engste verwandter gnostischer Kreise zu tun haben, die von einem Angehörigen dieser Kreise gesammelt wurden und so dem Hippolyt in die Hände kamen. Vielfach wird es sich bei dieser Literatur gar nicht mehr um wirkliche Sekten und gnostische Gemeinschaften gehandelt haben, sondern nur um Systeme und Einfälle einzelner Persönlichkeiten, die vielleicht einer größeren Gemeinschaft be-

1. H. Stähelin, die gnostischen Quellen Hippolyts, Texte u. Unters. VI, 3. 1890.

reits angehört. So dürfen wir, trotzdem wir jene Idee von der dreifachen Teilung alles Seienden in scheinbar so verschiedenen Systemen wiederfinden, dennoch nicht allzu schnell auf eine sehr weite Verbreitung derselben innerhalb der gnostischen Kreise schließen.

Aber es begegnen uns auch noch in anderen mit Hippolyt nicht zusammenhängenden und selbständigen Systemen hier und da Spuren jener Grundanschauung. So möchte ich hier hinweisen auf die Gestalt, die in der valentinianischen Lehre eine so entscheidende und zentrale Rolle spielt, nämlich die Gestalt des Horos (ὄρος). Der Horos hat hier in der Tat eine ganz ähnliche Bedeutung, wie die bisher behandelten mittlerischen Gestalten. Er ist die mittlerische Macht, welche die obere Welt von der niederen, aus dem Fall der Sophia entstandenen abgrenzt und zugleich diese höhere Welt so in sich zusammenschließt, daß ein neuer Fall unmöglich gemacht wird. Da in diesen Systemen der Fall der Gottheit die entscheidende Rolle spielt, so tritt hier natürlich eine gewisse Veränderung der Grundidee ein. Der Horos ist nicht von Anfang an vorhanden, sondern wird erst hervorgerufen, nachdem der Fall der göttlichen Welt eingetreten ist. Dennoch ist der Parallelismus der Gestalten trotz jener Verdunklung noch deutlich zu erkennen¹. Auch das System der Gnostiker bei Irenäus I 30 darf in diesem Zusammenhange herangezogen werden. Hier befindet sich in der oberen himmlischen Welt das lumen beatum et incorruptibile et interminatum. Dieses lumen heißt auch Vater (vgl. das System der Peraten) und zugleich primus homo. Neben ihm steht der filius (wie bei den Peraten), der zugleich ἔννοια (vgl. die Ἀπόφασις des Simon), filius hominis, secundus homo genannt wird. Unter diesen oberen Mächten befindet sich der spiritus sanctus, unter dem spiritus sanctus die Elemente: aqua, tenebrae, abyssos, chaos. Wir haben auch hier wieder den dreigeteilten Aufbau des Gesamtdaseins. Gegenüber stehen sich

1. Daß die Gestalt des ὄρος einst eine größere Bedeutung gehabt hat, zeigen die vielen für ihn überlieferten Namen: *Σταυρός, Αυτοῦρης, Καρπιστής, Ὄροθέτης, Μεταγωγεύς* (Iren. I 2, 4 vgl. Hippolyt VI 31). Die Namen deuten zum Teil auf eine konkrete mythische Gestalt. In den uns erhaltenen Valentinianischen Systemen ist seine Gestalt durch ihren Doppelgänger, den Soter, zum größten Teil verdrängt.

die Welt des Lichts, beatum lumen auf der einen, die Welt der Finsternis, tenebrae — abyssos — chaos auf der anderen Seite, in der Mitte der spiritus sanctus (vgl. das *πνεῦμα ἀκέραιον* der Sethianer), offenbar die vermittelnde Macht. Wenn hier in der höchsten Welt des Lichts bereits zwei Wesen, Vater und Sohn, angenommen werden, so ist eine willkürliche Verdopplung eingetreten. Das geht auch daraus hervor, daß nachher die unvollziehbare Vorstellung gebildet wird, daß Vater und Sohn gemeinsam aus dem spiritus sanctus einen neuen Aeon gezeugt hätten. Weiterhin geht dann allerdings das System der Gnostiker des Irenäus wieder seine eigenen Wege mit der Annahme der Entstehung eines niederen weiblichen Aeons, der *Σοφία Προνομικός*, die dann erst durch ihren Fall die Weltentwicklung herbeiführt. Aber der Oberbau des Systems ist noch unverkennbar der gleiche. Wir können nun mit Sicherheit sagen, daß die von uns dargestellte und durch die einzelnen Systeme verfolgte Idee einer Dreiteilung des Weltganzen in Licht, Finsternis und vermittelnde Macht einen ziemlich weitreichenden Einfluß auf die Gestaltung der Gnosis ausgeübt hat.

Es kommt hinzu, daß auch die spätere Entwicklung des Marcionitischen Systems unter dem Einfluß dieser Idee vor sich gegangen zu sein scheint. Die ursprüngliche Lehre Marcions war ein schroffer Dualismus, in welchem der Gott der neuen christlichen Religion mit dem unbekanntem guten Gott des Lichts, der Gott des Alten Testaments dagegen einfach mit dem Gott der Bosheit und Finsternis identifiziert war. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Schule Marcions vielfach bei diesem schroffen Dualismus nicht stehen blieb, sondern irgendwie zu vermitteln suchte. So tritt bereits in der Darstellung des Clemens Alexandrinus (Stromat. III 3, 12) im Marcionitischen System der gerechte Weltschöpfer als Mittelwesen zwischen dem guten Gott und der bösen *ἕλη* auf. Hippolyt Ref. VII 31 wird von Prepon berichtet, daß er im Gegensatz zu dem Bardesaniten Armenios ein drittes mittleres Prinzip zwischen dem Guten und dem Bösen angenommen hätte, nämlich den Gerechten. Ebenso behauptet Hippolyt (X 19) schlankweg von Marcion selbst, daß er drei Grundkräfte angenommen habe (*ἀγαθός, δίκαιος, ἕλη*)¹.

1. Ebenso lehrt der Marcionit Megethius im Dialog des Adaman-

Nach Theodoret (Haer. fab. I, 24 vgl. Hippolyt X 19) soll Marcion gar vier Grundwesen statuiert haben. Wiederum berichtet Rhodon bei Eusebius H. E. V 13, 4 daß ein anderer Schüler Marcions, Syneros, *τρεις φύσεις* gesetzt habe. Ein letzter Schüler des Marcion, Apelles, soll (nach dem Bericht des Rhodon; vgl. mit Tertullian, de praescr. 34)¹ eine gewisse Einheit des höchsten göttlichen Wesens angenommen, aber doch dem höchsten Gott zwei Engel zur Seite gestellt haben, den Weltschöpfer und den Gesetzgeber, den er als den »feurigen Gott« bezeichnete. Hingegen berichtet Hippolyt (Refut. VII, 38), daß Apelles einfach vier Grundmächte gesetzt habe: den guten Gott, den Gerechten, den Gesetzgeber, der zu Moses gesprochen habe (*πύρινον δὲ τοῦτον*) und einen vierten: *ἕτερον κακῶν αἴτιον*. Er fügt allerdings auch seinerseits hinzu: *τούτους δὲ ἀγγέλους ὀνομάζει* (aber an anderer Stelle [X, 20] wieder: *ὑπέθετο τέσσαρας εἶναι θεοῦς . . . , οὓς ἀγγέλους καλεῖ*). Wenn wir genauer aufmerken, so treffen wir auch hier wieder jene sonderbare Dreiteilung in verkleideter Form: Gott auf der einen, die *ἴλη* auf der anderen Seite und dazwischen der Vermittler, hier der *θεὸς δίκαιος*, weil die Parallele mit dem Gott des Alten Testaments festgehalten werden soll. Daß die Gestalt des Vermittlers dann schließlich in zwei Gestalten gespalten erscheint: Weltschöpfer und Gesetzgeber, gehört wieder zu den speziellen und leicht erklärlichen Eigentümlichkeiten der Marcionitischen Schule und mag auf sich beruhen. Daß wir uns mit dieser Kombination nicht im Unrecht befinden, zeigt uns die eigentümliche und nunmehr ganz orientalisch gefärbte Darstellung, welche dieses spätere Marcionitische System bei Schabrastâni (Haarbrücker I, 295) erhalten hat. Hier heißt es über die Markûnija: »Sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsternis, aber auch noch

tius I. (ed. Bakhuyzen p. 4) drei Grundkräfte: *θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὸν καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν*. Dagegen zeigt sich der zweite Marcionit Markus als entschiedener Dualist Dial. II p. 60: *ἐγὼ ὀρίζομαι οὐ τρεῖς ἀρχαὶ εἶναι, ἀλλὰ δύο, πονηρὰν καὶ ἀγαθὴν*. — Auch Lukian nach Epiphanius H. 43, 2 nahm drei Grundwesen an (*δημιουργός, ἀγαθός, πονηρός*).

1. S. den verbesserten Text bei Hilgenfeld, Ketzergesch. 536, Anm. 888. Dort die übrigen Parallelen.

ein drittes Grundwesen, den gerechten Vermittler (Mesites), den Verbinder. Er sei die Ursache der Vermischung; denn die beiden sich Bekämpfenden und feindlich sich Gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Licht und über der Finsternis, und diese Welt sei entstanden durch die Verbindung und Vermischung. Es gibt unter ihnen solche, welche sagen, die Vermischung sei nur zwischen der Finsternis und dem Gerechten vor sich gegangen, da er dieser näher stehe; sie sei aber mit ihm vermischt worden, damit sie durch ihn besser gemacht werde«. Weiterhin ist noch die Rede von dem »Netz der verdammungswürdigen Finsternis«, in das der Gerechte gefallen sei. Endlich heißt es: »Sie sagten, wir nehmen den Gerechten nur an, weil das Licht, welches der höchste Gott ist, sich mit dem Satan nicht vermischen kann. Wie sollte es auch möglich sein, daß die beiden Gegner, welche von Natur miteinander im Kampfe sind und vermöge ihres inneren Wesens voneinander ausgeschlossen sind, sich mit einander vereinigen und vermischen! Es sei also ein Vermittler notwendig, welcher unter dem Licht und über der Finsternis stehe, mit welchem die Vermischung stattfindet«. Ganz sicher hat hier eine Überarbeitung des ursprünglichen Marcionitischen Systems in der Richtung spezifisch orientalischer Spekulationen über das Verhältnis der Welten des Lichts und der Finsternis stattgefunden. Dennoch ist auch die Überarbeitung lehrreich; denn sie zeigt deutlich, wie in der Tat in dieser Weiterbildung verwandte Ideen sich weiter angezogen haben, und machen es von neuem wahrscheinlich, daß auch die ursprüngliche Vermittlungstheologie des Marcionitismus unter dem Einfluß jener orientalischen vermittelnden Spekulationen vor sich gegangen ist, die wir in den spätesten Ausläufern des Marcionitismus in aller Deutlichkeit hervorbrechen sehen¹. Ganz besonders interessant ist in diesem

1. In diesem Zusammenhang mag auch noch darauf hingewiesen werden, daß es in demselben Abschnitt des Schahrastāni von den Anhängern des Bardesanes heißt, daß »sie geglaubt hätten, der »Vermittler« sei der sinnenbegabte, mit Fassungskraft versehene Mensch, da er weder reines Licht noch reine Finsternis sei«. Über diese Andeutung kann ausführlicher erst im folgenden Kapitel »über den Ur-menschen« geredet werden. Auch darauf sei noch hingewiesen, daß in

Zusammenhang die Darstellung des Marcionitismus, wie sie in Ezniks Werk über die Sekten (übers. von Schmid, S. 172ff.; Buch IV Kap. 1) vorliegt. Es heißt hier: »Marcion führt irgend eine Fremdheit (einen fremden, unbekanntem Gott) ein gegenüber dem Gott der Gesetze, neben ihm auch die Materie aufstellend, als aus sich seiend, und drei Himmel. Im ersten, sagte er, ist wohnhaft der Fremde, im zweiten der Gott der Gesetze und im dritten seine Heerscharen und auf der Erde die Materie, und diese nennen sie die Kraft der Erde«. Nach der Darstellung Ezniks schafft dann der Gott der Gesetze mit der Materie zusammen das All »als ob die Materie ein Femininum und ein Eheweib wäre«. Darnach sei der Gott der Gesetze in den Himmel hinaufgestiegen, und die Materie habe mit ihren Söhnen die Herrschaft auf der Erde übernommen. Auch an der Schaffung des Menschen sind der Gott der Gesetze und die Materie gemeinsam beteiligt. Die Materie gibt von ihrer Erde, und der Gott der Gesetze haucht den Geist ein. Dann habe der Gott der Gesetze den Menschen von der Materie trennen und mit sich verbünden wollen und habe ihm deshalb befohlen, daß er keine anderen Götter außer ihm haben dürfe. Die Materie habe aus Rache für den Abfall des Menschen von ihr die Götzen und die Vielgötterei geschaffen und die Menschen dadurch verführt, den Gott der Gesetze nicht anzubeten. Darüber sei der Gott der Gesetze erzürnt und habe die Menschen in die Hölle geworfen, bis dann der gute und fremde Gott den Erlöser gesandt habe. Ich habe das Marcionitische System in der Darstellung Ezniks so ausführlich zur Darstellung gebracht, weil es uns von hier aus gelingt, noch ein anderes System, das uns in Hippolyts Philosophumena aufbewahrt ist, in seinen Zusammenhang einzuordnen. Es ist das System, das der Gnostiker Justin in seinem Offenbarungsbuch Baruch entwickelt und das Hippolyt V 26ff. beschreibt. Es kann kaum ein Zweifel sein,

ebendenselben Zusammenhang auch die spätere persische Anschauung von dem höchsten Gott Zervan unter dem Gesichtspunkt der Spekulation über den Vermittler aufgefaßt wird. »Den Vermittler faßte er (Zarâduscht) wie einen solchen, welcher über zwei Gegner Entscheidung gibt, zwischen zwei Streitenden vermittelt, wobei es nicht möglich sei, daß seine Natur und Substanz die eines der beiden Gegner sei, da es Gott selbst sei, der keinen Gegner und keinen ihm Gleichen habe«.

daß hier im großen und ganzen dasselbe System wie bei Eznik vorliegt. Auch hier haben wir drei Grundmächte: den guten Gott, den Vater der Schöpfung; Elohim und die weibliche böse Gottheit, Edem (der *ἔλγ* im Marcionitischen System zu vergleichen). Auch hier schaffen Elohim und Edem den Menschen gemeinsam, sodaß die Edem die Seele gibt, Elohim den Geist. Auch hier trennt sich Elohim nach der Schöpfung von der Edem und fährt in die Höhe, indem er sich dem höchsten Gott über ihm unterwirft. Auch hier sucht Elohim den von ihm und Edem gemeinsam geschaffenen Menschen durch die Offenbarung des Engels Baruch auf seine Seite zu ziehen. Auch hier dieselbe Anspielung auf den Sündenfall des Menschen in Genesis 3. Auch hier verfolgt die Edem den Menschen, zwar nicht aus Rache für seinen Abfall von ihr, sondern im Zorn darüber, daß Elohim sie verlassen habe. Auch hier werden die Engel der Edem erwähnt, wie in dem System bei Eznik die Söhne der Materie. Auch hier wird schließlich der Erlöser Baruch¹ ausgesandt, um die Menschen von der Nachstellung der Edem zu befreien. In der Baruchgnosis des Justin haben wir also genau dasselbe System, nur in etwas stärkeren mythologischen Farben dargestellt, wie in dem sogenannten Marcionitischen System des Eznik. Beide Systeme entfernen sich allerdings um ein Beträchtliches bereits von den Grundideen, die wir bisher verfolgt haben, und zwar wiederum namentlich dadurch, daß hier die Welt der Finsternis resp. die *ἔλγ* als weibliches und zugleich böses Prinzip erscheint. Durch diese Kombination des geschlechtlichen Dualismus mit dem ursprünglichen naturhaften Gegensatz von Licht und Finsternis kommt zugleich eine stärkere mythologische Färbung in die Gesamthaltung hinein. Aber immer sind die ursprünglichen Beziehungen noch deutlich erkennbar.

Zum Schluß möchte ich noch auf zwei ziemlich weit abliegende Parallelen hinweisen. Es fällt zunächst von hier aus noch ein helles Licht auf einen Zug im Manichäischen System. Mani setzte bekanntlich zwei Grundwesen an, das Licht und die Finsternis. Nach dem Bericht im Fihrist (bei Flügel, Mani

1. Übrigens befinden wir uns vielleicht auch mit diesem Namen im Umkreise des persischen Milieu. Baruch ist ein Deckname für Zo-roaster (s. u. Exkurs VI).

S. 86) aber heißt es weiter: »Er behauptete ferner, daß der Lichtgott mit diesen seinen Eigenschaften anfangslos sei, mit ihm zugleich aber zwei gleich anfangslose Dinge bestehen, das eine der Luftkreis, das andere die Erde (Lichterde)«. Da haben wir also noch neben dem höchsten Lichtgott zwei andere rätselhafte Wesen, den Luftkreis und die Lichterde. Diese Darstellung wird bestätigt durch Augustin (de actis cum Felice Manichaeo I 17—18). Hier konstatiert auch Augustin: »Ergo duae iam erunt res, ambae ingenitae, terra et pater«. Und darauf erfolgt die Antwort: Immo tres sunt: pater ingenitus, terra ingenita et aër ingenitus (Flügel, Mani S. 181). Der religionsgeschichtliche Zusammenhang dieser sonderbaren Phantasie dürfte klar sein. Wir haben hier eine spezifische persische Spekulation, nach welcher sich zwischen der Welt des Lichtes und der Finsternis die Luft befindet (vgl. oben die Darstellung der Bundehesh). Wenn daneben als drittes ungeschaffenes Wesen noch die Lichterde¹ erwähnt ist, so hat wohl auch hier nur eine der vielfachen Verdopplungen der Ideen stattgefunden, denen wir so oft in den Spekulationen der Gnosis begegnen. Vielleicht hat zu der Annahme einer unter der Welt des Lichtgottes befindlichen Lichterde noch eine naturhafte Anschauung beigetragen, und ist die Lichterde ursprünglich nichts anderes als die Milchstraße, die man oben am Himmel erblickt. — Und derselben Idee begegnen wir nun auch in den Mandäischen Spekulationen, wenn hier als zweites oberstes Grundwesen neben dem höchsten Wesen Pira das »Ajar« angenommen wird. Denn Ajar wird nichts anderes sein als *ʾāʾiq* (Brandt M. R. S. 22), die Luft,

1 Der Lichterde entspricht im System der Pistis Sophia der oft erwähnte Lichtschatz, der sich direkt unterhalb der Welt des höchsten Lichtes mit seinen Aeonen, die hier ins Unendliche vermehrt erscheinen, befindet (vgl. das Register in der Ausgabe von Schmidt s. v. Lichtschatz). Statt des gewöhnlichen Ausdruckes Lichtschatz finden wir auch den andern Lichtland, z. B. S. 121, 36: Wenn ich euch zu dem Lichtland, d. h. Lichtschatz führe. — Jeu (der Urmensch!) heißt im II. Jeu-Buch S. 319, 2 der Vater des Lichtschatzes u. s. w. Im unbekanntem kopt. gnost. Werk (Schmidt 361) heißt diese obere Welt die Lufterde. Ähnliche Spekulationen sind auch in die jüdische Kabbala übergegangen; vgl. S. Karppe Zohar, p. 374: Le En-Sof sépara l'air de lui et découvrit un point. Ce point s'en étant détaché le reste se trouva être une lumière . . . et c'est la lumière primordiale (Zohar I 16b).

die sich nach der persischen Spekulation zwischen Licht und Finsternis befindet, der Luftkreis im Manichäischen System¹. So haben wir eine spezielle Idee persischer dualistischer Spekulation durch die ganze Welt der Gnosis hin verfolgt. Vielleicht gelingt es uns, noch eine zweite in anderen Zusammenhängen der gnostischen Überlieferung und Literatur wiederzuentdecken.

III.

Eine ganz eigentümliche dualistische Theorie begegnet uns in dem System des Pseudoklementinischen Schriftenkreises. Diese wird ausführlich und im Zusammenhang Ho. 20, 2ff. dargestellt. Hier entwickelt Petrus, nachdem er vorher, ohne das letzte Wort zu sprechen, mit Simon über den Ursprung des Bösen disputiert hat, im Kreise seiner Jünger zusammenfassend seine eigene Anschauung. Danach hat Gott »zwei Reiche eingerichtet und zwei Aeonen festgesetzt und beschlossen, daß die gegenwärtige Welt dem Bösen gegeben werde, weil sie gering sei und schnell vergehe, dem Guten aber versprach er, den zukünftigen Aeon aufzubewahren, weil dieser gut und ewig sei«. Weiterhin heißt es: »Es wurden zwei Könige verordnet, von denen der eine erwählt ist, über die gegenwärtige und zeitlich begrenzte Welt (durch das Gesetz?) zu herrschen, welcher auch seiner Natur nach die Mischung erhielt, daß er sich über das Verderben des Bösen freue; der andere aber, der seinerseits König des zukünftigen Aeon ist, liebt jegliche menschliche Natur«. Von diesen beiden Königen heißt es in c. 3: »Aber diese beiden Herrscher sind die geschwinden Hände Gottes, die begehren, seinen Willen vorzunehmen und ihn zu erfüllen«. Von ihrer Herkunft wird gesagt, daß sie ihre Wesenheit nicht außerhalb Gottes haben; »denn nicht wurden sie von Gott wie die Lebewesen ins Dasein gerufen, da sie ihm gleich an Herrlichkeit waren, noch sind sie zufällig und von selbst gegen seinen Willen entstanden, da andernfalls die Größe seiner Macht aufgehoben wäre«. Vielmehr stellt sich der Verfasser ihre Entstehung so vor, daß durch Gottes Willen zunächst die vier Elemente: das Warme und das Kalte, das Feuchte und das Trockene

1. Zu erinnern ist hier auch an die mittlere Gestalt des »zweiten Lebens« (auch der Zweite oder Jōšamin genannt) im mandäischen System, Brandt M. R. S. 25f. 31. 35, 50 u. ö.

geschaffen seien, auf daß Gott der Vater und Urheber jeglicher Wesenheiten bleibe und daß ihnen dann bei ihrer Mischung, die sich draußen vollzogen habe, ihr jeweiliger Charakter anerschaffen sei (*ἔξω γὰρ κραθεῖσιν αὐτοῖς ὡς τέκνον ἢ προαίρεσις ἐγενήθη*). Der Verfasser löst, wie es scheinbar aus seinen verworrenen Ausführungen hervorgeht, das Problem des Bösen derart, daß er die substantielle Grundlage des Bösen von Gott geschaffen sein, dagegen die Willensanlage später hinzugekommen sein läßt. Schließlich wird sogar in Aussicht genommen, daß der Böse, nachdem er Gott auch seinerseits gedient habe (und das tut er, indem er die Ausführung der von Gott verhängten Strafen in dieser Welt übernimmt), umgeschaffen wieder gut werden könne (*μετασνκραθεῖς ἀγαθὸς γενέσθαι δύναται*). Ja es wird von ihm sogar gesagt: „*Οἰδὲ γὰρ νῦν κακὸν τι ποιεῖ, καίτοι καλὸς ὢν, νομίμως κακουργεῖν εἰληφῶς ἐξουσίαν*“. In c. 8 scheint der Verfasser der Homilie sich allerdings zu widersprechen; denn auf die Frage, ob der Gute und der Böse in derselben Weise geschaffen und demgemäß Brüder seien, scheint er doch einen Unterschied zu machen zwischen der Entstehung des Guten und des Bösen. Jetzt bezieht er die Behauptung, die in c. 3 beiden »Händen Gottes« gegolten hatte, daß zunächst von Gott ihre materielle Substanz geschaffen sei, während ihre *προαίρεσις* außerhalb durch Mischung entstanden sei, nur auf die Entstehung des Bösen. Von dem Guten aber heißt es hier: „*Ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καλλίστης τροπῆς γεννηθεῖς καὶ οὐκ ἔξω κράσει συμβεβηκὼς τῷ ὄντι υἱὸς ἐστίν*“. Auch im folgenden Kapitel ist die Darstellung nicht mehr ganz klar. Auf die Frage, wie es denn komme, daß der Böse, der doch von Gott dazu eingesetzt sei, die Gottlosen zu quälen, am Ende mit seinen Engeln in die äußerste Finsternis geworfen werde, erfolgt hier die Antwort, daß der Böse vermöge seiner Vermischung dazu geschaffen sei, an der Finsternis seine Freude zu haben (*φίλον γὰρ πνερὶ τὸ σκότος*). Dann aber scheint doch wieder in dem folgenden, offenbar überarbeiteten und in seinem ursprünglichen Sinn kaum erkennbaren Satz der Gedanke ausgesprochen zu sein, daß die Bestrafung des Teufels in der äußersten Finsternis dazu dienen soll, seine schlechte Natur (Mischung) *εἰς ἀγαθοῦ προαίρεσιν* umzuschaffen.

Sehen wir von den kleinen Schwankungen der Darstellung ab, so ergibt sich folgende eigentümliche Lehre der Homilien: Über dem ganzen Weltendasein steht der eine allmächtige Gott. Von ihm zum mindesten indirekt geschaffen (durch die Schaffung der ihm zugrunde liegenden Substanz) stehen die beiden Könige, der König dieser Welt, d. i. nach dem Zusammenhange des Systems der Klementinen der Teufel, und der König der zukünftigen Welt, d. i. Christus. Beide aber sind Diener Gottes, die schnellen Hände Gottes, wenn auch die Meinung abgelehnt wird, daß sie Brüder und in demselben Sinne Söhne Gottes seien. Aber Gott bedarf ihrer beide, und wie sich die Liebe Gottes durch den König des zukünftigen Weltalters auswirkt, so bedient sich Gott des Bösen, d. h. des Teufels, um zu strafen und zu töten. Daher ist auch der Böse nicht eigentlich böse, sondern hat die Vollmacht seiner Bosheit gleichsam von Gott erhalten. Es wird sogar seine Begnadigung und endgültige Umwandlung in ein gutes Wesen in Aussicht genommen, und auch seine Bestrafung im endgültigen Gericht soll nur zum Zweck der Besserung dienen. Ganz offenbar trägt der Teufel hier teilweise Züge des alttestamentlichen Gottes, obwohl dann auf der anderen Seite im System der Klementinen mit aller Bestimmtheit daran festgehalten wird, daß der über Christus und dem Teufel stehende Gott der Schöpfer dieser Welt sei und der Gott, der wenigstens zum Teil im Alten Testament redet, wenn auch dessen Offenbarung teilweise durch böse Mächte entstellt und verderbt ist.

Diese merkwürdige Anschauung ist nun nicht nur an dieser einen Stelle der Homilien vorgetragen, sondern sie findet sich auch an anderen Orten sowohl der Homilien wie der Rekognitionen. So wird dieselbe Lehre auch andeutungsweise Ho. 3, 5 ausgesprochen, und zwar wird sie hier als Geheimlehre, als *ἐν ταῖς θεολογίαις* enthalten, vorgeführt. Wir finden hier den bedeutsamen Satz, der der obigen Darstellung durchaus entspricht, daß der Böse (der Teufel) Gott nicht weniger liebe als der Gute (Christus) und nur in dem einen Punkte hinter dem Guten zurückbleibe, daß er auch denen, die aus Ursache der Unwissenheit gottlos handeln, nicht verzeihe und zwar weil er aus Liebe zu dem, gegen den gottlos gehandelt werde, das Verderben der Gottlosen begehre. Also auch hier ist der Teufel nicht der

Böse im eigentlichen Sinn, sondern eher der rächende, strafende, mit dem alttestamentlichen Gott verwandte Geist. Auch Ho. 8, 21 wird Christus als der König der zukünftigen Welt dem Teufel als dem König der gegenwärtigen Welt gegenübergestellt (vgl. Ho. 8, 22; Rek. 4, 34). Demgemäß heißt Christus Ho. 9, 19 ὁ τῆς εἰρήνης βασιλεύς (vgl. Rek. 4, 32). Ho. 3, 19 wird wieder von Christus behauptet, daß er gewürdigt sei, König des zukünftigen Aeon zu sein und daß er dem gegenüberstehe, der nach der Verordnung in der Jetztzeit das Reich bekommen habe. Bedeutsam ist, daß wir auch Rek. 1, 24 den Satz finden: quod (deus) duo regna posuit praesentis dico temporis et futuri.

Diese ganze Anschauung steht außerordentlich singular in ihrer Umgebung da. Die Auffassung, daß der Teufel auch seinerseits neben Christus eine Kraft Gottes sei, erinnert allenfalls noch an die eben besprochenen Vermittlungen des Marcioniten Apelles, derzufolge der Teufel neben dem Schöpfer und Gesetzgeber als Engel Gottes erscheint. Und es ist, wie bekannt, auch wahrscheinlich, daß die Darstellung der Klementinischen Grundschrift durch ihre polemische Haltung gegen die Ausläufer des Marcionitismus bestimmt ist. Aber die Konzeption, die hier vorliegt, ist doch eine ganz eigenartige neue. Ich möchte wagen, diese innerhalb des Christentums und der Gnosis unerhörten Anschauungen, wie sie in den Klementinen vorliegen, wiederum durch Rückgang auf Spekulationen des persischen Dualismus zu erklären.

Die Parallele, um die es sich hier handelt, ist die Spekulation der späteren persischen Theologie über die unendliche Zeit (Zrwâna akarana) als die Schöpferin von Ormuzd und Ahriman. Über das Alter dieser Spekulation ist bereits oben gehandelt. Wir konnten mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß dieselbe früh einsetzt, und sich schon im Diadochenzeitalter nachweisen läßt. Es wird hier zunächst auf eine kurze Darstellung derselben ankommen. Ich stelle den Bericht einer späteren persischen Quelle, des schon oft genannten Ulemaï Islam voran. Hier heißt es (Vullers p. 44 ff.): »Es wird gelehrt, daß die Zeit der Schöpfer ist, und daß dieselbe keine Grenzen kennt, auf nichts gegründet und von jeher gewesen ist und immer sein wird. Der Verständige frage nicht: woher ist die Zeit? Darauf ward Feuer und Wasser, aus deren

Vereinigung Ormuzd hervorging Als er in den tiefsten Abgrund hinunter blickte, sah er in einer Entfernung von 96 000 Parasangen den Ahriman Ormuzd erstaunte bei dem Anblick dieses furchtbaren Feindes und dachte bei sich: ich muß diesen Feind aus dem Wege räumen«. Dann beginnt die uns aus den genuinen Quellen der persischen Religion bekannte Schilderung des 12000jährigen Weltlaufes und des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman. Weiterhin wird p. 50 vermerkt, daß auch Ahriman aus den vier Elementen: Feuer, Wasser, Erde, Luft zusammengesetzt sei und daß er deshalb nicht, wie man wohl meinen könnte, am Anfang der Dinge von Ormuzd hätte getötet werden können, da er infolge der Ewigkeit der Elemente am Tage der Auferstehung dann doch wieder auferstanden wäre. Nachträglich wird endlich der Ursprung Ahrimans, über den nichts gesagt war, erörtert. Es wird hier gesagt, daß die Meinungen der Sekten darin auseinandergingen, daß nach der Meinung der einen die Zeit deshalb den Ahriman geschaffen habe, damit sie Ormuzd ihre Macht über alle Dinge kund tue; andere wiesen darauf hin, daß eben die Zeit jenseits von gut und böse sei, deshalb auch keine Rechenschaft abzugeben habe über die Erschaffung des Bösen, wieder andere erklärten als Zweck der Schöpfung Ahrimans die Vermischung des Guten mit dem Bösen, durch die erst die verschiedenartigen Dinge hervorgebracht wurden; nach anderen sei Ahriman ein wegen seines Ungehorsams gefallener Engel. — Etwas anders ist die Darstellung, die uns der armenische Schriftsteller des fünften Jahrhunderts Eznik (»Wider die Sekten«, Schmid S. 89 ff.) gibt. Auch nach ihm ist der Urheber aller Dinge bei den Persern Zrovan, was mit »Glück« oder »Ruhm« übersetzt werde. Dieser habe 1000 Jahre Opfer dargebracht, um einen Sohn zu empfangen, und habe dann schließlich gezweifelt, ob ihm das Opfer etwas nützen werde. Ormuzd sei durch das Opfer entstanden und Ahriman durch den Zweifel. So fanden sie sich beide als Brüder im Mutterleibe. Ahriman, der von Ormuzd erfährt, daß Zrovan denjenigen, der zuerst aus dem Mutterleibe hervorkommen werde, zum Könige machen werde, habe zuerst den Mutterleib durchbrochen und sei vor Zrovan erschienen, von diesem aber als Sohn, da er finster und übelriechend sei, nicht anerkannt. Dann sei Ormuzd vor Zrovan erschienen, und

dieser habe ihm die Opferzweige und damit die Priesterherrschaft übergeben. Da aber habe Ahriman den Zrovan an sein Versprechen erinnert, daß er denjenigen, der zuerst kommen werde, zum Könige machen wolle, und so habe dieser dem Ahriman das Königtum auf 9000 Jahre gegeben, und habe zugleich bestimmt, daß Ormuzd nach diesen 9000 Jahren allein König sein solle. Dann beginnt auch hier der aus den ursprünglichen persischen Religionsquellen bekannte Kampf Ormuzds und Ahrimans. Eine ganz parallele Darstellung der Zervanitischen Lehre bietet uns das offizielle Edikt des eranischen Ministers Mihr Nerseh über die Mazdäische Lehre, das uns der armenische Geschichtsschreiber Eliseus in seiner Geschichte Wardans (übers. v. Langlois, Collection des hist. armen. Paris 1869 II p. 190 ff.; vgl. Schmid p. 93) aufbewahrt hat. Auch dieses Edikt stammt aus der Mitte des 5. Jahrhunderts und ist als offizielle Urkunde bedeutsam: damals muß in der Tat die Zervanitische Lehre in dieser Form die offiziell persische gewesen sein. Mit der Darstellung des Eznik stimmt, abgesehen von einigen Kleinigkeiten, die des Schahrastâni bei Haarbrücker I, 277 ff. überein. Charakteristisch und bemerkenswert ist hier noch der Zug, daß später Ormuzd und Ahriman den bekannten Vertrag, nach welchem dem Ahriman die teilweise Herrschaft auf 9000 Jahre gelassen wird, unter der Vermittlung der Engel geschlossen haben. Und weiter heißt es hier (Haarbrücker I, 279): nachdem sie aber mit den Bedingungen zu Ende gekommen wären, hätten sie sich zwei Gerechte als Zeugen genommen, welchen sie ihre Schwerter übergeben und gesagt hätten: wer von uns den Vertrag verletzt, den sollt Ihr töten mit diesem Schwerte¹. Auch die Sekte der Kajûmarthija, von der uns Schahrastâni I, 276 berichtet, bringt eine ähnliche Konstruktion. Danach erscheint allerdings nicht die Zeit als die Ormuzd und Ahriman übergeordnete Macht,

1. Eine ähnliche Erzählung, wonach Ormuzd und Ahriman die Sonne als ihren Schiedsrichter erwählt hätten, findet sich auch in der Darstellung Ezniks bei Schmid S. 110. Sollte hier vielleicht die Erklärung für die Gestalt der beiden immer noch rätselhaft gebliebenen Zeugen in Apokalypse 11 zu finden sein? Die zwei Zeugen wären dann diejenigen, die ursprünglich dem Tier aus dem Abgrunde anzukündigen haben, daß die Zeit seiner Herrschaft abgelaufen sei.

sondern es wird hier berichtet, daß nur Ormuzd (Jazdâ) ohne Anfang und ewig sei. Dieser habe sich gesagt: Wenn ich einen Gegner hätte, wie würde der beschaffen sein? — und so sei Ahriman entstanden¹.

Wir sehen bei dieser Zusammenstellung, daß die Spekulationen über das Verhältnis von Zervan zu Ormuzd und Ahriman unendlich mannigfaltig und verschieden gewesen sind. Wir werden aber wohl annehmen dürfen, daß die Grundlage dieser Spekulation: Zervan die unendliche Zeit, der übergeordnete Gott und Schöpfer aller Dinge und aus ihm hervorgegangen die beiden sich gegenüberstehenden Götter, der gute Ormuzd und der böse Ahriman — verhältnismäßig alt ist. Und nun scheint zwischen dieser Spekulation und derjenigen der Grundchrift der Klementinen in der Tat eine interessante Parallele vorzuliegen. Hier wie dort haben wir den einen höchsten Gott, von dem letztlich alles Gute und Böse in irgendeiner Weise abgeleitet wird. Mit dem Namen der Zeit wird er allerdings in den Klementinen nicht benannt, aber auch hier finden wir ähnliche abstrakte Spekulationen, wie in der persischen Lehre, von der unendlichen Zeit. Besonders ist Ho. 17, 9—10 zu vergleichen. Hier wird die höchste Gottheit als eine abstrakt räumliche Wesenheit betrachtet. Ihre sechs Grundeigenschaften sind die Qualitäten der räumlichen Ausdehnung: „Ὁν ὁ μὲν . . . εἰς ὑψος ἄνω, ὁ δὲ εἰς βάθος κάτω, ὁ δὲ ἐπὶ δεξιάν, ὁ δὲ ἐπὶ λαίαν, ὁ δὲ ἐμπροσθεν, ὁ δὲ ὀπισθεν“. Von Gott und seinen sechs räumlichen Grundkräften heißt es dann: „Τοῦτό ἐστιν ἑβδομάδος μυστήριον“. Wir werden bei dieser Spekulation doch an die persische Spekulation über Ahura Mazda und seine sechs Ameshas Spentas denken, obwohl ja die Spekulation über diese

1. Ähnliche Zurückführungen der Macht der Finsternis auf die des Lichts begegnen auch sonst in den späteren persischen Spekulationen. Man vergleiche z. B. die Darstellung des genuinen Systems des Zarathustra bei Schahrastâni I 282: »Bisweilen setzte er auch das Licht als Grundstoff und sprach sich so aus: seine Existenz ist eine wirkliche, die Finsternis aber folge wie der Schatten in Beziehung auf seine Person . . . Er (Gott) habe also das Licht hervorgebracht, und die Finsternis entstehe als Folge; denn zur Naturnotwendigkeit der Existenz gehöre der Gegensatz«. Nach Schahrastâni I 280 behauptete die Sekte der Mas'chija, daß das Licht allein dagewesen sei; dann habe sich ein Teil desselben verwandelt und sei Finsternis geworden.

sich im zervanitischen System nicht nachweisen läßt. Weiter, wie dort unter dem höchsten Gott der gute und der böse Gott Ormuzd und Ahriman stehen, so sind hier Christus und der Teufel, die Söhne oder doch wenigstens die Diener des höchsten Gottes, beide aus ihm hervorgegangen. Wie dort Ahriman die Herrschaft über die 9000 Jahre dieses Weltlaufs gegeben wird und Ormuzd die alleinige Herrschaft der kommenden Welt versprochen wird, so ist hier der Teufel der Herrscher dieser Welt, Christus der Herrscher jener Welt¹. Wie hier die innerhalb der christlichen Spekulation ziemlich alleinstehende Anschauung von einer endgültigen Begnadigung und Verwandlung des Teufels ausgesprochen wird, so läßt sich diese Idee von der Begnadigung des Ahriman auch in den späteren Spekulationen der persischen Religion nachweisen, in der ja überhaupt die Idee der *ἀποκατάστασις* eine entscheidende Rolle spielt². Besonders bedeutsam ist hier noch eine Einzelheit, nämlich die Spekulation der Klementinen, daß der Satan aus den vorher geschaffenen Elementen erst durch Mischung entstanden sei. Parallelen zu dieser immerhin charakteristischen Idee finden sich gerade in der persischen Spekulation. So hieß es in dem Berichte des Ulemaï Islam (Vullers p. 45), daß Zervan zuerst Feuer und Wasser, dann den Ormuzd geschaffen habe, und daß Ahriman aus einer Mischung der vier Elemente stamme (Vullers p. 50). Auch der persische Ketzler Mazd'ak (nach Shahrastani I, 291) lehrte, daß es drei Grundstoffe gebe: Wasser, Feuer, Er'ë, und nachdem sie untereinander gemischt worden, sei aus ihnen der Ordner des Guten und der Ordner des Bösen hervorgegangen. Charakteristischerweise finden wir diese Spekulation auch im System des Mani nach dem Bericht des Fihrist (Flügel S. 86) wieder. »Aus dieser finsternen Erde entstand der Satan nicht so, daß er an sich von Anfang her ewig war, doch waren seine Substanzen in seinen Elementen anfinglos. Es vereinigten sich nun diese Substanzen aus seinen Elementen und gingen als Satan hervor«. Auch hier also die

1. Vgl. auch Ho. 3, 19, wo ausdrücklich gesagt wird, daß der Teufel auf Grund eines Vertrages (*ἐμπροσθέντως*) die Herrschaft über die Welt habe.

2. Vgl. Cumont I 311; Turnel, *Revue de l'hist. de lit. et. rel.* III 1898, p. 306.

Idee von der Entstehung des Satan aus den Elementen, wenn sich auch natürlich die Lehre von der Schöpfung der Elemente der Finsternis durch den höchsten Gott nicht findet, vielmehr der entschiedene Dualismus aufrecht erhalten wird.

Nach alledem würde ich dennoch kaum wagen, die Parallele zwischen der Zervanitischen Lehre¹ und der Spekulation der Klementinen zu ziehen, wenn sich nicht auch von anderer Seite her nachweisen ließe, daß dem Verfasser der klementinischen Grundschrift das persische Religionssystem bekannt war, ja daß seine Anschauungen zu einem Teil geradezu als eine Auseinandersetzung mit diesen entstanden oder doch bedingt sind. Vor allem ist hier darauf hinzuweisen, daß in dem Überblick über die Geschichtsentwicklung des Menschengeschlechtes, wie sie Ho. 8 ff. und Rec. 4 ff. vorliegt, gerade die Figur Zoroasters als des Archihaeretikers erscheint. Unmittelbar nachdem die allgemeine Sintflut und Noahs Ende erzählt ist, wird seine Gestalt eingeführt. Ho. 9, 3 ist die Rede von den verschiedenen Herrschern, die damals nach der Herrschaft gestrebt hätten, und hier heißt es: »Unter ihnen war einer aus dem Geschlecht des Cham, des Vaters des Mizraim, von dem her sich die Stämme der Ägypter und Babylonier und Perser vermehrt haben², — aus dessen (nämlich Chams) Geschlecht tritt einer auf, der in der Nachfolge die Magie übernommen hat, mit Namen Nimrod³, der als Riese der Urzeit eine gottfeindliche Gesinnung erwählt hat. Ihn nennen die Hellenen Zoroaster«. Von diesem Zoroaster wird dann in der Folge der Ursprung des Götzendienstes und die religiöse Verderbnis des Menschen tatsächlich abgeleitet. Der Verfasser der Rekognitionen hat den, wie schon gesagt, schwer verständlichen Bericht, der in den Homilien noch in seinem ursprünglichen Sinn enthalten ist, falsch verstanden. Infolge dessen ist hier die Identifikation Nimrods mit Zoroaster fortgefallen, und Zoroaster wird mit Chams Sohn Mizraim identifiziert (4, 27), während Nimrod

1. Man achte auch auf die Differenzen. In den Klementinen wird der Satan ganz und gar zu einem Diener Gottes umgestempelt. Derartiges findet man in den persischen Spekulationen nicht.

2. Der Satz scheint durch Überarbeitung entstellt zu sein.

3. Über die religionsgeschichtlich hochbedeutsame Identifikation des Babyloniers Nimrod mit dem Perser Zoroaster siehe Exkurs V.

(4, 29) als identisch mit dem Assyrenkönig Ninus erscheint. Aber davon abgesehen steht auch hier Zoroaster in der eminent bedeutsamen Stellung als Urheber alles Heidentums. Rec. I 30 findet sich übrigens der interessante Satz: *Septima decima generatione apud Babyloniam Nemroth primus regnavit urbemque construxit et inde migravit ad Persas eosque ignem colere docuit*. Obwohl Zoroaster nicht genannt wird, so ist doch nach den Parallelen klar, daß auch hier Nimrod, von dem behauptet wird, daß er den Persern die Feuerverehrung gebracht habe, nur den Namen für den persischen Religionsstifter hergegeben hat. Für den Verfasser der klementinischen Grundschrift war Zoroaster nach seiner religiösen Qualität eine hochbedeutsame Erscheinung. Sein Auftreten leitet die Religionsgeschichte der Menschen nach der Flut in bedeutsamer Weise ein, ja die ganze weitere Entwicklung erscheint als von ihm her abhängig. Wer diesen Geschichtsabriß konzipierte, für den war die persische Religion die wichtigste Erscheinung des Heidentums.

In der Verbindung mit der Figur des Zoroaster entdecken wir nun auch in den Klementinen Spuren echter persischer religiöser Anschauung. Ho. 9, 4 finden wir über jenen Folgendes berichtet: »Dieser strebte nach der Flut nach der Herrschaft, und da er ein großer Mager war, so zwang er den Weltlauf bestimmenden Stern des jetzt herrschenden Bösen mit magischen Mitteln, ihm die von ihm stammende Herrschaft zu schenken. Der aber, als Herrscher, und da er die Macht über ihn, der ihm Zwang antat, hatte, goß zornig das Feuer der Herrschaft über ihn aus, um sich gleichzeitig gegenüber der Beschwörung wohlwollend zu erweisen und den, der mit dem Zwang begonnen hatte, zu bestrafen. Durch diesen vom Himmel zum Boden fallenden Blitz wurde der Mager Nebroth getötet«. Im Anschluß hieran wird der Name Zoroaster dann etymologischer gedeutet und erzählt: »Die unverständigen unter den damaligen Menschen glaubten, daß wegen seiner Liebe zu Gott seine Seele durch den Blitzstrahl versetzt sei, begruben das, was vom Leibe übrig war, und ehrten bei den Persern das Grab mit einem Tempel da, wo die Herabkunft des Feuers geschehen war, ihn aber verehrten sie wie einen Gott«. In den Rekognitionen 4, 27 ff. wird wesentlich das Gleiche erzählt, doch mit

einigen charakteristischen Abweichungen: Zoroaster (Mizraim) wird ein Zauberkundiger, der erste Erfinder der Magie, von dem zahlreiche Bücher zirkulierten, und zugleich Astrologe. Er vergnügte sich damit, um von den Menschen als Gott gefeiert zu werden, Funken von einem Stern herabzulocken, bis ihn der Dämon des Sterns mit Feuer verbrannte. Die törichten Menschen hätten ihm aber zu Ehren ein Grabmal errichtet und ihn als *vivens astrum* (Zoroaster) verehrt. 4, 29 liegt eine Parallele zu dieser Tradition vor: »Und die verbrannten Gebeine dessen, von dem wir oben erzählt haben, daß er durch den Unwillen eines Dämons, dem er allzu lästig wurde, verbrannt sei, sammelten die völlig Betrogenen als die Überreste eines Blitzfeuers und bringen es zu den Persern, damit es von ihnen als ein göttliches, vom Himmel gefallenes Feuer unter beständigem Wachen und wie ein himmlischer Gott verehrt werde«. Abweichend lautet der parallele Bericht der Homilien (9, 6). Hier wird ohne Beziehung auf Zoroaster nur gesagt, daß die Perser Kohlen des vom Himmel gefallenen Feuers bei sich aufbewahrt und wie einen Gott verehrt hätten und so zuerst vom Feuer selbst der Herrschaft gewürdigt wären. Darnach hätten die Babylonier von den Feuerkohlen gestohlen und so die Herrschaft bekommen. Endlich hätten die Ägypter, welche dieses Feuer »Ptah« nannten, geherrscht¹. Ehe wir zu der religions-

1. Eine Weiterbildung, wie es scheint, des Berichtes der Rekognitionen ist auf den sogenannten Malalaszweig der Byzantinischen Chronographie übergegangen: »Aus seinem (des Ninus) Geschlecht kam auch Zoroaster, der berühmte Astrologe der Perser, welcher, als er sterben sollte, betete, er möge von dem himmlischen Feuer verzehrt werden, und den Persern sagte: Wenn mich das Feuer verzehrt hat, so hebt von meinen verbrannten Gebeinen auf und bewahrt es, und nicht wird die Königsherrschaft von Eurem Lande weichen, solange Ihr meine Gebeine bewahrt. Und er betete zum Orion und wurde von dem himmlischen (*ἀέριος*) Feuer verzehrt. Und sie bewahren seine zu Asche gewordenen Überbleibsel bis jetzt« (Chron. Paschale ed. Bonn. I, 67; vgl. *Ἐκλογή χρονικῶν*, Cramer Anekdot. II 231; Unechtes Prooemium des Malalas ed. Bonn p. 18. Kürzere Formen: *Fragmenta Salmasiana* des Johannes Antiochenus bei Müller, *Fragm. Hist. Graec.* IV p. 541; *Suidas* s. v. Zoroastres und Astronomos; vgl. *Gelzer, Julius Africanus* I 79. Wieder eine Parallele, die erst nach der Zerstörung des Perserreiches entstanden sein kann, bietet *Georgius Cedrenus* ed. Bonn I 29, vgl. *Gregor von Tours* I 5).

geschichtlichen Würdigung dieser interessanten Notizen übergehen, wird es gut sein, zur Verdeutlichung noch eine weitere Parallele heranzuziehen. In der syrischen Schatzhöhle (übers. von Bezold S. 36) heißt es: »Und in den Tagen des Regu, in seinem 130. Jahre herrschte der erste König auf Erden, Nimrod der Riese (auch hier identisch mit Zoroaster). Er herrschte 69 Jahre lang, und das Haupt seines Reiches war Babel. Dieser sah etwas wie eine Krone am Himmel. Da rief er Sisan, den Weber, und er flocht ihm eine ähnliche und setzte sie auf sein Haupt, und deshalb sagte man, es sei vom Himmel die Krone auf ihn herabgestiegen«. Wahrscheinlich von der Schatzhöhle abhängig ist das christliche Adamsbuch des Morgenlandes (übers. v. Dillmann S. 117): »Dieser Namrud sah eine leuchtende Wolke unter dem Himmel vom Satan und er rief einen namens Santál, einen Bildner, und sagte: »Bilde mir eine große Krone in Gestalt dieser Wolke«; und jener machte ihm eine Krone, und Namrud nahm sie und setzte sie auf sein Haupt, und deswegen sagen die Leute, daß eine Wolke vom Himmel auf ihn herabkam. Und er ward immer mehr verderbt, bis daß er in seiner Seele dachte, daß er selbst Gott sei«¹. Was dieser Bericht bietet, ist, wie dies der Wortlaut der Schatzhöhle deutlich noch zeigt, eine rationelle Deutung einer alten Volksüberlieferung. Diese Volksüberlieferung lautete: auf Nimrod (Zoroaster) sei eine Krone vom Himmel herabgestiegen. Die vom Himmel gestiegene Krone ist dann rationalistisch auf eine einer Himmelserscheinung nachgebildete gedeutet. Dann haben wir in dieser Überlieferung offenbar eine Variante des in den Klementinen vorliegenden Berichts; das vom Himmel gefallene Feuer und die vom Himmel gestiegene Krone sind Varianten derselben Überlieferung, Nimrod ist auch hier Nimrod-Zoroaster.

Damit ist aber zugleich auch klar geworden, daß wir hier die echte, altpersische Vorstellung vom Hvarena vor uns haben. Über diese äußert sich Tiele (Geschichte d. Religion im Altertum, übers. v. Gehrlich II 212) zusammenfassend: »Ursprünglich wird es (das Hvarena) wohl das Himmelslicht selbst gewesen sein in seiner natürlichen Bedeutung Aber in der maz-

1. Vgl. die parallelen Berichte in der Chronik des Mar Michael (Gelzer II 445) und Wardan d. Gr. (Gelzer II 489).

dayasnischen Lehre wird das Hvarena zum göttlichen Licht, das den menschlichen Geist erleuchtet, sodaß man andere lenken, führen, unterrichten, wunderbare Werke vollbringen und selbst die Weltherrschaft erwerben kann. Es versteht sich von selbst, daß man sich dieses Erwerben auf magische Weise vorstellte, vielleicht auch wohl als eine Aureole, welche sichtbar das Haupt des glücklichen Besitzers umgibt«. Dieses Hvarena besaßen nach persischer Vorstellung die uralten Herrscher der Menschheit, vor allem Yima, der Lichtgott Mithra und manche Helden der Urzeit, besonders die alten sagenhaften Helden der Kayanischen Dynastie. Vergeblich hat der alte Widersacher der persischen Kultur, der Turanier Frañrasyan, sich seiner zu bemächtigen gesucht. Auch Zarathustra und König Vistaspa besaßen es, und in der Zukunft wird es dem persischen Messias eignen. und wem es gehört, dem gebührt die Weltherrschaft¹.

Diese persischen Vorstellungen bilden geradezu einen Kommentar zu der Überlieferung in den Klementinen und der syrischen Schatzhöhle. Auch hier hat Nimrod-Zoroaster das Hvarena, den himmlischen Lichtglanz. Die Krone ist vom Himmel herabgestiegen oder er hat versucht, den Lichtglanz herabzuzwingen. Auch hier wird jener Lichtglanz direkt mit dem Gedanken der Weltherrschaft zusammengebracht; in den Klementinen ist geradezu von „τὸ τῆς βασιλείας πῦρ“, das der Stern des Himmels herabschüttet, die Rede. Der Lichtglanz macht auch hier den Menschen des göttlichen Wesens voll; »bis daß er in seiner Seele dachte, daß er selbst Gott sei«, heißt es im morgenländischen Adamsbuch. Auch hier ist der Lichtglanz als eine Art Aureole gedacht, am deutlichsten in der Beschreibung der syrischen Schatzhöhle von der herabsteigenden Krone. Allerdings verbinden sich namentlich in den Klementinen fremdartige Vorstellungen mit den persischen. Daß das Feuer der Herrschaft dem die Welt mit seinem Horoskop regierenden Stern gehört und Zoroaster versucht habe, jenes diesem zu entreißen², ist keine persische Originalvorstellung; es wird hier

1. Hauptquelle für die Geschichte des Hvarena ist der Zamyäd Yašt.

2. Doch man vergleiche die in der persischen Überlieferung berichteten vergeblichen Versuche des Turaniers Frañrasyan, sich des Hvarena zu bemächtigen.

eher in der Vorstellung von einem Stern, der den Weltlauf bestimmt und die Weltherrschaft zu verteilen hat, babylonisches Lehngut vorliegen. Noch deutlicher wird dann in den Rekognitionen Nimrod-Zoroaster zur babylonischen Astrologie in Verbindung gesetzt und ganz als Zauberer geschildert¹.

Fremdartig berührt auch, was von Zoroasters tragischem Ausgang hier erzählt wird. Er soll bei jenem Versuch, das Feuer vom Himmel herabzuzwingen, von dem herabströmenden Feuer verbrannt sein. Auf der einen Seite scheinen hier Sagen von der Apotheose römischer Caesaren nachgewirkt zu haben, namentlich wenn erzählt wird, daß Zoroaster, als ob seine Seele vom Blitz zum Himmel getragen sei (Rek. 4, 28), göttlicher Ehren teilhaftig geworden sei. Aber jene Erzählung lehnt sich auch wider direkt an spätere Zoroaster-Sagen an. Am bemerkenswertesten ist hier die Parallele bei Dio Chrysostomos, Oratio 36 (ed. Dindorf II 20): »Von Zoroaster sagen die Perser, daß er aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen entfernt und für sich auf einem Berge gelebt habe. Darauf sei der Berg, indem von obenher viel Feuer herabkam, in Brand geraten und habe dauernd gebrannt. Der König mit den erprobtesten Persern sei dann nahegekommen, um zu Gott zu beten, und der Mann sei aus dem Feuer ihnen unversehrt erschienen und habe gnädig ihnen befohlen, Mut zu fassen und gewisse Opfer zu opfern, da ein Gott an diesem Orte erschienen sei. Und darnach sei er nicht mit allen zusammengekommen, sondern nur mit den zur Wahrheit Geeigneten und denen, die Gott erfassen können, welche die Perser „Mager“ nannten²«. Daran, daß wir in einer Erzählung, wie der des Chrysostomos, die Grundlage der Sage vom Tode des Zoroaster durch himmlisches Feuer haben, kann kaum ein Zweifel sein³.

1. Die Überlieferung der Rekognitionen und Homilien läuft übrigens speziell parallel dem Bericht des persischen Chronisten Mirkhond, nach welchem Zoroaster ein Feuer besessen haben soll, das er in die Hand nehmen konnte (Spiegel, Eranische Altertumskunde I 709).

2. Eine Sage dieser Art scheint auch Arnobius vorauszusetzen, wenn er, adv. gentes I 52, sagt: »Age nunc veniat, qui super igneam zonam, interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur«.

3. Erwähnt sei hier noch die genuin persische Überlieferung, nach welcher Zoroaster sich nach der Bekehrung des Vistaspa nach einem

Endlich stimmt auch die Notiz, in welcher der Bericht der Homilien und Rekognitionen gipfelt, daß man Zoroaster habe göttliche Verehrung zuteil werden lassen, genau mit dem tatsächlichen Zustande der persischen Religionsanschauung in der Periode der jüngeren Avesta-Schriften überein. Tiele (Gesch. d. Religion im Altertum II 280) hat die spätere Stellung Zarathustras in der persischen Religion in die Worte zusammengefaßt: »Kurzum, wie Ahuramazda der Herr der Himmlischen, so ist nun Zarathustra der Herr der irdischen Yazatas. Er vertritt die Gottheit auf Erden . . . , und wie ein Yazata wird er durch Kultus und Opfer geehrt«. Auch in sonstigen nichtpersischen Berichten sind direkte Zeugnisse für die göttliche Verehrung des Zarathustra nachzuweisen. Besonders bemerkenswert ist hier der bereits erwähnte Bericht in der Apologie des Melito von Sardes (Corpus apologetarum IX 426): »De Nebo autem in Mabug quid scribam vobis? Nam ecce omnes sacerdotes in Mabug sciunt eum esse simulacrum Orphei, magi Thracii, et Hadran esse simulacrum Zaraduscht, magi Persici«. Hier ist also von einem Bilde, demgemäß von einem Kult des Zarathustra in Mabug die Rede, und dieser scheint hier an die Stelle eines syrischen Gottes Hadran getreten zu sein. In den Anathematismaten gegen die Manichäer heißt es: „*Ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγεν πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ’ Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις καὶ ἥλιον ἀπεκάλει*“.

Wenn nun freilich in den Homilien erzählt wird, daß die Perser die Überbleibsel des verbrannten Magers bestattet und sein Grab mit einem Tempel geehrt hätten (*ἐνθα ἡ τοῦ πυρός καταφορά γέγονεν* 9, 4), so liegt hier wohl ein Mißverständnis persischer Traditionen vor. Feuertempel gab es viele in Persien, und an die wichtigsten der heiligen Feuerstätten knüpfte sich vielfach die Sage an von einem vom Himmel gefallenem oder aus der Erde gestiegenen Feuer. Aber dieses Feuer hat mit dem Feuer, das den Zoroaster verbrannt haben soll, nichts zu tun. Daneben wird es sicher Heiligtümer und Gottesbilder des Zoroaster gegeben haben. Die Kombination dieser beiden Tat-

wunderbaren fernen Lande zurückgezogen habe (Sadder Bundehesh nach Spiegel, Eranische Altertumskunde I 706). Auch im Zartust-nâme durchschreitet Zarathustra auf seinen Offenbarungsreisen einen eurigen Berg, ohre Beschwerden zu verspüren (Spiegel I 696).

sachen ist ein freies Spiel des Verfassers der Klementinen. Wenn endlich in den Rekognitionen die Weltherrschaft des Perserreiches an die Aufbewahrung der Reliquie des durch das Blitzfeuer vernichteten Magers geknüpft wird, und wenn die oben genannten byzantinischen Chronographen diesen Tatbestand auf einen ausdrücklichen Befehl des Zoroaster zurückführen, so liegt hier wieder eine starke und wahrscheinlich apokryphe Weiterbildung einer genuinen persischen Anschauung vor. Denn nach dieser ist allerdings die Weltherrschaft der Perser an das im Besitz der persischen Dynastie befindliche H̄varena gebunden. Aber das H̄varena hat nichts mit der heiligen Reliquie des Zoroaster zu tun. Ursprünglicher ist uns die persische Anschauung in den Homilien erhalten (9, 6): »Die Perser nahmen zuerst Kohlen von dem vom Himmel gefallenen Blitz . . . und verehrten das Feuer als einen himmlischen Gott und wurden als dessen erste Verehrer von dem Feuer selbst mit der ersten Herrschaft geehrt«. Unter einer leichten Hülle der Bearbeitung schaut hier noch die ursprüngliche persische Anschauung von dem Herrschaft verleihenden H̄varena deutlich hindurch.

So stoßen wir vielfach in dem Bericht der Klementinischen Grundschrift (und der ihr verwandten Literatur) auf echte altpersische religiöse Anschauungen oder auf interessante Weiterbildungen derselben. Der Verfasser der Klementinischen Grundschrift zeigt eine intime Kenntnis, wie wir sie sonst selten finden, mit der Anschauungswelt der eranischen Religion.

Daß er übrigens die persische Religion als Haupterscheinung des von ihm bekämpften Heidentums vor Augen hat, geht weiter noch aus der feindlichen Stellung hervor, die er dem Element des dort so hoch verehrten Feuers gegenüber einnimmt. Das Feuer ist geradezu für ihn das böse Element. Er ordnet bekanntlich alle Dinge in Syzygien verschiedenwertiger Wesen an und stellt charakteristischerweise Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer¹, Sonne und Mond, Leben und Tod gegenüber (Ho. 2, 15, vgl. auch Ho. 3, 22 u. 2, 18). Nach seiner Lehre hat Jesus in erster Linie an Stelle des Opferkultus den Kultus der Taufe gebracht und den in die alttesta-

1. Das Feuer gehört mit der Finsternis zusammen: 20, 9 *ἡμεῖς γὰρ πῦρ ἐν τῷ σκοτεινῷ.*

mentliche Offenbarung durch böse Mächte eingeschwärtzen Opferkultus wieder beseitigt. Er faßt diese Vernichtung des Opferkultus zugleich als eine Vernichtung des Feuers auf (vgl. 3, 26: *πῦρ βοιωῶν σβέννυσιν*). Das heilige Element des Wassers steht bei ihm im direkten Gegensatz zu dem von ihm überwundenen Element des Feuers (Rek. 1, 48: »Jesus . . . qui ignem illum, quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam«). Auf der anderen Seite verehrt er das Wasser, das dem Feuer feindliche Element, geradezu als göttliches welterschöpfendes Prinzip. Ho. 11, 24 (vgl. Rek. 6, 7—8): „*λογισάμενος ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τῆν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ τῆν ἀρχὴν ἔχει*“. Wir haben hier fast eine trinitarische Theologie: Gott, Geist und Wasser. Dem entsprechen die Ausführungen über den sakramentalen Wert von Glaube und Taufe. Die Seele, welche durch den Glauben an Gott gleichsam in die Natur des Wassers verwandelt wird, löscht den Dämon wie einen Feuerfunken aus¹ (Rek. 4, 17 = Ho. 9, 11, vgl. Ho. 11, 26: »Deshalb flieheth zum Wasser, denn das allein kann den Feuerbrand auslöschten«; Rek. 6, 9 verändert in: »*vim futuri ignis extinguere*«).

Allerdings entwickeln nun die Homilien, wie oben schon angedeutet, einen Dualismus, der mit dem persischen Dualismus, wie es scheint, nichts zu tun hat, sondern anders geartet ist. Gerade die Darstellung ihres Systems ist nicht von dem Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, sondern mehr von dem andern des »Männlichen« und (minderwertigen) »Weiblichen« beherrscht. Bezeichnender Weise nennen sie die (vgl. 2, 15) gegenübergestellten Paare „*συζυγία*«. Sie sprechen davon, daß der gegenwärtige Aeon weiblich, der zukünftige männlich sei (Ho. 2, 15 cf. 19, 23). Besonders tritt der Gegensatz zwischen männlich und weiblich 3, 20 ff. (mehr als 2, 15 ff.) heraus. Es ist hier ständig von den Gegensätzen der männlichen und der weiblichen Prophetie die Rede. Ho. 3, 27 heist es: *ὁ ἀρσην ὄλωσ ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὄλη πλάνη*². Ja der Ge-

1. Vgl. Ho. 17, 12: *ὑδωρ πῦρ σβέννυσιν*. Eine ähnliche Anschauung wird in den *Excerpta ex Theodoto* § 81 vorgetragen (vgl. unten Kap. VII).

2. Hier und da findet sich auch der Gegensatz von rechts und links Ho. 2, 16.

gensatz von männlich und weiblich dringt bei den Homilien selbst in die Spekulationen über die Gottheit ein, und es wird 16, 12 eine männliche und eine weibliche Wesenheit in Gott unterschieden. Es ist Gott der zu seiner Weisheit sprach: »Lasset uns den Menschen schaffen«. Das ist nun freilich sicher: eine genuin persische Vorstellung liegt in diesen Phantasieen nicht mehr vor. Aber dennoch wird sich nachweisen lassen, daß jener merkwürdige und andersartige, vielleicht mit pythagoräischen Spekulationen zusammenhängende Dualismus zwischen Männlichem und Weiblichem sich tatsächlich in irgend einer späteren Zeit mit dem altpersischen Dualismus verbunden hat. In Hippolyts Refutatio I 2 p. 12, 56 ff. findet sich ein auf Diodor den Eretrier und Aristoxenos zurückgehender merkwürdiger Bericht. Danach soll Pythagoras zu dem Chaldäer Zaratas — und das ist kein anderer als der Perser Zarathustra (siehe Exkurs) — gekommen sein. »Der aber habe ihm dargelegt, daß von Anfang an zwei Ursachen der Dinge existierten: Vater und Mutter, und der Vater sei das Licht, Mutter aber die Finsternis. Des Lichtes Teile seien das Warme, Trockene, Leichte und Schnelle, der Finsternis aber das Kalte, Nasse, Schwere und Träge. Aus dem allen bestehe die Welt, aus dem Weiblichen und Männlichen«. Und weiter wird hier nach der Lehre des Zaratas behauptet, »es gebe zwei Götter (Dämonen); der eine sei himmlisch, der andere sei irdisch, und der irdische bringe die Geburt aus der Erde hervor, und das sei das Wasser, der himmlische aber sei das Feuer, das mit der Luft zusammenhänge . . .«. Wir haben in diesem Bericht allerdings eine gänzlich entstellte und verdorbene Zarathustrische Lehre, und die Behauptung von Pythagoras als dem Schüler des Zoroaster, mit welcher dieser Bericht eingeleitet ist, deutet wohl auch darauf hin, daß sich in dieser Spekulation Elemente griechisch-pythagoräischer und persisch-dualistischer Anschauungen verbunden haben. Wie dem sein mag, wir haben hier ein Beispiel dafür, daß der persische Dualismus mit seinen Gegensätzen »Licht und Finsternis« Verbindung eingegangen ist mit dem anderen Gegensatz von »männlich und weiblich«, so daß nun das Licht mit dem männlichen Prinzip, dem *πατήρ*, die Finsternis mit dem weiblichen Prinzip, der *μήτηρ*, identisch erscheint. Jedenfalls kann also

der Verfasser der Klementinen auch seine Syzygienlehre mit ihren Gegensätzen von männlich und weiblich, rechts und links aus einem Milieu geschöpft haben, in welchem dennoch die persische Religion, allerdings eine verdorbene persische Religion, die Hauptrolle spielte. In diesem Zusammenhange mag noch darauf hingewiesen werden, daß wir auch in anderen gnostischen Systemen bereits diesem Gegensatz von männlich und weiblich begegnet sind, so in der *Ἀπόφασις μεγάλη* des Simon (s. o. S. 127f.), so in der eigentümlichen Ausbildung des Marcionitischen Systems, das uns der Armenier Eznik überliefert hat, und endlich in der mit diesem System fast identischen Baruchgnosis des Gnostikers Justin (s. o. S. 133 ff.).

Es wird nicht ohne Interesse sein, von hier aus noch einen Blick auf die mit der Klementinischen Grundschrift verwandten Systeme und Sekten zu werfen. Zunächst mag auf die bekannte Tatsache hingewiesen werden, daß das System, das uns in der Grundschrift der Klementinen vorliegt, identisch ist mit dem der Ebioniten, von denen Epiphanius Haer. 30 berichtet. Bemerkenswerterweise finden wir auch hier als die Grundlehre dieser Ebioniten jene oben von uns behandelte merkwürdige Anschauung von Christus und dem Teufel als den beiden Söhnen Gottes wieder. Kurz und prägnant erscheint diese Lehre zusammengefaßt Epiphanius Haer. 30, 16: *„Ἄνο δέ τις, ὡς ἔφη, σινιστιῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστόν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κληῖρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἴτησιν ἐκατέρων αὐτῶν“*.

Auch sonst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die von Epiphanius geschilderten Ebioniten diejenige Sekte sind, welche die Literatur geschaffen hat, welche uns in mannigfacher Umarbeitung und Weiterbildung in den Klementinischen Homilien und Rekognitionen vorliegt. In der Darstellung dieser ebionitischen Sekte bei Epiphanius begegnen wir nun weiterhin einem Namen, der uns in diesem Zusammenhang noch vielfach beschäftigen muß. Es wird hier bereits 30, 3 *γεγραμ.*, daß die Ebioniten unter den Einfluß eines gewissen Elxai, eines Pseudopropheten, geraten seien, der auch bei den Sampsaeern, Ossäern und Elkesaiten (über diese später) anerkannt sei. 30, 17 ist

wieder von dem Einfluß des Elxai auf die Ebioniten die Rede. Es wird hier ausdrücklich behauptet, daß sie diesem vieles verdanken, unter anderem die Anrufung der Zeugen bei der Taufe (s. u. Kap. VII). Von Ebion hätten sie Beschneidung, Sabbath und Sitten, *τοῦ δὲ Ἑλξαίου τὴν φαντασίαν*. Zugleich finden wir einen Hinweis auf die Sekte der Ossäer, bei deren Beschreibung von Epiphanius Ähnliches bereits gesagt sei. Dementsprechend enthält Epiph. Haer. 19 (über die Ossäer) weitere wichtige Notizen über Elxai. Er sei in den Zeiten des Königs Trajan aufgetreten, habe einen Bruder mit Namen Jexai gehabt. Auch hier wird auf ihn die Anrufung der sieben Zeugen bei der Taufe zurückgeführt, und es heißt weiterhin von ihm, daß nicht weniger als vier Sekten ihn als Führer hätten: die Ebionäer und Nazoräer (Haer. 29), die Ossäer und die Nasaräer (Haer. 18). Auch erfahren wir, daß die Sekte der Ossäer im Nabatäischen Lande und in Peräa in der Nachbarschaft der Moabitis bis in die Tage des Epiphanius hinein noch existiere und daß sie nunmehr mit dem Namen der Sampsäer bezeichnet werden. So wird denn endlich in Verbindung mit dieser Sekte der Sampsäer der Name des Elxai an verschiedenen Stellen genannt. Im Prooemium zum ersten Abschnitt des zweiten Buches von Epiphanius' Werk (ed. Dindorf II p. 420 c. 7) heißt es, daß die Sampsäer oder Elkesaiten, die bis jetzt in Arabien wohnten, von dem falschen Propheten Elxai verführt seien¹. Ferner wird in der Darstellung der Sekte der Sampsäer (Haer. 53) Elxai als deren Prophet erwähnt, und daneben heißt es, daß sie noch ein anderes Buch des Jexai, des Bruders des Elxai, besaßen. Auch von zwei Prophetinnen der Elkesaiten, der Marthus und der Marthana ist hier die Rede, von denen die erstere vor kurzem gestorben sein soll, die andere bis in die Zeit des Epiphanius lebt. Die Person des vielgenannten und bei einer Reihe verwandter Sekten als Prophet geltenden Elxai bleibt freilich ganz im Dunklen. Ja es ist möglich, daß wir in ihm überhaupt keine Person und keinen Sektenstifter zu sehen haben, sondern nur den Namen eines

1. Vgl. auch Prooemium des zweiten Tomus des ersten Buches des Werkes bei Dindorf II p. 5 c. 10, wo die Ebionäer zusammen mit den Kerinthianern, Nazoräern, Sampsäern und Elkesaiten genannt werden.

Offenbarungsbuches Elxai (verborgene Kraft?). Jedenfalls aber sind wir in der glücklichen Lage, die Zeit, sei es des Auftretens des Elxai, sei es der Entstehung jenes Offenbarungsbuches genau festlegen zu können. Da in dem Buch selbst nach Hippolyt, Refut. IX 16 (468, 59), der Beginn des Weltendes¹ auf das dritte Jahr nach der Unterwerfung der Perser durch Trajan geweissagt wird, so muß dieses sehr bald nach dem Jahre 116 geschrieben sein. Die Entstehung des Elxaibuches und der Anfang einer weitgehenden Beeinflussung der ostjordanischen Taufsekten durch dieses fällt also bereits in eine verhältnismäßig frühe Zeit. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß auch das Elxaibuch, von dem uns bekanntlich in Hippolyts Refutatio IX 13 ff. lange Auszüge aufbewahrt sind, seinem Gedankengehalt nach ganz und gar in diese Umgebung hineingehört und sich aufs engste verwandt mit der Ideenwelt der Klementinischen Schriftwelt erweist. Ich erinnere nur im Vorbeigehen an die Wertlegung auf das Sakrament der Taufe, an die Phantasien über die bei der Taufe anzurufenden Zeugen (Hippolyt IX, 15, Epiphanius 19, 1. 6 und 30, 17; vgl. damit die *Διαμαρτυρία Ἰαζώβου* in der Einleitung der Klementinischen Homilien), an die eigentümliche Christologie, d. h. an die Lehre des in verschiedenen Gestalten der Geschichte sich offenbarenden Christus oder des ersten Menschen (vgl. Haer. 30, 3, 53, 1; Prooemium bei Dindorf II p. 5, und zum ganzen den folgenden Abschnitt). Unmittelbar an die charakteristische Darstellung der Klementinen von den beiden aufeinander folgenden Äonen und den beiden Königen dieser Äonen erinnert es, wenn Christus (nach Epiphanius Haer. 19, 2 und Hippolyt IX, 15) als *ὁ μέγας βασιλεὺς* bezeichnet wird. Vor allem treffen wir auch hier auf den merkwürdigen dualistischen Antagonismus von Feuer und Wasser (Haer. 19, 3): „*τὸ δὲ ὕδωρ εἶναι δεξιόν, πῦρ δὲ ἀλλότριον εἶναι φάσκων διὰ τούτων τῶν λέξεων τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πρὸς πορεύεσθε, ὅτι πλανᾷσθε· πλάνη γάρ ἐστι τὸ τοιοῦτον . . . πορεύεσθε δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος*“. Deutlich wird hier gegen den Feuerkultus²

1. Denn der hier geweissagte Krieg *μεταξὺ τῶν ἀγγέλων τῆς ἀσεβείας τῶν ἄρχων* ist offenbar eschatologisch gemeint. Wir haben hier eine Spur der mythologischen Gog-Magogidee.

2. Die entgegengesetzte Erscheinung finden wir bemerkenswerter-

zugunsten des Kultus des Wassers polemisiert. Es wird in diesem Zusammenhang geradezu das Wasser als männliches, das Feuer als das weibliche Element genannt, und dem entspricht auch hier eine absolute Verehrung des Wassers (Haer. 53, 1): „*Τετίμηται δὲ τὸ ἕδωρ καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδὸν γάσζοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τοῦτου* (vgl. Prooemium, Dindorf II p. 5: *τὸ ἕδωρ δὲ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν*). Abgesehen davon, daß das Feuer einmal als linkes, das Wasser als rechtes Element erscheint und daß in der Offenbarung des Elxai neben Christus die weibliche Gestalt des Heiligen Geistes eine Rolle spielt, finden wir freilich in den bisher besprochenen Notizen eines nicht wieder: die charakteristische Syzygienlehre der Klementinen und ihren Dualismus zwischen männlich und weiblich. Aber hier kommt uns eine religionsgeschichtlich außerordentlich wichtige Notiz zu Hilfe, die uns en-Nedim im Fihrist aufbewahrt hat (übers. bei Chwolsohn »die Ssabier« II 543): »Die Mogtasilah« (die sich Waschenden = Täufer) — diese Leute sind zahlreich in den Sumpfdistrikten (die Niederungen an der Mündung von Euphrat und Tigris), und sie sind eben die Ssabier der Sümpfe. Sie behaupten, daß man sich oft waschen

weise in der Darstellung der Sekte der Kainawija bei Schahrastâni (bei Haarbrücker II 297). »Die Kainawija glauben, daß es drei Grundstoffe gebe: Feuer, Erde und Wasser Sie sprechen so: Das Feuer ist durch seine Natur gut und leuchtend, das Wasser ist sein Gegner von Natur. Was Du also Gutes in dieser Welt siehst, kommt vom Feuer, und was Böses da ist, das kommt vom Wasser, und die Erde ist ein Mittelding. Diese halten sehr viel auf das Feuer, insofern es höherer Natur, ein Lichtwesen und fein sei. Das Wasser sei ihm aber entgegengesetzt in seiner Natur und in seinem Tun, und die Erde sei ein Mittelding zwischen beiden. Aus diesen Grundstoffen sei die Welt zusammengesetzt«. Vgl. ferner die Darstellung der Lehre des Zaratas nach Aristoxenos bei Hippolyt, Refut. I 2 p. 12, 66, wo zwei Gottheiten unterschieden werden: eine himmlische und eine irdische, die irdische das Wasser, die himmlische das Feuer (s. o. S. 153). Hippolyt, Refut. IV 43, finden wir als Lehre (wohl irrtümlich) der Ägypter wieder eine ähnliche Unterscheidung der Elemente vorgetragen. Hier ist freilich das Feuer das männliche Element im Gegensatz zu dem weiblichen des Geistes (Windes), der Luft, und wiederum das Wasser das männliche Element im Gegensatz zu dem weiblichen Element der Erde. Ideen vom Kampf der Elemente untereinander sind auch in die Anschauungswelt der Mithrasmysterien eingedrungen (Cumont I 100f.).

muß, und sie waschen auch alles, was sie essen. Ihr Oberhaupt wird Elchasai genannt, er ist derjenige, welcher ihre Konfession gestiftet hat. Er behauptet, es gebe zwei Reihen von Wesen, eine männliche und eine weibliche. Die Gemüsekräuter gehören zum männlichen Geschlecht, der Mistel aber, dessen Wurzel die Bäume seien, zum weiblichen. Er hatte einen Schüler namens Schim' ün (Simeon). Früher stimmten sie hinsichtlich der beiden Urprinzipien mit den Manichäern überein, später aber gingen ihre beiderseitigen Konfessionen auseinander«. Hier wird also auch von Elxai der eigentümliche Dualismus zwischen Männlichem und Weiblichem behauptet, und charakteristischerweise hervorgehoben, daß zwischen ihnen und den Manichäern hinsichtlich der Lehre von den beiden Urprinzipien ein Widerspruch vorhanden sei. Das ist richtig; denn eben zu dem Dualismus zwischen Licht und Finsternis gesellt sich der Dualismus zwischen Männlichem und Weiblichem.

So zeigt sich also die Figur des Elxai nicht nur in allen wesentlichen Punkten mit den Ebioniten der Klementinischen Grundschrift verwandt, sondern es finden sich auch gerade hier dieselben Spuren einer nahen Berührung und zugleich einer feindlichen Auseinandersetzung mit der persischen Religion. Verstärkt wird dieser Eindruck, wenn wir hören, daß Elxai das geheimnisvolle Offenbarungsbuch von den Serern in Parthien empfangen habe und es seinerseits einem Manne mit Namen Σοβταί weitergegeben habe (Hippolyt IX 13). Wir werden diese Notiz nach allem Vorhergegangenen nicht leichthin als Phantasie behandeln dürfen. Natürlich ist dieselbe nicht wörtlich zu nehmen, aber die Nachricht, daß Elxai sein Buch aus Parthien empfangen habe, umschreibt eben einfach den wirklich vorliegenden Tatbestand, daß persische Religionseinflüsse in dem Religionssystem des Elxai vorliegen. Und wenn es heißt, daß er sein Buch dem Σοβταί übergeben habe, so ist auch das nicht ohne Interesse und Bedeutung; denn Σοβταί ist offenbar nichts anderes als das persönliche Pseudonym für die Sekte der Ssabier. Ssabier aber bedeutet wieder nichts anderes als »Täufer« (von syrischem צבט), wie denn auch die Elkesaiten im Fihrist die Mogtasilah, d. h. die sich Waschenden heißen. Wenn es also hier heißt, daß Elxai sein Buch von Parthien empfangen und seinerseits dem Σοβταί übergeben habe,

so übersetzen wir das religionsgeschichtlich und schließen, daß auf die zwischen Euphrat und Tigris auf der einen Seite und dem Jordan auf der anderen Seite wohnenden Täufersekten zu einer bestimmten Zeit ein Einfluß von Seiten der persischen Religion ausgegangen ist.

Wir fassen kurz die Resultate der langen, mühsamen Untersuchung zusammen: Es hat sich erwiesen, daß vor allem die Grundschrift des klementinischen Schriftenkreises sich mit persischen Religionsideen weithin vertraut erweist¹, daß sie ihrerseits allerdings in einem scharfen Antagonismus zu dieser Religion steht, daß in ihr Zoroaster fast als der Archihaeretiker und die persische Religion als der Anfang alles Heidentums gilt, daß sie das von ihr so hoch gehaltene Sakrament der Taufe und den Wasserkult in direktem Gegensatz zum Feuerkult des Parsismus auffaßt. Es zeigte sich ferner, daß die ebionitische Sekte, der wir jene Schriften zu verdanken haben, im engsten Zusammenhang mit den verschiedenen Taufsekten steht, die sich mindestens schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert und wahrscheinlich früher nicht nur in den angrenzenden Gebieten des Jordan, sondern auch in den Flußgebieten des Euphrat und Tigris nachweisen lassen. Und auch in diesem Umkreis von Religionsgesellschaften begegnet uns überall, soweit sich bei den verworrenen Berichten noch irgendwelche sichere Schlüsse ziehen lassen, ein gewisser Einfluß persischer Religionsideen. Auf das alles gestützt dürfen wir den Schluß wagen, daß der eigentümliche Dualismus, den namentlich die klementinischen Homilien entwickeln, von persischer Herkunft und Heimat ist und mit der persischen zervanitischen Lehre irgendwie zusammenhängt, ja, daß selbst die den Klementinen eigentümliche Syzygienlehre, so fremd sie dem ursprünglichen persischen Dualismus ist, doch auch eine Weiterbildung desselben darstellt.

1. Noch mehr Beweise für diese These werden übrigens die Kapitel IV (über den Urmenschen) und Kap. V (über die Elemente) bringen. Hier sei nur noch erwähnt, daß was Ho. 3, 47 über das Schicksal der heiligen Schriften berichtet wird (sie seien von Nebukadnezar verbrannt), merkwürdig an das Schicksal des Avesta nach persischer Tradition erinnert (Tiele, *Gesch. d. Rel. im Altertum* II 10).

IV. Kapitel.

Der Urmensch.

I.

Wir gehen nunmehr zu der schwierigen Untersuchung einer auf den verschiedensten Religionsgebieten weitverzweigten Vorstellung über, der Vorstellung über den Urmenschen resp. Menschen. Die Spekulation hat ihre Wellen auch in die Gnosis hineingeschlagen. Auch hier begegnen wir in vielen Systemen der rätselhaften Gestalt des Menschen. Freilich eine beherrschende Rolle spielt der Mensch, wenn wir von vereinzelt Ausnahmen und dem manichäischen System absehen, in den meisten gnostischen Systemen nicht. Wo er sich in diesen findet, ist seine Gestalt farblos und abstrakt geworden und wird nur noch als eine nicht mehr verstandene oder halbverstandene Überlieferung weitergegeben. Wir haben hier eine der vielen Versteinerungen einst lebendiger Gestalten, wie sie in der Gnosis vorliegen. Dennoch wird es für die Kenntnis der Gnosis nicht nutzlos sein, dieser Figur in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang nachzugehen.

Wir beginnen mit einer möglichst eindringenden Erhebung des Tatbestandes. Die Figur des Urmenschen begegnet uns, und zwar an höchster Stelle, zunächst im System der Barbelognostiker. In der verkürzten Darstellung des Irenäus ist die Gestalt allerdings ganz verschwunden. Aber ausdrücklich heißt es in der gnostischen Quelle des Irenäus im koptischen Evangelium der Maria (Schmidt, Abh. d. Berl. Akad. 1896 843 ff.), daß die höchste Gottheit auch den Namen „*Πρωτάνθρωπος*“ habe. »Diese ist die *Πεντάς* der Aeonen des Vaters, d. h. des *Πρωτάνθρωπος*«. Auch von der neben dem *Πρωτάνθρωπος* stehenden Figur der Barbelo heißt es: »Sie wurde *Πρωτάνθρωπος*«, d. h. wohl das weibliche Ebenbild des männlichen Urwesens. Im Zusammenhang damit mag erwähnt werden, daß es in diesem System von dem Urvater heißt: »Er denkt sein Bild allein und sieht es in dem reinen Wasser des Lichts, welches ihn umgibt«. Demgemäß heißt die Barbelo das Bild

des Unsichtbaren. Als erste Emanation des Urvaters und der Barbelo wird dann nach Erwähnung einiger weiblicher Aeonen der *Χριστός* genannt. Wir finden aber in dem System der Barbelognosis den Urmenschen in seltsamer Verdopplung noch an einer zweiten Stelle. Von der Barbelo und dem Protanthropos stammen zunächst (neben anderen Aeonen) *Λόγος* und *Ἔννοια*, von diesen wieder *Ἀυτογενής* und *Ἀλήθεια*; Autogenes aber soll dann den vollkommenen und wahren Menschen, quem et Adamantem vocant, erzeugt haben *Iren. I 29, 3*. Ihm steht als Genossin zur Seite die *Agnitio perfecta* (*Γνώσις τελεία*)¹; auch soll dem Urmenschen vom jungfräulichen Geiste (*virginalis spiritus* = *παρθενικὸν πνεῦμα* = Barbelos) eine unbesiegbare Kraft gegeben sein und so das All in ihm seine Ruhe gefunden haben, um den großen Aeon im Hymnus zu preisen (vgl. die Stellung des Soter im valentinianischen System). Wenn es dann weiter heißt: »Hinc autem dicunt manifestatam matrem, patrem, filium«, so ist nicht ganz deutlich, worauf sich das bezieht, ob hier an den unsichtbaren Vater des Alls und an die Barbelo und an den Adamas als deren Sohn zu denken ist oder an die Dreiheit des Autogenes, der Aletheia und des Anthropos². Wie dem sein mag, jedenfalls steht der Urmensch in merkwürdiger Verdopplung an zweifacher Stelle des Barbeloschen Systems, am Anfang und am Ende. Es scheint eben, als wenn alles Dazwischenliegende erst später eingeschobene Spekulation ist. Erwähnt muß eigentlich noch werden, daß unmittelbar hinter der Darstellung der Syzygie des Adamas die in die Materie hinabsinkende Sophia (*Spiritus sanctus*, *Prunicos*) erwähnt wird. Diese steht allerdings nicht in erkennbarem Zusammenhang mit dem Adamas, aber wohl mit dem Christus, dem Sohne des Urvaters und der Barbelo, der an dieser Stelle und auch im Anfang des Systems (zwar nicht nach *Irenäus*, aber wohl nach der von ihm excerpierten Quelle) den Beinamen »*Monogenes*« empfängt. Von dem ersten Engel, qui adstat *Monogeni*, soll die Sophia abstammen.

1. Der Figur entspricht vielleicht *Mändä d'Hajō* (= *γνώσις τῆς ζωῆς*) im mandäischen System.

2. Wenn es im System seltsamer Weise noch heißt, daß vom Anthropos und der Gnosis das lignum emaniert sei, so ist hier an die Figur des valentinianischen *Horos-Stauros* zu erinnern.

In einfacherer Gestalt liegt dieselbe Anschauung in dem gnostischen System vor, das uns Irenäus I 30 beschreibt. Es konnte aber dieses System deshalb nicht vorangestellt werden, weil es gerade im Anfang mit fremdartigen Bestandteilen kombiniert ist, die sich erst auf Grund einer Vergleichung mit Iren. I 29 ausscheiden lassen. Dasselbe beginnt mit der Behauptung, daß am Anfang das erste Licht, der Vater des Alls, gewesen sei, angerufen aber werde er als »primus Homo«, „Πρωτόνθρωπος“. Neben ihm wird dessen „*Ennoia*“ erwähnt, also die Barbelo, nur daß hier der Name verschwunden ist. Wenn dann sonderbarerweise¹ die „*Ennoia*“ zugleich filius Hominis oder secundus Homo genannt wird, so erinnern wir uns daran, daß es auch in jenem System von der Barbelo hieß, daß sie Πρωτόνθρωπος wurde. Offenbar wurde die hier erwähnte Gestalt trotz des Beinamens ursprünglich weiblich gedacht und erst von einem späteren Bearbeiter, wie wir weiter sehen werden, irrtümlich als männlich genommen. Ferner liegt augenscheinlich eine Überarbeitung des Systems vor, wenn es weiter heißt, daß sich unter diesen beiden der Spiritus Sanctus und unter diesem die vier Elemente befunden hätten. (Woher diese Gestalt des Spiritus Sanctus stammt, haben wir oben S. 119 ff. nachgewiesen.) Infolge dieses Einschubs und der falschen Auffassung der „*Ennoia*“ = secundus Homo als eines männlichen Wesens ist dann die monströse Vorstellung entstanden, daß der erste und zweite Mensch zusammen mit dem Spiritus Sanctus (dem ersten Weibe, prima femina) den Christus erzeugt habe. Im ursprünglichen System wird die Meinung gewesen sein, daß der erste Mensch mit der „*Ennoia*“, dem sogenannten zweiten Menschen, zusammen den Christus gezeugt habe. Dann haben wir eine genaue Parallele zu Irenäus I 29: Dort den Urvater (Πρωτόνθρωπος), die Barbelo, den Christus, hier den ersten Menschen, die „*Ennoia*“ oder den zweiten Menschen und wieder den Christus. Neben dem Christus erscheint dann hier ebenfalls, als die Sinistra neben dem Dexter eingeführt, die Sophia Prunicos, und ihr Hinabsinken in die Materie leitet die Weltentwicklung ein. Die Vermutung, daß wir in

1. Auch Preuschen hat die Verworrenheit der hier vorliegenden Überlieferung richtig erkannt. Zwei gnost. Hymnen 1904 S. 35 ff.

den langen Aeonenreihen der Barbelognosis (Irenäus I 29) zwischen der ersten und zweiten Erwähnung des Urmenschen eine spätere Erweiterung des Systems haben, dürfte sich durch diese Vergleichung bestätigt haben. Daß uns in der Tat aber durch den Vergleich von Irenäus I 29 und 30 die Herausschälung des ursprünglichen Bestandes des I 30 vorliegenden Systems gelungen ist, zeigt die parallele Ausführung über die Gnostiker bei Epiphanius Haer. 26, 10. Nach deren System sollen sich im höchsten achten Himmel befinden die sogenannte Barbelo, der *Πατήρ τῶν ὄλων*¹ und der *Χριστός*, wobei dann allerdings wieder zwischen zwei Christi (*Χριστὸν ἄλλον αὐτολόχευτον καὶ Χριστὸν τοῦτον τὸν κατελθόντα*) unterschieden wird. Also auch hier im Grunde dasselbe System, nur daß die Bezeichnung des Urwesens als des Urmenschen verloren gegangen ist. — Jedenfalls spielte also der Urmensch in den verwandten Sekten der Barbelognostiker und der Gnostiker im engeren Sinne eine ganz dominierende Rolle. Was für eine Bedeutung dieser Urmensch habe und weshalb das höchste Wesen Urmensch genannt werde, erfahren wir hier allerdings nicht.

Auch in den verschiedenen valentinianischen Systemen begegnet dieselbe Gestalt; so schon in einem echten Fragment aus Valentins Briefen, (Clemens, Stromat. II 8, 36), wo behauptet wird, daß Adam, auf den Namen des »Menschen« geschaffen, den Dämonen Furcht eingeflößt hätte vor dem vorweltlichen Menschen (*φόβον προόντος ἀνθρώπου*). In dem ausgeführten valentinianischen System tritt die Gestalt des Menschen etwas zurück. Sie findet sich an dritter oder vierter Stelle der Aeonenreihen. Die ersten vier Aeonenpaare folgen einander bekanntlich nach der gewöhnlichen Annahme der Valentinianer in folgender Reihenfolge: *Βυθός* — *Σιγή*, *Πατήρ* — *Ἀλήθεια*, *Λόγος* — *Ζωή*, *Ἀνθρωπος* — *Ἐκκλησία*. Doch ist auch die Reihenfolge: *Ἀνθρωπος* — *Ἐκκλησία*, *Λόγος* — *Ζωή* gut bezeugt. Ausdrücklich wird Irenäus I 12, 3 ein altes Valentinianisches System erwähnt, in welchem *Ἀνθρωπος* — *Ἐκκλησία* vor *Λόγος* — *Ζωή* entstehen. Auch in der alten Valentinianischen

1. Wenn es dort heißt: „καὶ τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα“, so scheint mit dem ganzen Ausdruck ein und dasselbe Wesen gemeint zu sein.

Quellenschrift, die Epiphanius 31, 5 erwähnt, haben wir dieselbe Reihenfolge. Endlich hat auch eine Richtung der Markosier diese Anschauung vertreten (Irenäus I 15, 3). Wir werden annehmen dürfen, daß das Aeonenpaar: *Λόγος* — *Ζωή* erst später, um die Valentinianische *Ὀγδοάς* vollzumachen, in den Zusammenhang eingefügt ist, wie denn auch diese Zusammenstellung einen speziell christlichen Klang zeigt und an das Johannes-Evangelium erinnert. Daraus wird sich auch die Differenz erklären, daß *Λόγος* — *Ζωή* bald an dritter, bald an vierter Stelle stehen. Ursprünglich werden also diese drei Gestalten nebst ihren weiblichen Gefährten nebeneinander gestanden haben: *Βυθός*, *Πατήρ*, *Ἀνθρωπος*. Aber auch der *Βυθός* scheint nur wieder eine speziell Valentinianische Verdopplung des *Πατήρ* zu sein. In dem gnostischen System (Irenäus I 30) heißt es von dem Vater des Alls, daß er ein »lumen« sei »in virtute Bythi«. Hier ist der Bythos offenbar noch kein selbständiges Wesen, sondern identisch mit dem *Πατήρ*. So hätten wir also als den Kern der Valentinianischen *Ὀγδοάς* erkannt die beiden Aeonenpaare: *Πατήρ* — *Ἀλήθεια*, *Ἀνθρωπος* — *Ἐκκλησία*¹, und es wird kein Zufall sein, wenn uns in dem barbelognostischen System da, wo der Urmensch zum zweiten Mal erwähnt wird, dieselbe Aeonenreihe entgegentritt (Irenäus I 29, 3): Autogenes (= Pater) — Aletheia und Anthropos — Gnosis. Denn daß die Ecclesia, die Gemeinde der Pneumatiker, und die Gnosis im barbelognostischen System identisch sind, dürfte klar sein. Beachtenswert ist es weiter, daß in der Quellenschrift der Valentinianer bei Epiphanius 31, 5 angedeutet wird, daß der *Πατήρ τῆς Ἀληθείας* auch den mystischen Namen „*Ἀνθρωπος*“ habe: „ὃν οὐκείως οἱ τέλειοι Ἀνθρωπον ὀνόμασαν, ὅτι ἦν ἀντίτυπος τοῦ προόντος ἀγενήτου“. Nach dieser Variante in der Auffassung erhalten wir auch hier, wie in dem System der Gnostiker (Irenäus I 30) einen ersten und einen zweiten Menschen, ja es ist sogar angedeutet, daß auch das höchste Wesen der *Ἀγένητος* eigentlich *Ἀνθρωπος* sei. Wir können uns deshalb nicht mehr wundern, daß bei einigen Anhängern der Valentinianischen Gnosis der Mensch wieder an die höchste Stelle

1. Vgl. die bestimmte Unterscheidung des himmlischen »Menschen« von dem irdischen Adam in Formeln, die an Philo anklingen (s. u.) bei einigen Markosiern, Iren. I 18, 2.

aller Aeonen gerückt ist. Irenäus I 12, 4: „*Ἄλλοι δὲ . . . τὸν Προπάτορα τῶν ὄλων . . . Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ἑπέερ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται*“ (vgl. auch den Bericht über Herakleon Epiph. H. 36, 2).

In den Umkreis der barbelognostischen Sekten gehört bekanntlich auch die Pistis Sophia, und auch in ihr finden wir die Gestalt des Menschen, allerdings in keiner sehr hervorragenden Stellung wieder. Hier wird der Aeon Jeú ausdrücklich als erster Mensch bezeichnet (S. 185, 4; 208, 25; 215, 29, 30). Nach dem System der Pistis Sophia befindet sich dieser Jeú im Orte der »Rechten«, d. h. oberhalb des Ortes der Mitte, wo sich (s. o. S. 61 f.) die Lichtjungfrau befindet, und unterhalb des sogenannten Lichtschatzes. Neben ihm stehen fünf andere Mächte: der Wächter des Vorhangs, die »beiden großen Anführer«, Melchisedek, Sabaoth, der große gute (c. 86 S. 125). Dieser Jeú spielt immerhin eine gewisse Rolle in der Darstellung der Pistis Sophia; namentlich steht er in enger Verbindung mit den Gestirnen des Himmels. Neben Melchisedek wird er (237, 6 ff.) Fürsorger aller Archonten, Götter und Kräfte genannt, die aus der Materie des Lichtschatzes entstanden sind. Von ihm heißt es, daß er auf Befehl des ersten Gebotes und des ersten Mysteriums (s. u.) die Kräfte der *Εἰσακμένῃ* und der *Σφαῖρα* eingesetzt habe (S. 15, 30; 18, 39). Oder er hat die Archonten der *Εἰσακμένῃ* und der *Σφαῖρα* »in ihren Fesseln und ihren Sphären und ihren Siegeln gebunden« (S. 20, 36). Ausdrücklich wird diese Fesselung dieser Archonten, namentlich des Sabaoth — Adamas (c. 136, S. 234, 4 ff. und c. 139, S. 236, 25 ff.), wie auch die Begnadigung des Jabraoth durch ihn (234, 13 ff.) berichtet¹. Jeú hat ferner die Aufgabe, mit Melchisedek zusammen die von den Archonten verschlungenen und festgehaltenen Lichtteile allmählich einzusammeln² (c. 86, S. 126, 5 ff.;

1. Vgl. zu dieser Idee der Fesselung der Archonten o. S. 51. Auffällig ist, daß in diesem System der Urmensch die Archonten fesselt, während es im Manichäischen System der Geist des Lebens ist und der Urmensch gerade umgekehrt von den Archonten besiegt wird.

2. Auch diese Idee von der Einsammlung des Lichts durch die oberen Mächte finden wir bekanntlich in dem Manichäischen System wieder, aber auch dort ist diese Aufgabe nicht dem Urmenschen anvertraut, sondern (dem Geist und) dem dritten Gesandten.

c. 139, S. 237, 5 ff.). Auch im Gericht über die Seelen spielt Jeû eine Rolle. Es heißt S. 185, 1 ff., daß das *ἀντίμιμον πνεῦμα* die Seele heraufführe und »bringt sie vor das Licht der Sonne gemäß dem Befehle des ersten Menschen Jeû und bringt sie vor die Richterin, die Lichtjungfrau.« Auch 216, 3 ff. 7. erscheint Jeû als der Prüfer der Seelen. Endlich ist er es, der die Wächter an den Toren des Zimmers des Dra- chen (der höllischen Unterwelt) eingesetzt hat (208, 25; 215, 27). Es wird nützlich sein, zum Zweck der späteren Vergleichung dieser Phantasien mit denen des Manichäischen Systems bereits hier hervorzuheben, daß dieser Jeû zugleich „als Gesandter des ersten Gebotes erscheint (208, 26): »Jeû, der erste Mensch, der Aufseher des Lichts, der Gesandte des ersten Gebotes« (vgl. 215, 29). Ähnlich heißt es, daß Jeû auf Befehl des ersten Gebotes und auf Befehl des ersten Mysteriums die Kräfte der *Εἰμασμένη* eingesetzt habe¹ (s. o.).

In den koptischen Jeû-Büchern nimmt dann Jeû, der auch hier als der Mensch bezeichnet wird, eine viel höhere, ja beinahe die höchste Stelle ein. Der Ort, in dem er sich befindet, steht sogar weit über dem Orte des ersten Gebots. Die Seelen müssen alle diese Orte durchwandern, »bis Ihr zu dem großen Menschen gelangt, d. h. zu dem König dieses ganzen Lichtschatzes, dessen Name Jeû ist« (318, 34 ff.). »Dann wird sich Jeû, der Vater des Lichtschatzes, über Euch freuen, er aber wird Euch wiederum sein Mysterium, sein Siegel und den Namen des großen Lichtschatzes geben« (319, 2).

1. Der hier erwähnte Aeon, der den merkwürdigen Namen des ersten Gebotes trägt, nimmt im System der Pistis Sophia bereits eine verhältnismäßig hohe Stelle ein: er befindet sich in der höchsten Region der himmlischen Welten oberhalb des Lichtschatzes und unter dem neben ihm genannten ersten Mysterium. S. 1, 19 ff. werden hintereinander aufgezählt das erste Gebot, die fünf Einschnitte, das große Licht und die fünf Helfer; ebenso werden S. 11, 16 ff. hintereinander die Mysterien des Verkündigers, welcher ist das erste Gebot, der fünf Einschnitte des großen Gesandten, des Unaussprechlichen, welcher ist das Licht, und der fünf Anführer, welches sind die fünf Helfer, genannt. In ähnlicher Reihenfolge kehren diese Aeone c. 95, S. 141, 4 ff. wieder. Das erste Gebot mit seinen fünf Lichteinschnitten und der große Gesandte mit den fünf Helfern erinnern uns aufs stärkste an die Spekulationen im Anfang des Manichäischen Systems (s. u. Kap. VIII).

Während in den bisher besprochenen Systemen die Gestalt des Urmenschen entweder an einer ziemlich niederen und verborgenen Stelle stand oder, doch von ihr da, wo sie an hervorragender Stelle steht, nicht viel mehr als der Name erhalten ist, hat sie in den Spekulationen einer Sekte ganz besonders die Phantasie angezogen. Das sind die bei Hippolyt, Refut. V 6 ff., beschriebenen, oft schon erwähnten Naassener. Nur ein Übelstand ist dabei: über die hier ursprünglich zugrunde liegende Spekulation vom Urmenschen ist die Hülle einer monistischen Spekulation gebreitet, die wieder alles Charakteristische und Besondere uns zu verdecken droht. Doch schaut dieses hie und da dennoch klar heraus. Nach der als eigentlicher Lehre der Naassener am Anfang kurz dargelegten monistischen Spekulation erscheint freilich der Urmensch als das Grundwesen aller Dinge. Er ist mannweiblich, Vater und Mutter zugleich, er ist seinem Wesen nach dreifach geteilt: geistig, psychisch und irdisch. Es scheint auch sehr oft in der späteren Darstellung derselbe Urmensch zu sein, der über der Materie erhaben thront, in die Materie versinkt und sich aus dieser wieder emporarbeitet¹. Aber bei schärferem Zusehen entdecken wir doch mindestens zwei verschiedene Gestalten. In der ursprünglichen Spekulation dieser Sekte müssen zwei Grundwesen angenommen sein, die allerdings beide bereits als Mensch in irgend einer Weise bezeichnet werden, aber doch von einander charakteristisch unterschieden sind. Deutlich treten die beiden Gestalten nebeneinander, wenn es V 7 p. 146, 77 heißt: „*Οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός* (der Name „*Χριστός*“ stammt aus dem vorhergehenden Zitat), *ὁ ἐν πᾶσι τοῖς γενητοῖς υἱὸς Ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηριστοῦ Λόγου*“. Der ungestaltete *Λόγος* (sonst *Ἀρχάνθρωπος*) ist offenbar das noch nicht in die Materie versunkene und hier in die Einzelwesen ausgestaltete Urwesen, der gestaltete zweite Mensch (hier *υἱὸς Ἀνθρώπου*) aber eben der in die Materie hinabgesunkene und in die Einzelwesen zersplitterte. Deutlich ist die Terminologie p. 148, 2 ff., wo es heißt: „*ὁ ἔσω Ἀθρωπος ἐκείσε ἀπολεπτικῶς ἀπὸ τοῦ Ἀρχανθρώπου [τοῦ] ἄνωθεν Ἀδάμαντος*“.

1. Eine Parallelgestalt ist in dem System der simonianischen *Ἀπόφασις μεγάλη* der *Ἐστώς*, *Στάς*, *Στησόμειος*.

Ebenso werden die beiden Götterbilder, welche auf Samothrake in den geheimnisvollen Mysterien verehrt werden, auf den Ἀρχάνθρωπος und den ἀναγεννώμενος πνευματικός¹ κατὰ πάνθ' ὁμοούσιος ἐκείνῳ τῷ Ἀνθρώπῳ gedeutet (p. 152, 88f.). Am deutlichsten wird wohl V 9 p. 166, 3 ff. zwischen den beiden Urwesen unterschieden, wo von dem Προών gesagt wird: „Ἐγέννησε τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον καὶ ἄρρήτον παῖδα ἑαυτοῦ“ (vgl. p. 136, 29ff., wo die Frage erwogen wird, ob die Psyche (Seele) von dem Προών oder dem Ἀύτογενής abstamme). — Neben diesen zwei Urwesen steht übrigens, freilich auch wieder mit ihnen zusammengezogen und identifiziert, dennoch deutlich erkennbar, die Μήτηρ. Es heißt gleich im Anfang in dem Hymnus p. 132, 64: „Ἀπὸ σοῦ Πατὴρ καὶ διὰ σὲ Μήτηρ . . . αἰώνων γονεῖς“². Ursprünglich standen also auch an der Spitze des Naassenischen Systems bei Hippolyt die drei Figuren: Vater, Mutter und Sohn³, und unter ihnen haben sich jedenfalls noch andere Aeonen befunden; so sicher (p. 146, 3 ff.) die demiurgische Gottheit Esaldaios, die als Θεὸς πύρινος ἀριθμὸν τέταρτος eingeführt wird⁴.

Das Wichtigste aber ist, daß in diesem System der Naassener die Gestalt des an zweiter Stelle stehenden Menschen, wie es im bisherigen schon teilweise klar geworden ist,

1. Der Ausdruck „ἀναγεννώμενος πνευματικός“ für den zweiten Menschen erklärt sich leicht daraus, daß der in die Materie hinabsinkende und wieder aufsteigende Urmensch im gegenwärtigen System der Naassener kaum mehr als Einzelperson, sondern als Symbol für die sich aus der Materie erhebenden Pneumatiker genommen wird.

2. Wenn dann allerdings fortgefahren wird: „πολιτα οὐρανοῦ, μεγαλώνουμε ἄνθρωπε“, so zeigt sich hier sofort die Sucht, alle Gestalten zu verschmelzen, welchen das System seinen verwaschenen Charakter verdankt.

3. Vgl. dazu auch die Erwähnung des παρθενικὸν πνεῦμα p. 166, 1 ff.

4. Das „ἀριθμὸν τέταρτος“ würde sich erklären, wenn wir über dem Esaldaios in der Tat drei Gottheiten: Vater, Mutter und Sohn annehmen dürfen. Wenn es an anderer Stelle dagegen heißt, daß die niedere Welt vom Dritten oder Vierten geschaffen sei (p. 150, 59 ff.), so ist auch hier mit dem Demiurgen der niederen Welt wahrscheinlich derselbe Esaldaios gemeint, nur daß der Gnostiker, der diese Worte schrieb, sich nicht mehr klar war, ob er in seinem System über dem Esaldaios zwei oder drei Grundwesen annehmen sollte.

einen ganz bestimmten Charakter annimmt. Dieser an zweiter Stelle stehende Mensch ist nämlich der in die Materie hinabsinkende und sich mühsam wieder erhebende Urmensch. Besonders deutlich ist dessen Gestalt V 8 p. 154 ff. bezeichnet. Dort heißt es zunächst, daß die Thraker den Urmenschen „*Κορύβας*“ nennen, weil er von oben (*ἀπὸ τῆς κορυφῆς*), von dem ungestalteten Urwesen herabgestiegen sei und alle die niederen Welten durchwandert habe, ohne daß man wisse, wie und in welcher Weise er eigentlich hinabgekommen sei. Ein an Ev. Joh. 3, 8 anklingendes Zitat: »Wir haben seine Stimme gehört, seine Gestalt haben wir aber nicht gesehen« wird wieder auf diesen Urmenschen bezogen, dessen von oben, vom ungestalteten Urwesen herabgekommene Gestalt niemand in ihrer Beschaffenheit erkannt habe; dieser Urmensch befinde sich jetzt in der niederen Welt: „*ἔστι δὲ ἐν τῷ πλάσματι τῷ χοίτι, γινώσκει δὲ αὐτὸ οὐδεὶς.*“ (p. 154, 12.) Das Psalmwort von dem Gotte, der die Wasserfluten bewohnt, und der Stimme des Herrn, die auf dem Wasser ist (Ps. 28, 10), wird wieder auf den in das Chaos versunkenen Urmenschen gedeutet. Die vielen Wasser sind *ἡ πολυσχιδῆς τῶν θνητῶν γένεσις ἀνθρώπων, ἀφ’ ἧς βοᾷ καὶ κέκραγε πρὸς τὸν ἀχαρακτηρίστον ἄνθρωπον.* Die Worte Ps. 34, 17: »Rette meine Seele vor dem Löwen« werden als Klagelied des Urmenschen aufgefaßt, und das Zitat Jes. 41, 8 u. 43, 1f.: »Du bist mein Knecht Israel, fürchte Dich nicht, wenn Du durch die Wasser hindurchwanderst u. s. w.« wird auf dieselbe Situation gedeutet; endlich fanden die Gnostiker in Ps. 23 eine Weissagung auf die Auffahrt des Urmenschen nach seiner Erniedrigung. Und so wird schließlich das Wort Jesu: »*Ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή*« (= vgl. Joh. 10, 9) gedeutet: „*Ἔστι δὲ ὁ ταῦτα λέγων ὁ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἄνωθεν κεχαρακτηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος.*“ So treffen wir denn hier zum ersten Mal innerhalb der Gnosis auf eine bestimmte und charakteristische Gestalt des Menschen, während er uns in den übrigen Systemen nur noch als Name begegnete. Wir dürfen wohl auch vermuten — eine spätere Untersuchung wird diese Vermutung zur Gewißheit ergeben —, daß der Name „*ἄνθρωπος*“ zunächst an dem in die Materie hinabsinkenden Menschen gehaftet hat. Erst nach ihm ist dann das höchste Urwesen, der *Πατήρ*, ebenfalls als *Ἀρχάνθρωπος*,

als *ἄνθρωπος ἀχαρακτήριστος*, als *ὁ ἄνω Ἀδάμας* bezeichnet¹.

Von hier aus können wir noch einen Blick rückwärts auf die besprochenen barbelognostischen und gnostischen Systeme, wie sie namentlich bei Irenäus I 29 und 30 vorliegen, werfen. Auch hier finden wir die drei Urwesen, die wir bei den Naassenern trotz des Verschimmens aller Gestalten doch noch deutlich erkennen können, wieder; so bei Irenäus I 29 den *Πατήρ*, die *Βαββηλώ* und den *Χριστός*, bei Irenäus I 30 den ersten Menschen, die *Ἔννοια* und ebenfalls den *Χριστός*. Durch den Vergleich wird deutlich, daß bei diesen Sekten die Figur des *Χριστός* den *ἄνθρωπος* verdrängt hat. Auch hier wird ursprünglich der *ἄνθρωπος* der Sohn der beiden höchsten Grundwesen gewesen und der Name „*ἄνθρωπος*“ erst später auf das an erster Stelle stehende Urwesen übertragen sein². Freilich hat die Gestalt des Menschen in den beiden Systemen ihr Charakteristikum, das Hinabsinken in die Materie, gänzlich verloren, und in die so entstandene Lücke ist eine andere Gestalt eingetreten, die in vielen gnostischen Systemen die zentrale Rolle innehabende *Sophia*. Wir sehen zugleich, daß es sich bei diesen Figuren, dem Urmenschen und der fallenden *Sophia*, um Parallelgestalten handelt, die allerdings nicht denselben Ursprung haben, die aber doch eine für die andere eintreten können. In den Systemen der Gnostiker bei Irenäus I 30 hat die *Sophia* tatsächlich die Figur des Menschen gänzlich in den Hintergrund gedrängt. Der *Χριστός* (*ἄνθρωπος*) und die *Σοφία* sind ungleiche Geschwistergestalten, ein höheres und ein niederes Wesen, geworden und der *Χριστός* hat anstatt der Rolle des unfreiwillig in die Materie Versinkenden die andere des aus freiem Willen in die Materie zur Befreiung der *Σοφία* herabsteigenden

1. Vielleicht hat bei dieser Verdoppelung hier auch die christlich-jüdische Tradition vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mitgewirkt.

2. Ganz verwickelt liegt die Sache bei den Gnostikern Iren. I 30. Hier heißt der Urvater der erste Mensch; neben ihm steht der zweite Mensch, der hier die Gestalt der *Ἔννοια* verdrängt hat. Eingeschoben ist die Figur des Spiritus Sanctus (s. o.). Der Christus, der hier als ein Erzeugnis des ersten und zweiten Menschen mit dem Spiritus Sanctus erscheint, ursprünglich aber der Sohn des *Πρωτόανθρώπου* und seiner *Ἔννοια* war, ist im Grunde der eigentliche *ἄνθρωπος*.

Erlösers übernommen. Auch in der Barbelognosis steht der *Χριστός μονογενής*, wie wir oben gesehen, in unmittelbarem Zusammenhang mit der *Σοφία*, die aus einem Engel des *Μονογενής* emaniert sein soll¹. Es liegen also ganz deutliche Zusammenhänge zwischen der Lehre der Naassener bei Hippolyt und dem der Gnostiker und Barbelognostiker bei Irenäus vor, und erst durch das Zusammenhalten der verschiedenen Systeme können wir den Sinn der ursprünglich vorliegenden Gedanken und Spekulationen noch deutlich erkennen.

Neben der Lehre der Naassener bei Hippolyt kommt für uns eigentlich nur² noch ein gnostisches System in Betracht, nämlich das des pseudoklementinischen Schriftenkreises. Auch dieses wird von dem Gedanken des Menschen und seiner Bedeutung für die Offenbarung Gottes getragen. Nur ist hier der Urmensch keine rein spekulative Größe mehr, sondern er ist seltsamerweise mit dem historischen ersten Menschen

1. Wenn der Erlöser hier, wie schon gesagt, allerdings immer der *Χριστός* heißt und nie der *Ἀνθρώπος*, so ist dazu zu bemerken, daß auch im System der Naassener der in die Materie hinabsinkende Urmensch auch einmal, allerdings in Anlehnung an ein Zitat, ganz unbefangen als der *Χριστός* bezeichnet wird (p. 146, 78); und es ist interessant zu sehen, wie hier mit dem spezifisch christlichen Beinamen des Christus „*υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου*“ dann wieder in die Spekulation der Gnosis über den Menschen eingelenkt wird. Andererseits ist hervorzuheben, daß in gewissen Überlieferungen der valentinianischen Schule der Mensch ausdrücklich als die erlösende Gestalt eingeführt wird. So soll nach der ursprünglichen Lehre des Valentinus, Irenäus I 11, 1, der Erlöser Jesus von einigen Valentinianern direkt von dem *Ἀνθρώπος* und der *Ἐκκλησία* abgeleitet sein. Nach dem System der Markosier (Iren. I 15, 3) wird von Jesus gesagt, daß sein Name der Name *τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας Ἀνθρώπου* sei, und daß er nach dem Ebenbilde und der Gestalt *τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου* gebildet sei.

2. Kurz hingewiesen möge nur noch nebenbei werden auf den Bericht des Hippolyt über den Araber Monoimos VIII 12ff. Denn das System des Monoimos, das Hippolyt nur andeutend behandelt, ist identisch mit dem System der Naassener. Wir finden hier einen direkten Anklang an den schon erwähnten Naassenischen Hymnus: „*Αὕτη Μήτηρ, αὕτη Πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὄνματα*.“ Allerdings werden hier als die beiden Grundwesen „*Ἀνθρώπος*“ und „*υἱὸς Ἀνθρώπου*“ (mit einer Wendung der Terminologie ins spezifisch Neutestamentliche) genannt.

Adam identifiziert, und so erklärt sich, daß wir in der Lehre der Klementinen eine außerordentliche Verherrlichung dieses ersten Menschen finden. Der Gedanke, daß Adam gefallen sei, wird entschieden abgelehnt, denn er besaß ja den göttlichen Geist, und dieser göttliche Geist kann doch nicht mitgesündigt haben. Wenn man aber annehmen wolle, daß der Geist ihn nach dem Sündenfall verlassen habe, wie sollte es doch möglich sein, daß der Geist Ungerechten überhaupt gegeben werde? Ho. 3, 17 (vgl. 2, 52: οὐτε Ἀδὰμ παραβάτης ἦν). Adam war vielmehr der vollkommene Besitzer des Geistes Gottes, der wahrhaftige Prophet, der seine Weisheit dadurch bewies, daß er den Tieren ihre sämtlichen Namen gab. Weit abgewiesen wird die ganze Legende vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und der Versuchung Adams durch die Schlange (3, 21; vgl. Ho. 16, 19; 17, 7). Dieser Urmensch Adam gilt dann hauptsächlich als der Träger der reinen und vollendeten Offenbarung Gottes. Nach Ho. 8, 10 war unter seiner Herrschaft am Anfang der Welt ein glückliches und goldenes Zeitalter: wie ein echter Vater habe er seine Kinder die Gottesliebe gelehrt und das richtige Tun, das Gott verlange, und habe ihnen ein ewiges Gesetz gegeben, das durch keine zeitlichen Unfälle vernichtet werden könne¹. Die den Klementinen ureigenste und charakteristischste Anschauung ist nun die, daß der in Adam sich offenbarende göttliche Prophet sich nach Adam noch in einer ganzen Reihe von Trägern persönlich offenbart habe. Ho. 3, 20: „ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφᾶς ἀλλάσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχῶν διὰ τοῦς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς αἶ' ἔξει τὴν ἁνάπανσιν.“ Kürzer Rek. II 22: »nam et ipse verus propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem.“ Rek. I 52: Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis latenter licet semper tamen aderat².« Die Namen der Männer, in denen der Prophet erscheint, werden in der Überlieferung ziemlich gleichmäßig angegeben. Nach Ho. 17, 4 = Rec. 2, 47 sind

1. Vgl. Ho. 9, 19: ἡ πρώτη τῇ ἀνθρωπότητι παραδοθεῖσα θρησκεία.

2. Die Ansicht, daß Christus, der wahre Prophet, sich in den einzelnen Frommen inkarniere, schwächt der Verfasser der Rekognitionen dahin ab, daß der wahre Prophet diesen Frommen nur erscheint (I 33 ff.). Vgl. den Ausdruck »aeternus Christus« I 44.

es neben Adam: Henoah, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses. Dieselben Namen unter Weglassung des Moses werden Ho. 18, 13 zitiert, während Ho. 2, 52 unter Weglassung von Henoah und Isaak Adam, Noah, Abraham, Jakob, Moses genannt werden. Die Siebenzahl steht jedenfalls fest; denn Ho. 18, 14 werden diese prophetischen Gestalten die »sieben Säulen« genannt. Die letzte und höchste Gestalt, in der dann der Urmensch erscheint, ist Christus, und es ist dies dann entweder so gedacht, daß der erste Mensch und Christus schlechthin identifiziert werden, oder daß Christus unter Weglassung etwa des Moses als der siebente in der Reihe erscheint, so vielleicht Ho. 18, 13. Kurz zusammengefaßt ist diese ganze Anschauung auch in der Darstellung des Systems der Ebioniten, das mit dem der klementinischen Schriften bekanntlich identisch ist, bei Epiphanius 30, 3¹: *Τινές γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν λέγουσιν εἶναι τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιπνοίας.* Weiterhin heißt es: „ἐρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βοίλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδύμενος τὸ σῶμα . . . ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο².“

Im System der Klementinen erscheint nun Christus nicht nur als der von neuem inkorporierte Urmensch, der bereits in

1. Vgl. übrigens noch den Bericht des Epiphanius über die Sampsäer (= Elkesaiten) Haer 53, 2 (Prooem ed. Dind. II 5). Die Lehre ist also auch elkesaitisch!

2. Ich verweise in diesem Zusammenhang noch auf die merkwürdigen Ausführungen Rek. I 45—47. Hier wird gesagt, daß, wie Gott allen Wesen ihren einzelnen Klassen nach einen Führer gesetzt habe, so er auch »den Menschen« als Anführer der Menschen gesetzt habe. (Der Verfasser der Rek. fügt sofort allerdings hinzu: qui est Christus Jesus.) Wenn dann c. 47 ausgeführt wird, daß zwar bekannt und erwiesen sei, daß der primus homo Prophet gewesen sei, aber noch nicht erwiesen sei, daß dieser erste Mensch auch die Salbung erhalten habe, und Petrus sich bemüht, nachzuweisen, daß, wenn der erste Mensch Prophet gewesen sei, er dann auch notwendigerweise die Salbung habe empfangen müssen, so scheint die Ausführung darauf hinzudeuten, daß die Kombination: Adam oder primus homo = Christus verhältnismäßig jung in dem System gewesen ist, und daß die ältere Anschauung von dem in den einzelnen Generationen sich offenbarenden Menschen zunächst ohne Hinblick auf die Gestalt Christi konzipiert wurde.

Adam erschienen war, sondern zugleich als der spezielle Widerpart des Teufels, als der Regent des künftigen Aeon im Gegensatz zu dem Herrscher dieses Aeon. Dieser hier hervortretende Gegensatz zwischen dem Urmenschen und dem Teufel läßt sich im Umkreis der jüdischen Literatur noch weiter verfolgen. So tritt besonders im slavischen Henochbuch der Antagonismus zwischen Adam und dem Teufel deutlich heraus. Z. B. heißt es c. 31, daß der Teufel besonders erzürnt gewesen sei über die Schöpfung Adams. »Und der Teufel erkannte, daß ich (Gott) eine andere Welt schaffen wolle, weil dem Adam alles unterworfen worden, was auf der Erde Daher veränderte er sich von den Engeln und deshalb machte er einen Anschlag gegen Adam.« Auch hier wird übrigens betont, daß er nur die Eva, nicht den Adam verführt habe. In dem griechischen Adamsleben c. 39 (Kautzsch Pseudepigraphen S. 526) wird dem Adam verheißen, daß er am Ende der Zeit auf dem Thron des Satan, seines Verführers, sitzen werde. »Er aber soll in diesen Ort geworfen werden, daß er Dich sehe sitzen, über ihn selbst erhöht. Dann soll er verdammt werden samt denen, die auf ihn hörten, und er wird betrübt sein, wenn er Dich auf seinem Throne sitzen sieht.« Hierher gehört die in der Tradition weitverbreitete Erzählung, daß, als Adam geschaffen sei, Gott durch den Erzengel Michael allen Engeln befohlen habe, den Adam anzubeten und daß, als der Satan sich geweigert habe, das zu tun, Gott in Zorn geraten sei und ihn mit seinen Engeln aus den himmlischen Wohnungen verstossen habe (älteste Quelle etwa Vita Adae c. 12—17; vgl. ferner Fragen des Bartholomäus [hrsg. v. Bonwetsch, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1807, H. 1], 4, 54ff. und die bei Bonwetsch S. 37 ff. verzeichneten Parallelen). Wir befinden uns offenbar mit dieser Behauptung eines uranfänglichen Gegensatzes zwischen Adam und dem Teufel und der auch hier vorliegenden weit über die Auffassung des alten Testaments hinübergelassenen Verherrlichung der Gestalt Adams in dem Umkreis der von uns behandelten Gedanken. Es sei schon hier vorläufig darauf hingewiesen, daß sich ein merkwürdig ähnlicher Gegensatz zwischen dem Teufel und dem Urmenschen auch in der persischen Spekulation nachweisen lassen wird.

Die Gestalt des ersten Menschen, wie wir sie in den Klemen-

tinen finden, zeigt nun allerdings vor der Hand wenig Ähnlichkeit mit der Gestalt in den vorher besprochenen Spekulationen. Von dem Urmenschen als einer göttlichen in die Materie hinabsinkenden Potenz ist hier nicht mehr die Rede, dagegen werden ganz neue Gedanken lebendig: die Identifikation des Urmenschen mit dem ersten Menschen, der Urmensch als Offenbarer aller göttlichen Weisheit, seine Inkorporation in verschiedenen Gestalten der menschlichen Geschichte, der Gegensatz zwischen ihm und dem Teufel. Doch bleibt es immerhin möglich, daß hier verborgene Zusammenhänge vorliegen¹. Zunächst lassen wir unseren Blick weiter wandern über die verschiedenen Spekulationen und Systeme, in denen außerhalb der christlichen Gnosis im engeren Sinne der Urmensch eine Rolle spielt. Denn wir sind noch lange nicht am Ende².

1. Bemerkenswert ist immerhin, daß die Rekognitionen eine Spur ihrer Bekanntschaft mit den Spekulationen vom mannweiblichen Urmenschen aufweisen. Rec. I 69: *Nolite putare nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, vel, sicut impii dicunt, eundem masculum et femininam sui effectum, sed filium dei unigenitum dicimus.* III 9: *Periclitantur enim filii impiorum, pie se putantes intelligere, magnam blasphemiam Ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes.*

2. Bemerkenswert mag hier übrigens noch werden, daß die Figur des Urmenschen auch den Verfassern der Apostelakten zum Teil bekannt ist. Im Martyrium Petri (Acta apostol. ed. Bonnet I 90, vgl. Reitzenstein Poimandres 242 ff.) verlangt Petrus mit dem Haupt nach unten gekreuzigt zu werden, um dem ersten Menschen zu gleichen: *ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος . . . κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθῆεις ἔδειξεν γένεσιν τὴν οὐκ οὔσαν πάλαι· νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτῇ μὴ κίνησιν ἔχουσα. κατασυρεῖς οὖν ἐκείνος (ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτοῦ εἰς γῆν ὄψασ) τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνεστήσατο.* — Man sieht, der Verfasser der Acta kennt nicht nur im allgemeinen die Figur des *ἄνθρωπος*, sondern es ist auch mit dem ihr wesentlichen und charakteristischen Grundzug des Hinabsinkens in die Materie vertraut. — Ein Anklang an diese Vorstellungen findet sich auch Acta Philippi c. 140 (ed Bonnet II 2, p. 74): *τὸν γὰρ τύπον φέρω τοῦ ἀρχανθρώπου κατὰ κεφαλῆς ἐνεχθέντος ἐπὶ τῆς γῆς [καὶ πάλιν διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ ζωοποιηθέντος ἐκ τοῦ θανάτου τῆς παραβάσεως?]* Es scheint, als wenn hier das Versinken des Urmenschen und der Fall Adams mit einander kontaminiert seien.

II.

In den Spekulationen der Mandäer ist die Gestalt des Menschen bis auf wenige Spuren verschwunden. Wenn Qolasta I 11 der Gabra Qadmaja (Urmensch) genannt wird, so läßt das vielleicht nur auf manichäischen Einfluß schließen (Brandt M R 199). Eine ähnliche Gestalt wie die des Urmenschen könnte man in dem Adakas Mânâ finden, dem die Aufgabe zufällt, die Seele des erstgeschaffenen Menschen in die körperliche, von den Sieben geschaffene Säule hineinzuworfen (s. o. S. 34). Die göttliche Hauptgestalt, Mândâ d'Hajê, ist vielleicht mit der Gestalt des Urmenschen irgendwie verwandt, aber doch nicht identisch. Es wird von Mândâ d'Hajê bekanntlich im 6. Traktat des Genzâ berichtet, daß er in die höllische Welt der Dämonen, um diese zu bekämpfen, hinabgefahren sei. Doch ist Mândâ d'Hajê im Kampf mit den Dämonen eine schlechthin siegreiche Gestalt, und von einem Versinken in die Materie, dem Charakteristikum des gnostischen Menschen, kann hier keine Rede sein. Aber bemerkenswert bleibt es, daß dem Mândâ d'Hajê auch nach dem Bericht des 6. Traktats die Uroffenbarung (man erinnere sich an die Darstellung der Klementinen) zugewiesen wird. Er erhält hier von dem Leben den Auftrag, der Seele Adams, des eben ins Dasein hervorgerufenen Menschen, eine wundersame Stimme zuzurufen, d. h. ihm die wahre Religion zu verkünden (Brandt M R S. 37. 121). Und auch das ist beachtenswert, daß in der späteren Spekulation der Mandäer, wie sie im 8. Traktat des Genzâ vorliegt, an Stelle des Mândâ d'Hajê Hibil Ziwâ tritt, d. h. Abel, der Sohn des ersten Menschen. Auch er ist freilich bei seiner Höllenfahrt, die wir ausführlich im 8. Traktat berichtet vorfinden, eine schlechthin siegreiche Potenz. Wenn im mandäischen System Reminiszenzen an die Spekulationen vom Urmenschen vorliegen, so müssen sich diese doch hier mit Ideen anderer Herkunft verbunden haben. In diesem Zusammenhang ist aber vielleicht noch eine andere Figur zu erwähnen, nämlich die des Engels Gabriel, des Gesandten, die in den Spekulationen der Mandäer hie und da eine Rolle spielt, wie denn im 1. Traktat des Genzâ Gabriel, der Gesandte, geradezu identisch mit Hibil Ziwâ erscheint (Brandt M R 44). Keßler

(Verhdlg. des Baseler Religionskongresses S. 257) hat die Vermutung aufgestellt, daß Gabriel zusammengesetzt sei aus Gabar und El, daß also im Namen Gabriel der Name des Menschen resp. des Urmenschen stecke¹.

Während so im Mandäismus sich höchstens verschollene Spuren jener Spekulation nachweisen lassen, gewährt das manichäische System reiche Ausbeute. Die Figur des Urmenschen bildet hier bekanntlich den Angelpunkt für das ganze System. Über dessen Ursprung erfahren wir, daß, als Gott, der König der Paradiese, sich durch die Veranstaltungen der Finsternis bedroht fühlte, er den Urmenschen, um sich gegen die Finsternis zu schützen, geschaffen habe. Nach dem Fihrist (Flügel, Mani S. 87) erzeugte er »mit dem Geist seiner Rechten, seinen fünf Welten und seinen zwölf Elementen ein Geschöpf, und das ist der ewige Mensch (Urmensch) und berief ihn zur Bekämpfung der Finsternis.« In der Darstellung des Systems bei Theodor Bar-Kuni (Pognon p. 185) heißt es, daß der Vater der Größe zunächst die Mutter des Lebens schuf, die Mutter des Lebens den Urmenschen und der Urmensch seine fünf Söhne. Auch in den Acta Archelai c. 7 wird — wenigstens nach dem griechischen Text des Epiphanius, der hier den ursprünglichen Sinn besser erhalten — ebenfalls berichtet, daß der gute Vater aus sich eine Macht mit dem Namen der Mutter des Lebens emaniert habe und daß diese den Urmenschen, d. h. die fünf Elemente (diese erscheinen hier ungenau nicht als Söhne des Urmenschen, sondern als identisch mit ihm) ins Dasein gerufen habe. Wir dürfen ohne Bedenken den Geist der Rechten im Bericht des Fihrist mit der Mutter des Lebens in den Acta Archelai und bei Theodor Bar-Kuni identifizieren. Dann haben wir auch im Anfang des manichäischen Systems wiederum die schon sehr bekannte Zusammenstellung von Vater, Mutter und Sohn; und was wir aus den bisherigen Berichten der gnostischen Systeme nur erschließen

1. Ist die Vermutung richtig, so fällt von hier aus vielleicht ein Licht auf die Spekulationen des Danielbuches. Es ist schon häufiger hervorgehoben, daß der Menschengestaltige, der in Daniel dem Seher erscheint, kaum ein anderer sein kann als der Erzengel Gabriel. Dann wäre also schon vor der Zeit Daniels die Gestalt des »Menschen« in einen Engel Jahwes verwandelt worden.

konnten, daß der Name des Urmenschen an der Gestalt des Sohnes haftet, das findet hier nun seine überraschende Bestätigung. Von dem Urmenschen wird dann weiter erzählt, daß er sich zum Kampf der Materie mit seinen fünf Elementen (an anderen Stellen seinen Söhnen) gewappnet habe. Nach dem Fihrist sind diese fünf Elemente: der leise Lufthauch, das brennende Licht, das Wasser, der blasende Wind, das Feuer. Mit diesen Waffen stürmt der Urmensch gegen den Fürsten der Finsternis, der sich ebenfalls mit seinen fünf höllischen Elementen bewaffnet hat; in dem nun sich entspinrenden Kampf unterliegt jener, und die Dämonen der Finsternis rauben ihm einen Teil seiner Rüstung (vgl. namentlich die Schilderung im Fihrist, Flügel 87 ff. und bei Augustin, contra Faustum II 3 u. ö.; Baur, das manich. Rel.-System 53). Bei einigen Berichterstatern wird bemerkenswerterweise die Sendung des Urmenschen etwas anders berichtet. Nach diesen wirft Gott ihn gleichsam als einen Köder den Mächten der Finsternis vor. Diese werden von ungestümem Verlangen nach demselben ergriffen, und in der Heftigkeit ihres Dranges verschlingen sie ihn und werden so gleichsam wie ein Tier, das auf einen Angelhaken beißt, durch die Verschlingung des Urmenschen gebunden und gefesselt (Titus von Bostra I 12; Theodoret, Haer. fab. I 26, Baur S. 56). Es scheinen das freilich Spekulationen späterer Herkunft zu sein, die den Zweck verfolgen, die Besiegung des Urmenschen durch die höllischen Mächte bereits als einen halben Sieg der Lichtmächte darzustellen. Bemerkenswert ist auch, daß bei einigen griechischen Darstellern der Urmensch schlechthin den Namen »Psyche« bekommt. So heißt er bei Titus von Bostra I 29 „*ψυχὴ ἀπάντων*“ (Weltseele). Bei Alexander von Lykopolis c. 3 heißt es: „*πέμψαι οὖν τινα δύναμιν τὴν ἐφ’ ἡμῶν καλουμένην ψυχὴν ἐπὶ τὴν ἕλκην, ἣτις αὐτῇ διὰ πάσης μιχθήσεται*“ (Baur 52). Ebenso spricht Augustin, de vera rel. c. 9, (Baur 52) davon, daß Gott die »anima bona« gesandt habe: »et quandam particulam suae substantiae, cuius commixtione atque miseria hostem temperatum esse somniant, et mundum fabricatum«¹. In

1. Zu der Erzählung von der sinkenden Weltseele vgl. Julius Cassianus, bei Clemens Alexandrinus III 13, 93: „*θεῖαν οὖσαν τὴν ψυχὴν ἄνωθεν ἐπιθυμία θεηλυθεῖσαν δεῦρο ἦκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν*“.

den *Acta Archelai* erscheint dagegen wieder nicht der Urmensch selbst als die Seele, sondern seine Rüstung, d. h. die fünf Elemente. c. 7: „Οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἀντιπολεμοῦντες αὐτῷ ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχὴ.“

Nach der Besiegung des Urmenschen durch die finsternen Mächte erfolgt dann im manichäischen System seine Befreiung aus der vorübergehenden Gefangenschaft. Als Befreier werden nach den verschiedenen Quellen eine Reihe von göttlichen Mächten genannt. Zu diesen gehört der Freund der Lichter (Flügel S. 88, Pognon S. 186) und vor allem der Lebensgeist mit seinen fünf Söhnen. Über diese berichtet am genauesten Augustin (*contra Faustum* 20, 9f., cf. 15, 5f.). Hier werden die fünf Geister in folgender Reihenfolge aufgezählt: 1) der Splenditenens (= *Φεγγοκάτοχος*; Anathematismen bei Keßler S. 403), 2) der Rex honoris angelorum exercitibus circumdatus, 3) der Adamas, heros belliger, der mit der Rechten die Lanze führt und mit der Linken den Schild, 4) der alter gloriosus Rex, der die drei Räder des Feuers, des Wassers und des Windes treibt, und 5) der maximus Atlas (= *ὠμοφόρος* in den Anathematismen). Diese Aufzählung kehrt genau bei Theodor Bar-Kuni (Pognon S. 187) wieder¹. Bei letzterem erhält dann jeder der Aeonen auch seine bestimmte Aufgabe. Der Splenditenens hat von oben die mit der Finsternis vermischten Lichtteile festzuhalten, der Träger (Atlas) von unten die Welten, auf eins seiner Kniee gestützt, zu tragen; der große König der Ehren (Rex honoris) hat seinen Platz in der Mitte des Himmels, um von dort aus über alles zu wachen; der andere glorreiche König hat, wie es scheint (die Textüberlieferung ist hier verdorben), die drei Räder des Windes, des Wassers und des Feuers zu drehen und so den Reinigungsprozeß, in welchem die Lichtelemente von denen der Finsternis allmählich geschieden werden, zu leiten (Pognon 189ff.); der kriegführende Heros Adamas zieht gegen die in der Finsternis herrschenden Dämonen zu Felde und besiegt sie (Pognon 191). Dem entspricht genau Augustin, *contra Faustum* 20, 10: »Apud vos alius expugnat

1. Die syrische Bezeichnung für den ersten dieser Aeonen, die Pognon mit »l'ornement de la lumière« übersetzt, wird dem *φεγγοκάτοχος* entsprechen. Im übrigen laufen die Namen genau parallel.

gentem tenebrarum (Adamas), alius ex ea capta fabricat mundum (der Lebensgeist), alius desuper suspendit (Splenditenens), alius subter portat (Atlas), alius rotas ignium, ventorum et aquarum in imo versat (alter gloriosus Rex), alius in coelo circumiens radiis suis etiam de cloacis membra dei vestri colligit¹ (Rex honoris)«.

Die Art, wie die Befreiung des Urmenschen durch jene höheren Mächte erfolgt, schildert uns andeutungsweise der Fihrist (Flügel S. 88). Darnach macht sich der Lebensgeist mit seinen Genossen auf den Weg an die Grenze der Welten des Lichts und der Finsternis, und sie blickten in den Abgrund der tiefsten Hölle herab und sahen dort den Urmenschen von seinen übermütigen Drängern umgeben. »Und es rief der Lebensgeist den Urmenschen mit lauter Stimme so schnell wie der Blitz, und der Urmensch wurde ein anderer Gott«. Ausführlich erzählt die Befreiung Theodor Bar-Kuni (Pognon 188). Auch hier ist von der Stimme zunächst die Rede, die der Lebensgeist von sich gibt und die das Äußere eines scharfen Schwertes hat. Auf die Stimme hin erscheint das Bild des Urmenschen in der Unterwelt, und es werden dann die Gebete

1. Ich habe mich bei diesen Spekulationen des Systems länger verweilt, um von hier aus noch einmal auf die merkwürdigen Parallelen mit der Pistis Sophia hinzuweisen. Auch hier finden wir in dem sogenannten Orte der Rechten den ersten Menschen Jeû, den Gesandten des ersten Gebotes, in der Gemeinschaft mit fünf Aeonen. Sie werden aufgezählt S. 125 als: der Wächter des Vorhangs, die beiden Anführer (*Προηγούμενοι*), Melchisedek und Sabaoth. Im einzelnen lassen sich allerdings zwischen diesen Gestalten wenig Berührungen nachweisen. Nur das verdient hervorgehoben zu werden, daß nach Pistis Sophia c. 25, S. 21 davon die Rede ist, daß ein *Σπουδαστής* die Aufgabe hat, die Kreise der *Σφαίρα* und der *Ειμαρμένη* schneller in Bewegung zu setzen, so daß offenbar durch die raschere Bewegung den Archonten ihre Lichtelemente schneller geraubt werden. Melchisedek hat dann die Aufgabe, die den Archonten entzogenen Lichtelemente zu reinigen und sie in den Lichtschatz zu bringen. Mit diesen Phantasien befinden wir uns ersichtlich in dem Umkreis der manichäischen Gedankenwelt. Wenn aber in der Pistis Sophia der erste Mensch Jeû die Aufgabe hat, den ganzen Prozeß der Lichtgewinnung zu überwachen, und die fünf übrigen Aeonen als seine Untergebenen erscheinen, so ist eine Verwechslung der Rollen des ersten Menschen und des Lebensgeistes eingetreten.

und die Worte berichtet, die der Urmensch in dieser Situation gesprochen haben soll. Dann wird — aber etwas undeutlich — erzählt, wie der Befreiungsprozeß nun wirklich einsetzt. Kürzer und klarer sagen die Act. Archel. 7, daß der Lebensgeist dem Urmenschen die Rechte gegeben und ihn aus der Finsternis heraufgeführt hätte; nur die Elemente oder die Rüstung des Urmenschen seien in der Gewalt der Finsternis geblieben. Und diese werden hier wieder als die Psyche bezeichnet: „ἐκτοσε οὖν κατέλειψε κάτω τὴν ψυχὴν“.

Aus dem Versinken des Urmenschen in die Finsternis, aus der Vermischung seiner Elemente mit den Elementen des Reichs der Finsternis wird dann, wie bekannt, im manichäischen System diese körperliche Welt in ihrer Mischung von gut und böse abgeleitet. Besonders verweilt die Darstellung im Fihrist (Flügel S. 88) bei der Mischung der feindlichen Elemente im einzelnen. Zu erwähnen ist endlich noch in diesem Zusammenhange, daß bei der nach der Befreiung des Urmenschen beginnenden Welterschöpfung aus dessen reinsten Bestandteilen die Gestirne, namentlich Sonne und Mond, gebildet werden. Act. Archel. 8: „Τότε πάλιν τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τοὺς φωστῆρας, ἃ ἔστι τῆς ψυχῆς λείψανα, καὶ οὕτως ἐποίησε τὸ στερέωμα κκλεῦσαι“. Und dem entspricht, daß nun auch als der Hauptsitz des Erlösers des manichäischen Systems, der dann mit dem Christus des christlichen Glaubens identifiziert wird, Sonne und Mond gedacht werden (vgl. Baur S. 214 ff.).

III.

Die Spekulation über den Urmenschen findet sich auch in hellenistischen Überlieferungen, die von den bisher besprochenen gnostischen, mandäischen und manichäischen Systemen unabhängig sind und im großen und ganzen noch gar keine Beeinflussung durch christliche Spekulationen zeigen. Hierher gehört vor allem die merkwürdige Kosmogonie des ersten Stückes im pseudohermetischen Corpus, des sogenannten Poimandres, und es ist ein Verdienst von Reitzenstein, dieses Stück in den vorliegenden größeren Zusammenhang eingereiht zu haben. Die Kosmogonie dieses Stückes erhebt sich auf durchaus dualistischer Grundlage. Der Ekstatiker, der hier spricht, schaut zunächst die beiden großen gegensätzlichen Welten des Lichts und der

Finsternis¹: „Καὶ ὄρω θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν . . . καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν . . . φοβερόν τε καὶ στυγρόν, σκολιῶς ἐσπειράμενον ὡς εἰκάσαι με δράκοντι“². Als höchster Gott der Welt des Lichts thront (c. 9) der *Noῦς*, der in sehr charakteristischer Weise, etwa wie der *Ἄνθρωπος* des Naassenischen Systems, als mannweiblich aufgefaßt wird (*ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων*). Der *Noῦς* erzeugt dann einen *ἕτερος Noῦς Δημιουργός*. Wenn dieser als *θεὸς τοῦ πυρὸς* bezeichnet wird, so erinnern wir uns etwa an den *πύρινος θεός* in den verwandten oben besprochenen Systemen der Naassener, Peraten und Doketen (s. o. S. 124 ff.). Ebenso sind wir in ganz vertrauten Gedankengängen, wenn weiter behauptet wird, daß der welterschöpferische *Noῦς* sieben *Διοικηταί* geschaffen habe, die mit ihren Kreisen die gesamte sinnliche Welt umspannen³. Endlich heißt es dann (c. 12), daß der Vater des Alls, der *Noῦς*, also das höchste Urwesen, als letzte Emanation den »Menschen« hervorgerufen habe. Dieser Urmensch trägt des Vaters Gestalt. »Daher liebte der höchste Gott die eigene Gestalt und übergab ihm — dem Menschen — alle seine Werke«. Der Mensch aber (c. 13) habe die Schöpfung des Demiurgen geschaut und habe ihm nachahmen wollen, und wie er in die Sphäre des Demiurgen hinabgekommen sei, da seien all die Herrscher von Liebe zu ihm ergriffen und hätten ihm ein jeder etwas von seinem Wesen mitgeteilt. So neigt sich nun der Urmensch zu der *φύσις*, der Materie, herab (c. 14), und er zeigte der drunten befindlichen *φύσις* die schöne göttliche Gestalt. Die aber, wie sie seine unendliche Schönheit gesehen, habe ihm in Liebe zugelächelt, wie sie das Bild der

1. S. den Text bei Reitzenstein, *Poimandres* S. 328 ff.

2. Wenn von der Finsternis hier weiter gesagt wird, daß sie sich verwandelt habe *εἰς ἕγρᾶν τινα φύσιν ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν ὡς ἀπὸ πυρὸς καὶ τινα ἦγον ἀποτελοῦσαν . . .*, so werden wir an die oben (S. 103 ff.) besprochenen Kosmogonien erinnert, wohin auch schon der Vergleich der Finsternis mit einem Drachen deutet.

3. Wenn im folgenden neben dem *Noῦς Δημιουργός* noch der *Λόγος* genannt wird, von dem dann weiter behauptet wird, daß er sich mit dem welterschöpferischen *Noῦς* geeint habe (*ὁμοούσιος καὶ ἦν*), so wird hier eine spätere Interpolation und Verwirrung des Systems vorliegen.

schönsten Gestalt des Urmenschen im Wasser und seinen Schatten auf der Erde gesehen habe. Er aber seinerseits habe sein eigenes Bild, das er im Wasser gesehen, liebgewonnen und habe diesem beiwohnen wollen. Da habe die *φύσις* den Geliebten ganz umfassen, und sie seien beide eins geworden. — Also auch hier wieder die Idee von dem Menschen, als dem besten Geschöpf des höchsten Urwesens, und seinem Hinabsteigen in die Materie, nur daß hier das Ganze unter dem mythologischen Bilde der Vereinigung des Urmenschen mit der *φύσις* dargestellt wird. Zu erwähnen ist, daß dann im weiteren Verlauf dieser Mythos von der Vermählung des Urmenschen mit der Materie nicht kosmologisch ausgedeutet wird, wie im manichäischen System, so daß aus dieser Vermischung die sinnliche Welt abgeleitet würde, sondern vorwiegend anthropologisch. Es ergibt sich nämlich dem Verfasser des Poimandres von hier aus die Lehre (c. 15), daß der aus dieser Vereinigung von Urmensch und Materie entstandene Mensch ein Doppelwesen sei, unsterblich und sterblich zugleich, unter der Gewalt der *Εἰμαρμένη* und doch wieder über ihr weit erhaben. Ganz besonders mythologisch und an uralte Zusammenhänge erinnernd klingt es, wenn erzählt wird, daß der Urmensch mit der Materie, weil er bei seinem Hinabsteigen durch die Himmelswelten die Naturen der sieben Herrscher der Planetensphären angenommen, sieben mannweibliche Menschen gezeugt habe. Wir dürfen schon hier daran erinnern, daß auch nach der persischen Spekulation über die Anfänge der Welten und des Menschengeschlechts sieben Menschenpaare von dem ersten Menschenpaar abstammen sollen.

Reitzenstein hat sich bemüht, den Spuren dieses Mythos im Poimandres in der hellenistischen Überlieferung weiter nachzugehen, und es ist ihm in der Tat gelungen, eine Fülle interessanter und wertvoller Stoffes, der nur hie und da noch ergänzt werden kann, zusammenzubringen. Vor allem ist es sein Verdienst, daß er in diesen Zusammenhang die von uns schon besprochene Darstellung der Lehre der Naassener bei Hippolyt hineingestellt hat. Nach Reitzensteins Meinung lassen sich nämlich die hier gegebenen Ausführungen in letzter Instanz auf ein Werk, das aus rein heidnischen Kreisen stammt, zurückführen. Es liegt ihnen ein Kommentar zugrunde, der zu einem bei Hippolyt, Refut. V 9, erhaltenen Attisliede entworfen war.

In diesem Attisliede war die Figur des Attis bereits mit allen möglichen verwandten Göttergestalten der Urzeit zusammengestellt. In dem Kommentar ist dann diese Idee weiter ausgeführt und Attis als der in der ganzen Welt und bei allen möglichen Völkern verehrte Urmensch dargestellt. Dieses ganze heidnische Elaborat sei dann von einem Anhänger der christlichen Gnosis überarbeitet, diese Darstellung wieder von einem Gegner, der von dem ursprünglichen Zusammenhang keine Ahnung mehr hatte, excerpiert, und dieses Excerpt dem Hippolyt zugekommen. Reitzenstein wird im allgemeinen die Herkunft des fraglichen Stückes richtig erkannt haben. Der große Einschlag in der verworrenen Darstellung bei Hippolyt ist in der Tat ein Kommentar zu dem hier am Schluß zitierten Attisliede. Doch wird man wohl, gerade wenn Reitzenstein mit der Annahme der wiederholten Bearbeitung recht hat, darauf verzichten müssen, den Wortlaut der zugrunde liegenden Quelle im einzelnen noch mit der Sicherheit, wie Reitzenstein es meint tun zu können, herzustellen. Ja selbst die Frage ließe sich erheben, ob in der heidnischen Quelle schon ausgesprochener Maßen die Identifizierung zwischen Attis und dem Urmenschen durchgeführt ist, oder ob das vielmehr erst als eine Zutat eines der späteren Bearbeiter erscheinen kann. Immerhin deutet aber auf eine solche Identifikation die Tatsache hin, daß schon in dem Attisliede die geheimnisvolle Figur, die in den samothrakischen Mysterien verehrt wird, Adamas genannt wird, auch ist die von Reitzenstein rekonstruierte Schrift in ihrem Anfang (V 7 S. 134, 90 ff.) so spezifisch hellenistisch, daß wir hier kaum an eine spätere Bearbeitung denken können. Und hier ist in der Tat die Idee von dem bei allen Völkern verehrten Urmenschen klar ausgesprochen. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Lehre von dem Urmenschen irgendwann und irgendwo auch in Kreisen der Attismysten vorhanden und lebendig gewesen ist. Es läßt sich überdies aus anderen Quellen über die Attismysterien der Beweis führen, daß ähnliche Ideen, wie die in diesem Kommentar zum Attisliede niedergelegten, tatsächlich in dem Kreis der Attismysten eine Rolle spielten. Es handelt sich hier vor allem um die 5. Rede des Kaisers Julian: *Εἰς τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν* (bei H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult S. 51 ff.). Die Andeutungen und

die kurzen Anspielungen, die hier gegeben werden, sind allerdings recht undeutlich, aber wir besitzen noch eine von Julian offenbar abhängige, aber kürzere und präzisere Ausführung bei Sallustius, de diis et mundo c. 4 (Hepding S. 58)¹. Hier wird das Geheimnis des Attismythos folgendermaßen gedeutet: „*Ἡ μὲν οὖν Μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ θεὰ καὶ διὰ τοῦτο Μήτηρ καλεῖται, ὁ δὲ Ἄττις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός· καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὐρεθῆναι ποταμῷ. Ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον (Milchstraße), ἔρα δὲ ὁ Ἄττις τῆς νύμφης· αἱ δὲ νύμφαι γενέσεως ἔφοροι Ἐπεὶ δὲ ἔδει στήναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τὸ χεῖρον, ὁ ταῦτα ποιῶν δημιουργός, δυνάμεις γοῖμους ἀφείς εἰς τὴν γένεσιν, πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς“.* Hier fehlt nur der Name des Ἄνθρωπος; deutlich liegt der Mythos von dem Menschen vor. Attis, der die Liebe der Göttermutter verschmäht und sich der Nymphe zuwendet, ist der in der Materie hinabsinkende und durch die Liebe zu ihr die Weltentwicklung in Bewegung setzende Mensch. Wenn es im Attismythos heißt, daß die Göttermutter den Attis in Raserei versetzt habe und dieser in der Raserei sich verschnitten, die Nymphe verlassen habe und wieder zu ihr gekommen sei, so findet dieser Zug die Deutung, daß der Urmensch sich wiederum aus der Materie erhebt, die Verbindung mit ihr zerreißt und sich den Göttern zuwendet. Auch hier haben wir dann die anthropologische Umdeutung dieses Mythos und seine Beziehung auf das Geschick der menschlichen Seele überhaupt: „*Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἐστὶ δὲ αἰεὶ“.* Bei Julian finden sich noch einige Andeutungen, die noch mehr ins Einzelne gehen und noch deutlicher sprechen: „*Ὁ δὲ (Attis) ἐπειδὴ προῖων ἦλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ὁ μῦθος αὐτὸν εἰς τὸ ἄντρον κατελθεῖν ἔφη καὶ συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ τὸ δίνυρον αἰνιττόμενος τῆς ὕλης (165 C). Ὁ δὲ προῆλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών (167 B). Πρόεισι τὲ γὰρ ἐκ τοῦ τρίτου δημιουργοῦ (das klingt bereits ganz gnostisch) καὶ ἐπανάγεται πάλιν ἐπὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν μετὰ τὴν ἐκτομήν“ (168 A).*

Demgemäß wird nun die Annahme nicht mehr zu gewagt

1. Ich nehme im folgenden wieder auf, was ich bereits in der Rezension von Reitzensteins Poimandres, Gött. gel. Anz. 1905 Nr. 9 S. 697 ff., ausgeführt habe.

erscheinen, daß in der Tat der Mythos von dem Menschen auch in der Mysterienreligion des Attis seine Heimat gefunden hat. Wir können vielleicht sogar noch ausmachen, wo etwa das geschehen sein mag. Die Gnostiker, die nach dem Bericht des Hippolyt die Ausführung des Mythos von dem Urmenschen ihrerseits den Attismysterien entlehnten, gehören doch aller Wahrscheinlichkeit nach dem syrischen Zweige der Gnosis an. Sie mögen in Syrien oder in Mesopotamien ihre Heimat gehabt haben. Darauf deuten auch manche Spuren in dem Bericht der Naassener, so vor allem, daß Mesopotamien ihnen als Land der ewigen Heimat gilt, Ägypten dagegen als das Land der niederen Sinnlichkeit. Man wird annehmen dürfen, daß die Attismysterien von Phrygien, Kleinasien frühzeitig in diese Gegenden hinübergedrungen sind. Wir haben sogar bestimmte Beweise dafür, daß die große Göttin Syriens, die Attargatis, deren Kultstätten hauptsächlich in Hierapolis (Mabug) und Heliopolis (Baalbek) sich befanden, tatsächlich mit der phrygischen Kybele identifiziert wurde¹. In den Gegenden, wo man die syrische Göttermutter verehrte und in ihr zugleich die Kybele sah, wird man sich die Gnostiker zu denken haben, die die Ausführungen über den Urmenschen der Literatur der Attismysterien entlehnten.

In diesen Umkreis heidnischer Gnosis, als deren Hauptlehre die Lehre vom *Ἀνθρώπος* anzusehen ist, gehören nun wahrscheinlich auch die Gnostiker des Plotin hinein, denen neuerdings C. Schmidt eine Monographie gewidmet hat (Texte und Untersuchungen N. F. V 4). Schmidt sieht freilich in den von Plotin bekämpften Gnostikern christliche Gnostiker und sucht dieselben in einer ausführlichen Untersuchung irgendwie mit den uns bekannten gnostischen Systemen zu identifizieren. Dagegen erheben sich doch starke Bedenken. Schon die Einführung dieser Gnostiker in des Porphyrius Vita Plotini c. 16 macht gegen jene Auffassung bedenklich; denn hier stehen die Gnostiker als, wie es scheint, heidnisch-philosophische Haeretiker neben den Christen: „Γεγόνασι δὲ κατ’ αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν

1. Vgl. Artikel: Dea Syria bei Pauli-Wissowa IV 22 40. Corp. Inscr. Lat. VI 30970 stehen nebeneinander Mater deorum et Mater Syriae, Verschmelzungen der Kulte der beiden Götter im Piraeus und in Brundisi (Pauli-Wissowa *ibid.*).

πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον“¹. Die Untersuchung über die hier genannten Namen der Sektenhäupter führt Schmidt selbst hinein in das ganze Milieu der neuplatonischen Lehrer und Schulhäupter (S. 15—19). Auch unter den Autoritäten, auf welche sich jene Gnostiker nach Vita Plotini c. 16 beriefen, finden wir keine einzige, die wir als spezifisch christlich-gnostisch ansprechen können. Neben ganz unbekanntem Namen werden Zoroaster, Ζοστριανός, Νικόθεος genannt. Das dunkle Ἀλλογενής erinnert uns allerdings an die Schriften der Ἀλλογενεῖς, die uns bei der Sekte der Sethianer begegnen; aber ob wir es bei dieser rätselhaften Quelle mit spezifisch christlich-gnostischer Autorität zu tun haben oder nicht vielmehr mit Schriften, die sowohl die heidnische wie die christliche Gnosis beeinflußt haben, steht dahin. Schmidt weist selbst nach, daß die Gnostiker, die Plotin in seinen Lehrvorträgen und Disputationen bekämpfte und gegen die er eine bestimmte Schrift geschrieben hat, in enger Beziehung zu seiner Schule gestanden hätten. »Nicht ganz fremde Gegner sind also in die Schule Plotins eingedrungen, es sind vielmehr Männer, die er selbst zu seinen engeren Freunden rechnet. Doch sind sie, wie er gleich hinzufügt, bevor sie in seinen Freundschaftskreis traten, Anhänger der gnostischen Lehre gewesen — das Umgekehrte hätte er ihnen wohl nie verziehen — und sind es auch zu seiner Verwunderung geblieben, obwohl er es an Widerlegung ihrer Ansichten zur Gewinnung für die heidnische Philosophie hat nicht fehlen lassen« (S. 32). Wir können uns aber irgendwie bestimmt christlich gefärbte Gnostiker kaum in so unmittelbarer Umgebung Plotins denken. Auch finden sich in den Andeutungen des Plotin über die Lehre der »Häretiker«, soweit ich sehe, keine spezifisch christlichen Züge, keine Hindeutung auf die Erlösergestalt des Χριστός. Wir finden aber, wie es scheint, bei diesem heidnisch-gnostischen Kreis das uns bekannte Anthroposdogma. Andeutungen über ihre Lehre liegen namentlich in der zusammenhängenden Überlieferung bei Plotin, Enneas II 9 vor, die später den Titel „Πρὸς τοὺς γνωστικούς“

1. Schmidt S. 14 übersetzt selbst: Viele Christen, daneben auch zahlreiche Häretiker.

erhalten hat. Danach ist die Grundlehre, die uns bei diesen Gnostikern entgegen tritt, wiederum, wenn wir einmal von ihren Spekulationen über die höchsten göttlichen Grundwesen absehen, die von dem Fall der Psyche in die niedere Welt, verbunden mit der Anschauung von dem absoluten dualistischen Gegensatz zwischen der höheren und der niederen Welt. c. 12: *Ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ νεύσασα ἤδη ὄν τὸ σκότος εἶδε καὶ κατέλαμψε*“. Die Psyche steht bei diesen Gnostikern allerdings in enger Verbindung mit der Gestalt der bekannten gnostischen Sophia, aber der Bericht darüber lautet sehr merkwürdig. c. 10: *„ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῇ τοιαύτῃ αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταῦτόν θέλοντες εἶναι*“. Es scheint doch so, als wenn hier die Figur der Psyche in etwas unklarer Weise mit der allerdings spezifisch christlich-gnostischen Gestalt der Sophia nachträglich verbunden ist. Ursprünglich aber war von dem Fall der Psyche die Rede, und wir erinnern uns nun daran, daß gerade der in die Materie hinabsinkende Anthropos vielfach, so namentlich im manichäischen System, mit der Psyche identifiziert wird. Weiter lehrten dann diese Gnostiker, indem sie das *„νεῦσαι κάτω*“ näher bestimmen, daß die Seele eigentlich nicht selbst in die Finsternis hinabgestiegen sei, sondern diese nur erleuchtet habe (*ἐλλάμψαι μόνον τὸ σκότος*). Aus dieser Erleuchtung der Finsternis sei dann das *εἶδωλον* entstanden: *„εἴτ' ἐκεῖθεν εἶδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι*“ (c. 10). Das erinnert uns unmittelbar an die Anthroposlehre des Poimandres, wo ebenfalls von dem Abbilde und dem Schatten des in die Materie sich hinabbeugenden Urmenschen die Rede war (*τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς*). Ferner lehrten die Gnostiker, daß der Demiurg, die welterschöpferische Potenz, aus einer Verbindung nicht der Psyche selbst, sondern des Eidolon mit der Materie entstanden sei. c. 11: *„Τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὕλης καὶ εἰδώλου τὸν ποιήσαντα*“; c. 10: *„εἴτα τοῦ εἰδώλου εἶδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης*“. Auch in der Poimandreslehre wird nicht ganz klar, wie die Vereinigung des Anthropos mit der Physis gedacht sei. Man kann wenigstens allenfalls herauslesen, daß diese sich mindestens durch die Vermittlung des Bildes des Menschen vollzogen habe. Dann hätten wir auch hier die Verbindung des Eidolon mit der Hyle.

Darin weicht nun aber das System der Gnostiker des Plotin von dem des Poimandres ab, daß, während in dem letzteren aus jener Verbindung der irdische Mensch hervorgeht, der Demiurg dagegen direkt von dem höchsten *Noûs* emaniert und schon vor dem *Ἄδρωπος* vorhanden ist, hier aus jener Vereinigung der Demiurg hervorgeht. Während also dort der Mythos von dem Urmenschen anthropologisch gewandt ist, ist er hier kosmogonisch gedacht. Aber das ist eine Variante, die sehr wohl erklärbar ist. Immerhin gerät das System der Gnostiker des Plotin mit dieser Lehre von der Abstammung des Demiurgen von der Psyche in eine gewisse Nähe zu den bekannten christlich-gnostischen Systemen. Und wenn es nun weiter heißt, daß der Demiurg von der Mutter abgefallen sei und diese Welt zu seiner Ehre geschaffen habe, so wird die Verwandtschaft noch enger; aber die Identität dieses eigentümlichen gnostischen Systems mit irgendeinem der bekannten christlich-gnostischen läßt sich nicht behaupten. Und so dürfen wir es bei der Vermutung bewenden lassen, daß wir auch bei den Gnostikern des Plotin einer heidnischen, von christlichen Einflüssen vielleicht unberührten Anthroposlehre begegnen.

Die Autoritäten dieser Gnostiker, die wir in der *Vita Plotini* c. 16 fanden, führen uns nun noch auf weitere Parallelererscheinungen. Vor allem scheint ein merkwürdiges Verwandtschaftsverhältnis zwischen diesen Gnostikern und dem anonymen koptisch-gnostischen Werk (Schmidt, a. a. O. S. 135 ff.) vorzuliegen. Wir finden in ihm den ganz singulären Namen des Nikotheos wieder. Nikotheos erscheint (c. 7 S. 342, 2) als hohe Autorität, als Prophet und Offenbarer der hier redenden gnostischen Sekte. Über Zeit und Herkunft dieses unbekanntes gnostischen Werkes wird sich allerdings nur wenig ausmachen lassen. Wir können nur sagen, daß in ihm die Gnosis in ihrer gänzlichen Entartung erscheint, daß die gnostische Phantasie hier ihren wildesten Hexentanz aufführt, und daß man in diesem zum System erhobenen Unsinn nirgends festen Fuß fassen kann. Daher läßt sich auch die Frage, ob hier vorwiegend ein Werk heidnischer Gnosis vorliegt, nicht zur Entscheidung bringen. Zugestanden muß werden, daß hie und da wohl deutliche christliche Einflüsse vorliegen. Schmidt hat zur Erhärtung der Verwandtschaft dieser Schrift mit der des Gnostikers Plotin

mit Recht (S. 61) darauf hingewiesen, daß die bei Plotin genannten merkwürdigen Hypostasen der *παροικήσεις, αντίτυποι* und *μετάνοιαι*, die sich sonst nirgends nachweisen lassen, sich gerade in ihr S. 361, 39 wiederfinden, und hat auch auf andere verwandte Erscheinungen ebendort aufmerksam gemacht. Das Wichtigste scheint mir zu sein, daß auch hier die Lehre von dem Menschen vorgetragen wird. Gleich im zweiten Kapitel (S. 336, 11) begegnen wir diesem Stichwort: »der unfaßbare Mensch«. 337, 27ff. ist von den körperlosen Gliedern, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, die Rede (vgl. weiter unten die Spekulationen der jüdischen Kabbala). S. 358, 38ff. findet sich der bemerkenswerte Satz: »Denn Du hast den Menschen in Deinem selbstentstandenen Verstande (*αὐτοφνῆς νοῦς*) und in der Überlegung (*διάνοια*) und dem vollkommenen Gedanken erzeugt. Dies ist der vom Verstand erzeugte Mensch, welchem die Überlegung (*διάνοια*) Gestalt gegeben hat. Du bist es, der dem Menschen alle Dinge gegeben hat. Und er trug sie, wie diese Kleider, und zog sie, wie diese Gewänder an, und hüllte sich, wie die Kreatur, in einen Mantel ein. Und dieses ist der Mensch, den kennen zu lernen das All fleht«. 363, 20 finden wir endlich eine ausführliche Schilderung der Gestalt des Menschen, die wiederum an kabbalistisch-jüdische Spekulationen erinnert. Und zum Schluß heißt es Kap. 22: »Dies ist der Mensch, der entsprechend jedem Aeon geschaffen ist, und diesen hat das All begehrt«. Auch die Offenbarung des Nikotheos scheint sich nach den Andeutungen c. 7 eben auf die große Geheimlehre von diesem Menschen zu beziehen.

Den beiden Namen, die bei den Gnostikern des Plotin ihre Rolle spielten, dem Zoroaster und dem Nikotheos, begegnen wir noch einmal in dem mit Ω bezeichneten Buch des Alchimisten Zosimus. Reitzenstein, dessen Verdienst es ist, auch auf diese Parallele die Aufmerksamkeit gerichtet zu haben, hält wohl mit Recht die hier gegebenen Ausführungen ebenfalls im Grunde für heidnisch, obwohl hier und da unter dieser Voraussetzung geringfügige christliche Interpolationen auszuschneiden sind. Hier¹ ist nach Anführung der Autoritäten des Zoroaster und des Hermes davon die Rede, daß der pneumatische Mensch,

1. Vgl. den Text bei Reitzenstein S. 103.

der allein auf Gott sein Augenmerk richte und der Heimarmene überlasse, was sie *τῷ ἐαυτῆς πηλῶ, τουτέστι τῷ σώματι*, tun wolle, bei solchem Wandel schließlich den Sohn Gottes schauen werde, der sich der heiligen Seelen wegen in alle Dinge verwandle, damit er diese aus dem Lande der Heimarmene in das körperlose Land hinaufziehe. „*Πάντα γὰρ δυνάμενος πάντα ὅσα θέλει, γίνεται καὶ πατρὶ ὑπακούει διὰ παντὸς σώματος διήκων* (καὶ) *φωτίζων τὸν ἐκάστου νοῦν εἰς τὸν εὐδαίμονα χῶρον ἀνώρμησεν, ὅπου περ ἦν καὶ πρὸ τοῦ σωματικὸν γενέσθαι*“. Wir denken bei dieser Gestalt des Sohnes, der in die Materie hinabsinkt und wieder aus ihr emporsteigt, sofort an den in die Materie hinabsinkenden Urmenschen. Und wenn es heißt, daß dieser *νιός* sich in alle Gestalten verwandle¹, alles werde, was er wolle und durch jeglichen Körper hindurchgehe, so können wir hier auch eine Verwandtschaft mit den manichäischen Spekulationen über den Urmenschen nachweisen. Denn auch hier wird überliefert, daß der Urmensch bei seinem Hinabsinken in die Finsternis sich in mannigfaltige Gestalten verwandelt und immer wieder unter anderen Formen den dämonischen Gegnern erschienen sei. Augustin, de haeres 46: »hunc primum hominem, quem laudatis, quia mutabilibus et mendacibus formis cum adversa gente pugnavit« (vgl. contra Faustum V 4; Baur S. 55). — Und diese Vermutung, daß wir hier wieder einmal den Zusammenhängen der Anthroposlehre begegnet sind, täuscht uns nicht; denn unmittelbar nach diesen Ausführungen wird im Text des Zosimus tatsächlich der Name des Anthropos erwähnt. Mit Berufung namentlich auf die Autorität eines Bitos (neben Hermes) wird behauptet, daß dieser Urmensch in der heiligen ägyptischen Sprache den Namen »Toth« trage² und daß die Chaldäer, Parther, Meder und Hebräer ihn Adam nennen. Auch habe er noch einen Eigennamen und einen Bei-

1. Dieselbe Idee wird übrigens (Reitzenstein S. 105) nach einem aus einer hermetischen Schrift stammenden Zitat bestimmter ausgesprochen: „*Ὁ δὲ νιός τοῦ θεοῦ πάντα δυνάμενος καὶ πάντα γινόμενος, ὃ τι θέλει, ὡς θέλει φάνει ἐκάστῳ*.“

2. Wenn der Urmensch in diesem Zusammenhang als „*ἐρμηνεύς πάντων τῶν ὄντων καὶ ὀνοματοποιὸς πάντων τῶν σωματικῶν*“ charakterisiert wird, so erinnern wir uns an die Spekulationen der Klementinen über den Urmenschen, der den Geschöpfen allen ihren Namen gibt.

namen: ὁ δὲ ἔσω (striche: αὐτοῦ) „*Ἀνθρωπος, ὁ πνευματικὸς καὶ κύριον (ἔχει ὄνομα) καὶ προσηγορικόν*“. Den geheimnisvollen Eigennamen wisse niemand als der unauffindbare (*ἀνεύρετος*) Nikotheos; der Beiname aber sei *φῶς*. Weiter heißt es dann von dem Urmenschen mit dem Beinamen *φῶς*, daß ihn einst die Dämonen hätten bereden wollen, den von ihnen geschaffenen Adam, den aus der Heimarmene und von den vier Elementen stammenden, anzuziehen; der aber habe wegen seiner unverdorbenen Natur nicht gewollt. Zum Schluß wird noch ausgesprochen, daß der Urmensch bis jetzt und bis zum Ende der Welt öffentlich und im geheimen den Seinen beizuhelme (*λάθρᾳ καὶ φανερῶ συνὼν τοῖς ἑαυτοῦ*), diesen rate, durch ihr höheres geistiges Wesen sich von dem ihnen anhängenden Adam, der immerdar mit dem pneumatischen Lichtmenschen in Streit liege, zu befreien (*Ἀδάμ . . . διαζηλουμένον τῷ πνευματικῷ καὶ φωτεινῷ ἀνθρώπῳ*). Dieser Bericht des Zosimus ist in mehrfacher Hinsicht außerordentlich interessant¹. Beachtenswert ist zunächst, daß bei Zosimus darauf hingewiesen

1. Was die Autorität des Bitos anbetrifft, auf dessen ihm vorliegende Schrift sich Zosimus zu berufen scheint (*καὶ βλέπει τὸν πινακα, ὃν καὶ Βίτος γράψας*), so finden wir — es ist ein Verdienst Reitzensteins, das nachgewiesen zu haben — dieselbe Autorität unter dem Namen des Bitys bei Jamblichus, de mysteriis 8, 4, wieder, und auch hier taucht die Anthroposlehre wiederum auf. Es scheint, als ob in dieser Spekulation zwei Grundwesen unterschieden werden: „*Καθαρὸν δὲ νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον προτιθέασι καὶ ἓνα ἀμείριστον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καὶ διηρημένον ἐπὶ πάσας τὰς σφαίρας ἕτερον*“. Hier scheint von dem einen überweltlichen *Νοῦς* der in die Materie hinabgesunkene, in alle Sphären verteilte *ἕτερος*, d. h. der »Mensch« unterschieden zu sein. Außerdem ist in diesem Zusammenhang noch die Rede von der Erhebung der Seele in die obere Welt (und bei dieser Gelegenheit wird gerade die Autorität des Bitys zitiert) und von der doppelten Seele, die der Mensch besitze, einer oberen himmlischen und einer zweiten aus der Welt der Heimarmene stammenden (s. Exkurs IV). Den Bitos des Zosimus und den Bitys des Jamblichus dürfen wir vielleicht ferner in dem in den ägyptischen Zauberpapyri häufiger erwähnten Thessaler Pitys wiedererkennen und schließlich vielleicht mit dem von Plinius im 28. Buch benutzten Bithus von Dyrrhachium identifizieren. Wäre letztere Identifikation richtig, so hätten wir damit eine gewisse Zeitbestimmung für das Alter der hellenistischen Anthroposlehre gewonnen (Reitzenstein S. 108).

wird, daß die Chaldäer, Parther, Meder und Hebräer den Urmenschen »Adam« nennen. Das erinnert uns an die Behauptung der Naassener bei Hippolyt V 7, daß die Chaldäer den Urmenschen »Adam« nennen, und an die dort vorgetragene »chaldäische« Spekulation über ihn. Wie oben schon angedeutet wurde, scheint freilich die »chaldäische« Spekulation im Zusammenhang des naassenischen Systems falsch wiedergegeben zu sein. Wir finden diesen Mythos in besserem Zusammenhang eben in den Ausführungen des Zosimus. Bei den Naassenern ist davon die Rede, daß der erste Mensch eine Säule ohne Leben und Bewegung gewesen sei, ein Abbild des im Hymnus gepriesenen oberen Menschen. Dann bricht der Bericht des Mythos ab mit einem „περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολὺς“, und es wird aus einem ganz anderen Zusammenhang der Gedanke eingebracht, daß dem großen himmlischen Menschen eine Seele gegeben sei, damit er infolge seiner Verbindung mit dieser leide und gezüchtigt werde. Der ursprüngliche und in der Darstellung der Naassener unterbrochene Zusammenhang liegt nun wohl im Bericht des Zosimus vor, wenn es heißt, daß die Archonten (dieser Welt) den Urmenschen (τὸ φῶς) hätten überreden wollen, den von ihnen aus den vier Elementen geschaffenen Adam, d. h. offenbar jene körperliche und geistlose Säule, anzuziehen. Allerdings ist nun auch hier wieder der ursprüngliche Mythos dadurch entstellt, daß gesagt wird, der Urmensch habe jener Verlockung widerstanden. Ursprünglich muß die Erzählung gelautet haben, daß der geistige und körperlose Urmensch durch die List der Dämonen in sein Ebenbild, den seelenlosen Leib, hinabgelockt sei (vgl. hier die manichäische Lehre von der Schöpfung des Menschen).

Dann aber sehen wir ganz deutlich, daß wir in dieser Erzählung von der Entstehung des ersten Menschen, deren weitere Zusammenhänge wir bereits im ersten Kapitel behandelt haben, einen Parallelmythos zu dem vom Fall des Urmenschen vor uns haben. Der Urmensch, der, durch das Schauen der Materie verlockt, in diese hinabsinkt oder durch die Liebe zu seinem Spiegelbilde, das er schaut, hinabgezogen wird, und der obere himmlische Adam, der von den Archonten verlockt wird, in sein körperliches Ebenbild hinabzusteigen, sind in der Tat parallele Figuren, nur daß wir hier die anthropologische und dort die

kosmogonische Wendung des Mythos haben. Und wie die kosmogonische in die anthropologische Auffassung übergeht, dafür bieten uns wieder die Spekulationen des Poimandres das beste Beispiel (s. o. S. 183). Wenn es endlich von dem Urmenschen heißt, daß er *λάθρα καὶ φανερόν* vom Anfang der Welt an bis zum Ende den Seinen beigewohnt und ihnen Rat und Offenbarung gegeben habe, so werden wir lebhaft an die Spekulationen der Klementinen über den durch die Generationen wandelnden Urmenschen erinnert. So greifen die Parallelen ineinander, und wir befinden uns immer wieder in demselben Umkreis verwandter Gedanken und Spekulationen¹.

IV.

Wir können diese Spekulationen über den Urmenschen mit einem Schlage in eine frühere Zeit zurückverfolgen, wenn wir uns nunmehr dieser Gestalt auf dem Gebiet der jüdischen Spekulation zuwenden. Vor allem dürfte es klar sein, daß die Spekulationen des jüdischen Philosophen Philo über den Urmenschen in diesen Zusammenhang hineingehören. Philo unterscheidet bekanntlich zwischen dem erstgeschaffenen Menschen, dessen Erschaffung Gen. 1 berichtet wird, und dem zweiten

1. Auch sonst lassen sich übrigens hier und da Spuren einer heidnischen Anthroposlehre nachweisen. So hat Reitzenstein auf ein Stück in dem von Wessely (Denkschrift d. Akad. zu Wien 1888 S. 73 Z. 1168 ff.) veröffentlichten Zauberpapyrus hingewiesen. Hier wird ein uns unbekannter und ungenannter Gott vom Zauberer angerufen, und zum Schluß spricht der Zauberer: „*Πρόσδεξάι μου τοὺς λόγους ὡς βέλη πυρός, ὅτι ἐγὼ εἰμι Ἄνθρωπος θεοῦ, ᾧ πλάσμα κάλλιστον ἐγένετο ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς*“. Wenn man weiß, daß die Magier sich mit dem Namen des Gottes, den sie anrufen, zu benennen und sich so mit diesem zu identifizieren pflegen, so wird man schließen, daß der angerufene Gott eben der *Ἄνθρωπος θεοῦ* ist. Bemerkenswert ist hier die Spekulation, daß dieser *ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς* geschaffen sei, doch kann sie vorläufig nicht erklärt werden. Zu vergleichen ist hier überhaupt, was Reitzenstein S. 277—281 über den *δεύτερος θεός* ausführt. Ebenso ist vielleicht noch auf die große Rolle hinzuweisen, die die Erschaffung des ersten Menschen in der sogenannten *Κόρη κόσμου* bei Joh. Stobäus I, 44 ed. Meineke p. 287 (946) spielt. Vor dessen Erschaffung ist die ganze Natur noch öde und träge, erst nach derselben, die durch den Beistand aller Planetengeister vor sich geht, kommt Leben und Bewegung in die träge Masse hinein (Reitzenstein S. 243).

Menschen, der als Mann und Weib (Gen. 2) von Gott erschaffen wird. Daß Philo diese Unterscheidung nicht aus dem Bericht der Genesis herausgesponnen, sondern erst in diesen hineingelesen und hineingetragen hat, dürfte für jeden, der die gesamten religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der Lehre vom Urmenschen überschaut, klar sein. Die ausführlichste Darstellung der Philonischen Lehre vom Urmenschen findet sich in Philos Schrift: »de opificio mundi« §§ 134—144, 148—150. Es heißt hier sofort im Eingang: »Und deshalb . . . besteht ein ungeheurer Unterschied zwischen dem nunmehr geschaffenen Menschen und dem, der früher nach dem Bilde Gottes geworden. Denn der eine ist geschaffen, der Sinnenwelt angehörig und im Besitz einer bestimmten Qualität, besteht aus Seele und Leib, ist Mann oder Weib und von Natur sterblich, der aber nach dem Bilde ist Idee oder das Genus oder Siegel, der Welt des Geistes angehörig, körperlos, weder männlich noch weiblich«. Leider verbreitet sich Philo im weiteren Zusammenhang seiner Ausführungen nicht mehr über den erstgeschaffenen Menschen *κατ' εἰκόνα*, sondern gibt eine lange Ausführung über die ebenfalls vorhandene, wenigstens relative Vortrefflichkeit des ersten irdischen Menschen, des Ahnherrn des ganzen Menschengeschlechts. Es scheint, als wenn die Verehrung des vorweltlichen Anthropos etwas auf die Verherrlichung des ersten irdischen Menschen eingewirkt hat. Wenn Philo hier den ersten Menschen als die „ἀκμὴ τοῦ ἡμετέρου παντὸς γένους“ (§ 140), als den „ἀρχηγέτης“ unseres Geschlechtes, als den allein wahren Kosmopoliten feiert (§ 142), wenn er sagt, daß sich auf ihn die Fülle des göttlichen Geistes ergossen habe (§ 144), wenn er von ihm behauptet, daß er im Besitz einer des Kosmopoliten würdigen *πολιτεία* gewesen sei und daß *ὁ τῆς φρίσεως ὀρθὸς λόγος* in seinem Besitz gewesen sei (§143), so erinnert das alles direkt an die Verherrlichung des Adam im klementinischen Schriftenkreise. Aber dort ist eben Adam nicht nur der erste irdische Mensch, sondern zugleich eine himmlische Potenz, der wahre Prophet, der sich inkorporiert hat. Auch daß § 148 als ein besonderer Beweis der Weisheit des ersten Menschen die Erzählung eingeführt wird, daß Adam allen Tieren den Namen gegeben habe, erinnert an die Darstellung der Klementinen.

Auch sonst begegnet uns die Gestalt des ersten himmlischen

Menschen (*κατ' εικόνα*) häufig in den Ausführungen des Philo. Legum allegor. I § 31 ist die Rede von einem zweifachen Geschlecht der Menschen: „*Ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν οὐράνιος Ἀνθρώπος, ὁ δὲ γήϊνος*“ (vgl. § 53; § 88; II § 4: „*Δύο γὰρ ἀνθρώπων γένη, τό τε κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονὸς καὶ τὸ πεπλασμένον ἐκ γῆς*“). Besonders bedeutsam sind die Ausführungen in »de confusione linguarum« § 146, wo die Rede ist von dem „*πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος, ἀγγέλων πρεσβύτατος*“ und es dann heißt: „*καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα Θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα Ἀνθρώπος καὶ ὁ ὀρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται*“. Hier wird § 41 auch ausgeführt, daß die Menschen Frieden halten müssen, weil sie alle von einem Vater abstammen und zwar — an den irdischen Menschen wird hier nicht gedacht — von dem himmlischen Urmenschen: „*ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα οὐ θνητόν, ἀλλ' ἀθάνατον, Ἀνθρώπον Θεοῦ, ὃς τοῦ αἰδίου λόγος ὢν ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἄφθαρτος*“¹.

Auch in der jüdisch-apokalyptischen Literatur ist der Urmensch, wie jetzt schon häufiger nachgewiesen ist², eine bekannte Figur. Es soll das hier nicht mehr ausführlich bewiesen, sondern nur kurz angedeutet werden, da jedenfalls die ursprüngliche Bedeutung dieser Gestalt den jüdischen Apokalyptikern nicht mehr bekannt ist, und diese hier überdies eine Verdunklung durch ihre Kombination mit der jüdischen Messiasgestalt erfahren hat, uns also ein genaueres Eingehen auf diese Phantasien bei unserem gegenwärtigen Thema nicht viel nützen wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat aber bereits Daniel die Gestalt des himmlischen Menschen gekannt und sie künstlich erst in seinem berühmten siebenten Kapitel als Symbol des israelitischen Volkes umgedeutet. Charakteristisch ist, daß auch hier die Figur des Menschengestaltigen in unmittelbarer Nähe des höchsten Gottes steht, mit seiner Herrlichkeit umkleidet ist

1. Weitere Stellen bei Gfrörer »Philo« I, 267 ff., 407 ff. Auch der Apostel Paulus scheint die Spekulation von dem himmlischen Urmenschen zu kennen, aber er geht kurz und unter einer gewissen Polemik an ihr vorüber (I Corinth. 15⁴⁶); denn für ihn ist der himmlische Mensch nicht der erste, sondern der zweite, der nach Adam gekommene Jesus Christus.

2. Über Spuren der Gestalt im A. Test., etwa Hiob 15^{7f.}, Ezech. 28, wage ich nicht zu urteilen.

und neben ihm im Weltgericht erscheint (vgl. Bousset, *Rel. d. Judent.* 2 S. 307 ff.; Greßmann, *Israelitisch-jüdische Eschatologie* 340—347). Von hier aus erklärt sich dann, daß die Bilderreden des Buches Henoch bereits ausführliche Spekulationen über den Menschen, sein vorweltliches Dasein, seine Schöpfung, bevor die Gestirne wurden, und seine Stellung im Weltgericht vorzutragen wissen. Schwerlich hat der Verfasser der Bilderreden das alles aus den Andeutungen des Daniel herausgesponnen, vielmehr ist anzunehmen, daß hier eine ältere Spekulation, die Daniel erst soeben und andeutungsweise herübergenommen hat, durchbricht und zur Erscheinung kommt. Noch einmal tritt uns bekanntlich innerhalb der jüdischen Apokalyptik in der sogenannten Menschensohn-Vision des 4. Esra ein bis ins Einzelne ausgeführtes Bild des vorweltlichen Menschen entgegen, und dieses ist mit besonders konkreten mythologischen Zügen ausgestattet, die uns noch weiter unten im Zusammenhang beschäftigen werden. — Wenn dann endlich in den drei ersten Evangelien das rätselhafte Wort »Mensch«, „ὁ υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου“, auf Jesus angewandt erscheint, sei es, daß dieser das apokalyptische Geheimwort selbst gebraucht hat, sei es, daß seine erste Gemeinde es auf ihn angewandt hat (Bousset, *Rel. d. Judent.* 2 307), so ist hier allerdings die Gestalt des Menschen eine reue Hieroglyphe geworden, die, unverstanden oder umgedeutet, mit neuem Gehalt erfüllt, zunächst einfach weitergegeben wird. Doch zeigt sich in der Art, wie das vierte Evangelium die Figur des Menschensohnes behandelt, doch vielleicht noch irgendwie die Spur eines Verständnisses von der Bedeutung der ursprünglichen Gestalt. Die Ideen des vorweltlichen Seins, eines Herabsteigens aus der oberen Welt in die niedere, der Inkorporation eines göttlichen Seins in einem menschlichen Wesen erscheinen hier aufs engste verbunden mit der Gestalt des υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου.

Darauf, daß dann gerade in den Spekulationen der judenchristlichen Gnosis, wie wir sahen, die Gestalt des durch die Welt wandernden Urmenschen eine zentrale Rolle spielt, mag in diesem Zusammenhang noch einmal zurückverwiesen werden. Hier soll nur kurz darauf aufmerksam gemacht werden, daß uns die Figur des Menschen auch in der späteren jüdischen Gelehrtenspekulation begegnet. Wenn hier freilich

betont wird, daß der erste Mensch mannweiblich gewesen sei (Bereschith Rabba Kap. VIII zu Gen. I 26; Bamidbar R. Kap. XIV; Berachoth 61a), so weisen die näheren Ausführungen allerdings wohl auf den nicht in diesen Zusammenhang gehörigen platonischen Mythos vom mannweiblichen Urmenschen. Bemerkenswerter ist bereits, daß die rabbinischen Quellen davon zu berichten wissen, daß der erstgeschaffene Mensch eine ungeheure Größe gehabt und mit seinem Leibe die ganze Welt von einem Ende zum anderen erfüllt hätte. Daran schließt sich dann auf Grund von Ps. 139⁵ (»Hinten und vorn hast Du mich umschlossen und legtest auf mich Deine Hand«) die Phantasie, daß Gott, indem er seine Hand auf den ersten Menschen legte, seine ursprüngliche ungeheure Größe vermindert habe (Bereschith Rabba a. a. O., Sanhedrin 38 a. b., Pesachim 54b). Noch näher heran an gnostische Phantasien kommt der Bericht in den Aboth des R. Nathan, daß Adam zuerst als ein lebloser Körper von ungeheurer Größe die Erde bedeckt habe. Überall erscheint doch auch hier der erste Mensch als eine kosmogonische Potenz¹. Auch das mag erwähnt werden, daß nach Sanhedrin 59a die Engel den ersten Menschen bedienten, daß sie nach den Pirke des Rabbi Elieser bei der Hochzeit des Adam als Brautführer erscheinen (vgl. die oben erwähnten mandäischen Legenden). Ferner sollen die Engel gegen die Schöpfung Adams protestiert haben unter Bezugnahme auf das Psalmwort 83 (Sanhedrin 38 b, Pirke des Rabbi Elieser c. 13). Auch die bereits in der älteren jüdischen Überlieferung nachweisbare Legende (s. o. S. 174), daß der Satan sich geweigert habe, den ersten Menschen anzubeten, und darüber zu Fall gekommen sei, findet sich in der späteren jüdischen Tradition (Bereschith Rabba des Rabbi Moses Hadarschan; Pugio fidei des Raimund Martin p. 563). Ferner ist es für den weiter unten zu verfolgenden Zusammenhang beachtenswert, daß nach der jüdischen Tradition der erste Mensch im Besitz des himmlischen Glanzes, der himmlischen Glorie erscheint. Nach Pesikta, ed. Buber 36b,

1. Vgl. hierzu auch Pirke des Rabbi Elieser Kap. XI: Gott habe bei Erschaffung des ersten Menschen Staub von allen vier Enden der Welt genommen. Geradezu als Mikrokosmos, als Zusammenfassung aller Elemente erscheint Adam in dem Schöpfungsbericht Slav. Henoch c. 30.

und Baba Bathra 58a war dieser Glanz Adams von solcher Stärke, daß er die Sonne in Schatten stellte. Mit dem Sündenfall soll dann der Glanz verloren gegangen sein (Ber. Rabba Kap. XI u. XII, 2)¹. Verwandt mit dieser Vorstellung ist die andere Phantasie, daß mit Adam das himmlische Licht erschaffen sei, mit dem er die ganze Welt habe überschauen können, und daß dieses mit der Vertreibung Adams aus dem Paradiese ebenfalls verschwunden sei (vgl. Baraitha in Chagiga 12a bei Bacher, Agada der Tannaiten II 397; Ber. Rabba a. a. O.; Adamsbuch d. Morgenl. S. 17 ff.). Es braucht wohl kaum daran erinnert zu werden, daß uns diese Phantasien lebhaft an Vorstellungen der persischen Religion vom *Hvarena* erinnern (s. o. S. 147 ff.)².

Eine Figur, die in engster Beziehung zu den Spekulationen über den Urmenschen zu stehen scheint, ist dann die der spezifisch späten jüdischen Tradition eigene Gestalt des Engels Metatron³. Von dieser Figur des Metatron hören wir bereits Chagiga 15a. Nach dem hier vorliegenden Bericht sah Rabbi Elischa Ben-Abujah (= Acher, Anfang d. 2. nachchristl. Jahrh.) in einer Vision, wie dem Metatron im Himmel die Erlaubnis erteilt wurde, niederzusitzen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Da hätte er gedacht, ob es vielleicht nicht zwei höchste Mächte gebe. Hier erscheint also der Metatron selbst in der jüdischen Spekulation fast als ein *δεύτερος Θεός*, un-

1. Diese Phantasie ist auch in die christliche Überlieferung übergegangen. Nach Ephraem, Opera ed. Assem. I 26 E, sollen die ersten Menschen sich ihrer Nacktheit nicht geschämt haben wegen der Glorie, in die sie eingehüllt waren (vgl. den Bericht der Schatzhöhle übers. von Bezold S. 4 und das Adamsbuch des Morgenlandes übers. von Dillmann S. 17 ff.; sämtliche Stellen über den Glanz Adams bei Ginzberg »die Haggada bei den Kirchenvätern« 1900 S. 33).

2. Vgl. endlich noch die von Lietzmann (der Menschensohn 1896 S. 49) mißhandelte Stelle Taanith jerusal. 65a: »Sagt Dir einer, ich bin Gott, so lügt er, sagt er Dir, ich bin der Mensch (Menschensohn), so wird er es zuletzt bereuen«. — Auch hier erscheint der Mensch als eine der jüdischen Spekulation vertraute Gestalt.

3. Die von Kohut, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes IV S. 39 f., u. a. (vgl. Henle, theol. Quartalschr. LXX 1888 612 ff.) versuchte Gleichung des Metatron (מֵטַטְרוֹן) mit Mithras (מֵיטַטְרוֹן!) ist wohl definitiv aufzugeben.

mittelbar neben dem höchsten Gott. So wird auch in der jüdischen Tradition Ex. 24¹ (»Und zu Moses sprach er [Gott]: „Steige zu Jahwe hinauf“«) in Verbindung mit 23²¹ (»Mein Name ist in ihm, dem Engel«) so gedeutet, daß man annahm, der Metatron habe zu Moses gesprochen: »Steige hinauf zu Jahwe«. Der Metatron werde hier geradezu mit Gott gleichgestellt, weil hier der Name Gottes auf ihm ruhe (Sanhedrin 38b). Auch als der Engel, dem Gott die Weltschöpfung überläßt, also als Demiurg, erscheint der Metatron (Chullin 16a, Jebamoth 16). Ber. Rabba zu Gen. 1⁹ wird unter Berufung auf Ben Asai und Ben Soma ausgesprochen, daß die weltschöpferische Stimme Gottes sich im Metatron inkorporiere. Nach Josua Ben Chananja ist Metatron der Finger Gottes (Bacher I², 154). Es läßt sich also die Metatronspekulation auf Rabbinenkreise am Ende des ersten und Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurückführen¹. Diese Gestalt des Metatron, die in der Tat als ein *δέυτερος Θεός* neben dem höchsten Gott, als eine weltschöpferische Potenz erscheint, erinnert uns stark an die Gestalt des Urmenschen, und es scheinen hier auch wirklich nachweisbare Beziehungen vorzuliegen. Und zwar können wir den Nachweis auf einem Umweg führen. Es läßt sich nämlich zunächst beweisen, daß die Figur des Metatron in der späteren jüdischen Spekulation mit der des Henoch zusammengebracht wurde. Ausdrücklich heißt es im Targum Pseudo-Jonathan zu Gen. 5²⁴: »Henoch . . . wurde weggenommen und durch den Memra des Herrn in den Himmel versetzt, und Gott hieß von nun an seinen Namen »Metatron«, den »großen Schreiber«². Auf der anderen Seite wird wiederum in den Bilderreden des Henoch offenbar ein Ansatz zur Identifikation

1. Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Karppe »Études sur les origines et la nature du Zohar« Paris 1901 p. 54.

2. Andere Nachweise für diese Spekulation siehe bei Karppe S. 104. Namentlich ist hier das bei Jellinek, Bet ha-Midrash II 4 sich findende Henochfragment zu erwähnen. Bemerkenswert ist noch, daß in einer spätjüdischen Schrift, dem Serubabelbuch, Metatron mit dem Erzengel Michael identifiziert wird (Gfrörer, Jahrh. d. Heils I 320). Wie Metatron in der jüdischen Tradition, erscheint übrigens der Erzengel Michael, Ascensio Jesajae 9, 21—23 (lat. Text), als der Gerichtsschreiber Gottes.

der Gestalt des Henoch mit der des Urmenschen gemacht. Kap. 71 des Henochbuches kann nicht anders verstanden werden als unter der Annahme, daß hier die Erhöhung des Henoch zum Urmenschen geschildert wird¹ (vgl. auch die Stellung des Henoch im slavischen Henochbuch 22, 6ff.; 67, 2). Wenn nun innerhalb der jüdischen Tradition Henoch auf der einen Seite mit dem Urmenschen, auf der anderen Seite mit Metatron zusammengebracht wird und beide Male beschrieben wird, wie Henoch zum Urmenschen resp. zum Metatron erhöht wird, so ergibt sich daraus m. E. die Gleichung: Metatron = Urmensch. Und in der Tat wird denn auch diese Gleichung, allerdings erst in den späten Quellen der jüdischen Kabbala, aber hier auch bestimmt ausgesprochen. So in einer von Gfrörer I, 350 zitierten Stelle des Sohar: »Am Anfang schuf Gott, d. h. den Metatron, ihn schuf Gott als den ersten und den Anfang des ganzen Heeres der Himmel und der unteren Welten, das ist der »kleine Adam« (Terminus der jüdischen Kabbala), den Gott sich zum Bilde schuf« (andere Stellen bei Gfrörer S. 321, 350).

Überschauen wir diesen ganzen Zusammenhang, so ist es nicht mehr verwunderlich, daß in der jüdischen Kabbala, welche so viele uralte Elemente mythologischer Spekulation erhalten hat, die Gestalt des Urmenschen wieder in aller Deutlichkeit auftaucht. Es kann hier nur noch in Kürze auf diese vielfach verschlungenen Spekulationen hingewiesen werden, wie sie neuerdings von Karppe (vgl. p. 343ff. c. 15—21) ausführlich zusammengestellt und behandelt sind. Nach dem System des Sohar war Gott, bevor er den Anfang der Schöpfung gemacht hatte, allein, ohne bestimmte Gestalt und ohne eine Ähnlichkeit mit irgend einem Dinge. Von diesem Zustande Gottes wird dann bestimmt die Zeit unterschieden, seitdem er die Figur des Idealmenschen geschaffen habe. Der Idealmensch erscheint also auch hier von vornherein als eine kosmogonische Potenz. Er umfaßt die zehn Sephiroth. Daß diese zehn Sephiroth kosmogonisch gedacht sind, ergibt sich aus der Äußerung, bei Karppe p. 367f., daß die mit Kleidern bekleideten Sephiroth die Stationen sind, welche die vom Himmel

1. Es ist sehr gewagt mit Appel (Beitr. z. Förd. christl. Theol. X 3 S. 255f.) durch Operationen am Text diese Idee, die ihre jüdischen Parallelen hat, beseitigen zu wollen.

herabsteigenden Seelen durchheilen müssen, um den Körper zu erreichen. In ihrer Gesamtheit genommen, werden diese Sephiroth als das obere Universum, als der obere Mensch, als die Figur oder Form Gottes bezeichnet (Karppe 369). Beachtenswert ist es, daß als höchste der Sephiroth, also als oberste Hypostase die Krone erscheint, das Diadem, welches das Haupt des himmlischen Menschen schmückt. Es heißt von ihr, daß, wer die Krone betrachtet, die Herrlichkeit des Königs schaut (Karppe 370 ff.). Diese erste Substanz des Urmenschen wird auch als das Urlicht, die Urluft, bezeichnet (Karppe 372 ff.). Sollte vielleicht die Krone des Urmenschen wiederum nichts anderes sein, als das persische Hvarena, der himmlische Glanz, der auch nach persischer Spekulation (s. o. S. 148) dem Urmenschen eignet¹ und der hier eine himmlische Hypostase geworden ist? Auch die frühere jüdische Legende weiß ja bereits von einem Urlicht zu berichten, das mit dem ersten Menschen zusammen geschaffen wurde. Alle diese Vorstellungen gehören offenbar demselben Umkreis von Ideen an. Erwähnt mag aus den ausführlichen Spekulationen des Sohar noch werden, daß in diesen die nächstfolgenden Sephiroth als Vater, Mutter und Sohn erscheinen (Karppe 376). Im übrigen können wir kurz über diese letzten Auswüchse und Auswucherungen der Spekulation vom Menschensohn hinweggehen, da sie nichts Neues mehr bringen (vgl. noch Karppe 392, auch 454 ff., die Verherrlichung des ersten Menschen, und Gfrörer I, 344 ff.).

V.

Wir werden unsere Umschau noch weiter ausdehnen müssen und wenden uns zunächst den eigentümlichen Spekulationen der persischen Religion zu. Bereits die ältesten Quellschriften der persischen Religion kennen die eigentümliche Gestalt eines Urmenschen. Sein Name ist Gayô-Maretan (= das sterbliche Leben; Tiele, *Gesch. der Religion im Altertum* II 133). Die Stellen, die von dieser Gestalt im Avesta handeln, hat Windischmann (*Abhdlg. f. d. Kunde d. Morgenl.* I 73 ff.) gesammelt. Sie hat dort ihre Stelle neben dem Urstier (Gêuš Urva, Gošurun

1. Nach Pognon p. 186 wird von einem Engel die Krone des Sieges dem manichäischen Urmenschen vorangetragen.

= Seele des Rindes) und wird auch das reine sterbliche Leben, das Leben, der reine Mann, der erste Mann genannt. Er hat die Gestalt eines 15jährigen glänzenden, weißäugigen Jünglings, ist der erste Bekenner des wahren Glaubens, der zuerst die Gedanken und Gebote Ahuramazdas hörte. Auch wird er bereits in Parallele mit dem persischen Messias gesetzt. An drei Stellen treffen wir auf die Formel »von Gayô-Maretan bis auf den Saošyañt« (Yasna 31, 5 u. 10 und Yašt 14, 5), eine Formel, durch welche der erste und der letzte Heros des ganzen Geschichtsverlaufes in engen Zusammenhang miteinander gebracht werden. Viel mehr ist es nicht, was wir im Avesta über ihn finden.

In der späteren Pehleviliteratur fließen die Quellen über Gayô-Maretan reichlicher, und hier finden wir denn auch einen zusammenhängenden Mythos von dem Urmenschen. Dieser steht ziemlich gleichlautend im Bundehesh c. 3, 19ff., Zâd-Sparam 2, 8, Dâdistân-î Dinik 64, 4, Dinkard IX 32, 7. Darnach ist Gayomard das erste und der Anfang der Geschöpfe Gottes, das von dem bösen Geiste Ahriman getötet wird. Nach einer 3000jährigen Herrschaft Gayomards und nach 6000jährigem Bestande des Weltlaufes beginnt der Angriff Ahrimans auf diese Welt und die Herrschaft des Urmenschen in ihr. Die Art, wie Gayomard von den Angriffen des bösen Geistes fällt, wird ausführlich berichtet, doch nicht so, daß man sich ein ganz klares Bild davon machen könnte. Man wird annehmen dürfen, daß bereits die Verfasser dieser späteren Literatur eine Erzählung wörtlich weitergaben, die sie selbst nicht mehr recht verstanden haben. Es ist hier im Anfang von einem Bündnis zwischen Ahriman, der 3000 Jahre voller Furcht dagelegen habe, ohne etwas zu unternehmen, und dem weiblichen Dämon der Unzucht Gahi die Rede. Diese letztere trägt ihm ein Bündnis mit ihr an und bedingt sich dafür von Ahriman einen jungen fünfzehnjährigen Mann, und dieser Wunsch wird ihr von Ahriman — es wird nicht ganz deutlich, wie — erfüllt (Bundehesh 3, 3—9). Auch wird nicht ganz klar, inwiefern diese Episode mit dem Untergange Gayomards tatsächlich zusammenhängt. Dann heißt es wörtlich weiter (die verschiedenen Übersetzungen stimmen hier so ziemlich überein) Bundehesh 3, 19: »Vor dem Kommen (Ahrimans) zu Gayomard brachte

Ahura Schweiß (? »Khei«) über Gayomard hervor so lange, wie man ein Gebet von einer Stanze zu sprechen pflegt. Und es schuf Ahura diesen »Schweiß« in der Gestalt eines jungen Mannes von fünfzehn Jahren, glänzend und hoch. Als Gayomard sich von dem »Schweiß« erhob, sah er die Welt dunkel, wie die Nacht und die Erde, als wäre nicht ein Nadelknopf frei von schädlichen Kreaturen geblieben«. Und nun beginnt der Vernichtungskampf Ahrimans gegen Gayomard, den dieser noch dreißig Jahre überdauert, um dann zu sterben. Derselbe rätselhafte Bericht findet sich auch in den übrigen angegebenen Quellen. Bemerkenswert ist jedoch, daß nach dem Bericht des Dinkard der Schweiß nicht durch Ahura, sondern durch die Dämonen herbeigeführt wurde.

Was mag der Sinn dieser rätselhaften, von ihren Überlieferern nicht mehr recht verstandenen Erzählung sein? Ich glaube, daß bereits Windischmann a. a. O. hier das Richtige gesehen hat. Es wird hier ursprünglich der Mythos vorgelegen haben, daß der Urmensch, der als geschlechtlich ungespalten gedacht wird, in sinnlicher Liebe zu seinem Ebenbilde entbrennt und dadurch den Untergang findet. Man beachte den charakteristischen Zug in unserem Bericht, daß aus dem »Khei«, das über den Urmenschen gebracht wird, von Ahuramazda der jugendliche Leib eines Mannes von fünfzehn Jahren gebildet wird, also irgendwie dem Gayomard aus diesem sein eigenes Ebenbild entgegentritt. Mit dieser Vermutung wird es sich auch reimen, daß der Dämon der Unzucht, Gahi, in der betreffenden Erzählung eine Hauptrolle spielt, und vielleicht ließe sich von hier aus noch die ursprüngliche Bedeutung des Gegenstandes erraten, der jetzt in den Quellen mit »Schweiß« »Speichel« übersetzt werden muß. Der Mythos wird ursprünglich erzählt haben, daß Gayomard in irgend etwas Flüssigem, in Wasser oder in der Quelle, sein Ebenbild erblickt und zu diesem in sinnlicher Liebe entbrennt. Als er dann von jenem Wasser sich erhebt, in dem er sein Spiegelbild geschaut (Bundehesh 3, 20), ist eben das Verderben hereingebrochen, die Welt dunkel wie die Nacht und voll schädlicher Geschöpfe. Wenn diese von Windischmann ausgesprochene Vermutung und Deutung zu Recht besteht, so hätten wir in dem in den späteren persischen Quellen vorliegenden Mythos vom Urmenschen eine direkte Parallele

zu dem besprochenen Mythos in Poimandres, nach welchem der Urmensch, durch die Liebe zu seinem eigenen Ebenbilde verlockt, in die Materie hinabsinkt¹. Der Mythos findet nun in den persischen Quellen seine Fortsetzung; denn, indem Gayomard zugrunde geht, erwächst neues Leben aus dem Tode. Bei Gayomards Tode fällt dessen Same zur Erde und wird zunächst durch das Sonnenlicht gereinigt, dann übernimmt Nêryôsang (der Engel Ahura-Mazdas) zwei Teile desselben und Spendarmad (der Geist der Erde) einen Teil zur Bewahrung, nach 40 Jahren schießt aus diesem Samen in Gestalt einer Reivaspflanze das erste miteinander verbundene Menschenpaar, Mashya und Mashyana, hervor, und das Leben der Menschen beginnt (Bund. 15, 1 ff.). Sehr bemerkenswert ist, daß nach Bund. 15, 24 von diesem ersten Menschenpaare sieben Paare abstammt sein sollen, welche die sieben Teile der Welt bevölkerten. Man erinnert sich unwillkürlich an die sieben Menschenpaare, die nach dem Poimandres aus der Vereinigung des Urmenschen mit der Physis hervorgehen.

Auch sonst wissen die späten persischen Quellen vielerlei von dem ersten Menschen zu berichten. Er ist auch hier der reine Mann (Dâd. Dîn. 2, 10, 12), der erste Gläubige (Dinkard IX 53, 18), der erste Priester (Bund. 24, 1). Sein Name wird zusammen genannt mit dem des Zarathustra und des Sôshyans. »Die Besten sind diese Drei, welche sind Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung«, (Gayomard, Zaratûst, Sôshyans) (Dâd. Dîn. 2, 9; cf. 4, 6; 28, 7). Bemerkenswert ist, daß es von Gayomard vor allem heißt, daß er der erste bei der Auferstehung sei (Bundehesh 30, 7). Er ist auch sonst der erste und der An-

1. Windischmann hat, ohne jene direktere Parallele zu dem von ihm postulierten Mythos zu kennen, auf eine weitere vermutliche Parallele in dem griechischen Märchen von Narcissus hingewiesen. Strabo erzählt bekanntlich, daß im Lande der Thespien am Helikon die Quelle des Narcissus sei. Hier habe Narcissus ins Wasser geschaut und sich in sein Spiegelbild verliebt, und so sei ihm der Tod geworden. An seiner Stelle sei die blaue Narcissusblume aufgesprossen (Ovid, Met. III 346 ff.; Pausanias IX 31, 7). Daß auch dieser Narcissusmythos spekulativ auf das Hinabsinken der Seele (der einzelnen Menschen) gedeutet werden konnte und gedeutet worden ist, beweist die interessante Stelle bei Plotin, Enneas I 6, 8.

führer des Menschen. »Über die Führerschaft der Menschen, der Tiere und aller Dinge heißt es in der Offenbarung, daß als der erste des menschlichen Geschlechts Gayomard hervorgebracht wurde, glänzend und weiß mit Augen, welche nach dem einen großen (Gott) schauten« (Bundelesh 24, 1); vgl. die Verherrlichung des ersten Menschen als des Anführers des ganzen menschlichen Geschlechts in den Klementinen (Rek 1, 45 ff., s. o. S. 173, 2). Durch ihn als den ersten Menschen wird Zarathustras Stammbaum bis auf Gott selbst zurückgeführt (Bundelesh 32, cf. S. B. E. V 141 Anm. 8; Dinkard VII 2, 70)¹.

Interessanter noch sind diejenigen Züge der Überlieferung, die darauf hindeuten, daß Gayomard von Anfang an als kosmogonische Potenz aufgefaßt wurde. Hierher gehört, was z. B. Zâd-Sparam 2 6 von der ungeheuren Größe Gayomards erzählt wird. Dâd. Din. 2, 10 heißt es: »Einer ist der reine Mann, welcher ihr (der Weisheit) erster vernünftiger Oberpriester war, in dessen Schutz die ganze Schöpfung der heiligen Wesen von ihrem Anfang bis zur endlichen Vollendung der weltlichen Kreatur war.« Nach Dinkard VII 1, 7 gehört Gayomard zum Range der höchsten Engel. »Gayomard gehörte zu der guten geistigen Herrschaft der Erzengel, d. h. er war geeignet für den höchsten Himmel«. Ganz gnostisch klingt Dâd. Din. 64, 4: »Auharmazd, der Allherrscher, erzeugt aus dem endlosen Licht die Gestalt eines Feuerpriesters, dessen Name der Auharmazd's war und dessen Glanz der des Feuers. . . . Unter der Gestalt des Feuerpriesters wurde von ihm das materielle Dasein geschaffen, das »Mensch« genannt wird.« Die Vorstellung von Gayomard geht endlich ganz in die vom kosmischen Urmenschen über, wenn es Minokhired 27, 18 heißt, daß aus dem Leib des getöteten Urmenschen die Metalle werden. Ebenso wird Dâd. Din. 64, 7 gesagt: »Der Grund, wo Gayomard das Leben aufgab, ist Gold, und aus dem übrigen Lande, wo die Auflösung seiner Glieder erfolgte, wuchern die verschiedenen Arten der Metalle auf.« Zâd-Sparam 10, 2 nennt acht Arten von Metallen, die aus den Gliedern Gayomards entstanden

1. In der spätpersischen Sage ist Gayomard der König des goldenen Zeitalters, so bei Tabari; Firdusi etc.

seien, darunter die sieben Metalle, die man mit den sieben Planeten in Zusammenhang bringt. Ganz deutlich schaut hier überall die Auffassung von Gayomard als dem Makrokosmos, der Personifikation des Weltalls, hindurch. Bemerkenswert ist endlich, daß es Bundelesh 30, 9 heißt, daß bei der Auferstehung die eine Hälfte der Sonne dem Gayomard leuchten werde, die andere sämtlichen übrigen Menschen¹.

Der Urmensch Gayomard hat also jedenfalls, wenn man auch den ursprünglichen Sinn dieser Gestalt gar nicht mehr verstand, in der Phantasie der persischen Religionsanhänger eine ganz bedeutend Rolle gespielt, und man kann sich nicht mehr darüber wundern, wenn Schahrastâni uns in seinem Werk überliefert (Haarbrücker I 276f.), daß es bei den Persern eine eigene Sekte des Urmenschen, die Kajûmarthîja, gegeben habe². Leider erfahren wir von der Lehre dieser Sekte sehr wenig. Immerhin bedeutsam ist es, daß Schahrastâni zum Schluß von ihnen berichtet: »Sie glauben ferner, daß das Licht den Menschen, als sie noch Geist ohne Körper waren, die Wahl gelassen habe, daß sie entweder den Orten Ahrimans enthoben würden oder daß sie mit Körpern bekleidet würden, um den Ahriman zu bekämpfen. Sie hätten die Bekleidung mit Körpern und den Kampf mit Ahriman unter der Bedingung gewählt, daß ihnen Beistand vom Lichte und Sieg über die Heere Ahrimans und ein glücklicher Ausgang gewährt würde, und daß bei dem Siege über ihn und der Vernichtung seiner Heere die Auferstehung einträte. Jenes sei die Ursache seiner Vermischung und dieses die Ursache der Befreiung.« Sollte vielleicht bei der Sekte der Kajûmarthîja das Schicksal des im Kampf mit Ahriman zunächst unterliegenden, dann doch endlich siegenden Urmenschen als Symbol

1. Über die späteren Phantasieen über die Abstammung Gayomards von Ahura und dessen Tochter Spendarmad s. u. Kap. VIII.

2. Hierzu ist dann wieder zu vergleichen, was Hippolyt V 7 von den Spekulationen der Chaldäer (= Perser) über den Urmenschen berichtet, auch die oben S. 191ff. aus Zosimus beigebrachten Notizen über den Urmenschen bei den Chaldäern, Parthern, Medern und Hebräern. Vielleicht löst sich von hier aus auch das Rätsel, daß Aristides in seiner Apologie die Verehrung »des Menschen« neben der Verehrung der Elemente als Irrtum der Chaldäer betrachtet (vgl. c. 7; J. Geffcken, zwei griech. Apologeten S. 10).

für das Geschick der Seelen, die in diese Welt von Ahuramazda gesandt werden, gegolten haben? In diesem Zusammenhang mag übrigens noch eine Spekulation erwähnt werden, von der uns Schahrastâni bei der Besprechung der echten Anhänger Zarathustras (Haarbrücker I 281) berichtet. »Als 3000 Jahre (der Schöpfung) vergangen seien, habe er (Ahuramazda) seinen Willen in der Gestalt von glänzendem Licht¹ nach der Zusammensetzung der Gestaltung des Menschen herabgesandt, welchen 70 von den verehrungswürdigen Engeln umgaben.« Hier scheint also der Mensch als eine erste Hypostase des göttlichen Urwesens, als dessen Wille, als glänzende Lichtgestalt, als hoher Himmelskönig, von 70 Engeln umgeben.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch in der Welt der persischen Spekulation der Urmensch eine ganz besondere Rolle spielt, und auch hier ist er sicher ursprünglich eine kosmogonische Potenz gewesen. Sein Untergang wird als die unerläßliche Vorbedingung alles Weltwerdens aufgefaßt, und wenn er auch nicht direkt als Makrokosmos gilt, aus dem alle anderen Wesen hervorgehen, so liegt diese Auffassung des Urmenschen als des Makrokosmos doch noch deutlich in der Phantasie vor, daß von dem sterbenden Gayomard die verschiedenen Arten der Metalle sowie das erste Menschenpaar abstammen².

Überschauen wir nun endlich das bisher zusammengestellte gesamte Material, so sehen wir, wie wesentlich zwei Linien der Überlieferung neben einander herlaufen. In der persischen Tradition und in dem Lehrsystem des Manichäismus, das auch in diesem Punkt seinen engen Zusammenhang mit dem Parsismus zeigt, wird der Urmensch vom Fürsten der Finsternis, von Ahriman besiegt, verschlungen oder getötet. Und mit dessen Besiegung oder gewaltsamer Vernichtung beginnt die Weltentwicklung. In der gnostischen Überlieferung auf christlichem wie auf hel-

1. Man achte hier und im Vorhergehenden auf die Zusammenhänge der Vorstellungen von »Urmensch« und »Licht« und vergleiche die jüdischen Spekulationen o. S. 199. 202.

2. Daß der Urmensch nicht in vollem Umfange als Makrokosmos erscheint, liegt daran, daß neben ihm in der persischen Spekulation die Gestalt des Urstieres steht, der ebenfalls einen unfreiwilligen und gewaltsamen Tod erleidet, und aus dessen Samen dann die Vegetation und das gesamte tierische Leben abgeleitet wird.

lenischem Boden versinkt der Urmensch mit seinem Willen in die Materie, aber auch hier beginnt nach seinem Fall die Vermischung der Prinzipien und die Geschichte alles Werdens¹. — Vielleicht laufen aber die Linien noch enger zusammen und liegt die letztere Auffassung dem Ursprünglichen näher als die persisch-manichäische.

Es weisen nämlich verschiedene Anzeichen darauf hin, daß die Kombination, daß der Tod des Urmenschen von Ahriman ausgehe, erst Eigengut der persischen Spekulation ist, und daß der Mythos ursprünglich den Verlauf gehabt haben muß, daß die höchste Gottheit selbst den Urmenschen tötet oder als Opfer darbringt, um durch seinen Tod die Weltentwicklung in Bewegung zu setzen. Deutlich erkennbar liegt er so nach dem Urteil der Autoritäten noch in der Mithrasreligion vor. Wenn hier der Gott Mithras nach der immer wiederkehrenden allerheiligsten Darstellung der Mithrasmysterien den Stier tötet und aus dem Schweif des getöteten Stieres die Ähren aufspießen, so liegt dem die Anschauung zugrunde, daß durch die von dem Gott vollzogene Tötung des Stieres alle Fruchtbarkeit und alle natürliche Entwicklung ins Dasein gerufen wird. Die Idee, daß die höchste Gottheit selbst das Urwesen preisgibt und tötet, um die Weltentwicklung herbeizuführen, würde in einer viel genaueren Analogie stehen zu der Wendung des Mythos in der Gnosis, nach welcher der Urmensch durch sein freiwilliges Versinken in die Materie die weitere Entwicklung herbeiführt. Daß wir mit diesen Kombinationen nicht fehlgreifen, wird uns im folgenden Abschnitt ein Blick auf die indische Mythologie beweisen.

VI.

Nur mit Zögern und einem gewissen Bedenken erweitern wir das Gebiet unserer Umschau noch einmal und wenden uns auch

1. Daneben steht eine dritte Auffassung, nach welcher der Urmensch überhaupt nicht fällt, sondern als *δέυτερος Θεός*, als ein vollendet herrlicher Aeon neben dem höchsten Urwesen stehen bleibt. Der Idee des Falles entspricht dann — wenigstens in den Klementinen — der Gedanke der immer wiederholten Inkarnationen in den frommen Offenbarungsträgern. Wo auch diese Idee fehlt, haben wir wohl nur Rudimente der ursprünglichen Auffassung.

den Spekulationen über den Urmenschen in der indischen Religion zu. Doch sind die Parallelen hier so auffällig und die Vorstellungen so urwüchsig und original, daß wir nicht daran vorbeikommen können, auch dieses Religionsgebiet ins Auge zu fassen. Bereits im Rigveda (X 90) findet sich eine eigenartige Spekulation über den »Urmenschen«. Die diesem dort entsprechende Gestalt heißt Purusha. Purusha ist nach der hier vorliegenden Auffassung eine kosmische Potenz, der Makrokosmos. Und besonders bemerkenswert ist, daß die Weltschöpfung hier durch eine an Purusha vollzogene Opferhandlung eingeleitet wird. »Als die Götter mit Purusha als Opferguß ein Opfer bereiteten, ward der Frühling sein Opferschmalz, der Sommer sein Brennholz, der Herbst der Opferguß. Von diesem alles darbringenden Opfer entstanden die Rig- und die Sâma-Lieder Als sie den Purusha zerlegten, wie vielfach verteilten sie ihn? Was ward sein Mund, was die Arme, was Schenkel und Füße genannt? Der Brahmane war sein Mund. Die Arme wurden zum Râjania, seine Schenkel zum Vaiçya, aus den Füßen entsprang der Çudra. Der Mond ist entstanden aus dem Geiste, aus dem Auge entstand die Sonne, aus dem Munde Indra und Agni, aus dem Atem entstand Vâyü, aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupt entwickelte sich der Himmel, aus den Füßen die Erde, die Weltgegenden aus dem Ohre. So bildeten sie die Welten« (nach Lehmann bei Saussaye³ II 56). Hier ist also die Idee, von der wir im persischen Mythos nur noch Spuren fanden, klarer ausgesprochen, daß die Welt aus dem Leib des getöteten Urmenschen stammt¹. Auch das ist deutlich zum Ausdruck gebracht, was in der persischen Spekulation verdunkelt war, daß die Opferhandlung von den Göttern oder der höchsten Gottheit veranstaltet wird. Es wird also auch von hier aus wahrscheinlich, daß die Idee, daß der Urmensch dem bösen Geiste Abriman unterliegt und von ihm getötet wird, erst sekundär ist. Wir stehen aber damit offenbar vor einem weitverbreiteten uralten, vielleicht arischen Mythos. Mit Recht bemerkt E. Lehmann bei Saussaye II 56ff.: »Auch dieser Version liegt

1. Wir können dabei von einigen indischen Singularitäten, z. B. der Ableitung der Vedalieder aus dem Opfer des Urmenschen und der Ableitung der vier indischen Kasten aus dessen Leib absehen.

ein altes mythisches Motiv zugrunde, die Vorstellung, die wir gleicherweise bei Persern und Germanen¹ finden, von dem Geschöpf, das getötet wird und aus dessen Körpern und Gliedern die Welt oder die Lebenden gebildet werden.«

Was mag der Sinn jener merkwürdigen Spekulation über die Opferung des Urmenschen sein? Eine Vermutung mag hier wenigstens, ohne daß irgendwie das Resultat unserer Untersuchung von deren Gültigkeit oder deren Nichtgültigkeit berührt würde, in diesem Zusammenhang versucht werden. Wir besitzen in dem Mythos von der Opferung des Urmenschen vielleicht einen uralten Kultmythos. Es wird als Kultsitte vorausgesetzt sein, daß, etwa als Frühlingsopfer, ein Mensch resp. ein

1. In der germanischen Mythologie entspricht diesen Theorien der Mythos vom Riesen Ymir. Es heißt in der Edda, daß die Götter den Urriesen Ymir zerstückelt und aus seinem Fleisch die Erde, aus seinen Knochen die Gebirge, aus seinem Schädel den Himmel, aus seinem Schweiß die Seen, aus seinen Haaren den Baum, aus seinen Brauen den Midgard und aus seinem Gebein die Wolken gebildet hätten (E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen* S. 446, Edda, übers. v. Simrock, S. 253). Neben dem Urriesen steht übrigens in der germanischen Mythologie, wie in der persischen, die Kuh Audhumla als Urwesen und kosmogonische Potenz (vgl. Meyer S. 444 ff.). Daß diese Mythen der Edda durchweg erst späteres Kunstprodukt sein sollen, und daß sie zumeist aus mittelalterlichen Spekulationen christlicher Schriftsteller abzuleiten seien, scheint mir immer noch eine recht ungesicherte und gewagte Behauptung. Es mag ja allerdings manche Ausführung im einzelnen spätere, künstliche und mit mittelalterlichen Ideen zusammenhängende Ausschmückung sein, aber die Grundideen sind m. E. für alt zu halten und viel zu voreilig ist hierüber Saussaye II 565 geurteilt (»Jetzt ist es auf Grund literarischer Forschungen für immer mit dieser urarischen Kosmogonie und Eschatologie aus«; vgl. das oben zitierte Urteil Lehmanns). Zumal die Ableitung der kosmogonischen Auffassung des Urriesen Ymir aus mittelalterlichen Spekulationen, in denen behauptet wird, daß der Mensch als Mikrokosmos sich aus den einzelnen Bestandteilen der Weltelemente zusammensetze, erscheint mir gänzlich unmöglich. Die eigentliche mythische Spekulation über den Urmenschen als Makrokosmos ist sicherlich älter als die gelehrten Phantasien über den Menschen als mikrokosmisches Wesen. Eine erneute umfassende Untersuchung der ganzen Frage wäre dringend erwünscht. Doch kommt für unsere Untersuchung in der Tat nichts darauf an, ob wir hier altarische mythische Zusammenhänge haben, was mir allerdings wahrscheinlich ist, oder nur indoeranische.

Rind dargebracht wurde. Man sah darin einen Fruchtbarkeitszauber, von dem alles Gedeihen der Erde und des Viehes von dem betreffenden Jahre abhing. Aus dieser Kultsitte entstand der kosmogonische Mythos. Man sagte sich, daß alle Weltentwicklung und alle Fruchtbarkeit des Werdens daher entstanden sei, daß die Gottheit oder die Götter am Beginn der Welt den Urmenschen oder den Urstier geschlachtet hätten und daß daher alles Werden auf Erden, alle Vegetation und Fruchtbarkeit abstamme. So konnte sich denn die Idee entwickeln, daß aus dem Leib des getöteten Urmenschen oder Urstieres die Welt sich entwickelt habe, und diese Spekulation ließ sich dann ins Einzelne unendlich weit ausmalen. Der Hauptlegende der Mithrasmysterien, die in dem alles beherrschenden Kultbilde der Mithrasvereher ihre Darstellung gefunden hat, liegt nachgewiesenermaßen diese Idee zugrunde (s. o. S. 209)¹.

Die Gestalt des Urmenschen hat in der indischen Phantasie weiter gewirkt. Von Purusha ist allerdings in den späteren Spekulationen selten mehr die Rede. An seine Stelle tritt eine andere Gestalt der altbramanischen Spekulation, Nārāyana. Über Nārāyana bemerkt Grill (Unters. über d. Entstehung des 4. Evangeliums S. 348), dem wir die meisten der folgenden Kombinationen verdanken, folgendes: »Nārāyana ist ursprünglich ein Bild der Theosophie des Bramanentums. Der Name ist eine Ableitung von nara (Mensch, Mann, ἀνῆρ) und besagt etwa soviel, wie der Menschenartige, Menschenähnliche². Er diente nach allen Anzeichen anfänglich, wie der vedische Name Purusha (d. i. Mensch) zur Bezeichnung der Welt, des Universums als des höchsten Wesens, des Absoluten, indem der Makrokosmos nach Analogie des Mikrokosmos angeschaut wurde.« Der Zusammenhang der beiden Gestalten des Purusha und des

1. Ich habe diese Vermutung bereits in meiner Rezension von Reitzenstein »Poimandres« G. G. A. 1905 S. 702 ausgesprochen, ohne mich damals der indischen Spekulation zu erinnern, nur auf Grund einer Untersuchung der persischen Phantasien. Ich finde in dem indischen Mythos eine starke Bestätigung der Hypothese.

2. Grill, S. 348, 3 beruft sich hier auf Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch, der Nārāyana mit scharfsinniger Anspielung auf die biblischen Parallelen mit »Menschensohn« übersetzte. Über das Alter der Verehrung des Nārāyana vgl. Lehmann bei Saussaye II 128.

Nārāyana wird übrigens ausdrücklich auch im *Çatapathabrāhmaṇa*¹ durch die einfache Nebeneinanderstellung der beiden Namen bestätigt (Stellen bei Grill 348, 4). Nun ist in der späteren indischen Spekulation Nārāyana in eine enge Beziehung zu Vishnu, dem höchsten Gott der hinduistischen Religion getreten. Es hängt das mit der Weiterentwicklung der Ideen über diesen letzteren Gott zusammen. Vishnu, der im alten vedischen System noch eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielt, und von dem eigentlich nur der eine bekannte Mythos erzählt wird, daß er dereinst in drei Schritten die Welt durchmessen habe, rückt in der Entwicklung der indischen Religion allmählich zu einer der höchsten Gottheiten, ja zu der höchsten Gottheit des hinduistischen Pantheons auf. Als solcher ist er dann allmählich mit einer ganzen Reihe anderer Götter identifiziert, deren Kult und Verehrung er in sich aufzog. Man sagte dann, daß die betreffende Gottheit oder der betreffende Heros ein Avatara, eine Erscheinung Vishnus sei. Diese Avatarlehre »scheint von Hause aus mit derselben Akkomodationspraxis in Verbindung zu stehen, durch welche überhaupt die hinduistische Religion ihren Charakter erhalten hat. Es ist eine der Methoden und zwar eine der wirksamsten, mit deren Hilfe die Sektengründer die bestehenden Kulte ihrer Religion einverleibt haben, um dieser einen um so sichereren Platz im Volke zu schaffen« (Lehmann bei Saussaye II 136). Die bedeutsamste Identifikation ist die des Vishnu mit dem bekannten Heros des großen indischen Heldenliedes *Kṛiṣṇa* (ursprünglich auch einer Gottheit) oder genauer die Lehre, daß *Kṛiṣṇa* ein Avatara des Vishnu sei. Im Zusammenhang damit vertieft sich die Avatarlehre zu der Lehre von den Inkarnationen (Avatara = herabsteigen) des Gottes in Menschengestalt. So erscheinen die Avataras in der indischen Theologie »als tiefes Mysterium«, »es ist keine vorübergehende Manifestation der Gottheit, sondern die volle Existenz Gottes in diesem lebenden Wesen. Er ist wahrlich Gott und wahrlich Mensch (oder Tier) in innigster Verbindung« (Lehmann bei Saussaye II 136). Gerade in seiner Verbindung mit *Kṛiṣṇa* wird nun Vishnu zugleich Vishnu Narayana, eben der Gott, der sich in

1. D. h. *Bramana* der hundert Pfade; vgl. L. v. Schröder »Indiens Literatur und Kultur« S. 168 ff.

Menschengestalt inkarniert. Und welcher religiösen Vertiefung diese Avatarlehre fähig ist, zeigt am besten die schöne Stelle in Bhagavadgītā. »Immer wieder und wieder, wenn Erschlaffung der Tugend eintritt . . . und das Unrecht emporkommt, dann erschaffe ich mich selbst. Zum Schutz der Guten und zur Vernichtung der Übeltäter, mit dem Zweck, die Tugend wieder zu festigen, entstehe ich in einem Zeitalter nach dem anderen« (L. v. Schröder Indiens Literatur u. Kultur S. 331)¹. Von Interesse dürfte für uns die Frage sein, bis in welches Alter die Spekulationen der hinduistischen Theologie hinaufreichen. Schröder a. a. O. 360—367 hat dieser Frage eine längere und lehrreiche Untersuchung, bei welcher er sich auf den Bericht des Megasthenes über die Religion der Inder stützt, gewidmet, deren Resultat er im folgenden Satz zusammenfaßt: »Wir können nach alledem aus den griechischen Nachrichten wohl schließen, daß im Jahre 300 v. Chr. der Kult des Rudra-Śiva und der des Vishnu als höchste Götter bereits ganz in den Vordergrund getreten war, daß der erstere im Berglande, der letztere in der Gangesebene verehrt wurde und daß schon damals der Heros Kṛishṇa, vielleicht auch Rāmā, als Inkarnation Vishnus angesehen und göttlich verehrt wurde« (S. 367).

Bemerkenswert ist, daß auch die Idee des geopfertem Gottes in diesem Umkreis der Gestalten Purusha, Vishnu, Nārāyana mehrfach wiederkehrt. So heißt es auch von Nārāyana, daß er sich zum Opfer hingab, um die Welt zu schaffen (Schröder 327, Lassen, Indische Altertümer I^o 918—920). So kehrt in den Prosateilen des Yajur-Veda häufig der Satz wieder: »Vishnu ist das Opfer«. Im Zusammenhange damit stehen wohl auch die Legenden, in denen erzählt wird, daß Vishnu der Kopf abgerissen und später wieder angefügt wurde, wie man ihn in drei Teile geteilt habe u. s. w. (Schröder 325).

So haben wir in der indischen Religion nicht nur die Idee von der Opferung und dem Tode des Urmenschen in ihrer verhältnismäßig reinen und ursprünglichen Gestalt aufgefunden, es tritt uns jetzt auch in diesem Zusammenhang eine zweite Idee entgegen, die ebenfalls in den gnostischen Systemen eine Rolle

1. Daß diese Avatarlehre in Zusammenhang und in Abhängigkeit zu der Lehre von den unendlich oft wiederholten Inkarnationen Buddhas in der buddhistischen Theologie steht, ist wohl als sicher anzunehmen.

spielte, nämlich die Spekulation von dem Urmenschen, der von Anfang der Welt an in verschiedenen Gestalten diese durchwandert und in immer neuen Inkarnationen sich offenbart. Denn es läßt sich kaum annehmen, daß die eigentümliche Idee der judenchristlichen Gnosis von dem in den einzelnen Propheten sich offenbarenden ersten Menschen und die indische Avatara-lehre ganz außer Beziehung zu einander ständen¹.

VII.

Wir haben im Vorhergehenden weite und über die entlegensten Gebiete sich erstreckende Zusammenhänge zu überschauen versucht und fassen das Resultat kurz zusammen: Es hat einen uralten Mythos, vielleicht im Zusammenhang mit einer alten Kultsitte (Fruchtbarkeitszauber), gegeben, in welchem berichtet wurde, daß die Welt durch das Opfer des Urmenschen entstanden, aus seinem Leibe gebildet sei. Der Mythos ist vielleicht arischer, jedenfalls indoeranischer Herkunft. In seiner originaleren Gestalt liegt dieser Mythos bereits im Purushaliede des Rigveda vor. In der indischen Religion hat er stark weiter gewirkt. Mit Purusha verwandte Gestalten waren Nârâyana, Vishnu, Krishna. Die in der indischen Religion eigentümliche Avatara-lehre, die Lehre von der Inkarnation des Gottmenschen in wechselnden Gestalten hing mit diesem Mythos zusammen. Auch im Parsismus begegnen uns Spuren derselben Spekulation. Gayô-Maretan, das sterbliche Leben, die erste Schöpfung des guten Gottes vertritt dort die Stelle dieses Urmenschen. Auch hier ist noch die Idee erhalten, daß mit dessen Tode die Weltentwicklung beginnt, und deutlich zeigen sich hier und da Spuren von einem ursprünglich kosmologischen Charakter des Urmenschen,

1. Was man sonst über Beeinflussung der Gnosis durch indische Religionssysteme behauptet hat, vgl. Garbe, Sâṃkhya-Philosophie 1894 S. 96—99, Sâṃkhya und Joga S. 4 ff. und 40; und endlich Philosophy of ancient India 1897 p. 46 ff.; Lassen, Indische Altertümer III 380—387 (Grill 356, 2) scheint mir im großen und ganzen kaum stichhaltig zu sein. Es handelt sich hier doch um sehr allgemeine und vage Beobachtungen. Von einer dieser Berührungen, die in der Tat erwähnenswert ist (Annahme von fünf Elementen) wird im folgenden Abschnitt die Rede sein. In der Urmenschen- und Avatara-lehre scheint man aber in der Tat der Annahme einer Berührung nicht ausweichen zu können.

z. B. wenn aus seinem Körper die Metalle entstanden sein sollen. Nur ist hier der Mythos insofern verdunkelt, als Gayomard seinen Tod durch den bösen Geist Ahriman erleidet und also die Idee einer Opferung¹ durch die Gottheit ganz und gar zurücktritt. Doch hat sich in einem Seitenzweige der persischen Religion, in der Mithrasreligion, die Idee eines durch die Gottheit dargebrachten Opfers des Urwesens erhalten; Mithras schlachtet im Anfang der Weltentwicklung den Urstier, dessen kosmogonische Bedeutung deutlich ist. Daß die Spekulationen von dem Urmenschen in der persischen Religion eine große Rolle gespielt haben müssen, erhellt auch daraus, daß noch ganz späte Quellen (Schahrasstāni) eine persische Sekte kennen, die sich direkt nach dem Urmenschen Kajūmarthija bezeichnen.

In dem Maß, als sich die griechische Gedankenwelt mit orientalischen Phantasien vermählte, hat dann dieser Mythos eine neue Wendung bekommen. Aus dem am Anfang der Welterschöpfung geopfertem Urmenschen wird nun der Protanthropos, der Erstgeborene der höchsten Gottheit, der *δέυτατος Θεός*, der im Anfang der Weltentwicklung in die Materie hinabsinkt oder in die Materie hinabgelockt wird und so den Anstoß zur Weltentwicklung gibt. Es ist gleichsam die göttliche Idee, die mit ihrer Zersplitterung und Gebrochenheit in der realen Welt wirksam wird und aus ihr emporstrebt, die (platonische) Weltseele, die in die niedere Welt geht und in ihr sich nach Erlösung sehnt, die welterschöpferische Potenz, der Demiurg. So etwa liegt am reinsten, aber freilich mit einer gewissen anthropologischen Wendung, die wir später besprechen werden, diese Idee in der hermetischen Schrift im Poimandres vor. Auch die Gnostiker des Plotin, die wilden Spekulationen des Alchimisten Zosimos gehören in diesen Zusammenhang hinein. Verwandte Ideen kristallisieren sich um dieses Zentrum, so die pantheistisch gerichtete von dem göttlichen Urmenschen, der durch alle Dinge dieser Welt hindurchgeht, sich in alle Einzelwesen verwandelt und aller verschiedenen Wesenheiten teilhaftig wird (vgl. vor allem die halbheidnische, halbchristliche Spekulation der Naassener). Auch in dem Um-

1. Daß die gesamte Schöpfung und Weltentwicklung mit einer Opferhandlung des höchsten Wesens beginnt, ist übrigens auch Lehre des zervanitischen Systems.

kreis der Attisreligion und ihrer Mysterien scheinen diese Gedanken von dem in die Materie versinkenden Urmenschen lebendig geworden zu sein. Attis wird der *δεύτερος Θεός*, dessen Liebe zu der niederen Nymphe sein Versinken in die Materie bedeutet und dessen Kastration dann den Sinn der Erhebung der Seele aus der Materie gewinnt.

Von dieser Idee zeigt sich die christliche Gnosis tief berührt. Viele ihrer Spekulationen sind nur von dort aus verständlich. Allerdings ist die Figur des Anthropos, wenn wir etwa von dem System der Naassener absehen, recht undurchsichtig geworden. Ihr eigentlicher Sinn ist verloren gegangen. Denn der Mythos, der ursprünglich von dem Urmenschen erzählt wurde, sein Hinabsinken in die Materie, ist nun auf eine verwandte, aber doch aus anderen Wurzeln stammende Gestalt, nämlich auf die der Sophia übertragen, aber immer noch bleibt die Figur des Urmenschen in der nächsten Nähe der Sophia stehen, so im System der Gnostiker bei Irenäus I 30, bei den Barbelognostikern, in der Pistis Sophia und den koptisch-gnostischen Schriften. Auch die valentinianischen Systeme zeigen hier und da noch Spuren des ursprünglichen Zusammenhangs. Geblieben ist dem Urmenschen, wenigstens in den älteren Systemen, die Stellung des *δεύτερος Θεός*, ja seine Gestalt hat sogar auf das Urwesen der gnostischen Spekulationen abgefärbt, sodaß hier und da dieses Urwesen selbst als der erste Mensch, der Urmensch erscheint, neben den dann noch ein zweiter tritt¹. — Während in der mandäischen Religion die Gestalt des Urmenschen bis auf wenige Spuren verschwunden ist und hier wahrscheinlich durch eine andere Figur, nämlich die des siegreichen, in die Unterwelt hinabsteigenden Erlösergottes (Sonnengottes) verdrängt wird, tritt in der manichäischen Religion diese Figur ganz deutlich wieder heraus. Der in die Materie hinabsteigende und hier besiegte, gefangengehaltene und nur mühsam und unter Verlust seiner Lichtrüstung befreite Urmensch ist

1. Grill S. 348, 4 macht darauf aufmerksam, daß auch in den indischen Spekulationen der Urmensch teilweise als ein gedoppelter erscheint. »Vom Purusha als dem Urwesen schlechthin wird der Purusha als der . . . Erzeugte, vom Allschaffenden der Ersterschaffene unterschieden, welch letzterer auch im Verhältnis zur Welt als der Vorhergeborene bezeichnet wird.«

deutlich eine kosmogonische Potenz. Die ganze Weltentwicklung wird hergeleitet aus der Vermischung der Lichtteile des Urmenschen mit den Elementen der Finsternis. Die besseren Teile der Welt sind die Glieder des Urmenschen. Ja, man kann geradezu sagen, daß dieser auch hier als ein Opfer gilt, als eine Lockspeise, die das höchste Wesen dem Teufel vorwirft. Es zeigt sich allerdings zugleich ein starker dualistischer Einschlag in die Grundidee. Die Besiegung und teilweise Verschlingung des Urmenschen geht von dem bösen Geiste aus, wie in der eng verwandten altpersischen Religion die Tötung des Gayomard durch Abriman erfolgt.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch die anthropologische Wendung ins Auge fassen, welche der Mythos von dem Urmenschen erfahren hat. Schon im Poimandres wird aus der Vermischung des Anthropos mit der Physis nicht die gesamte Weltentwicklung abgeleitet, sondern die Entstehung des Menschen. Aus der Vermischung der disparaten Elemente entsteht der Mensch, seinem Wesen nach geteilt, sterblich und unsterblich, der höheren und niederen Welt angehörig. Ebenso wird, wenn es bei Zosimus heißt, daß der Urmensch durch die Dämonen in den menschlichen Leib hinabgelockt sei, dieser wohl als ein Symbol für das Drama betrachtet, daß sich bei dem Fall jeder menschlichen Seele in diese niedere leibliche Welt vollzieht. So liegt diese Wendung des Mythos auch in manchen der in unserem ersten Kapitel behandelten Spekulationen vor, die von der Entstehung des ersten Menschen handeln. Hier kehrte, wie wir sahen, immer aufs neue die Idee wieder, daß der Leib des Menschen von den niederen bösen oder halb bösen Mächten geschaffen sei, und daß das höhere Wesen des Menschen dann irgendwie von oben herzugekommen sei. In den Schriften der mandäischen Religion scheinen sich noch Spuren von der Auffassung erhalten zu haben, daß das höhere Wesen, das in die »körperlichen Säulen« hineinfällt, der Urmensch selbst (Adakas Mana, s. o. S. 34) ist. Diese Idee scheint ferner in dem von den Naassenern (Hippolyt V 7) überlieferten chaldäischen Mythos, wenn auch entstellt, vorzuliegen. Spuren dieser Auffassung zeigten sich endlich im manichäischen System. An andern Orten ist die Idee ganz verdunkelt. Es wird da nur berichtet von einer Lichterscheinung, die von oben

herabgedrungen sei, einem Spinther, der in den Menschen gekommen sei (System des Saturnil, Gnostiker bei Irenäus I 30). Aber im Grunde liegt überall derselbe Mythos vor, und die Idee von einem höheren Wesen, das in den Leib des erstgeschaffenen Menschen eingeht, ist ursprünglich kaum etwas anderes als die ins Anthropologische gewandte Idee von dem Urmenschen, der durch sein Hinabgleiten in die Materie die Welt ins Dasein ruft.

Auch in die jüdische Religion ist die Spekulation von dem Urmenschen teilweise eingedrungen, hat aber hier wieder, zum Teil wenigstens, eine neue Wendung genommen, sodaß sie schwer erkennbar ist. Der Urmensch ist eine eschatologische Figur geworden und seine Gestalt im wesentlichen aus der Urzeit in die Endzeit verlegt. Schon in der persischen Spekulation spielte, wie wir sahen, der Urmensch Gayomard bei der Auferstehung eine besondere Rolle. Er wird als der Erste der Auferstandenen und zum Teil wohl schon als Herrscher der zukünftigen Welt aufgefaßt. Die ganze Weltentwicklung umspannt die persische Spekulation mit den Worten »von Gayomard bis Sôshyans«. Auch im Judentum scheint die Idee sich vor allem festgesetzt zu haben, daß der Mensch in der Endzeit eine ganz besondere Rolle spielt. So war, wie es scheint, bereits Daniel die Vorstellung gegeben, daß neben Gott im Endgericht die Figur des Menschen stehe, und er deutete sich diese Idee in seiner Weise symbolisch. Sehr bald aber wuchs dann die Gestalt des Urmenschen mit dem jüdischen Messias zusammen, und wir können uns nun nicht mehr wundern, daß wir auch in der jüdischen Theologie gleichsam einen *δευτερος Θεός* finden, ein uranfängliches Wesen, das direkt neben Gott den Allmächtigen erscheint und ihn aus der Weltrichterstellung geradezu verdrängt. So ist die Idee weiter gewandert, hinein in die neutestamentliche Literatur, wo ihre Herkunft und ihr ursprünglicher Sinn allerdings völlig verdunkelt ist und wo sie nur noch als rätselhafte Hieroglyphe stehen geblieben ist. — Dagegen kannte der griechische Philosoph Philo die Idee des Urmenschen ohne diese eschatologische Wendung und ohne ihre Kombination mit der Messiasgestalt, und auch in der späteren jüdischen Spekulation, namentlich in der kabbalistischen, begegnet uns dieselbe Figur als die des *δευτερος Θεός*. Auch in die

jüdisch-christlichen Adamssagen hat die Idee vielfach hineingewirkt und veranlaßt, daß die Figur des Adam oft geradezu im Gegensatz zu der Darstellung der Genesis über alles Maß verherrlicht wurde. Ja hier und da erscheint auch der Adam des Alten Testaments fast als eine bereits kosmogonische Potenz. Von hier aus kann es nicht mehr wundernehmen, daß gerade in der judenchristlichen Gnosis, wie sie bei den Ebioniten der Klementinen und verwandten jüdischen Sekten vorliegt, die Gestalt des ersten Menschen, die hier zum Teil mit Adam zusammenfällt, eine so beherrschende Rolle spielt. Und hier treffen wir nun mit einem Male auch jene, wie es scheint, weitabliegende Spekulation wieder, die uns bisher nur in den indischen Systemen begegnete, von den verschiedenen Inkarnationen des Urmenschen und seinem Wandern durch die Welt in wechselnden Gestalten. So schließen sich überall die Ringe zur Kette zusammen, und wir überschauen in der Tat einen großen und zusammenhängenden Umfang von Spekulationen verwandter Art. Und erst wenn wir diesen ganzen Zusammenhang durchschauen und überarbeiten, können wir in die einzelnen verworrenen Phantasmata und barocken Einfälle einigermaßen Sinn und Zusammenhang hineinbringen.

Zum Schluß möge noch darauf hingewiesen werden, daß sich natürlich die Spekulationen über den Urmenschen in mannigfacher Weise mit andersartigen Phantasien und mythologischen Vorstellungen verschlingen. So hat in dieses ganze Gebiet von Spekulationen wahrscheinlich auch die Verehrung des ersten Menschen hineingewirkt, die sich bekanntlich in vielen Religionen als uralter Bestandteil nachweisen läßt. Der erste Mensch gilt dann als der Urahn des ganzen Menschengeschlechts, in welchem der Kult und die Verehrung der Ahnen gipfelt. Er wird zugleich in diesem Zusammenhang der erste Tote, der Fürst, der im Reich der Unterwelt die Scharen der Toten um sich sammelt, oder der König, der nach einer damit zusammenhängenden Vorstellung in einem fernen und fabelhaften Wunderlande jenseits der großen Wasser des Ozeans etwa da, wo das Paradies ist und die Seligen weilen, regiert. Als Fürst der Unterwelt wird der erste Mensch zugleich auch der große Totenrichter. Ideen dieser Art, wie sie in der indischen Yamalegende und zum Teil auch in der eranischen Yimassage deutlich vorliegen, mögen zum Teil namentlich in die jüdische Eschatologie hineingewirkt und hier zur weiteren Ausbildung der messianischen Theologie beigetragen haben. Wenn hier der Menschensohn (Mensch) als der König des Paradieses und als der zukünftige Weltenrichter erscheint, so erklärt sich das zum Teil vielleicht aus diesen

Zusammenhängen (Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 290 ff.; Bousset, Rel. d. Judent.² S. 297 ff. 557 ff.). Doch sind diese Spuren zu unsicher, als daß wir ihnen in diesem Zusammenhang weiter nachgehen könnten.

Charakteristisch ist die an manchen Punkten nachweisbare Beeinflussung der Vorstellungen von dem Urmenschen durch den verwandten Mythos von dem Sonnenheros, der, wie der Urmensch, tagtäglich stirbt oder in die Unterwelt hinabsinkt, um dort drunten mit den bösen Scharen der Finsternis, Teufeln, Ungeheuern und Dämonen zu kämpfen, der bei seinem Wiedererscheinen Licht, Leben und Gestalt wiederbringt und schafft. Es ist nicht zu verwundern, wenn diese zwar nicht identische, aber doch verwandte Gestalt den Mythos vom Urmenschen mit neuen Zügen bereichert hat. Schon in der indischen Mythologie treffen wir auf die Tatsache, daß »der Urmensch mit Vorliebe in der Sonne verkörpert angeschaut wird« (Grill 348, 4). Auch der persische Urmensch Gayomard steht in einer gewissen Beziehung zur Sonne und zum Licht. Wir erinnern daran, daß nach dem Bundeshesh (s. o. S. 205) der Same des gestorbenen Urmenschen der Sonne zur Reinigung anvertraut wird, ferner an die Phantasien von der glänzenden Lichtgestalt des Urmenschen, an den Zug, daß bei der Auferstehung das Sonnenlicht zur Hälfte diesem, zur Hälfte den anderen Geschöpfen eignen soll. Geradezu mit einem Lichtgott identifiziert wird er bekanntlich in der Darstellung des Zarathustrischen Systems bei Sharastāni (Haarbrücker I 282), wo es heißt, daß Gott seinen Willen in der Gestalt eines glänzenden Lichtes nach der Zusammensetzung der Gestalt des Menschen herabgesendet habe, und wo der Mensch als Himmelsfürst, umgeben von siebenzig verehrungswürdigen Engeln, erscheint. In der jüdischen Spekulation über den Messias-Menschensohn, wie sie uns im vierten Buch Esra c. 13 entgegentritt, scheint derselbe Zusammenhang vorzuliegen. Wenn hier der »Mensch« aus dem Meere auftaucht, mit den Wolken des Himmels fliegt, sich einen großen Berg losschlägt und darauf fliegt, wenn es heißt, daß, wohin die Stimme seines Mundes erging, alle, die seine Stimme vernahmen, zerschmolzen, wie Wachs zerfließt, wenn es Feuer spürt, oder wenn gesagt wird: »Ich sah, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch und von seiner Zunge stürmende Funken«, und wenn der Messias mit diesen Waffen das unzählige ihm entgegengestellte Heer in einem Nu zu Asche verbrennt, so schauen hier die Züge des Sonnenheros, der aus dem Dunkel auftaucht, deutlich durch die Gestalt des »Menschen« hindurch. Auch im manichäischen System läßt sich ein derartiger Einfluß spüren. Die Art, wie hier der Urmensch sich wappnet, erinnert an die Waffenrüstung des Sonnengottes. »Das erste, was er anlegte, war der leise Lufthauch. Er hüllte dann den erhabenen leisen Lufthauch mit dem brennenden Licht wie mit einem Mantel ein,

zog über das Licht das von Atomen erfüllte Wasser an und bedeckte sich mit dem blasenden Winde. Hierauf nahm er das Feuer als Schild und als Lanze in seine Hand* (Flügel, Mani S. 87). Ausdrücklich heißt es im manichäischen System, daß aus den reinsten Lichtelementen, welche dem Urmenschen geraubt wurden und in der Materie gefangen blieben, durch den Geist des Lebens Sonne und Mond gebildet seien. Und dem entspricht, daß die manichäische Erlösergestalt, der Christus der Manichäer, nach der Vorstellung des Systems seinen Hauptsitz in Sonne und Mond hat (Baur, Manich. Rel. Syst. S. 67 und 214). Vielleicht lassen sich auch in der Gnosis einige Spuren dieser Anschauung nachweisen und stehen gewisse hier vorkommende merkwürdige Spekulationen damit in Zusammenhang. So wissen wir von Hermogenes, daß er gelehrt habe, daß Christus bei seiner Auffahrt in der Sonne seinen Leib gelassen habe; Clemens Alexandrinus, *Eclogae ex script. proph.* § 56: „*Ἐνιοὶ μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἐρμογένης*“. (Vgl. Hippolyt, *Refut.* VIII 17: *ὃν . . . ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλειπέναι, αὐτὸν δὲ πρὸς τὸν πατέρα πεπορεύσθαι*)¹. Mit dieser Vorstellung hängt auch offenbar die Phantasie zusammen, die sich bei den Gnostikern des Irenäus I 30, 14 und bei den Valentinianern III 17, 4 (u. ö.) nachweisen läßt, daß Christus oder der psychische Christus bei seinem Aufstieg zum Himmel zunächst im *Topos* des Demiurgen sitzen geblieben sei, sich hier zu dessen Rechten niedergelassen habe und seinen Gläubigen, ohne daß der Demiurg es abne, den freien Durchzug durch diese Welten schaffe und sichere, bis das letzte pneumatische Element in die obere Welt eingezogen sei. Auch auf die späteren jüdischen Phantasien von dem die ganze Welt durchleuchtenden Licht, das mit Adam geschaffen sei, und auf die Spekulationen der Kabbala, in welcher neben dem Adam Kadmon das Urlicht erscheint, sei in diesem Zusammenhang hingewiesen. — Ferner hängt es mit diesen Vorstellungen wohl zusammen, daß des öftern von einem blitzartigen Erscheinen des Urmenschen die Rede ist. So erscheint in dem System des Saturnil dem welterschöpfenden Engel ein Licht von oben her, das die ganze Welt erleuchtet, und durch dieses ihnen erschienene Licht werden jene Mächte veranlaßt, den Menschen zu schaffen (Philaster Haer. 31: »Lumen . . . , quod eluminavit mundum istum«). Im manichäischen System heißt es Flügel, Mani S. 88: »Und es rief der Lebensgeist den Urmenschen mit lauter Stimme so schnell wie der Blitz, und der Urmensch wurde ein anderer Gott« (vgl. Theodor Bar-Kuni bei Pognon S. 188). Sollte es zu gewagt sein, in diesen Zusammenhang auch die neutestamentliche Spekulation

1. Die Beziehung auf Ps. 18, 5f. ist natürlich erst später gefunden. Dorthier entwickelt ist die Idee nicht. Über die Identifikation Christi mit der Sonne oder einer höheren Sonne als der sichtbaren vgl. noch Augustin tract. in Ev. Jo. 24, 2 (Gruppe, a. a. O. S. 1626).

Luc. 17, 24 einzustellen: »Wie der Blitz von einem Ende des Himmels bis zum andern aufleuchtet und strahlt, so wird auch der Menschensohn an seinem Tage sein« ?

V. Kapitel.

Elemente und Hypostasen.

In den Zeugnissen, welche wir in der griechischen Literatur über die persische Religion besitzen, kehrt die Behauptung außerordentlich häufig wieder (die auch den Tatsachen teilweise entspricht), daß ein Charakteristikum der Religion der Perser die Verehrung der Elemente sei. Den Reigen eröffnet hier Herodot, der uns überliefert, daß die Perser neben dem höchsten Himmelsgott Sonne und Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde verehren I 131. Wir finden hier neben Sonne und Mond also die bekannten vier Elemente als Götter der persischen Religion aufgezählt. Als charakteristisch mag dabei von vornherein bemerkt werden, daß als viertes Element nicht das Element der Luft, sondern statt dieser die Winde genannt werden. Das hängt in der Tat mit einem Spezifikum der persischen Religion zusammen. Denn die Perser unterschieden bestimmt von dem Gott der Luftreligion die Gottheit der Winde (*Vâyû* und *Vâta*), und es scheint, als wenn der Kult des Windgottes und der Winde wenigstens in der späteren persischen Religion die hervorragendere Stellung eingenommen hat (vgl. Spiegel, Eranische Altertümer II 104). Die Mitteilung des Herodot wurde von Hand zu Hand weitergegeben. So heißt es bei Strabo XV 3, 13: „ . . . τὸν Οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία· τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθραν, καὶ Σελήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ Πῦρ καὶ Γῆν καὶ Ἀνέμους καὶ Ὑδωρ“. Man beachte in diesem Zusammenhange vor allem noch die Charakterisierung des höchsten Gottes als *Οὐρανός*. Wir werden des weiteren beobachten können, daß vielfach in verwandten Aufzählungen der Elemente auch der *Οὐρανός* neben der *Γῆ* eine Rolle spielt. Es kann in diesem Zusammenhang nicht wundernehmen, daß in der Rede des Dio

Chrysostomos an die Borysthener (XXXVI) als Lehre der Mager eine eigentümliche Kombination griechisch-philosophischer (stoischer) Lehren von den Elementen mit persischen Religionsanschauungen vorgetragen wird. Es wird hier geschildert, wie die Mager in ihren alten Gesängen vom Wagen des höchsten Gottes mit seinem Viergespann zu singen wissen. Die vier Rosse, von denen ein jedes eine bestimmte Farbe trägt, sind deutlich als die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde charakterisiert, die hier als Zeus, Hera, Poseidon, Hestia erscheinen, und in eigentümlicher Weise ist die persische Lehre vom Weltbrande mit der stoischen Anschauung von der der-einstigen Verschlingung aller Elemente durch das Feuer kombiniert. Auch daß alle Ausführungen in der Einkleidung einer Lehre vom »Wagen« Gottes erscheinen, weist deutlich auf teilweise orientalischen Ursprung dieser merkwürdigen Kombinationen. So ist denn auch die Behauptung, daß die Perser die Elemente verehren, auf die christlichen Schriftsteller übergegangen¹. Ganz besonders charakteristisch ist hier das Zeugnis des Apologeten Aristides, der bei seiner Schilderung des heidnischen Gottesdienstes (c. 3) damit beginnt, daß er als den Gottesdienst der Chaldäer (nach dem griechischen Text; der Syrer hat: Barbaren) den Dienst der Elemente (*στοιχεῖα*) bezeichnet. Als Elemente werden c. 4 aufgezählt: *οὐρανός, γῆ, ἕδωρ, πῦρ, ἀνέμων πνοή, ἥλιος, σελήνη*. Es ist in höchstem Grade bemerkenswert, wie diese Liste mit der von Herodot überlieferten übereinstimmt. Auch hier haben wir unter den *στοιχεῖα* gegen alle griechische Gewohnheit den *οὐρανός* erwähnt und daneben noch *ἥλιος* und *σελήνη*. Es ist hier nicht von *ἀήρ* die Rede, sondern von *ἀνέμων πνοή*. Unter dem gemeinsamen Namen der *στοιχεῖα* sind hier also nicht die Elemente der griechischen Philosophie zusammengefaßt, sondern die Elementargottheiten, die nach griechischer Überlieferung die Hauptgottheiten der Perser sind. Daß hier von der Religion der

1. Vgl. u. a. Tertullian, adv. Marcionem I 13: »Substantiae . . . , quas colunt et Persarum magi et Aegyptiorum hierophantae et Indorum gymnosophistae . . . Theodoret H. E. V 39: „Μάγους δὲ καλοῦσιν οἱ Πέρσαι τοὺς τὰ στοιχεῖα θεοποιούντας“. Malalas, Chronogr. VII p. 173 ed. Bonn.: „Οἱ τῶν Περσῶν βασιλεῖς . . . τιμῶντες τὰ αὐτὰ τέσσαρα στοιχεῖα“ (vgl. Cumont, a. a. O. I 103, auch II 24).

Chaldäer geredet wird, kann uns nicht irremachen. Wir werden noch nachweisen, wie infolge des Vordringens der persischen Religion ins babylonische Tiefland für die griechische Überlieferung die Begriffe »Perser« und »Chaldäer« vielfach ganz ineinander fließen (vgl. Exkurs V)¹. Noch in später Zeit berichtet uns Albiruni, dem wir so vortreffliche Nachrichten über die ihm bekannten Religionssysteme verdanken: »Vor Zarathustra verehrten die Perser Sonne, Mond, Planeten und die ursprünglichen Elemente und brachten ihnen als heilige Wesen den Kult dar« (Chronology translated by Sachau p. 186)². Auch in dem Absenker der persischen Religion, der Mithrasreligion, spielt die Verehrung der Elemente, wie Cumont ausführlich nachgewiesen hat, eine zentrale Rolle. Eine Darstellung der Elemente findet sich auch fast auf allen heiligen Kultbildern der Mithrasmysterien, und zwar finden wir hier das Element des Feuers gewöhnlich unter dem Bilde des Löwen, das des Erdgeistes unter dem Symbol der Schlange, das des Wassers durch einen Krug dargestellt, während an den Ecken des Altarbildes vielfach die Häupter der blasenden Winde sichtbar werden. Daneben haben wir immer wiederkehrend Darstellungen von Sonne und Mond, der sieben Planeten, der Zodiacalgestirne. Wenn in den eben erwähnten islamischen Zeugnissen neben der Verehrung der Elemente auch die Verehrung der Gestirne, der Planeten, als charakteristisch für die persische Religion angeführt wird, so trifft das für die Mithrasreligion ganz genau zu³.

1. Im höchsten Grade bemerkenswert ist, daß Aristides als letzten Gegenstand der Verehrung der Chaldäer den Menschen nennt (c. 7) s. o. S. 207, 2.

2. Vgl. auch Bar-Salibi bei Pain Smith II 2009: »Der Magismus ist eine aus Heidentum und Chaldäismus zusammengesetzte Sekte. Sie betet die Elemente an, wie die Heiden, und betet die Sterne an« (vgl. Cumont I 14, 5).

3. Häufig finden sich Belege dafür, daß in den griechischen Nachrichten die Verehrung zwar nicht aller, aber dieses und jenes Elementes in der persischen Religion hervorgehoben wird. So haben wir bei Clemens, Protrep. I 5, die auf Dinon zurückgehende interessante Notiz: „τοὺς Πέρσας ἀναθήματα μόνον τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας“. Bei Vitruvius, de architectura VIII Praef. heißt es: »Thales Milesius omnium rerum principium aquam est professus.... Magorum sacerdotes aquam et ignem«. In dem Brief eines Peter von Alexandria in einem koptischen Manuskript bei (Cumont I 20 f.) steht ein Glaubensbekenntnis des Persers Ba-

Vielleicht erklärt sich auch von hier aus der spätere Sprachgebrauch des Wortes »Element, στοιχεῖον«. Diels (Elementum S. 44) hat darauf hingewiesen, daß in der Zeit um Christi Geburt etwa der Begriff „στοιχεῖον“ eine wirkliche neue und wichtige Umgestaltung erfahren habe, daß er nämlich seitdem, während er vorher nur die Grundelemente alles Daseins nach griechischer Philosophie bezeichnet habe, auch zur Bezeichnung der Gestirne, Sonne und Mond, der Planeten, der Tierkreiszeichen verwandt werde. Die rein sprachliche Erklärung, die Diels für diese Erscheinung gibt, scheint mir kaum zureichend zu sein. Sollten hier nicht direkt religiös-orientalische Einflüsse vorliegen? In der religiösen Tradition der Chaldäer oder der Perser, die tatsächlich einen weitreichenden Einfluß auf griechisches Denken und Vorstellen gewonnen haben, erschienen eben Sonne, Mond, Himmel und die vier Elemente als eine zusammengefaßte Einheit. Dazu gesellten sich auch an manchen Orten, z. B. in der Mithrasreligion, die Planeten und die Tierkreiszeichen. Dürfte man nicht von hier aus die Erklärung wagen, daß, wenn nun namentlich in jüdischen und christlichen Quellen der Begriff „στοιχεῖον“ jene umfassendere Wendung erhalten hat, dies eine Folge jener Religionsanschauung ist, in welcher jene Größen als kultische Einheit erschienen, dergestalt daß nunmehr der Name für einen Teil der verehrungswürdigen Dinge „στοιχεῖον“ auf das Ganze übertragen wurde?

Das näher zu untersuchen ist hier nicht unsere Aufgabe, sondern wir haben die Frage zu stellen, ob sich nicht auch in der Gnosis Spuren jener orientalischen Fundamentalanschauung von der Verehrung der στοιχεῖα nachweisen lassen. Wir können von vornherein vermuten, daß diese Spuren gar nicht so häufig sein werden. Denn infolge des starken Dualismus der Gnosis liegt dieser ja im großen und ganzen der Gedanke fern, die Elemente dieser körperlichen Welt irgendwie unter die höchsten

silius: »Ich glaube an die Sonne, an den Mond, das Wasser und das Feuer, das gleichsam die ganze οἰκουμένη erhellt«. Epiphanius, adv. haer. Dindorf III 571: (im Anhang des Werkes), „Παρά Πέρσαις Μαγούσαιοι καλούμενοι οἱ εἰδῶλα μὲν βδελεττόμενοι, εἰδῶλοις δὲ προσκυνῶντες πρὸς καὶ σελήνην καὶ ἥλιον“. Persisches Glaubensbekenntnis bei Langlois, Hist. Armen. II 193 f.; (vgl. 282): Wir beten nicht, wie Ihr, die Elemente, die Sonne, den Mond, die Winde und das Feuer an.

Gottheiten, die sie verehrten, einzureihen. Dennoch aber finden sich Spuren höchst interessanter Art der religionsgeschichtlichen Beeinflussung auch an diesem Punkte. Vor allem haben wir hier wieder auf die Spekulationen der klementinischen Schriften und derjenigen Sekten hinzuweisen, die mit der im klementinischen Schriftenkreise sich darstellenden ebionitischen Gnosis verwandt erscheinen. Bereits oben konnten wir auf die spezifische Berührung der hier vorliegenden Spekulationen mit dem persischen Religionsystem hinweisen. Diese Beobachtung bestätigt sich hier von einer neuen Seite. In der am Anfang der Homilien stehenden *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* werden in der Tat als die heiligen Zeugen, die beim Schwur des in die Mysterien Einzuweihenden anzurufen seien, die vier Elemente genannt und zwar: οὐρανός, γῆ, ἕδωρ, ἀήρ¹. Daneben gelten, was hier zunächst nicht weiter in Betracht kommt, Brot und Salz als heilige, sakramentale Elemente. Charakteristischerweise ist in jener Aufzählung das Element des Feuers nicht genannt; denn dieses gilt im System der Klementinen, wie wir nachgewiesen haben, infolge eines offenbaren Antagonismus gegen die persische Religion als unheiliges Element. Wenn anstelle des Feuers hier οὐρανός eintritt, so erklärt sich das gut aus dem bisher bereits Erörterten. Daß als viertes Element die Luft und nicht die Winde genannt werden, ist allerdings spezifisch griechisch gedacht und nicht orientalisch. Wir werden aber sofort sehen, daß hier nur eine schlechte Überlieferung vorliegt und ursprünglich in der Tat in diesem Sektenkreis auch das Element der Winde zu Hause ist.

Noch interessanter sind die charakteristischen Nachrichten über die den Ebioniten verwandten Sekten der Ossäer, Sampsäer, Elkesaiten, die wir bei Epiphanius und Hippolyt finden. Bei diesen werden in ziemlich einheitlicher Überlieferung sieben Schwurzeugen genannt, und ausdrücklich wird auch überliefert,

1. Eine Parallele zu dieser Anrufung der Elemente als Schwurzeugen findet sich übrigens schon bei dem jüdischen Philosophen Philo, *De specialibus legibus* I 1 (Diels *Elementum* S. 48 ff.), wo es heißt, daß der Schwur bei Gott nicht erlaubt, dagegen der Schwur bei der Erde, Sonne, den Sternen, dem Himmel gestattet sei (vgl. den bei Vettius Valens [Diels S. 49] überlieferten Schwur bei Sonne, Mond, Sterne, Natur, Vorsehung, den vier Elementen).

daß diese Schwurzeugen auch bei dem heiligen Sakrament der Taufe eine Rolle spielen und angerufen werden (Hippolyt, Refut. IX 15). Folgende Tabelle mag uns einen Überblick über die im großen und ganzen übereinstimmende Überlieferung verschaffen. Ich stelle zunächst in die drei ersten Kolonnen die Zeugenreihen zusammen, die uns Epiphanius Haer. XIX 1 (A und B) und XIX 6 bei seiner Schilderung der Sekte der Ossäer oder Sampsäer überliefert, dann die bei Epiphanius XXX 17 als ebionitisch oder genauer elkesaitisch überlieferte Zeugenreihe, dann diejenige nach Hippolyts Refut. IX 15. Zugrunde lege ich die Reihenfolge der Zeugen bei Epiphanius XIX 1 (A) und weise in den parallelen Listen durch beigefügte Ziffern auf die jeder Aufzählung eigentümliche Ordnung hin.

I.	II.	III.	IV.	V.
Ep. Haer. XIX 1 A:	XIX 1 B ¹ :	XIX 6:	XXX 17:	Hipp. IX 15:
ἄλας	6. ἄλας	1. ἄλας	3. ἄλας	6. ἄλας
ἕδωρ	2. ἕδωρ	2. ἕδωρ	4. ἕδωρ	2. ἕδωρ
γῆ	7. γῆ	5. γῆ	2. γῆ	7. γῆ
ἄρτος	5. ἔλαιον	—	7. ἄρτος καὶ ἔλαιον	5. ἔλαιον
οὐρανός	1. οὐρανός	6. οὐρανός	1. οὐρανός	1. οὐρανός
αἰθήρη	4. ἄγγελοι τῆς προσ- ευχῆς	3. αἰθήρη	6. ἄγγελοι τῆς δι- καιοσύνης	4. ἄγγελοι τῆς προσ- ευχῆς
ἄνεμος.	3. πνεύματα ἅγια.	4. ἄνεμος	5. ἄνεμοι.	3. πνεύματα ἅγια.

Wenn wir in diesen Reihen der sieben Zeugen von den beiden sakramentalen Elementen: ἄλας und ἄρτος oder ἔλαιον absehen, so behalten wir als die verehrungswürdigen Zeugen die fünf Elemente: ἕδωρ, γῆ, οὐρανός, αἰθήρη, ἄνεμος. Auch hier ist das Feuer verschwunden, und es ist wiederum kein Rätsel mehr, weshalb gerade οὐρανός an seine Stelle getreten ist. Ganz besonders ist hervorzuheben, daß als das eine der Elemente ἄνεμος resp. ἄνεμοι eintritt. Hier haben wir die alte orientalische Auffassung, die in der *Λιταμαρτυρία* verloren ge-

1. = Hippolyt IX 15.

gangen ist. Wenn wir in zwei der Listen anstelle der *ἀνεμοὶ* „*πνεύματα ἅγια*“ genannt finden, so sehen wir, daß hier *πνεύματα* ursprünglich noch im alten Sinn = *ἀνεμοὶ* gedacht ist. Wenn von „*πνεύματα ἅγια*“ die Rede ist, so hat sich allerdings vielleicht ein halbchristlicher Anklang an „*πνεῦμα ἅγιον*“ eingestellt. Charakteristisch ist, daß wir hier fünf Elemente haben. Neben den vier durchschnittlich genannten Elementen hat sich auch der *αἰθήρ* eingestellt. Dieses fünfte Element des *αἰθήρ*¹ ist bekanntlich in der griechischen Spekulation seit frühester Zeit nachweisbar. Bereits der Pythagoräer Philolaus kannte eine „*πέμπτη οὐσία*“, die er „*ἅ τὰς σφαιράς ὀκτάς*“ nennt (Zeller, *Gesch. d. Philosophie* I⁴ 376 Anm. 3). Unter dieser *πέμπτη οὐσία* hat dann Aristoteles den Äther verstanden (Diels, *Elementum* S. 26). Es fragt sich dennoch, ob wir ohne weiteres bei der Lehre von den fünf Elementen nur griechischen Einfluß anzunehmen haben, wenigstens bei den Überlieferungen, die sich sonst als orientalisch bedingt erweisen. Die Lehre von den fünf Elementen ist nämlich auch in der indischen Spekulation nachzuweisen. Ritter (»Stupas« S. 153) bemerkt: »Der gewöhnlichen Klasse der Ordensbrüder bei den Buddhisten . . . werden nur Steine auf die Gräber gesetzt, die durch ihre Gestalt die fünf Elemente bezeichnen: Äther Kha, Wind Ka, Feuer Ra, Wasser Wa, Erde A (vgl. Flügel, *Mani* S. 179)«. Und die Meinung, daß die Pythagoräer in ihrer Annahme der fünf Elemente von indischer Spekulation abhängig seien, ist weit verbreitet. Sie ist ausführlich vorgetragen und begründet von L. v. Schröder², »Pythagoras und die Indier« Leipzig 1884, aufgenommen z. B. von Garbe, »Sâmkhya-Philosophie 1894 S. 93 (vgl. Flügel, *Mani* 179 ff.).

Eine weitere Parallele zu der Verehrung der Elemente in den klementinischen Schriften und bei den verwandten Sekten

1. Für das Element des *αἰθήρ* tritt dann in einigen Listen die Umdeutung *ἄγγελοι τῆς προσευχῆς, τῆς δικαιοσύνης* ein.

2. v. Schröder äußert S. 65 Anm. 2: »Sollte am Ende gar in der Stelle des Philolaus . . . in dem seltsamen „*ὀκτάς*“ als Bezeichnung des fünften Elementes, das schon so viele Korrekturen, aber keine befriedigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der indischen Bezeichnung des Äther, d. i. *Ākāṣa* erhalten haben?« (vgl. dazu Garbe S. 93, 1).

findet sich in der Spekulation der *Ἀπόφασις μεγάλη* des Simon Magus bei Hippolyt, Refut. VI 9 ff. Als das Grundelement aller Weltentwicklung wird hier — wohl in Anlehnung an stoische Spekulation — das Feuer bezeichnet. Orientalisch aber klingt es schon, wenn eine doppelte Art des Feuers unterschieden wird¹: ein verborgenes und ein offenbares Feuer. Aus dem Grundelement des Feuers werden dann die sechs Urwurzeln alles Daseins abgeleitet (VI 12 ff.), und als diese werden zunächst genannt sechs hypostasenartige Wesen, diesen dann aber folgende Größen substituiert: *οὐρανός, γῆ, ἥλιος, σελήνη, ἀήρ, ὕδωρ*. Auch diese Auffassung ist uns nach dem oben Gesagten verständlich. Wieder werden, wenn wir das Feuer mitrechnen,

1. Merkwürdige Spekulationen »der Perser und Mager« über eine doppelte Natur des Feuers überliefert Firmicus Maternus de errore profan. relig. c. 4 (Cumont II 13). Über drei Arten von Feuern bei den Persern Darmesteter, Zend Avesta II 151 ff. — Yasna 17 werden gar fünf Arten aufgezählt, Brandt M. S. 23. Vgl. unten das doppelte Feuer in der Aufzählung der manichäischen Elemente nach den Acta Archelai. — Da in der obigen Untersuchung hauptsächlich die gnostischen Taufsekten herangezogen wurden, bei denen das Feuer als heiliges Element vielfach ganz ausscheidet, so möge in diesem Zusammenhang noch auf gnostische Spekulationen hingewiesen werden, bei denen wie in der Apophasis das Element des Feuers eine zentrale Rolle spielt. Die Gnostiker des Plotin lassen den Demiurgen zuerst das Feuer schaffen (Schmidt I. c. S. 42). Ebenso nennen die Markosier das Feuer als erstes der Elemente Iren. I 17, 1. Die Ptolemaeer leiteten das Feuer aus der *ἄγνοια* ab, weil diese allen anderen Leidenschaften zugrunde liege, so wie das Feuer durch alle Elemente hindurchgehe Iren. I 5, 4 (vgl. Excerpta ex Theodoto c. 48). Die Natur des Schöpfergottes gilt als feurig, vgl. den *πύρινος θεός Ἰσαϊδαῖος* bei den Naassenern, den *θεός πύριμος* bei den verwandten Sekten, den angelus igneus des Apelles (s. o. S. 126. 131). Auch die Lehre vom Weltbrande war eine der Gnosis geläufige und beliebte Anschauung: Iren. I 7, 1 (Ptolemaeus); Pistis Sophia S. 48, 35 ff.; daß der letzte Akt der Weltgeschichte das große den letzten Rest der Vermischung vernichtende Weltfeuer sein werde, ist eine Grundlehre des Manichäismus: Flügel, Mani S. 90, vgl. auch die manichäische Apokalypse in den Turfan-Fragmenten (Müller S. 19 f.). Der Weltbrand soll 1468 Jahre ($4 \times 365 = 1460?$) dauern. Die Manichäische Eschatologie hängt wohl unmittelbar mit der bekannten persischen Spekulation vom Weltbrand zusammen. In den gnostischen Spekulationen sind persische und griechisch-stoische Elemente schwer zu sondern.

fünf Grundelemente aufgezählt; denn anstelle des *αἰθήρ* tritt hier, wohl infolge orientalischer Beeinflussung, *οὐρανός* ein, daneben stehen *ἥλιος* und *σελήνη*. Die ganze Aufzählung erinnert uns direkt an die Reihen der von den Persern verehrten Gottheiten, wie sie die griechische Tradition zu überliefern weiß¹.

Eine weitere direkte Parallele bieten uns die Spekulationen des manichäischen Systems über die Elemente. Als Grundwesen gelten hier bekanntlich neben dem ersten »Großherrlichen«, dem Könige der Paradiese, der Luftkreis (Lichtäther) und die Lichterde (Flügel, Mani S. 86). Jedes dieser Grundwesen hat dann wieder fünf Glieder, der König der Paradiese sogar zweimal fünf Glieder. Charakteristisch ist nun, das als Glieder der Lichterde die fünf Elemente in einer gleich zu besprechenden Reihenfolge aufgezählt werden. Diese fünf Elemente kehren auch als das Rüstzeug des Urmenschen wieder (Flügel S. 87) und finden sich abgesehen vom Fihrist bei verschiedenen Zeugen, deren Überlieferung ich hier nebeneinander stelle, und zwar bringe ich in der ersten Kolumne den Bericht im Fihrist (Flügel S. 86), in der zweiten den zweiten Bericht über die Geschlechter des Urmenschen (S. 87), in der dritten drei übereinstimmende Listen, die sich in den von F. W. K. Müller übersetzten Fragmenten aus Turfan S. 98f. und S. 38 finden, (vgl. auch die Zusammenstellung bei Müller S. 99), an vierter

I.	II.	III.	IV.	V.
Der leise Lufthauch Wind	1. Leiser Lufthauch 4. Wind	Reiner Äther (Geist) Wind	1. aër 5. ventus bo- nus	<i>μέγα πῦρ</i> <i>ἄνεμος</i>
Licht Wasser Feuer	2. Licht 3. Wasser 5. Feuer	Reines Licht Wasser Feuer	2. lux 4. aqua bona 3. ignis bo- nus	<i>ἀήρ</i> <i>ἕδωρ</i> <i>τὸ ἔσωθεν</i> <i>πῦρ τὸ ζῶον</i>

1. Bei Theo Smyrnaeus c. 8 (vgl. Diels, Elem. 49, 4) liegt eine engverwandte Aufzählung der acht Götter vor, bei denen die Orphiker zu schwören pflegen: *πῦρ, ἕδωρ, γαῖα, οὐρανός, σελήνη, ἥλιος, ἄνεμος, ῥέξ*. Nur das 7. und 8. Glied sind neu; im übrigen haben wir hier eine direkte Parallele, abgesehen davon, daß hier vier Elemente und nicht fünf genannt werden.

Stelle die Liste Augustins, de Haer. 46 (vgl. Flügel S. 185), an fünfter die der Acta Archelai c. 13.

Deutlich tritt hier die Reihe der fünf Elemente heraus. Das Feuer steht anders als in den klementinischen Schriften und den verwandten Überlieferungen wieder inmitten der Reihe als heiliges Element. Als fünftes Element hinzukommend tritt hier der leise Lufthauch (Nr. 1), der Äther, der Geist ein, sonderbarerweise in den Acta Archelai „μέγα πῦρ“ genannt, so daß wieder von zwei Feuern die Rede ist, dem μέγα πῦρ und dem ἴσωθεν πῦρ ζῶον (vgl. das Simonianische System). Bemerkenswert ist, daß auch hier überall der Wind als Element genannt wird. Für die Erde ist dann offenbar das Element des Lichtes eingetreten und zwar deshalb, weil die fünf Elemente ja als Glieder der Lichterde angeführt sind, diese also in der Aufzählung nicht wiederholt werden konnten. Sonderbarerweise setzt die Aufzählung in Acta Archelai ἀήρ statt φῶς. — Die Sicherheit, mit der wir die ursprüngliche Aufzählung im manichäischen System rekonstruieren können, wächst noch dadurch, daß daneben an verschiedenen Stellen der Überlieferung die gegenüberstehenden fünf bösen Elemente aufgezählt werden, und zwar entspricht dem leisen Lufthauch der höllische Rauch, Qualm, fumus (bei Flügel S. 86 auch Gift), dem Winde der Glühwind oder der böse Wind, dem Licht die Finsternis, dem Wasser der Nebel (im Fihrist) und dem Feuer der Brand, das böse Feuer¹. Bemerkenswert ist hier noch die weitere Ausführung Schahrastânis, nach welcher unter diesen fünf Elementen der leise Lufthauch als das geistige Element gilt, das sich in den vier anderen als den Körpern bewegt, und ebenso bei den fünf bösen Elementen der Qualm das geistige Element ist und die vier anderen die körperlichen. Dem entspricht in den Fragmenten aus Turfan bei Müller S. 198 der Hymnus: »Lob dem Vater und dem Sohne und dem auserwählten Lufthauch (dem Heiligen Geiste) und den erzeugenden Elementen«. Hier steht also der Lufthauch als die beherrschende Kraft neben den erzeugenden Elementen und wird

1. Vgl. die Aufzählung bei Flügel S. 86 und 87; Augustin, de haer. 46; Augustin, contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, c. 28 und 31 (vgl. Flügel S. 186); Theodor Bar-Kuni bei Pognon p. 184, Schahrastâni Haarbrücker I 286 ff.

dann mit der christlichen Vorstellung von dem Heiligen Geiste in eins gesetzt. Zu dieser Vorstellung ist weiter zu vergleichen die Wendung in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* c. 2: »Himmel, Erde und Wasser und zu alledem die Luft, die alles durchströmt«¹. Es ist möglich, daß bei dieser Verhältnisbestimmung der Elemente stoischer Einfluß weiter wirkt (Diels S. 48). Übrigens ist bemerkenswert, daß sich auch im 6. Traktat des Genzâ r. zum Teil dieselben elementaren Gegensätze finden. Nach Norbergs Übersetzung I 147 finden wir hier gegenübergestellt: mansuetudo (der leise Lufthauch?) — contumacia loci caliginosi, ignis vivus — ignis consumens, Jordanus tertius (Jordan) — aqua vorax. Es ist wahrscheinlich, daß hier ein direkter Einfluß des manichäischen Systems vorliegt, möglich auch, daß jene Spekulationen über die Gegensätze der Elemente älter sind².

Im übrigen treten, wie schon angedeutet, in den gnostischen Spekulationen die Elemente nicht sonderlich hervor. Hier und da gelten sie als von vornherein böse Wesen; so befinden sich in dem System der Gnostiker bei Irenäus I 30 unter dem spiritus sanctus die elementa segregata: aquae, tenebrae, abyssus, chaos³ und repräsentieren hier die schlechte und die böse Welt. Auch für Bardesanes sind die Elemente: Luft, Feuer, Wasser, Finsternis die vier Substanzen der bösen Materie (Ephraem Hymnus 41 p. 532 E Hilgenfeld 521). Ganz andersartigen und wohl spezifisch griechisch beeinflussten Spekulationen über die Elemente begegnen wir endlich bei den Valentinianern. Bei den Markosiern erscheinen die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft mit ihren vier Wirkungen: Warmes, Kaltes, Trockenes, Feuchtes als die ersten Schöpfungen der gefallenen Sophia (Irenäus I 17, 1). Daneben steht dann die Dekas: die sieben Planetenhimmel und ein achter, der Fixsternhimmel, nebst Sonne und Mond. Auch hier also wieder die Nebeneinander-

1. Fast noch charakteristischer c. 4: ὁ διὰ πάντων διήκων αἰθήρ ὁ ὑπερ τὰ ὅλα θεός.

2. Eine Spur ähnlicher Entgegensetzung der Elemente findet sich auch in der persischen Spekulation, Bundehesh Kap. 3, 24, wo Feuer als gutes, Rauch als böses Element sich gegenüberreten.

3. Die Aufzählung ist natürlich durch Genesis 1 bedingt; auch die Vorstellung, daß sich die Elemente unter dem spiritus sanctus befinden, stammt von dorthier.

ordnung der Elemente und Gestirne. Vor allem im ptolemäischen System begegnet uns jene beachtenswerte Ableitung der Elemente aus den Leidenschaften der Sophia, und es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie hier ein bemerkenswerter Versuch vorliegt, die dualistische Grundlage der Gnosis zu überwinden und zur monistischen Spekulation zurückzukehren. Die Anhänger der valentinianischen, ptolemäischen Schule haben offenbar sich ganz besonders mit diesem Gedanken der Ableitung der materiellen Welt aus den *πάθη* der Sophia beschäftigt, und so sind die verschiedensten Kombinationen entstanden, die uns die kirchlichen Überlieferer, allen anderen voran Irenäus, mit einem gewissen Behagen und Spott über die wilden Phantasien der Gnostiker auftischen. Es stimmt kaum eine Ableitung mit der anderen überein, und die Differenz in den verschiedenen Versuchen scheint besonders daher zu rühren, daß man bald versuchte, wirklich die vier körperlichen Elemente aus den Leiden der Sophia abzuleiten, bald anstelle der vier Elemente eine andere Einteilung der materiellen Welt substituierte, nämlich die Unterscheidung zwischen ihren psychischen (demiurgischen), hylischen und dämonischen Bestandteilen. Eine einigermaßen klare Ableitung der vier Elemente liegt z. B. Irenäus I 5, 4 vor, wo aus der *στάσις ἐκπλήξεως* die Erde, aus der *κίνησις τοῦ φόβου* wie aus den Tränen der Sophia das Wasser, aus der *λέπτῃς πῆξις* die Luft, aus der in den drei aufgezählten Leidenschaften verborgenen *ἄγνοια* das durch alle drei Elemente hindurchgehende Feuer abgeleitet wird¹.

Sehr interessant und charakteristisch ist es nun, wie in der Spekulation der Gnosis aus den fünf Elementen, hier und da noch deutlich erkennbar, abstrakte, göttliche Hypostasen werden. Das ist ja überhaupt die Genesis aller Hypostasenlehre, daß in der Tendenz auf den Monotheismus ursprünglich lebendige Göttergestalten allmählich in abstrakte Wesen umgewandelt werden, die dann in eine *unio mystica* zur höchsten Gottheit

1. Vgl. Irenäus II 10, 3, wo aus den Tränen das feuchte, aus dem Gelächter der Sophia das lichte, aus der Traurigkeit das feste, aus der Furcht das bewegliche Element abgeleitet wird. Andere Versuche liegen vor Irenäus I 2, 3; I 4, 2 (vgl. noch I 5, 4 an erster Stelle); *Excerpta ex Theodoto* 48; Hippolyt, *Refut.* VI 32.

treten, so daß sie halb noch als neben ihm stehende Wesen gelten, halb als seine Eigenschaften genommen werden können. Ganz deutlich ist das im System des Mani. Während hier die fünf Elemente als die Glieder der Lichterde aufgezählt werden, stehen daneben als die Glieder des Luftkreises (ursprünglich nur eine Verdoppelung der Lichterde) fünf abstrakte Wesenheiten: die Sanftmut, das Wissen, der Verstand, das Geheimnis, die Einsicht (Flügel S. 86). Dieselben Abstraktionen sind schon vorher als fünf Glieder des Königs der Paradiese genannt, daneben stehen hier fünf andere: die Liebe, der Glaube, die Treue, der Edelsinn, die Weisheit. Deutlich sehen wir die konkrete Vorstellung der fünf Elemente sich in die abstrakte der fünf Tugenden oder Hypostasen der Gottheit umsetzen. In diesem Zusammenhang wird es schon verlohnen, daß wir diesen höchsten fünf Hypostasen des Manichäischen Systems noch etwas weiter nachgehen. Ihre griechischen Namen finden sich überliefert in den Acta Archelai c. 10: *νοῦς, ἐννοια, φρόνησις, ἐνθυμησις, λογισμός*. Eine entsprechende Aufzählung findet sich bei Theodor Bar-Kuni, die Pognon (S. 184) mit: intelligence, science, pensée, réflexion, sentiment wiedergibt. Die Reihenfolge scheint genau der in den Acta Archelai zu entsprechen. Es ist nun im höchsten Grade beachtenswert, daß es in c. 27 der Acta Thomae heißt: „*Ἐλθέ, ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοῦς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ*. Diese genaue Übereinstimmung kann kein Zufall sein. Wir werden hier eine manichäische Beeinflussung der Acta Thomae anzunehmen haben oder eine gemeinsame Grundlage der hier und dort sich findenden Spekulationen. Und der *πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν* kann kaum jemand anders sein als der mißverständene »dritte Gesandte« des Manichäischen Systems, der hier, wie alle anderen höchsten Grundwesen, der König der Paradiese, die Lichterde, der Urmensch, mit fünf Gliedern umgeben erscheint. Aber die Parallelen gehen noch weiter. Auch die fünf Hypostasen, die nach dem bei Irenäus vorliegenden Bericht die höchste Gottheit im System des Basilides umgeben: *νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις* erinnern in auffälliger Weise an die Spekulationen des manichäischen Systems. Da wir bereits oben eine starke gemeinsame Grundlage des basilidianischen und des manichäischen Systems nachgewiesen haben,

so wird auch hier eine wirkliche Beziehung zwischen beiden anzunehmen sein, und wir werden vermuten dürfen, daß auch die fünf Hypostasen in der Lehre des Basilides einst lebendigere und konkretere Figuren gewesen sind. Greifbar und deutlich liegt aber dieselbe Umwandlung konkreter Göttergestalten in Hypostasen im System der *Ἀπόφασις μεγάλη* des Simon Magus bei Hippolyt, Refut. VI 12ff. vor. Hier haben wir direkt die folgenden Parallelen nebeneinander: *οὐρανός, γῆ, ἥλιος, σελήνη, ἀήρ, ἕδωρ = νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ἔννοια, λογισμός, ἐνθύμησις*. Auch diese Liste von abstrakten Wesenheiten ist mit der des manichäischen Systems beinahe identisch, nur daß hier *ἐπίνοια* etwa statt *φρόνησις* eingetreten und die *φωνή* neu hinzugekommen ist¹.

Parallel läuft eine ähnliche Spekulation, bei der die Vierzahl an Stelle der Fünffzahl eine Rolle spielt. So ist im Fihrist (Flügel S. 95) die Rede von dem Glauben an die vier großherrlichen Wesenheiten: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit. Dieses Fragment der manichäischen Spekulation findet seine merkwürdige Bestätigung in den Fragmenten aus Turfan (bei Müller S. 74). Hier heißt es: »Die große Glorie lobe ich und den Gott Zarvân, das Licht, die Kraft und die Güte« Ebenso stehen (Müller S. 62) nebeneinander: Licht, Kraft, Weisheit, Gott (vgl. S. 71: Vater, Licht, Kraft; S. 102: »des Vaters Zarvân — Gottes Kraft, des Sohnes Jesu: Güte«). Bestätigt wird die Lehre Manis vom viereinigen Gott auch in der Abschwörungsformel (Keßler S. 359. 403 s. o.). Der vierpersönliche Gott der manichäischen Spekulation scheint ursprünglich niemand anders als der persische Gott Zarvân gewesen zu sein (s. o. S. 89 f.). Damit stimmt auch überein, daß nach Schahrastâni bei Haarbrücker I 292 der persische Ketzler Mazdak vier Grundkräfte der höchsten Gottheit angenommen haben soll, die Kraft der Unterscheidung, der Einsicht, des Gedächtnisses und der Freude. Weiter müssen wir damit in Zusammenhang bringen, daß nach Theodor Bar Kuni bei Pognon S. 162 Zo-roaster vier Grundwesen, die hier ausdrücklich als die Elemente

1. Vgl. noch in dem unbekanntem koptisch-gnostischen Werk bei Schmidt S. 348, 30 ff. die Aufzählung der fünf Kräfte: »Liebe, Hoffnung, Glaube, Erkenntnis, Friede« Auch an die Erwähnung der heiligen *Πεντάς* bei Irenäus contra Celsum VI 31 ist hier zu erinnern.

bezeichnet werden, angenommen haben soll, welche die teilweise rätselhaften Namen: Ashuqar, Parchuqar, Zaruqar und Zarvân tragen sollen. Diese Notiz findet ihre Bestätigung in der von Theodor Noeldeke (Festgruß an Roth S. 35) herausgegebenen Acta des »Âdhurhormizd und der Anahedh«, wo ebenfalls als die höchsten göttlichen Wesen der persischen Religion Ashoqar, Frashoqar, Zaroqar zusammen mit Zarvân genannt werden. Es liegt hier ein merkwürdiger religionsgeschichtlicher Zusammenhang vor. Ursprünglich offenbar dem zervanitischen System angehörige Spekulationen finden sich mitten in den Traditionen des manichäischen Lehrsystems wieder. Zugleich liegt eine neue Illustration für die Umdeutung der Elemente, diesmal vier an der Zahl, in Hypostasen vor.

Auf eine andere Umwandlung konkreter Götter- oder Dämonengestalten sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen. Wenn es im System der Barbelognostiker bei Irenäus I 29, 4 heißt, daß der Welterschöpfer, der Proarchon, der Sohn der gefallenen Sophia mit der Authadia fünf Hypostasen: Kakia, Zelos, Phthonos, Erinys, Epithymia gezeugt habe, so ist es klar, daß hier die uns bekannte Hebdomas der Planetengötter in abstrakte Wesen umgedeutet ist. Ein ähnlicher Vorgang mag zugrunde liegen, wenn die klementinischen Homilien 17, 9 neben Gott und seiner Weisheit die sechs Ausdehnungen Gottes kennen: oben und unten, vorn und hinten, rechts und links (s. o. S. 142). Auch hier sind offenbar Abstraktionen an Stelle ursprünglicher konkreter Wesenheiten getreten. Ein hübsches Beispiel für diesen Vorgang bietet weiter auch der Bericht des Plutarch über die persische Religion de Is. et Osir. c. 47, in welchem die sechs Ameshas Spentas des höchsten Gottes ganz abstrakt mit dem Beinamen: *ἔννοια, ἀλήθεια, εἰνομία, σοφία, πλοῦτος, ὁ τῶν ἡδέων δημιουργός* eingeführt werden. Auch die dreißig Hypostasen im valentinianischen System, die wir verschiedentlich aufgezählt finden, entsprechen ursprünglich wohl ebenfalls irgend einem Göttersystem. In diesem Zusammenhang sind die geheimnisvollen Eigennamen, welche Epiphanius Haer. 31, 2 neben den abstrakten Beziehungen überliefert, beachtenswert. Vielleicht dürften sich hier noch irgend welche Spuren alter Götternamen nachweisen lassen.

VI. Kapitel.

Die Gestalt des gnostischen Erlösers.

I.

In den meisten gnostischen Systemen gilt irgendwie Jesus Christus als der Erlöser; denn die Mehrzahl derselben ist eben bereits christlich beeinflußt, und diese Beeinflussung zeigt sich ganz wesentlich darin, daß in der bunten Welt der gnostischen Abstraktionen und Göttergestalten die Person Christi an dem Punkte erscheint, wo es sich um die Erlösung aus der niederen Welt handelt. Sieht man aber genauer zu, so ergibt sich mit großer Deutlichkeit, daß die Gestalt des Erlösers als solche nicht erst aus dem Christentum in die Religion der Gnosis eingedrungen ist, sondern hier bereits irgendwie und unter verschiedenen Formen vorhanden war, und daß diese Erlösergestalt (oder die Erlösergestalten) erst nachträglich und künstlich mit der Figur des historischen Jesus Christus verbunden worden ist. Das zeigt sich schon mehr oder minder daran deutlich, daß die gnostischen Systeme garnicht fähig waren, die volle und wahre Gestalt des Erlösers Jesus in sich aufzunehmen, daß sie namentlich für seine historische Erscheinung gar keinen Raum haben. Von hier aus begreift sich alles das, was man als christologischen Dokerismus des Christentums bezeichnet. Wenn gelehrt wird, daß Christus nur als eine Scheingestalt auf Erden gewandelt sei, oder wenn wir die Behauptung finden, daß bei der Taufe sich eine überweltliche Erlösergestalt mit dem Menschen Jesus verbunden habe, oder auch, daß die überirdische Gestalt des Erlösers bereits vollkommen fertig durch den Leib der Maria, wie durch einen Kanal, hindurchgegangen sei, so sind das, religionsgeschichtlich betrachtet, alles nur Versuche, die historische Gestalt Jesu mit einer bereits gegebenen gnostischen Erlösergestalt zu kombinieren.

Diese Behauptung gilt es im Einzelnen zu erweisen. Das können wir nicht besser erreichen, als indem wir versuchen, die zugrunde liegende gnostische Erlösergestalt (oder die Erlösergestalten) aus den Fragmenten, die uns die gnostischen Quellen

bieten, zu rekonstruieren und ihren Sinn zu verstehen. Zu diesem Zweck vergegenwärtigen wir uns eine Reihe gnostischer Erlösergestalten und achten dabei von vornherein besonders auf die fremdartigen Züge im gnostischen Erlöserbilde, die sich häufig in diesen Spekulationen einstellen.

In der Darstellung des simonianischen Systems, Irenäus I 23, 3 wird berichtet, daß der Erlöser (hier Simon), da die Engel die Welt schlecht verwalteten und ein jeder von ihnen nach der Herrschaft strebte, vom höchsten Himmel herabgestiegen sei. Daneben wird auch erwähnt, daß dieser Herabstieg zu dem Zweck erfolgt sei, die Helena, die sich in der Gewalt der bösen Engelmächte befand, zu befreien, eine Angabe, der wir bereits in einem andern Zusammenhange nachgegangen sind. Bemerkenswert ist bei alledem, daß nur ganz nebenbei bemerkt wird, daß der Herabstieg des Erlösers Simon auch irgendwie den Menschen zum Heil geschehen sei. Als der charakteristische Zug seines Herabkommens gilt aber schon hier, daß er bei seinem Durchwandern durch die einzelnen Himmel sich verwandelt und sich den jeweilig herrschenden Mächten ähnlich gemacht habe (»descendisse eum transfiguratum et assimilatum virtutibus et potestatibus et angelis«). Deutlicher gibt in seinem Bericht Epiphanius (= Hippolyt; H. XXI 6) den Zweck dieser Verwandlung an: „*Πάλιν ἔλεγε μεταμορφοῦσθαι καθ' ἕκαστον οὐρανόν, ὥπως λάθοι τοὺς αὐτοὺς ἐν τῷ κατιέναι.*“

Zu dieser merkwürdigen Vorstellung finden sich nun eine Reihe von Parallelen in christlich-gnostischen Systemen. Leider gibt uns Saturnil Näheres über die Herabkunft des Erlösers nicht an. Nur ist auch hier bemerkenswert, daß als erste Ursache der Herabkunft des Erlösers angegeben wird, daß der himmlische Vater die Macht der Weltherrscher habe vernichten wollen (Irenäus I 24, 2: »Et propter hoc quod dissolvere voluerit pater¹ eius omnes principes, advenisse Christum ad destructionem Judaeorum dei et ad salutem credentium ei«). Nur so nebenbei und an zweiter Stelle wird bemerkt, daß das Kommen Christi auch zum Heile der Gläubigen erfolgt

1. So ist zu lesen statt der falschen lateinischen Übersetzung: »voluerint patrem« nach der Parallele bei Theodoret: „*Τὸν πατέρα φησὶ τοῦ Χριστοῦ καταλῦσαι βουλόμενον μετὰ τῶν ἄλλων ἀγγέλων καὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν ἀποστεῖλαι τὸν Χριστὸν εἰς τὸν κόσμον.*“

sei. In erster Linie ist auch hier die Absicht: der Sturz der Herrschaft der Weltmächte. Auch in einem der folgenden Sätze stehen die beiden Zweckbestimmungen nebeneinander: »Venisse salvatorem ad dissolutionem malorum hominum et daemoniorum ad salutem autem bonorum.« Ähnlich verhält es sich mit dem System des Basilides bei Iren. I 24, 3f. Hier wird behauptet, daß die welterschöpferischen Engelmächte sich ein jeder bestimmte Teile der Erde zur Herrschaft angeeignet hätten, und da namentlich der Höchste unter ihnen, der Judengott, sich habe alle Völker unterwerfen wollen, so hätten alle anderen Engelfürsten gegen ihn gestritten. Da habe der unbekannte Vater seinen erstgeborenen *νοῦς* gesandt zur Befreiung der Gläubigen von der Herrschaft der Welterschöpfer. Auch hier spielt also die Weltherrschaft der Welterschöpfer und die Zerschmetterung dieser Weltherrschaft eine Hauptrolle. Weiter lehren die Basilidianer, daß der Erlöser die von ihnen angenommenen 365 Himmel habe durchheilen müssen und daß er das in Kraft eines geheimnisvollen Namens »Caulacau« getan habe: »quemadmodum et . . . nomen esse, in quo dicunt descendisse et ascendisse Salvatorem, [esse] Caulacau«. Der Erlöser scheint im Basilidianischen System geradezu den Namen Caulacau getragen zu haben. Von dem Gläubigen, der diesen Namen gelernt habe, wird I 24, 6 behauptet, daß er den gesamten Engeln und den Mächten gegenüber unsichtbar, ungreifbar werde, quemadmodum et Caulacau fuisse. Ebenso wird bei Philaster (Hippolyt), Haer. 33, behauptet, daß die Nicolaiten Caulacau hominum verehren (vgl. Epiph. 21, 3): „*ἄλλοι δὲ τὸν Καυλακαὺ ὡσαύτως δοξάζουσιν ἄρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦντες*“¹. Durch die Ausführungen des Irenäus wird übrigens auch klar, was die Behauptung bedeutet, daß der Erlöser durch oder mit Hilfe des Namens Caulacau herabgestiegen sei. Der zauberische Name hat offenbar die Kraft, ihn den Mächten zu verbergen und ihren Nach-

1. Vgl. auch Theodoret Haer. fab. I 4: „*Τὸν δὲ σωτήρα καὶ κύριον Καυλακαὺν ὀνομάζουσιν.*“ Epiphanius 25, 4 führt das Wort zurück auf *קב קב* Jes. 28, 10; Hippolyt Refut. V 8, p. 150, 48f.; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 197 Anm. 319. Ob diese Deutung die richtige ist oder ob vielmehr anzunehmen ist, daß hier ein fremdartiger gnostischer Name später auf jene alttestamentliche Stelle gedeutet und bezogen ist, steht noch dahin.

stellungen zu entziehen. Das geht aus der weiteren Überlieferung bei Irenäus ganz klar hervor: »Et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse.« Dieselbe Anschauung liegt vor, wenn im Bericht des Epiphanius 26, 9 der Gnostiker nach der Vollendung bestimmter mysteriöser Kulthandlungen zu sprechen gelehrt wird: „*Ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν τῆς ἀρχόντων.*“ Ferner läßt sich ein ähnlicher Zug bei den Gnostikern des Irenäus I 30, 12 nachweisen: »Descendisse autem eum per septem coelos, assimilatum filios eorum dicunt et sensim eorum evacuasse virtutem. Ad ipsum enim universam humectationem luminis concurrisse dicunt.« Wir finden außerdem hier einen neuen Zug in der Auffassung von dem Herabsteigen des unbekanntem Erlösers: Er soll auf diese Weise den niederen Mächten ihre Lichtkraft entzogen haben. Weiter ist noch darauf hinzuweisen, daß auch die Pistis Sophia diese Spekulationen kennt. Es heißt hier c. 7 S. 7, 26ff.: »Und als ich (Jesus) mich zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphaera und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Aeonen, und nicht haben mich die Archonten der Aeonen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre.« Dem gegenüber wird c. 15ff. betont, daß bei dem nunmehr erfolgenden Aufstieg des Erlösers die Archonten ihn in seiner wahren Lichtherrlichkeit schauen, gegen ihn Krieg zu führen beginnen, aber von ihm besiegt und zum Teil vernichtet werden. Endlich dürfen wir in diesem Zusammenhang die eigentümlichen Spekulationen der Himmelfahrt des Jesaja einstellen, die sich nunmehr als entschieden gnostisch erweisen. Hier sieht der Seher, der in den höchsten Himmel gelangt ist, c. 10, 7ff., wie Jesus Christus den Befehl erhält, durch die Himmel auf die Welt hinabzusteigen. Ausdrücklich wird auch hier vermerkt, daß er sich in jedem Himmel verwandelt und das Aussehen der dasselbst befindlichen Engel annimmt, und daß er dann (11, 22) bei seiner Auffahrt in jedem einzelnen Himmel den Mächten zu deren Erstaunen in seiner ursprünglichen Herrlichkeit erscheint. Auch wird hier berichtet, daß er an den Pforten der einzelnen Welten den Hütern das Losungswort abgibt und infolgedessen

durchgelassen wird (vgl. 10, 24. 25. 27; anders 10, 31). Diese ganze Darstellung ist durchaus gnostisch gehalten.

Bei diesem immer wiederkehrenden konkreten Zug des gnostischen Mythos vom Erlöser hat unsere Überlegung einzusetzen. Was mag es für einen inneren Sinn haben, daß der Erlöser unerkannt zur Welt der Dämonen herunterfährt, um sein Erlösungswerk zu vollziehen? Aus christlichen Prämissen kann dieser Zug kaum erklärt werden. Nach den Evangelien war Jesus auch in seiner irdischen Erscheinung den Dämonen und dem Teufel sehr wohl bekannt. Die Andeutung des Paulus (I Kor. 2, 7ff.), daß die Archonten dieser Welt Jesus nicht erkannt hätten, steht außer allem Zusammenhang und ist so dunkel und fragmentarisch, daß wir unmöglich annehmen können, die sämtlichen gnostischen Spekulationen stammten dorthier, daß vielmehr Paulus selbst aus einem größeren Zusammenhang erst erklärt werden muß. Sollte dieser Zug im gnostischen Erlöserbilde vielleicht aus der gnostischen Mysterienpraxis stammen, so daß hier die bekannte Lehre von dem Aufstieg der pneumatischen Seelen durch die sieben Himmel und ihre Archonten einfach auf den Erlöser übertragen wäre und dieser somit als das Urbild und Vorbild der Erlösung erschiene? Aber weshalb wird dann dieses Unerkannt-Bleiben den Dämonen gegenüber immer nur beim Herabstieg, nicht beim Aufstieg des Erlösers gemeldet? Alle diese Erklärungen reichen nicht aus. Wir haben hier vielmehr einen durchaus plastischen, ganz und gar mythischen Zug. Es muß den gnostischen Spekulationen die Erzählung von einem Erlöser-Heros zugrunde gelegen haben, der sich unerkannt in die Welten der bösen Mächte begab, um diese zu überlisten, um ihnen ein hohes Gut, einen wertvollen Besitz oder ein ängstlich gehütetes Geheimnis zu entreißen.

Um diese Rekonstruktion in ihrer Richtigkeit zu erweisen, werden wir uns nach vollständigeren Erlösermythen umschaun müssen, die uns möglichst ohne Verquickung mit christlichen Einflüssen erhalten sind. Die mandäische Religion bietet uns den großen Vorteil, daß wir hier den Mythos von der Höllenfahrt des Erlösers noch unberührt mit christlichen Ideen und mit reichen originalen Zügen ausgestattet wiederfinden. Es kommt hier vor allem der 6. und noch mehr der 8. Traktat des Genzâ r. in Betracht. Der 6. Traktat, der an und für sich gegenüber

dem 8. Traktat teilweise älteres Material enthält, ist leider gerade in der Darstellung der Besiegung der rebellischen dämonischen Mächte durch den Erlöser sehr fragmentarisch. Dennoch läßt sich einiges bereits auch aus ihm entnehmen. Von dem hier verherrlichten Mändâ d'Hajê, der mit der Gestalt des christlichen Erlösers gar nichts zu tun hat, wird berichtet, daß er am Anfang der Weltentwicklung von den höheren und ihm übergeordneten Wesenheiten ausgesandt wird, mit der Welt der Finsternis Kampf zu führen. Allerdings scheint schon hier die Darstellung in Unordnung geraten zu sein; denn als Motiv dieser Aussendung wird nicht, wie wir nachher im 8. Traktat finden werden, die Rebellion der Mächte der Finsternis gegen das Licht genannt, sondern der Versuch mittlerischer Mächte, von den höheren göttlichen Wesenheiten abzufallen und sich eine eigene Welt zu gründen. Mit diesem Motiv steht aber die nachmalige tatsächliche Entsendung des Mändâ d'Hajê und sein gegen die Mächte der Finsternis Ruhâ und Ur gerichteter Kampf in keinem Zusammenhang. Wir werden annehmen dürfen, daß ursprünglich ein anderer Zusammenhang vorlag, in welchem berichtet wurde, daß Mändâ d'Hajê tatsächlich entsandt sei, um die revolutionierenden Mächte der Finsternis zu bezwingen. Mit Kleid, Stab und Gürtel ausgerüstet steigt er dann hinunter, um die finsternen Mächte zu bezwingen. Wie schon angedeutet, ist der Bericht über die Bezwingung dieser Mächte sehr kurz behandelt. Es wird eigentlich nur erzählt, daß der Riese Ur bei jedem Versuch, aus der Welt der Finsternis hervorzubrechen, durch den bloßen Anblick des Erlösers, besonders durch das Vorhalten des Margnâ des lebenden Wassers und der Krone des lebenden Feuers all seine Macht verliert. Wir finden hier in der Tat auf den ersten Blick keine Parallelen zu jener gnostischen Erlösergestalt. Aber es mag hervorgehoben werden, daß hier jedenfalls eine selbständige mythische Gestalt vorliegt, die von christlichen Einflüssen gänzlich unabhängig erscheint. Die Besiegung der höllischen Mächte erfolgt im Anfang der Welt, nicht in der Mitte der Geschichte. Auch handelt es sich nicht, wie in den bisher behandelten Spekulationen der christlichen Gnosis, um einen Hinabstieg durch die Himmel auf diese Erde, sondern um das Heruntersteigen in die Unterwelt, in die Welt der finsternen höllischen Mächte.

Und dennoch liefert uns auch der 6. Traktat, allerdings in einem anderen Zusammenhange, eine direktere Parallele zu jenen gnostischen Spekulationen. Denn er berichtet uns weiter, daß nach der Fesselung des Ur und nachdem die Ruhâ erst sieben, dann fünf, dann zwölf Söhne von dem Ur geboren, die Ruhâ und ihre Söhne sich auf dem Berge Karmel versammelt und dort eine Revolution gegen die himmlischen Mächte geplant hätten (Brandt M R 38). Hier nun wird (vgl. Norberg, Cod. Nasaraeus I 223) berichtet, daß Mândâ d'Hajê unerkannt unter die Sieben getreten und ihnen in einer ihnen ähnlichen Gestalt erschienen sei, daß diese ihm dann angeboten hätten, ihn zu ihrem Herrscher zu machen, und er zugesagt hätte unter der Bedingung, daß sie ihm ihr wohlbehütetes Geheimnis verraten würden. Das sei geschehen, und so habe sich Mândâ d'Hajê des Geheimnisses der Macht der Sieben bemächtigt, sei ihnen dann in seiner eigenen Gestalt erschienen und habe sie besiegt und vernichtet. Hier haben wir tatsächlich den oben von uns postulierten Mythos: der Lichtheros schleicht sich unerkannt unter die Mächte der Finsternis, jagt ihnen das Geheimnis, auf dem ihre Kraft beruht, ab und besiegt und vernichtet sie dann. Auch hier handelt es sich übrigens um einen Kampf des Erlösers mit den Sieben, wie in den christlich-gnostischen Spekulationen, nur daß die Sieben hier als höllische Mächte gedacht sind, und auch mit dem Unterschiede, daß dieser Kampf am Anfang aller Weltentwicklung vor sich geht, bald nach der Schöpfung Adams, nicht auf der Höhe der menschlichen Geschichte.

Ergiebiger ist für unsere Zwecke der 8. Traktat¹ des Genzâ r., die Höllenfahrt Hibil-Ziwâs. Dieser Traktat ist in vielen Punkten dem 6. Traktat gegenüber sekundär. Es zeigt sich das schon daran, daß als Erlöser hier Hibil-Ziwâ anstatt Mândâ d'Hajês steht. Doch hat auf der anderen Seite der Traktat wieder viele altertümliche Züge erhalten. Er stellt überhaupt ein ungeheures Mixtum compositum dar, in welchem sich die einzelnen Mythen mit einander zu einem bunten und verwirrenden Bilde verschlingen, die mythischen Motive gehäut werden, ja oft dieselbe Erzählung in zwei- und dreifacher Gestalt wiederkehrt. Wir müssen unser Bestreben darauf richten, die einzelnen Mythen von einander zu sondern und einen jeden in

1. Vgl. den Text Brandt M S. 137—191.

seinem Sinn zu begreifen. Als Anlaß der Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ wird hier richtig das Motiv angegeben, daß den Mächten der himmlischen Welt kundgeworden ist, daß einer, der aus der Mitte der Dämonen der Finsternis hervorgehen wird, mit der Welt des Lichts zu streiten begehrt und gegen diese sich empören wird. Um dem von weitem vorzubeugen, führt Mândâ d'Hajê seinen Sohn, den Hibil-Ziwâ, in die Versammlung der Urgötter ein. Der wird von seinen Vätern feierlich begrüßt und bekommt den Auftrag, in die Unterwelt hinabzusteigen und nach dem rechten zu sehen. Auch hier wird in immer wiederholten Wendungen betont, daß er unerkannt durch die einzelnen Welten der Finsternis hindurchfährt und unerkannt lange Zeit darin verweilt. Er fährt in der Kraft des großen Râzâ und in dessen Begleitung hinab. Râzâ bedeutet »Geheimnis« (Brandt M S. 143), und diese Gestalt ist gar nichts anderes als die Verkörperung der geheimnisvollen Macht oder des geheimnisvollen Namens, durch den der Erlöser diese Hinabfahrt in die unterirdischen Welten vollzieht. Bei seinem Hinabstieg kommt nun Hibil-Ziwâ nach dem jetzt vorliegenden Bericht des Stückes durch sieben Höllen. Es scheint aber diese Aufzählung der sieben Höllen erst späteres redaktionelles Beiwerk des Verfassers zu sein, der bei der Erzählung der Höllenfahrt, wie schon gesagt, die verschiedensten Mythen mit einander verwoben hat. Wir greifen zunächst den einen dieser Mythen heraus. In der siebenten Hölle wohnt der große Riese (der große Fleischberg Krun¹). »Seine Gestalt ist von Staub, und das unter ihm befindliche Wasser ist Staub und gleicht den Nebeln« (S. 149). Ihm naht sich Hibil-Ziwâ mit der Frage: »Ein Sohn, der aus eurer Mitte hervorgegangen und von euerem Stamm und Geschlecht . . . , will Unruhe werfen in die Lichtwelten (im Kampfe mit uns). Was sagst Du dazu?« Nun droht der Riese Krun ihn zu verschlingen! »Geh', daß ich dich nicht verschlinge!« »Als er so zu mir gesprochen, saß ich, Hibil-Ziwâ, in einem Futteral von Schwertern,

1. Die in der 5. und 6. Hölle sich befindenden Riesen, denen Hibil in derselben Weise und mit derselben Frage naht, und die nur die Aufgabe haben, ihn weiter in die unteren Welten zu verweisen, sind wohl nur Verdopplungen der Gestalt des Krun, die der systematisierende Verfasser des 8. Traktats erst nachträglich erfunden hat.

Säbeln und Speißen, Messern und Klingen, und ich spreche zu ihm: »Verschlinge mich«. Der Riese verschlingt den Hibil, muß ihn aber wieder ausspeien, da seine Eingeweide, Leber und Nieren zerschnitten sind. Er unterwirft sich jetzt, und Hibil fordert von ihm einen Paß. »Und er stand auf und brachte mir den Paß und brachte den Siegelring, der in der Schatzkammer verborgen war, auf welchen geschrieben und gemalt war der Name der großen Finsternis, der verborgen war, den er nicht gesehen hatte von dem Tage, da er gepflanzt worden, an.« Die Zweckbestimmung dieses Passes wird später (Brandt 170) angegeben, wo Hibil sich den himmlischen Mächten gegenüber rühmt: »Und einen Paß gaben sie mir in Ansehung dessen, von dem uns der Gedanke gekommen war, daß er, wenn er (geboren) sein würde, Streit mit uns machen würde.« Der sogenannte Paß, den Hibil erringt, ist also hier das Zauber-mittel, mit welchem später der Dämon der Finsternis, der gegen die Lichtwelt revolutionieren wird, vernichtet werden soll. Hier finden wir also jenen Mythos in der Tat wieder. Der Licht-heros steigt in die Unterwelt hinab, verweilt dort lange Zeit unerkannt, und es gelingt ihm durch List, das geheimnisvolle Mittel zu erwerben, durch welches der Lichtwelt der Sieg über die Finsternis garantiert wird. Zugleich sehen wir aber damit klar hinab in den Ursprung des ganzen Mythos. Bereits Brandt hat richtig erkannt, daß es sich bei dieser Erzählung im großen und ganzen um eine Entlehnung des babylonischen¹ Mythos vom Kampf des Lichtgottes Marduk mit dem Chaosungeheuer

1. Fast noch nähere Parallelen, die aber bereits eine völlige Ver-blassung und Verdunklung des Mythos bedeuten, bietet zur mandä-ischen Spekulation die jüdische Überlieferung. Wir erinnern uns vor allem an die Erzählung vom Drachen zu Babel, wo dem Drachen ein Kuchen aus Pech, Fett und Haaren vorgeworfen und berichtet wird, daß der Drache, der diesen Kuchen verschlungen habe, durch diesen mitten auseinander gesprengt wird. Etwas deutlicher ist der Mythos bei Josippon Ben-Gorion erhalten, wo der Drache dadurch getötet wird, daß eiserne Käme, in Fleischstücken verborgen, ihm zum Fraße ge-geben werden, während nach Bereschith Rabba Kap. 68 ihm Stroh, in dem Nägel verborgen sind, gereicht werden. Andere Parallelen im jeru-salemischen Talmud Nedarim III 12, im Alexanderroman, Nöldeke, Beitr. z. Gesch. d. Alexanderromans S. 22; vgl. hierzu H. Schmidt, Jona, Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. und N. T. Hft. 9 S. 26, 2.

Tiâmat handelt. In diesem Mythos wird bekanntlich erzählt, daß der jüngste der Götter, der Lichtgott Marduk, von den Göttern feierlich begrüßt und zu seinem Werk ausgerüstet, in den Kampf zieht gegen das Chaosungeheuer, die Tiâmat, welche im Bunde mit anderen Dämonen die Lichtwelt der Götter bedroht. Wie es zum Kampfe kommt, so wird erzählt, fing Marduk die Tiâmat in seinem Netze, ließ den Orkan in ihren Rachen hineinfahren, daß sie das Maul aufsperrn mußte, und füllte ihren Leib mit den Winden. Dann stößt er in den weit aufgerissenen Rachen das Schwert hinein, zerschneidet ihre Eingeweide, zerteilt ihr Inneres und bewältigt und vernichtet sie so die Tiâmat. Hier haben wir, wie in dem mandäischen Mythos, den Kampf des Lichtgottes mit einem chaotischen Ungeheuer, und eine besonders deutliche Parallele liegt bei beiden Erzählungen darin vor, daß das Ungeheuer von innen heraus zerschnitten wird. Noch stärker würde sich die Parallele herausstellen, wenn Schmidt (Jona S. 79 ff.) mit der Vermutung recht hätte, daß in dem Urbilde des babylonischen Mythos einst erzählt wurde, daß Marduk zunächst von der Tiâmat verschlungen wurde und dann diese mit seinen Waffen von innen heraus zerschnitten habe. Schmidt (S. 81) begründet seine Vermutung folgendermaßen: »Von der Art, wie Marduk gegen Tiâmat streitet, ist es schwer, sich ein Bild zu machen. Das ungeheure Weib reißt, wie es scheint, von Marduks Netz gefangen seinen Rachen auf. Warum führt Marduk nicht sogleich den Stoß? Warum schickt er den Orkan voran? Um ihren Rachen offenzuhalten, so erklärt man. Indessen der Orkan wütet grimmig in ihrem Bauch. Dann wird das Weib, wie Gunkel richtig sagt, »von innen zerschnitten«. Unwillkürlich denkt man es sich dabei in solchen Riesendimensionen . . . , daß man den, der es zerschneidet, kaum anders als in ihrem Innern stehend vorzustellen vermag.« »Nach alledem scheint es jedenfalls der Erwägung wert, ob hier nicht ursprünglich . . . erzählt worden ist, der von der Lichtflut bekleidete Gott sei selbst dem Meere (d. h. der Tiâmat) ins Maul gesprungen.« Ist die Vermutung Schmidts richtig, so wird die Parallele zwischen dem mandäischen Mythos und dem babylonischen Schöpfungsmythos ganz enge, und wiederum kann der mandäische Mythos, da ja nachweislich der Mandäismus Altbabylonisches erhalten hat, seinerseits zur Be-

stätigung der Hypothese Schmidts dienen. Es findet sich aber noch eine weitere Parallele hüben und drüben. Im babylonischen Schöpfungsmythus heißt es weiter, daß darnach Marduk auch den Genossen der Tiámat, den Kingu bewältigt habe. »Er entriß ihm die Lostafeln, die an seiner Brust hingen, siegelte sie mit seinem Siegel und hängte sie sich an die Brust«¹. Ebenso wird im mandäischen Mythus der Riese Krun von Hibil gezwungen, ihm den Paß oder das Siegel mit dem Namen der Finsternis zu übergeben. Beide Male entreißt der Lichtgott den bösen Mächten das Zaubermittel, an dem ihre Herrschaft hängt, die Lostafeln oder den Paß oder den Siegelring mit dem geheimnisvollen Namen. Nur der Unterschied ist vorhanden, daß in der Erzählung des babylonischen Mythus die Begebenheiten auf zwei dämonische Wesen verteilt sind, daß nacheinander erst die Tiámat besiegt und getötet, dann Kingu bewältigt wird, während im mandäischen Mythus nur ein Gegner des Hibil-Ziwâ erscheint, der Riese Krun, dieser deshalb auch nicht, wie die Tiámat, getötet wird, sondern am Leben bleibt, um ihm den Paß zu geben.

Der Sinn des ursprünglichen Mythus ist durch diese Parallelen sichergestellt. Es handelt sich jedenfalls um einen alten Sonnenmythus. Der Sonnenheros besiegt die Mächte oder die Macht der Finsternis, sei es, daß man nun mit Gunkel (Schöpfung und Chaos) den babylonischen Mythus auf die siegende Frühlingssonne deutet, die das Ungeheuer, den chaotischen Nebel spaltet und durchbricht, sei es, daß man mit Schmidt hier den Sonnenheros findet, der jeden Abend in den Rachen des Ungeheuers hinuntertaucht, um dann das Innere des Ungeheuers mit seinem Schwerte zu zerspalten und am anderen Morgen wieder emporzutauchen. Ein Mythus vom Sonnenheros liegt unter allen Umständen vor, und zwar ist die letztere Deutung wenigstens für den mandäischen Mythus die wahrscheinlichere. In uralten Zeiten hat man sich den Vorgang, den man alltäglich vor Augen sah, daß der glänzende Sonnenball in die Tiefe hinabsank und aus der Tiefe am anderen Morgen wieder hervorkam, mythisch so gedeutet, daß der Sonnenheros in den Rachen des Ungeheuers hinabsteigt, dort

1. Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 413.

unten seine heldenhaften Kämpfe verrichtet, den Bauch des Ungeheuers spaltet, die Dämonen der Tiefe besiegt, ihnen ihre geheimnisvolle Machtmittel raubt und dann wieder siegend hervorsteigt.

Wir finden aber den Zug des Mythos, daß der in die Unterwelt hinbfahrende Lichtgott den Mächten der Tiefe ihre geheimnisvollen Machtmittel raubt, noch an anderen Stellen des umfangreichen Berichtes von der Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ wieder. Es wird erzählt, daß Hibil-Ziwâ in der vierten Hölle, der Welt des Riesen Anatan und seiner Gattin, der Qin, sich dieser Qin in der Gestalt des Anatan genahet und sie aufgefordert habe: »Auf, zeigt mir, aus was wir¹ entstanden sind und aus was wir geformt und entstanden sind« (Brandt, M. S. 153). Da habe Qin ihm die große Quelle gezeigt, aus der sie entstanden seien. Von hier ist der Bericht recht dunkel und dem Überlieferer wohl selbst nicht mehr recht deutlich gewesen. Es wird erzählt, daß Hibil in jener Quelle das Merârâ und Gemrâ gesehen habe, welches »liegt und zappelt in jener Quelle«. Da habe dieser Merârâ und Gemrâ, »die Festigkeit der Welten der Finsternis« geraubt, so daß die Qin es zu ihrem Entsetzen vergebens gesucht habe. Was dieses Merârâ und Gemrâ sei, ist leider, wie es scheint, nicht mehr festzustellen², jedoch der Sinn des Mythos ist im großen und

1. Hibil-Ziwâ gibt sich als eine der Mächte der Finsternis aus.

2. Vgl. dazu die Vermutungen bei Brandt 154, 1. Brandt macht auf die Parallele aufmerksam, daß der später geborene Riese Ur in der Darstellung des 8. Traktats Genzâ r. einem kleinen Gemrâ gleiche. Ich möchte folgende Kombination versuchsweise wagen: An einer anderen Stelle der mandäischen Überlieferung wird überliefert, daß die Ruhâ durch einen Trunk lebenden Wassers die Sieben gezeugt habe. Ebenso heißt es in der mandäischen Überlieferung einmal, daß die Mutter Jesu aus dem Wasser, das sie aus einer Quelle getrunken habe, Jesus gezeugt habe (Brandt, M. R. p. 67). Derartige Spekulationen scheinen weitere Verbreitung gehabt zu haben. Wir erinnern uns, daß nach der persischen eschatologischen Spekulation eine Jungfrau in einem See baden und dort, von dem in diesem See verborgenen Samen Zarathustras geschwängert, den Messias gebären soll. Sollte nicht vielleicht das Gemrâ-Merârâ, das in dem Wasser liegt, der Fruchtbarkeitszauber sein, durch den die Geburten immer neuer Dämonen der Finsternis gesichert werden, so daß also Hibil mit dem Raub dieses Zaubermittels dann in der Tat der Dämonenwelt einen empfindlichen Schlag beibringt?

ganzen klar. Wieder raubt der Lichtgott den finsternen Mächten das Geheimnis ihrer Macht, wie er denn nachher (Brandt S. 165) triumphierend seinen Vater die »Festigkeit und Kraft« vorzeigt, die er der Welt der Finsternis genommen habe. Eine genaue Doublette zu diesem Vorgang wird übrigens gelegentlich der weit ausgesponnenen Schilderung des Aufenthalts des Hibil in der dritten Unterwelt noch einmal berichtet. Auch hier heißt die Mutter der dort befindlichen Mächte Qin, auch hier naht sich Hibil mit der Frage: »Aus was seid ihr entstanden und aus was seid ihr [ins Dasein] gerufen?« Es heißt dann weiter: »Und sie zeigte mir die Kraft und Festigkeit der Finsternis und das verborgene Mysterium, welches behütet wird von diesen Großen« (Brandt, M. S. 159). Auch hier scheint also ganz dieselbe Erzählung vorzuliegen, die allerdings sofort wieder durch ein anderes Motiv durchkreuzt und mit diesem verbunden wird. Denn weiter wird erzählt, daß die Qin dem Hibil auch eine Quelle gezeigt habe und in jener Quelle einen Spiegel, in welchem die Mächte der Finsternis sich bespiegelten und dann jedesmal wüßten, was sie zu tun hätten. Diesen Spiegel nimmt dann Hibil von den Augen der Qin weg, und es heißt dann wieder, daß die Qin spricht: »Was soll ich tun, da unsere Festigkeit und Kraft nicht mehr vorhanden ist?« (151). Es liegt hier ein doppeltes Motiv vor, aber die Grundauffassung ist beide Male dieselbe: Hibil raubt den Mächten das geheimnisvolle Zaubermittel ihrer Macht; und auch darauf mag noch hingewiesen werden, daß ihm das in beiden Fällen dadurch gelingt, daß er unerkannt oder verwandelt als einer der Ihren unter die Mächte der Finsternis tritt. Übrigens spielt der Raub der geheimnisvollen Machtmittel noch an einer dritten und vierten Stelle eine Rolle. In der Erzählung des 8. Traktats gelegentlich der ausführlichen Schilderung des Kampfes des Hibil mit der Ruhâ und ihrem Sohne, dem Ur, arbeiten die Mächte der Finsternis wiederum mit geheimnisvollen Zaubermitteln. Die Ruhâ schenkt ihrem Sohne eine Krone und gibt ihm so den Mut, den Ansturm gegen die Welten des Lichts zu unternehmen (Brandt 174), oder sie läßt ihn in einen Zauberspiegel sehen und zeigt ihm in diesem die Welt ihrer Väter (S. 176), oder sie schenkt ihm eine kostbare Perle, die ebenfalls als eine geheimnisvolle Macht und Zaubermittel gedacht wird

(S. 180), und der Kampf zwischen Hibil und Ur gewinnt jedesmal damit sein Ende, daß dieser ihm erst die Krone (S. 178), dann die Perle wegnimmt. Und wiederum klagt hier Ur (S. 180): »Wehe, Mutter siehe, unsere Kraft und unsere Festigkeit ist von uns hinweggenommen worden!« Und die Ruhâ klagt (181): »Wehe, wehe, daß unsere Zauber- und unsere Kraftmittel verloren gehen«. Schließlich gewinnt Hibil durch das Vorzeigen der Perle¹, die er dem Ur abgenommen hat, den endgiltigen Sieg über diesen, bündigt und fesselt ihn. Wieder und wieder zeigt sich also in dem verworrenen Mythos des 8. Traktats des r. Genzâ dieses selbe Motiv, daß der Lichtgott den Mächten der Finsternis durch List oder Gewalt, geheim oder im offenen Kampf ihre zauberhaften Machtmittel raubt. Es dürfte offenbar dem Erzähler dieses Motiv ein sehr vertrautes und altbekanntes gewesen sein².

1. Die Auffassung des Textes ist hier nicht ganz sicher (vgl. Brandt 182, 3). Es fragt sich, ob hier nicht zu übersetzen ist statt »die erhabene Perle« »der erhabene Stab«, wie denn im 6. Traktat Mändâ d'Hajê den Ur durch das Vorzeigen des Stabes des lebenden Wassers vernichtet. Brandt ertscheidet sich für die nicht ganz sprachgemäße Übersetzung »Perle« trotz jener Parallele im 6. Traktat, weil er der Ansicht ist — und vielleicht mit Recht —, daß es sich hier nur um das vorhin dem Ur abgenommene Zaubermittel handeln könne.

2. Die Erzählung des 8. Traktats ist weiter dadurch noch besonders kompliziert, daß neben dem mannigfach verwandten Motiv vom geraubten Zaubermittel ein zweites Hauptmotiv die Erzählung beherrscht: die listige Entführung der Ruhâ aus der Unterwelt (S. 155 ff). Der ursprüngliche Zusammenhang des Mythos wird etwa folgender sein: Die Mächte des Lichts erfahren auf geheimnisvollem Wege, daß ein Dämon in der Welt der Finsternis, der erst noch geboren werden soll und dessen Geburt sich jetzt vorbereitet, ihnen einst durch den Ansturm auf die Welten des Lichts im höchsten Grade gefährlich werden wird. Sie entsenden einen, den jüngsten und tapfersten Gott, aus ihrer Mitte in die Welt der Dämonen hinein. Wahrscheinlich dachte der ursprüngliche Mythos hier garnicht an Wesen der Unterwelt, vielmehr sind die Unholde, zu denen Hibil-Ziwâ auszieht, als Riesen und zwar als schöne Riesen gedacht. Als Gegner der Götter des Lichts erscheinen also hier ursprünglich nicht die Ungetüme der Finsternis, sondern die Dämonen des Riesenreiches. Unerkannt schleicht dieser sich, indem er sich an Gestalt jenen Mächten ähnlich macht, in die Welt der Dämonen (Riesen) ein. Es gelingt ihm, die Mutter, die jenen gefährlichen Gegner der Götter gebären soll, zu entdecken. Durch List weiß

Nachdem unser Blick so für den Mythos von dem Sonnenheros als dem Erlöser und dem Besieger der Mächte der Finsternis geschärft ist, wird es auch gelingen, denselben in einer Quelle wiederzufinden, die der christlichen Gnosis, von der wir oben ausgingen, sehr viel näher steht. Es muß das berühmte Lied von der Perle, das man gewöhnlich dem Bardesanes zuzuschreiben pflegt, in diesen Zusammenhang hineingestellt werden. Man pflegt dieses Lied von der Perle im allgemeinen symbolisch auf die Seele des Frommen oder des Gnostikers zu deuten, die, aus der himmlischen Heimat stammend, hier unten ihre Aufgabe zunächst vergißt, dann, an diese erinnert, sie erfüllt und schließlich wieder zur himmlischen Heimat zurückkehrt. Es ist aber bereits von Preuschen richtig erkannt¹, daß diese allgemein symbolische Bedeutung nicht die richtige ist, sondern, daß es sich auch hier nicht um die menschliche Seele überhaupt, sondern um die Figur des gnostischen Erlösers handelt. Was Preuschen vermutete, kann in diesem Zusammenhang einigermaßen zur Gewißheit erhoben werden. Die Aufgabe, welche hier der aus der Himmelswelt Gesandte zu erfüllen hat, besteht darin, daß er die von dem Drachen

er sie aus der Mitte der ihrigen fortzuführen und von ihrer Welt abzusperren, so daß bei dem dann beginnenden Kampf der Ruhä und des Ur mit der Lichtwelt aus jener Welt der finsternen Mächte den Unholden keine Unterstützung mehr erfolgen kann. So rühmt (Brandt S. 170) sich Hibil vor den versammelten Göttern: »Zu jener Finsternis habt Ihr mich gesandt. Bevor Mutter und Vater des Ur dasein würden und bevor sie seine Eltern sein würden, habe ich verschlossen alle ihre Tore und verändert alle ihre Riegel, so daß sie nicht mehr zueinander gehen (nicht mehr passen). Es schreitet jetzt nicht mehr einer in die Welt eines seiner Nachbarn, und kein Tor öffnet sich ihnen«. Das ist also wieder ein für sich stehender Mythos, der nur ganz künstlich und so, daß die Nähte deutlich erkennbar sind, mit der übrigen Erzählung verwoben ist. Es ist an dieser Stelle nicht der Ort, den weiteren Zusammenhängen des Mythos nachzugehen. Vielleicht könnten wir noch etwas weiter kommen und nachweisen, daß der hier ursprünglich vorliegende Mythos von einem Gott handelt, der ein bei den Unholden oder Riesendämonen gefangenes Weib befreit und so die Braut heimführt (Helena-Mythus).

1. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen 1904, S. 45 ff. Nur glaube ich nicht, daß P. recht gesehen hat, wenn er hier sofort einen spezifisch christlichen Erlösungsmythos annimmt.

bewachte Perle diesem zu entreißen und in die Himmelswelt zurückzubringen hat. Bei der gewöhnlichen Deutung auf das allgemeine Geschick der menschlichen Seele oder der Seele des Frommen hat man sich bisher vergebens bemüht, den Zug vom Raube der Perle zu erklären. Beziehen wir aber das ganze Gedicht auf den Herabstieg des Erlösergottes, so gewinnt nun dieses Motiv, das doch das Ganze der Darstellung beherrscht, seinen inneren Sinn und seine Bedeutung. Die Perle, welche der Gesandte der himmlischen Lichtwelt zu erringen hat, ist das geheimnisvolle Machtmittel der Mächte der Finsternis; und deshalb wird sie von dem Drachen sorgsam behütet. Von hier aus verstehen wir erst recht den Höhepunkt der eigentlichen Erzählung, wenn es nun c. 111 heißt: „Υπεμνήσθην δὲ καὶ τοῦ μαργαρίτου, ἐφ’ ὃν κατεπέμφθη εἰς Αἴγυπτον. Ἡρχόμεν δὲ φαρμακίῳ¹ ἐπὶ τὸν δράκοντα τὸν φοβερόν καὶ κατεπόνεσα² τοῦτον ἐπονομάσας τὸ τοῦ πατρὸς μου ὄνομα, ἀρπάσας δὲ τὸν μαργαρίτην ἀπέστρεφον πρὸς τοὺς ἐμοὺς ἀποχομίσας πατέρας“. Hier erinnert jeder Zug an den manichäischen Mythos: die Aussendung des jüngsten Gottes in die Welt der Finsternis (hier: Ägypten), der Kampf mit dem Drachen, der Raub der Perle, des geheimnisvollen Zaubermittels der Mächte der Finsternis, die Rückkehr zu den Vätern der Lichtwelt. Auch an einige parallele Züge ist hier zu erinnern. Wie im 8. Traktat des Genâ von den Begleitern des Hibil bei seiner Hinabfahrt in die Unterwelt die Rede ist, so heißt es auch hier, daß zwei ἡγεμόνες den Königssohn bei seinem Abstieg begleiten. Freilich kehren diese hier an den Grenzen der Welt der Finsternis um. Auch wenn erzählt wird, daß der Königssohn die Gewänder der Ägypter angezogen habe, damit es nicht den Anschein habe, als komme er aus der Fremde, und diese den Drachen erweckten, so ist dieser Zug durchsichtig und deutlich. Wir erinnern uns, daß Hibil-Ziwâ unerkant und den Mächten der Finsternis gleichgeworden sich in ihre Welten einschleicht. Auch wenn dann erwähnt wird, daß der Königssohn im Lande der Ägypter einen Genossen im Osten gefunden habe, einen Sohn der Großen (υἱὸν μεγιστάνων) und mit diesem freund-

1. So ist nach der syrischen Übersetzung zu lesen statt ἐφ’ ἄρμασιν.

2. Syrer: »Ich schläferete ihn ein«, vielleicht καθύπνωσα?; aber καθυπνοῦν scheint nur in intransitiver Bedeutung vorzukommen.

schaftlich verkehrt habe, so ist dabei vielleicht an den Genossen des Hibil-Ziwâ zu denken, der mit ihm in der Unterwelt bleibt. Ein neuer Zug kommt hier insofern hinein, als erzählt wird, daß der Königssohn, im Ägypterlande durch die dort genossene Nahrung beschwert, in tiefen Schlaf versunken sei und die Aufgabe, wegen deren er aus der Lichtwelt hinabgesandt sei, fast vergessen habe, und daß er erst durch ein Mahnzeichen wieder an seine Aufgabe hätte erinnert werden müssen. Ich gestehe, daß ich nach den vorliegenden Parallelen diesen Zug allerdings nicht zu deuten weiß und daß er vielleicht nur mit der hier in der Tat vorliegenden novellistischen Umgestaltung des ganzen Mythos, wie er in der Perle vorliegt, zusammenhängt. Oder sollte hier vielleicht von dem letzten Redaktor des schönen Liedes doch eine Beziehung auf die menschliche Seele, die im Diesseits ihrer Aufgabe zu vergessen in Gefahr steht, hineingebracht sein? Aber wie dem sein möge, jedenfalls liegt in der Perle eine deutliche Parallele zum mandäischen Mythos vor. Der Königssohn, der ausgesandt wird, die kostbare Perle dem Drachen zu rauben, und unerkant in der niederen Welt weilt in der Tracht der »Ägypter« und der, nachdem er in dem Kampf mit dem Drachen seine Aufgabe erfüllt hat, zu der Welt der Väter zurückkehrt, — es ist der Sonnenheros, der in die Welt der Finsternis herabsteigt, um den chaotischen Ungetümen der Finsternis ihre Macht zu rauben, und dann wieder in die Welt des Lichts emportaucht. Auch sonst zeigen die Acta Thomae Spuren ihrer Bekanntschaft mit diesem Mythos und Hindeutungen auf diesen; so wenn in dem durchaus gnostisch gehaltenen Abendmahlgebet (c. 50) die himmlische μήτηρ mit den Worten angerufen wird: »Komm, Du Genossin des Männlichen, komm, die Du die Geheimnisse des Auserwählten kennst, komm, die Du teilnimmst an all den Kämpfen des edlen Kämpfers«. Gemeint ist hier offenbar die hohe Himmelsgöttin, die Mutter oder die Braut des ausgesandten Königssohnes. Dieser ist der edle Kämpfer, der ausgezogen ist, den Kampf gegen die Finsternis zu bestehen. Die Muttergöttin folgt diesem Kampf mit ihrer Teilnahme von obenher. Sie kennt seine Geheimnisse, die es gilt in der Welt der Finsternis zu bewahren, bis der Sieg erfolgt ist¹. Die Acta Thomae zeigen

1. Ebenso heißt es c. 27: »Komm, barmherzige Mutter, komm,

uns überdies, wie leicht nun diese Idee von der in die untere Welt zur Bekämpfung der dämonischen Gewalten hinabsteigenden Erlösergestalt mit der Gestalt Jesu verschmolzen werden konnte. Schon in jenen von uns zitierten Gebeten ist in der gegenwärtigen Überlieferung sicher an niemand anders als an Jesus Christus gedacht. Auch an einer anderen Stelle zeigt sich, wie der hier vorliegende Mythos unmittelbar auf die Person Jesu übertragen wird. c. 48 wird dieser angeredet: „*Ἰησοῦ ὑψιστε, φωνῇ ἀνατείλασα ἀπὸ τῶν σπλάγχων τῶν τελείων, πάντων σωτήρ, ἣ δεξιὰ τοῦ φωτός, ἣ καταστρέφουσα τὸν πονηρὸν ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καὶ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν φύσιν συναθροίζων εἰς ἓνα τόπον, ὁ πολύμορφος, ὁ μονογενὴς ὑπάρχων*“. Was es heißt, daß Jesus den Bösen ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει vernichte und zerstöre, daß er seine ganze Natur an einen Ort zusammenbringt¹, was es bedeutet, das Jesus *πολύμορφος* genannt wird, das alles ergibt sich aus einem Vergleich mit dem auch dem Verfasser der Acta Thomae bekannten Mythos, den wir soeben dargelegt haben.

Der Mythos von dem Erlösergott, der in die Unterwelt oder in die Hölle hinabfährt, um die dämonischen Gewalten zu besiegen, hat übrigens seinen Einfluß noch weiter ausgedehnt, und wir dürfen vermuten, daß er auch direkt das genuine Christentum beeinflusst hat. Denn nur der hier nachgewiesene Zusammenhang gibt uns die Erklärung dafür, daß die Theorie von der Hadesfahrt Jesu so frühzeitig bereits im neutestamentlichen Zeitalter in die christliche Religion eingedrungen ist. Die Sicherheit, mit welcher bereits im Neuen Testament überall auf diese als auf eine als selbstverständlich vorausgesetzte Tatsache angespielt wird, erklärt sich eben nur unter der Annahme, daß hier eine Herübernahme stattgefunden hat, und daß die Idee von der Hadesfahrt bereits existierte, ehe sie auf Jesu Person angewandt wurde. Am deutlichsten redet bekanntlich der erste Petrusbrief (3, 19 ff. und 4, 6) von der Hadesfahrt Jesu, und von allen anderen Stellen im Neuen Testament hebt sich dessen Anspielung dadurch ab, daß hier bereits eine Zweck-

Genossin des Männlichen, komm, die Du verborgene Geheimnisse enthüllst*.

1. Vgl. oben S. 241 die gnostische Idee, daß der unerkannte Erlöser die Kräfte aller niederen Wesen an sich zieht.

beziehung der Hadesfahrt Jesu, die Predigt für die Geister im Gefängnis, angedeutet wird, eine Andeutung, auf deren ursprünglichen Sinn wir uns in diesem Zusammenhang nicht mehr einlassen können. Im übrigen finden wir nur zahlreiche Hinweise und Andeutungen auf die Tatsache; so Eph. 4, 9 (*κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*). Matth. 12, 40 (»die drei Tage in der Unterwelt«), Apg. 2, 24. 27. 31, Röm. 10, 6. Lebendiger und inhaltsreicher ist wieder das Wort Apokal. 1, 18, in welchem Jesus als der auftritt, der tot war und lebendig geworden ist und der nun die Schlüssel des Todes und des Hades in der Gewalt hat. Im allgemeinen ist dann die spätere Auffassung durch die Stelle I. Petr. 3, 18 ff. beherrscht, und infolgedessen finden wir in den älteren Kirchenväterzeugnissen wieder und wieder den Gedanken der Predigt Jesu an die Geister im Gefängnis angeschlagen (vgl. bereits das unechte Petrus-evangelium Vers 41, die ältesten Zeugnisse aus den Kirchenvätern bei Harnack *Patr. apost.* III 232; zum ganzen: C. Clemen: »Niedergerfahren zu den Toten« S. 115 ff. u. ö.). Bei dieser Herübernahme der Idee der Hadesfahrt in der ältesten christlichen Überlieferung fällt allerdings auf und verdient hervorgehoben zu werden, wie zurückhaltend man zunächst sich gegenüber den eigentlichen mythologischen Zügen dieser Phantasie verhalten hat. Es wird eigentlich nicht viel mehr als die Tatsache herübergenommen, die Höllenfahrt selbst, und einer solchen Phantasie bedurfte die alte Christenheit, um sich die Frage nach dem, was mit Jesus zwischen Kreuzigung und Auferstehung geschehen sei, zu beantworten. Wo die christliche Phantasie hier gewaltet hat, hat sie eigentümlich weitergebildet, indem sie eine neue und verhältnismäßig großartige Idee von der Predigt Jesu an die Geister im Gefängnis hinzubachte¹.

1. Auch die Frage wäre zu erheben, auf welchem Wege der ersten Christenheit die Idee von der Hadesfahrt zugeführt sei. Es ist nicht unmöglich, daß dieses durch die jüdische Apokalyptik geschehen ist, daß hier sich noch eine dunkle Erinnerung an die Niederfahrt des göttlichen Wesens erhalten hat und das Christentum zunächst sich diese verblaßte und abstrakt gewordene Überlieferung angeeignet hätte. Das würde nun auch den abstrakten Charakter der Überlieferung in den ältesten Zeugnissen erklären. Als Beweis für diese Vermutung mag angeführt werden, daß in den Zusätzen, welche das Sirachbuch erhalten hat und die doch wahrscheinlich sämtlich jüdischen Ursprungs sind,

Je weiter wir aber in der christlichen Überlieferung heruntergehen, desto stärker dringen bei der Schilderung der Hadesfahrt Christi die alten, uns bekannten mythologischen Züge wieder hindurch. Es ist so, als wenn das Christentum erst allmählich den Mut gewonnen habe, sich diesen heidnischen Mythos in seinem ganzen Umfange anzueignen, und als wenn das erst in einer Zeit geschehen wäre, wo das Heidnische an ihm längst seine Gefahren und Bedenken verloren hatte und man unbefangen auch solche Züge auf die Person Christi übertragen konnte, ohne noch fürchten zu müssen, damit in allzu gefährliche Nähe an heidnische Mythologie, die ihre originale Kraft verloren hatte, zu geraten. Eine dramatische Darstellung des Sieges Christi über den Hades begegnet uns bereits im Evangelium Nicodemi (Tischendorf, Ev. apocr.² 1876, jüngere griech. Rezension p. 329, lat. Text p. 392f.). Hier finden wir die später immer wiederkehrenden Züge: die erstaunten Deklamationen des über die Herrlichkeit des Siegers erschrockenen Hades, die Wendung: *αἱ χαλκαὶ πύλαι συνετρίβησαν καὶ οἱ σιδηροὶ μοχλοὶ συνεθλάσθησαν* (Ps. LXX 106, 16). — Etwa seit Origines (vgl. die Darstellung in der Realenzykl.³ s. v. Höllenfahrt) scheinen die Phantasien auch in die vornehmere Literatur eingedrungen zu sein. Schon Origines spricht gelegentlich nicht

zu Sirach 24, 32 sich ein allerdings nur im Lateinischen überliefertes Fragment, das von der Hadesfahrt der Weisheit handelt, findet: »Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen«. Hier hätten wir denn auch in der jüdischen Überlieferung die Idee einer Predigt der Weisheit an die Entschlafenen. Auch die Phantasie des äthiopischen Henochbuches, daß Henoch ausgesandt sei, den gefallenen Engeln das vernichtende Urteil Gottes zu verkünden (Henoch c. 12 ff.), scheint in diesen Zusammenhang hineinzugehören und ebenfalls zu beweisen, daß der jüdischen Überlieferung die Idee von einem Heros, der zu den Dämonen der Unterwelt hinabsteigt, nicht ganz fremd gewesen ist. Die seltsamen Wendungen I. Petr. 3, 18, werden sich in der Tat durch die Annahme erklären, daß diese jüdische Parallelüberlieferung hier nachgewirkt hat. Freilich ist nicht anzunehmen, daß im I. Petrusbrief an den praeexistenten Christus zu denken sei, der in Gestalt des Henoch den Engeln ihr Gericht verkündet habe, vielmehr ist der Zug aus der Henochlegende hier auf die Hadesfahrt Christi übertragen.

von einer Predigt, sondern einem Sieg über den Teufel, den Christus im Hades erfochten habe (Clemen 180 ff.). Man vergleiche ferner etwa Lactanz, Instit. div. IV 12, 15: »ut inferos quoque vinceret ac praesignaret«; Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 25: »Clausit januas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata morte prostravit . . . fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo jubente collapsae sunt«. Man kann zu den einzelnen hier vorliegenden Wendungen, so der Idee von dem Verschließen der Tore, dem Niedertreten des Todes, dem Sprengen der Pforten, die Höllenfahrt des Hibil-Ziwâ geradezu als Kommentar betrachten. Ferner ist etwa die Abgarlegende bei Eusebius H. E. I 13, 20 heranzuziehen: „Καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἄιδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα“. Und in der vierten Formel von Sirmium vom Jahre 359 heißt es bei der Erwähnung der Hadesfahrt Christi: „ὃν πυλωροὶ Ἄιδου ἰδόντες ἐφριξαν . . . ὃν αὐτὸς Ἄιδης ἐτρόμασε“¹. Auch in den Acta Thomae spielen die Phantasien über die Hadesfahrt Christi eine Hauptrolle; vgl. z. B. c. 156: „ὁ κατελθὼν εἰς Ἄιδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως· οὗ τὴν θέαν οὐκ ἤνεγκαν οἱ τοῦ θανάτου ἄρχοντες“² (cf. c. 142).

Ganz besonders muß in diesem Zusammenhang auf eine Schilderung der Höllenfahrt Jesu hingewiesen werden, die uns Eznik als aus dem Marcionitischen System stammend überliefert hat (übers. v. Schmid S. 176 f.). Hier wird erzählt, daß der gute Gott, als er gesehen habe, daß soviele Geschlechter der Menschen in dem Streit um sie zwischen dem Herrn der Geschöpfe (dem Gott der Gesetze) und der Materie gequält und vom ersteren aus Zorn in die Hölle geworfen wurden, seinen Sohn gesandt habe, sie zu erlösen. Zu diesem Zweck mußte Jesus auf Erden erscheinen und sterben, um in die Hölle hinabzukommen. »Nach Deinem Sterben wirst Du in die Hölle hinabsteigen und sie von dort herausziehen; denn die Hölle ist nicht gewöhnt, in sich das Leben aufzunehmen. Und deswegen

1. Sämtliche Stellen nach Clemen S. 180 ff., 102, 126.

2. Vgl. noch Fragen d. Bartholomäus, hrsg. v. Bonwetsch S. 6; endlich das wertvolle Material das v. d. Goltz, Texte u. Unters. N. F. XIV 6 S. 107—111 beigebracht hat. Im einzelnen dem nachzugehen lohnt sich kaum, da wir immer aufs neue denselben stereotypen Wendungen begegnen.

kommst Du an das Kreuz hinauf, damit Du gleichst den Toten, und daß die Hölle ihren Rachen auftue, Dich aufzunehmen und daß Du in sie hineintretest und sie ausleerest«. Hier ist der alte Mythos wunderbar erhalten. Noch ganz deutlich herrscht die Vorstellung, daß der Erlösergott in den Rachen des Ungetüms hineinfährt, daß dieses ihn, ohne zu wissen, wer er ist, verschlingt, und daß der Verschlungene dann von innen heraus die Macht des höllischen Ungetüms vernichtet. Wir erinnern uns unmittelbar an den Mythos von Hibil, der sich vom Höllenungetüm verschlingen läßt und so dessen Verderben herbeiführt. Auch der Zug, daß Jesus unerkannt in die Hölle hinunterkommt, erscheint uns in diesem Zusammenhang nunmehr ganz vertraut und verständlich. In dem von Eznik überlieferten Marcionitischen System hat dieser Mythos von der Hadesfahrt noch eine Erweiterung erfahren. Nachdem Jesus nämlich in die Hölle hinabgestiegen sei und die Seelen von dort herausgeführt habe, heißt es, sei er zum zweiten Mal in der Gestalt seiner Gottheit zum Herrn der Geschöpfe herabgestiegen und habe mit ihm Gericht gehalten wegen seines Todes. »Und als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, erkannte er, daß ein anderer Gott außer ihm sei«, und Jesus sagte zu ihm: »Ich halte Gericht mit Dir«. So richtet Jesus nun den Herrn der Geschöpfe auf Grund seines eigenen Gesetzes und läßt sich aus Genugthuung dafür, daß er ihn widerrechtlich getötet habe, die Seelen der Menschen als Preis bezahlen. Auch diese Erweiterung der Phantasie von der Hadesfahrt Christi mag wegen ihrer außerordentlich mythologischen Haltung noch in diesen Zusammenhang hineingestellt werden.

Im Unterschiede von dieser Adaption der Idee von der Höllenfahrt des Erlöserheros auf Jesus kennt die christliche Gnosis an den Stellen, die wir am Anfang des Kapitels besprochen haben, keine eigentliche Hadesfahrt. Sie verlegt den Abstieg ihres Erlösers in die obere Welt, und für sie ist die niedere Welt diese Erde, auf der Jesus in seinem irdischen Aufenthalt lebte. Sie bezieht also den Hinabstieg des Erlösers auf die Erscheinung Jesu auf Erden. Bei ihrer dualistischen Gesamthaltung wird eben diese körperliche Welt bereits die Welt der Verderbens und der Finsternis, und es bedarf der Idee eines Abstiegs zur Hölle nicht mehr. Und in diesem

Zusammenhang mag darauf hingewiesen werden, daß, wie es scheint, auch in nicht spezifisch christlich-gnostischen Quellen die Phantasien namentlich von dem unerkannten Herabsteigen des Erlösers in die Welten der Finsternis ebenfalls auf das irdische Leben Jesu bezogen werden, nicht auf seine Hadesfahrt. Wir erinnern uns daran, daß auch die *Ascensio Jesajae*, die vielleicht doch auch in gemeinchristlichen Kreisen gelesen wurde und nicht spezifisch gnostisch ist, nur einen Abstieg des Erlösers durch die Himmel bis auf diese Erde kennt. Auch eine Parallele in den *Acta Thomae*, die ja allerdings auch schon gnostisch berührt ist, möge hier erwähnt werden. Dort (c. 45) läßt der Verfasser die Dämonen zu dem Apostel sprechen, daß er in seiner Gestalt dem Herrn Jesus gleiche, als wenn er von ihm gezeugt sei. »Denn wir haben einmal gemeint, auch jenen unter unser Joch zu bringen, wie auch die übrigen. Der aber wandte sich gegen uns und unterjochte uns; denn wir kannten ihn nicht. Er hat uns aber durch seine unscheinbare Gestalt und durch seine Armut und durch seinen Mangel betrogen; denn wie wir ihn schauten, da glaubten wir, daß er ein Mensch mit Fleisch und Blut sei, und wußten nicht, daß er es ist, der die Menschen lebendig macht«¹. Zum Schluß mag die Frage hier aufgeworfen werden, ob nicht auch die schon bei Paulus I. Cor. 2 sich findende Behauptung, daß die Archonten dieser Welt den Herrn der Herrlichkeit, ohne ihn zu kennen, ans Kreuz gebracht hätten und infolgedessen ihre Macht vernichtet wäre, in diesen Zusammenhang einzureihen sei.

II.

Sind wir bisher der Erlösergestalt in der Gnosis da, wo sie allein stand, nachgegangen, so gilt es nun, diese in Verbindung mit der weiblichen Gestalt der Sophia ins Auge zu fassen.

Dabei nehmen wir zugleich den Faden wieder auf, den wir im zweiten Kapitel unserer Untersuchung haben fallen lassen.

1. Vgl. c. 143: *οὗτος ὁ σφῆλας τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν θάνατον βιασάμενος*. — Auch Hippolyt V 19 p. 206 (Sethianer) wird ausgeführt, daß sich der Logos des Lichtes dem Tiere der Schlange (dem bösen Geist) gleichgestaltet habe, um so durch Überlistung der höllischen Mächte das Erlösungswerk zu vollbringen.

Es war uns dort gelungen, nachzuweisen, daß die eine dieser weiblichen Gestalten, die mit dem gnostischen Erlöser zusammen erscheinen, die Helena im Simonianischen System, tatsächlich mit einer Göttin, die im späteren synkretistischen Zeitalter eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint, der Helena-Selene (Isis-Astarte) identisch sei. Läßt sich aber in Betreff der Helena dieser Nachweis führen, so wird er auch von deren Genossen dem »Mager« Simon zu gelten haben. Dieser mag nach der einen Seite hin eine ursprüngliche historische Figur sein, das soll nicht geleugnet werden; aber sicher ist, daß mit seiner Figur eine Göttergestalt des späteren Synkretismus und deren Mythos kontaminiert, und daß aus dieser Kombination die gnostische Erlösergestalt Simon entstanden ist. Eine Reihe von Spuren deuteten darauf hin, daß Simon und Helena beide in der Tat hellenistische Göttergestalten waren und als solche sogar einen Kult besessen haben. Diese Erkenntnis ist von außerordentlicher Tragweite. Die simonianische Gnosis ist nach einstimmigem Urteil der Überlieferung die älteste Erscheinung der Gnosis, von der uns direkte Nachrichten erhalten sind. Die Gestalt des Simon begegnet uns bereits in der Apostelgeschichte also mindestens am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, — und zwar in ihrer gnostischen Ausgestaltung (Apg. 8, 10: ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). So haben wir in den für uns erkennbaren Anfängen der Gnosis eine Erscheinung, zu deren Erklärung wir keinerlei christliche Prämissen gebrauchen, eine Erlösergestalt, die mit Jesus von Nazareth gar nichts zu tun hat. Und von hier aus drängt sich uns von neuem mit fast zwingender Gewalt die Vermutung auf, daß wie auf den Mager Simon die Gestalt einer heidnischen Erlösergottheit adaptiert ist, so auch das Soter der christlichen Gnosis aus einer Kontamination einer bereits fertig vorliegenden Erlösergestalt mit dem von der christlichen Religion verkündeten Jesus Christus entstanden sei.

Bei alledem — das soll offen zugestanden werden — fehlt ein Ring in der Kette des Beweises, und bleibt an einem Punkte die vorgetragene Anschauung Postulat. Wir vermögen jene postulierte Erlösergestalt in den Gebieten, die für uns in Betracht kommen (Mesopotamien, Syrien, Phönicien, Ägypten) und in der betreffenden Zeit — etwa in Verbindung mit der Ge-

stalt der Helena nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen. Eine Reihe von Forschern hat allerdings in Anlehnung an die recht wagehalsigen und der Nachprüfung bedürftigen Aufstellungen von Movers (Phönizier) die Behauptung aufgestellt, daß eine derartige Gestalt tatsächlich nachweisbar sei. So spricht A. Duncker in seiner Geschichte des Altertums (5. Aufl. I 330) von einem Mythos, demzufolge der Sonnengott Melkart ausgezogen sei, die in die Dunkelheit der Nacht verschwundene Mondgöttin (Selene-Astarte) zu suchen, diese im fernen Lande gefunden und dort mit ihr die himmlische Hochzeit gefeiert habe. Wäre dieser Mythos nachgewiesen, so bliebe allerdings kein Zweifel mehr übrig, daß wir den Prototyp des gnostischen Simon und des christlich gnostischen Soter gefunden hätten. Aber leider ist derselbe bisher nur Postulat und nicht authentisch nachweisbar.

Am nächsten kommt dem postulierten Mythos etwa die bereits dem späteren synkretistischen Zeitalter angehörige Erzählung der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia. Allerdings heißt es in diesem Mythos, daß Kadmos, der Sohn Agenors, ausgesandt seine Schwester Europa zu suchen, auf seiner Fahrt in Samothrake die Harmonia gefunden und mit ihr die Hochzeit gehalten, resp. sie geraubt und im fernen Lande, (etwa) in Theben, gefreit habe¹. Die eine Gestalt der verschwundenen, wiedergefundenen und gefreiten Göttin, die wir postulieren müssen, erscheint hier auf zwei Figuren, die Schwester Europa und die Braut Harmonia, verteilt. Immerhin kann wenigstens darauf hingewiesen werden, daß die Erzählung von Kadmos und Harmonia in späterer Zeit auch in den Küstenstädten Phöniziens lokalisiert war. Nach Athenaeus XIV 77 p. 658 soll Eumeros die Harmonia als Flötenspielerin eines Königs von Sidon, die mit Kadmos dessen Koch durchgegangen sei, bezeichnet haben². Der Spott des Eumeros beweist, daß die Sidonier den Kadmos und die Harmonia

1. Vgl. Diodor V. 48; Ephoros, Schol. zu Euripides Phoenik. 7. Zum Ganzen Art. Harmonia und Kadmos in Roschers Lexikon der Mythologie.

2. Darf hier vielleicht die rätselhafte Szene zwischen dem Apostel Thomas und der Flötenspielerin Acta Thomae c. 7 — in Verbindung mit dem Hochzeitslied c. 6 — verglichen werden?

für sich in Anspruch nahmen. Beachtenswert ist auch, daß man nach Nonnus (Dionysiaca XL 346 ff.)¹ in Tyrus das Haus des Agenor und das Brautgemach des Kadmos zeigte. Das »Brautgemach« (der *ἱερός γάμος*) ist für diesen Mythos überhaupt charakteristisch; auch auf Samothrake und in Theben wurde es gezeigt (Pausanias IX 12, 3; 16, 3)².

Können wir so den direkten Beweis für die vermuteten Beziehungen nicht bis zum Ende führen³, so werden wir um so mehr den Weg der indirekten Beweisführung einschlagen müssen. So haben wir in diesem Zusammenhang die Frage zu stellen, ob sich nicht auch in den Parallelfiktionen zu Simon und zur Helena: dem christlich gnostischen Soter und der Sophia Züge einer nicht aus christlichen Prämissen erkläraren Mythologie nachweisen lassen, Beweise, daß auch hier die Adaption eines Mythos auf die Gestalt des christlichen Erlösers stattgefunden hat.

Schon bei den Gnostikern des Irenäus I 30 erscheinen die beiden Gestalten des *Χριστός* und der *Σοφία* nebeneinander. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß der *Χριστός* in dem System der Gnostiker, wie es uns hier vorliegt, vielleicht an Stelle des *Ἄνθρωπος* oder des *secundus homo* infolge christ-

1. Vgl. auch wie bei Nonnus, Dionysiaca XLI 277. 314. 358, die Göttin Harmonia als eine kosmische Potenz erscheint, als *παμμήτωρ, πατρώος*; die vier Weltgegenden sind ihre Türhüterinnen, u. s. w.

2. In diesem Zusammenhang mag noch der seltsame Bericht Theodor bar-Kunis über die Sekte der Kukaer (Pognon 209 ff.) verglichen werden. Hier wird behauptet, daß der »großen Mutter des Lebens« sieben Töchter von den Mächten der Finsternis geraubt und deren Söhnen gegeben seien, daß aber die guten Mächte an einem bestimmten Tage herabsteigen, um ihre Verlobten zu befreien und heimzuholen. Die Jungfrauen sollen sich in Hatra, Mabug, Harran befinden. — Ein merkwürdiger Nachklang des Mythos von der geraubten und befreiten Göttin.

3. Man könnte natürlich noch auf eine Reihe anderer verwandter Mythen hinweisen, so auf den der Befreiung der Istar durch Uddu šunamir im alten babylonischen Lied von der Höllenfahrt der Istar (vgl. Anz, Ursprung S, 90—93), vielleicht auch auf die Befreiung der Hesione durch Herakles, der Andromeda durch Perseus. Doch wird sich überall Gewisses nicht mehr ausmachen lassen. Es muß eventuell genügen, den Typus des vorliegenden Mythos im allgemeinen festzustellen.

licher Bearbeitung getreten sei, daß aber der *Ἄνθρωπος* die ihn charakterisierenden Züge, namentlich den des Hinabsinkens in die Materie, an die neu hier auftretende Gestalt der Sophia abgegeben habe. Jedenfalls steht in dem gnostischen System die obere im Himmel verbliebene Gestalt unmittelbar neben der Sophia, der gesunkenen Göttin. Sie sind Geschwister von ungleicher Art und ungleichem Wert. Und zugleich wird der *Χριστός* der Erlöser der gesunkenen *Σοφία*. Es wird I 30, 12 berichtet, daß die Sophia, als sie infolge der Abtrünnigkeit ihres Sohnes keine Ruhe, weder im Himmel noch auf Erden, gefunden habe, betrübt ihre Mutter angefleht habe, daß ihr der Christus zur Unterstützung gesandt würde. Es ist nun sehr darauf zu achten, daß hier als die eigentliche Tat des Erlösers die Befreiung der Sophia, seiner Schwester, und die Vereinigung mit ihr berichtet wird. Ich erinnere daran, daß es auch hier heißt, daß der Erlöser unerkannt durch die Welten der planetarischen Mächte hindurchgegangen sei und bei diesem Hindurchfahren diese ihrer Macht entleert habe, daß also auch hier der Gegensatz gegen die dämonischen Mächte erhalten geblieben ist. Dann aber heißt es: »Et descendente Christo in hunc mundum induisse primum sororem suam Sophiam et exultasse utrosque refrigerantes super invicem et hoc esse sponsum et sponsam definiunt«. Hier haben wir augenscheinlich das Ende und das Acumen eines ursprünglichen Mythos: der Erlösergott befreit die gefangene und in die Materie versunkene Göttin und feiert mit ihr die heilige Hochzeit, Christus und die Sophia sind Braut und Bräutigam. Und wenn wir so das Auge geschärft haben für das eigentliche Mythologische in dieser Darstellung, so sehen wir nun auch deutlich, wie künstlich mit der Erzählung vom Erlöser, der die Sophia befreit, die Gestalt des historischen Jesus verbunden ist. Denn es wird hier nun weiter berichtet, daß die Sophia vor dem Kommen des Retters durch den Jaldabaoth, ohne daß dieser gewußt, was er getan, zwei Menschen emaniert hätte (30, 11): »duorum homines factas esse emissiones, alterum quidem de sterili Elizabeth, alterum autem ex Maria virgine«. So habe die Sophia den Jesus vorher vorbereitet, »uti descendens Christus inveniatur vas mundum«, und dann habe sich der mit der Sophia vereinigte Christus auf dem Menschen Jesus niedergelassen, und so sei Jesus Christus ent-

standen. Diese wunderliche und verzwickte Christologie, die hier vorgetragen wird, wird erst dann eigentlich verständlich, wenn wir annehmen dürfen, daß hier ein ursprünglich selbstständiger Mythos von der Vereinigung des Soter mit der Sophia künstlich mit der Gestalt Jesu verbunden ist.

Dieselbe Beobachtung können wir machen, wenn wir versuchen, in die verschlungenen Gedankenzüge der Valentinianischen Systeme einzudringen. Wir haben zunächst zu unterscheiden zwischen einem früheren und einem späteren Zustand in der Ausbildung dieser Systeme.

Nach der älteren Auffassung des Valentinianismus finden wir auch hier das Paar, den Erlöser Christus und die gerettete Sophia, nebeneinander. In dem System, das als ursprüngliches des Valentin, des Meisters der Schule selbst, ausgegeben wird (Irenäus I 11, 1), heißt es noch ausdrücklich, daß Christus nicht, wie in den späteren Systemen angegeben werde, von den oberen himmlischen Mächten emaniert sei, sondern seine Mutter die gefallene Sophia sei. Diese habe ihn *cum quadam umbra* geboren, er aber habe, da er seiner Natur nach männlich sei, den Schatten von sich abgestreift und sei ins *πλήρωμα* zurückgekehrt. Dieselbe Auffassung setzt auch noch das System der Markosier I 15, 3 voraus, wo von dem *Χριστός* die Rede ist, als er nach oben geeilt und die Zwölfzahl wieder ausgefüllt habe: „*τὸν ἀναδραμόντα ἄνω καὶ πληρώσαντα δωδέκατον ἀριθμὸν Χριστόν*“. Ebendieselbe Auffassung liegt ferner in den von Clemens Alexandrinus überlieferten *Excerpta ex Theodoto* vor (vgl. c. 23: „*Χριστὸς καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν*“ — c. 32: „*καταλείψας τὴν μητέρα ἀνελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα*“ — c. 33: „*Χριστοῦ τὸ ἀόκλειον φυγόντος, συσταλέντος εἰς τὸ πλήρωμα*“ — c. 44: „*ὅμοιον τῷ καταλιπόντι αὐτὴν φωτὶ*“). Die Anschauung, die hier vorliegt, scheint sogar noch ursprünglicher zu sein als diejenige im gnostischen System des Irenäus. Christus ist hier nicht der himmlische Bruder der gesunkenen Sophia, sondern vielmehr der Sohn dieser Sophia, der sich als der bessere, männliche Teil derselben wieder ins *πλήρωμα* zurückerhoben hat, und auch die Vermutung, daß der an dieser Stelle stehende Christos ursprünglich identisch mit dem Anthropos gewesen sei, wird uns hier auf das deutlichste bestätigt. Denn die Gestalt des Christos, der von der Sophia in der außerhimmlichen Welt geboren wird und aus dieser sich unter Zurücklassung seines Schattens wieder erhebt (vgl. die Darstellung des Poimandres s. o.), ist offenbar identisch mit dem Menschen (Urmenschen), der in die Materie versinkt und sich wieder aus ihr erhebt. Dieser Christos, der sich von seiner Mutter getrennt und in die himmlische Welt erhoben hat, erscheint nun auch in den älteren Valentinianischen Systemen zugleich als der dann wieder zurückkehrende Erlöser, der seine Mutter aus dem Verderben befreit, und der durch seine auch hier schon

vollzogene Identifikation oder Verbindung mit Jesus die Menschenwelt erlöst. Im System des Valentin bei Irenäus I 11 heißt es ausdrücklich, daß (nach einigen) Jesus der Erlöser in diesem Systeme von dem Christus, »qui recurrit rursus in pleroma«, seinem Wesen nach abgeleitet werde. Wenn daneben bemerkt wird, daß er nach anderer Auffassung auch von dem Anthropos und der Ecclesia abstammen solle, so liegt hier nur ein neuer Beweis für die von uns postulierte Identität vom Christus und Anthropos vor. Auch in dem System der Markosier bei Irenäus I 15, 3 wird behauptet, daß auf Jesus in Gestalt einer Taube herabgekommen sei: „τὸν ἀναδραμόντα ἄνω καὶ πληρώσαντα δωδέκατον ἀριθμὸν Χριστόν“, d. h. eben, daß der Christus, der Sohn der Sophia, sich auf Jesus bei der Taufe herabgelassen habe. So erscheint hier Christus in diesem Zusammenhange geradezu als Vater Jesu: καὶ καθ-εἶλε μὲν τὸν θάνατόν γησιν ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ, ἐγνώρισε τὸν πατέρα Χριστός“¹. Bemerkenswert ist übrigens auch hier, daß, ohne daß eine Vermittlung zwischen diesen beiden Angaben klar herausgestellt wurde, daneben unmittelbar die Behauptung steht, daß der, der auf den irdischen Jesus herabgekommen sei, der Anthropos sei: „Εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου . . . , τεθεί-σθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι ἄνθρωπον“. Also auch hier wieder die ursprüngliche Identität von Christus und Anthropos².

In den späteren valentinianischen Systemen, namentlich in dem des Ptolemäus, aber auch in den Excerpta ex Theodoto, die ja in der Auffassung von der Abstammung des Christus von der gefallenen Sophia mit den älteren Darstellungen überein-

1. So ist sicher zu lesen statt „Χριστόν“. Vgl. dazu die ausdrückliche und genaue Parallele III 16, 1: »Qui autem a Valentino sunt, Jesum quidem, qui sit ex dispositione, (dicunt) ipsum esse, qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatore descendisse, quem et Christum dici . . . participasse autem cum eo qui esset ex dispositione de sua virtute et suo nomine, ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem pater per eum Salvatore quidem, qui desuper descendisset«.

2. Wenn es Irenäus III 11, 3 heißt: »Alii rursus Jesum quidem ex Joseph et Maria natum dicunt et in hunc descendisse Christum«, so haben wir auch hier dieselbe Anschauung. Es ist allerdings nicht ganz sicher, ob Irenäus hier eine spezifisch valentinianische Schulmeinung vorträgt, aber doch wahrscheinlich. Merkwürdig gegenüber der gewöhnlichen Behauptung der wunderbaren Herkunft auch des irdischen Jesus in den Systemen des Valentinianismus ist hier die Behauptung von der natürlichen Geburt des irdischen Jesus, auf den der Christus herabgekommen sei. Es bleibt möglich, daß hier ein sehr altes System der valentinianischen Schule vorliegt.

stimmen, tritt eine charakteristische zweite und eigentliche Erlösergestalt neben den Christos. Diese Gestalt wird gewöhnlich schlechthin unter dem Namen des Soter eingeführt. Von der Entstehung dieses Soter heißt es im Ptolemäischen System bei Irenäus I 2, 6, daß das gesamte Pleroma sich zusammengetan hätte und ein jeder von den Aeonen das Beste und Schönste aus seinem Wesen zusammengetragen, und daß die Aeonen so gemeinsam zu Ehren des Bythos den Soter emanieren hätten, der hier auch Jesus genannt wird: „τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον καρπὸν“. Auch in der Darstellung von Hippolyts Refut. VI 32 gilt der Soter als κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός¹. Dieser Soter erscheint nun als der eigentliche Erlöser, und in dem Bericht über die Erlösung, die uns in den späteren valentinianischen Systemen vorliegt, tritt noch deutlicher als bisher heraus, wie der eigentliche Akzent in der Erzählung von der Erlösung auf dem Gedanken der Befreiung der Sophia und ihrer Vereinigung mit dem Soter ruht². Das erscheint als das eigentliche und nächste Ziel der Sendung des Soter: die Befreiung und Erlösung der Sophia.

Ganz mythisch klingt die Schilderung des Zusammentreffens der Sophia mit ihrem Befreier. Es wird erzählt, daß dieser mit seinen Genossen, den Engelmächten, zu ihr gekommen sei:

1. Die Art, wie hier der Soter als die letzte und jüngste und doch als diejenige Gottheit eingeführt wird, die allen anderen überlegen und erhaben ist und die Macht aller anderen in sich vereinigt, erinnert sehr an bereits Besprochenes. So wird in dem babylonischen Schöpfungsmythus Marduk als der jüngste Gott eingeführt, dem dann doch alle älteren Götter alle ihre Macht und Ehre geben. Ähnlich werden auch in den Mandäischen Mythen die jungen Götter Mändä d' Hajë und Hibil Ziwä in der Versammlung der Götter begrüßt.

2. In dem ptolemäischen System wird erzählt, daß zunächst der Christos, der hier nicht als Sohn der Sophia, sondern neben dem Heiligen Geist als eine Emanation des Monogenes resp. des Pater (des an zweiter Stelle nach dem Bythos stehenden Aeon) aufgefaßt wird, sich der Sophia genahet und versucht habe, diese von ihren Leiden zu befreien; dann habe er sich wieder von ihr entfernt, und als sein Ersatz sei dann der Soter gesandt. Deutlich verrät sich noch in dieser Anlage, daß der Christos und der Soter eigentlich nur Doubletten sind. In den Excerpta ex Theodoto heißt es einfacher, daß der Soter der Sophia als Ersatz für ihren Sohn, den Christos, der sich, sie hinter sich lassend, in die Welt der Aeonen erhoben hatte, gesandt sei.

„Τὴν δὲ Ἀχαμῶθ ἐντραπέϊσαν αὐτὸν λέγουσι πρῶτον μὲν κάλυμμα ἐπιθέσθαι δι' αἰδῶ, μετέπειτα δὲ ἰδοῦσαν σὺν ὄλῃ τῇ καρποφορίᾳ αὐτοῦ προσδραμεῖν αὐτῷ δύναμιν λαβοῦσαν ἐκ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ“ (Iren. I 4, 5). In der Parallelstelle, Exc. ex Theod. 44, wird gesagt, daß die Achamoth sich wegen der Begleiter des Soter aus Scham mit einer Hülle bedeckt habe. Und was dann weiter in dem ursprünglichen, noch deutlich durchschimmernden Mythos erzählt wurde, ist in der Tat ein „ἱερὸς γάμος“ der beiden Göttergestalten. Es wird Irenäus I 3, 4 angedeutet, daß der Soter „διήγοιξε τὴν μήτραν τῆς Ἐνθυμήσεως τοῦ πεπονθότος Αἰῶνος καὶ ἐξορισθείσης ἐκτὸς τοῦ πληρώματος“. Auf dieselbe Vorstellung deutet auch das schon zitierte „δύναμιν λαβοῦσαν ἐκ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ“. Ausdrücklich berichtet Hippolyt Refut. VI 34, daß die Sophia mit dem Soter 70 Söhne (λόγοι) gezeugt habe, „οἵτινές εἰσιν ἄγγελοι ἐπουράνιοι πολιτευόμενοι ἐν Ἱεροσαλῆμ τῇ ἄνω τῇ ἐν οὐρανοῖς“. »Denn das ist die Stadt Jerusalem; die draußen befindliche Sophia und ihr Bräutigam ist die gemeinsame Frucht des πληρώματος«. Diese echt mythische Vorstellung von den 70 Söhnen, die die beiden Himmelsgötter zeugen, scheint dann bereits hier und da in eine weniger mythische umgedeutet zu sein. Dann gilt als der himmlische Same, den die Sophia vom Soter empfängt, das Geschlecht der (menschlichen) Pneumatiker. Irenäus I 5, 1: „Τριῶν οὖν ἤδη τούτων ὑποκειμένων κατ' αὐτοῖς τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη, τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν, τοῦ δὲ, ὃ ἀπεκύησε, τοῦτ' ἔστι τὸ πνευματικόν“. Auch scheint die Darstellung vorgelegen zu haben, daß die Achamoth den geistigen Samen nicht vom Erlöser selbst, sondern von seinen begleitenden Engeln (δορυφόροι τοῦ Σωτήρος) empfangen habe (I 4, 5 Ende; vgl. II 19, 5: »utrumne semel enixa sit mater illorum semen, ut vidit angelos, an particulatim«)¹. Von diesem pneumatischen Samen, den die Achamoth empfangen habe, ist dann weiter Irenäus I 5, 6 die Rede. Er ist der Mutter wesensgleich und geht in diese Welt ein, ohne daß der Demiurg, der Weltschöpfer, etwas von ihm ahnt. Es scheint auch hier auf den Mythos angespielt

1. Zu vergleichen ist hier die parallele Darstellung Exc. ex Theod. 39 und 40: „ὅτε ὑπὸ τοῦ ἁρθένοσ τὰ ἀγγελικὰ τῶν σπερμάτων προεβάλετο“.

zu werden, der bei den Gnostikern des Irenäus klarer dargestellt ist, daß der Demiurg ohne sein Wissen und Wollen den ihm ebenfalls ohne sein Wissen zugekommenen Samen bei der Schöpfung dem ersten Menschenpaare einhaucht. So ist also der geistige Same in dieser niederen Sphäre eingeschlossen und unterliegt der weiteren Entwicklung. An diese Darstellung schließt sich die von der Befreiung des geistigen Samens. Wenn die Weltentwicklung einst zu Ende gebracht sein wird, dann wird die Achamoth aus dem Orte der Mitte sich wieder erheben und in das *πλήρωμα* hineinkommen und endgültig ihren Bräutigam, den Soter, in Empfang nehmen, auf daß eine Syzygie zwischen Soter und Achamoth entstehe. »Und das sei der Bräutigam und die Braut, das Brautgemach aber das ganze Pleroma« (I 7, 1). Die Pneumatiker sollen dann den psychischen Bestandteil ihres Wesens ausziehen und rein geistige Wesen werden, sie ziehen ebenfalls in das Pleroma ein und werden als Bräute den Engeln des Soter übergeben. Die Hochzeit der Sophia mit dem Soter gilt also hier als vorbildlich und urbildlich, als Hochzeit der Pneumatiker mit den Engeln, den Begleitern des Soter¹.

Wir sehen nunmehr vollständig deutlich, daß der Erlösungsmythus im valentinianischen System ursprünglich nichts mit der Idee der Erlösung durch Jesus zu tun hat. Im Zentrum der valentinianischen Gnosis stand ein heidnischer Mythus, der von der heiligen Hochzeit zweier Götter, des Soter und der Sophia, handelte. In diesem Mythus fanden dann die Gnostiker das Urbild und Vorbild der von ihnen erhofften Vereinigung ihres höheren unsterblichen Wesens mit himmlischen Geistesmächten. Wir dürfen vermuten, daß die eigentliche mysteriöse Lehre, die hier den Eingeweihten mitgeteilt wurde, eben nur diese war, daß jedem Gnostiker ein ebenso herrliches Geschick bevorstehen würde, wie es der Mythus von der gefallenen Sophia und ihrer Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam erzählte, und es scheint klar zu sein, wie nun erst um des Anschlusses an den gemeinchristlichen Glauben willen mit diesem Erlösungsmythus ganz künstlich

1. Weiteres über diese Idee der Hochzeit der Pneumatiker mit den Engeln s. im nächsten Kapitel.

und mechanisch die Lehre von der Erlösung durch den historischen Jesus Christus verbunden wurde. Wir sehen noch die klaffenden Risse, die das System hier zeigt. Die Tätigkeit des Soter in der exoterischen Darstellung der valentinianischen Gnosis zerfällt ganz deutlich in zwei getrennte Etappen. Es handelt sich zunächst um eine Erlösung in der Urzeit, bei der einfach erzählt wird, wie der göttliche Heros, der Soter, die in der Unterwelt gefangen gehaltene Sophia befreit und wie sich beide dann zur himmlischen Hochzeit vereinen und 70 Himmels-söhne erzeugen. Davon durch einen weiten Zeitabstand geschieden, vollzieht sich dann die zweite Etappe der Erlösung, die eigentlich historische. Zu diesem Zweck wird die Gestalt des Soter in eine künstliche Verbindung mit dem Menschen Jesus gebracht. Auch dieser Jesus ist in den uns vorliegenden valentinianischen Systemen bereits eine komplizierte Gestalt. Nach dem ptolemäischen System soll er die verschiedensten Elemente in sich vereinigt haben. Von der Sophia habe er das pneumatische Teil bekommen, von dem Demiurg die psychischen Bestandteile seines Wesens. Hinzu kommt dann eine unter unendlicher Kunst in den oberen Welten bereitete wunderbare Leiblichkeit, die es dem Erlöser ermöglicht, leiblich auf Erden zu erscheinen, ohne daß er doch wirklich Bestandteile der niederen körperlichen Materie an sich trüge. Diese drei Elemente vereinigen sich zu der Gestalt des irdischen Jesus, und diese ist dann nach der Auffassung dieser Gnostiker nicht eigentlich geboren, sondern, wie durch einen Kanal, durch den Leib der Jungfrau Maria hindurchgegangen. Etwas einfacher ist das Wesen des irdischen Jesus in dem System der Markosier gedacht (Irenäus I 15, 3). Aber wie auch hier im einzelnen sich die Ausführung gestaltet, der Nachdruck in der Darstellung des Systems liegt dann darauf, daß auf diesen irdischen Jesus sich zur Erlösung der Menschen der himmlische Soter in der Gestalt einer Taube bei der Taufe herabgelassen habe. Man ist sich also hier noch einigermaßen deutlich der Verbindung einer fremden Erlösergestalt mit dem historischen Jesus bewußt. So — und das ist besonders bedeutsam — erklärten dann auch die Valentinianer, daß der Soter, d. h. dieser historische Erlöser Jesus Christus, eigentlich nur zur Erlösung des Geschlechts der Psychiker herabgekommen sei. Die Hyliker

können nicht erlöst werden, die Pneumatiker bedürfen keiner eigentlichen Erlösung, da sie ihrer innersten Natur nach der himmlischen Welt verwandt sind; dagegen bedürfen die Psychiker einer solchen Erlösung. Irenäus I 6, 1: „*Αὐτὸν* (? ob quam causam) *καὶ κόσμον κατεσκευάσθαι λέγουσι καὶ τὸν Σωτῆρα δὲ ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ ἀντεξούσιόν ἐστιν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ*“. Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden, daß die ganze Lehre von dem historischen Erlöser und der historisch gegebenen Erlösung nur eine nachträgliche Erweiterung des Systems ist, die man zugunsten der Psychiker, d. h. der katholischen Christen, aufgestellt hat und um die eigene Lehre der gemeinchristlichen Lehre, soweit es möglich war, anzugleichen.

Von hier aus wird es vielleicht noch gelingen, die eigentümliche komplizierte Erzählung von der Befreiung der Sophia, wie sie sich in dem System der Pistis Sophia darstellt, zu begreifen und in ihre Elemente zu zerlegen. Nach der ungemein umfangreichen Darstellung dieser Schrift liegt diese Befreiung nämlich zum Teil vor dem irdischen Leben des Erlösers Jesus, zum Teil hinter demselben. So berichtet Jesus im Anfang der Schrift (c. 29), als er nach seiner Auferstehung den Jüngern erzählt, was er auf seiner vorübergehenden Auffahrt zum Himmel in den einzelnen himmlischen Welten gesehen habe, daß er die Pistis Sophia unterhalb des dreizehnten Aeon ganz allein, betrübt und trauernd angefunden habe, und diese Erwähnung gibt dann den Anlaß zu einer ausführlichen Darstellung des Geschicks der Sophia. Es wird erzählt, daß sie ursprünglich im dreizehnten Aeon ihren Aufenthalt gehabt habe, aber durch teuflische Mächte von dort in das Chaos hinabgelockt sei (s. o. S. 18). Von dort ist sie dann durch die Hilfe der himmlischen oberen Mächte, namentlich durch die Hilfe Jesu selbst befreit; und zwar liegt ihre Befreiung zeitlich zunächst vor dem historischen Leben Jesu offenbar in der uranfänglichen Zeit. Jesus berichtet darüber seinen Jüngern c. 58, daß er die Pistis Sophia zunächst vermöge seiner Lichtkraft zu den oberen Örtern des Chaos hinaufgeführt, daß er die Lichtkraft, die er ihr schickte, habe zu einem Lichtkranz um ihr Haupt werden lassen, durch den sie vor den Nachstellungen der Aeonen beschirmt werden sollte (c. 59), daß darauf, da die Zeit gekommen sei,

die Sophia aus dem Chaos zu retten, die höchste Gottheit, das erste Mysterium, ihm eine große Lichtkraft aus der Höhe gesandt (c. 60) und daß dieser Lichtabfluß dann in seiner ganzen Stärke ins Chaos hineingeleuchtet habe, so daß die finsternen Mächte ihm gegenüber ohnmächtig geworden seien (c. 64). Und so heißt es denn (Kap. 66 S. 91, 7 ff.): »Und ich führte die Pistis Sophia aus dem Chaos heraus, indem sie auf die Emanation des Authades mit dem Schlangengesicht trat, und indem sie ferner auf die Emanation mit dem Basiliskengesicht der sieben Köpfe trat, und indem sie auf die Kraft mit dem Löwen- und Drachengesicht trat . . . , und ich, das erste Mysterium, stand bei ihr und nahm alle in ihr befindlichen Kräfte und vernichtete ihre ganze Materie, damit kein Same von ihr von jetzt ab sich erhebe«. Man sollte meinen, damit wäre die Befreiung der Sophia vollzogen. Aber wir hören nun zum Erstaunen c. 75, daß der Erlöser die Sophia nur zum Ort unterhalb des dreizehnten Aeon geführt hat und daß er sie dann verläßt mit der Weissagung, ihre endgültige Erlösung werde sich erst in der Zukunft, wenn die drei Zeiten vollendet werden, vollziehen; von neuem würden die feindlichen Mächte sie bedrängen, aber dann werde auch endgültig die Befreiung erfolgen. Und dann heißt es c. 76, daß Jesus, als er nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern auf dem Ölberge saß, erkannt habe, daß der Zeitpunkt der endgültigen Befreiung der Sophia gekommen sei. Wiederum und zum letzten Mal hätten damals, als er sich in der Menschenwelt befand, die finsternen Mächte die Sophia bedrängt. Aber bei seiner Aufahrt zum Himmel habe Jesus dann die Sophia genommen und sie in den dreizehnten Aeon endgültig eingeführt (c. 81). Was bedeutet hier die fortwährende Verlängerung des Befreiungsprozesses und der wiederholt auftretende Aufschub der endgültigen Erlösung? Ich meine, nach dem Vorausgegangenen sei die Sache klar. In dem ursprünglichen Mythos war von einer vorweltlichen, uranfänglichen Befreiung der Sophia durch einen vorweltlichen Erlöser die Rede. Der gesammte Befreiungsprozeß spiegelte sich in der Urzeit ab und hatte mit der historischen Erlösung nichts zu tun. Dieser Mythos von der Befreiung der Sophia durch den Soter ist dann künstlich auf die irdische Erlösergestalt Jesu bezogen und mußte so zum Teil in

die Mitte und auf den Höhepunkt der Geschichte verlegt werden. So half sich der Kompilator mit der Annahme, daß die Sophia in der Urzeit noch nicht endgültig befreit, sondern nur aus dem Chaos an den Ort unter dem dreizehnten Aeon entrückt sei, und daß dann Jesus bei seiner Auffahrt zum Himmel ihre endgültige Befreiung und Entrückung in den dreizehnten Aeon bewerkstelligt habe. Wenn wir die Darstellung der Pistis Sophia recht beurteilt haben, so liefert diese uns also einen neuen Beweis dafür, daß der ursprüngliche Mythos von dem Soter und der Sophia mit dem christlichen Erlösungsgedanken nichts zu tun hat. Im übrigen mag darauf hingewiesen werden, daß sich in der Darstellung der Pistis Sophia die Farben dieses ursprünglichen Mythos recht gut erhalten haben. Die Sophia ist hier wirklich noch eine rein mythische Gestalt, ein himmlisches Wesen, das in die Unterwelt hinabgesunken ist und hier von den Ungeheuern der Unterwelt, die von dem Erlöser siegreich zurückgeschlagen werden, verfolgt wird.

III.

Brandt hat in seiner Darstellung der mandäischen Religion über den Unterschied der Erlösungslehre in der Gnosis und dem Mandäismus folgendermaßen geurteilt (S. 191f.): »Der große Unterschied zwischen den gnostischen und den mandäischen Schriften besteht darin, daß die christliche Erlösungslehre letzteren gänzlich abgeht. Dafür erscheint hier die Uroffenbarung, durch welche der Mensch über seine Zugehörigkeit zu der Welt des ersten Lebens aufgeklärt und ihm die entsprechende, diese Verbindung erhaltende Religionsübung mitgeteilt wird« »Die abweichende gnostische Behandlung (ist) durch den bloßen Umstand, daß dem Gnostiker das christliche Evangelium ein Gegebenes war, bedingt«. »Die Verlegung des Entscheidungskampfes wider die Hölle vom Anfang der Schöpfung in die Fülle der Zeit, erschien dadurch geboten, und der Uroffenbarung stand die mosaische Gesetzgebung oder, wo man diese fallen ließ, die erst durch Christus erteilte Offenbarung im Wege. Schon deshalb muß die mandäische Anwendung für altertümlicher gelten als die christlich-gnostische«. Diese Beobachtung Brandts ist eine durchaus richtige und

außerordentlich beachtenswerte. Wir können dieselbe auch so präzisieren, daß überall da, wo nicht eine geschichtliche, durch eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit vollzogene Erlösung geglaubt und gelehrt wird, sondern vielmehr eine mythische Erlösung und eine mythische Erlösergestalt angenommen werden, notwendig der Bericht von der Erlösung (resp. die Idee der Uroffenbarung) in die Urzeit zurückverlegt werden muß. Denn der »Mythus« spielt eben in der vergangenen uralten Zeit. So ist es in der Tat in dem von christlichen Einflüssen an diesem Punkt freigebliebenen mandäischen System. Mândâ d' Hajê ist der Offenbarer der Urzeit; er teilt am Anfang aller Welt- und Geschichtsentwicklung dem ersten Menschen die reine Lehre mit (Brandt M. R. 121). Ebenso verhält es sich, im Grunde genommen, auch mit dem manichäischen System. Auch in diesem vollzieht sich die eigentliche Erlösung in der Urzeit. Hier findet die Befreiung des Urmenschen statt, hier die auf die Erlösung abzielende Einrichtung der Welt, hier auch die entscheidende Wirksamkeit der erlösenden Mächte des lebenden Geistes und des dritten Gesandten. Man kann höchstens sagen, daß im Manichäismus der Erlösungsprozeß ein dauernder, durch die ganze Weltentwicklung sich erstreckender ist, und daß deshalb namentlich die Tätigkeit des dritten Gesandten sich weiterhin über die ganze Weltdauer ausdehnt. Aber die grundlegende Tat der Erlösung ist doch in der Urzeit vollzogen. Auch hier ist, freilich anders als im Mandäismus, der Versuch gemacht, gerade diese Erlösungsidee mit der spezifisch christlichen zu vereinen und irgendwie die Gestalt Jesu Christi in dieses ganze System einzufügen. Aber die Kompilationsarbeit, die hier stattgefunden hat, ist eine so grobe und oberflächliche, daß sie auch dem blödesten Auge erkennbar wird, und hier gar kein Zweifel bestehen bleibt, daß ursprünglich die geschichtliche Erlösergestalt Jesu Christi gar keinen Platz in dem System hatte. Wenn hier im ausgebildeten manichäischen System zwischen Christus und Jesus unterschieden wird und Christus mit der in der Sonne lebenden und wirksamen Macht des dritten Gesandten identifiziert wird, d. h. mit derjenigen Macht, welche durch ihre Erscheinung nach der bekannten Darstellung die Archonten zur sinnlichen Lust reizt, und wenn Jeus als Jesus patibilis denjenigen Lichtelementen

gleichgestellt wird, die noch in der Materie enthalten und gebunden sind und sich mühsam namentlich im Pflanzenleben zu Luft und Licht hinaufringen, so begreift man in der Tat den Spott, mit dem Augustin (contra Faustum XII 11, vgl. Baur S. 72) diesen Versuch einer Kombination manichäischer und christlicher Gedanken bedeckte: »Postremo dicite nobis, quot Christos esse dicatis. Aliusne est quem de spiritu sancto concipiens terra patibilem gignit, omni non solum suspensus ex ligno, sed etiam jacens in herba, et alius ille, quem Judaei crucifixerunt sub Pontio Pilato, et tertius ille per solem lunamque distentus? An unus atque idem ex quadam sui parte ligatus in arboribus, ex quadam vero liber, eidem ligatae captaeque subveniens?« Es ist übrigens kein Wunder, daß in diesem Zusammenhang auch im manichäischen System die Idee von der Uroffenbarung wiederkehrt. Nach dem Fihrist (Flügel S. 91) heißt es, daß Jesus dem Adam die Erkenntnis gebracht habe. »Er erklärte ihm die Paradiese und die Götter, die Hölle und die Teufel, die Erde und den Himmel und die Sonne und den Mond, machte ihm bange vor der Hawwâ, indem er ihn über ihre heftige Zudringlichkeit aufklärte«. Wie im mandäischen System Mândâ d' Hajê dem ersten Menschen die Offenbarung bringt, so belehrt hier Jesus, der hier sicher an Stelle eines mythischen Heros getreten ist, den Adam. Die Offenbarung ist aus der Geschichtszeit in die Urzeit verlegt.

Aber auch in der Gnosis hat sich — das dürfte von Brandt übersehen sein — die Idee der Uroffenbarung oder richtiger der in der Urzeit stattfindenden Erlösung noch deutlich erhalten. Überall da, wo es sich um die Erlösung und Befreiung der Sophia durch den Soter handelt, vollzieht sich dieselbe eigentlich in der mythischen Urzeit. Deutlich tritt das noch in den valentinianischen Systemen und in der Pistis Sophia heraus. Die historische Erlösung durch den geschichtlichen Jesus Christus ist erst künstlich mit der mythischen Erlösung der Urzeit verknüpft. Aber auch noch in einer anderen Spekulation hat die Gnosis die Idee von der Uroffenbarung bewahrt. Wir brauchen hier nur an das System der pseudoklementinischen Schriften zu erinnern. Auch hier liegt die eigentliche Offenbarung in der Urzeit. Der »Prophet«, der die Geschlechter der Menschen durchwandert, hat sich zunächst in dem Herrlichsten und Reinsten

aller Menschen, in dem ersten Adam geoffenbart, und alle folgenden geschichtlichen Offenbarungen sind nur Wiederholungen und teilweise geschwächte Wiederaufnahmen der Uroffenbarung, bis in dem historischen Jesus Christus dieses Wandern des Propheten durch die Generationen seinen Abschluß und sein Ende findet. Jesus Christus ist nichts anderes als der wiedererschienene göttliche Urmensch. So ist im ursprünglichen System der Sethianer Seth der eigentliche Träger der Offenbarung und Christus nur eine Erneuerung der Gestalt des Seth. Auch in der Baruchgnosis des Justin, deren Darstellung uns in Hippolyts Refutatio bewahrt ist, ist der Gedanke der Uroffenbarung ausgesprochen. Der Träger der Offenbarung ist hier der Engel Baruch, der schon im Paradies zu Adam redete, der sich dann in der heidnischen sowohl wie in der jüdischen Welt, in Gestalten wie den Propheten sowohl als in Herakles, wenn auch unvollkommen, offenbart hat und schließlich in der Erscheinung des Menschen Jesus seine vollkommene Stätte findet. So sehen wir überall denselben Zusammenhang. Wo die Mythologie überwiegt und der Erlösungsheros noch nicht oder nicht ausschließlich mit dem Menschen Jesus identifiziert wird, ist die Erlösung zugleich in die Urzeit verlegt; und wir werden nach allen Beobachtungen die Behauptung aufstellen dürfen, daß der Erlösungsmythus oder die Erlösungsmythen der gnostischen Religion nicht erst aus dem Gedankenkreis der christlichen Religion abgeleitet sind, sondern daß sie vorher vorhanden waren und nur künstlich mit diesem Gedankenkreise kombiniert wurden, daß in der Gnosis fremde mythische Erlösergestalten mit der Gestalt Christi nachträglich und künstlich identifiziert sind.

VII. Kapitel.

Die Mysterien.

Will man die Erscheinung der Gnosis religionsgeschichtlich rubrizieren, so muß man sie im allgemeinen den synkretistischen

Mysterienreligionen der ausgehenden Antike einordnen. Denn wie dort überall, so steht auch hier im Zentrum der praktischen Frömmigkeit der Glaube an ex opere operato wirksame, heilige Handlungen, Mysterien, Sakramente. In einem Zeitalter, in dem die hergebrachten national bedingten Formen des religiösen Lebens zusammenbrechen und neue höhere noch nicht gefunden sind, tauchen aus der Tiefe der Volksseele, aus den unteren und im Unbewußten liegenden Schichten des allgemeinen religiösen Lebens, alte und älteste Vorstellungen, Empfindungen, Handlungen wieder auf und dringen aus dem Gebiet des niederen Volksglaubens in die höheren Schichten. So wird in dieser Zeit der aus der Periode vollkommen materialistischer Auffassung des Göttlichen stammende Glaube wieder lebendig, daß man sich durch äußere naturhafte Mittel mit der Gottheit vereinen, die Kräfte göttlichen Lebens in sich aufnehmen könne. Es lebt die Überzeugung wieder auf, daß man sich mit der Gottheit geschlechtlich verbinden, sie in heiliger Speise und heiligem Trank genießen, daß man sie durch heilige Namen und Formeln in seine Gewalt bringen und zwingen könne, daß äußere Waschungen und Lustrationen eo ipso innere geistige Bedeutung haben können. So wird die Religion eine Religion äußerer sakramentaler Mittel: Waschungen, Lustrationen, Salbungen, sakramentales Essen und Trinken, heilige Namen, mystische Formeln und Symbole, geheimnisvolle Weisen, seltsame Riten an geheimnisvollen Orten beherrschen sie durchaus.

In dieses Milieu gehört die Bewegung der Gnosis ganz und gar hinein. Ja der Name Gnosis bedeutet in erster Linie gar nicht so sehr eine höhere intellektuelle Erkenntnis, sondern ein Wissen um jene geheimnisvollen Mittel, und das rein erkenntnismäßige religiöse Wissen hat meistens nur den Wert der Vorbereitung und der Einleitung in die religiöse Praxis.

So liefert denn die Gnosis ihrerseits einen wertvollen und erheblichen Beitrag zur Geschichte des »Sakraments« auf dem Boden der Mysterienreligion. Und im folgenden Abschnitt soll zusammengestellt werden, was sie uns hier lehren kann. Es kann dabei nicht die Absicht sein, eine Geschichte des Sakraments mit allen seinen Problemen auch nur irgendwie und annähernd zu geben. Ich beschränke mich durchaus und absicht-

lich auf das Material, das sich aus der Gnosis erheben läßt und ziehe Parallelen nur da heran, wo dies zur Erklärung des Tatbestandes unbedingt notwendig ist.

Freilich ist das Material, das sich uns hier bietet, nun nicht so reichhaltig, wie man es nach dem Charakter der Gnosis erwarten sollte. Das liegt aber nur an der Art unserer Quellen. Die Kirchenväter sind an der religiösen Praxis der gnostischen Sekten, die wohl auch vielfach mit Erfolg geheimgehalten wurde, gleichgültig vorübergegangen. Sie interessierte im wesentlichen nur das bunte Rankenwerk der gnostischen religiösen Gedanken und Vorstellungen; auf den Kern der Dinge drangen sie nicht. Daher sind Notizen über die sakramentale Praxis und Frömmigkeit der Gnostiker uns nur gelegentlich erhalten. Dennoch ist uns nicht allzuwenig bewahrt. Der Bericht des Irenäus über die Markosier, die liturgischen Stücke der Acta Thomae, die meines Erachtens sicher gnostisch sind, einige Abschnitte der pseudo-klementinischen Schriften, der Bericht des Hippolyt über die Elkesaiten, vor allem die koptisch-gnostischen Originalschriften und die mandäischen uns erhaltenen Werke liefern reiche Ausbeute. Es soll im folgenden versucht werden, diesen bunten Stoff zu ordnen.

I.

Ich beginne mit den auch der genuin christlichen Kirche bekannten sakramentalen Handlungen, in erster Linie mit dem Sakrament der Taufe. Die Taufe, wie sie in den Kreisen des genuinen wie des synkretischen Christentums als Sitte aufgenommen ist, ist bereits ein sehr kompliziertes Sakrament. Streng genommen sind hier drei verschiedene Sakramente mit einander verwoben, nämlich das Sakrament des Wasserbades, der Bezeichnung (Versiegelung) und der Nennung des Namens über dem Täufling. Es ist nun interessant zu beobachten, wie deutlich dieser Tatbestand in den gnostischen Riten noch heraustritt. Ganz besonders kommen hier die Nachrichten in Betracht, die wir über die mandäische Taufe besitzen. Vollkommen klar heben sich hier die einzelnen Momente von einander ab. Die mandäische Beschreibung der Taufe, die im rechten Genza 196, 8 (Brandt M R 104) überliefert ist, lautet: »Alle geraden und gläubigen Männer, die mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet

und mit der reinen Taufe getauft sind und über denen der Name des großen ersten Lebens genannt ist.« Qolasta f. 10, 7ff. und 14, 29ff. (Brandt M R 105) lautet die Formel: »Du bist bezeichnet mit dem Zeichen des Lebens. Der Name des Lebens und der Name des Mândâ d'Hajê ist genannt über Dir, Du bist getauft mit der Taufe des großen Behrâm«¹. Dem entspricht der Taufritus der Mandäer. Nach der Beschreibung desselben, Qolasta fol. 10 (Brandt M R 221), soll der Priester den Täufling zweimal drei Untertauchungen machen lassen, dann soll er diesen mit drei Zeichen mit seiner Rechten bezeichnen und darauf folgt dann die oben zitierte Taufformel. Wenn nach Qolasta 14 über den Täufling, der das Wasser verlassen hat, noch drei Bezeichnungen mit Öl vorgenommen werden, und darauf die oben besprochene Taufformel zum zweiten Mal gesprochen wird, so bedeutet das wohl eine spätere Verdoppelung der ursprünglich einfachen Handlung (Brandt M R 104). Bei der modernen mandäischen Kindertaufe, wie sie Siouffi beschreibt (Brandt M R 103), scheint endlich die Ölsalbung die Bezeichnung mit Wasser ganz verdrängt zu haben. Die Formel »Du bist getauft« wird hier zu den drei Überströmungen gesprochen. Die beiden anderen Formeln: »Du bist bezeichnet mit dem Zeichen des Lebens«, »der Name des Lebens und der Name des Mândâ d'Hajê ist genannt über Dir« erscheinen dann auf die Zeremonie der Salbung verteilt. Aber wie auch im einzelnen die Überlieferung variieren mag, deutlich treten immer wieder die drei Akte: Taufbad, Bezeichnung, Versiegelung heraus und bemerkenswert ist, daß jede der drei Handlungen in der mandäischen Überlieferung ihren eigenen Namen hat (Brandt M R 104).

Bei einer Zusammenstellung des Materials, das wir aus der Gnosis für die Geschichte des Taufsakraments erheben können, werden wir gut tun, diese drei Elemente der heiligen Handlung für sich gesondert zu betrachten; und wir beginnen mit der Handlung des Wasserbades.

Brandt hat in seinem Werk über die mandäische Religion

1. In dem (elften) Traktat vom Ausgang des Jochanan werden ständig Taufe und Namennennung neben einander genannt. Brandt M. S. 196. 198. 200.

(S. 177) mit Recht ausgeführt, wie der bei einer ganzen Reihe von Sekten verbreitete Taufkultus seinen Ursprung in semitischer Naturreligion habe. Das frisch von den Bergen herabfließende Quellwasser und überhaupt jedes fließende Wasser, das so wunderbar stärkend, reinigend, neubelebend auf den Menschen wirken kann, ist selbst göttliches Element und wird geradezu als eine Gottheit verehrt. So heißt es noch bei der späten Sekte der Sampsäer bei Epiphanius 53, 1: *τετίμηται δὲ τὸ ἕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἠγοῦνται*. Die Taufsitte bedeutet dann zunächst nichts anderes als das Bestreben, mit dem göttlichen Element (der Gottheit) des Wassers eins zu werden, zu verwachsen, an seiner Reinheit, seiner Heilsmacht und Lebenskraft teilzunehmen. Daher denn auch die Sitte der wiederholten Taufe, das Ursprüngliche (s. u.), und die Auffassung der Taufe als eines einmaligen Initiationsaktes davon abgeleitet, sekundär ist. In den Thomasakten wird diese Empfindung von der ursprünglichen Heiligkeit und Kraft des Wassers noch einigermaßen deutlich ausgesprochen in dem Gebet, welches der Apostel über eine Schale mit Wasser spricht, um diesem wunderbare Heilkraft zu verleihen (c. 52): »Kommt ihr Wasser von den lebendigen Wassern, Seiendes von dem Seienden und uns gesandt; Ruhe von der Ruhe uns gesandt; Kraft der Rettung, die von jener Kraft kommt, die alles besiegt und alles ihrem Willen unterwirft, komm und wohne auf diesem Wasser¹«. — Hier wird allerdings zwischen dem oberen himmlischen Wasser und gewöhnlichem Wasser unterschieden, jene sollen sich auf dieses herabsenken. Aber das Wasser selbst ist hier noch die göttliche Macht und an diese wendet sich sogar der Betende. In diesem Zusammenhang begreifen wir auch erst die Wendung, die vom Gnostiker Justin (Hippolyt, Ref. V 27, p. 230, 82 ff.) überliefert wird: *καὶ ἕδωρ ἐστὶν ὑπερένω τοῦ στερεώματος τοῦ ἀγαθοῦ ζῶν, ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι*².

1. Nach dem griechischen Text. Der Schluß »auf daß die Gnade des heiligen Geistes an ihnen vollkommen vollendet werde — fällt vollständig aus der Gesamthaltung der Gebete heraus und ist wahrscheinlich später eingeschoben. Der syrische Text lautet völlig abweichend, hat vielleicht hier und da noch Ursprüngliches bewahrt.

2. Vergl. den Ausspruch der Naassener (Hippolyt, Refut. p. 174, 22): *ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ οἱ ἐκλεγόμενοι ἀπὸ τοῦ ζῶντος τοῦ ἔροντος*

Besonders lehrreich sind auch die Ausführungen in den klemen-
tinischen Homilien 11, 22 (vgl. Rekogn. 6, 7 ff.). Hier wird zu-
nächst dargelegt, daß das Wasser das mächtigste Element sei.
Stein, Holz und Erz, woraus man die Götterbilder bereitet, würden
vom Eisen bearbeitet, das Eisen vom Feuer erweicht, das Feuer
vom Wasser gelöscht. Das Wasser aber empfangen seine Kraft
und Bewegung direkt vom Geist Gottes (Genesis 1, 1) und noch
einmal wird 11, 24 die Darlegung zusammengefaßt: *καὶ νῦν
δὲ ἐκ τῶν ἡτιόνων ἐπιγνώθι τὴν τῶν ὄλων αἰτίαν, λογισάμενος
ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινή-
σεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὄλων
θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* Demgemäß heißt es 11, 26: *ἔστι γὰρ τι
ἐκεῖ ἀπ' ἀρχῆς ἐλεῆμον ἐπιφερόμενον τῷ ὕδατι . . . δι' ὃ
προσφεύγετε τῷ ὕδατι· τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν
σβέσαι δύναται* (vgl. Rek. 6, 9)¹. An diesen Stellen wird frei-
lich die Kraft des heiligen Wassers irgendwie bereits als durch
den Geist Gottes vermittelt gedacht — namentlich unter Her-
anziehung von Gen. 1, 1 — aber ganz deutlich schaut überall
die naturhafte Verehrung des Wassers hindurch. Von hier aus
begreift sich, daß bei allen Taufakten so starker Nachdruck
darauf gelegt wird, daß die Taufe wirklich in fließendem

Εὐφράτου διὰ τῆς Βαβυλῶνος μέσης. Damit ist zu vergleichen Refut.
p. 156, 44 (Naassener): *Μεσοποταμία δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ μεγάλου ὠκεανοῦ
ῥοὴ ἀπὸ τῶν μέσων ῥέουσα τοῦ τελείου ἀνθρώπου.* Deutet diese Vor-
stellung von einem Strom, der mitten aus dem Urmenschen heraus-
fließt, vielleicht auf ein altes Kultbild einer Wassergestalt? Auf
Harranischen Münzen ist die Stadtgottheit von Harrân als Flußgöttin
abgebildet, zu ihren Füßen ein strömender Fluß. Die Harranier ver-
ehrten nach anderen Nachrichten ein Götzenbild des Wassers und
feierten vom 4.—11. Dez. ein Fest den »Töchtern des Wassers« zu
Ehren (Chwolsohn, Ssabier, I 500).

1. Vgl. Hom. 9, 11: *ἡ γὰρ ψυχὴ τῇ πρὸς θεὸν πλῖσται ὡς εἰς ὕδατος
φύσιν τραπέισα τὸν δαίμονα ὡς σπινθήρα πυρὸς ἀποσβέννυσσι* (Rek. 4, 17).
In den Excerpta ex Theod. 81 wird ausgeführt, daß, wie es ein dop-
pelttes Feuer gäbe, ein sinnliches und ein geistiges, so gäbe es auch
eine doppelte Taufe, eine sinnliche durch Wasser, die das sinnliche
Feuer der Leibesbegierden lösche, und eine geistige, die das übersinn-
liche Feuer der Dämonen lösche. — Auch hier ist die Betrachtung
eine durchaus naturhafte. — Verehrung des Wassers bei den Persern
Cumont I 105.

Wasser stattfindet¹. Bei den Mandäern hat sich diese Empfindung bis in die späteste Zeit gehalten. Diese erkennen die christliche Taufe nicht an und sind entrüstet über den christlichen Brauch, mit »abgeschnittenem Wasser« zu taufen. »Nicht ein einziges Mal entschlüpft den Autoren des Genzâ für die damit vollzogene christliche Taufe der Ausdruck *masbutâ* oder das Zeitwort *מבטא*« (Brandt M R 98). Weiter verstehen wir in diesem Zusammenhang die eigentümliche Sitte in dem Taufritus der elkesaitischen Sekte. Ausdrücklich berichtet darüber Epiphanius, Haer. 30, 17, daß wer von einer Krankheit befallen oder von einer Schlange gebissen sei, ins Wasser steige und über dieses die (sieben) Schwurzeugen des Elxaibuches (s. o. S. 228) anrufe. Und in den Fragmenten des Elxaibuches (Hippol., Ref. IX 15, p. 466 ff., 28 ff.) heißt es: »Er soll sich taufen in voller Kleidung und soll zu dem höchsten und großen Gotte beten und dann die sieben Zeugen, die in diesem Buch verzeichnet sind, anrufen«². War ursprünglich das Wasser selbst das heilige Element, so werden hier die heiligen als Götter gedachten Elemente mit ihrer himmlischen Kraft auf das Wasser herabgerufen und dieses hierdurch wirkungskräftig gemacht. Erst später scheint dann die allgemeine Kombination eingetreten zu sein, die wir hier sich schon anbahnen sehen, daß man annahm, daß der über dem Wasser ausgesprochene Name der von der Taufsekte verehrten Gottheit, resp. der Gottheiten, der eigentliche, die Wunderkraft des Wassers bedingende Faktor sei. Das wird z. B. bestimmt in den Excerpt. ex Theodoto c. 82 ausgesprochen: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος . . . οὕτω καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γεγόμενον*³.

1. Vgl. z. B. klement. Hom. 9, 19; Rek. 3, 67, 4, 32 u. ö. Dieselbe Vorstellung ist aber auch altkirchlich: Didache 7, 2. -

2. Weniger klar ausgesprochen aber angedeutet ist das auch Hippolyt, Refut. IX 15, p. 466, 9 ff.

3. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang noch auf die Annahme, daß himmlische Mächte über dem himmlischen Wasser wachen und es mit ihren Kräften füllen. — Unbekanntes kopt. gnost. Werk Schmidt S. 362: »An jenem Ort waschen sie sich im Namen des Selbstgezeugten . . . und man hat Kräfte an jenem Ort bei der Quelle von Lebenswasser aufgestellt . . . Dieses sind die Namen der bei dem lebendigen Wasser befindlichen Kräfte: Michar und Michev und sie werden durch Barpharangès gereinigt«. Vgl. II Jeu c. 45, Schmidt S. 309: »die Lichtjung-

Auch das zeigen uns die gnostischen und verwandten Taufsekten noch mit vollkommener Deutlichkeit, daß diese Überzeugung von der wunderbaren, Leib und Seele reinigenden Kraft des fließenden, aus der Welt der Gottheit stammenden Wassers die primäre Vorstellung ist, aus der dann erst die Institution der Taufe im engeren Sinn als eines feierlichen, von Sünden reinigenden, in die Gemeinschaft mit der Gottheit bringenden Initiationsaktes erwächst. Die Sitte der wiederholten Waschungen und Lustrationen ist bekanntlich uralte und weit verbreitet. Es sei hier nur im Vorbeigehen an die Sekte der Essener erinnert. In meiner Religion des Judentums (* S. 529) habe ich hervorgehoben, wie die täglichen Waschungen der Essener bereits recht eigentlich als sakramentale Handlungen anzusehen seien. Aus den verschiedensten Anlässen wird hier das heilige Wasserbad vollzogen: täglich vor der gemeinsamen Mahlzeit, wenn ein Ordensglied einen Fremden oder einen Angehörigen des Ordens niedrigerer Klasse berührt hat, bei der Aufnahme des Novizen in den eigentlichen Orden. In letzterem Fall ist der Übergang von der einfachen täglichen Lustration zum feierlichen Initiationsakt besonders deutlich. — Auch die spätere jüdische Überlieferung kennt solche, die sich täglich taufen: Berachoth 22a: »die des Morgens sich baden, »Tagestäufer« (Hemerobaptisten); — Tosephta Jadaim II: die Tagestäufer (sprechen) zu den Pharisäern: »Wir klagen euch an, daß ihr den Gottesnamen des Morgens ohne Baden aussprecht.« Auch die Erscheinung Johannes des Täufers gehört sicher, wenn auch Johannes nicht Essener war, direkt in diesen Zusammenhang hinein. Die ältesten Ketzerkataloge der Kirchenväter vermerken eine oder mehrere Täufersekten. So erwähnt Justin, Dialog 80, die *Βαπτισταί*; Hegesipp bei Eusebius H. E. IV 22, 7 neben den Hemerobaptisten die Masbotheer. Er kennt sogar (ib. IV 22, 5) einen Stifter dieser Sekte Masbotheos. Doch hat Brandt (M. R. 180) sicher recht, wenn er diesen Namen mit syr. צבט (Taufe) zusammenbringt und einfach mit Täufer übersetzt, wie er auch die von Epiphanius Haer. 11 erwähnte samaritanische Sekte der *Σεβουαῖοι* mit vollem Recht als Täufer frauen, die der Lebenstaufe vorgesetzt sind.* c. 46 S. 310 (Zorokothora Melchisedek, der das Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau herausbringt).

erklärt¹. Die Masbotheer werden dann noch in den apostolischen Konstitutionen VI 6 und bei Ephraem ev. concord. expos. p. 287 (Mazbuthazi) erwähnt, die Hemerobaptisten von Epiphanius Haer. 17 (Hilgenfeld S. 31, Anm. 43). Mehr als die Namen erfahren wir in dieser Hinsicht von den Elkesaiten. Nach dem uns bei Hippolyt erhaltenen Fragmente kennen auch sie die zu wiederholende Taufe. Wenn man von einem tollen Hunde gebissen ist (Ref. IX 15) oder an Lungenkrankheit leidet (IX 16) — Epiphanius Haer 30, 17 erwähnt als Veranlassung zur Taufe irgend eine Krankheit oder Schlangenbiß — so soll man sich unter Anrufung der sieben Zeugen in eiskaltem Wasser bis zu vierzig Malen (Ref. IX 16) baden. Daneben heißt es, daß wenn man sich in geschlechtlicher Hinsicht versündigt habe und von seinen Sünden Befreiung haben wolle, so solle man, nachdem man das Elxaibuch »gehört« habe², sich zum zweiten Male auf den Namen des höchsten Gottes und seines Sohnes und unter Anrufung der sieben Zeugen taufen. Hier ist der Übergang von der Auffassung des Taufbades als einer einfachen, beinahe hygienischen Maßregel zur Gesundheit des Leibes bis zur Institution eines Initiationsaktes besonders interessant und deutlich. Wie man durch die Taufe die materiellen Krankheitsstoffe beseitigt so kann man durch dasselbe wunderbare Bad auch die Sünde beseitigen und abwaschen, in erster Linie die Sünde der geschlechtlichen Verunreinigung — auch hier herrscht noch ganz die naturhafte Vorstellung — und dann die Sünde überhaupt. Und mit der Idee der Befreiung von der Sünde über-

1. Epiphanius hat freilich, wie seine wertlosen Ausführungen über diese Sekte beweisen, keine Ahnung mehr von diesem Zusammenhang.

2. Eine merkwürdige Parallele findet sich in der Chronik des Samaritaners Abu'l Fath (ed Vilmar 151, nach J. A. Montgomery, the Samaritans p. 256f.). Hier wird von Dusis (Dositheus) erzählt, daß er eine Reihe von Schriften hinterlassen habe, mit dem Befehl, daß niemand sie lesen solle, ohne in einer seinem Wohnort benachbarten Quelle gebadet zu haben. — Sollten hier verborgene Beziehungen vorliegen? Dositheus steht auch sonst in einer gewissen Beziehung zu den Taufsekten. In den klement. Rekognitionen erscheint er als Schüler Johannes des Täufer. Über seine Beziehungen zu den Mandäern s. Pognon p. 12. 225 (Mandäer auch Nazaräer, Anhänger des Dositheus genannt). Samaritanische Täufer, Sebuäer, kennt Epiphanius.

haupt, ergibt sich dann die Auffassung der Taufe als eines in die Gemeinschaft mit der Gottheit bringenden Initiationsaktes, der hier, wo schon die gemein-christliche Taufe vorausgesetzt wird, dann »zweite Taufe« genannt wird. — Von der Bewegung, die mit dem Elxaibuch zusammenhing, sind dann bekanntlich auch die judenchristlichen Sekten der Ebioniten, Nazaräer etc. (Ephiphanius, Haer. 19, 5) ergriffen. So finden wir auch bei den Ebioniten des Epiphanius den elkesaitischen Taufritus (30, 17), und nach dem Bericht des Kirchenvaters sollen die im Besitz dieser Sekte befindlichen *Περίοδοι* von täglichen Taufen des Apostels Petrus erzählt haben¹ (30, 15). Epiphanius kennt übrigens bis auf seine Zeit erhalten gebliebene Ausläufer der elkesaitischen Bewegung, eine Taufsekte, die in den Landschaften Nabataea und Peraea ihr Wesen trieb, früher, wie Epiphanius gehört haben will, den Namen der Ossaer, zu seiner Zeit den der Sampsäer trug, und von deren beiden Prophetinnen Marthus und Marthana die eine vor kurzem gestorben war, die andere damals noch lebte (Haer. 19, 2. 5; 53, 1). — Ein Beispiel der Anwendung des konsekrierten Wassers nur und ausschließlich zu leiblicher Heilung bieten uns die Acta Thomae in dem schon oben herangezogenen c. 52, wo erzählt wird, daß der Apostel einem Jüngling befohlen habe, seine verdorrten Hände in dem heiligen Wasser zu baden und daß diese darauf sofort geheilt seien².

Aber nicht nur im Ostjordanland begegnen uns diese Taufsekten, deren Religion ganz wesentlich im sakramentalen Gebrauch des Wassers sich erschöpfte. Verwandte Erscheinungen tauchen auch weit im Osten in den Flußgebieten des Euphrat und Tigris auf. Ja vielleicht hat die ganze religiöse Bewegung von dort ihren Ausgangspunkt genommen. Aus dem fernen Osten will wenigstens das Elxaibuch stammen (s. o. S. 158).

1. In den uns erhaltenen Überarbeitungen dieser *Περίοδοι* in den Rekognitionen, Homilien wird auf die zu wiederholende Taufe kein Gewicht mehr gelegt. Der Ritus tritt ganz hinter dem stark und immer wieder empfohlenen einmaligen Initiationsakt zurück. Doch vgl. z. B. Ho. 8, 2.

2. Bemerkenswert ist der Unterschied, den die Excerpta ex Theodoto c. 82 zwischen *ὑδωρ ἐξορκιζόμενον* (zu Heilzwecken geweihtes Wasser?) und *ὑδωρ βαπτιζόμενον* machen.

Noch die spätere arabische Überlieferung, wie sie im Fihrist vorliegt, kennt »Ssabier der Sümpfe«, die sie als Mogtasilah (die sich Waschenden) bezeichnet, und als deren Oberhaupt sie el-Hasaih (= Elxai) nennt. Auch von ihnen heißt es: sie behaupten, daß man sich oft waschen müsse, und sie waschen auch alles, was sie essen (vgl. Chwolsohn, die Ssabier II 543). Von diesen Ssabiern wieder zu unterscheiden ist die örtlich ihnen benachbarte Sekte der Mandäer. Welche Rolle bei ihnen die wiederholte Taufe spielt, hat Brandt M. R. 95 dargelegt¹.

Neben dem Wasser aber gehören noch zwei weitere Elemente, mit jenem ziemlich unlöslich verbunden, zum Sakrament der Taufe: das Zeichen und der Name. Wenn die Taufe vielfach und weithin als *σφραγίς* bezeichnet wird, *βαπτίζειν* und *σφραγίζειν* Synonyma werden, so hängt dieser Name *σφραγίς* nicht am Wasserbade als solchem. Daß das Untertauchen im fließenden Wasser und der Terminus »Versiegelung« ursprünglich nichts mit einander zu tun haben, ergibt sich schon durch eine Überlegung a priori, welche durch die Tatsachen weithin bestätigt wird. — Aber auch mit der Nennung des Namens oder der Namen über den Täufling hängt der Terminus *σφραγίς* nicht in erster Linie zusammen; vielmehr deutet er auf die Sitte hin, daß man den Täufling in irgend einer Weise mit einem Zeichen, einem Symbol (auch dem Namenszug) der Gottheit versah, der er geweiht wurde.

Ganz deutlich tritt dies Element des Sakraments, die Versiegelung mit dem Zeichen, bei einer Reihe gnostischer Gebräuche und Riten heraus, am deutlichsten da, wo diese heilige Handlung in ihrer Isoliertheit erscheint. Das ist der Fall bei der Sekte der Karpokratianer. Irenäus I 25, 6 berichtet uns, daß diese ihre Jünger an dem hintern Teil des

1. Im Genzâ wird die Lustration nach vollzogenem Beischlaf erwähnt. — Sehr viel reichhaltiger ist die spätere Überlieferung des Mandäismus: Unterscheidung zwischen Priestertaufe und Selbstlustration, — Verpflichtung zur Taufe (eventuell Selbsttaufe) an jedem Sonntag und Festtag, — Taufe nach der Berührung eines Ordensgenossen, der sich im unreinen Zustand befindet, nach der Berührung eines Fremdlings (wie bei den Essenern), nach dem Genuß unreiner Speise, nach dem Biß eines wilden Tieres (wie bei den Elkesaiten) u. s. w. Brandt S. 95 nach Siouffis Darstellung.

rechten Ohrlappens zu brandmarken pflegten (Clemens Alex. überliefert dasselbe von Heracleon: *eclogae prophet. c. 25*). Genauer noch berichtet Epiphanius, Haer. 27, 5: *σφραγίδα δὲ ἐν καυτῆρι ἢ δι' ἐπιτηδέσεως ξυρίου ἢ ῥαφιδος ἐπιτιθέασιν οὗτοι οἱ ἀπὸ Καρποκρά ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτός τοῖς ἐπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις*¹. — In abgeschwächter Form begegnet uns die Versiegelung bei den Mandäern. Qolasta f. 10 wird vorgeschrieben, daß der Taufende den Täufling nach den zweimal wiederholten dreimaligen Untertauchungen mit drei Zeichen mit seiner Rechten zu zeichnen habe (Brandt, M. R. 221). Nach der Beschreibung Petermanns (bei Brandt 103) streicht er ihm dreimal Wasser über die Stirn. Darauf folgt dann die oben besprochene dreiteilige Taufformel². — Eine besondere Rolle spielt die Versiegelung auch in den koptisch-gnostischen Schriften. Hier heißt es II. Jeu c. 45 am Schluß der Beschreibung der »Wassertaufe«: »er taufte sie, gab ihnen von dem Opfer und besiegelte sie mit diesem Siegel«, — folgt das Zeichen des Siegels. Dieselbe Angabe wiederholt sich c. 46 und 47 bei der Beschreibung der »Feuer-« und der »Geistes-Taufe«; c. 46 wird außerdem das Siegel als das der Lichtjungfrau, c. 47 als das der sieben Lichtjungfrauen bezeichnet. In dem Abschnitt II. Jeu c. 33 ff., in welchem der Aufstieg der Jünger Jesu durch die einzelnen Lichtwelten (Schätze) beschrieben wird, wird ihnen jedesmal angewiesen, mit welchem Siegel sie sich zu besiegeln und welche Namen sie zu sprechen haben; das betreffende Siegel ist für jeden Fall in Abbildung beigegeben. So steht auch sonst das »Zeichen« überall neben dem Namen. II. Jeu c. 50 findet sich die immer wiederholte Formel: Mysterium, Siegel, Namen³, c. 52 ff. werden für jeden Aeon Namen, Siegel und Apologie (die Zauberformel, welche der Gläubige zu sprechen

1. Eine genaue Parallele zu dieser sakramentalen Handlung liegt in der Sitte der Mithrasmythen vor, dem Gläubigen, der die Weihe der »Soldaten« empfangt, mit glühendem Eisen ein Mal auf die Stirn zu drücken. Tertullian de praes. haeret. 40.

2. Von Hibil-Ziwā heißt es im achten Traktat: »Der den sein Vater gürtet und besiegelt und tauft und bestätigt«. Brandt, M. S. 143.

3. Vgl. z. B. zum Schluß des Kapitels S. 320, 27 ff.: »Er aber der wahre Gott, wird euch sein großes Mysterium, sein großes Siegel und seinen großen Namen geben, welcher König über seinem Schatz ist.

hat) überliefert¹. Auch in der Pistis Sophia ist offenbar die Versiegelung als selbständige Weihehandlung bekannt. Man vergleiche z. B. die Wendung c. 86 S. 127, 16: »Und die von der Mitte werden sie taufen und ihnen die geistige Salbe (s. u. S. 298) geben und sie mit den Siegeln ihrer Mysterien besiegeln«. Auch ist von einem höheren Siegel die Rede, mit welchem die Lichtjungfrau die vor sie gebrachten Seelen besiegelt (c. 97 S. 154, 3, vgl. c. 103 S. 170, 12, c. 108 S. 178, 40)².

Die Bedeutung dieser »Versiegelung« des Täuflings wird uns am besten aus gewissen parallelen Wendungen klar, bei denen ebenfalls von Versiegelung die Rede ist. Der gefallenen »Pistis Sophia« c. 75 wird vom Erlöser die Verheißung gegeben: »Ich werde die Örter des Authades und aller seiner Archonten versiegeln . . . und ich werde ferner die Örter des Adamas und seiner Archonten versiegeln, damit niemand von ihnen imstande sei, mit dir Krieg zu führen«. Ähnlich wird im achten Traktat des Genzâ berichtet, daß Hibil-Ziwâ die Tore der einzelnen Orte der Unterwelt bei seinem Aufstieg aus ihnen versiegelt, offenbar damit die dort hausenden Gewalten sich nicht gegenseitig zur Hülfe kommen und unterstützen sollen (Brandt, M. S. 153. 154 u. ö.)³. — Ganz deutlich zeigt sich hier die der Versiegelung ursprünglich zugrunde liegende Idee. Wir befinden uns im Umkreis der Vorstellungen des Zauberglaubens. Die Tore, die mit dem Siegel der höchsten Gottheit versiegelt sind, sind für die niederen Dämonen unangreifbar geworden, können von ihnen nicht mehr geöffnet wer-

1. Vgl. die vollere Zusammenstellung c. 49 S. 314, 11: Mysterium, Taufen, Opfergaben, Siegel, Zahlen, Namen, Apologeien.

2. Vgl. im anonymen koptisch gnostischen Werk, Schmidt S. 340, 5: Siegel des Vaters; S. 336, 19: Glaube, Wiedergeburt, Siegel.

3. Eine etwas andere Vorstellung scheint in dem Hymnus der Naassener, Refut. V 10 S. 176, vorzuliegen, wo der Erlöser spricht: *σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα διανοίξω*. Hier ist das Siegel als eine Art Paß gedacht, durch den der Durchgang durch die Welten der Aeonen erzwungen wird. Ebenso läßt sich Hibil-Ziwâ von dem Fürsten der untersten Hölle einen Paß (offenbar einen Geleitpaß) mitgeben, der ihm den Durchgang durch die Höllen ermöglicht (Brandt, M. S. 152). — Eine ähnliche Vorstellung — auf die Himmelsreise der Gläubigen bezogen — scheint auch II. Jeu c. 33 ff., c. 52 ff. vorzuliegen.

den. In dem mandäischen Traktat wird erzählt, daß die in Gefangenschaft gehaltene Ruhâ das (versiegelte) Tor, das in die tiefer gelegenen Welten der bösen Geister hinabführt, überhaupt nicht mehr findet (Brandt, M. S. 167)¹. — Von hier aus läßt es sich am besten klarmachen, was man unter den mit dem Taufsakrament verbundenen oder neben der Taufe stehenden Siegelsakrament zu verstehen hat. Der Myste, dem das Siegel, das Symbol oder der Name der betreffenden hohen oder höchsten Gottheit aufgeprägt ist, steht damit in dem — zauberartig gedachten — Schutz dieser Gottheit, er ist gefeit gegen alle niederen Geister und Dämonen.

Was endlich die Handlung der Aufprägung dieses »Siegels« betrifft, so konnte sie in verschiedener Weise erfolgen. Die ursprünglichste und massivste Sitte war es jedenfalls, das Symbol oder den Namen direkt auf den Leib zu prägen, diesem einzuätzen — (vgl. das Sakrament der Karpokratianer). Etwas abgemildert erscheint die Sitte in der Form, daß man den Mysten mit Wasser (Sakrament der Mandäer) oder mit Öl (s. u.) das Zeichen auf den Leib zeichnet. Es war aber auch möglich, dem Gläubigen das Siegel in Gestalt eines Amuletts in die Hand zu geben oder umzuhängen².

Neben dem Zeichengeben steht dann endlich drittens im Taufsakrament das Nennen des Namens. Beide Sitten, die Versiegelung und das Nennen des Namens haben offenbar ur-

1. Daß die hier in Betracht kommenden Vorstellungen außerordentlich weit verbreitet sind, ist mir bekannt. Ich beschränke mich mit Absicht auf das Material, das die Gnosis bietet, und erinnere nur noch an Oratio Manasse 5: *ὁ κλεισας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου*. Im übrigen verweise ich auf Heitmüllers reiche Materialsammlung über Siegel und Versiegelung »Im Namen Jesu« S. 143. 150. 171. 175. 249. 316f.

2. Darauf deutet vielleicht der Bericht des Origenes c. Celsus VI 32 über die Formeln, welche die Ophiten beim Aufstieg der Seele zu sprechen lehrten. Hier ist mehrfach von einem Symbolon die Rede, welches der Myste den seinen Weg hemmenden Dämonen vorzeigen soll. Z. B. bei der Begegnung mit Sabaoth: *πάρες με σύμβολον ὁρῶν σῆς τέχνης ἀνεπίληπτον, εἰκόνη τύπου τετηρημένον, πεντάδι λυθὲν σώμα*. Wenn es II. Jeu c. 52 S. 322, 9 f. (u. ö.) heißt: »Ergreift diese Zahl (1119 etc.) mit euren beiden Händen«, so ist auch hier an ein zauberkräftiges Amulett gedacht.

sprünglich dieselbe Wurzel. Und zwar scheint mir das Nennen des Namens im Initiationsakt gegenüber der »Versiegelung« die abgeleitete und sekundäre Sitte zu sein. Die Ursprünglichkeit kommt schon wegen ihrer plastischen Sinnbildlichkeit der Versiegelung zu, die Namensnennung im Initiationsakt ist eine Abschwächung¹. Wie bereits das Bezeichnen des Leibes, eventuell der Stirn, durch das Zeichen vermittelt Wassers oder Öls ein Ersatz der ursprünglichen Sitte der Einätzung oder Brandmarkung ist, so ist die bloße Nennung des Namens der Gottheit ein noch stärkeres Surrogat. Dafür spricht auch der weitverbreitete Terminus Versiegelung selbst, der auch da an der Gesamthandlung hängen geblieben ist, wo der eigentliche Ritus der Versiegelung ganz verdrängt oder zurückgetreten ist. Man wäre nie auf den Gedanken gekommen, das Wasserbad und die Nennung des Namens mit *σφραγίς* zu bezeichnen. Diese Bezeichnung hing ursprünglich ausschließlich und unmittelbar mit der Sitte der Einätzung oder Brandmarkung zusammen und ist von hier auf die damit kombinierten heiligen Handlungen resp. auf das Ganze derselben übertragen. — In manchen unser Quellen läßt sich übrigens der hier vorliegende Übergang noch deutlich verfolgen. Während bei dem Aufstieg des Hibil-Ziwā aus den sieben Höllen zunächst erzählt wird, daß er die Höllentore versiegelt habe (s. o.), tritt dann im weiteren Verlauf anstelle der Versiegelung das einfache Nennen heiliger Namen. »Als ich die Tore geschlossen und die Riegel verändert hatte, nannte ich über jenem Tore drei geheime Namen, die niemand von ihrer Stelle setzen wird« (Brandt, M. S. 155. 161).

1. Anders urteilt Heitmüller S. 143: »Neben dem Aussprechen des Namens steht der Gebrauch des geschriebenen Namens. Das Schreiben des göttlichen Namens . . . ist als eine Stereotypierung des Aussprechens zu verstehen«. An anderer Stelle betrachtet H. beides, Namensnennung und Stigmatisierung als parallele Vorstellungen: »Zugehörigkeit zu Jahve, innige Vereinigung mit ihm . . . bedeutet es, wenn Jahves Name über einer Person oder einem Gegenstand genannt wird, eine ähnliche Bedeutung hat der Jahve-Name als Stigma« (S. 175). — Ich möchte demgegenüber an der oben niedergelegten Meinung festhalten, betone aber ausdrücklich, daß ich in diesem Zusammenhang nur von Namensnennung und Versiegelung im Initiations-Sakrament spreche und nicht von der allgemeinen Verwendung des Namens oder der Namen in der Zauberpraxis überhaupt.

Deutlich zeigt sich auch noch der Übergang der Vorstellungen in den excerpta ex Theodoto § 86: »So (wie mit der Kaiser-münze) verhält es sich auch mit dem Gläubigen. Denn als Aufschrift hat er durch Christus den Namen Gottes, den Geist als Bild. Und die unvernünftigen Tiere zeigen durch ihr Siegel, wem ein jedes gehört So verhält es sich auch mit der gläubigen Seele, die das Siegel (*σφράγισμα*) der Wahrheit empfangen hat, sie trägt die Stigmata Christi mit sich umher«. Deutlich spürt man hier noch, wie die alten plastischen Vorstellungen von der Versiegelung künstlich auf Namennennung und Geistestaufe umgedeutet sind.

Im einzelnen wird über dies Sakrament des »Namens« nach Heitmüllers erschöpfender und weitausgreifender Untersuchung nicht mehr viel beizubringen sein. Hervorzuheben wäre nur noch, daß es von außerordentlicher Wichtigkeit für die Beurteilung der gnostischen Systeme ist, darauf zu achten, welche Namen im einzelnen Fall beim Taufsakrament einer gnostischen Sekte in Anwendung kommen. Denn wie überall, so hat auch bei der Gnosis das Archaistische sich gerade im Kultus, d. h. im Sakrament, erhalten. Und wir können hier daher manchen wichtigen Einblick in die Genesis der gnostischen Religion tun. So ist bereits auf die außerordentliche zentrale Rolle hingewiesen, welche die *Μήτηρ* im Sakrament, vor allem auch im Taufkultus der gnostischen Sekten spielt, ich erinnere an die Stellung der *Μήτηρ* in den Gebeten der Acta Thomae, wie auch der Markosier, der Lichtjungfrau in der Liturgie der koptisch gnostischen Schriften. Besonders beliebt scheint bei manchen gnostischen (namentlich den valentinianischen) Sekten der Gebrauch des unbekanntenen Namens des Soter gewesen zu sein. Die Markosier stellten ihre Taufe auf den Namen des auf Jesus herabgekommenen Christus geradezu in Gegensatz zu der Jesustaufe der Katholiken (Irenäus I 21, 2). Bei ihnen lautete eine Taufformel: *εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὄλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν* I 21, 3. In der allerdings falschen Übersetzung der ersten unter den beiden von ihnen überlieferten aramäischen Taufformeln heißt es: *ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου Σωτῆρ ἀληθείας*. Und wieder eine andere Formel lautete: *τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀλη-*

θείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρητὸς ἐν ταῖς ζωναῖς τοῦ φωτός¹ (I 21, 3). In den Excerpta ex Theodoto c. 22 wird berichtet, daß jene merkwürdige Taufe, welcher sich die Engel für die ihnen verlobten Seelen der Gnostiker unterziehen, erfolge ἐν λυτρῶσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερῇ κατελθόντος. Wir sehen aus alledem, welche eine Bedeutung die Figur des geheimnisvollen Erlösers, dessen Name nur den Mysten bekannt war, und den man nur künstlich mit der Gestalt Jesu von Nazareth verband, in einer Reihe gnostischer Sekten, namentlich valentinianischer Observanz gehabt haben muß². So ist auch die alte Taufformel der Mandäer bedeutsam, die nach Brandts Feststellungen (S. 104 f.) etwa gelautet haben muß: »Der Name des Lebens und der Name des Mändâ d'Hajê ist genannt über Dir«. Aus dem Bestand dieser Formel ergibt sich ohne weiteres, daß das (erste) Leben und Mändâ d'Hajê tatsächlich die höchsten Gottheiten der Mandäer gewesen sind und die in ihren Aeonenreihen noch über diesen genannten Pira, Ajar, Mana nur Gestalten blutleerer Spekulation waren. Wichtig ist auch die Taufformel der Elkesaiten: ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ἐψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι νιοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως, — eine Formel, die, wie wir noch sehen werden, keineswegs notwendig unter christlichen Prämissen verstanden werden muß.

Eine ganz besondere und fremdartige Taufsitte liegt übrigens noch in dem hier und da erwähnten Ritus des Trinkens des geweihten Wassers vor. Begreiflich ist ja auch dieser Zug der Sakraments-Praxis. Denn wenn das heilige Wasser nach sakramentaler Anschauung göttliche Kräfte in sich birgt, warum

1. In dem Gebet der Mysten nach Vollendung der Weihe heißt es: λυτροῦμαι τὴν ψυχὴν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὅς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν Χριστῷ τῷ ζῶντι. *Iren. I 21, 3.* — Die Formel ist dunkel. *Jao* lautet im valentinianischen System der geheimnisvolle Zaubername, mit welchem der *Horos* die dem *Χριστός* nacheilende *Achamoth* aus der Welt des *Pleroma* zurückschreckt. In der *Pistis Sophia* begegnen wir dem *Jao* in dem Reich der »Mitte« neben der Lichtjungfrau. Den *Jao*-Namen wollte *Harvey* auch in der zweiten aramäischen Formel der *Markosier Iren. I 21, 3* wiederfinden (*Hilgenfeld 380*).

2. Vgl. noch *Acta Thomae 27*: ἐλθὲ τὸ ἕγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἐπὲρ πᾶν ὄνομα (s. auch c. 132).

sollte man sich diese nicht ebensogut und noch besser durch Trinken als durch Besspülen und Abwaschen des Leibes aneignen können? Ausdrücklich bezeugt ist das für den Taufritus der Mandäer. Qolasta fol. 10 schreibt vor, daß der Priester nach dem zweimal wiederholten dreimaligen Untertauchen des Täuflings, dem dreifachen Bezeichnen der Stirn mit Wasser und dem feierlichen Sprechen der Taufformel dem Täufling drei Handvoll Wasser zu trinken geben solle und dabei sprechen: »Trink und sei geheilt und sei beständig. Der Name des Lebens und der Name des Mândâ d'Hajê ist genannt über Dir«¹. (Brandt, M. R. 221 u. 108). Aber auch bei den übrigen gnostischen Sekten finden sich Spuren desselben Brauches. Am deutlichsten bei der Sekte, aus deren Mitte das von Hippolyt in der Refutatio exzerpierte Baruchbuch stammt: »Nachdem er (der aufzunehmende Myste) diesen Eid² geschworen, geht er hinein zum Guten (Gott) und sieht was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat . . . und trinkt von dem lebendigen Wasser, und das ist bei ihnen Taufe« (V 27, p. 230). Denselben Ritus kannte die Sekte der Sethianer, wenn sie von ihrem Erlöser behauptet, daß er, nachdem er in den unreinen Mutterleib der Materie eingegangen sei, sich im Bade gewaschen und den Becher mit lebendigem Quellwasser (*ποτήριον ζώντος ὕδατος ἀλλομένου*) getrunken habe, ὃ δεῖ πάντως ποιῆν τὸν μέλλοντα ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφήν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον³ (ib. V 19, p. 206).

Auch manches wichtige und interessante Material für die Frage nach dem Zweck und der Bedeutung der Sakramente der Taufe können wir aus der Überlieferung der Gnosis entnehmen. Im allgemeinen⁴ wird natürlich auch hier schon Ver-

1. Dann unterscheidet das Rituell noch einen zweiten Trunk Wassers, den der Täufling bereits am Ufer stehend in einer Schale vom Priester bekommt.

2. Der Eid lautet: *ὀμνῶ τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξεπεῖν μηδενὶ κ. τ. λ.* Feierlicher Schwur beim Initiationsakt auch in der Diarmartyria Jacobi und bei den Elkesaiten Hipp. IX 15.

3. Auch Hibil-Ziwâ unterzieht sich nach seinem Heraufkommen aus der Unterwelt von neuem der Taufe. Brandt, M. S. 163 f.

4. Die Markosier stellten ihre Christustaufe (*ἀπολύτρωσις*) geradezu in Gegensatz zu der Jesustaufe zur »Vergebung der Sünden« Iren. I 21, 2.

gebung der Sünden als Endzweck der Taufe bezeichnet. So z. B. II Jeû 45 im Taufgebet: »Mögen sie (die Helfer der Lichtjungfrau) kommen und meine Jünger . . . taufen, ihre Sünden vergeben und ihre Missetaten reinigen«. (Vgl. c. 46. 47, Pistis Sophia c. 142). Bei den Mandäern heißt es (Genzâ r. 17f. Brandt M. R. 99): »Tauft euch, damit ihr einen Vergeber der Sünden und Schulden habt«. Diese Befreiung von Schuld und Sünde wird aber zugleich auch sehr mechanisch, magisch gedacht. Die Sünde gilt als ein stoffliches Etwas, das dem Menschen anhängt, das durch das Sakrament der Taufe weggewaschen oder auch weggebrannt wird. So wird in den Fragmenten des Elxaibuches (Hipp. IX 15) die geschlechtliche Verunreinigung als die Sünde κατ' ἐξοχήν bezeichnet, die im Taufbade abgewaschen werden muß. Ausdrücklich heißt es Pistis Sophia c. 115 S. 193, 32 ff.: »Jetzt nun, wer die Mysterien der Taufen empfangen wird, so wird das Mysterium jener zu einem großen sehr gewaltigen weißen Feuer¹, und es verbrennt die Sünden und geht in die Seele im Verborgenen ein, und verzehrt alle Sünden, die das ἀντίμιμον πνεῦμα (s. Exkurs) an sie befestigt hat«. Nach Rekogn. 9, 8 löscht das Wasser der Taufe das Feuer der Begierde, das der Mensch durch seine Geburt mitbekommen: Prima enim nostra nativitas per ignem concupiscentiae descendit et ideo dispensatione divina secunda haec per aquam introducit, quae restinguat ignis naturam².

Schließt sich diese Auffassung des Sakraments mehr an das in diesem enthaltene Element der Wassertaufe an, so steht mit dem Ritus der Namensnennung und namentlich auch der Versiegelung eine andre Anschauung im engsten Zusammenhang: das Sakrament der Taufe bringt Befreiung von der Macht der Dämonen. Ganz deutlich ist das klement. Hom. 9, 19 ausgesprochen³: ἀεννάω ποταμῷ ἢ πηγῇ . . . ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρία ἐπινομασίᾳ οὐ μόνον τὰ ἐνδομχοῦντα ἕμιν

1. Vgl. die Unterscheidung zwischen Wasser-, Feuer- und Geisttaufe Pistis Sophia c. 143; II. Jeû 45—47.

2. Vgl. Hom. 11, 26: διὸ προσφεύγατε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὀρμὴν σβέσαι δύναται, vgl. Rekogn. 6, 9; Excerpta ex Theod. c. 81.

3. Ich behandle diese Vorstellungen nur kurz und verweise auf Heitmüllers Darstellung »Im Namen Jesu« S. 305 ff.

πνεύματα ἀπελάσαι δυνήσεσθε, ἀλλ' αὐτοὶ . . . τὰ ἄλλων κακῶν πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὸν σὺν τοῖς δεινοῖς πάθειν ἀπελάσσετε. Diese Anschauung verbindet sich dann mit der »Zentrallehre« der Gnosis von dem Aufstieg der Seelen zum Himmel. So entsteht die Meinung, daß das Sakrament der Taufe die Pneumatiker nach dem Tode vor den Dämonen schütze, die ihnen den Weg zum höchsten Himmel versperren wollen. Die Markosier behaupteten ausdrücklich: *διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν* (d. h. ihr höheres, aber der Taufe der Art nach gleiches Sakrament) *ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ* (d. h. dem den Seelen nachstellenden und sie richtenden Demiurgen) *Iren. I 13, 6.* Das betreffende den Markosiern eigentümliche Sakrament mag zum Teil im Hinblick auf diese seine Wirkung den Namen *ἀπολύτρωσις* bekommen haben. Nach den *Excerpta ex Theodoto* § 22 bewirkt die von den Engeln für die Pneumatiker vollzogene Taufe, daß diese bei ihrem Aufstieg zum Pleroma nicht gehindert werden: *ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν κωλυθέντες εἰς τὸ πλήρωμα παρελθεῖν τῷ ὄρω καὶ τῷ σταυρῷ* (d. h. dem die Grenzen des Pleroma hütenden »Horos«, der auch den Namen »Stauros« trägt).

Beide besprochenen Anschauungen von der Taufe verbindet die seltsame Spekulation in den *Excerpta ex Theodoto* c. 81. Hier wird, wie schon ausgeführt, behauptet, daß es zwei Arten von Feuern gäbe, ein sinnliches, das an den sinnlichen Leibern hänge, und ein geistiges, das den Dämonen und den Teufeln eigne. Demgemäß gäbe es eine doppelte Taufe: eine sinnliche durch Wasser, das Löschmittel des sinnlichen Feuers, und eine übersinnliche durch den Geist, das Hilfsmittel gegen das geistige Feuer der Dämonen. Also tilgt die Taufe einerseits die sündhafte leibliche Natur und schützt andererseits gegen die Dämonen. Künstlich wird die Betrachtung hier nur, weil beide Wirkungen der Taufe aus dem Wasserbad abgeleitet werden sollen¹.

Einer andern Kombination, die wieder zur Institution eines neuen Sakraments führt, begegnen wir im II. Jeu-Buch. Dieses kennt neben der Wasser-, Feuer- und Geisttaufe noch das

1. Eine ähnliche künstliche Kombination *Hom. 9, 14* (= *Rec. 4, 17*): *ἡ γὰρ ψυχὴ τῆ πρὸς θεὸν πίστει ὡς εἰς ὕδατος φέσιν τραπέισα τὸν δαίμονα ὡς σπινθήρα πυρὸς ἀποσβέννυσι.*

Mysterium der Beseitigung der Bosheit der Archonten (c. 44) und beschreibt dieses ausführlich (c. 48). Dabei waltet die Vorstellung ob, daß alle Schlechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen diesem von den Dämonen gleichsam angezaubert, auf den Leib geheftet ist. Eine lange Theorie darüber entwickelt die Pistis Sophia, (c. 111. 131—133). Danach haben die Archonten der Sphären bereits vor der Geburt des Menschen das diesen zur Sünde zwingende *ἀντίμιμον πνεῦμα* mit ihm unauflöslich zusammengebracht. Die »Bosheit der Archonten« ist nichts anderes als dies *ἀντίμιμον πνεῦμα*. Das neben den verschiedenen Taufen genannte Sakrament der Beseitigung der Bosheit der Archonten hat den Zweck, die mit dem Wesen des Menschen durch die schlechte Tat der Dämonen untrennbar verbundene Sündhaftigkeit in wunderbarer Weise von diesem abzulösen. »Erhöre mich und zwinge den Sabaoth Adamas und alle seine Anführer, daß sie kommen und ihre Bosheit in meinen Jüngern wegnehmen« (313, 29 f.). Die Pistis Sophia drückt dasselbe nur etwas anders aus, wenn sie den Glauben ausspricht, daß die Taufen mit ihrem »Feuer« alle Sünden verzehre, die das *ἀντίμιμον πνεῦμα* (hier als selbständig wirkende Macht gedacht) an den Menschen befestigt habe.

So greifen die verschiedenen Vorstellungen im Taufsakrament auch hier ineinander. Das Wasserbad beseitigt die Sündhaftigkeit des Menschen in derselben natürlichen Weise, wie es leibliche Unreinheit und leiblichen Krankheitsstoff von ihm abwäscht, die Versiegelung im Taufsakrament befreit von der Macht der Dämonen. Aber wiederum ist es das Wasser, das die feurige Natur der Dämonen, wie das Feuer der leiblichen Begierde auslöscht. Andererseits ist die Sünde ein Etwas, das die Dämonen dem Menschen äußerlich angeheftet haben; eine Krankheit und Unglück. Die Taufe, die die Gewalt der Dämonen bricht, befreit auch von der Macht der Sünde — u. s. w. —¹.

1. Eine merkwürdige Anschauung findet sich bei der Sekte der Doketen (Refutatio VIII 10 p. 422) ausgesprochen. Danach soll Christus in der Jordantaufe eine höhere Leiblichkeit erworben haben, damit er wenn sein irdischer Leib ans Kreuz geheftet werde: *ἐνδύσεται τὸ ἐν τῷ ὕδατι, ὅτι ἐβαπτίζετο, ἀντὶ τῆς σαρκὸς ἐκείνης ἐπετυπωμένον σῶμα*. Vgl. dazu die Wendung Acta Thomae 132 (cod.): *ὁ τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος ἐνδύμενος*. — Die ursprünglich hier zugrunde liegende

II.

Neben dem Wasser spielt nun aber auch das Element des Öls eine ganz besondere Rolle in der gnostischen Taufe. Ja in einer Reihe gnostischer Sekten scheint die Öltaufe die Wassertaufe mehr oder minder verdrängt zu haben. Die natürliche Grundlage jener sakramentalen Vorstellung ist hier fast noch deutlicher. Das Öl galt weithin als ein Wunder wirkendes, Krankheit heilendes, Dämonen vertreibendes, die Wirksamkeit der Dämonen aufhebendes Element¹. Bei den Ophiten des Celsus-Origenes (VI 27) muß der Neueingeweihte, der *σφραγιζόμενος* (den man *νέος, υἱός* nannte) sprechen: *κέχρισματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς*. Versiegelung und Ölsalbung scheinen also hier identisch zu sein. Bei den Naassenern steht nach Hippolyt, Refut. V 7 p. 140, 88 f., die Wassertaufe allerdings neben der Öltaufe (*τὸν λουόμενον καὶ αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίσματι*), aber die Ölsalbung scheint doch noch das eigentliche und bevorzugte Sakrament auch dieser Sekte gewesen zu sein. Refut. V 9 p. 174, 24 ff.: *καὶ ἔσμεν ἐξ ἀπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίσματι*. Unter den sieben Schwurzeugen der Sekte der Elkesaiten erscheint — wenigstens in den meisten Listen — neben dem Salz *τὸ ἔλαιον*² (Epiph. Haer. 19, 1; 30, 17³; Hippolyt, Philos. IX 15). — Eine Öltaufe kennen nach Tertullian adv. Marcionem I 14 auch die Marcioniten (*oleum, quo suos unguunt*). — Die koptisch gnostischen Schriften kennen ein Ölsakrament neben der Taufe. II. Jeu 43 wird neben den drei verschiedenen Taufen und neben dem Sakrament zur Beseitigung der

Vorstellung ist diese, daß der Fromme im Wasserbad die Wassergotttheit wie ein Kleid anzieht. Diese Vorstellung vom *ἐνδύεσθαι* hat sich bekanntlich bis ins neue Testament erhalten!

1. Vgl. bereits Mrk. 6, 13. Jak. 5, 14. Acta Thomae 67.

2. Vgl. Exc. ex Theodoto 82: *ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ ἰννάμει τοῦ ὀνόματος*.

3. In der ursprünglichen Liste sind allerdings wahrscheinlich *ἄλας* und *ἄρτος* als die heiligen sakramentalen Elemente genannt, und während sonst *ἔλαιον* den *ἄρτος* verdrängt, erscheinen Refut. IX 15 *ἄρτος* und *ἔλαιον* neben einander (neben *ἄλας*), so daß hier die Siebenzahl der Zeugen überschritten wird (s. o. S. 228).

Bosheit der Archonten die geistige Salbung, *χρῖσμα πνευματικόν*, genannt. — Eine ähnliche Aufzählung findet sich Pistis Sophia c. 143. Ebenso heißt es hier c. 86 S. 127, 16: »Und die von der Mitte werden sie taufen und ihnen die geistige Salbe geben« (vgl. c. 112, S. 188, 21; c. 128, S. 212, 28; c. 130, 216, 9)¹.

Besonders bedeutsam ist hier die Überlieferung der Sekte der Markosier. Sie unterschieden bestimmt von der gewöhnlichen christlichen Taufe ihr Sakrament der *ἀπολίτρωσις*. Bei einigen Gruppen der Markosier scheint nun die *ἀπολίτρωσις* doch wieder eine Wassertaufe gewesen zu sein, nur mit besonderem und der Sekte eigentümlichen Taufformeln. Einige aber — so berichtet uns Irenäus I 21, 4 ausdrücklich — verwerfen das Wasserbad und gossen dafür über das Haupt der Mysten eine Mischung von Öl und Wasser.

Einer besondern Behandlung bedürfen in diesem Zusammenhang die Sakramentsgebräuche in den Acta Thomae. In diesen scheint das Ölsakrament die Wassertaufe ebenfalls vollständig verdrängt zu haben. Freilich kommt Lipsius in einer gründlichen Untersuchung (apokryphe Apostelgesch. I 331 ff.) dieser Stücke zu einem andern Resultat und ist der Meinung, daß hier Ölsakrament und Wassertaufe neben einander ständen. Die hier in Betracht kommende, entscheidende Stelle findet sich c. 26 f. und zwar hat man hier von dem griechischen — nicht von dem überarbeiteten syrischen — Text auszugehen. Es wird nun hier erzählt, daß der Apostel Thomas von dem König Gundaphoros und dessen Bruder gebeten wird: *δός ἡμῖν τὴν σφραγίδα*. Darauf läßt der Apostel Öl bringen, *ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξωνται τὴν σφραγίδα*; dann weiter c. 27: *καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφράγισεν αὐτοῖς*. Es offenbarte sich ihnen aber der Herr durch eine Stimme und sprach: Friede mit Euch, Brüder. Sie aber hörten die Stimme allein und sahen seine Gestalt nicht. *οὐδέπω γὰρ ἦσαν δεξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος*. Dann nimmt der Apostel das Öl und gießt es über ihre Häupter und salbt sie. Es folgt das sakramentale Gebet, und darauf

1. Vgl. noch Fragen des Bartholomaeus (bei Bonwetsch, Nachr. d. Königl. Ges. d. Wissensch. Göttingen 1897 H. 1 S. 27, 3 f.): *ἐκάλεσέν με ὁ πατήρ Χριστοῦ, ἵνα κατελθῶ ἐπὶ γῆς καὶ χρίσω πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον τῷ ἐλαίῳ τῆς ζωῆς*. Dem Gebrauch des Öls bei der Taufe in der genuinen christlichen Kirche gehe ich hier nicht weiter nach.

heißt es: »Nachdem sie gesalbt waren, erschien ihnen ein Jüngling mit einer Fackel«. Nun ist Lipsius der Meinung, daß in diesem Bericht deutlich Taufe und Ölsalbung von einander unterschieden seien. Die Taufe sei durch den Satz am Anfang von c. 27 angedeutet: *καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφράγισεν αὐτούς*. Die Ölsalbung werde demgemäß als *ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος* = Besiegelung der Taufhandlung bezeichnet. Ich glaube, daß Lipsius hier mit seiner Auffassung nicht im Recht ist. Unmöglich kann nach dem ausdrücklichen Befehl des Apostels, am Ende von c. 26, Öl zum Zwecke der Versiegelung zu bringen, im Anfang von c. 27 an die Wassertaufe gedacht werden. Entweder muß man hier einen doppelten Akt der Ölsalbung annehmen, oder es sind die Worte *καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφράγισεν αὐτούς* als vorläufige, den Gang der Handlung vorausnehmende Überschrift zu c. 27 aufzufassen und *ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος* im folgenden als Tautologie (die im Siegel bestehende Versiegelung) zu verstehen. — Jedenfalls berichten Acta Thomae c. 26. 27 nur von einem Ölsakrament als Initiationsakt; für die Wassertaufe ist hier kein Platz. Demgemäß ist auch c. 49 zu verstehen. Hier bittet die vom Dämon verfolgte Frau, daß der Apostel ihr das Siegel gäbe, und es heißt dann ganz kurz: »Da ließ er sie näher treten und legte die Hände auf sie und versiegelte sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes«. Und darauf folgt die Feier der Eucharistie. Hier ist nur von einer einzigen heiligen Handlung die Rede, und nach c. 26 f. haben wir hier nur an das Ölsakrament zu denken. Daß diese Auffassung die richtige ist, bestätigt uns auch der syrische Übersetzer, der an beiden Stellen erst eine Erwähnung der Wassertaufe eingeschwärzt hat. An den übrigen Stellen der Acta, die in Betracht kommen c. 131 (Taufe der Mygdonia), c. 132 (Taufe des Siphor), c. 157 (Taufe des Vazanes) ist allerdings ständig und ausdrücklich vom Sakrament der Taufe neben und zwar nach dem Ölsakrament die Rede. Aber die Art, wie hier jedesmal in aller Kürze und nur andeutungsweise nach der ausführlichen Schilderung des Ölsakraments die Wassertaufe angehängt wird, zeigt deutlich, daß wir es überall mit einer katholischen Überarbeitung des vorliegenden Tatbestandes zu tun haben. Jedenfalls wird durch diese Darstellung Lipsius' Auffassung von dem

Hergang der Taufe in Kap. 26. 27 nicht gerechtfertigt, da nach seiner Annahme hier die Wassertaufe der Ölsalbung vorangehen würde, während sie nach den übrigen Darstellungen dieser folgt. — Demgemäß scheinen die liturgischen Stücke der Acta Thomae ursprünglich dem Schrifttum einer Sekte angehört zu haben, welche als Initiationssakrament nur die Ölsalbung kannte. — Bemerkenswert ist außerdem noch, daß c. 157 (Taufe des Vazanes) zwei Akte des Ölsakramentes unterschieden zu werden scheinen, nämlich die Benetzung des Hauptes und danach die Salbung des ganzen Leibes. Auch das möge hervorgehoben werden, daß der Ölsalbung c. 132 ein Gebet vorangeht, in dem die bevorstehende Handlung nicht *σφραγίς* sondern *βάπτισμα* genannt wird. Es ist allerdings fraglich, ob dies Gebet dem ursprünglichen Zusammenhang angehört, oder ob es mit Bezug auf die der Ölsalbung angehängte Wassertaufe ebenfalls später eingeschoben ist.

Ganz in gnostischen Gedankengängen befinden wir uns, wenn Irenäus uns berichtet, daß die Markosier ein Sakrament für die im Sterben Befindlichen kennen. Sie nehmen, heißt es dort (Iren. I 21, 5), Öl und Wasser und zwar gewöhnlich ein bestimmtes Öl (*ὀποβάλαμον*) und gießen es, nachdem sie Beschwörungen darüber gesprochen, über das Haupt des Scheidenden, ut incomprehensibles et invisibles principibus et potestatibus fiant¹. Eine Taufe der Sterbenden kennen übrigens auch die Mandäer (Brandt, M. R. S. 96). Und in diesem Zusammenhang mag noch die bemerkenswerte Behauptung der klement. Rekogn. I 45, daß Christus die Frommen, die in sein Reich gelangen »velut qui asperam superaverint viam, pro laborum refectione« mit Öl salben werde.

Wir haben noch auf die einzelnen Vorstellungen, die sich mit dem Ölsakrament verbinden, und auf dessen Zweckbeziehung zu achten. Daß die Ölsalbung, wie wir sahen in den Acta Thomae durchweg mit *σφραγίς* bezeichnet wird, kann nicht wundernehmen. Denn viel leichter als das Untertauchen bei der Taufe kann ja die Ölsalbung oder die Benetzung mit Öl

1. Mit fast denselben Worten wie Irenäus gibt Epiphanius einen Bericht über dieses Sakrament in seinen Ausführungen über Herakleon. Er gibt dabei an, daß dieser von Markus den Brauch übernommen habe. Haer. 36, 2.

als »Versiegelung« aufgefaßt werden¹ und mit ihr konnte sich auch eine wirkliche »Bezeichnung« mit Öl sehr leicht verbinden². Hervorzuheben ist, daß als der Zweck der Ölsalbung fast ganz ausschließlich die Vertreibung der Dämonen und die Vernichtung ihrer Macht über den Täufling angegeben wird. So bittet die vom Dämon verfolgte Frau um die *σφραγίς*: *ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος* (c. 49). Zweck der Ölsalbung ist es c. 67 die Gesalbten *διατηρεῖν ἀπὸ τῶν λύκων*. Breit ausgeführt ist der Gedanke in dem Gebet c. 157: »Jesus, es komme deine siegreiche Macht und wohne auf diesem Öl, wie einst auf dem ihm verwandten Holz deine (seine?) damalige(?) Macht wohnte, deren Wort(?), die dich kreuzigten, nicht ertragen konnten. Es komme deine Gnadengabe, mit der du deine Feinde angehaucht und sie hast rückwärts weichen und kopfüber zu Boden stürzen lassen.« Die Öltaufe geschieht hier: »zur Vergebung der Sünden, zur Abwehr der Feinde und zum Heil ihrer Seelen.« Besonders deutlich ist dies auch von Irenäus gelegentlich der Beschreibung des Sterbesakraments der Markosier ausgesprochen: *ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant, et ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo* (I 21, 5, vgl. auch I 13, 6).

Dabei herrscht wohl direkt die Vorstellung, daß der Geruch des wunderbaren Salböles es selbst ist, der die Dämonen vertreibt. Ausdrücklich berichtet uns Irenäus, daß die Markosier den Gebrauch des Balsamöles damit begründen, daß es *τύπος τῆς ὑπὲρ τὰ ὄλα εὐωδίας* sei I 21, 3. Die Vorstellung von einem speziellen Wohlgeruch der himmlischen Welten, welche die Dämonen nicht ertragen können, scheint weit verbreitet gewesen zu sein. Sie ist vor allem in der persischen Religion nachweisbar und mag dort ihre Heimat haben (Böcklen, die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie S. 65). Sie findet sich auch in der spätjüdischen Literatur

1. Vgl. auch hier die charakteristische Vorstellung c. 26: *δὸς ἡμῖν τὴν σφραγίδα. ἠκούσαμεν γάρ σου λέγοντος, ὅτι ὁ θεὸς, ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγίδος, ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα.*

2. In der mandäischen Taufe scheint die dreimalige Bezeichnung ursprünglich mit Wasser erfolgt zu sein. Später aber hat sich daneben — so schon Qolasta 14 — die Bezeichnung mit Öl eingestellt (Brandt M. R. 103f.).

(aeth. Henoch 24, 3 ff.; slav. Henoch 8, 2 ff.; syr. Baruch 29, 7; Apok. Moses (*Βίος Αδάμ*) 29. 38. 40, Böklen S. 66)¹. Auch neutestamentliche Stellen, wie II Kor. 2, 14—16 (*ὄσμῃ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν*) sind der Form nach aus diesem Zusammenhang zu erklären. — In der Gnosis haben wir zahlreiche Beweise dafür, daß bei der Schilderung der oberen himmlischen Welten deren Wohlgeruch besonders hervorgehoben wird. Die Sethianer (Refut. V 19, p. 200, 71) behaupteten, daß das Licht seinem Wesen nach sei: *οἶονεὶ μύρον τις ὄσμῃ ἢ θυμαμάματος ἐκ συνθέσεως κατεσκευασμένον λεπτὴ διοδεύουσα δύναμις ἀνεπινοήτω τινὶ καὶ κρείττονι ἢ λόγῳ ἔστιν ἐξαιρεῖν φορᾶ εὐωδίας*. In dem von Hippolyt dargestellten basilidianischen System heißt es, daß die obere Sohnschaft bei ihrem raschen Aufstieg zu den oberen Welten der mittleren Sohnschaft (dem *πνεῦμα μεθόριον*) eine *δύναμις* hinterlassen habe, so wie ein Gefäß, aus dem die kostbare Salbe ausgegossen sei, noch den Duft der Salbe bewahre (VII 22, p. 362)². In dem Hymnus der Acta Thomae auf die *Κόρη*, des Lichtes Tochter, (c. 6) wird von den Kleidern der himmlischen Jungfrau gesagt: *ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδοται*. Zu vergleichen ist in diesem Zusammenhang etwa noch Pseudojoh. Apokalypse ed Tischend. p. 71: *εἶδον ἀνεωρότα τὸν οὐρανὸν, καὶ ἐξήρχετο ἀπὸ τῶν ἔνδωθεν τοῦ οὐρανοῦ ὄσμῃ ἀρωμάτων εὐωδίας πολλῆς*. In der Schilderung des Lichtgesandten im vierten Traktate des rechten Genza ist des öfteren von dessen Wohlgeruch die Rede: »Ein jeder, der den Duft gerochen hat, ist aufgelebt.« »Ein jeder, der ihn gerochen hat, dessen Auge ist von Licht erfüllt worden« (Brandt M. S. 114f., vgl. S. 18). — Von hier aus lag also die Kombination sehr nahe und ist, wie wir nachwiesen, vollzogen, daß das Ölsakrament den Gläubigen den himmlischen Wohlgeruch vermittele, vor dem die Dämonen der niederen Welten zurückschaudern³.

1. Ebendort und bei Weinel, die Wirkungen des Geistes und der Geister, S. 197 f., noch mehr Material.

2. Iren. I 4, 1 (System des Ptolemäus) heißt es von der Sophia Achamoth: *ἔχουσά τινα ὀσμὴν ἀφ' αἰθέρας ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτῇ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*.

3. Für diesen Zusammenhang zwischen Öl und himmlischem Wohlgeruch vgl. Ignatius, ad Ephes. 17: *διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφ' αἰθέρας*. Eusebius H. E.

Dem parallel läuft eine andere Vorstellung, nämlich die, daß das Ölsakrament dem Menschen, namentlich nach seinem Tode, die höhere Leiblichkeit verschafft, durch welche er für die Dämonen unangreifbar wird. Schon bei der Besprechung der Wassertaufe fanden wir Spuren dieses Gedankens. Hier tritt er noch viel deutlicher hervor. Bereits in dem seiner ganzen Art nach halbgnostischen slavischen Henochbuch ist die Vorstellung bestimmt ausgesprochen: 24, 9 Rec. B¹: »Und Michael entkleidete mich meiner Kleider und salbte mich mit schöner Salbe, und das Aussehen jener Salbe war mehr denn großes Licht und von glänzenden Sonnenstrahlen. Und ich beschaute mich selbst betrachtend, und ich war wie einer der Herrlichen, und es war kein Unterschied.« Henoch bekommt hier also durch die Salbung den himmlischen Lichtleib (vgl. 56, 2). In den Acta Thomae heißt es ausdrücklich vom heiligen Öl: *δύναμις ἡ τοῦ ξύλου, ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδύμενοι τοὺς ἑαυτῶν ἀντιπάλους νικῶσιν* (c. 157, vgl. c. 132). Ebenso in den Acta Philippi c. 144: *κίριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ . . . ἐνδύσόν με τὴν ἐνδοξὸν σου στολὴν, τὴν φωτεινὴν σου σφραγιδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως ἂν παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα τὸν ἀντικείμενον ἡμῖν*. Rekogn. I 45 salbt Christus die seligen Frommen mit Öl, ut et ipsorum lux luceat et spiritu sancto repleti immortalitate donentur².

VI 35: *οἱ μὲν* (die Märtyrer von Lugdunum) *γὰρ ἕλαροι προήεσαν . . . τὴν εὐωδίαν ὀσφάδες ἅμα τὴν Χριστοῦ, ὥστε ἐντοὺς δόξαι καὶ μύρω κοσμηῶ κεχρῖσθαι αὐτοὺς.*

1. In Rec. A ist das verwischt; hier tritt die Salbung neben die Einkleidung in die Kleider himmlischer Herrlichkeit.

2. Die Vorstellung von der Bekleidung der Seelen ist übrigens weit verbreitet. Ursprünglich ist die Vorstellung ganz naiv. Die nackten Seelen bedürfen im Jenseits der Bekleidung, sie müßten sonst frieren. So liegt die Vorstellung z. B. noch in der persischen Religion deutlich vor (Belege bei Böklen S. 61f.). An einen himmlischen verklärten Leib denkt man dabei zunächst nicht (vgl. aeth. Henoch 62, 15f.; Stellen im N. Test. vgl. Bousset, Rel. d. Judent. ² 319). Aber schon in der Ascensio Jesaiae kann der Seher nicht eher zum höchsten Himmel aufsteigen, als bis ihm sein himmlisches Kleid von dorthin entgegengebracht wird 9, 1—2. Er sieht im höchsten Himmel die Kronen und Kleider, welche die Gläubigen bekommen sollen 9, 9—13. — In

Oft begegnet auch noch eine merkwürdige Kombination, durch welche, wie es scheint, die Kraft des sakramentalen Öls erklärt werden soll. Der Myste bei den Ophiten spricht (s. o.) *κέρχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς* (c. Celsum VI 27). Bei dem *ξύλου ζωῆς* haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach an den Baum des Lebens im Paradiese zu denken. Das slavische Henochbuch (8, 5 Rec. B.) kennt einen Ölbaum im Paradies. In dem apokryphen Leben Adams schickt Adam den Seth ab, ihm von dem Lebensöl zu bringen, das aus dem Baum im Paradiese fließt (*Βίος Ἀδ.* 10ff., *Vita Adae* 36ff.)¹. Dieselbe Erzählung findet sich im Evangelium Nicodemi c. 19 (decensus Christi ad inferos 3, Tischend. ev. apocr. ² p. 393f.) verbunden mit der Weissagung, daß Christus einst nach seiner Taufe im Jordan mit dem Öl seiner Barmherzigkeit alle Gläubigen taufen werde. Auch nach klement. Rek. I 45 ist Christus mit der Salbe vom Baum des Lebens gesalbt und wird mit derselben Salbe die seligen Frommen salben. Also werden auch die Mysten der Ophiten mit jenem Worte haben sagen wollen, daß

der Gnosis sind die Vorstellungen von himmlischen Lichtkleidern weit verbreitet. In der Pistis Sophia wird Jesus nach seiner Auferstehung sein himmlisches strahlendes Lichtkleid herabgesandt, und nachdem er in dessen Besitz gelangt ist, fährt er in die höchsten himmlischen Höhen auf c. 7 u. 10. In der »Perle« kommt dem Königssohn an der Grenze der himmlischen Welten sein Lichtkleid, das er in der Heimat gelassen, entgegen (über die Auffassung dieses Lichtkleides als des himmlischen Ebenbildes und Doppelgängers und die Parallelen dieser Vorstellung im Parsismus vgl. Bousset, *Archiv f. Religionswissensch.* IV 3, 233f.). — Aus diesen Vorstellungen heraus hat sich übrigens bei den Mandäern auch eine sakramentale Sitte entwickelt. Die Anhänger der mandäischen Sekte waren nach dem Genzâ angewiesen, nur weiße Kleider zu tragen. Jetzt ist die Sitte freilich verschwunden, aber die Priester und die Laien zum Tauffest tragen noch immer weiße Kleider (Brandt *M. R.* 91f.). — Dem entsprechend heißt es im achten Traktat des rechten Genzâ: »Und mein Vater zog mir (Hibil-Ziwâ) sein eigenes Kleid an, in welches er gewickelt worden war, und er war in jenem Kleid getauft worden« (Brandt *M. S.* 141f.). In der Pistis Sophia werden c. 133, S. 227, 4. 11 Siegel und Kleider des Lichts neben einander erwähnt. — Beim Empfang der Sakramente sind Jesus und seine Jünger mit leinenen Gewändern bekleidet c. 142, II Jeu 45 ff.

1. Parallel scheinen die persischen Vorstellungen vom Haoma-Baum zu sein. Bousset, *Rel. d. Judentum* ² 556f.

das heilige Öl, mit dem sie gesalbt wurden, in irgend welcher wunderbaren Weise von dem Lebensbaum im Paradiese stamme. Nun aber wird dieser Lebensbaum andererseits in christlicher Vorstellung mit dem Kreuzesstamm in Verbindung gebracht. So erklären sich die rätselhaften Wendungen in den Acta Thomae beim Ölgebet 157: *ἐλθέτω ἡ νικητικὴ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἐνιδρῦσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ, ὥσπερ ἰδρύνθη ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ ἡ . . . αὐτοῦ (?) δύναμις.* c. 121: *ἔλαιον ἄγιον μυστήριον κρυφιαῖον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῖν ἐδείχθη*¹.

III.

Über das Sakrament der Eucharistie bei den gnostischen Sekten wird sich nicht sehr viel sagen lassen. Im großen und ganzen scheint man in gnostischen Kreisen an ihm vielfach vorübergegangen zu sein. Eine Feier, in deren Zentrum die Idee der *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος* mit dem Erlöser stand, mußte den gnostischen Sekten bei ihrer dualistisch-asketischen Grundstimmung fremd und unbrauchbar erscheinen. Auch mußte der Gebrauch des Weines beim Sakrament abstoßend wirken; wir wissen wenigstens, daß der Gebrauch des Wassers anstatt des Weines bei einer Reihe gnostischer Sekten üblich war².

Wo wir bei gnostischen Sekten der Eucharistie begegnen, scheint die Handlung weit abzustehen von der gemeinchristlichen Abendmahlsfeier. Allerdings muß hier infolge der großen Lückenhaftigkeit unserer Quellen sehr vorsichtig geurteilt werden. Aber es bleibt doch auffällig, daß in der klementinischen Handschrift, soweit ich sehe, niemals von einem Kelch bei der wiederholten Schilderung gemeinsamer Mahlzeiten die Rede ist. An der markantesten Stelle, in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, heißt es am Schluß der Besprechung des großen Initiationsaktes einfach:

1. Vgl. c. 157: *δύναμις ἡ τοῦ ξύλου, ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδύμενοι τοὺς ἑαυτῶν ἀντιπάλους νικῶσιν.*

2. Vgl. für die Marcioniten Epiphanius H. 42, 3; Tatian ib. 46, 2; die Enkratiten 47, 1, die Apostoliker 61, 1. Lipsius, apokryphe Apostelgeschichten I 341. Brod und ein Kelch mit Wasser in den Mithras-Mysterien: Justin, Apol. I 66 (Tertullian de praescr. haer. 40).

καὶ μετὰ τοῦτο ἄρτον καὶ ἄλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω (c. 4). Hom. 11, 36 wird die Feier mit εὐχαριστίαν κλάσας (= Rek. 6, 15 eucharistiam frangens) umschrieben. Hom. 14, 1 heißt es: τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίας κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἄλας τῇ μητρὶ πρώτον ἐπέδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν. Hom. 13, 8 wieder nur: ὅπως κοινῶν (κοινῆ) ἄλων καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν δυναθῶμεν¹. Man könnte die Nichterwähnung des Kelches für Zufall halten und könnte vor allem darauf hinweisen, daß Epiphanius (H. 30, 16) inbetreff der Sekte der Ebioniten, aus deren Kreise die Quellen der klementinischen Schriften sichtlich stammen, berichtet, daß sie eine alljährliche, der christlichen Eucharistie ähnliche Feier haben, nur daß sie den Wasserkelch dabei gebrauchten: καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου. Aber was Epiphanius hier berichtet, scheint auf späterer Akkomodation der judenchristlichen Gnostiker an katholischen Brauch zu beruhen. Diese jährliche eucharistische Feier hat mit der nach den Klementinen sehr oft wiederholten Handlung des ἄρτον und ἄλατος μεταλαμβάνειν nichts zu tun. — Und überdies stellen sich nun hier doch eine Reihe von Parallelen ein. Zu erinnern ist an die bekannten Stellen der Apostelgeschichte, wo nur von κλάσις ἔρτον die Rede ist (2, 42, vgl. 2, 46. 20, 7. 11. Lk. 24, 35), ferner an die bekannte Variante des Cod. D. (vet. lat.) zum Abendmahlsbericht des Lukas, in welchem tatsächlich der Abendmahlskelch fehlt (nicht etwa dem Brote vorangestellt ist)². — Vor allem muß hervorgehoben werden, daß wir in den Acta Thomae eine ganz ähnliche Beobachtung machen können. Hier heißt es c. 27 nach der Schilderung der Taufhandlung von Thomas: κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ. c. 49 wird erzählt, daß der Apostel einen Tisch

1. Vgl. auch die immer wiederkehrende Wendung ἄλων μεταλαβεῖν Epist. Clem. 9; Hom. 4, 6; 6, 26; 11, 34; 14, 8; 15, 11; 19, 25. — Die Wendung eucharistiam Christi Domini Rek. I 63 entspricht wohl am meisten dem gemeinchristlichen Sprachgebrauch.

2. Wellhausen, Erweiterungen u. Änder. im vierten Evang. S. 28 f., ist der Meinung, daß auch der Evang. Joh. nur das Sakrament des Brotbrechens anerkenne und deshalb den Brauch der Einsetzung des Abendmahls fortgelassen habe. Er muß freilich diese Ansicht durch starke Korrekturen am Text Joh. 19, 31—37. 6, 53—56 stützen.

bringen läßt: *καὶ ἀπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸν ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας*. Dann folgen zwei Abendmahlsgebete. In dem ersten kürzeren, das eine katholische Interpolation darstellen dürfte, ist allerdings von der Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi die Rede. Dann aber wird nach dem längeren, spezifisch gnostischen Gebet, in dem nur allgemein von *εὐχαριστία* und *ἀγάπη* gesprochen wird, nur die Bezeichnung des »Brot« mit dem Kreuz¹, dessen Brechen und Austeilen berichtet. Anders verhält es sich nun allerdings bei den Tauf- und Abendmahlsberichten in dem letzten Teil der Acta. Aber wir haben bereits oben gefunden, daß hier die Bearbeitung stärker eingesetzt hat als in den früheren Partien. So ist bei der Taufe der Mygdonia c. 121 von Brot und Wasser kelch die Rede. Ebenso finden wir c. 158 ein Gebet über Brot und Kelch, das allerdings vollkommen vulgärchristlichen Charakter trägt. (Immerhin bemerkenswert ist es, daß es am Schluß nur heißt: *καὶ κλάσας τὴν εὐχαριστίαν ἔδωκεν*.) Und selbst innerhalb dieser späteren Partien steht nach der Taufe des Siphor (c. 133) wieder nur: *ἄρτον καταθείς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἠὐλόγησεν* (folgt das Segensgebet über das Brot) . . . *καὶ κλάσας ἐπέδωκεν*. Es kann nach den Parallelen kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die kultischen Stücke der Acta Thomae ursprünglich nur eine Eucharistie des Brotes kannten.

Zu diesen Tatsachen tritt nun weiter noch die wichtige Beobachtung hinzu, daß wir in den Klementinen neben dem heiligen Brot das Salz als heiliges Element der Eucharistie finden. Und *ἄρτος* und *ἅλας* (zum Teil neben *ἔλαιον*) begegnen uns auch unter den sieben Schwurzeugen der elkesaitischen Sekte. Sie stehen hier offenbar neben den fünf großen Elementen der Natur als die Elemente der heiligen Kulthandlung der Sekte. Also müssen wir auch bei den Elkesaiten dieselbe (eucharistische) Kulthandlung wie bei den Essenern voraussetzen. Zugleich sehen wir da mit aber auch deutlich, daß der gemeinsame feierliche Genuß von Brot und Salz mit der spezifischen christlichen Eucharistie wenig oder gar nichts zu tun hat. Was wir hier haben, ist einfach eine auf ursemitische Sitte zurückgehende Feier der

1. Bezeichnung der Hostie mit dem Kreuz auch bei den Mandäern (Brandt. M. R. 1'09).

Verbündung und Verbrüderung. Wie nach weitverbreiteter altsemitischer Sitte die Aufnahme in den Stamm oder der Abschluß eines Bündnisses durch gemeinsamen Genuß von Brot und Salz sich vollzieht, so ist diese Stammessitte hier auf den religiösen Verband der Sekte übertragen. Daß dies der Sinn des Brot- und Salz-Sakramentes wirklich sei, dafür liefern uns die Klementinen noch einen weiteren Beweis. Vor der Taufe wird es hier dem Clemens überhaupt ausdrücklich verwehrt, mit Petrus und den Seinen gemeinsam die Mahlzeit einzunehmen (Ho. 1, 22 = Rek. 1, 19; Rek. 2, 70f.)¹. Ausführlich legt Petrus diese Theorie der Mutter des Clemens dar: *πλὴν ὅποτεν αὐτοὺς πείσωμεν τὰ τῆς ἀληθείας φρονεῖν τε καὶ ποιεῖν, βαπτισάντες αὐτοὺς . . . τότε αὐτοῖς συναλιζόμεθα* 13, 4. Die sakramentale Handlung des Brot- und Salz-Essens ist also in diesem Zusammenhang nichts anderes als der feierliche Initiationsakt, durch welchen der Täufling in das gemeinsame Leben der Sekte aufgenommen wird². Der gemeinsame Kelch ist bei dieser Handlung durchaus entbehrlich, ja der Wasserkelch gehört in diesen Zusammenhang gar nicht hinein. Denn das Wasser spielt bei den hier in Betracht kommenden Riten keine Rolle. Wenn bei derartigen feierlichen Bundesschließungen und Verbrüderungen ein gemeinsamer Trank getrunken wurde, so konnte nur das Blut, entweder das eigene Blut oder das Blut des Opfertieres, in Betracht kommen und als Ersatz des Blutes der Wein. Aber der gemeinsame Genuß von Brot und Salz reichte für den gewöhnlichen Akt der Verbrüderung durchaus hin, und man kann sich sehr wohl denken, daß in Gegenden, wo der Weingenuß weniger üblich, und bei Sekten, die einen Abscheu vor diesem hatten und bei denen Opfer und Opferblut erst recht verworfen waren, man auch bei feierlicher Gelegenheit auf den gemeinsamen Trunk verzichtete, anstatt etwa in der falschen Symbolik des Wasserkelches einen schlechten Ersatz zu suchen.

1. Auch beim Gebet des Petrus muß Clemens sich entfernen Ho. 3, 29 = Rek. 2, 19.

2. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten dieser Sekten wurde nicht viel mehr und anderes genossen als bei dem Initiationsakt. Ho. 12, 6: *ἄρω μόνω καὶ ἐλαταῖς χρῶμαι*. Acta Thomae 29: *ἄρον ἐλιτον (ἐλατάς?) λίχανον ἄλας*.

Was sich aus diesem Nachweis, daß sich bei gnostisch-christlichen Sekten die Sitte einer feierlichen gemeinsamen Verbrüderungsmahlzeit (mit Brot und Salz) als Initiationsakt ganz unabhängig von der Eucharistie im engeren Sinne und vielleicht sogar ohne diese erhalten hat, — für die Urgeschichte des christlichen Abendmahls ergibt, muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

Eine ganz eigentümliche sakramentale Feier, halb Eucharistie, halb Opferhandlung, haben uns die koptisch-gnostischen Schriften überliefert. In der Pistis Sophia 142 und II Jeu 45—47 sind verschiedene heilige Handlungen unter dem Namen der Wasser-, Feuer- und Geisttaufe beschrieben, die alle doch im wesentlichen identisch und von einer ganz besonderen Art sind. Die Beschreibung der Feier P. S. 142 beginnt: Jesus aber sprach zu ihnen: »Bringet mir Feuer und Weinzweige. Sie brachten sie ihm, er legte das Opfer (προσφορά) auf und stellte zwei Weinkrüge hin, einen zur Rechten und den andern zur Linken des Opfers«. Es scheint hier doch zunächst von einem Feueropfer (προσφορά) die Rede zu sein. In den Berichten des II Jeu ist das allerdings nicht so deutlich. Hier wird das Feuer nirgends ausdrücklich — wenigstens nicht am Anfang der Handlung — erwähnt. Aber sicher hat es doch seinen Platz in der »Feuertaufe« II Jeu 46: Wenn es hier zu Beginn heißt, daß Jesus die von den Jüngern gebrachten Weinzweige nimmt, ein Räucherwerk auflegt und dann zum Schluß des feierlichen Gebetes spricht: Du mögest mir ein Zeichen in dem Feuer dieses duftenden Räucherwerkes geben —, so haben wir anzunehmen, daß Jesus das Räucherwerk auf einem voraussetzenden Feuer (Altar mit Feuer) dargebracht hat. Wir werden nun aber auch die Wendung am Anfang der P. S. c. 142 »er legte das Opfer auf«, genau so zu verstehen haben, wie den Satz II Jeu 46 »er legte ein Räucherwerk auf« (II Jeu 47 »er legte das Räucherwerk . . . der Taufe auf«). Es handelt sich hier also wirklich um die Darbringung eines Brandopfers¹. Die Weinkrüge sind demgemäß Libationskrüge. Wenn es im Bericht der P. S. dann weiter heißt, daß Jesus darauf einen Becher

1. Sehr gern wüßten wir, worin das Opfer bestanden hat, doch wird das nirgends gesagt.

Wassers vor den Weinkrug zur Rechten und einen Becher Weines vor den Weinkrug zur Linken stellt, so ist das ein Zug, welcher dem Bericht der P. S. allein eignet. In den andern Berichten kehrt er nicht wieder. Dann fährt der Bericht der P. S. fort »und legte Brote nach der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote.« II Jeu 45 heißt es noch genauer »Jesus aber stand bei dem Opfer, breitete an einem Ort seine Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäß der Anzahl der Jünger, legte Olivenzweige auf den Ort des Opfers und bekränzte sie alle mit Olivenzweigen«¹ (ähnlich c. 46 u. 47). Es wird dann noch erwähnt, daß die Jünger alle in leinene Gewänder gekleidet waren. Nach II Jeu 45 steckt Jesus außerdem Flohkraut in den Mund der Jünger und legt Sonnenkraut in ihre beiden Hände (ähnlich II Jeu 46). Dann folgen in sämtlichen Beschreibungen der Handlung feierliche Gebete, die wir bereits zum Teil besprochen haben. In der P. S. scheint der Schluß zu fehlen. II Jeu 45—47 heißt es dann jedesmal etwa gleichlautend: »Er (Jesus) taufte sie², gab ihnen von dem Opfer (προσφορά)³ und besiegelte sie mit dem Siegel«.

Lassen sich diese merkwürdigen Berichte noch erklären und die hier beschriebenen Handlungen in einen größeren Zusammenhang einstellen und so begreifen? Oder haben wir es hier mit den müssigen Phantasieen von Literaten zu tun, die

1. In den Acta Thomae c. 5 wird erzählt, daß der Apostel Thomas, bevor er den Hymnus von der Hochzeit der Tochter des Lichtes singt, sich salbt und bekränzt und einen Zweig (κλάδος καλάμου) in die Hand nimmt. — Spielt vielleicht Tertullian mit dem »rosam tibi si obstulero, non fastidies creatorem« (adv. Marcion. I 14) auf eine sakramentale Handlung an? — Vgl. das Überreichen von Blumen bei der persischen Totenmesse, Saussaye II 221.

2. Nach II Jeu 45 betet Jesus: »Es möge ein Wunder geschehen und Zorokothora (Melchisedek) kommen und das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen Weinkrügen herausbringen«. »Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, das Jesus gesagt hatte, und der Wein zur Rechten des Opfers (θυσία) wurde zu Wasser.«

3. In dem Bericht von II Jeu 45 scheint zwischen θυσία, dem im Feuer dargebrachten Opfer, und προσφορά, dem geweihten Brot und Kelch, unterschieden zu werden.

jeder Erklärung spotten? Ein Versuch mag gewagt werden. Verschiedene Züge dieser sakramentalen Handlung deuten auf persischen Kultus hin¹. Vor allem erinnern die immer wieder erwähnten Weinzweige und die Kräuter, die Jesus beim Opfer in die Hände der Jünger gibt, an die Opferzweige im persischen Kultus. Diese Opferzweige (Baresman, barsom) wurden hier bei der Opferhandlung von dem Priester »als Gebetsstäbchen oder Zauberzweige oder ähnliches in verschiedener Anzahl und Länge in die Hand genommen und feierlich entgegengestreckt« (Saussaye II 206). Die »Auflegung« des Opfers auf das Feuer erinnert an die persische Kultsitte, auf kleinen Feueraltären Fleischopfer und Opferkuchen (Dârun) darzubringen. Auch beim persischen Opfer werden Krüge mit Weihwasser bei der heiligen Handlung hingestellt². Vor allem aber ist bemerkenswert, daß bei der großen Yasna-Zeremonie (dem »Hochamt« der persischen Kirche) die Priester von dem geweihten heiligen Trunk (Haoma) und dem darzubringenden Opferkuchen selbst genießen³.

Diese dreifache Parallele: Die Opferzweige, die Darbringung eines Feueropfers und eine daran sich anschließende Kommunion, ist immerhin bedeutsam, und es möge auf sie mit aller Reserve hingewiesen werden. Freilich muß zugestanden werden, daß in unsern Quellen die Parallele dadurch einigermaßen gestört wird, daß die ganze Handlung hier zugleich als Taufe beschrieben ist. Aber wenn hier durch ein sich vollziehendes Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein in dem einen der Weinkelche, das heilige Taufwasser erst bereitet

1. Vgl. zum folgenden de la Saussaye, Religionsgesch. ³ II 206, Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 321—323.

2. Daß in unsern Quellen Weinkrüge genannt werden, bedeutet keine wesentliche Differenz, zumal hier von einer wunderbaren Verwandlung des Weines in Wasser die Rede ist.

3. Tiele II 322 macht darauf aufmerksam, daß ursprünglich die heilige Mahlzeit eine gemeinsame Mahlzeit der Frommen überhaupt war, und daß diese erst später auf die Priester beschränkt wurde. Yasna 8 wendet sich an alle Männer mit der Abmahnung vor unwürdigem Genuß der heiligen Speise. Die eindringendste Untersuchung über den persischen Kultus und das Haomaopfer s. bei Darmesteter, Zend-Avesta I (Annales du Musée Guimet XXI, p. LXXXI; vgl. auch die vielen eingestreuten Bemerkungen im Text).

wird (II Jeu 45, vgl. P. S. 142), so geht daraus wohl deutlich hervor, daß das Taufsakrament recht willkürlich mit einer ganz anders gearteten Handlung verbunden wurde. Daher kommt es auch, daß es vollkommen undeutlich bleibt, wie sich der Verfasser das Taufen mit dem Wasserkelch eigentlich dachte. — Die Frage endlich, auf welchem Wege Fragmente einer persischen Kulthandlung zu gnostischen Sekten in Ägypten gedrunge sein mögen, läßt sich nicht beantworten. Wenn wir etwas Genaueres über »Abendmahl« und »Taufe« der manichäischen Religion wüßten, so könnten wir vielleicht noch einen Schritt weiter kommen. Denn mit der manichäischen Religion erwies sich das Lehrsystem der koptisch-gnostischen Schriften vielfach verwandt. Daß die Manichäer eine Art Taufe und Eucharistie besessen haben, scheint nun zwar aus den Zeugnissen der Kirchenväter hervorzugehen. Aber leider wissen wir über Art und Inhalt ihrer Sakramente nichts (Baur, manich. Relig.-System S. 273—279. 354)¹.

Einige andere Gebräuche sakramentalen Essens und Trinkens, denen wir in der Überlieferung der Gnosis begegnen, mögen noch kurz berührt werden. Die Sitte, dem Mysten Milch und Honig zu reichen, über deren weite Verbreitung und innere Bedeutung Usener in einem umfassenden und eindringenden Artikel gehandelt hat, ist auch bei einigen gnostischen Sekten nachweisbar. Tertullian, adv. Marcion I 14: *mellis et lactis societatem, qua suos infantat*; Naassener bei Hippolyt V 8, p. 160, 10: *τοῦτό ἐστι τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσσάμενος τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος*².

Die Mandäer besaßen ebenfalls im Anschluß an die Taufe eine Art Kommunion. Sie bestand aus Speise und Trank, Pehtë und Mambuhâ. Bereits im ersten Traktat des rechten

1. Ich möchte darauf hinweisen, daß bereits Baur bei Gelegenheit seiner Ausführungen über die Eucharistie der Manichäer auf die persische Feier der Kommunion (Trinken des Haöma und Därün-Essen) hinwies.

2. Bei den »Leontica« der Mithras-Religion wurde dem zum Grade des Löwen zu Weihenden Honig auf die Hände gegossen und die Zunge mit Honig bestrichen. Honig wurde auch dem zum »Perser« Geweihten dargereicht. Porphyrius, de antro nymph. c. 15, Cumont I 320.

Genzâ (Brandt, M. S. 31) werden Taufe, Pehtëâ und Mambuhâ neben einander genannt. Nach Qolasta 14 erfolgt nach der Salbung (s. o. S. 279) des bereits aus dem Wasser gestiegenen Täuflings die Darreichung beider. Das Pehtëâ besteht in einem Stück des im Tempel bereiteten Brotes, das der Priester dem Kommunikanten abbricht, Mambuhâ in einem Trunk fließenden Wassers (Brandt, M. R. S. 107f.). Neuerdings hat Zimmern den Versuch gemacht, das Pehtëâ und Mambuhâ der Mandäer sprachlich und dem Sachverhalt nach aus altbabylonischem Kultus abzuleiten (Oriental. Studien, Nöldeke gewidmet S. 959 bis 967). Sicheres wird sich hier vor der Hand kaum behaupten lassen.

IV.

Zum Schluß bespreche ich einige der Gnosis eigentümliche oder doch solche sakramentalen Handlungen, zu denen wir in der Überlieferung der christlichen Kirche keine oder nur geringe Analogieen haben.

Vor allem kommen hier die heiligen Handlungen in Betracht, die sich an die »Zentrallehre« vieler gnostischer Systeme, die Lehre vom Aufstieg der Seelen durch die (sieben) Himmel, anschlossen. Unter den Einweihungsriten, mit denen die gnostischen Mysterien in die Geheimnisse ihrer Religion eingeführt wurden, wird vor allem und in erster Linie die feierliche Mitteilung der Namen der in den verschiedenen Himmeln herrschenden Dämonen, der Symbole und Zeichen, die man ihnen vorweisen mußte, der Formeln und Zauberworte, die man zu ihrer Abwehr zu sprechen habe, gestanden haben. Die koptisch-gnostischen Schriften, namentlich das II. Jeubuch, bieten uns die besten Belege und Illustrationen dafür. Da das Material von Anz in seinem »Ursprung des Gnosticismus« nahezu vollständig gesammelt ist, so beschränke ich mich hier auf die ganz bestimmte Frage, wie weit sich bei den gnostischen Sekten das Sakrament der Vorwegnahme der zukünftigen Himmelfahrt der Seele noch in diesem Leben und in diesem Leibe nachweisen läßt. Es läßt sich wahrscheinlich machen — und schon der Bericht des Origenes, contra Celsum VI 22, deutet darauf hin — daß die Mithrasmysterien in die geheimnisvolle Kunst, noch in diesem Leibesleben sich in der Ekstase in den höchsten

Himmel zu erheben eingeweiht wurden¹. Das von Dieterich unter dem Titel einer Mithrasliturgie veröffentlichte merkwürdige Stück gibt uns ein deutliches Bild von einer derartigen in der Ekstase unternommenen Himmelfahrt, wenn freilich bezweifelt werden muß, daß wir in jenem Stück ein offizielles Dokument der Mithrasreligion besitzen. Ich habe nachgewiesen, daß jene Kunst, zum Himmel aufzusteigen, bereits den Rabbinen des ersten christlichen Jahrhunderts bekannt war — und mit ihnen dem Apostel Paulus (II Kor. 12; Archiv f. Relig. Wiss. IV 3). Es fragt sich, ob sich auch bei den gnostischen Sekten derartiges nachweisen läßt. Das Resultat der Untersuchung enttäuscht hier etwas. Nur auf zwei oder drei Stellen kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. So zitiert Hippolyt aus dem gnostischen Baruchbuch folgenden interessanten Satz V 27 p. 230, 76: *ἐπειδὴν δὲ διμύση τοῦτον τὸν ὄρκον* (Initiationsakt), *εἰσέρχεται πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ βλέπει, ὅσα ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε: καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος*. Hier scheint davon die Rede zu sein, daß man den Mysten nach dem Initiationseid in das Sakrament der wunderbaren ekstatischen Erhebung zur höchsten Gottheit einweiht, um dann das zweite Sakrament des Trinkens des heiligsten Wassers folgen zu lassen. Wenn Simon Magus auf die Frage des Petrus, auf welchem Wege er sein Wissen um die höhere Welt des unermesslichen Lichtes bekommen habe, antwortet (Rek. 2, 6): *Adhibe animum ad ea quae dicturus sum, et facito eum invisibilibus semitis incedentem pervenire ad ea quae tibi demonstravero . . . et nunc sensum tuum extende in coelum, et iterum super coelum*, — so scheint hier beinahe ein Mystagoge zu sprechen, der seinen Schülern den geheimnisvollen Aufstieg zum Himmel lehrt. Die obscönen Mysterien der Gnostiker, von denen Epiphanius H. 26, 4. 9; vgl. 21, 4 (andeutungsweise auch Irenäus I 31, 2) berichtet, stellen in der Tat eine Art praktische Ausübung der Auffahrt zum Himmel dar. Das sind allerdings nur zerstreute Spuren, wir dürfen vermuten, daß hier in der Überlieferung der Kirchenväter manches verloren gegangen ist.

1. Porphyrius, de antro nympharum 6: *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἐξοδὸν μυσταγωγοῦντες τελοῦσιν τὸν μύστην*.

Ein besonderes Sakrament, das sich vielleicht auf die Sekte der Valentinianer beschränkt haben mag, ist das des Brautgemachs, wir können auch sagen der mystischen Hochzeit. Bei der Schilderung der Sakramente der Markosier überliefert uns Irenäus I 21, 3 die wichtige Notiz: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν νυμφῶνα κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιδρόσεων τινῶν τοῖς τελειομένοις, καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γινόμενον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν.* Das Sakrament des Brautgemachs hängt mit den bereits dargestellten Anschauungen von der Hochzeit der Sophia und des Soter der valentinianischen Schulen zusammen (s. o. S. 267 f.). Danach sind die Pneumatiker die Bräute der himmlischen Engel (wie die Sophia die Braut des Soter)¹, die einst mit dem Soter zur Erlösung der Sophia hinabgekommen sind. Wie ihre Mutter die Sophia sich am Ende der Weltentwicklung mit ihrem Bräutigam dem Soter endgültig vereinigt, so sollen auch sie dann mit ihren Verlobten, den Engeln, in den Nymphen, d. h. das himmlische Pleroma, einziehen. Auch die Engel müssen so lange draußen vor dem Pleroma warten, bis sie mit ihren Bräuten in dieses einziehen dürfen. Das Sakrament des Brautgemachs ist also eine nicht nur symbolische, sondern wirkungskräftig gedachte Vorwegnahme jener himmlischen Hochzeit. Wir können aber vielleicht noch etwas mehr von der Ausgestaltung dieser sakramentalen Feier des *νυμφῶν* erfahren. Es ist uns nämlich wahrscheinlich ein Stück einer Liturgie dieser Feier in der Darlegung des Irenäus I 13, 2 ff. erhalten. Hier sind die liturgischen Stücke allerdings verwoben in eine Darstellung der magischen Gaukeleien des Markus und seiner betrügerischen Machinationen, mit denen er Frauen betört. Es wird hier zunächst berichtet, daß Markus Frauen über einen Kelch das Segensgebet sprechen lasse, dann einen viel größeren Kelch nehme und aus dem kleinen in den größeren eingießend diesen vollständig fülle. Dazu spreche er die Worte: *ἢ πρὸ τῶν ἔλων ἢ ἀνενόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρῶσαι σοι τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ πληθῆναι ἐν σοὶ τὴν γνώσιν αὐτῆς ἐγκατασπειρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν.*

1. S. o. S. 269, dazu vergl. Excerpta ex Theodoto c. 21. 22. 35. 61. Epiph. H. 31, 7.

Daß die Worte zu jenem Schauwunder nicht recht passen, dürfte klar sein. Sie würden aber vorzüglich zu der Feier des *ἱερὸς γάμος* passen. Noch deutlicher wird das bei den I 13, 3 überlieferten Worten: »Ich will Dir von meiner Gnade geben, da der Vater des Alls Deinen Engel immerdar vor seinem Angesicht sieht¹ Wir müssen in eins uns zusammenfinden. Nimm zuerst durch mich und von mir die Gnade. Schmücke Dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit ich Du sei und Du ich. Laß sich in Deinem Brautgemach niederlassen den Samen des Lichtes. Empfange von mir den Bräutigam und nimm ihn auf und laß Dich von ihm aufnehmen. Siehe die Gnade ist auf Dich herabgekommen«. Der Überlieferer hat den Sinn dieser Handlung hier nicht mehr verstanden, und sieht hier nur eine Betrügerei, die der Zauberer Markus mit den Frauen veranstaltet. Die Worte aber sprechen für sich selbst. Der Mystagoge führt im Brautgemach die Seele ihrem Bräutigam, dem Engel, zu. Daß die Mysterien notwendig Frauen sind, ist wohl ein leicht erklärbares Mißverständnis des Überlieferers, es handelt sich um Pneumatiker, seien es Männer oder Frauen. Wenn dann weiter berichtet wird, daß der Myste (nach der Meinung des Berichterstatters) schließlich bei dieser heiligen Handlung in Ekstase fällt, die der Berichterstatter natürlich für trügerisch halten muß, und weissagt, so mag das in der Tat ein beabsichtigtes Nebenresultat jener sakramentalen Feier sein, — aber der Berichterstatter irrt, wenn er darin den einzigen Sinn und Zweck der Veranstaltung erblickt. Vielmehr Ziel und Zweck der Handlung ist deutlich die Vermählung des Gläubigen mit einem himmlischen Geistwesen². Noch an einer anderen Stelle erfahren wir vielleicht näheres über die Feier des Brautgemachs. Tertullian, adv. Valentinianos

1. Die ausgelassenen Worte lauten: *ὁ δὲ τόπος τοῦ μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι. μέγεθος* scheint die Bezeichnung für den Engel zu sein, mit dem der Pneumatiker sich vermählen soll. Vgl. 13, 6: *τὰ μεγέθη διαπαντός βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς*; und hier kurz vorher: »da der Vater des Alls Deinen Engel immerdar vor seinem Angesicht sieht«. Die Idee der Vermählung der Seele mit einem Engel knüpft sich offenbar an die weitverbreitete Vorstellung vom Schutzengel des einzelnen Menschen (dem himmlischen Doppelgänger) an.

2. Daher ist auch der Schluß der Ansprache des Mystagogen: *„ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον“* kaum ursprünglich.

c. 1, macht folgende geheimnisvolle Andeutung über deren heilige Handlungen: Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate caelestia. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio, Altum est, aiunt. Daß nun bei den eleusischen Mysterien eine Handlung mit einem Phallus eine Rolle spielte, hat Dieterich, Mithrasliturgie S. 125, überaus wahrscheinlich gemacht. Ist Dieterichs Vermutung richtig, so würden wir auch wissen, was unter Eleusinia lenocinia der Valentinianer zu verstehen sei und zugleich sicher sein, daß es sich in diesem Zusammenhang nur um das Sakrament des Brautgemachs handeln kann (vgl. Iren. I 13, 4 *καθίδρουσον ἐν τῷ νυμφῶνι σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός*)¹.

Über den Sinn dieser ganzen Feier kann nach den uns erhaltenen Parallelen kein Zweifel sein. Der irdische Mensch will frei werden von dem Geschick der Vergänglichkeit und des Hades, der Übermacht böser Dämonen. Er erreicht dieses Ziel durch seine geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit oder irgend einem Himmelswesen; im Sakrament des Brautgemachs wird ihm diese überirdische Vereinigung zu teil. Was der Mythos von den alten Heroen oder Heroinnen erzähle, daß sie durch ihre Liebe zu einem Gott oder einer Göttin in die Welt der ewigen Götter erhoben wurden, das wird den Mysten durch die Gnade des Sakraments zu teil. Wie der Soter die Sophia² aus ihrer Versunkenheit in die Materie und die Vergänglichkeit rettete, so werden die Gnostiker durch die ihnen zugetanenenen Engel aus dieser Welt des Werdens und Vergehens befreit und in das Pleroma hinaufgehoben³. Wir verstehen von

1. Eine Anspielung auf das Sakrament des Brautgemachs liegt vielleicht auch bei den Naassenern, Hippolyt V 8 p. 164, 87 vor. Es ist in dem betreffenden Zusammenhang von den eleusinischen Mysterien die Rede: wer in die kleinen Weihen eingeweiht ist, muß sich auch in die großen einweihen lassen: *αὕτη γὰρ φησιν ἐστὶν ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὗτος ὁ οἶκος θεοῦ, ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατοικεῖ μόνος, εἰς ὃν οὐκ ἐλεύσεται . . . ἀκάθαρτος οὐδεὶς, ἀλλὰ τηρεῖται πνευματικῶς μόνος, ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντα γενέσθαι νυμφίους ἀπρρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος.* — Hier liegen dieselben Anschauungen zugrunde, nur daß es sich hier um eine geistige Ehe nicht mit den Engeln, sondern mit dem *παρθενικὸν πνεῦμα* handelt.

2. Vergleiche auch den Hochzeitshymnus Acta Thomae c. 6.

3. Vgl. Gruppe, gnostische Mythologie und Religion S. 1358, und die Parallelen bei Dieterich, Mithrasliturgie 121—128.

hier aus endlich auch die Idee noch besser, daß die Engel sich für ihre Bräute, die pneumatischen Seelen, taufen lassen (Exc. e: Theod. 22). Alles Heil ist für die pneumatischen Seelen bereits von den Engeln erworben, sie bedürfen nur noch der An eignung durch das Sakrament des Brautgemachs.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Sakrament des Brautgemachs jedenfalls in einem besonders feierlich dazu hergerichteten Raum abgehalten wurde, so kommen wir damit noch zu einer letzten Frage, ob nämlich den niederen und höheren Weihungen bei den gnostischen Sekten nicht auch hie und da verschiedene, mehr oder minder feierlich ausgestattete Räume¹ in ihrem Sanctuarium entsprochen haben werden. Diese Annahme würde uns einige Rätsel lösen und uns tiefer in die Mysteriensprache der Gnosis hineinschauen lassen. Wenn die Naassener bei Hippolyt V 9 p. 174, 25 behaupten: *καί ἔσμεν ἐξ ἀπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες μυστήριον*, so werden wir das wörtlich zu verstehen und darin eine Anspielung auf bestimmte Räumlichkeiten zu sehen haben, in denen diese Sekte ihre Mysterien feiert. So ist dann auch die Andeutung zu verstehen: *οἱ ζῶντες ἄνθρωποι οἱ διὰ τῆς πύλης εἰσερχόμενοι τῆς τρίτης* V 8 p. 160, 19. Vielleicht auch V 8 p. 158, 66: *αὕτη φησὶν ἔστιν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένης τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες . . . πάντες μένουσι νεκροί* (cf. 164, 86 s. o.). — Wenn ferner in der Pistis Sophia oft von den Mysterien des ersten, zweiten und dritten Raumes die Rede ist — besonders ausführlich und systematisch c. 98. 99 — so sind der erste, zweite, dritte Raum, und die dem entsprechenden Mysterien, das Mysterium des Unaussprechlichen mit seinen drei und fünf Mysterien und das Mysterium des ersten Mysteriums mit seinen zwölf Mysterien, — im System der P. S. allerdings bereits himmlische Welten. Aber diese ganze Einteilung und Benennung der himmlischen Welten erklärt sich dann am besten, wenn wir annehmen dürfen, daß die Mysterien der Sekte je

1. In dem Heiligtum des Mithras im Ostium war der Raum am Boden durch sieben Kreise gegliedert, denen an den Wänden die sieben Planetensterne entsprachen. Cumont nimmt an, daß diese Teilung des Raumes auf die Mysterien der verschiedenen Grade Beziehung gehabt hätte. Vgl. Cumont II 244, Fig. 77.

nach ihrem Grade in verschiedenen Räumen, im ersten, zweiten und dritten Raum abgehalten wurden und daß man die Einrichtungen des irdischen Heiligtums dann einfach auf die himmlischen Welten übertragen hat¹.

Eine ganz besondere Besprechung würden endlich noch die mysteriösen Gebräuche der Manichäer erfordern, die Baur in seinem manichäischen Religionssystem S. 248 ff. ausführlich darstellt. Sie fallen aber eigentlich nicht mehr unter den Begriff sakramentaler Handlungen, repräsentieren vielmehr höchst bemerkenswerte und in ihrer Umgebung einzig dastehende Residuen von sogenannten Tabugebräuchen². Ein weiteres Eingehen auf diese würde nicht mehr zu unserer gegenwärtigen Aufgabe gehören.

VIII. Kapitel.

Die Genesis der gnostischen Systeme.

I.

In diesem Kapitel soll zum Schluß der Versuch gemacht werden, unter Zusammenfassung der vorhergehenden Untersuchungen die allmähliche Entstehung der gnostischen Gedankenwelt und deren Zusammenfassung und Ausarbeitung in immer komplizierteren Systemen zu begreifen.

Eine Grundform der Gnosis repräsentieren jedenfalls diejenigen Sekten, an denen der Name der »Gnostiker« im engeren Sinne hängt. Schon die Tatsache, daß bei ihnen die ältere und allgemeine Bezeichnung, welche der ganzen Richtung vor ihrer Zerspaltung in einzelne Schulen angehört hat, erhalten

1. Vgl. z. B. die Wendung c. 105 S. 172, 15 »hindurchgehen lassen zu den Mysterien des zweiten Raumes«.

2. Eine bemerkenswerte Parallele bei den Gnostikern des Epiphanius H. 26, 9.

blieb, zeigt, daß wir, wenn irgendwo, hier nach den Grundformen gnostischer Anschauung suchen müssen. Die ursprünglich gnostische Bewegung ist nun aber auch ihrerseits in eine ganze Reihe kleiner Gruppen und Sekten zersplittert, die, weil es sich hier nicht um feste Schulen und die Lehrsysteme von Schulhäuptern handelt, fließende Übergänge zeigen und schwer von einander zu trennen sind. Es gehören aber sicher zusammen die Gnostiker, die Irenäus I 30 und Epiphanius (= Hippolyt) H. 26 beschreibt, ferner die fälschlich mit dem Teil-Namen Ophiten bezeichnete Sekte bei Celsus Origenes, die der des Irenäus auf das engste verwandt ist; die Gruppe von Gnostikern, die Hippolyt unter den Namen Nikolaiten (Epiphanius H. 25), Ophiten, Sethianer, Kaianer zusammenfaßt (vgl. Epiphanius H. 37. 38. 39), alle die kleinen (z. T. ägyptischen) Gruppen, die Epiphanius H. 26 zum Teil noch aus Autopsie beschreibt, — zuletzt endlich die Archontiker, d. h. eine Gruppe uralter Gnostiker, die sich bis zu des Epiphanius Zeit in Palästina erhalten hat. Wollen wir möglichst nahe an die Anfänge der Gnosis oder an einen Anfang derselben herandrängen, so wird es sich empfehlen, das allen diesen Sekten und Gruppen Gemeinsame herauszuarbeiten. Wir sehen also ab von der spekulativen Erweiterung, welche die »Gnosis« namentlich bei Irenäus — zu einem kleinen Teil vielleicht schon im Diagramm der Ophiten des Celsus — erfahren hat, ferner von den obscönen Kulturen, die uns Epiphanius unter dem Namen der Nikolaiten und Gnostiker schildert, von dem bei einigen dieser gnostischen Sekten sich findenden Schlangenkult, der zu dem unglücklichen und irreführenden Namen der Ophiten für die ganze Richtung geführt hat, endlich von den libertinistischen Tendenzen, die sich bei manchen bis zur Verherrlichung der Bösewichte und Aufwührer im alten Testament steigerte.

Dann bleiben gemeinsame, deutlich erkennbare Grundlinien. Die Grundvorstellungen dieser Gnosis lassen sich mit wenigen Worten umschreiben: Ein höchster unbekannter und unbekannter Gott, dessen Wesen Licht ist (*lumen . . . beatum et incorruptibile et interminatum* Iren. I 30, 1), neben ihm die *Μήτρη* und unterhalb dieser oberen Welt die halbgöttlichen, halbdämonischen Wesen der sieben Planetenfürsten, die Welt der *Ἐβδομάς*, welcher die der Mutter als *Ἵογδοάς* gegenüber-

tritt. An der Spitze der sieben — wenigstens in der ursprünglichen Darstellung — der löwenköpfige Jaldabaoth, der bereits fast überall mit dem Gott des alten Testaments identifiziert erscheint, daher auch teilweise den Namen Sabaoth bekommt. Ein Mythos von der Schöpfung der Menschen durch die Sieben belehrte die Mysten, daß die Menschen oder wenigstens einige Menschen von Anbeginn an ein höheres, aus der Lichtwelt stammendes Element (den *σπινθήρ*) in sich tragen, das sie befähige, sich über die Welt der Sieben in die obere Welt des Lichtes, des unbekanntes Vaters und der himmlischen Mutter zu erheben. In ihren Mysterien lehrten diese Gnostiker vor allem die Mysten die Art, wie sich ihre Seele nach dem Tode durch die Welt der sieben Archonten erheben könne; man teilte die Namen der Archonten mit, überreichte die Amulette und Symbole, die gegen sie schützen sollten, lehrte die Ansprachen und Apologien, welche die Seele den begegnenden Archonten gegenüber zu sprechen habe. Andre sakramentale Handlungen (Ölsalbung, Versiegelung) werden sich zu jener Mystagogie und mit dem gleichen Endzweck hinzugefunden haben. Jene Gesamtanschauung der Gnosis hat sich dann wohl von Anfang an und ursprünglich mit asketischen Neigungen verbunden, die allerdings, namentlich wo der Gegensatz gegen den Gott des alten Testaments stark betont wurde, leicht in das Gegenteil libertinistischer Stimmung umschlugen. — Bemerkenswert ist, daß die Figur des Erlösers bei manchen dieser Sekten, den Ophiten des Celsus-Origenes, den nicolaitischen Gnostikern mit den obscönen Kulturen, den Archontikern u. s. w. noch gar nicht vorhanden ist.

Die Genesis dieser Ideen ist uns fast restlos klar geworden. Wir konnten nachweisen, daß der Grundgedanke eines höchsten unbekanntes Gottes und der ihm untergeordneten Sieben aus einem Zusammenprall persischer und babylonischer Religionsgedanken entstanden sei. Bei der Idee der himmlischen Herkunft der menschlichen Seele und der die Praxis der Frömmigkeit bedingenden Lehre von der Rückkehr der Seele zum Himmel mögen griechische Einflüsse mitgespielt haben, aber auch orientalische Parallelen drängen sich auf. Komplizierter und schwerer in ihrer Genesis begreifbar ist die Gestalt der *Μήτρης*. — Sie erscheint bald einfach in der höchsten himmlischen Welt als

ἄνω Μήτηρ neben dem ἄνω Πατήρ, ja gegenüber den Sieben als die wahre Herrschende der oberen himmlischen Welt. So bei den Archontikern, den Gnostikern des Epiphanius, den Sethianern, ja noch bei den Naassenern des Hippolyt. Dann ist sie die Barbelos, die Παρθένος, der jungfräuliche Geist (παρθενικὸν πνεῦμα). Auch die Figur der Lichtjungfrau (παρθένος τοῦ φωτός) in der Pistis Sophia und im manichäischen System erinnert noch an diese Gestalt. Bald aber ist sie der gefallene Geist, die Προούεικος, die gefallene Sophia, und als solche die Mutter des Jaldabaoth und durch ihn die Mutter der Sieben, — ein mittelschlächtiges Wesen, doch immer noch auch nach ihrem Fall die Vertreterin des pneumatischen Prinzips in der Weltentwicklung. So steht ihre Gestalt bereits in dem System der Gnostiker des Irenäus und der Ophiten des Hippolyt (Epiphanius Haer. 37). Auch in dem Diagramm der Ophiten bei Origenes-Celsus befindet sich die Sophia am Ort der Mitte. Welche Auffassung der Gestalt der Μήτηρ die ursprüngliche ist, steht dahin. Das Wahrscheinlichere ist doch wohl, daß sie zunächst die neben dem ἄγνωστος Πατήρ stehende Königin des Himmels war, und daß ihre Gestalt keine andere ist, als die der hohen vorderasiatischen Himmels- oder Muttergöttin. Dafür spricht auch, daß in den Systemen, in denen die gefallene Göttin eine zentrale Rolle spielt, die Figur der Μήτηρ dann gedoppelt erscheint, und neben der gefallenen Göttin eine zweite, nicht gefallene in der Nähe des höchsten Himmelsgottes stehen bleibt. So bei den Gnostikern des Irenäus; so auch in der allerdings bereits unendlich verwickelteren Lehre der Barbelognosis, und vielleicht in dem schwer erkennbaren System des Bardesanes, auch in den späteren valentinianischen Systemen. — Aber auch die Figur der gefallenen Sophia ist uralt } schon im simonianischen System, das mit dem der ursprünglichen Gnosis eng verwandt ist, tritt sie uns in der Gestalt der von den niederen Mächten gefangenen Helena, als deren Prototyp wir deutlich die heidnische Helena-Selene (Isis-Astarte) erkennen konnten, entgegen. Dieser Doppelcharakter der Gestalt der Μήτηρ wurzelt vielleicht in dem Doppelcharakter der vorderasiatischen Muttergöttin, die bald als die hohe reine Himmelsgöttin, bald auch als die unreine Göttin, die Göttin der wilden Geschlechtsliebe und der Prostitution erscheint.

Es ist nun außerordentlich bemerkenswert, daß wir bei einer Reihe dieser Sekten noch ganz deutlich konstatieren können, daß hier im Grunde durchaus heidnische Religion vorliegt, die mit der christlichen nichts oder fast gar nichts zu tun hat, oder doch nur mit einem ganz dünnen christlichen Firnis überdeckt ist. So ist bei den Ophiten des Celsus-Origenes kaum eine Spur christlichen Einschlages zu entdecken. Origenes wenigstens leugnet energisch jede Beziehung der Ophiten zur christlichen Religion und wirft dem Celsus vor, daß er in seiner Schrift gegen die Christen *τὰ μηδαμῶς ὑπὸ Χριστιανῶν λεγόμενα ἀλλὰ τινῶν τάχα οὐδ' ἔτι ὄντων, ἀλλὰ πάντῃ ἐκλελοιπότεων καὶ εἰς πᾶν ὀλίγους καὶ εὐαριθμήτους καταστάντων ἐνετίθει ταῖς κατὰ Χριστιανῶν κατηγορίας* (VI 26). Wenn man geneigt sein möchte, diese vollkommene Abschüttelung der Ophiten für einen apologetischen Kunstgriff des Origenes zu halten, so wird man die strikte Behauptung des Origenes ernst nehmen müssen, daß die Gnostiker niemanden zu ihrer Versammlung zulassen *ἐὰν μὴ ἀρὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ* VI 28 (vgl. auch VI 33 Ende). Auch daß Origenes in demselben Zusammenhang den Euphrates, der anderswo als Stifter der ebenfalls ursprünglich heidnischen peratischen Sekte genannt wird, bezeichnet, ist beachtenswert (s. o. S. 26). Ferner finden sich in der Beschreibung, die Epiphanius von den Archontikern entwirft, nicht die geringsten Spuren christlicher Beeinflussung. Vielmehr wird bei ihnen ausdrücklich erwähnt: *ἀναθεματίζουσι δὲ τὸ λουτρὸν, κἄν τε εἶέν τινες ἐν οὐτίς προελημμένοι καὶ βεβαπτισμένοι*. Die Beschreibung, welche Epiphanius H. 25. 26 von mehreren Gruppen gnostischer Sekten zum Teil aus Autopsie entwirft, ist leider im einzelnen recht dürftig. Aber bei den meisten scheint das nackte Heidentum unverblümt hindurch. Bei andern Gnostikern, so bei denen des Irenäus, zeigt sich ein dünner christlicher Firnis (vgl. auch Epiphanius 26, 10). Daß wir es im ursprünglichen Simonianismus mit seiner Verehrung des Simon und der Helena mit einer von christlichen Einflüssen unberührten Gnosis zu tun haben, dürfte sicher sein. Es ist neuerdings von Reitzenstein endlich wahrscheinlich gemacht, daß sich in dem Bericht des Hippolyt über die Naassener ein heidnisch-gnostisches Buch in christlicher

gnostischer Überarbeitung, exzerpiert von einem antignostischen Schriftsteller, erhalten habe.

Enger sind die Beziehungen dieser »Gnostiker« zum Judentum. Unter den Namen der Sieben finden wir schon in den ältesten Quellen bei den Ophiten des Celsus-Origenes und den Gnostikern des Irenäus (vgl. Epiphanius Haer. 26, 10; 40, 5) übereinstimmend alttestamentliche Gottesnamen (vgl. die jüdischen Engelnamen bei Celsus-Origenes) angegeben. Auch sonst zeigen sich bei fast allen diesen Sekten alttestamentliche Reminiszenzen, und es läßt sich nicht verkennen, daß z. B. der Mythos von der Schöpfung des Menschen, der ein Grunddogma dieser Sekten gewesen zu sein scheint, — zwar nicht aus dem alten Testament entlehnt ist, aber doch von dorther, aus Gen. 1 und 2 seine konkrete Ausgestaltung zum Teil erhalten hat (vgl. Irenäus I 30, 6; Epiphanius H. 37, 6). Dennoch ließ sich bestimmt nachweisen, daß die feindliche und animose Haltung gegen das Judentum und das alte Testament, das seinen schärfsten Ausdruck etwa in dem Schlagwort der Ophiten *θεός κτηραίμενος τῶν Ἰουδαίων* fand (c. Celsus VI 27), zur Grundlage der gnostischen Religion nicht gehört hat. Gegen diese Annahme protestiert vor allem die Gestalt des Obersten der Sieben, des Jaldabaoth. Schon der Name zeigt, daß diese Figur mit der Gestalt des alttestamentlichen Gottes ursprünglich nichts zu tun hatte. Auch können wir beweisen, daß der löwenköpfige Jaldabaoth ursprünglich niemand anders war, als die babylonische Planetengottheit Kewan-Kronos-Saturn (s. Exkurs). Dieser Gott, der in der späteren synkretistischen orientalischen Religion als der älteste Gott unter den Sieben, als eine finstere, unheilvolle, verderbenbringende Gottheit galt — auch nach dem astrologischen Glauben ist Saturn Unglücksstern — trat an die Spitze der sieben feindlichen dämonischen Wesen. Später erst muß dann seine Figur in die des alttestamentlichen Gottes umgedeutet sein. Daß man das Bewußtsein davon hatte, daß Jaldabaoth eine dem Gott des alten Testaments fremde Gestalt sei, ersieht man noch daraus, daß einige Sekten den alttestamentlichen Sabaoth an die Stelle des Jaldabaoth setzten (s. o. S. 14 f.). Wann mag diese antijüdische Wendung in der gnostischen Religion erfolgt sein und aus welchen Gründen? Vermutlich doch schon vor der Berührung der Gnosis mit dem Christentum. Denn die

Einflüsse von der Seite des alten Testaments her scheinen, wie gesagt, viel tiefer und wurzelhafter in der gnostischen Bewegung zu sitzen als die christlichen. In der antijüdischen Wendung der Gnosis, als deren Ort wir uns etwa Syrien im weiteren Sinn (Phönizien, das Ostjordanland) zu denken haben, zeigt sich die Erbitterung der Nachbarvölker gegen das mächtig sich ausbreitende, an Einfluß und Macht ständig wachsende, exklusive Judentum des makkabäischen und neutestamentlichen Zeitalters. Diese Stimmung klingt z. B. noch heraus aus der Schilderung der Spekulationen des Basilides: *et quoniam hic (der Judengott) suis hominibus, id est Judaeis, voluit subicere reliquos gentes, reliquos omnes principes contra stetit ei et contra egisse*¹. — Auf der andern Seite ist freilich auch das sicher, daß eine vom Christentum berührte Gnosis sich des von ihr vorgefundenen gnostischen Grunddogmas von dem Gegensatz zwischen der unbekanntem Gottheit und den sieben welterschöpferischen Mächten bedient hat, um darin die Überlegenheit des Christentums über die jüdische Religion und das alte Testament zum Ausdruck zu bringen.

Wie übrigens der Jaldabaoth der älteren Gnosis in den Schöpfergott des alten Testaments verwandelt wurde, so deutete man noch eine zweite gnostische Gestalt in derselben kühnen Weise um. Ursprünglich hat die Figur der *Μήτηρ*, oder gar die Gestalt der in die Materie versinkenden *Πρόνυκος* mit jüdischen oder christlichen Gedanken rein gar nichts zu tun. Auch fiel es hier offenbar schwer, innerhalb der Gedankenwelt des Judentums eine äquivalente Gestalt zu finden. Doch fand man diese in der welterschöpferischen Weisheit Gottes, deren Gestalt die spätere jüdische Spekulation beherrscht. Und wie man in der vorderasiatischen höchsten weiblichen Gottheit, der Mutter alles animalischen Lebens, der Göttin der Liebe und der

1. Häufiger kehrt der allgemeine Zug wieder, daß der Erlöser gesandt sei, um dem Kampf und Streit der um die Weltherrschaft kämpfenden Engel ein Ende zu machen. *Iren. I 24, 2* (Satornil). *Klem. Ho. 18, 4* (vgl. 3, 62). *Rek. 8, 50*; vgl. noch *Ascensio Jesaiae 79—12 10²⁸—31*. *Genza, 28 Tractat rechts* (Brandt *M. R.* 132 ff.) — Das sind Stimmungen der Sehnsucht nach Frieden und nach einem Herrscher, wie diese im ganzen Osten in den letzten Jahrhunderten der wirren Diadochenzeit durchaus begreiflich sind.

Schöpferin alles Seins das Symbol für die zwischen dem höchsten Gott und der Materie vermittelnde Macht, durch deren Begierde die Weltentwicklung einst verursacht wurde, sah, so übertrug man dieselbe Idee auf die welterschöpfende Weisheit des alten Testaments, und fand hier von neuem ein Mittel, das alte Testament und seine Gottheit zu desavouieren. Auch die jüdischen Spekulationen vom weltenschaffenden Geist Gottes, der über dem Chaos brütet (Gen. 1), konnten hier herangezogen werden. Zu Hilfe kam dieser Spekulation der Umstand, daß Ruach, Rucha in der hebräisch-aramäischen Sprache Femininum war. Auch diese Kombinationen werden vor der Berührung des Christentums mit der Gnosis fertig gewesen sein. Denn es läßt sich schwer denken, daß christliche Gnostiker dem »Geist« oder gar dem heiligen Geist in ihren Spekulationen eine so bedenkliche Rolle zugewiesen hätten, wie das hier geschehen ist¹.

Dicht neben den »Gnostikern«² im engeren Sinn stehen übrigens noch Erscheinungen wie die des Karpokrates und des Kerinth. — Karpokrates unterscheidet sich von allen bisher genannten Sekten, deren Grunddogma er teilt, dadurch, daß bei ihm die Gestalt der weiblichen Gottheit — sei es der *Μήτηρ*, sei es der *Sophia Προύνεικος*, überhaupt nicht erscheint. Es wird sich schwer entscheiden lassen, ob hier wirklich eine ursprünglichere und noch einfachere Gestalt der Gnosis, oder eine spätere Vereinfachung des ursprünglichen Schemas vorliegt. Beachtenswert ist jedenfalls, daß in Karpokrates System die welterschöpfenden Mächte schon einfach als (namenlose) Engel auftreten, die tief unter dem ungezeugten Vater stehen. Wir begegnen hier einer weiteren Umdeutung der ursprünglichen Gestalten heidnischer Mythologie. Aus dem löwenköpfigen Jaldabaoth und seinen Genossen, den planetarischen Gottheiten, sind hier und bei den nun folgenden Gnostikern Engel geworden. Das beweist stür-

1. Vgl. die Lehre der Barbelognostiker *Iren. I 29, 4*: Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunikum vocant. — Auch die Valentinianer kennen die Bezeichnung Spiritus für die Sophia Achamoth. Diese Bezeichnung scheint ihnen bereits anstößig und unerklärlich gewesen zu sein. Sie erklärten den Namen künstlich mit der Annahme, daß die Achamoth diesen Namen von dem sich ihrer erbarmenden himmlischen Aeon des heiligen Geistes erhalten habe (*Iren. I 4, 1*).

2. Vgl. *Irenaeus I 25, 6 Gnosticos se autem vocant*.

keren jüdischen (christlichen) Einfluß, und es ist doch wahrscheinlich, daß diesem Einfluß die Gestalt der *Μήτις* zum Opfer gefallen ist¹. Karpokrates kennt die Gestalt des Erlösers Jesu. Aber Jesus war ihm ein natürlicher, aus der Ehe des Joseph und der Maria geborener Mensch, dessen reine Seele nur mit einer besonders reinen Erinnerungskraft an die himmlische Heimat ausgerüstet war. Und deshalb sei ihm eine Kraft vom unbekanntem Gott gesandt, durch welche er sich über die Herrschaft der niederen weltschöpferischen Mächte erheben konnte. Jesus hat also in diesem Punkte nur vorbildliche Bedeutung, daher sich auch die Anhänger des Karpokrates ihm gleichstellten, ja gar überordneten. *ὄθεν εἰς τῦρον μέγαν οὗτοι ἐληλακότες ἐαντοῦς προκριτέους ἡγοῦνται καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ* Epiph. H. 27, 2. Dem entspricht, daß die Karpokratianer Jesus mit Pythagoras, Plato, Aristoteles eine Art Heroenverehrung (mit Aufstellung und Bekränzung seiner Abbilder) zu teil werden ließen. Iren. I 25, 6. Wir gewinnen auch hier den Eindruck, daß in eine schon vollkommen fertige Winkel-Religion, deren Ideen auf völlig anderem Boden erwachsen sind, der Person Jesu nachträglich und künstlich eine gewisse Position eingeräumt ist.

Dem Karpokrates scheint ferner nach dem wenigen, was wir von ihm wissen, Kerinth sehr nahe gestanden zu haben. Auch bei ihm fehlt die Gestalt der Sophia. Auch er ließ, wenigstens nach Hippolyt (Philaster, Ps. Tertullian, Epiphanius), die Welt von Engeln geschaffen sein, während Irenaeus I 26, 1 freilich nur von einer weltschöpferischen Macht spricht. Allerdings ist die Überlieferung über ihn auch sonst eine dunkle und verworrene. Denn auf der einen Seite soll ihm das Gesetz ein Erzeugnis der niederen Mächte gewesen sein: *φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ἐπὶ ἀγγέλων δεδῶσθαι καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων* Epiph. H. 28, 1 (Philaster, Ps. Tertullian). Andererseits soll er aber nach Epiphanius und Philaster Judaist gewesen sein und Beschneidung und Sabbatfeier gefordert haben. Wir wundern uns mit Epiphanius c. 2: *φάσκει γὰρ τὸν τὸν*

1. So sind auch bei einem Teil der Ophiten des Origenes-Celsus aus den Archonten Engel geworden. Sie haben aber ihre ursprünglichen Tiergestalten behalten.

νόμον δεδοκότα οὐκ ἀγαθόν, οὐ τῷ νόμῳ πείθεσθαι δοκεῖ, und die Vermutung drängt sich auf, daß die Überlieferung hier nicht in Ordnung ist. Die Christologie des Kerinth ist schon künstlicher als die des Karpokrates: Jesus, der Sohn des Joseph und der Maria: der Sohn des Weltschöpfers, auf ihn bei der Taufe herabkommend der Christus des höchsten Gottes.

Als dritter wäre zu diesen beiden nach den uns vorliegenden Berichten Saturnil von Antiochia zu stellen. Auch hier fehlt die weibliche Gestalt in der Welt der Äonen, auch hier werden die Weltschöpfer Engel genannt, die hier bereits als die untersten in einer langen Reihe von Schöpfungen des Urvaters erscheinen. Der Oberste der weltschöpferischen Mächte ist auch hier der Judengott. Bekannt ist uns auch aus den verwandten Systemen der von ihm vorgetragene Mythos von der Schöpfung des Menschen und die von da aus sich ergebenden Folgerungen. Es bleiben nur wenige dem Saturnil eigentümliche Züge. Dahin ist etwa zu rechnen die Lehre, daß die Engel zwei von Haus aus verschiedene Menschenarten, eine gute und eine böse, geschaffen haben; die vollkommen doketische Auffassung des Erlösers, der kommt, um die Herrschaft der Archonten zu stürzen, endlich eine dementsprechende rigore asketische Gesamthaltung.

II.

Schon den besprochenen gnostischen Systemen lag eine entschlossene dualistische Gesamtanschauung zu Grunde. Die Welt gilt prinzipiell als das Werk böser oder halbböser Wesen. Der höchste Gott und der Gott dieser Schöpfung sind zwei prinzipiell verschiedene Wesen. Die praktische Haltung der Frömmigkeit ist asketisch oder libertinistisch, ihr Ziel die Befreiung von diesen Weltmächten. In einer weiteren Gruppe gnostischer Systeme tritt der metaphysische (orientalische) Dualismus nackt und unverhüllt heraus. Ein entschiedener Dualist orientaler Herkunft ist Basilides. Sein System begann mit der Lehre von dem grundsätzlichen, ewigen Gegensatz der Welten des Lichtes und der Finsternis und stellte im weiteren Verlauf die willkürliche Vermischung dieser Welten und ihre Entmischung dar. Gott und der Teufel waren ihm, wie es scheint, zwei uranfängliche, sich gegenüberstehende Gewalten:

Θειάζει τὸν διάβολον. Leider sind uns nur Trümmer und Fragmente von Basilides eigner Anschauung erhalten. Das basilidianische Schulsystem, das uns Irenäus überliefert, lenkt in die gewöhnlichen und bekannten Wege der »Gnosis« zurück. Doch haben wir hier bereits eine reichere Ausgestaltung der Aeonenwelt: fünf oder sieben Hypostasen neben dem höchsten Vater. Des weiteren aber begegnen uns etwa dieselben Spekulationen, wie bei Saturnil. Aber wir wissen nicht, wie viel von alledem dem ursprünglichen Basilides angehört. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß wir in diesem System des Basilides zum ersten Mal der durchgeführten Emanationstheorie begegnen. Von dem höchsten Gott, der offenbar ursprünglich als Himmelsgottheit, Sonnengottheit gedacht wird (365 = *Μείθρας*), emanieren 365 Himmel, so daß jeder der folgenden Himmel das ursprüngliche Göttliche nur in abgeschwächter Weise enthält. Die Herrscher des untersten Himmels sind dann die Schöpfer dieser materiellen Welt. So wird das Problem gelöst, wie aus der höchsten und vollkommenen Gottheit diese materielle Welt entstehen konnte. Gewöhnlich ist man geneigt, diesen Emanationsgedanken als spezifisch charakteristisch für die Gnosis anzusehen. Ich kann nicht finden, daß das mit Recht geschieht. Er kehrt nur in einigen wenigen Systemen wieder und tritt nirgends mehr so rein auf wie im basilidianischen System. Der Nachdruck liegt sonst überall nicht auf dem Gedanken der allmählichen Emanation und Verschlechterung der Aeonen, sondern auf dem des abrupten Falles eines dieser Aeonen (Barbelognosis, valentinianisches System). Deshalb ist auch die Frage nach der Herkunft des Emanationsgedankens für die Erkenntnis der Gnosis ziemlich irrelevant.

Einen einfachen, reinen und ursprünglichen Dualismus hat neben Basilides Marcion vertreten. Und bei ihm stehen sich nicht die abstrakten Gegensätze Licht und Finsternis gegenüber, sondern nach der Art echter orientalischer Mythologie der gute und der böse Gott; zwei uranfängliche Wesen in absoluter Gegensätzlichkeit. Und indem Marcion jenen großen Gegensatz mit unerhörter Schroffheit auf den Gott des neuen und des alten Testaments übertrug, letzteren zum Satan-Ahriman degradierte und somit die Neuheit und Absolutheit des Christentums mit besonderer Schärfe erfaßte, gab er, sich aller weiteren Spe-

kulationen enthaltend, seiner Lehre die grandiose Einfachheit und Geschlossenheit, die es ihm ermöglichte, ganz anders als die übrigen gnostischen Winkelsekten und Gelehrtschulen in die Masse und Breite zu wirken.

Entschlossener Dualist wird auch nach dem wenigen, was wir von ihm wissen, Bardesanes gewesen sein. Und man hat nicht das Recht, Notizen über seine Lehre, die in diese Richtung deuten, auf Kosten seiner Schule zu setzen. Jedenfalls hat Bardesanes Lehre mit dem Valentinianismus gar nichts zu tun, obwohl er schon in der alten Überlieferung als zur anatolischen Schule des Valentinian gerechnet wird. Die wenigen Fragmente, die wir von seiner Lehre haben, zeigen den einfacheren Bau ursprünglicher Gnosis.

In einer weiteren Reihe gnostischer Systeme mit ausgesprochen dualistischer Grundlage liegt dann ein bemerkenswerter spekulativer Vermittlungs- und Abschwächungsversuch dieses Dualismus vor. Es wird ein mittlerisches Wesen zwischen den beiden entgegengesetzten Welten angenommen. So steht bei den Sethianern des Hippolyt das *πνεῦμα μεθόριον* zwischen *φῶς* und *σκότος*, im Hymnus der Naassener *ψυχή* zwischen *νοῦς* und *χάος*, bei den Peraten der *νιός* zwischen *πατήρ* und *ἴλη*. Bei einigen Nachfolgern Marcions tritt der Gott des alten Testaments, der Weltschöpfer als Mittelwesen zwischen den unbekanntem Gott und die Materie, und das Verhältnis dieser drei Wesen zu einander wird zum Teil, wie es der Bericht des Eznik zeigt, mit starken mythischen Farben geschildert. Ganz eng verwandt mit dem bei Eznik dargestellten Marcionismus ist die Spekulation in der Baruchgnosis Justins: Elohim in der Mitte zwischen dem unbekanntem Vater und der Eden. — Überall haben wir dasselbe Schema: Zwei absolut gegensätzliche Welten und dazwischen die Figur des *μεσίτης*. Die Parallele zu der späteren schon Plutarch bekannten Spekulation über Mithras, den *μεσίτης* zwischen Ormuzd und Ahriman, drängt sich von selbst auf. — In einigen Systemen ist diese Spekulation über den *μεσίτης* noch etwas erweitert, und so erhalten wir noch mehr Grundwesen. So bei den Doketen in Hippolyts *Philosophumena*. In dieses Milieu gehört endlich das unter Basilides Namen von Hippolyt überlieferte Lehrsystem mit seiner Theorie von der dreifachen Sohnschaft, das einfach auf das ältere

bei Irenäus erhaltene System aufgepfropft erscheint¹. Auch der Horos der Valentinianer schien hierher zu gehören².

An diese Gestalt des *μεσίτης* werden wir vielfach da zu denken haben, wo auch ohne erkennbaren Zusammenhang mit der dualistisch spekulativen Grundlage und der Lehre vom *μεσίτης* die Gestalt des »Sohnes« oder des zweiten Gottes neben der höchsten Gottheit erscheint. Ich denke dabei z. B. an das Diagramm der Ophiten, in deren oberstem Kreis nach dem Bericht des Origenes sich die Namen *πατήρ* und *υἱός* fanden oder an die Elkesaiten, die ihren feierlichen Initiationseid im Namen des großen und höchsten Gottes und seines Sohnes, des großen Königs, ablegten. Keineswegs darf man bei dieser Erwähnung von Vater und Sohn gleich an christliche Herkunft der Gestalten denken. Epiphanius wird darnach Recht haben, wenn er H. 19, 3 treuherzig urteilt: *οὐ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ δολερός καὶ παραπτεποικημένης συντάξεως τῆς βίβλου τῆς αὐτοῦ ληρωδίας, εἰ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφρηγήσατο*³.

Immer neue Ideen sehen wir in den Bereich der gnostischen Systeme einströmen, durch welche diese erweitert, umgewandelt, teilweise auch gesprengt werden. Eine von diesen hinzukommenden Ideen, die der besonderen Erwähnung und Behandlung bedarf, ist die vom Menschen oder Urmenschen. Aus uralter mythischer Vergangenheit stammend ragt diese Gestalt auch in die Gnosis hinein und steht dort als eine Sphinx,

1. Dem höchsten unbekanntem Gott, dem *innatus pater*, im System bei Irenaeus entspricht der *μέγας ἄρχων* oder *ἀρρήτων ἀρρητότερος*, der Herrscher der Ogdoas bei Hippolyt. Der ersten Emanation des *innatus pater* dem *νοῦς* entspricht der Sohn des *μέγας ἄρχων*; unter diesem befindet sich die Welt der Sieben, die Hebdomas; die 365 Himmel sind bis auf eine flüchtige Spur verloren gegangen. Die Lehre von der dreifachen Sohnschaft ist einfach dem alten System überbaut.

2. In den »*Oracula chaldaica*« scheinen nur zwei, nicht drei, oberste göttliche Wesen angenommen zu werden. Kroll, Bresl. Philol. Abhandl. VII. S. 14.

3. S. das oben S. 156 Bemerkte. In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß bei dem armenischen Schriftsteller Elisiaeus Vartabed Mithras, König, Sohn Gottes und Verbündeter der sieben Götter heißt (Langlois, Hist. Armén. II 194; Cumont II, 4).

die den Bauleuten der gnostischen Systeme selbst nicht mehr verständlich war. Sie erscheint infolgedessen innerhalb der gnostischen Systeme meist in einem Winkel ohne beherrschende und erkennbare Bedeutung. Aber einige und zwar gerade spezifisch nicht-christliche gnostische Systeme beherrscht sie noch ganz und gar. Sie steht im Mittelpunkt der seltsamen Spekulationen des Poimandres, in den noch krauseren und bunteren Phantasien eines Zosimus und Bithys, sie tritt als *ψυχή*, Weltseele, in der Lehre der Gnostiker des Plotin auf. Ganz und gar ist von ihr die ebenfalls ursprünglich heidnische Spekulation der Naassener bei Hippolyt beherrscht, und bemerkenswerter Weise erscheint sie hier in einer seltsamen Verbindung mit der Figur des kleinasiatischen Attis. Am bekanntesten und eindrucksvollsten ist endlich die Gestalt des Urmenschen im Manichäismus. — Aber auch in den übrigen gnostischen Systemen entdecken wir sie hier und da wieder. Wenn wir in der Barbelognosis bei Irenäus I 29 den gesamten Oberbau entfernen, so stoßen wir unter ihm auf die offenbar uralte Trias: Auto-genes, Aletheia und Urmensch = Adamas. So begann das System der Gnostiker Iren. I 30 wahrscheinlich ursprünglich mit den drei Grundwesen: Urvater (beatum lumen, *Πρωτόγενος*), Ennoia (Spiritus sanctus), Anthropos (jetzt Christus). Auch der »Oberbau« des barbelognostischen Systems, Irenäus I 29, 1, begann mit der Dreiheit: der unnennbare Vater (*Πρωτόγενος*), Barbelo, Anthropos (jetzt Christus). Daß dieselbe Dreiheit (*Πατήρ*, *Ἀλήθεια*, *Ἀνθρώπος*) als Kern und Keim der valentinianischen Ogdoad anzusehen ist, wird weiter unten noch bewiesen werden. In den koptisch gnostischen Schriften finden wir den Urmenschen Jeu zum Teil noch an hervorragender Stelle (Jeubücher, unbekanntes Werk), teils im Winkel wieder. Als der Erlöser im valentinianischen System gilt neben dem »Soter« bald der Christos, bald der Anthropos.

Daß im großen und ganzen die Figur des in die Materie hinabsinkenden und aus ihr sich wieder erhebenden Urmenschen, welcher der ganzen Weltentwicklung den entscheidenden Anstoß gibt, in den christlich-gnostischen Spekulationen so stark zurücktritt, mag seine Veranlassung daran haben, daß sie mit einer andern, verwandten und der Gnosis näherliegenden zu rivalisieren hatte, nämlich mit der in die Materie versinkenden Sophia-

Achamoth, *Προύνεικος*. Daß diese Gestalten auf das engste mit einander verwandt sind, zeigt noch ihre Stellung in den Systemen. Bei den Gnostikern des Irenäus steht die Sophia *Προύνεικος* als gefallene Schwester neben dem göttlichen Bruder *Χριστός* = *Ἀνθρωπος*. Auch im Barbelognostischen System rücken die beiden Gestalten nahe zusammen. Wenn im ursprünglichen valentinianischen System der *Χριστός* der Sohn der gefallenen und aus dem Pleroma ausgeschiedenen Sophia ist, welcher nach seiner Geburt den Schatten hinter sich lassend ins Pleroma hinaufleilt, so kann man in der Figur dieses *Χριστός* die ursprüngliche Gestalt des *Ἀνθρωπος*, der in die Materie hinabsinkend, sich aus ihr wieder erhebt, gar nicht verkennen. Der Anthropos und die Sophia sind Doppelgänger, und infolge der Übertragung seiner Schicksale auf die Sophia wird ersterer dann in die Erlöserrolle hineingedrängt, die ihm von Haus aus nicht zukommt.

Die sämtlichen besprochenen Prämissen muß man überschauen, wenn man die in den gnostischen Systemen eine so große Rolle spielende Trias: Vater, Mutter und Sohn nach ihrer Herkunft begreifen und deuten will. Eine Reihe derartiger Triaden sind bereits oben aufgezählt. Einige andere sind hier noch hinzuzufügen. In dem Diagramm der Ophiten fand sich nach Origenes neben dem ersten größeren Kreis mit der Inschrift *πατήρ* und *υἱός* ein kleinerer mit der Inschrift *ἀγάπη*. Bei Bardesanes erscheinen an der Spitze des Systems der Vater des Lebens und die Mutter (deren Sinnbilder: Sonne und Mond) neben dem verborgenen Sohn des Lebens Ephraem Hymn. 55. 557 B. 558 D. Und zwar ist dieser Zug des bardesanitischen Systems gesichert, während fast alles Übrige unsicher ist und im Dunkel liegt. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, daß in der Perle (des Bardesanes) als die himmlischen Verwandten des Königssohnes der *Πατήρ, βασιλεὺς τῶν βασιλέων*, die *Μήτηρ* und »dein Bruder unser Zweiter« (nach dem syrischen Text) aufgezählt werden (Acta Thomae c. 110)¹. Besonders charakteristisch ist in dieser Umgebung die Lehre einer gnostischen Sekte, wahrscheinlich der Prodicianer, über welche Cle-

1. Vgl. die wohl nicht ursprüngliche Trias: *ζῶν πνεῦμα, πατήρ (τῆς ἀληθείας), μήτηρ (τῆς σοφίας)*: c. 6. 39.

mens Alex. III 4, 29 Bericht erstattet: ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπει δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνόητι μὴ εἶναι μόνη, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια (= ἔννοια) καὶ ἐκοίνωσεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν, ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὄραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένους κ. τ. α. (C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus S. 54)¹. Auch die heidnische Gnosis lieferte hier Parallelen. Auf die Frage nach der Herkunft der Stoicheia erfolgt in einem in die Kosmogonie des »Poimandres« eingesprengten Fragment die Antwort: ἐκ Βουλῆς Θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο. Wir begegnen hier also der Trias Θεός, Βουλή, Λόγος². Zosimus erwähnt in seinem Buche Ω in einem nicht christlich bestimmten Zusammenhang — es werden hier Hermes und Zoroaster genannt — τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα (Reitzenstein 103). An christliche Trinitätslehre werden wir hier heinesfalls zu denken haben. Auch die in ihren Grundlagen heidnische Naassenerpredigt bei Hippolyt kannte wohl ursprünglich die drei Gestalten Πατὴρ (ἀρχάνθρωπος), Μήτηρ, Υἱός (ἄνθρωπος). Endlich finden wir an der Spitze des manichäischen Systems den Πατὴρ τοῦ μεγέθους, die Μήτηρ τῆς ζωῆς und den Urmenschen. — Daß die Gnostiker selbst großes Gewicht auf die Lehre von der Trias legten, zeigt Irenäus I 29, 3, wo es nach Erwähnung der Trias: Autogenes, Aletheia, Adamas heißt: hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium. Und bei Hippolyt findet sich der bemerkenswerte Ausspruch der Naassener: λέγουσι δὲ ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἐνὸς συνεστάναι πλανᾶται· ὁ λέγων ἐκ τριῶν ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὄλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει V 8 p. 150, 35 ff.

Wenn wir nach religionsgeschichtlichen Parallelen zu dieser Lehre der Gnosis von der Dreieinigkeit von Vater, Mutter und Sohn suchen, so begegnet uns davon eine schier erdrückende Menge in verwirrender Mannigfaltigkeit und Buntheit. Wie

1. Weniger deutlich ist der Tatbestand bei den Gnostikern Plotins Schmidt S. 36 ff. 40 f.

2. Reitzenstein, Poimandres S. 330. Reitzenstein zieht als Parallele Philo de ebrietate § 30 ed. Wendland heran, wo wir als Trias den πατὴρ δημιουργός, die μήτηρ (sonst σοφία) und den von diesen erzeugten ἀγαπητὸς υἱός finden (ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον).

weit verbreitet derartige Spekulationen über Götter-Triaden sind, hat uns neuerdings Usener (Rhein. Museum N. F. 58. 1903) gezeigt. Vor allem ordneten die Ägypter ihre Götter in Triaden von Vater, Mutter und Sohn. Reitzenstein hat zur Erklärung der Spekulationen im Poimandres und bei Philo die seltsamen Spekulationen des ägyptischen Synkretismus bei Plutarch de Is. et Osir. c. 53. 54 und an andern Orten herangezogen. Auf spätere jüdisch-kabbalistische Philosophien über Vater, Mutter und Sohn (Gfrörer I 344f.) sei hier nur im Vorbeigehen hingewiesen. Näher liegen für unsern Zweck, da doch die Gnosis ihren eigentlichen heimatlichen Boden im babylonischen Tiefland und in Syrien hatte, die Parallelen in der babylonischen und syrischen Religion. Auch die altbabylonische Religion ordnete ihre Götter vielfach in Triaden von Vater, Mutter, Sohn (Ea, Damkina, Marduk; Marduk, Zarpanitu, Nabu u. s. w.). Aber diese Spekulationen waren vielleicht lange verschollen. Noch näher kommen wir an Zeit und Ort der Gnosis heran mit dem Hinweis, daß in Hierapolis Mabug eine Trias von Vater, Mutter und Sohn verehrt wurde (Lucian, de Dea Syria c. 33), — wahrscheinlich auch in Heliopolis-Baalbek, auch in Edessa (Cumont I 207, 3)¹.

Vielleicht aber können wir auf diesem Gebiete durcheinander wirrender Parallelen noch einen weiteren bestimmten Schritt tun. Wir erinnern uns noch einmal daran, daß in den meisten der aufgezählten gnostischen Triaden die Figur des *Ἀνδρωπος* an dritter Stelle steht. Nun wissen wir, daß im späteren Parsismus eine Spekulation existierte, derzufolge die weibliche Figur unter den Ameshas-Spentas Spenta Armaiti zugleich als Tochter und als Geliebte des Ahura Mazda er-

1. Daran, daß die Wurzel der gnostischen Spekulationen in der Tatsache zu suchen sein sollte, daß »Ruach« im hebräisch-aramäischen Femininum ist, ist gar nicht zu denken (gegen Usener, Rhein. Museum 58 S. 41). Sie stammen aus lebendigem Heidentum und nicht aus den zufälligen Daten der Grammatik. Höchstens hat jene Tatsache dazu beitragen können, daß sich auch gemeinchristliche Kreise die heidnische Trias leichter angeeignet und verständlich gemacht haben. Der Verfasser der Acta Thomae in der gegenwärtigen Form dachte bei der *μήτηρ* wohl schon überall an den heiligen Geist. Aber entstanden ist die Figur der gnostischen *μήτηρ* nicht auf diesem Wege.

scheint. Als deren Sohn gilt dann der erste Mensch Gayomard. West hat in seiner Abhandlung über Khvêtük-Das, die persische Sitte der Heirat im nächsten Verwandtschaftsgrad, die wichtige Stelle Dinkard III 82 beigebracht, in der es nach seiner Übersetzung heißt: the daughter of himself (Ormuzd) the father of all was Spendarmad the earth, a female being of the creation, and from her he created the male Gâyômard . . . the first man (Sacred Books of the East XVIII p. 401). — Man sah nach persischer Tradition dann in diesem Vorgang die Rechtfertigung der Sitte der Heirat zwischen Vater und Tochter. In der Erzählung, daß von dem Samen des sterbenden Gayomard ein Teil auf die Erde (Spendarmad) gefallen (vgl. Bundehesh XV 1f.), sah man weiter die Rechtfertigung der Heirat zwischen Mutter und Sohn, und das heilige Vorbild der Geschwisterehe fand man in der ehelichen Vereinigung des Mashya und der Mashyana, der Nachkommen des Gayomards und der Ahnen des Menschengeschlechts (Dinkard ebend.). Diese Theologumena werden doch wahrscheinlich alt sein, d. h. aus einer Zeit stammen, in der jene barbarischen Sitten bei den iranischen Völkern noch lebendig waren¹. Eine weitere Parallele aus den Rivayets hat West (S. B. E. 415) beigebracht². Danach sieht Zoroaster den Ahura Mazda umgeben von den Ameshas-Spentas, die Spendarmad aber in inniger Vereinigung mit ihm, und auf seine Frage nach ihr bekommt er zur Antwort: »Das ist Spendarmad, meine Tochter, meine Geliebte, die Mutter der Kreaturen³«. Daß übrigens derartige Spekulationen frühzeitig unter den Persern umgingen, bezeugt auch der Bericht des zervanitischen Systems bei Eznik. Danach soll Ormuzd auf den Rat Ahrimans durch die Ehe mit seiner Mutter und

1. Die heutigen Parsen wollen nichts mehr davon wissen, daß diese Sitten bei ihnen je existiert haben, und bekämpfen alle dahingehenden Behauptungen aufs heftigste als Verleumdungen Unwissender.

2. Als Tochter Ahura Mazdas erscheint Spenta Armaiti bereits Yašt XVII 16 (Darmesteter, Zend-Avesta II, 603). Vgl. Darmesteter I 1285 144. II 640.

3. Dazu vielleicht eine höchst beachtenswerte Parallele bei Bardesanes: »Wann endlich schaun wir Dein Gastmahl, sehn wir das Mädchen, die Tochter, die auf Dein Knie Du setztest und der Du vorsangst«. (Ephraem Hymn. 55, II, 557).

seiner Schwester Sonne¹ und Mond gezeugt haben (s. die Übersetzung v. Schmid S. 99 u. 109). Und dieser im fünften Jahrhundert durch Eznik als Bestand der zerwanitischen Lehre bezugte Mythos ist nun sicherlich jünger und sekundär gegenüber dem eben besprochenen verwandten, beweist also indirekt dessen relativ hohes Alter.

Die hiermit nachgewiesene Trias späterer eranischer Spekulation: Ahura-Mazda, Spenta Armaiti, Gayomard könnte nun möglicher Weise bei der Ausbildung der gnostischen Systeme von Einfluß gewesen sein. Nicht daß wir überall, wo wir eine gnostische Trias finden, eine Entlehnung von dort her anzunehmen hätten; wir haben vielmehr namentlich auch an die auf dem speziellen Heimatsboden der Gnosis nachgewiesenen syrischen Göttertriaden zu denken, aber die eranische Parallele wird sich doch überall da aufdrängen, wo wir als drittes Glied in der Trias die Figur des Anthropos finden. Auch darauf darf in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, daß die weibliche Gestalt der Trias fast überall in den gnostischen Systemen nicht selbständig neben dem *Πατήρ τῶν ὄλων* steht, sondern als sein Geschöpf, seine Emanation erscheint; die *Μήτηρ* ist immer die Tochter und die Geliebte des höchsten Gottes zugleich². Es mag diese Übereinstimmung ja hier und da Zufall sein, insofern an diesem Punkte zugleich das Bestreben der Gnostiker eingreift, alles auf eine letzte und höchste Ursache zurückzuführen. Aber im Zusammenhang mit dem Vorhergesagten wird doch auch diese Parallele bedeutsam. Jedenfalls wird man geneigt sein, die manichäische Trias: *Πατήρ τοῦ μεγέθους, Μητέρα τῆς ζωῆς*, Urmensch, auf das eranische Vorbild zurückzuführen.

1. Demgemäß erscheint hier Mithras (Sonne) an der Stelle des Gayomard, als Sohn in der Trias.

2. Vgl. die Gnostiker bei Clemens oben S. 334: *ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια καὶ ἐκόλυσεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν*. — In der Schilderung des Systems der auch bei Ephraem II 440 erwähnten Kukeer heißt es bei Theodor Bar-Kuni in der Übersetzung von Pognon p. 209: lorsque Dieu naquit de la Mer éveillé, il s'assit sur les eaux, les regarda et y vit sa propre image; qu'il étendit la main, la prit en fit sa campagne, eut des rapports avec elle et engendra d'elle une foule de dieux et de déesses.

Wenn wir uns dann noch der behandelten Spekulationen über die Elemente und die ihnen entsprechenden Hypostasen erinnern, dann haben wir die Bausteine für die komplizierten gnostischen Systeme so ziemlich bei einander und können teilweise bis ins Einzelne in ihre Genesis eindringen. Es gilt an einigen besonders verwickelten Systemen noch die Probe auf das Exempel zu machen.

III.

Wir beginnen mit dem barbelognostischen System, das Irenäus auf Grund einer gnostischen Quellenschrift I 29 entwickelt. Mit leichter Mühe erkennen wir, daß hier ein einfaches ursprüngliches System etagenartig überbaut ist. Dieses ursprüngliche System begann erst mit I 29, 3. An der Spitze desselben standen die bekannten Figuren des Autogenes (Pater), der Aletheia und des Adamas (Anthropos). Daß dem Adamas hier noch ein weiblicher Syzygos gegeben wird, die *γνάσις τελεία*, und beiden ein gemeinsamer Sproß, das lignum (*ξύλον*), ist sicher spätere Erweiterung. Daneben steht dann, irgendwie mit jener Trias zusammenhängend — der Übergang ist hier durch die Bearbeitung verwischt — die Gestalt der in die Materie versinkenden Göttin: Spiritus sanctus, Sophia, Pruneikos. Von ihr stammt der Proarchon, der mit der Authadia fünf Aeonen zeugt. An Stelle der ursprünglichen Gestalten der sieben Planeten sind hier bereits abstrakte Figuren getreten. Es ist aber ohne weiteres deutlich: wir haben hier das alte gnostische System, dessen Genesis in allen seinen Bestandteilen erkannt ist. Darüber baut sich nun eine neue Welt von Aeonen I 29, 2. Wir finden hier die quatuor luminaria: Harmuzél (koptische Originalschrift = Harmogenes bei Irenäus), Raguel (? kopt. Oroiaél), David (Daveithe), Eleleth mit ihren vier weiblichen Syzygoi, abstrakten Figuren, deren Namen uns nicht mehr interessieren. Jene vier luminaria sollen von den Aeonen Christus und der Aphtharsia abstammen, ihre Genossinnen werden auf ein anderes Aeonenpaar Thelema und Zoe zurückgeführt¹.

1. Zum ersten Male stoßen wir hier auf die Syzygienlehre, die aber nur für eine kleine Gruppe ausgebildeter gnostischer Systeme charakteristisch ist. Die religionsgeschichtliche Genesis der Lehre ist

Die konkreten Namen der quatuor luminaria weisen auf eine ursprüngliche konkrete Vorstellung. Wir werden bei diesen Gestalten mit großer Wahrscheinlichkeit — die bezeichnende Zusammenfassung führt uns darauf hin — an vier hohe und höchste Gestirngeister zu denken haben. Nun kannte die persische, wohl aus Babylon übernommene Überlieferung die Annahme von vier das Himmelszelt und die einzelnen Weltteile und Himmelsgegenden beherrschenden Gestirnen (Bundehesh 2, 7; 5, 1), und über ihnen noch eine große Gottheit (Gestirngottheit), die in der Mitte des Himmelsgewölbes thront und gleichsam alles überschaut und beherrscht (Bundehesh 2, 8, vgl. noch 5, 1). Auch in die jüdische Literatur ist die Annahme von vier das ganze Sternenheer beherrschenden Führern bereits eingedrungen (äthiop. Henoch c. 82)¹. An diese vier die Fixsternwelt beherrschenden Gestirnen, über denen als fünftes dann hier der gnostische »Christus« thronen würde, werden wir vielleicht bei den quatuor luminaria denken dürfen.

Über diesem »Pleroma« des Christus und der quatuor luminaria baut sich endlich im System der Barbelognosis nach dem einfachen Schema der Verdoppelung eine noch höhere Aeonenwelt auf. Wenn Christus und die luminaria eine Aeonenwelt von 2×5 Syzygien bilden, so haben wir hier noch einmal eine Dekas oder zwei Pentaden. An der Spitze steht die bekannte Trias von Vater, Mutter und Sohn: der Vater des Alls (das reine Licht, der Protanthropos), die Barbelo, der Christus (ursprünglich Anthropos). Die Trias, mit der das ursprüngliche System begann, ist hier also einfach noch einmal

dunkel. Schon der Anfang des alten babylonischen Schöpfungsberichtes zeigt eine Art Syzygien-Spekulation.

1. Die Vorstellung von vier hohen Geistern begegnet auch sonst hier und da. So finden wir bei den Mandäern gelegentlich der Schilderung der Orte, welche die Seele zu passieren hat, über der Welt der Sieben (Planeten!) die Matarta des (Demiurgen) Abatur, die Matarta der vier Friedenssöhne (Fixsternwelt! Anz, Ursprung, S. 76) und die der (himmlischen) Wasserbäche (Milchstraße) genannt. — In der Selbstoffenbarung des Drachen, Acta Thomae c. 32, findet sich der bemerkenswerte Satz: *υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάραντος καὶ πλῆξαντος τοὺς τέσσαρας ἀδελφούς τοὺς ἐσιῶτας*. Vielleicht stehen auch die oben erwähnten Spekulationen über vier höchste göttliche Hypostasen (s. o. S. 236 f.) mit diesen Anschauungen in Verbindung.

wiederholt und an die Spitze gestellt. Zum Christus treten drei weitere männliche Aeonen hinzu: Nus, Thelema, Logos (von diesen sind die Figuren Nus und Logos außerordentlich häufig in der Gnosis, die des Thelema seltener), zur Barbelo vier weibliche Aeonen. So ergeben sich fünf Syzygien. Dann werden die einzelnen Welten dadurch mit einander in Verbindung gesetzt, daß von den beiden Aeonenpaaren Christus-Aphtharsia und Thelema-Zoe das zweite Pleroma der luminaria abgeleitet wird, und von dem dritten Aeonenpaar Logos-Ennoia die oberste Syzygie des ursprünglichen gnostischen Systems: Auto-genes-Aletheia. Das vierte obere Aeonenpaar Nus-Prognosis geht bei dieser Verteilung leer aus.

In ähnlicher Weise läßt sich das System (oder die Systeme) des Valentinianismus zergliedern. Wir fassen zunächst das valentinianische Pleroma ins Auge. Die Entstehung der valentinianischen Ogdoas haben wir bereits begriffen. Als dessen Kern finden wir auch hier die Trias: *Πατήρ* (*νοῦς, πατήρ τῆς ἀληθείας*), *Ἀλήθεια*, *Ἄνθρωπος*. Der *Ἄνθρωπος*¹ hat hier die Genossin *Ἐκκλησία* erhalten. Man begreift weshalb: zu dem *Ἄνθρωπος*, der sich siegreich aus der Materie erhob, in die er versunken war, gehört die Gemeinde der Pneumatiker, die ihm auf diesem Wege folgt. Daß sich zwischen diese beiden Paare die Syzygie *Λόγος-Ζωή* (unter dem Einfluß des vierten Evangeliums?) eingedrängt hat, beweist der Umstand, daß diese bald an dritter, bald an vierter Stelle der Ogdoas steht. Daß dem *Πατήρ* und der *Ἀλήθεια* noch ein Aeonenpaar *Βυθός* und *Σιγή* vorgeordnet ist, ist ein Spezificum der valentinianischen Gnosis, dessen innerer Sinn uns noch deutlich werden wird. So erhält das System seine Ogdoas², eine Idee, welche (im Gegensatz zur Helidomas) bereits der früheren Gnosis, allerdings in einem etwas andern Sinn, geläufig war. Unter dieser Welt der Ogdoas befindet sich die der Dekas und der Dodekas. Über die Entstehung dieses Schemas orientieren uns vielleicht

1. Vgl. die Trias im ursprünglichen barbelognostischen System: *Ἄυτογενής, Ἀλήθεια, Ἄνθρωπος*. Weshalb die *Μήτηρ* in diesen Systemen den Namen *Ἀλήθεια* bekommt, kann ich nicht sagen.

2. Die gnostischen Spekulationen über die Ogdoas mögen immerhin durch Parallelen in der ägyptischen Götterlehre angeregt und befördert sein. Reitzenstein, *Poimandres* S. 54.

noch die Spekulationen des Markus Iren. I 17, 1. Demnach entspräche die Dekas den zehn Himmelskreisen¹, die man annahm, die Zwölfzahl den zwölf Tierkreisbildern². Hochbedeutend ist die Zahl 30 der gesamten Aeonen des valentinianischen Systems. Dreißig höchste Götter kannte die spätere persische Spekulation. Sie ist bereits Plutarch vertraut, der ausdrücklich überliefert, daß Oromasdes erst die sechs (Ameshas-Spentas) und dann noch einmal vierundzwanzig Götter schafft³. Diesen dreißig Göttern sind dann im persischen Kalender (und Kultus) die einzelnen Tage des Monats (von 30 Tagen) heilig⁴. Auch in einer späteren Bestreitung der persischen Religion in syrischen Märtyrerakten heißt es noch: die Angehörigen des Hormizd (Ahura Mazda) und Behman (Vohumano), die dreißig Götter und Göttersöhne (Nöldeke, Festgruß, R. Roth gewidmet S. 36). — In dem »Horos« endlich, der im valentinianischen System das Pleroma von der niederen Welt abtrennt, können wir die Figur des *μεσίτης* (*μεθόριον πνεῦμα*) wiedererkennen, die wir bereits oben besprochen haben.

Eine bedeutsame Wendung im valentinianischen System ist

1. Aufgezählt werden die sieben Planetenkreise, dann *ὁ περιετιχὸς αὐτῶν κύκλος*, der Fixsternkreis; dann noch einmal Sonne und Mond. Diese Zählung ist sekundär. Das System des Mani kennt acht Erden und zehn Himmel (Flügel S. 89). Vgl. die pythagoräische Zählung der zehn Kreise bei Flügel S. 220.

2. Vgl. im manichäischen System 12 »Elemente« des höchsten Gottes (Flügel 87), und 12 »Jungfrauen« (Kräfte) des dritten Gesandten (Theodor Bar-Kuni bei Pognon p. 189, dazu Fragmente aus Turfan, Müller S. 44), 12 Aeonen in der Pistis Sophia u. s. w.

3. Plutarch rechnet Oromasdes nicht mit in die Zahl der 30. Auch bei den Valentinianern war ein Schulstreit darüber vorhanden, ob bei der Zählung der Aeonen *Βουθός* (und *Σιγή*) mitzuzählen seien oder nicht. Im letzteren Fall gewann man die Zahl 30 durch Hinzufügung der nachgeschaffenen Aeonenpaare *Χριστός* und *Πνεῦμα* wieder. Hippolyt, Philos. VI 31, p. 276 (VI 29, p. 270).

4. Freilich ist in der uns erhaltenen Überlieferung des persischen Kalenders der 1. 8. 15. 23. Tag des Monats dem Ahura Mazda heilig, sodaß also neben Ahura nur 26 Götter genannt werden (vgl. Spiegel, Iran. Altertumskunde II 41, Darmesteter, Annales du Musée Guimet T. 21, p. 34f.). Aber das wird auf eine spätere Bearbeitung zurückgehen, ändert jedenfalls an der Zuverlässigkeit der Überlieferung Plutarchs nichts.

es, daß die Sophia nicht mehr in die Materie versinkt, wie in den älteren gnostischen Systemen, sondern in Liebesleidenschaft sich in den Höchsten der himmlischen Aeonen versenkt. Wir erkannten hier eine entschieden monistische Wendung und einen Versuch zur Überwindung des gnostischen Dualismus. Die Materie steht nicht mehr ewig und ungeschaffen neben dem Pleroma, so daß die Sophia dann in diese hinabsinken kann. Vielmehr vollzieht sich der Fall im Pleroma, und die Materie wird aus dem Fall der Sophia abgeleitet. Und nur natürlich ist es, daß die Valentinianer sich um diesen, den eigentlich originalen Teil ihres Systems, d. h. den Versuch der Ableitung der Materie aus den Leidenschaften der Sophia (Achamoth), ganz besonders im lebendigen Streit der Schulmeinungen bemühten. In diesem Zusammenhang kann m. E. auch die Einführung des *Βυθός* in das System erklärt werden. Der *Βυθός* wird ursprünglich nichts anders gewesen sein als das Chaos, die im Abgrund befindliche Materie, in welche die Sophia sich stürzte. Die valentinianische Gnosis hat daraus in monistischer Tendenz ein höchstes himmlisches Wesen gemacht, den alleinigen Urgrund alles Seins und Wesens.

Wenn nach dem ursprünglichen oder relativ ursprünglichen valentinianischen System die gefallene Sophia, die hier noch ungeteilt erscheint, außerhalb des Pleroma den Christos gebiert und dieser nach seiner Geburt unter Zurücklassung seines Schattens in das Pleroma eilt, so ist die Parallele mit dem Mythos bei den Gnostikern des Irenäus deutlich. Dort ist der Christos der wesensungleiche Bruder der Sophia, der im Pleroma bleibt, während diese in die Materie versinkt. Hier ist er ihr wesenshöherer Sohn, der die gesunkene Mutter verläßt, um ins Pleroma zurückzueilen.

Es weisen bestimmte Spuren darauf hin, daß in einer von uns direkt nicht mehr nachweisbaren Urgestalt des Systems dieser Christos auch als Erlöser zur Sophia-Achamoth zurückkehrt. — In dem ausgebildeten valentinianischen System haben wir dann aber neben einer doppelten Sophia eine zweifache, ja eine dreifache Erlösergestalt, woher es denn kommt, daß die Erzählung vom Fall und der Erlösung sich endlos ausdehnt. In gewisser Hinsicht ist nämlich bereits der Horos im ptolemäischen System eine Erlösergestalt und vollzieht einen Teil des

Erlöserwerkes¹. Es scheint überhaupt, als wenn der Horos mit seinen vielen Beinamen in irgend einem, im valentinianischen aufgegangenen System eine bedeutsame und mehr für sich stehende Rolle gespielt habe. Dann aber üben an der gefallenen Sophia der Christos sowohl, wie der Soter neben einander ihr Rettungswerk, ein Beweis, daß hier eine einfache Addition verschiedener Gestalten stattgefunden hat. Die für das System charakteristische Gestalt ist jedenfalls der Soter, der jüngste und doch der hervorragendste Gott, die gemeinsame Frucht des Pleroma, der himmlische Verlobte der gefallenen Göttin, der die befreite Braut nimmt und mit ihr 70 Gottes-söhne zeugt. Diesem Mythos entspricht dann die ebenfalls dem valentinianischen System eignende Idee von der himmlischen Hochzeit der Pneumatiker mit den Engeln des Soter.

Die Ausmalung der oberen himmlischen Welten zieht im valentinianischen System bereits so sehr das Hauptinteresse auf sich, daß darüber das Interesse an der niederen Welt der Hebdomas, d. h. an der ursprünglichen Hauptlehre der Gnosis ganz erlahmt. Aus dem löwenköpfigen Jaldabaoth der Gnosis ist hier die viel blässere und abstraktere Gestalt des Demiurgen, des Geschöpfes der Achamoth, geworden. Die Gestalten der Sieben sind fast ganz verschwunden. Nur gelegentlich wird erwähnt, daß der Demiurg sieben Himmel geschaffen (z. B. Epiphanius H. 31, 4). Wenn es hier heißt, daß der Demiurg in der Ogdoas, dem Abbild einer höheren Ogdoas, sich befinde und unter sich die sieben Himmel habe, so ist hier eine neue Verdoppelung eingetreten. Ursprünglich gehört der Demiurg der Hebdomas an. — Auf eine nochmalige Darstellung der künstlichen Vereinigung der valentinianischen Erlösungstheorie mit dem Gedanken der historischen Erlösung durch Jesus von Nazareth kann ich hier verzichten.

In aller Kürze sei noch ein Blick auf das manichäische System geworfen und darauf hingewiesen, wie uns die meisten Bausteine, aus denen es sich zusammensetzt, bereits bekannt sind. Die ausgesprochen dualistische Grundlage des Systems, auch die Wendung der orientalischen dualistischen Mythologie

1. Der Überblick bei Epiphanius H. 31, 4 scheint nur eine Erlösergestalt zu kennen, die hier sowohl Soter wie Horos (*σταυρός, ὁμοθέτης, μεταγωγείς*) wie auch Christos heißt.

ins Spekulative (Gegensatz von Licht und Finsternis, Vermischung von Licht und Finsternis) haben wir bereits beim echten Basilides gefunden. Die höchste Trias des manichäischen Systems: *πατήρ τοῦ μεγέθους*, Mutter des Lebens, Urmensch ist uns in ihren religionsgeschichtlichen Zusammenhängen deutlich geworden. Wenn neben dem Vater des Alls, dem Könige der Paradiese des Lichts die ungezeugte Erde und die ungezeugte Luft stehen, so fanden wir bereits verwandte Spekulationen über die Luft als Mittelwesen zwischen *φῶς* und *σκότος* (die Lichterde ist einfache Doublette). Auf alte Verehrung der Elemente ist es zurückzuführen, wenn die fünf Elemente als Glieder der Lichterde oder auch als Rüstung des Urmenschen erscheinen und daneben ihnen entsprechende Gestalten als Hypostasen des höchsten Gottes. Die zwölf »Elemente« des Urvaters haben ebenfalls ihre entsprechenden Parallelen gefunden. Eigentümlich (direkt persisch) ist im manichäischen System die scharfe Betonung der vorübergehenden Niederlage eines Aeons der Lichtwelt im Kampf mit der Finsternis, die hier an Stelle der Annahme eines Falles trifft. Aber die Gestalt des Urmenschen selbst ist uns nun völlig vertraut. Bis zu einem gewissen Grade eigentümlich sind dem System die beiden Erlösergestalten: der Lebensgeist, dem die Befreiung des Urmenschen und zu gleicher Zeit die demiurgische Tätigkeit zufällt, und der dritte Gesandte, der das Erlösungswerk an den in der Materie gefangen gehaltenen Lichtteilen fortsetzt. Singulär und vollkommen mythologisch sind die fünf Trabanten, die den Lebensgeist bei seinem Werke helfen: der Splenditenens, der Atlas, der König, der an der Mitte des Himmels wandelt, der Lanzenträger und der Dreher der drei Räder. Doch ist uns der Mythos von der Besiegung der Archonten durch den Lebensgeist und seine Trabanten, die Idee ihrer Befestigung am Himmel, resp. ihrer Häutung, und der Bildung der Himmelsgewölbe aus ihren Häuten durch die beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen vollkommen deutlich geworden. Auch zu der seltsamen Erlösungsidee, daß der dritte Gesandte, der seinen Sitz in Sonne und Mond genommen hat und dort den Archonten in Gestalt einer schönen Jungfrau oder eines schönen Knabens erscheint, diese zur Liebesraserei reizt und ihnen dadurch die von ihnen verschlungenen Lichtteile entzieht, fanden wir be-

reits in der simonianischen Gnosis und in verwandten Erscheinungen (Nicolaiten, »Gnostiker«) überzeugende Parallelen, die uns zugleich über den ursprünglichen Sinn des Mythos Aufklärung gaben. Eine ähnliche Figur, wie die des dritten Gesandten, ist die der manichäischen Lichtjungfrau, und zwar scheint die Figur des dritten Gesandten nur eine Doublette zu jener zu sein, die dann die ursprüngliche Gestalt ganz in den Winkel gedrängt hat. Neben diesem merkwürdigen Erlösungsmythus steht endlich im manichäischen System — wieder als Doublette und einfaches Pendant — die Idee, daß Sonne und Mond die himmlischen Schiffe seien, die durch die zwölf Eimer des Tierkreises die aus der Materie gesammelten Lichtteile zugeführt erhalten und diese dann in die höheren himmlischen Welten hinüberführen. Auch diese Anschauung ist dem Manichäismus nicht eigentümlich, es wird dem ein weit verbreiteter naiver Volksglaube zu Grunde liegen. Ausgesprochene Parallelen finden wir auf indischem Religionsgebiet¹. Der höchst seltsame und bizarre Mythos von der Schöpfung der ersten Menschen ward zum Teil schon durch die Parallelen des weitverbreiteten gnostischen Mythos verständlich. Zu der barbarischen Lehre von der Verschlingung der unreifen Geburten der Dämonen durch ihren Obersten Saklas und der dadurch erfolgten Ansammlung von Lichtteilen, die dann in die von Saklas gezeugten Menschen übergehen, — fanden wir wenigstens eine gewisse Parallele in einem gnostischen Kultgebrauch. Zur Idee von der dem ersten Menschen gegebenen Uroffenbarung und zu der hier vorliegenden vollkommenen Divergenz des ursprünglichen Systems gegenüber dem christlichen Erlösungsgedanken zeigte sich Verwandtschaft mit der mandäischen Religion. So ist der Manichäismus allerdings ein ziemlich wirres Konglomerat von Phantasieen und

1. Vgl. de la Saussaye II 57 (eine Stelle aus der Kaushitaki-Brähmana-Upanishad): »Alle, welche aus dieser Welt scheiden, gelangen in den Mond. Dieser schwillt in der ersten Hälfte des Monats von den Lebenshauchen jener an; während der andern Hälfte des Monats befördert er jene zur Geburt. Der Mond ist das Tor zur himmlischen Stätte. Wer ihm antwortet, den läßt er durch, wer ihm aber nicht antwortet, den regnet er wieder herab.« — Andere Parallelen aus der indischen Religion, in denen auch der seelenbefördernden Tätigkeit der Sonne gedacht wird, hat bereits Baur, manich. Religionssystem S. 308 f., zusammengestellt.

Spekulationen verschiedenster Herkunft; doch soll nicht geleugnet werden, daß dies alles von einem energischen Geist zu einer höheren Einheit zusammengefaßt ist, die freilich überall ihre Risse und Sprünge hat.

Nach alledem können wir uns noch an den Versuch wagen, das Lehrsystem der Pistis Sophia in seine einzelnen Bestandteile zu zerlegen und in seiner Genesis, so gut es geht, zu begreifen.

Zunächst gibt uns die Pistis Sophia selbst eine Andeutung über die verschiedenen Schichten des ungeheuren Aeonen-systems, das wir in ihr entwickelt finden. Es heißt im ersten Kapitel, daß Jesus seine Jünger in der Zeit vor dem Empfang der neuen Offenbarung noch nicht über die Lichtwelten jenseits des ersten Gebotes belehrt habe, er habe ihnen vielmehr nur gesagt, daß das erste Gebot von jenem Mysterium umgeben sei. Ferner habe er ihnen nicht die einzelnen Emanationen des Lichtschatzes genannt, auch nicht die Welt des dreizehnten Aeons eingehender geschildert — es werden besonders unter den Gestalten, von denen bisher nicht die Rede war, die drei Dreimalgewaltigen, und die 24 Unsichtbaren genannt. — Das heißt, der Verfasser der Pistis Sophia kennt ein ursprünglicheres und einfacheres System, das er im vorliegenden Buch überarbeitet hat, und er gibt genau die Partien des Systems an, auf die sich seine Bearbeitung erstreckt. Skizzen dieses einfacheren Systems finden sich nun auch tatsächlich im vierten Buch der Pistis Sophia c. 138 und etwa im zweiten Buch Jeu c. 43. Danach ist die Gliederung der Aeonenwelten kurz skizziert folgende: Unter dem »großen Mysterium« befindet sich die Welt der höchsten Lichtwesen, des »ersten Gebotes« und seiner Umgebung; eng verbunden mit dieser Welt erscheint der noch nicht in seine vielen Emanationen differenzierte Lichtschatz, ihm folgt der Ort derer von der Rechten, dann der Ort derer von der Mitte, darauf der dreizehnte Aeon mit dem *ἀόρατος Πατήρ* und der Barbelo, der Mutter der Pistis Sophia, dann die 12 Aeonen und unter den zwölf Aeonen die Örter der Unterwelt und der Höllenbewohner. Der Aufbau dieses älteren, bereits recht komplizierten Systems wird sich noch rekonstruieren lassen. Wir erkennen zunächst deutlich, daß einmal in einem der P. S. zugrunde liegenden System die Welt des dreizehnten Aeons

die höchste Welt gewesen sein muß. Die Gestalten, denen wir hier begegnen, der *ἀόρατος Πατήρ* und die Barbelo, sind uns aus den älteren Systemen als die höchsten gnostischen Aeonen bekannt. Hier ist auch die ursprüngliche Heimat der Pistis Sophia, und wir wissen, daß diese aus dem obersten Pleroma nach der ursprünglichen Auffassung fiel und nicht aus irgend einer beliebigen niederen Himmelswelt. Auch geht aus der Überlieferung im II. Jeu c. 51 ff. noch deutlich hervor, daß das Mysterium der zwölf Aeonen, das den Mysten lehrt, wie er sich über die zwölf Aeonen in den dreizehnten erhebt, ursprünglich eine abschließende Bedeutung hatte, und die hätte es nicht, wenn nicht der dreizehnte Aeon als die höchste Welt gedacht wäre. Von den ursprünglich gnostischen Systemen, die wir kennen lernten, unterscheidet sich der hier vorliegende Bau dann nur dadurch, daß hier nicht von einer Ogdoas und einer Hebdomas die Rede ist, sondern von einem dreizehnten Aeon und von zwölf unter ihm befindlichen Aeonen. Nur die Zahl hat sich verändert, wir vermissen die alte Siebenzahl. Wir können aber vielleicht noch erkennen, daß ursprünglich auch dieses System auf die alte Siebenzahl der Archonten zurückweist. Im vierten Buch der P. S. werden die zwölf Archonten wieder in sechs gute, bußfertige und sechs böse, unbußfertige eingeteilt. An der Spitze der ersteren steht Jabraoth und an der Spitze der letzteren Sabaoth, die ersteren sind nach ihrer Buße von Jeu an einen höheren Ort versetzt, nur die letzteren in die Welt der Sphären gebunden c. 136. Das stimmt nun allerdings nicht zu der Anschauung von zwölf unterhalb des dreizehnten Aeons befindlichen Mächten. Dennoch wird dieselbe Anschauung auch im II. Jeu c. 52 vorausgesetzt. Hier heißt der sechste Aeon, zu dem der Myste beim Aufsteigen gelangt »die kleine Mitte«: »die Archonten jener Örter haben ein kleines Gut, weil die Archonten jener Örter geglaubt haben« (vgl. das Gebet unbekannter Herkunft S. 332, 31: »alle Archonten und Jabraoth, die an das Lichtreich geglaubt haben«). Sollte das alles nicht darauf hindeuten, daß dem ursprünglich zugrunde liegenden System von P. S. und II. Jeu nur sieben wirklich böse Archonten bekannt waren, nämlich Sabaoth — eine aus der einfachen Gnosis als das Oberhaupt der »Sieben« bekannte Figur — und die andern sechs? Vielleicht deutet

noch eine Beobachtung in dieselbe Richtung. Den zwölf Aeonen, unter welche die P. Sophia heruntergesunken ist, entsprechen zwölf Bußpsalmen der Sophia, mit dem dreizehnten ist für sie die Stunde der Erlösung gekommen. Nun hat Rahlfs (die Berliner Handschr. des sahidischen Psalters 1901 S. 7) die schöne Beobachtung gemacht, daß die Zitate S. 53—70 der Ausgabe Schmidts nach einer andern, von der gewöhnlichen sahidischen Übersetzung total verschiedenen Version der Psalmen zitiert sind im Vergleich mit den Zitaten vorher und nachher. Nun enthalten aber die S. 53—70 genau den achten bis zwölften Bußpsalm der Sophia. Es wird also wahrscheinlich, daß eine Quelle der P. S. einmal nur sieben (resp. acht) Bußpsalmen der Sophia kannte, gemäß den sieben Welten, die sie zu durchwandern hatte.

Was die Erzählung vom Fall der P. S. in diesem alten Grundsystem betrifft, so konnten wir bereits nachweisen, daß die vorliegende Auffassung zwischen der ursprünglich gnostischen und der valentinianischen die Mitte einhält. Die Sophia versinkt auch hier in die Materie, das Chaos, aber sie tut das aus Sehnsucht nach dem *ἀόρατος Πατήρ*, in der Meinung, daß das im Chaos ihr von den Dämonen trügerisch vorgepiegelte Licht das des Urvaters sei. Wenn übrigens c. 29 von den vierundzwanzig Emanationen des *ἀόρατος Πατήρ* die Rede ist, zu denen auch die Sophia und ihr Syzygos gehören (vgl. II. Jeu 52 S. 226), so läßt dieser Zug wohl mit Sicherheit auf einen Einfluß des valentinianischen Systems schließen. Aber zugleich erfahren wir oben, daß die 24 Emanationen des dreizehnten Aeonen zu der allerletzten Schicht des vorliegenden Systems gehören.

Dasjenige System, das sich nun über diesem ursprünglichen Grundstock abgelagert hat, gleicht in auffälligster Weise, wie wir bereits nachgewiesen haben, dem manichäischen System¹. Das erste Gebot und die fünf Einschnitte, das große Licht (der große Gesandte) und die fünf Helfer (Anführer) unter ihnen, mit ihnen eng verbunden der Lichtschatz — das alles erinnert

1. Schmidt, Texte u. Unters. VIII hat auf einzelne Parallelen aufmerksam gemacht (S. 375. 404. 417. 564). Aber auf die prinzipielle Verwandtschaft der Systeme ist er nicht aufmerksam geworden.

an den Anfang der manichäischen Lehre: den *Πατήρ τοῦ μεγέθους* und seine fünf Hypostasen, die Lichtluft und Lichterde mit ihren fünf Gliedern. Die Vermutung steigert sich zur Gewißheit, wenn wir in der unter dem Lichtschatz sich befindlichen Welt an erster Stelle dem Urmenschen Jeu, der ausdrücklich der Gesandte des ersten Gebots genannt wird, begegnen. Die übrigen Gestalten des »Ortes der Rechten« erinnern uns direkt an die Erlösergestalten des Manichäismus, hier wie dort leiten sie den mechanischen Prozeß der Erlösung und Reinigung der in die Materie versunkenen Lichtteile. In Melchisedek möchten wir am liebsten den dritten Gesandten wiedererkennen. Direkt werden die Paralemptores der Sonne und des Mondes erwähnt (S. 21, 25 f., vgl. die mit ihnen identischen beiden *προηγούμενοι* S. 125, 25). Endlich finden wir unter dem Ort der Rechten, in dem Ort der Mitte, die merkwürdige Gestalt der Lichtjungfrau wieder, die uns nur noch im manichäischen System begegnet.

An der Verwandtschaft der beiden Systeme kann gar kein Zweifel sein. Es bleibt nur noch die Frage möglich, ob in P. S. und II. Jeu direkte Abhängigkeit vom manichäischen System vorliegt, oder ob beiden Systemen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Das letztere erscheint mir vorläufig als das wahrscheinlichere. Manche der verwandten Ideen scheinen in P. S. in ihrer ursprünglicheren und reineren Gestalt vorzuliegen, die Gestalt der Lichtjungfrau hat hier Sinn und große Bedeutung, während sie im manichäischen System eine Schattengestalt neben dem dritten Gesandten ist. Sollte die letztere Vermutung zutreffen, so hätte Mani an seinem System noch viel weniger Eigentumsrecht, als es bisher noch erschien.

Eigentum der P. S. und der verwandten Schriften wäre unter diesen Umständen wesentlich die Gruppierung und Einteilung der überlieferten bunten Gestaltenreihe nach dem übrigens auch schon teilweise entlehnten Schema: Lichtschatz, Ort der Rechten, Ort der Mitte. Daß sie an den Ort der Mitte die Lichtjungfrau setzen, ist bedeutsam, nach den älteren Systemen ist der Ort der Mitte der Ort der gefallenen Sophia. Zwischen beiden Figuren wird doch wohl ein Zusammenhang vorhanden sein. Unerhört ist es, daß über dem Ort der Mitte noch ein Ort der Rechten angenommen wird, denn nach der

älteren Auffassung befindet sich der unterhalb der Sophia stehende Demiurg am Ort der Rechten.

Jedenfalls zerlegt sich so das ursprüngliche System der P. S. auf eine verhältnismäßig einfache Weise. Wir haben erstens einen dem manichäischen Lehrsystem entsprechenden Oberbau, darunter das alte bekannte gnostische System nur mit dem Unterschiede, daß hier anstelle der Hebdomas eine Dodekas tritt. — Den weiteren Überbau, den nun der letzte Redaktor nach seiner eigenen Angabe in Kap. 1 mit seinen Phantasien über die Lichtwelten jenseits des ersten Gebotes und über die Emanationen des Lichtschatzes zurechtgezimmert hat, noch zu zergliedern, wird man mir erlassen. Es dürfte sich kaum lohnen. Denn wir sind hier an der Grenze, wo die Methode zum Wahnsinn wird. Und dieser Wahnsinn führt im anonymen koptisch-gnostischen Werk seinen ärgsten Hexentanz auf.

An eine Auflösung des mandäischen Systems in seine Bestandteile wage ich mich, obwohl auch hier sich schon jetzt manches sagen ließe, nicht heran, ehe wir nicht eine bessere und vollständigere Kenntnis des ursprünglichen Systems und seiner späteren Geschichte besitzen. Aber der Nachweis dürfte gelungen sein, daß wir in den sämtlichen gnostischen Systemen Zweige an demselben Baum zu erblicken haben, der mit seinen Wurzeln tief in den synkretistischen Boden der absterbenden antiken Religion hinabreicht.

Exkurs I (zu Kapitel I).

Jaldabaoth.

Im ersten Kapitel ist nachgewiesen, daß die die Gnosis beherrschende Vorstellung von den sieben Archonten sich weder aus jüdischen noch aus christlichen Prämissen erklären lasse, daß diese vielmehr letztlich ihre Wurzel in der babylonischen Verehrung der sieben planetarischen Gottheiten haben. Hier soll noch der Versuch gemacht werden, die einzelne Figur des Jaldabaoth, die in einer Reihe gnostischer Systeme an der Spitze der Sieben erscheint, zu erklären.

Von vornherein dürfte klar sein, daß Jaldabaoth ursprünglich mit dem alttestamentlichen Schöpfergott in keiner Weise identisch ist. Schon der Name, der diesem Archon eignet, sollte das ein für allemal beweisen. »Jaldabaoth« hat mit irgend welchen alttestamentlichen Gottesnamen gar nichts zu tun; das hat man später auch empfunden und hat hie und da, nachdem die Identifikation mit dem Gott des alten Testaments durchgeführt war, Jaldabaoth durch Sabaoth zu ersetzen (s. o. S. 32) versucht. Vielleicht können wir sogar bestimmt nachweisen, welche Gottheit mit jenem Rätselnamen ursprünglich gemeint war, wenn für uns der Name selbst auch nicht mehr deutbar ist. Origenes hat uns glücklicherweise noch die Beschreibung seiner Gestalt aufbewahrt und uns zugleich mit der Deutung derselben auf den richtigen Weg gewiesen. Er sagt ausdrücklich, daß der Jaldabaoth der Ophiten löwenköpfig sei (*λεοντοειδής*) und behauptet weiter: *φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα* (c. Celsum VI 31). Also Jaldabaoth ist Saturn!¹. Zu dieser Annahme

1. Die oben S. 10 von mir vorgeschlagene Identifikation der sieben ophitischen Dämonen erklärt auch Baudissin, Stud. z. semit. Rel. Gesch. S. 236, für naheliegend, weist sie aber dennoch ab, weil Jao, der nach jener Vermutung mit Jupiter kombiniert werden müßte, als *πρῶτε δέσποτα θανάτου* angeredet würde. Das stimme in keiner Weise zu der astrologischen Bedeutung des Jupiter, der nur als beglückendes Gestirn gelte.

stimmt nun auch sein löwenartiges Aussehen¹. Die Gestalt Saturn-Kronos pflegte man tatsächlich als ein löwenartiges Ungetüm darzustellen. In dem *Mytographus Vaticanus tertius* (bei A. Mai, *Classic. auct. T. III p. 162* allerdings aus dem 13. Jahrhundert) heißt es § 8²: *Fingitur etiam modo faciem habere draconis propter frigoris nimietatem³, nunc rictus leoninos propter nimium caloris aestum, nunc etiam cum aprinis dentibus cristas⁴ propter frequentem elementorum intemperantiam.* Die folgende Erklärung der wechselnden Gestalten des Saturnus unter Beziehung auf die verschiedenen Jahreszeiten, über die er als Zeitgott herrscht, beruht natürlich auf nachträglicher künstlicher Reflexion. Wir werden aus diesen Nachrichten über Saturn vielmehr schließen dürfen, daß in dessen Gestalt verschiedene Göttergestalten zusammengefloßen sind⁵. Mit der

Aber die späteren astrologischen Spekulationen über den Glücks- oder Unglücks-Charakter der einzelnen Planeten darf man zur Erklärung der gnostischen Phantasien nicht heranziehen, da hier die Planeten sämtlich als dämonisch gelten. Wenn hier aber Jao-Jupiter als Todesfürst erscheint, so mag eine Identifikation mit irgend einem uns nicht näher bekannten syrischen Baal vorliegen. Über die Umkehrung der Reihenfolge der Anrufungen der Planeten (Origenes c. *Celsum VI 32*, Jaldabaoth steht an erster statt an siebenter Stelle u. s. w.; vgl. Wendland, *hellenistisch römische Kultur 169, 4*).

1. Dieser Zug ist auch in der *Pistis Sophia* bewahrt. Hier ist Jaldabaoth ein Dämon der Unterwelt, ein Archon mit Löwengesicht, dessen eine Hälfte Feuer und dessen andere Hälfte Finsternis ist c. 31 S. 28, 17 ff.

2. Nach Cumont l. c. II 53.

3. Saturnus-Kronos (Chronos) gilt hier als der Jahres- und Zeitgott. § 6 heißt es: *tempora omnia in se recurrunt, qua de causa draconem flammivovum in dextra tenere perhibetur, draco enim ille annum designat, qui bene caudae suae ultima devorat.* Er erscheint nach § 8 bald als Knabe, bald als Greis: *quod corpus singulis annis senescere in bieme et revirescere in vere videtur.*

4. Im II. Buch *Jeu c. 43 S. 304, 23 ff.* ist ein Dämon *Taricheas*, Sohn des *Sabaoth* geschildert, der halb die Gestalt eines Wildschweines halb die eines Löwen hat.

5. In der bekannten auf den Mithrasdenkmälern immer wiederkehrenden Gestalt des löwenköpfigen Gottes, den eine Schlange umringelt, mit der Feuerfackel und dem Schlüssel in den Händen, welche Cumont als Kronos-Saturn-Darstellung zwingend erwiesen hat, finden sich die verschiedenen oben angegebenen Darstellungen des Gottes in

Gestalt eines alten vorderasiatischen Baals-Kronos (Saturn)¹, der ursprünglich die Löwengestalt zukommt, scheint vor allem eine Gottheit der Zeit kontaminiert zu sein, die uns in der persischen Mythologie als Zervan begegnet, deren Sinnbild etwa die sich im Kreise windende, den Schwanz im Maule haltende Schlange ist, — eine Kombination, bei der der Gleichklang *Κρόνος-Χρόνος* jedenfalls wirksam gewesen ist². Und endlich ist diese komplizierte Gestalt wiederum mit der planetarischen Gottheit, Kewan, Kronos, Saturn — mit dem ursprünglich jenes molochartige, löwenköpfige Ungeheuer nichts zu schaffen hatte — gleichgesetzt, wie es denn in der Fortsetzung des Mythographus Vaticanus heißt: quod Saturni sidus secundum mathematicos . . . contrarium est et adversam habet constellationem. Doch kommt es auf die Komplikation dieser Gestalt hier nicht an; es interessiert uns in diesem Zusammenhang nur der Nachweis der Darstellung des Saturns in löwenartiger Gestalt. Auch auf einem Relief aus Nordafrika erscheint Kronos-Saturn, d. h. der nordafrikanisch-phönische Baal, auf einem Löwen von Strahlen umgeben (Roscher, Lexikon der Mythologie 1496). Auf diesen afrikanischen Baal-Saturnus bezieht sich wahrscheinlich auch der Satz bei Arnobius, adv. nat. VI 10: Inter deos videmus vestros leonis torvissimam faciem mero oblitam minio et nomine Frugiferi³ nuncupari. Endlich bezeugt uns Damascius die Verehrung eines löwengestaltigen Gottes in Heliopolis, Syrien: *Ἡλιουπολίται τιμῶσιν ἐν Αἰὸς ἰδρυσάμενοι μορφὴν τινα λέοντος.* (Vita Isidori bei Photius,

eins zusammengezogen. Ähnliche Kombinationen bei Damascius, de principiis c. 123 p. 381 ed. Kopp (*δράζοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον ἔχειν . . . καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων περὰ, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον*). Vgl. Athenagoras, Leg. cap. 18; vgl. Cumont I 75 ff.

1. Für die Gleichsetzung des *Κρόνος* mit Bel, El vgl. Damascius, vita Isidori § 115.

2. Über die (namentlich orphischen) Spekulationen über *Κρόνος-Χρόνος* s. Roschers Lexikon der Mythologie s. v. *Κρόνος* 1546 f. Vgl. z. B. Macrobius, Saturnal. I 22, 8: Saturnus ipse, qui auctor est temporum, et ideo a Graecis immutata litera *Κρόνος* quasi *Χρόνος* vocatur. (Im folgenden wird Saturnus freilich mit dem Sonnengott identifiziert.)

3. Frugifer ist der Beiname des afrikanischen Saturn. Cumont II 58. I 78, 1.

Bibl. cod. 242 p. 348 b ed. Bekker)¹. Nach alledem werden wir das Recht haben zu urteilen, daß Origenes mit seiner Gleichsetzung von Jaldabaoth-Saturn Recht hat, und daß die löwenköpfige Gestalt des Jaldabaoth so zustande gekommen ist, daß die planetanische Gottheit, die man sich über den Planeten Kronos gestellt dachte, mit einem vorderasiatischen Baal-Moloch identifiziert wurde, den die Griechen gleichfalls mit ihrem Kronos in eins gesetzt haben.

Interessante Notizen über *Κρόνος*, die uns mitten in direkt gnostische Spekulationen hineinführen, sind uns auch bei Damascius, de principiis, erhalten. Hier heißt es § 266 (Ruelle II 132): *τῷ μὲν Κρόνῳ προσήκει ἡ ἑβδομάς μάλιστα καὶ πρώτως, ὡς δοκεῖ καὶ τοῖς Φοίνιξιν* — (etwas weiter unten): *τῇ δὲ Ἑξά ἡ ὀγδοάς (τῷ δὲ Διὶ ἡ ἔννεός)*. Die theologischen Ausführungen und Spekulationen, die Damascius weiterhin an diese Sätze anknüpft, interessieren uns weniger, aber im höchsten Maße interessant ist es, daß nach der Lehre der Phöniciier hier dem Kronos die Hebdomas, der Rhea die Ogdoas zugeschrieben wird. Zwischen dem Kronos und der Rhea der Phöniciier, und dem Jaldabaoth und der Sophia der Gnostiker muß eine enge Beziehung vorliegen, denn auch in gnostischen Systemen erscheint Jaldabaoth als der Beherrscher der Hebdomas, die Sophia als Herrscherin der Ogdoas². In diesen Zusammenhang gehört weiter die Notiz § 265 (Ruelle II 131), daß die Phöniciier in ihren Mythen dem Kronos sieben Häupter geben. Das erinnert uns wieder auf das lebhafteste an die gnostischen Spekulationen über Jaldabaoth und seine sechs Söhne³.

Wir wundern uns nicht mehr, daß an einer weiteren Stelle bei Damascius Kronos als Demiurg⁴ erscheint. § 270 II 137:

1. Noch mehr Material bei Cumont I 78 f.

2. Vgl. auch § 265, II 132 (nachdem von der *ἑβδομάς* die Rede war) *ἐπὶ δὴ τούτοις τὴν ὀγδοάδα τοῖς ὑπερκοσμοῖς (εἶναι)*.

3. Cumont gibt I 157, 1 einen Satz aus einem bisher unveröffentlichten kosmogonischen Stück wieder (Cod. Vatic. 190 saec. XIII f. 230 r): *Μετὰ ταῦτα ὤρισεν ὁ θεὸς αἰῶνας ζ̄ διδοὺς ἑκάστῳ ἀστέρι ἕτη χίλια κατὰ τὴν τάξιν τῶν ζωνῶν, καὶ ἔλαχε τῷ Κρόνῳ τῷ κυρίῳ τῆς πρώτης ζώνης ἄρχειν τὴν πρώτην χιλιάδα . . . Τὴν δὲ δευτέραν χιλιάδα ἄρχει ὁ Ζεὺς ἕτη χίλια.* — Auch dieses Fragment gehört in diesen Zusammenhang hinein.

4. Bei Johannes Lydus, de mensibus, *Μάρτιος* c. 5, (vgl. Baudissin,

ἔτι τοίνυν σαφέστερον οἱ Φοίνικες ταῦτα περὶ αὐτοῦ (Κρόνου) ἀξιούσιν πρῶτον μὲν δαίμονα αὐτὸν ποιοῦντες εἰληχότα τὸν δημιουργόν. Dann wird diese Behauptung im folgenden ein wenig abgeschwächt. Kronos soll doch nur im uneigentlichen Sinne der Demiurg sein: ἔπειτα καὶ δημιουργὸν ἐντεῦθεν ἀνυμνοῦσιν τὸν Κρόνον, τὸν προχειρισμὸν τῆς δημιουργίας ἐν ἑαυτῷ θεασάμενον.

So finden wir zwischen der phöniciſchen Lehre von Kronos und der gnostischen über Jaldabaoth eine auffallende Übereinstimmung. Kronos und Jaldabaoth walten beide über die Hebdomas, sie haben beide den Rang eines Demiurgen, über beiden steht als Herrscherin der Ogdoas eine weibliche Gestalt, hier die Rhea, dort die Sophia. Sollte Damascius spätere, durch die Gnosis bestimmte phöniciſche Spekulationen kennen gelernt und weitergegeben haben? Die Annahme, daß rein heidnische Spekulationen ihrerseits unter dem Einfluß der christlichen Gnosis gestanden hätten, ist doch recht prekär. Wir werden vielmehr diese Übereinstimmung mit der Annahme zu erklären haben, daß der Gnosis verwandte Spekulationen über die Welt der planetarischen Hebdomas und die darüber sich erhebende Ogdoas auch in rein heidnischen (phöniciſchen) Kreisen bestanden haben. Und damit wäre auch von dieser Seite der Beweis erbracht, daß die gnostischen Spekulationen über die Sophia, über Jaldabaoth und die Hebdomas ihre Wurzeln nicht in jüdischem oder christlichem Boden haben.

Die Identifikation von Jaldabaoth und dem Gott des alten Testaments erklärt sich nach alledem übrigens leicht. Der heilige Tag des Saturns ist zugleich der heilige Tag Jahwes¹.

Stud. z. semit. Rel. Gesch. I 218) findet sich folgende bemerkenswerte Parallele: οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν (nämlich den Dionysos) Ἰάω λέγουσιν ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν. Τῇ Φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαώθ δὲ πολλαχού λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός.

1. Vgl. die Identifikation des Judengottes mit Saturn: Tacitus Hist. V 4; Baudissin, Studien I 232. In den von Dozy neu aufgefundenen Dokumenten der Ssabier (s. Nachtrag) heißt es hinsichtlich Saturns: »Nahe Dich ihm in der Weise der Juden gekleidet, denn er ist ihr Patron«. (Akten d. Orientalistenkongresses 1883 p. 350.)

Exkurs II (zu Kapitel I).

Ptahil.

Eine außerordentlich rätselhafte Gestalt ist die des Welterschöpfers Ptahil im mandäischen System. Vielleicht kann im folgenden Einiges zur Erläuterung derselben und zur Frage ihrer Herkunft beigetragen werden. Es scheint, als wenn sich bestimmte Beziehungen dieser Gestalt zum persischen Heros Yima nachweisen lassen. Bereits Brandt (M. R. 194) hat darauf hingewiesen, daß sich eine Bekanntschaft der Mandäer mit dem Mythos des persischen Yima nachweisen läßt. Nach der persischen Sage bekommt Yima bekanntlich am Ende seines Regiments den Befehl, einen »Var« zu bauen¹ und sich mit allen seinen Geschöpfen in diesem vor dem kommenden Weltwinter zurückzuziehen. Seitdem thront Yima in einer verborgenen Welt. Diese Anschauung scheint sich in der merkwürdigen mandäischen Vorstellung von dem Mšunê kuštâ wiederzufinden. Mšunê kuštâ bedeutet wörtlich (Brandt, M. R. 38, 1): Entrückte der Gradheit, Gerechtigkeit. Nach Siouffi (157 f.; Brandt, M. R. 38, 1) ist dies der Name einer geheimnisvollen und unsichtbaren Welt, in der die Menschen, die darin wohnen, in vollkommener Religionsübung, Gerechtigkeit und Glückseligkeit weilen. Im Genzâ findet sich der Ausdruck selten und nur in dunklen Andeutungen, die aber der oben gegebenen Erklärung zum mindesten nicht widersprechen (Brandt, M. R. 38, 1). Besonders bedeutsam ist, daß nach Petermann (Reisen II 458) und Siouffi (134 ff.; Brandt, M. R. 160, 1) berichtet wird, daß die entvölkerte Welt am Ende der Tage aus Mšunê kuštâ neu bevölkert werden soll. Ebenso heißt es in der persischen Überlieferung, daß, sobald die Entvölkerung der Erde am Ende der Welt eingetreten sein wird, der Garten des Yima geöffnet werden soll und von dort eine Anzahl frommer Familien sich wieder über die Erde verbreiten und diese bevölkern soll (Spiegel, Real.-Enc. ² XI 238). An der Identität von Mšunê kuštâ

1. Über Parallelen zu dieser Vorstellung in jüdischer und christlicher Tradition vgl. Boeklen, Verwandtsch. d. jüd. christl. u. d. persischen Eschatologie S. 136 ff.; Bousset, Rel. d. Judentums ² S. 558 f.

und dem Garten des Yima kann demnach kaum ein Zweifel bestehen. Nun wird merkwürdigerweise weiter im 41. Traktat r. berichtet, daß die erste Schöpfung des Ptahil eben Mšunê kuštâ gewesen sei (Brandt, M. R. 53, 1). Somit erhielten wir die Gleichung: Yima = Ptahil. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch, daß in der späteren arabischen Überlieferung Fitahl = Ptahil als König des goldenen Zeitalters erscheint. Zeiten des Fitahl sind dort uralte Zeiten, goldenes Zeitalter (Brandt, M. S. 60, 3). Das ist wiederum genau dieselbe Vorstellung, die die persische Religion von den Zeiten des Yima hat. Nun ist aber auch in der späteren persischen Überlieferung von einem Fall des Yima die Rede. Allerdings sind diese Nachrichten sämtlich nicht sehr klar, und es ist möglich, daß wir hier nicht die ursprüngliche Anschauung¹, sondern eine spätere Erweiterung der Sage von Yima haben. In dem Bericht Firdusis über Yima heißt es z. B.: »Ihm gehorchen die Déws, die Vögel und die Peris. Da wird Jemšid (Yima) stolz und versagt Gott die Anbetung. Er fordert sie für sich, da weicht die Gnade Gottes von ihm«. In dem Bericht Ulemaï Islam (bei Vullers p. 56) findet sich der fragmentarische Ausspruch: »Dieser (Jemšid) regierte 616 Jahre und 6 Monate, und der Zorn der Diws kam über ihn, und er gab sich für einen Gott aus« (vgl. auch den Bericht des Bundehesh 34, 4, wo ebenfalls von den 616 Jahren des Jemšid die Rede ist und von seiner darauffolgenden Verborgenheit). Gewöhnlich wird berichtet, daß Yima am Ende seines Regiments dem Dämon resp. dem bösen Herrscher Dahâk unterlegen und von ihm getötet sei. Vorher ist auch sonst vielfach davon die Rede, daß er über die Dämonen geherrscht und daß er diese gezwungen habe, ihm prächtige Bauten und einen Thron aufzuführen (Spiegel, eranische Altertumsk. I 523—529). Diese Yima-Sage ist übrigens ins Judentum hinübergewandert und hier auf Salomo übertragen². Wir vergleichen damit, daß auch Ptahil nach der Auffassung des mandäischen Systems ein Bündnis mit den Dämonen abschließt und daß er wegen dieses Bündnisses verworfen und in Fesseln gelegt wird. Es scheint, als wenn in der späteren persischen und

1. Über die Entwicklung der Yima-Sage vgl. Tiele, *Gesch. d. Religion im Altertum*, übers. v. Gehrich II 264—275.

2. Bousset, *Rel. des Judentums* ² 564.

mandäischen Sage verwandte Grundzüge vorliegen. Hier wie dort haben wir die Gestalt eines göttlichen Heros, der mächtige Bauten, im mandäischen System Weltenbauten, aufführt, mit den Dämonen ein Bündnis schließt und schließlich verworfen wird, weil er sich gegen Gott empörte. Vielleicht würde sich hier durch eine systematische Erforschung der Sagen von dem weltenbauenden Heros, der sich am Ende gegen Gott empört und schließlich gedemütigt wird, eine größere Sicherheit hinsichtlich dieser Kombinationen gewinnen lassen.

Exkurs III (zu Kapitel I).

Die Zahl 70 (72).

Wir sahen, daß in der Pistis Sophia die fünf Archonten mit ihren 360 Trabanten eine Rolle spielten. Die Korrelatzahl zu diesen Zahlen 5 und 360 ist »72«. Sie steht im engen Zusammenhang mit der Fünffzahl. Früher und sicherer als die Woche von sieben Tagen ist nämlich in Babylon die fünftägige Woche: *hamuštu* nachweisbar (vgl. K. A. T.³ S. 257. 634. 621, 5; Jensen, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I S. 151 ff.; Meinhold, Sabbat u. Woche im A. Test. [Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. Heft 5] S. 16)¹, und wie die sieben Tage der bekannten babylonischen Woche zu den sieben Planeten wenigstens nachträglich in Beziehung gebracht wurden, wenn sie auch nicht ursprünglich mit ihnen zusammenhingen, so wird auch die Fünferwoche mit den fünf Planeten im engeren Sinn in Beziehung gebracht sein. Es ergeben sich bei dieser Rechnung bei einem Jahr von 360 Tagen 72 Wochen, und wie über den 5 Wochentagen die Planeten walten, so dachte man sich auch über die 72 Wochen Engelmächte gesetzt, als deren Oberhäupter dann die Tagesgötter erscheinen. Diese Anschauung hat sich dann, wie es scheint, in eigentümlicher Weise erweitert. Die Babylonier kannten nämlich ein großes Weltenjahr (Weltenperiode), das nach Analogie des gewöhnlichen Jahres

1. Sehr bedeutsam ist, daß sich die fünftägige Woche auch bei den Persern nachweisen läßt. Spiegel, *eransche Altertumskunde* III 667f. (vgl. Herodot III 80, ein fünftägiges Fest).

verläuft. Also hat nun auch das Weltenjahr 72 Wochen. Aus dieser Annahme, daß eine Weltenperiode 72 Wochen habe, erklärt sich wahrscheinlich die Weissagung des Jeremias¹ (25, 11; 29, 10) von der 70jährigen² Dauer der Gefangenschaft Israels, sicher die Danielsche Weissagung von den 70 Jahrwochen. Den 70 (72) Unterperioden des Weltverlaufs entsprechen dann 70 (72) Regenten. Das sind die 70 (72) Hirten oder Engelmächte, die Israel in der Periode der Not nach der Weissagung des äthiopischen Henoch (c. 89, 59ff.) weiden sollen. Hiermit hängt dann weiter die Theorie der Existenz von 72 Völkern der Welt zusammen, über die 72 Engel als Regenten gesetzt sind. Ausgesprochen ist dies bereits in der Septuaginta zu Deuteronomium 32, 8 (vgl. die klementinischen Rekognitionen II 42, d. hebräische Testamentum Naphthali Kap. 8). Im elften Kapitel der Genesis fand man dann bekanntlich diese 70 resp. 72 Völker wieder (vgl. Targum, Pseudo-Jonathan zu Genesis 11, 8 [Kraus, Ztschr. f. alttestamentl. Wissensch. 28, S. 38—43]; zum Ganzen Bousset R. J. ² 373. 375). Wir erinnern uns ferner an die sicher damit in Verbindung stehende Zahl der 72 resp. 70 Übersetzer des A. Testaments resp. des Pentateuchs, an die 72 resp. 70 Heidenapostel Jesu (Lukas 10, 1), an die 72 Episkopen der manichäischen Kirche. — Für den Zusammenhang der Zahlen 5 und der Zahlen 72 kommen besonders noch folgende Beobachtungen in Betracht: Die Septuaginta soll nach einer Variante der Sage nicht von 72, sondern von 5 Übersetzern angefertigt sein (K. A. T. ³ 634). Auch in dem der Pistis Sophia eng verwandten zweiten Jeû-Buche finden wir Kap. 43 die 72 Archonten tatsächlich erwähnt, die wir im vierten Buch der Pistis Sophia vermissen. — Die Zahl 72 resp. 70 ist übrigens auch deshalb wichtig, weil sie dazu dient, verborgene mythologische Zusammenhänge aufzudecken. Sehr oft wenigstens deutet, wo erzählt wird, daß ein König von 72 oder 70 Untergebenen umgeben sei, dieser Zug darauf hin, daß wir es mit einer ursprünglichen Gottheit des Himmels zu tun haben.

1. Vgl. Greßmann, israelitisch-jüdische Eschatologie S. 160 f.; Bousset, Religion d. Judentums ² 282.

2. >70< ist bekanntlich die Abkürzung der Zahl 72, vielleicht auch hervorgegangen aus der Berechnung des Mondjahres zu 70 Wochen + 4 Tagen.

In dem persischen Siroza (bei Wilson, Parsireligion p. 556) wird im Kalender zum 15. Tage des Monats, dem Tage des Daev-Mihir, d. h. Mithras, erwähnt, »der Gott Yazata, welcher über alle Sprachen der Welt regiert, der Sprachen sind 72 an Zahl«. Wenn in Hippolyts Refutatio (VI 34) gesagt wird, daß der Soter und die Sophia 70 λόγοι gezeugt haben, so ist das ein deutlicher Hinweis auf den ursprünglichen Charakter des Soter und der Sophia als Himmelsgottheiten. Ebenso charakteristisch ist es, wenn uns Schahrastáni (übers. v. Haarbrücker, I 281) überliefert, daß nach dem System des Zarâduscht der höchste Schöpfer die Lichtgestalt des Urmenschen, umgeben von 70 verehrungswürdigen Engeln, herabgesandt habe. Im Esther-Targum (übers. v. Cassel, S. 244) erscheint Salomo auf seinem Himmelthron von 70 Mitgliedern des Hohen Rats umgeben. In der bekannten Erzählung von dem Könige Wird-Chân und seinem Wesir Schimâs (tausend und eine Nacht, Bulacker Ausg., 899.—930. Nacht), wird von dem Könige behauptet, daß ihm 72 Könige und 350 Kadis (Mondjahr!) umgeben haben. Daß wir es hier ursprünglich mit einer Sage von einer himmlischen Gottheit zu tun haben, zeigt auch die Erwähnung des wunderbaren auf dem Meer zu erbauenden Schlosses, auf welche die Erzählung schließlich hinausläuft. Ebenso umgeben in der jüdischen Sage den alten Heros Nimrod 350 Könige (Jellinek, Bet ha-Midrassh V p. 40); nach der arabischen Sage soll er um Babylon herum 72 Städte erbaut haben, jede mit einem eigenen Oberhaupt (M. Grünbaum, neue Beiträge z. semit. Sagenk. 1893, S. 96). Dem Priesterkönige Johannes, der in der mittelalterlichen Sage eine große Rolle spielt, dienen 7 Könige, 7 Heerführer und 365 comites (Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage S. 106ff.). Im Gedichte »König Rother« herrscht Ymelôt-Nimrod über 72 Könige Babylons (vgl. Wesselowsky, Arch. f. slaw. Literatur I 320f. u. s. w.).

Auch die Zahl 360 deutet natürlich auf ähnliche Zusammenhänge hin. In dem 7. Traktat des Genzâ r. heißt es z. B., daß der große Strahl, der alle Welt erleuchtet, der auch Jatir Jatron heißt, 360 Namen hat (Brandt M. R. 195). Wir erinnern uns dabei an die 365 Himmel in den verschiedenen gnostischen Systemen und an das gnostische geheimnisvolle Wort Abraxas, das diese Zahl umschließt. Hieronymus bemerkt dazu (zu

Amos 3, Opera, ed Vallarsi VI 1, p. 257), daß die Heiden diese Zahl in dem Gotte Meithras wiederfinden. Ursprünglich wird wohl auch hier »Mithras« = 360 überliefert gewesen sein. In der Erzählung der Tausend und eine Nacht von der wunderbaren Säulenstadt Irem (Bulacker Ausgabe, 276.—279. Nacht) ist der König Schadâd, der Erbauer der wunderbaren Stadt, von 360 Königen umgeben, und es ist hier aus dem Berichte deutlich, daß die wunderbare Himmelsstadt ursprünglich gar nichts anderes ist als das Himmelsgewölbe selbst in seinen wundervollen Schmuck, der Erbauer also nichts anderes als die höchste Himmelsgottheit.

Exkurs IV (zu Kapitel I und III).

Der anthropologische Dualismus.

In Verbindung mit der gnostischen Vorstellung, daß die eigentliche Heimat des Menschen im höchsten Himmel über den planetarischen Gestirnen sich befinde, steht eine merkwürdige anthropologische Anschauung, derzufolge die Seele aus dem höchsten Himmel stamme, in diese niedere Welt herabgefallen sei, beim Fall aus den einzelnen Planetenkreisen die bösen und unglücklichen Eigenschaften erhalten habe, die sie im Leben quälen, und beim Aufstieg in den Himmel sich dieser wieder entledige. In der Überlieferung der Kirchenväter haben sich nur Rudimente dieser offenbar in der Gnosis verbreiteten Anschauung erhalten. Vollständig klar und zusammenhängend ist sie uns bei römischen und griechischen Schriftstellern der ausgehenden Antike überliefert.

Die Überlieferung geht vielleicht weit zurück. In erster Linie kommt hier ein Satz bei Servius, dem Scholiasten des Virgil, in Aen. VI 714, in Betracht: *docent autem philosophi, anima ad ima descendens, quid per singulos circulos perdat. unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra connexa sunt; ea ratione quia, cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium: quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis.* Eine Parallele bietet

Servius, in *Aen.* XI 51¹: *Dicunt physici, quum nasci coeperimus, sortimur a sole spiritum, a luna corpus, a Venere cupiditatem, a Saturno humorem, quae omnia singulis reddere videntur extincti.* Die erstere Stelle hat Schmekel² durch den Aufweis der bei Arnobius, *adv. nationes* c. 16 u. 28, vorliegenden, fast alle Ausführungen deckenden Parallelen mit einiger Sicherheit auf die gemeinsame Quelle beider, das erste Buch von Varros *Antiquitates*, zurückgeführt. Varros erstes Buch aber geht nach Schmekels Untersuchung S. 132ff. auf Posidonius v. Apamea zurück. Ob wir freilich die gesamten Ausführungen bereits dem Posidonius zuschreiben dürfen, ist nicht ganz sicher. Das Zitat selbst scheint auf verschiedene Quellen hinzuweisen. Die allgemeinen Aufstellungen der Philosophen werden von den bestimmteren der Mathematiker unterschieden. Immerhin ist es möglich, daß die ganze Überlieferung wirklich auf Posidonius zurückgeht. Dann würde bereits letzterer über sich hinaus als auf die letzte Quelle der Lehre zu den »Mathematikern« weisen. In ihnen hätten wir aber aller Wahrscheinlichkeit nach — schon der Inhalt des Zitates spricht dafür — chaldäische Astrologen zu erkennen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade Posidonius von Apamea Überlieferungen, die von dorthier kamen, weitergegeben hätte³.

Weitere interessante Ausführungen verdanken wir in der Darstellung dem Macrobius, in *somnium Scipionis* I Kap. 11 u. 12.

1. Vgl. hier und zum folgenden Lobeck, *Aglaophamus* II, p. 932 f.

2. Die Philosophie der mittleren Stoa 1892, S. 112 u. 130.

3. Posidonius v. Apamea scheint überhaupt einer der hervorragendsten Vermittler zwischen Ost und West gewesen zu sein. Über seine beherrschende Stellung in der Geistesgeschichte des Hellenismus s. jetzt Wendland, *d. hellen.-röm. Kultur in ihren Bezieh. zu Judent. u. Christent.* S. 29f. — Über orientalische Einflüsse bei ihm müssen noch genauere Untersuchungen angestellt werden. Beachtenswert ist es, daß Posidonius gerade in der dualistischen Wendung seiner Anthropologie von der älteren Stoa vollkommen abweicht, und andererseits, wenn obige Zurückführung richtig ist, sich der orientalische Einschlag hier besonders deutlich zeigt. Vielleicht geht auch die Notiz Ciceros, *de div.* I 19, 36, nach der das Alter der Astrologie 470000 Jahre betragen soll, auf Posidonius zurück. (Schmekel, S. 241, 3). Die hier vorliegende Berechnung der Weltdauer ist spezifisch babylonisch (Zimmern *K. A. T.* ³ 539, 4). Auch die Vorliebe des Posidonius für astronomisch-mathematische Kenntnisse (Schmekel 281 ff.) gehört hierher.

Hier werden (ed. Biponti 1788 I 58) drei Meinungen über die Einteilung der Welt und die Herkunft der Seele unterschieden. Von der dritten heißt es: »Alii vero in duas quidem ipsi partes sicut primi faciunt, sed non iisdem terminis dividunt mundum. Hi enim coelum, quod aplanes sphaera vocatur, partem unam, septem vero sphaeras, quae vagae vocantur, et quod inter illas ac terram est, terramque ipsam alteram partem esse voluerunt. Secundum hos ergo, quorum sectae amicior est ratio, animae beatae ab omni cuiuscunque contagione corporis liberae, coelum possident. Quae vero appetentiam corporis et huius, quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora elabitur.« Dieser Fall ist ein langsamer und allmählicher: »In singulis enim sphaeris quae coelo subiectae sunt, aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur. Et ideo totidem mortibus, quot sphaeras transit, ad hanc pervenit, quae in terris vita vocatur.« Deutlich erkennen wir hier die gnostische Welteinteilung. Der obere Himmel und unter ihm die sieben Planetensphären und die Erde; die Seelen, die von der Begierde des Körpers und dem irdischen Leben angezogen werden, fallen in die niedere Welt hinab und werden bei ihrem Durchgang durch die Sphären allmählich mit den Kleidern der äußeren Sinnlichkeit bekleidet. Genauer ist das Kap. 12 I 62 geschildert: »Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa in singulis non solum luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam . . . , in Jovis vim agendi . . . , in Martis animositatis ardorem . . . , in Solis sentiendi opinandique naturam . . . , desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi quae sentiat in orbe Mercurii . . . , naturam plantandi et augendi corpora ingressu globi lunaris exercet.« — In dem ersten Stück des Hermetischen Corpus, dem sogenannten Poimandres, der, wie Reitzenstein nachgewiesen hat, von orientalischen Ideen stark bedingt ist, findet sich zu dieser Darstellung im Macrobius die Ergänzung, nämlich die Schilderung, wie die zum Himmel aufsteigende Seele bei dem Durchgang durch die Planetensphären einer jeder derselben wieder zurück-

gibt, was sie bei dem Abstieg von ihr empfangen hat¹ (c. 24, Reitzenstein 336): „καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ“. (c. 25): „καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω (ὁ ἄνθρωπος) διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνεργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν ἀνενεργητόν, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην . . . , καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν . . . , καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν . . . , καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀπλεονεκτητήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος“. (c. 26): „καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεταί ἐπὶ τὴν ὀρθοαδικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὐσι τὸν πατέρα“. Eine ähnliche Anschauung findet sich im Buch 13 (14) desselben Corpus, der sogenannten »Prophetenweihe«. Hier erfolgt an den Mysten die Mahnung, sich zu reinigen (c. 7): ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν, und auf die Frage: „τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαντῷ ἔχω, ὧ πάτερ“; werden hier 12 böse Geister, die dem Menschen anhängen und ihn quälen, aufgezählt. Die Siebenzahl ist hier verdrängt durch die den Tierkreisgestirnen entlehnte Zwölfzahl. Reinigen aber kann sich von diesen quälenden Geistern der Mensch durch Unterstützung der göttlichen δυνάμεις. Bei der Aufzählung dieser δυνάμεις finden wir dann noch eine deutliche Spur der ursprünglichen Siebenzahl wieder. Es werden hintereinander zunächst sechs Mächte aufgezählt (c. 9), und als siebente, und, wie es scheint höchste, folgt die ἀλήθεια, so daß wir in der Tat sieben göttliche Mächte haben. Indem aber der ἀλήθεια ohne weitere Aufzählung noch τὸ ἀγαθόν, ζῶη καὶ φῶς hinzugefügt werden, so ist die Siebenzahl hier zur Zehnzahl erweitert, so daß nun die göttliche δεκάς der Zwölfzahl der τιμωροί gegenübertritt (Reitzenstein 342 ff.). Verwandte Anschauungen finden sich noch bei anderen, namentlich neuplatonischen Schriftstellern², und Cumont hat bereits diese Lehre,

1. Vgl. oben, Servius, in Aen. XI 51.

2. Porphyrius, de abstinentia I 31: Ἀποδυντέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτώνας“. Proclus, in Timaeum I 113, 8 ed. Diehl; Oracula Chaldaica, Vers 215 ff., Kroll p. 51, 2; Julian, Oratio II p. 123, 22 ed. Hertlein. Vgl. Cumont, les religions orient. Paris 1906 p. 309; ferner noch Joh. Stobaei eclogae ed. Meineke I p. 274 (902). Cumont bringt

allerdings ohne ganz strikte Beweisführung, als eine Lehre der Mithrasmysterien angesprochen.

Diese Vorstellung von der Bekleidung der Seele bei ihrem Abstieg aus der himmlischen Welt und ihrer Entkleidung bei dem Aufstieg ist allerdings in der Gnosis vielfach durch eine andersartige Idee verdrängt, nämlich, daß die Seele bei ihrem Aufstieg durch die Himmel die einzelnen dämonischen Widersacher, die ihr dort begegnen, durch Zauberformeln und Symbole zu überwinden und in die Flucht zu schlagen hat, um sich den Weg nach oben freizumachen. Es wäre aber merkwürdig, wenn wir in den erhaltenen gnostischen Systemen jene Idee, die ursprünglich dort ihren Heimatboden gehabt haben muß, nicht hier und dort wiederfänden. Und sie findet sich in der Tat, wenn auch unter gewissen Verkleidungen und Entstellungen. So können wir sie in dem System des Basilides nachweisen. Erst von jenen oben gesammelten Parallelen aus begreifen wir, was es heißt, daß nach Clemens Alexandrinus (Stromat. II 20, 112): „οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰσώθασιν, πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσσητημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατὰ τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικῆν“¹. Auch verstehen wir von hier aus den merkwürdigen Titel des Werkes Isidors, des Sohnes des Basilides: „περὶ προσφρυοῦς ψυχῆς (über die drangewachsene Seele Stromat II 20, 113)². Die deutlichsten und interessantesten Spuren dieser eigentümlichen Anthropologie finden wir übrigens in der Pistis Sophia c. 111 und 131—133. Die Anthropologie

diese Idee von der Bekleidung der Seelen in den Himmelsphären mit der alten Idee zusammen, daß die Seelen Kleider brauchen, — schwerlich mit Recht; denn es handelt sich hier ja um die Bekleidung der Seelen bei dem Abstieg in die körperliche Welt, während sie bei dem Aufstieg gerade entkleidet werden.

1. Ganz parallel läuft die Ausführung bei Jamblichus, de mysteriis VIII 6 (Reitzenstein, Poimandres 107): δύο γὰρ ἔχει ψυχᾶς . . . ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ . . . ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν εἰσέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ. Vgl. was über die πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος der höheren Seele gesagt wird.

2. Vgl. die Ausführungen Valentins, Stromat. II 20, 114. Von hier aus wird es vielleicht auch deutlich, was Bardesanes meint, wenn er behauptet, der Mensch habe »eine Seele von den Sieben« (Ephraem. Hymn. 53 p. 553 E).

der Pistis Sophia unterscheidet am Menschen vier resp. fünf Teile: die (göttliche) Kraft, die Seele, den Körper, das dem Menschen beigegebene Verhängnis und schließlich, der Seele beigesellt, das sogenannte *ἀντίμιμον πνεῦμα*, den Ursprung und die Ursache aller Schlechtigkeiten in der menschlichen Seele (c. 111 S. 182). Dieses *ἀντίμιμον πνεῦμα* ist offenbar nichts anderes als die *προσφυσῆς ψυχῆ* des Isidor, die *προσαρτήματα* des Basilides und auch nichts anderes wie die Eigenschaften und Kleider, welche die menschliche Seele bei ihrem Durchgang durch die Planetensphären anzieht. Wir finden demgemäß über die Entstehung des menschlichen Wesens und des *ἀντίμιμον πνεῦμα* (c. 131 p. 218 ff.) folgenden interessanten Bericht. Die neuen Seelen, die gebildet werden, werden nach der Anschauung der Pistis Sophia aus der Hefe des gereinigten Lichtes genommen und von den fünf großen Archonten der „*εἰμαρμένη*“ gebildet. »Es kneten die fünf großen Archonten der großen *εἰμαρμένη* die Hefe miteinander, teilen sie und machen sie zu verschiedenen Seelen, damit ein jeder der Archonten der Aeonen, ein jeder von ihnen, sein Teil in die Seele lege«. Hier finden wir deutlich die Züge der oben erwähnten Lehre wieder. Die fünf großen Archonten der *εἰμαρμένη* sind nichts anderes als die fünf planetarischen Gestirngeister, von denen freilich Sonne und Mond, die erst die Siebenzahl vollmachen würden, getrennt erscheinen. Wenn es hier heißt, daß sie die Seelenmaterie kneten und die Hefe miteinander teilen, damit ein jeder von ihnen sein Teil in die Seele lege, so erkennen wir mit Sicherheit die Anschauung, daß die Seele von einer jeden der Planetensphären eine bestimmte Eigenschaft bei ihrem Durchgang durch dieselben empfängt. An einer anderen Stelle beteiligen sich sogar die sieben Gestirngeister an der Schaffung der Seele. S. 219 heißt es: »Und die fünf großen Archonten der großen *εἰμαρμένη* und der Archon der Sonnenscheibe und der Archon der Mondscheibe blasen mitten hinein in jene Seele, und es kommt heraus aus ihnen ein Teil aus meiner Kraft«. Nur das hier diesmal nicht die schlechten Eigenschaften der Seele, sondern die göttliche Kraft auf die Einblasung der Sieben zurückgeführt wird. Wieder etwas anders heißt es dann (S. 222), daß die Archonten das *ἀντίμιμον πνεῦμα* in die Seele hineinsiegeln oder, daß die Archonten der Aeonen

die Seele dem *ἀντίμιμον πνεῦμα* übergeben und daß dann die Liturgen dieser Aeonen, an Zahl 365, die Seele, die Kraft, das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und das Verhängnis zusammenbinden (223, 20) und so in die Welt (in den Mutterleib) hinabbringen und zur Geburt befördern. Bemerkenswerterweise wird in diesem Zusammenhange auch gesagt, daß das *ἀντίμιμον πνεῦμα* das Äußere der Seele sei (222, 39). Das erinnert wiederum deutlich an jene Vorstellung von der Bekleidung der Seele bei ihrer Fahrt durch die Planetenwelt. Dazu sind endlich nach der Anschauung der Pistis Sophia die Mysterien notwendig, daß der Mensch imstande sei, sich von den Banden und Siegeln, mit denen die Archonten ihn an das *ἀντίμιμον πνεῦμα* gefesselt haben, zu lösen. — Beachtenswert ist auch noch, daß im System der Pistis Sophia von der Erschaffung der neuen Seelen unterschieden wird die Rückkehr oder die Rücksendung der alten Seelen, also der Seelen, die schon einmal diesen Weltlauf durchgemacht haben, in diese Welt hinein. Von den alten Seelen wird nun unter Aufnahme der bekannten platonischen Vorstellung gesagt, daß sie den Becher der Vergessenheit zu trinken bekommen, aber von diesem Becher heißt es 218, 4: »Und jener Becher des Vergessenheitswassers wird Körper außerhalb der Seele, und er wird der Seele gleich in allen Formen und ihr ähnlich, welches ist das sogenannte *ἀντίμιμον πνεῦμα*«. Oder 219, 1 ff.: »Und jener Becher der Vergessenheit wird zum *ἀντίμιμον πνεῦμα* für jene Seele und bleibt außerhalb der Seele, indem er Kleid für sie ist und ihr in jeder Weise gleich«. Diese merkwürdige Vorstellung, daß der Becher der Vergessenheit Kleid und Hülle der Seele und *ἀντίμιμον πνεῦμα* wird, erklärt sich ebenfalls nur durch eine Kombination der bekannten platonischen Anschauung mit einer andern fremdartigen. Wir könnten etwa sagen, um jene Vorstellung zu erklären, daß durch den Becher der Lethe die Seele in die Materie hinabsinkt und bei diesem Hinabsinken durch die Planetensphäre mit dem materiellen Kleide oder dem *ἀντίμιμον πνεῦμα*, der unheilvollen Beigabe der Planetengeister, bekleidet wird.

Die letzten Spuren dieser Anschauung finden wir endlich im manichäischen System. Wenigstens behaupten verschiedene Kirchenväter (und ihr Bericht wird doch wohl den Tatsachen entsprechen, obwohl Baur [das Manichäische Religionssystem

S. 165 ff.] es stark bezweifelt), daß sie bei den Manichäern eine doppelte Lehre von der Seele gefunden hätten. So sagt Titus von Bostra II 6: »Die Anhänger des Manes versuchen nachzuweisen, daß wir zwei entgegengesetzte Naturen besäßen, weil wir bald das Schlechte begehren, bald das Gute«. I 23: »Der Mensch habe einen Leib der Bosheit, eine Seele vom Guten, sei es daß sie eingestaltig, sei es daß sie aus entgegengesetzten Bestandteilen zusammengesetzt sei«. I 27: »Wir wollen annehmen nach der falschen Lehre jenes (des Mani), daß auch die Seele des Menschen aus Gutem und Bösem besteht«. Augustin behauptet ausdrücklich Op. imperf. contra Jul. III 172: »Sie stellen die wahnwitzige Behauptung auf, daß zwei Seelen in einem Menschen seien, eine böse und eine gute, die von ihren entgegengesetzten Prinzipien emaniert sind«. Er hat auch eine eigene Schrift »De duabus animabus contra Manichaeos« geschrieben, in deren Anfangsworten es heißt: »Animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa dei esse substantia, alterius vero deum nec conditorem quidem velint accipi«. Demgemäß sei nach Mani die concupiscentia nicht ein vitium substantiae bonae, sondern selber mala substantia« (Opus imperf. contra Jul. I 172). Und ebenso deutlich äußert sich endlich Augustin, contra duas epistolas Pelagii IV 4: »Und darin stimmen die Manichäer mit den Pelagianern überein, daß das Verbrechen des ersten Menschen nicht auf das ganze Geschlecht übergegangen sei, weder vermöge des Fleisches, von dem sie behaupten, daß es niemals gut gewesen sei, noch vermöge der Seele, von der sie darlegen, daß sie »cum meritis iniquamentorum suorum«, mit denen sie vor dem Fleisch (dem Kommen ins Fleisch) befleckt war, in das Fleisch des Menschen komme«. Was wir hier finden ist ein unmittelbarer Reflex der oben dargestellten Anschauung, daß die Seele sich bereits bei ihrer Herabkunft aus den oberen Welten in diese untere mit den niederen Bestandteilen ihres Wesens verbinde. Wenn man sich diese Parallelen vergegenwärtigt, so wird von einer Abschwächung der manichäischen Lehre von der doppelten Seele, wie sie Baur versucht hat, kaum die Rede sein dürfen, zumal da gerade auch die Pistis Sophia, die auch sonst in so enger Verwandtschaft mit den Grundanschauungen

der manichäischen Lehre steht, diese Anschauung bietet. Eine andere Frage ist es, ob der Manichäismus bereits in seinen ersten Anfängen diese Anthropologie besessen hat oder ob sie erst später bei seinem Vordringen nach dem Westen an ihn herangebracht sei.

Es ist also doch, wie die Andeutungen in den Systemen des Basilides, des Isidor und des Mani und die breiteren Ausführungen der Pistis Sophia beweisen, jener mit der Annahme der niederen planetarischen Sphären zusammenhängende anthropologische Dualismus auch in der Gnosis nachweisbar¹.

Exkurs V (zu Kapitel III).

Nimrod und Zoroaster.

Wir nehmen als Ausgangspunkt unserer Untersuchung jene schon oben erwähnte merkwürdige Überlieferung, die sich in den klementinischen Homilien, wie in den Rekognitionen findet, also jedenfalls der Grundschrift angehört haben muß. Da die Homilien sie besser erhalten haben, so beginnen wir mit deren Darstellung. Hier heißt es Ho. 9, 3f.: „ὧν (von denen, die nach der Flut nach der Herrschaft strebten) εἰς τις ἀπὸ γένους ὧν Χάμ [τοῦ ποιήσαντος τὸν Μεστρέμ, ἐξ οὗπερ (nämlich Χάμ) τὰ Αἰγυπτίων καὶ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν ἐπλήθυνεν φῦλα] ἐκ τοῦ γένους τούτου (nämlich Chams) γίνεται τις κατὰ διαδοχὴν μαγικὰ παρειληφῶς ὀνόματι Νεβρώδ . . . ὃν οἱ Ἕλληρες Ζωροάστῃν προσηγόρευσαν.“ »Unter ihnen war einer aus dem Geschlecht des Cham [des Vaters des Misraim, von dem die Stämme der Ägypter und Babylonier und Perser sich vermehrten], aus dem Geschlecht dieses Cham (der Satzanfang ist anakolutisch wieder aufgenommen) stammt einer mit Namen Nimrod, der in der Nachfolge die magische Kunst überkam . . ., den die Hellenen Zoroaster nennen.« Hier wird also — wenn Übersetzung und angedeutete Erklärung der Stelle richtig sind — behauptet, daß der aus dem Geschlecht des Cham stammende Nimrod identisch sei mit dem von den Griechen soge-

1. Vgl. noch die Anthropologie der Excerpta ex Theodoto c. 51—56. Selbst in der jüdischen Kabbala zeigen sich noch Spuren der vorgetragenen Anschauung. Karppe, Zohar p. 367.

nannten Zoroaster. Die Auffassung der Stelle aber wird bestätigt durch eine Reihe von späteren Notizen bei den Kirchenvätern, die in ihrem Bericht von den Homilien oder von einer diesen sehr ähnlichen Schrift abhängig sind. So kennt Epiphanius¹ (*adversus Haer.* 1, 6) die Gleichsetzung des Nimrod, den er nach Genesis 10 als Sohn des Chus, des Sohnes Chams (τοῦ Αἰθίοπος), einführt, mit Zoroaster, obwohl er sie bezweifelt². Von Epiphanius abhängig ist Procopius von Gaza (in Genesis 11), identifiziert aber, da er diesen mißversteht, den Nimrod mit Assur. Einen ähnlichen Bericht bringt auch Gregor von Tours (*Hist. Franc.* I 5), nur daß er offenbar durch ein Mißverständnis seiner Quelle den Cham, den Vater des Nimrod, mit Zoroaster identifiziert. Endlich identifizieren Hugo von St. Victor (*Adnot. educidat. in Pentateuch.* Migne P. L. 175. col. 49) und Petrus Comestor (*Hist. scholast. lib. Genes. c. 39.* P. L. 198, col. 1098 f.) Cham und Zoroaster, der hier zugleich nach der bekannten Sage König der Baktrer und Gegner des Ninus ist.

Auch in der Parallele der Rekognitionen findet sich, wie schon angedeutet, der entsprechende Bericht; doch ist er hier merkwürdig entstellt (4, 27): »Ex quibus unus, Cham nomine, cui-dam ex filiis suis, qui Mesraim appellabatur, a quo Aegyptiorum et Babyloniorum et Persarum ducitur genus, male compertam magicæ artis tradidit disciplinam. Hunc gentes, quæ tunc erant, Zoroastrem appellaverunt.« Hier ist durch ein grobes Mißverständnis der Grundschrift, die uns in den Homilien erhalten ist, die Kombination Nimrod-Zoroaster zerrissen und die andere gegenstandslose und uns nicht weiter interessierende Zoroaster-Misraim eingeführt. Auf der andern Seite

1. Eine sehr brauchbare Sammlung der »Zeugnisse« über Zoroaster findet sich bei W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran* 1899, p. 231—259.

2. Epiphanius fügt außer dem Bericht über den Zusammenhang mit Assur noch hinzu, daß Zoroaster der Erfinder der Magie und Astrologie sei, daß er nach Baktrien ausgewandert sei, und daß Nimrod ihm vielmehr mit Kronos (lies nach dem von Epiphanius abhängigen Procopius von Gaza, *Comm. in Genesis* 11, Migne P. G. 87 a, col. 312: οὗτος ἦν ὁ Κρόνος) identisch erscheine, Nimrod aber und Zoroaster der Zeit nach zusammengehörten.

ist die Figur Nimrods in diesem Zusammenhang ganz verschwunden, offenbar weil dem Verfasser der Rekognitionen für Nimrod eine andere Kombination vorlag (4, 29: rex appellatur quidam Nimrod, quem et ipsum Graeci Ninum vocaverunt). Nebenbei mag erwähnt werden, daß unmittelbar von dieser Stelle der Rekognitionen der Bericht Chron. Paschale ed. Bonn. I 49 abhängig ist, nur daß hier Misraim-Zoroaster noch außerdem zum Baktrer gemacht wird. Einen letzten Nachklang dieser Kombinationen haben wir in Hist. Brettorum (Chron. min. ed. Mommsen III 151): »Zoroastres, filii Mesram, filii Cham«.

Doch wird an einer anderen Stelle der Rekognitionen die Auffassung der Homilien und die Kombination Nimrod-Zoroaster noch direkt bestätigt. Rec. 1, 30 heißt es: »Im 17. Geschlecht (der Menschen) regierte in der Gegend von Babylon als erster Nimrod, und er baute die Stadt und wanderte von dort zu den Persern und lehrte sie die Feuerverehrung«. Ist Nimrod hier auch nicht Zoroaster genannt, so ist er doch mit aller Deutlichkeit als solcher charakterisiert. Ja die Darstellung der Homilien gibt geradezu die Erklärung für dieses kurze und rätselhafte Fragment. Eine Kombination der Berichte von Rek. 4, 29 (4, 27) und 1, 30 liegt Chron. Paschale (ed. Bonn.) I 50 vor. Hier scheint Nimrod mit Ninus identifiziert, und auf der anderen Seite wird behauptet, daß er Babylon gegründet und den Assyrern (hier an Stelle der Perser) die Feuerverehrung gebracht habe¹. Und so begegnet uns auch an noch anderen Stellen die Identifikation Nimrod-Zoroaster, ohne daß diese deutlich ausgesprochen würde. In einem weiteren Bericht des Chron. Paschale I 64, den dieses wieder mit der »Malalagruppe«² der byzantinischen Chronographie gemeinsam hat, wird

1. A. Waitz, Pseudoklementinen S. 45, irrt in der Annahme, daß Chron. Paschale hier nicht aus den Rekognitionen, sondern aus der gemeinsamen Grundschrift von Homilien und Rekognitionen geschöpft habe. Die geringen Abweichungen von Rek. erklären sich aus der Annahme, daß Chron. Paschale einen etwas anderen Text der Rek. besaß. Über allem Zweifel aber ist die Abhängigkeit des Chron. von Rek., deren eigentümliche Fehler und Entstellungen es überall teilt.

2. *Ἐκλογὴ Χρονικῶν* bei Cramer, Anecd. Paris. II 175f., Johannes Antiochenus bei Müller, Fragm. Hist. Graec. IV 541.

Nimrod als Sohn des Chus mit dem Beinamen »Aethiops«, des Sohnes Sems¹ (!) eingeführt. Von ihm wird berichtet, daß er Gründer von Babylon sei, bei den Persern vergottet und als Orion² unter die Sterne versetzt wurde, endlich daß er über die Perser herrschte. Der mit der Malalasgruppe zusammenhängende Bericht des Georgius Monachus (identisch mit dem unechten Prooemium des Malalas) fügt dem Obigen noch hinzu, daß Nimrod die Perser in der Astronomie und Astrologie unterrichtet habe, und daß diese Künste von den Magusäern zu den Griechen gekommen seien³. Endlich finden sich die charakteristischen Wendungen des Berichts auch bei Georgius Cedrenus (Migne P. G. 121, col. 56f.) und in den *Excerpta Salmasii* (Fragm. Hist. Graec. IV 541); nur bringen beide Quellen ihren Nimrod nicht mit den Persern, sondern mit den Assyriern in Verbindung (vgl. Chron. Paschale I 50), und Cedrenus fügt noch hinzu, daß Nimrod identisch mit Kronos und Gemahl der Semiramis sei.

Besonders beachtenswert sind in diesem Zusammenhang noch einige orientalische Quellen, vor allem der Bericht der syrischen Schatzhöhle. Hier heißt es (übers. von Bezold S. 33f.): »Und in den Tagen Nimrods des Riesen erschien ein Feuer, welches aus der Erde aufstieg, und Nimrod stieg hinab und betete an und stellte Priester an, die dort dienten und Weihrauch hineinwarfen. Und seit dieser Zeit fingen die Perser an, das Feuer anzubeten bis auf den heutigen Tag«. Im weiteren Verlauf wird dann von der Einführung der Verehrung des Rosses durch Sisân (= Sasan, Ahnherr der Sassanidendynastie) berichtet und darauf erzählt, daß der Priester Îdâser (Ardashir ist der Name des Gründers der Sassanidendynastie) den im Feuer waltenden Dämon um die Weisheit Nimrods ge-

1. Die falsche Zurückführung auf Sem ist durch den Zusammenhang gegeben. Nimrod ist nach der in diesen Quellen vorliegenden Gesamtanschauung mit Bel-Kronos identisch, und Bel-Kronos, der Ahnherr von Babylon und Assur, gehört natürlich zu den Söhnen Sems.

2. Mit Orion wird Nimrod auf Grund von Genesis 10 in Zusammenhang gebracht. Nimrod der Riese erhält das Gestirn des Riesen.

3. Die Wendung findet sich in Joels Chronographie cap. 4 (Migne P. G. 139, col. 225) und in der Chronographie des Michael Glykas (ed. Bonn. p. 244) wieder.

beten habe¹, und wie dieser die Erfüllung des Gebetes zugesagt habe unter der Bedingung, daß er die Verwandtenehe (alte hochheilige persische Sitte) einführe. Genau der gleiche Bericht liegt in dem von der Schatzhöhle abhängigen Adamsbuch des Morgenlandes vor (übers. von Dillmann S. 119ff.). Auch findet sich eine ähnliche Erzählung unter den Namen des Ephraem und Euty chius bei Lagarde, *Materialien* p. 96. Nimrod soll danach gesehen haben, wie die Sonne feurig aus dem Meere stieg, und deshalb das Feuer als Gott angebetet haben. Darauf folgt auch hier der Bericht vom Feuerpriester Indschan, den der Satan zur Verwandtenehe verführte. Auch in die sagenhaften Erzählungen von der Begegnung und dem Kampf Abrahams mit Nimrod in der spätjüdischen Literatur ist die Vereinerleung Nimrods mit Zoroaster eingedrungen. So fordert Nimrod, *Bereschith Rabba* c. 38, nach langem Disput den Abraham auf, das Feuer anzubeten. »Wenn Du mich nur mit Worten abfertigst«, sprach endlich Nimrod, »so wisse, ich bete nur das Feuer an«. Auch der islamische Historiker Jakubi erzählt, daß Nimrod, als er das aus der Erde hervorbrechende Feuer sah, dieses angebetet habe. Aus dem Feuer habe der Satan zu ihm geredet, und Nimrod habe an der Stelle einen Feuertempel errichtet. Dann wird der Streit zwischen Nimrod und Abraham in der sonst üblichen Weise erzählt. Wenn auch in allen diesen Quellen der Name Zoroaster fehlt, so ist der Zusammenhang doch ein so deutlicher, daß er nicht erst bewiesen zu werden braucht.

Diese merkwürdige Ineinssetzung der Figur des Persers Zoroaster und des Babyloniers Nimrod in der jüdischen und frühen christlichen Literatur hat nun eine interessante Parallele in der griechischen Überlieferung von der Gestalt des Zoroaster. Auch in dieser ist Zoroaster vielfach zu einem Babylonier, Chaldäer, Assyrer geworden. Bereits in einem der ältesten Berichte, den wir in der griechischen Literatur über

1. Dazu vgl., daß von dem Gnostiker Mazdak (Ende des 5. Jahrh.) berichtet wird, er habe einen Menschen sich in der Nähe des heiligen Feuers verbergen lassen und behauptet, ein Dämon spräche aus dem Feuer zu ihnen; er soll mit diesen Gaukeleien Eindruck auf den persischen Herrscher gemacht haben (Spiegel, *Eranische Altortumskunde* II 233).

den persischen Reformator besitzen, in dem des Aristoxenos bei Hippolyt, Refut. I 2, p. 12, 57ff., wird erzählt, daß Pythagoras auf seinen Reisen auch zu dem Chaldäer Zaratas gekommen sei. Daß mit diesem Zaratas derselbe persische Religionsstifter gemeint sei, den die Griechen sonst Zoroaster nennen, daran kann m. E., obwohl oft anders geurteilt ist, gar kein Zweifel sein. Zwar suchen ältere Berichterstatter einen Unterschied zwischen dem Perser Zoroaster und dem Chaldäer oder Assyrer Zaratas zu machen. So berichtet Clemens Alexandrinus (Stromat. I 15, 70) von dem Perser Zoroaster, dem Lehrer des Pythagoras, um dann einige Zeilen weiter auf Grund des Berichtes des Alexander Polyhistor von dem Assyrer Zaratus als Lehrer desselben Mannes zu sprechen. Porphyrius (Vita Pythagorae 12) berichtet, daß Pythagoras mit den übrigen Chaldäern und mit Zabratius (= Zaratus) verkehrt habe, und dann wieder, daß er von den Magern gelernt habe. Plinius (Hist. nat. XXX 2, 1) unterscheidet ausdrücklich zwischen dem Perser Zoroaster und dem Meder Zaratus. Auch Suidas nennt in seinem Lexikon eine ganze Reihe von Personen: Zoroastres, Zoromasdres, Zares den Mager. Aber das beweist nichts anderes, als daß diese Berichterstatter sich durch die verworrenen und widersprechenden Berichte über den persischen Religionsstifter nicht mehr hindurchzufinden wußten und deshalb die Person verdoppelten oder verdreifachten. Auch von modernen Forschern ist freilich dann und wann die Meinung aufgestellt, daß wir es in der griechischen Überlieferung mit zwei Weisen zu tun hätten, dem Perser Zoroaster und dem Babylonier oder Assyrer Zaratus, Zarades (vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien S. 261 ff.). Doch ist diese Vermutung gänzlich in die Luft gebaut. Wir haben auch nicht eine geschichtliche Spur von zwei Religionsstiftern mit ähnlichem Namen, von denen der eine bei den Persern und Medern, der andere unter den Assyrern und Babyloniern gewirkt hätte. Auch die Verschiedenheit der überlieferten Namen kann einen Grund zu dieser Annahme nicht abgeben. Es läßt sich unter anderem sicher beweisen, daß mit dem Zarades der griechischen Überlieferung Zoroaster-Zarathustra gemeint ist. So soll nach Theodor von Mopsueste (Photius, Bibl. c. 81) *Ζαροάδης* das uns bekannte Dogma vom Zervan erfunden haben (vgl. Moses

von Khoren, Hist. Arm. I 39: »Von Zervan sagt ein gewisser Zradasht«). Theodoret (*Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικά* IX, Migne P. G. 83, col. 1045) beschreibt den Zarades bestimmt als den Urheber der Gesetze der Perser (Verwandtenehe, Totenbestattung). Ebenso findet sich in den Anathematismen des Mani (Keßler 403) Zarades als einer der Vorgänger des Mani, und da hier Zarades mit Buddha zusammensteht, kann an dessen Identität mit Zarathustra nicht gezweifelt werden. Der gutunterrichtete Agathias sagt ausdrücklich (Hist. II 24, Migne P. G. 88, col. 1381f.): „ὁὗτος δὲ ὁ Ζωρόαστρος ἦτοι Ζαράδης — διτιῆ γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἔπωνυμία“. Wenn aber Zarades und Zoroastres identisch sind, dann ist es unmöglich, wegen der noch übrig bleibenden Namensform Zaratus noch einen zweiten Religionsstifter zu rekonstruieren (vgl. auch die Form Zoradus in der Apologie des Melito, Otto, Corp. apologet. IX p. 426). Auch wenn in den Berichten (s. o.) Zoroastres wie Zarades als Lehrer des Pythagoras bezeichnet werden, so ist doch die Verdopplung dieses Lehrers des Pythagoras in zwei Personen eine höchst prekäre Hypothese, die nur im äußersten Notfall zuzulassen wäre. Es ist freilich richtig, daß das, was Aristoxenos in seinem ausführlichen Bericht als Lehre des Zarades bezeugt, nichts weniger ist als die echte Theologie des persischen Reformators (s. o. S. 153). Aber man wird auch von vornherein nicht anzunehmen haben, daß das, was etwa in Babylon im dritten vorchristlichen Jahrhundert als Lehre des Zarades umlief, echte, altpersische Religion gewesen sei. Wir haben aber schon oben konstatiert, daß hier eine interessante Weiterbildung des persischen Dualismus vorliegt.

Uns interessiert nun diese Überlieferung, insofern sie den Zaratus etc. bald zum Babylonier, bald zum Assyrer zu machen scheint. Die Behauptung, daß der persische Reformator Babylonier bzw. Assyrer gewesen sei, scheint sich namentlich an die Namensform Zarades, Zaratus anzuschließen. So bezeugt Clemens Alexandrinus (Stromat. I 15, 70): „Ἀλέξανδρος . . . Ζαράτω (Cyrill, adv. Jul., Migne P. G. 76, col. 705 liest in dem parallelen abhängigen Zeugnis: Ζαρά) „τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν“¹. Auch Porphyrius, Vita

1. Der Zusatz — diesen halten einige für Ezechiel — deutet

Pythagorae 12, sagt von diesem, daß er in Babylon mit den übrigen Chaldäern zusammengetroffen und auch zum Zabratos gekommen sei. Dem gegenüber kommt unter den Stellen, an denen sich die ungewöhnliche Namensform für Zoroaster findet, nur eine, soweit ich übersehen kann, in Betracht: Plinius, *Hist. nat.* XXX 2, 1 bezeichnet den Zaratus ausdrücklich als Meder. Zahlreich sind auch die Stellen, an denen Zoroaster unter diesem Namen mit Babylon und Chaldäa in Beziehung gesetzt wird. Lucian, *Nekyomantia* c. 6, setzt ohne weiteres Babylon als den Ort an, wo man die Mager, die Schüler und Nachfolger des Zoroaster, finde. Ammianus Marcellinus XXIII 6, 32—34 überliefert gelegentlich der Schilderung von Platos Reisen: »Cuius scientiae . . . multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroaster«. Johannes Lydus, *de mensibus* II 3, spricht von den Chaldäern um Zoroaster und Hystaspes. Gregor d. Gr. soll nach Michael Glykas (Ed. Bonn. p. 244) in seiner Streitschrift gegen Julian geäußert haben, daß die Babylonier durch Zoroaster zuerst die Astronomie erfunden hätten. Dieselbe Behauptung findet sich ohne Quellenangabe bei Georgios Hamartalos (*Migne P. G.* 110, col. 117). In den *Theologumena arithmetica* (ed. Ast p. 43) lesen wir eine Berufung auf: „*Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστανῆς καὶ Ζωροάστρης*“. Die Notiz ist deshalb wichtig, weil sie aus einer alten Quelle, den *Arithmetica* des Nicomachus von Gerasa, geschöpft ist. Zu vergleichen ist endlich Suidas s. v. *Ἀστρονομία*: »Als erste haben sie die Babylonier erfunden durch Zoroaster, nach welchem auch Hostanes auftrat«. Ferner s. v. *Ζωρομάσδρης*: „*Χαλδαῖος σοφός*“¹.

Wie erklärt sich dieser ständig wiederholte Irrtum, durch welchen aus dem persischen Reformator ein Babylonier oder Assyrer wird? Aus der Annahme, daß zu einer gewissen Zeit, als jene Nachrichten entstanden, die Religion

darauf hin, daß Alexander hier möglicherweise eine jüdische Quelle benutzt habe.

1. Hinzuzufügen ist endlich noch, daß auch die *Snorra Edda* eigentümlicherweise den Zoroaster erwähnt. Sie bringt ihn mit dem Turmbau von Babel in Verbindung, macht ihn zum König der Assyrer und identifiziert ihn mit Bel. An einer anderen Stelle ist von dem Irrtum, der von den Chaldäern und Assyrern ausging, die Rede.

der Perser in ihrer Zarathustrischen Form weit nach Westen in das Gebiet Babylons und Assyriens, d. h. des mesopotamischen Tieflandes, vorgedrungen war und dort eine herrschende Rolle¹ spielte. Die griechischen Reisenden, die in der Diadochenzeit — denn so alt sind jene Nachrichten — Mesopotamien und das babylonische Tiefland bereisten, brachten den Eindruck mit, daß dort die Lehren des Magers Zarades-Zaratus-Zoroastres heimisch seien. Infolge dieses Eindrucks wurde Zoroaster Babylonier oder Assyrer. So konnte denn auch Pythagoras, der nach einem anderen älteren Bericht einst im Heere des Assyrerkönigs Assarhaddon Kriegsdienste geleistet haben sollte, in Assyrien mit Zaratus zusammengetroffen sein. So wurde Zaratus das Haupt der Chaldäer, der Erfinder der astronomisch-astrologischen Kunst, mit der ja ursprünglich seine Religion gar nichts zu tun hatte.

So rückt denn nun auch jene rätselhafte Identifikation des Zoroaster mit Nimrod in diesen interessanten religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Diese ursprünglich jüdische Phantasie ruht ganz auf jener Anschauung, die wir in der griechischen Überlieferung nachweisen konnten. Auch den Juden des babylonischen Tieflandes muß von einer bestimmten Zeit an Zoroaster als der Urheber der in ihrer Umgebung herrschenden heidnischen Religion, als der bekannteste und hervorragendste Religionsstifter des Heidentums erschienen sein. So wurde auch für sie Zoroaster Babylonier, Schöpfer der babylonischen Weisheit und Haupt der Chaldäer. Von dort war dann nur ein Schritt zur Identifikation Zoroaster-Nimrod. Die Gestalt des in der jüdischen Sage viel behandelten Tyrannen Nimrod und die des persischen Religionsstifters, dessen Religion auch im babylonischen Tieflande die herrschende geworden war, fließen nunmehr zusammen, und so haben wir in dieser Identifikation Nimrod-Zoroaster, die auf den ersten Anblick wie die Phantasie eines müßigen Kopfes aussieht, einen letzten deutlichen Nachklang eines ungemein wichtigen religionsgeschichtlichen Vorganges, nämlich des Vorwärtsdringens der persischen Religion in das babylonische Tiefland. Auch von hier aus wird von

1. Über einen Kult des Zarathustra bei Mabug: Fragmente des Melito, Corpus Apologetarum IX p. 426 und dazu eine Parallele bei Theodor Bar-Kuni (Pognon 161).

neuem wahrscheinlich, daß der Grundbestand des klementinischen Schriftenkreises, in welchem jene Identifikation mit aller Bestimmtheit vorgetragen wird, orientalischer (vielleicht syrischer) Herkunft ist und in einem Milieu entstanden sein muß, in welchem die persische Religion oder was man damals persische Religion nannte, eine Hauptrolle spielte. Es ist sehr bemerkenswert, daß die einzige selbständige Quelle neben den Klementinen für die Tradition Nimrod-Zoroaster eine spezifisch morgenländische ist, nämlich die syrische Schatzhöhle.

Exkurs VI (zu Kapitel III).

Zoroaster-Seth.

Wir fanden oben gerade bei der Sekte der Sethianer Spuren spezifisch persisch gefärbter, dualistischer Spekulationen. Es wird das vielleicht kein Zufall sein; denn es läßt sich der Nachweis führen, daß die Figur des Zoroaster und des Seth sich tatsächlich in der Tradition berührt haben, und daß man bei Erwähnung des Namens Seth vielfach an Zoroaster zu denken hat.

Unter dem Titel¹ »Weissagung des Seth« findet sich in dem fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen Opus imperfectum in Matthaeum (Migne P. G. 56, 638) folgender Bericht: Bei einem Geschlecht, das fern im Osten am Ozean seine Wohnung habe, sei eine gewisse Schrift unter dem Namen des Seth überliefert, die von dem bei der Geburt Christi erscheinenden Stern und den Geschenken, die ihm dargebracht werden sollten, handle. Diese sei durch Generationen von Vater auf Sohn überliefert, und daher hätten sich bei ihnen Männer, die der himmlischen Geheimnisse beflissen gewesen seien, abgesondert und der Erwartung des Sternes gewidmet. Und wenn einer gestorben sei, sei der Sohn an die Stelle getreten. Diese seien zu einer bestimmten Zeit des Jahres auf einen Berg mit Namen Mons victorialis gestiegen, auf dem sich eine Höhle mit Quellen und auserwählten Bäumen befunden habe. Dort seien sie hinaufgestiegen, hätten sich gewaschen und drei Tage in Stillschweigen

1. Ich schließe mich im folgenden an Kuhn, Festgruß R. v. Roth gewidmet, S. 217—221 an.

gebetet. Und so hätten sie auf den Stern gewartet, bis dieser schließlich erschienen sei und sich auf den Mons victoralis herabgelassen habe. Dieser Stern habe aber in sich die Gestalt eines kleinen Knaben und über diesem die Gestalt eines Kreuzes getragen. — Daran knüpft sich dann die Erzählung von der Reise der Mager nach Bethlehem. Eine parallele Überlieferung findet sich in der »Biene« des Salomon von Basra cap. 37 (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series I p. 82). Sie wird hier als Prophetie des Zârâ = Zârâdôst über unseren Herrn bezeichnet, und daneben wird vermerkt, daß dieser Zârâdôst der Schreiber Baruch sei (also wieder eine andere Identifikation). Hier weissagt also Zoroaster von dem großen König, der kommen soll: »Ein Kind soll empfangen werden im Leib der Jungfrau. Die Bewohner der Erde sollen sich versammeln, es auszurotten, aber es nicht vermögen. Dann werden sie ihn kreuzigen, und er wird in die Tiefen der Erde hinabsteigen und von dort erhöht werden und wiederkommen mit den Heeren des Lichts«. Auf die Frage des Hystaspes, von wem der Betreffende seine Macht haben werde und wer von beiden größer sein werde, antwortet Zarathustra: »Er soll aus meiner Familie abstammen, ich bin er und er ist ich, er ist in mir und ich in ihm.« Daran schließt sich eine Ermahnung Zarathustras an seine Söhne, welche aus den Schätzen des Lichts und des Geistes stammen, und die gesäet seien im Lande des Wassers und Feuers, daß sie auf die Ankunft des großen Königs warten sollen. »Wartend habt acht, er und ich sind eins«. Darauf schildert die »Biene« den Zug der Könige nach Bethlehem unter der Leitung des Sternes. Ein Stück dieser Überlieferung findet sich auch in der syrischen Schatzhöhle (übers. v. Bezold S. 56 f.). Dar-nach sollen die Mager zwei Jahre vor der Geburt des Herrn einen hellstrahlenden Stern gesehen haben und »in seiner Mitte war ein Mädchen, welches einen Knaben trug, und auf dessen Haupt war eine Krone gesetzt«. Darauf hätten sie in ihren gelehrten Büchern nach der Deutung des Zeichens gesucht und in dem Orakel des Nimrod (also auch hier wieder der uns jetzt deutliche Hinweis auf Zoroaster) gefunden, daß ein König in Juda geboren werden solle, und sofort hätten sie gemäß der Tradition, die sie aus der Überlieferung ihrer Väter erhalten hatten, den Osten verlassen (es ist auch hier von einem Herab-

steigen vom Berg die Rede) und seien nach Bethlehem gezogen. Die Namen der drei Könige sind die persischen: Hormizd, Jezdegerd, Peroz. Diese Erzählung der Schatzhöhle ist dann auch in das morgenländische Adamsbuch (übers. von Dillmann S. 135) übergegangen. Ähnliche Berichte finden sich noch im Evangelium infantiae Arabicum cap. 7 (Tischendorf, Ev. apocr. 2 p. 183 f.) und bei Gregorius Abû'l-farag' (Hist. dynast. ed. Pocockius p. 54). Diese letzteren sind deshalb interessant, weil auch sie bestimmt von einer Weissagung des Zoroaster reden (vgl. noch Cumont l. c. I 42 f.).

Es ist bereits von Kuhn darauf hingewiesen, daß wir in diesen Berichten eine merkwürdige Mischung christlicher und persischer Religionselemente haben. Ich will nur einige Punkte hervorheben. Ich setze zum Vergleich zunächst einen Satz aus Spiegels »erischen Altertümern« über die Geburt des persischen Erlösers hierher, der gewiß unabhängig und ohne Rücksicht auf die vorliegenden Quellen geschrieben ist (I, 254)¹: »In der Nähe des Sees (in welchem der Same Zarathustras geborgen ist) ist ein Berg, welcher »Berg Gottes« genannt wird. An diesem leben immer viele Fromme. Diese reinen Männer senden in jedem Jahr zu einer bestimmten Zeit ihre Töchter aus, um in dem See zu baden«. Diese Darstellung spielt auf ein bekanntes Stück der persischen Eschatologie an. Nach dieser habe Zarathustra, als er sich seinem Weibe näherte, dreimal den Samen fallen lassen, und dieser sei in einem See aufbewahrt. Am Ende der einzelnen Millennien der letzten Periode des Weltverlaufs sollen Jungfrauen in diesem See baden, nacheinander schwanger werden und die drei persischen Erlöser gebären (Tiele, Geschichte d. Religion im Altertum II 307 ff.). Von hier aus verstehen wir eine Reihe von Zügen jener merkwürdigen Erzählung, so in erster Linie die Weissagung des Zarathustra in der »Biene«, daß der Messias aus seiner Familie kommen solle: »Ich bin er und er ist ich, er ist in mir und ich bin in ihm. Ich und er sind eins«. Wir haben hier eine spezifisch persische Vorstellung über das Verhältnis zwischen Zarathustra und den drei persischen Messias, übertragen auf das Verhältnis zwischen Zoroaster-Seth und dem

1. Vgl. Bundelesh 32, 8; Dinkard VII, auch die persischen Rivayets.

christlichen Messias. Die Erzählung von den Männern, die auf dem Mons victoralis des Sterns des Erlösers harren, findet in der persischen Legende von den reinen Männern bei dem »Berge Gottes« ihre Parallele. Die Felshöhle auf dem Berge erinnert an die Rolle, welche die Höhlen in dem Kultus der Mithrasreligion einnehmen¹. Aber auch die Art, wie der helleuchtende Stern in jenen Legenden beschrieben wird, erinnert an persische Vorstellungen. Wenn sich in dem Stern eine Jungfrau mit einem Kinde findet, so kann das zwar christliche, aber ebenso gut persische Vorstellung sein. Wenn der Knabe nach der Schatzhöhle auf dem Haupt eine Lichtkrone trägt oder nach dem Adamsbuch eine leuchtende Wolke wie eine Krone hat, so werden wir wieder unmittelbar an das persische Hvarena erinnert. In der Offenbarung des Seth bei Pseudo-Chrysostomus ist allerdings die Vorstellung von der Krone, dem Hvarena, bereits verchristlicht und aus der Lichtkrone ein Kreuz geworden. Daß andererseits christliche Elemente in jener Legende vorliegen, bedarf keines weiteren Beweises. Wir haben hier eine Mischlegende, die immerhin eine intime Berührung mit der persischen Religion voraussetzt. Uns interessiert in diesem ganzen Zusammenhang wesentlich die Gleichsetzung von Seth-Zoroaster. Dieselbe Schrift, die in der einen Quelle als Offenbarung des Seth erschien, erscheint in der anderen ausdrücklich als Offenbarung des Zarathustra. Daß sie ursprünglich eine christlich bearbeitete Offenbarung des Zarathustra gewesen ist, daran kann der nicht zweifeln, der die Darstellung in der »Biene« aufmerksam liest. In einem Nebenzweig der Überlieferung ist dann also Seth an Stelle des Zarathustra getreten².

1. cf. Porphyrius, de antro nympharum c. 6.

2. Von hier aus erklärt sich vielleicht ein gut Teil des Sagenkreises, der sich um die Person Seths gewoben hat. So gilt Seth (wie Zoroaster) in der späteren Überlieferung als Erfinder der Astronomie (Zeugnisse dafür bei Fabricius cod. pseudepigr. Vet. Test. I 141—152. II 49—51, vgl. bereits Josephus Ant. I § 68 f.). Seine Offenbarungen soll auch Seth von einem Engel erhalten haben (Michael Glykas, Annal. p. 121; Suidas s. v. Seth). In einer Chronik, die nach Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Literatur S. 329, ein Auszug aus dem Werk des Malalas sein soll (Vaticanum Palatinum N. 277, Text bei Fabricius p. 143 f.), wird erzählt, daß Seth plötzlich entrückt sei und während seiner Entrückung Offenbarungen über die Zukunft er-

In diesem Zusammenhang haben wir nunmehr eine Notiz über die Sethianer bei Epiphanius Haer. 39, 3 einzustellen: „*Ἀπὸ δὲ τοῦ Σήθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γένεσιν, ἀλλὰ θαναμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὃς ἐστὶν αὐτὸς ὁ Σήθ ὁ τότε καὶ Χριστὸς νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος*“. Hier ist zwischen Seth und Christus dasselbe Verhältnis gesetzt, wie zwischen Zoroaster und dem »Messias« in der Biene des Salomo. Wie es dort heißt: »er und ich sind eins«, so heißt es hier: „*ὃς ἐστὶν αὐτὸς ὁ Σήθ*“. Allerdings ist die Vermittlung hie und dort eine andere. An eine wirkliche Geburt des Erlösers aus dem Samen des Seth scheint hier allerdings nicht mehr gedacht zu sein, sondern nur an ein wunderbares doketisches Erscheinen des Seth in Christus. Dennoch weist das „*κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους*“ vielleicht auf eine ältere und ursprünglichere Anschauung zurück. Sollten hier nicht doch verborgene Zusammenhänge vorliegen? Wenn Seth auch hier = Zoroaster wäre, so würde von persischen Grundvorstellungen aus klar, wie bei den Sethianern die Idee entstand, daß Seth = Christus sei.

Exkurs VII (zu Kapitel III).

Samaritanische Taufsekten.

Auch auf die Samaritaner muß die ganze Bewegung der Taufsekten einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Epiphanius nennt unter den Sekten der Samaritaner auch eine der Sebuäer

halten habe. Selbst von einer göttlichen Verehrung des Seth ist die Rede (Theodoret quaest. in Genesim 47, Einleitung der Chronik des Malalas, Suidas s. v. Seth u. s. f.). Als Grund der göttlichen Verehrung des Seth wird bei Anastasius Sinaita (*ὁδηγός* ed. Gretser, p. 270) auf den wunderbaren Glanz (Hvarena!) hingewiesen, welcher den Seth umflossen haben soll (vgl. auch das Chronicon Vaticanum Palatinum). Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Legenden des manichäischen Systems, die von einer Nachstellung der bösen Geister gegen Seth in dessen früher Jugend berichten (Flügel, Mani S. 92 f.). Von Zoroaster wird ganz Ähnliches erzählt. Man vergleiche auch noch was in der Schatzhöhle und im äthiopischen Adambuch über den Kultus des Seth in der Höhle, in der Adam bestattet war, berichtet ist.

(Haer. 11). Er weiß allerdings von dieser fast nichts Charakteristisches zu berichten, aber der Name »Sebuäer« spricht für sich selbst: wir haben hier eine samaritanische Taufsekte. Auch die verschiedenen Nachrichten über den samaritanischen Dositheus sind hier heranzuziehen. In den klementinischen Homilien und Rekognitionen erscheint Dositheus als Lehrer und Vorgänger des Simon Magus, und auch sonst spielt der Name des Dositheus eine Rolle gerade in der Geschichte der Taufsekten. Theodor Bar-Kuni (bei Pognon, Inscr. mandäitues p. 224) bezeichnet die Mandäer geradezu als Anhänger des Dostai (Dositheus). Ferner hat Pognon (p. 12) auf eine Stelle in der Chronik des Patriarchen Michael hingewiesen, die wahrscheinlich in ihrem ursprünglichen Text lautete: »In dieser Zeit (nämlich zwischen 480 und 485) erschien in Persien die Sekte der Kantäer (wahrscheinlich gleichbedeutend mit »Mandäer«) und der verächtlichen Dositheaner«. Auch Schahrastāni (Haarbrücker I 258) spricht von zwei Sekten der Samaritaner, den Dûsitānija und den Kûsānija und charakterisiert die erste als lügnische Sekte, die Kûsānija als die wahrhaftige Gemeinde. Sollte hier vielleicht eine Erinnerung daran vorliegen, daß die Mandäer sich mit Vorliebe als die »Wahrhaftigen« oder die »Zuverlässigen« bezeichnen? Dann würde auch hier neben den Dositheanern die Sekte der Mandäer genannt, so daß durch irgendwelche Begriffsverwirrung die Dositheaner und die Mandäer als zwei Sekten der Samaritaner erschienen. Eine eigentümliche Notiz über Dositheus bringt ferner Epiphanius Haer. 13. Hier wird erzählt, daß Dositheus, ein gelehrter Jude, später zu den Samaritanern übergetreten sei, eine Sekte gegründet und sich endlich in eine Höhle zurückgezogen habe, daß er dort an freiwillig herbeigeführtem Starrkrampf gestorben und sein Leib nachher von Würmern und Fliegen verzehrt sei. Dem entspricht, daß nach Origenes (»in Johannem« XIII 27) von Dositheus die Sage umging, daß er nicht gestorben sei, sondern noch lebe. Mit diesen Notizen steht offenbar ein Bericht des samaritanischen Schriftstellers Abu'l fath in enger Verbindung. Dieser bringt von einem Dusis, den er allerdings ins vierte nachchristliche Jahrhundert verlegt, einen Bericht, der aufs stärkste an Epiphanius erinnert¹. Nach diesem hinterließ Dosi-

1. Vgl. die Übersetzung bei Montgomery, the Samaritans, Phila-

theus eine Reihe von Büchern und gab den Befehl, daß keiner sie lesen sollte, bevor er sich in einer benachbarten Quelle gewaschen hätte. Dann habe er sich zurückgezogen, sei in eine Berghöhle gegangen und sei hier Hungers gestorben. Ein Levi, Neffe eines Hohenpriesters, sei in diese Gegend gekommen, und es sei ihm von den Schriften des Dositheus und dessen Befehlen berichtet. Er sei in die Quelle hinabgestiegen, und wie er wieder herausgestiegen, habe er ausgerufen: »Mein Glaube gilt Dir und Deinem Knechte, Dositheus!« Dann hätten sie die Bücher des Dositheus gelesen u. s. w. Es kann gar keine Frage sein, daß wir auch hier eine Dositheussage, die nur in eine falsche Zeit verlegt ist, vor uns haben, dieselbe Dositheussage, die uns Origenes und Epiphanius erhalten haben und die in eigentümlicher Weise an die Legenden vom Ende des Zarathustra wie auch des Mani (vgl. auch die Legenden von Simon) erinnert. Von Interesse ist noch, daß hier heilige Bücher des Dositheus erwähnt werden, und vor allem, daß Dositheus in Verbindung mit einer Taufe gebracht wird. Wie bei Elxai, haben wir ein heiliges Buch oder heilige Bücher und eine Taufe. Es scheint nach diesen zerstreuten Notizen, als wenn der auch bei den Kirchenvätern als Samaritaner geltende Dositheus ein bei den verschiedenen Täufersekten weithin bekannter Name gewesen ist und seine Offenbarungen in ihrer Geschichte eine Rolle gespielt haben. Es würde sich vielleicht verlohnen, diesen Zusammenhängen in einer weiter angelegten Untersuchung nachzugehen.

delphia 1907 p. 256—257, wie überhaupt den ganzen Abschnitt dort über Dositheus p. 252—265.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 16. Zum Beweise, daß Bardesanes die Spekulation über die sieben welterschöpferischen Planetengeister gekannt habe, kann man noch die Ausführungen Ephraems in einer seiner Oden anführen (Nicene a. Postnicene Fathers. II. Ser. Vol. XIII p. 130) »Verflucht sei unser Glaube, wenn er sich auf die Sieben richtet, die Aeonen die Bardesanes bekennt«. »Verflucht sei, wer seinen Schöpfer lästert und die Herrschaft den Sieben zuschreibt«.

S. 22. Herr Prof. Schürer machte mich auf weitere Notizen über die Religion der Ssabier aufmerksam, die Dozy in einer spanischen alchymistischen Schrift (Ghaḡa alhakīm) aus dem 11. Jahrh. entdeckt und die de Goeje (Akten des 6. Orientalistenkongresses Leiden 1883 p. 285—366) veröffentlicht hat. Das Bild jener merkwürdigen Sekte wird durch die interessanten Stücke hier und da mit neuen Zügen bereichert, aber nicht wesentlich verändert. In einer langen Ausführung wird hier unter anderm dargelegt, um welche Gaben man jede Planetengottheit bitten dürfe, in welcher Kleidung, mit welchen Opfern, Zeremonien und Gebetformeln man sich ihr zu nahen habe. Bemerkenswert ist, daß bei jedem Planeten von einem Engel die Rede ist, der demselben vorgesetzt sei, z. B. ist Ichbil über Saturn, Rufael (Roufiyaël) über Jupiter gesetzt u. s. w. (p. 352 f. vgl. dazu o. S. 33. 41). Auch hier haben wir die uns bekannte künstliche und dem ursprünglichen Religions-system nicht angehörige Verknüpfung des Planetendienstes mit einem gewissen Monotheismus.

S. 41 f. Eine Anspielung auf den Himmelssturm des Ahriman mit seinen Trabanten bietet bereits Plutarch, de Iside et Osiride c. 47, in einem in der Überlieferung leider verstümmelten Satz: *οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀρεμανίου γινόμενοι καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι* (vorher war von den 6 und den 24 Trabanten des Oromazes die Rede) *διατηρήσαντες τὸ φῶν* (das Weltenei, in das der höchste Gott die 24 Götter setzte) *ἕθεν ἀναμεικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς*.

S. 80. Zur Verschmelzung der syrischen Aphrodite mit der ägyptischen Isis vgl. die Darstellung »König Jehavmelek von Byblos vor der Göttin von Byblos« (Erman, ägypt. Religion S. 197). Hier haben wir die Aphrodite von Byblos in der Gestalt einer Göttin in spezifisch ägyptischer Gestalt (der Hathor-Isis) mit den Kuhhörnern, der Mondscheibe, dem Papyruszepter u. s. w.

S. 306. E. v. d. Goltz, Tischgebete u. Abendmahlsgebete (Texte u. Unters. N. F., XIV 2a S. 32) vermutet, daß die Eucharistiefeyer der Acta Thomae als häusliche Feier des Abendmahls zu gelten haben.

S. 28 Z. 11 u. 13 lies statt *Ruhâ d'Quudšâ*: *Ruhâ d'Qudšâ*.

S. 31 Z. 11 v. u. lies statt *Mândâ d'Hajê*: *Hibil-Ziwâ*.

S. 115 Z. 10 v. u. lies statt *mandäische*: *manichäische*.

S. 278 Z. 13 v. u. lies statt *synkretisch*: *synkretistisch*.

Verzeichnis häufig und in Abkürzung zitierter Schriften.

- Acta Thomae nach Acta apostolorum apocrypha ed. Bonnet II 2 1903
(syrischer Text: Wright, apocryphal acts 1871 II).
- Baur, Chr. F., Das manichäische Religionssystem 1831.
- Brandt, W., M. R. = Mandäische Religion 1889.
- Brandt, W., M. S. = Mandäische Schriften 1893.
- Bundelesh nach Sacred Books of the East V.
- Cumont, F., I. II = Textes et Monuments relatifs aux Mystères de
Mithra I 1899, II 1896.
- Chwolsohn, die Ssabier Bd. I u. II 1856.
- Dâdistân-i Dinik (Pehlevi-Schrift) nach Sacred Books of the East XVIII.
- Damascius zit. nach den Ausgaben v. Kopp 1826 und Ruelle 1889.
- Dinkard (Pehlevi-Schrift) nach Sacred Books of the East XXXVII. XLVII.
Flügel, Mani 1862.
- Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 1884.
- Hippolyt, Refutatio ed. Duncker-Schneidewin (nach dieser Ausgabe die
Angabe der Seiten und Zeilen).
- Jeübücher (koptische) nach Kap., Seiten und Zeilen der Übers. von C.
Schmidt (die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.).
Kopt.-gnost. Schriften I 1905.
- Irenaeus zitiert nach den alten Kapitel- und Paragraphen-Angaben
von Massuet (nicht nach Harvey).
- K. A. T. * E. Schraders Keilinschr. u. d. A. T. 3. Aufl. von Winckler
und Zimmern I—II 1902. 1903.
- Kessler, K., Mani I 1889.
- Koptisch-gnostische Schrift, anonym, zitiert nach C. Schmidt s. o.
»Jeübücher«.
- Minokhired (Pehlevi-Schrift) nach Sacred Books of the East XXIV.
- Pistis Sophia zitiert nach C. Schmidt s. o. »Jeübücher«.
- S. B. E. = Sacred Books of the East.
- Schahrastâni, Religionsparteien und Philosophenschulen übers. v. Haar-
brücker 1850.
- Theodor Bar-Kuni, Scholienbuch (Buch XI) übers. v. H. Pognon, In-
scriptions Mandaites 1898—99 p. 159 ff.
- Turfan, manichäische Fragmente von, nach F. W. K. Müller, hand-
schriftliche Reste aus Turfan. Abhandl. d. Akad. z. Berlin 1904.
- Ulemaï Islam, übers. von A. Vullers, Fragmente über die Religion des
Zoroaster 1831.
- Zâd-Sparam (Pehlevi-Schrift) nach Sacred Books of the East V.

Namen- und Sach-Register.

- Abatur** 32. 115. 339i
Abraham 173. 373
Abu'l Fath 284z. 383
Achamoth 16. 64. 70.
 268. 292i. 302z. 333
 s. Prunikos, Sophia
 etc.
Acher, Rabbi 199
 s. Elischa ben Abuja
Acta Philippi 175z.
 303
Acta Thomae 21. 66
 (die Gestalt der
 Mutter i. d. Sakra-
 mentsgebeten); 68. 87
 (Hochzeitslied c. 6);
 75. 235 (der Alte der
 fünf Glieder); 101
 (Selbstoffenbarung
 d. Drachen); 254f.
 260 (der Erlösermy-
 thus i. d. Perle); 280.
 285. 292z (Taufriten);
 298ff. 302ff. (Ölsa-
 krament); 306f. (Eu-
 charistie); vgl. noch
 262z. 296i. 310i.
 335i
Adakas-Mânâ 34. 176.
 218
Adam 34. 41. 48. 163.
 164i. 172ff. 191ff.
 195. 198. 220. 222.
 275f.
Adam Kadmon 222
Adam, der kleine 201
Adamas 161. 338
Adamas heros 179f.
Adamsbuch 147. 199i.
 373. 379
Adelphios 187
Adonaios 10z
Adónaj 30. 37
Äther 228ff.
- Ägypten, Symbol d.**
 bösen Prinzips 253
Ägyptische Religion
 5i. 78ff. 100i. 101.
 107. 156z. 335
 s. Amente. Isis. Mem-
 phis. Osiris. Poi-
 mandres. Sothis-
 periode. Thot
Aelian 79
Aeon, d. dreizehnte 18.
 61. 271ff. 347
Aeon, männlicher u.
 weiblicher 152
Aeonen, zweiundrei-
ßig 69i
Aeonen, zwölf 17f. 347
Agathodaimon 24
Agenor 263
Agrammachammarei
 60i
Ahriman 40ff. 99z. 109.
 116. 119i. 120i. z.
 122f. 140ff. 203f.
 207. 209. 216. 236.
 385
Abura Mazda 85. 150.
 205f. 207i. 208. 335ff.
 341
 s. Auharmazd, Or-
 muzd, Oromazes
Ailaoios (Eloaeus) 10.
 30
Ajar 135. 292
Akylinos 187.
Albiruni 98. 225
Aletheia 58. 63. 63z.
 161. 164. 338. 340
Alexander d. Gr. 39. 54
Alexanderroman 246i
Allogenes 187
Alte d. fünf Glieder
 674. 235
Amente 100
- Ameshas-Spentas** 142-
 237. 336
Amulett 289
Anâhid 41
Anaita 26. 55
Anaitis 72z
Anatan (mand. Dämon)
 249
Anathematismen geg.
Mani 75. 249
Andromeda 263s
Anführer, die beiden
 großen 165. 180i
Anrich 2
Anthropologie 95. 102.
 183. 361ff.
Anthropos 264f. 337.
 340
 s. Urmensch, Arch-
 anthropos, Protan-
 thropos
Antichrist 113
Antimimon Pneuma
 296. 366
Antitacten 108
Anz 4. 9f.
Apelles 113. 131. 139.
 230i
Aphaka 72z
Aphrodite 51
Aphrodite v. Aphaka
 72z
Aphrodite, fremde i.
 Memphis 79
Aphrodite, syrische 80.
 82. 385
Apokalypse s. Offen-
barung
Apokalyptik, jüdische
 196
Apolytrosis 64. 295.
 298.
Apophasis megale 73i.
 127. 154. 230. 236.

- Apostel, zweiundsiebzig 359
 Apostelgeschichte 261. 306
 Apostoliker 305z
 Apotheose 149
 Aradus 90
 Archantropos 170 ff.
 Archon, d. große 331
 Archon d. Mondscheibe 51z 366
 Archon d. Sonnenscheibe 51z 366
 Archonten auf dem Wege d. Mitte 52. 100
 Archonten, Beseitigung d. Bosheit. 296. 298
 Archonten, fünf große 51. 366
 Archonten der Heimarzene 165
 Archonten, manichäische 44 f. 165
 Archonten, zweiundsiebzig 359
 Archontiker 15. 84. 320. 323
 Ardibehischt 42
 Ares 51
 Aristides, Apologet 207z. 224. 225
 Aristoteles 229. 327
 Aristoxenos 153. 156z. 374
 Armenios, Bardesanit 130
 Arnobius 149z. 353. 362
 Ἀρόητος 84
 Ascensio Jesaiae 200z. 241. 260. 303z
 Ashoqar 237
 Askese 95. 107. 111. 321
 Asklepios 24
 Aškalun (= Saklas) 48 f
 Assarhaddon 377
 Astaphaios 10z. 11
 Astarte 26. 55. 80. 82z
 Astrologie 370. 372
 Astrologischer Fatalismus 54
 Astronomie 370. 372
- Atlas 179 f. 344
 Attargatis 26. 691. (Kultbild d. A.). 72z. 831. 186.
 s. Dea Syria.
 Attis 184 f. 217. 232
 Attislied 183 f.
 Attisreligion 651. 184. 186. 217
 Audhumla, Kuh 211
 Auferstehung 205. 207
 Aufstieg d. Seele 313
 Aûharmazd 41
 s. Ahura Mazda
 Aureole 147
 Aithades 18. 101. 272. 288
 Authadia 13. 18z. 237. 338
 Autogenes 161. 164. 338
 Autopator 84
 Avatara-Lehre 213
 Avesta 150. 159. 202 f.
 Azî-Dahâk 41
- Baal** (Bâl, Bêl) 23. 28. 353
 Baalbek s. Heliopolis
 Babel (Babylon) 147. 371
 Babylonier 146
 Babylonische Astrologie 149
 Babylonische Planetengötter 21 f.
 Babylonische Religion 47. 54. 335. 362z
 s. außerdem Astarte, Astronomie, Astrologie, Bêl, Ea, Ištâr, Kingu, Marduk, Nabu, Nergal., Planeten, Šamaš, Sin, Schöpfungsmythus, Tiāmat, Tierkreiszeichen, Uddu-šunamir, Weltenjahr, Weltperiode, Woche, Zarpanitu
 Babylonischer Schöpfungsmythus 47. 246 f.
 Bahrâm s. Behrâm
 Balsamöl 301
 Balthî 23. 26
 Barbelo 14 f. 17 f. 73. 76. 103. 160 ff. 170. 339 f. (= Παρθέρος 14. 181)
- Barbelognosis 13. 16z (die Sieben); 59 ff. (die Muttergöttin); 84 (der unbekante Vater); 87 (die höchste Lichtgottheit); 99 (Dualismus); 160 f. 170 f. 217 (der Ur-mensch = Adamas); 237 (Hypostasen); 332 f. 338 (Aufbau des Systems)
 Bardesanes u. Bardesaniten 16 (die Lehre v. d. Sieben vgl. 365z. 385); 71. 333 (die höchsten Aeonen d. Systems); 721 (B. Priester in Mabug); 84. 86 (Vater d. Lebens); 96 ff. 99z. 330 (Dualismus); 1101. 120z. 1321 (Schüler d. Bardesanes); 233 (Elemente); 336z (der Vater u. das „Mädchen“);
 Bareshman 311
 Barkabbas 96. 104
 Barkoph 96
 Barpharanges 282z
 Bartholomaeus, Fragen d., 258z. 2981
 Baruch (Engel) 133
 Baruch (Prophet = Zo-roaster) 1331
 Baruchbuch, Baruchgnosis 731. 154. 276. 293. 314. 330. 379
 Basilides 19 (Lehre v. d. Sieben); 84 (pater innatus); 92 ff. 328 f. (Dualismus); 117 (Verwandtschaft mit Manichäismus und Parsismus); 235. 237 (Hypostasen); 325 (Antijudaismus); 365 (Anthropologie)
 Basilidianische Schulsysteme 106. 127 329 f.
 Basilius v. Kappadocien 45
 Basilius Perser 225z

- Basilikos 113
 Baum d. Lebens 304f.
 Baur, F. Chr. 1. 5. 7
 Becher d. Vergessenheit (Lethe) 366
 Behman (= Vohumano) 341
 Behrâm 33. 42. 279
 Bekleidung 303₂
 Bêl (= Kronos) 372₁
 s. Baal
 Ben Asai (Rabbi) 200
 Ben Soma (Rabbi) 200
 Bhagavadgîtâ 214
 Bhâq 32
 Bithus, Bitos, Bithys 191. 192₁
 Blitz 180
 Blitzartiges Erscheinen d. Urmenschen 222
 Blumen b. d. Totenmesse 310₁
 Bosporianisches Reich 90₂
 Brand (Element) 232
 s. Weltbrand
 Brandmarkung 286f.
 Brandt, W. 3
 Brautgemach (Sakrament); 70. 263. 315f.
 Brot 227f. 297₃
 Brotbrechen 306f.
 Brundisi 186₁
 Buddhas Inkarnationen 214₁
 Buddhisten 229
 Bundeshesh 98. 120₂. 123. 203ff.
 Bundesmahlzeit 308
 Bundesschliessung 308
 Byblos 80. 385
 Bythos 16. 18. 107₁. 164. 267. 340. 341₃. 342

C
 Cassianus 178
 Çatapatabrahmana 213₁
 Caulacau 237
 Celsus ü. d. Ophiten 10ff.
 Cerdon 109f.
 Chaldäer 207₂. 224; = Perser 225; chald. Mythos v. d. Menschenschöpfung (Urmenschen) 20. 34. 193. 218
 Cham 96. 144. 369f.
 Chaos 99f. 105. 271f.
 Charis 58
 Christus 54. 69. 109. 111. 138f. 143. 154. 156. 161ff. 170f. 171₁. 173. 241. 263ff. 274f. 339ff.
 — Bedeut. s. Taufe 296₁
 — Sitz i. d. Sonne 222
 — verborgener Name 291
 Chronicon Paschale 371
 Chronos (-Kronos) 45₁. 105₁. 353
 Chrysostomus, Dio 224
 Civa 214
 Comana 72₂
 Cumont 25

D
 Dâdistân-i Dinik 203f.
 Dämonen 192f; Vertreibung durch d. Taufe 294. 301
 Damascius 45. 105₁. 354f.
 Daniel 196f. 219. 359
 David (Daveithe), Aeon 15. 338
 Dea Syria 26. 72₁
 s. Attargatis
 Dekas d. Valentinianer 340f.
 Demavend 41
 Demiurg 182. 188. 343. 354f.
 Diamartyria d. Jakobus 156. 227. 292₂. 305
 Dieterich, A. 51
 Dio s. Chrysostomus
 Diodor, Bericht ü. d. babylon. Rel. 22
 Diodor d. Eretrier 153
 Dinkard 203ff.
 Dinon 225₃
 Dioskuren 78
 Dlibat (Dilbat) 28
 Dodekas d. Valentinianer 340f.
 Doketen 125f. 182. 296₁. 330
 Docketismus 95. 107. 110₂. 111

 Doppelgänger himmlischer 303₂
 Dositheus 81. 284₂. 383
 Drache 182
 — Bewacher der Perle 252f.
 — d. Finsternis 100
 — d. Unterwelt 166
 — zu Babel 246₁
 Dreiheit s. Trias
 Dreimalgewaltige Götter 60f.
 Dualismus 91—159. 328. 361ff.
 Dusis s. Dositheus

E
 Ebioniten 154f. 173. 220. 285. 306
 Edda 211₁. 376₁
 Edem 73₁. 133
 Eiche, geflügelte 96
 Eid (Initiationsakt) 293
 Einschnitte, die fünf 166₁
 Ekklesia 163f. 177₁. 340
 Eleleth 15. 38
 Elemente 223—237. 135f. 140. 143. 307
 Elemente, böse 232f.
 Elemente, fünf 177f. 229—231
 Elemente, vier 162. 223ff.
 Elemente, zwölf 177
 Eleusinische Mysterien 66₁. 317
 Eliezer, Rabbi 198
 Elilaios 15
 Elischa ben Abuja 199
 Elkesaiten 90. 292 (Taufformel); 154f. (Beziehung z. d. verwandten Sekten, Dualismus); 173₁. 227 (d. 7 Schwurzeugen); 282ff. (Taufe); 293₂ (Initiations- eid)
 Eloaeus s. Ailoaios
 Elohim 133
 Elxai 37₁. 154ff. 384
 Elxai buch 282. 294
 Emanationsgedanke 106. 329

- Engel, Diener Adams 198
 Engel, als Planetenerleuchter 33
 — des Soter 268
 — Verlobte der Pneumatiker 269. 292. 315 f. 318
 — zweiundsiebzig 359
 Enkratiten 305 z
 En-Nedim 97
 Ennoia 161 f. 170
 En-Soph 135 i
 Erde (Element) 143. 153. 156 z. 227 ff.
 Erlöser 238—276. 67 i
 s. Soter
 Erzengel, persische 206
 Esaldaios 168
 Eschatologie 102
 s. Apokalyptik, Weltbrand
 Esra, IV. Buch 197. 221
 Essener 283
 Esther, Targun 360
 Eucharistie 305 ff.
 Eucharistische Gebete 66 f.
 Eudemos Rhodios 45
 Euemeros 262
 Euphrates (Gnostiker) 26. 323
 Europa, Raub der 82 z
 Eva 48
 Evangelien 197. 242
 Evangelium Mariae 59
 Evangelium Nicodemi 257. 304
 Eznik 45. 133 (ü. d. Marcionitismus); 154. 258 f. (ü. d. Hölenfahrt); 330
Farben d. sieben 25
 Feuer 139. 143. 156 f. 206. 227 f. 281 i. — 146 (Blitzfeuer Feuer d. Herrschaft); 151 ff. (Feuer als böses Element); 230. 232 (doppeltes Feuer); 234 (durch alles hindurchgehendes Element); 294 f. (F. d. Taufe)
 Feueranbetung 371 f.
 Feueraltäre, persische 311
 Feuerpriester 206
 Feuertaufe 61 f.
 Feuertempel 150
 filius hominis 163
 s. Urmensch
 Finsternis 87. 181 f. 188
 Finsternis (Element), 232
 Fitahl (= Ptabil) 357
 Fixsternhimmel 233
 Fleischopfer 311
 Flora 110
 Forat-Maišan 26
 Frañrasyan 147
 Frashoqar 237
 Frêdün 41
 Fremde, der (Gott) 133
 Freund d. Lichter 179
 Friedenssöhne, vier 339 i
 Frugifer 353
 Fünfzahl 358; fünf Elemente 177 f. 121—231; fünf Planeten 22; fünf Wochentage 358; fünf Söhne d. Ruhâ 32
 Fürst d. Finsternis 117. 178. 208
Gabra Qadmaja 176
 Gabriel 176. 241
 Gahi, Dämon d. Unzucht 203 f.
 Gayô-Maretan 202 f.
 Gâyôpard 41. 76 z. 116. 203 f. 215 f. 219. 336 f.
 Gebot, erstes 166. 346
 Geburt, wunderbare 249 z
 Geist des Lebens 74. 274
 s. Lebensgeist
 Geist Gottes 281
 Geisttaufe 61 f.
 Gemrâ 249
 Gericht 166
 Germanische Mythologie 211 i
 Geruch d. Salböls 301
 Gesandte, d. dritte 67 z. 74 f. 235. 274. 344.
 Gesetz d. Länder 98
 Gesetz, mosaisches 110
 Gestirne 171
 Gêuš Urva 202
 Glanz, himmlischer 198
 Glieder, fünf 67 z
 Glühwind 232
 Gôkihar 42
 Goşurun 202
 Göttermutter 54. 71. 184 f. 322
 Götzendienst, dessen Ursprung 53
 Gott alttestamentlicher 109 f. 355
 s. Judengott
 Gott feuriger 126. 182. 230 i
 — gerechter 130 ff.
 — der Gesetze 133
 — der gute 133
 — unsichtbarer 17. 52. 60
 s. Fremde, der (Gott)
 Gnosis (Aeon) 161 z. 164
 Gnostiker (im engeren Sinn) 11 f. (Lehre v. d. Sieben); 49. 73. 76 (unsittlicher Kultus); 84. 87 (der unbekannte Vater); 96 (Propheten d. Gnost); 98. 119 (Dualismus); 162 f. 170 (Urmensch; ursprüngliche Anlage d. Systems vgl. 217. 219. 222); 263 f. (Gestalt d. Erlösers); 319 ff. (Zusammenfassung)
 Gog-Magog 156 i
 Griechische Religion 56. 91. 118. 216
 s. Agenor, Andromeda, Aphrodite, Anthropologie, Apotheose, Asklepios, Attis, Chronos, Dioskuren, Elemente, Eleusinische Mysterien, Euemeros, Europa, Harmonia, Helena, Heilmarmene, Hermes, Hesione, Kadmos, Mysterienreligion, Orpheus, Philosophie, Plato, Plotin, Posidonius v. Apamea, Spiritualismus,

- Stoiker, Weltseele, Zeus
 Großherrliche, der 115 Gruppe 5 ff.
 Güte, Hypostase 236
 Gundaphoros, Taufe d. 298
- H**adesfahrt 255 ff.
 Hadrian 291 150
 Haoma 311. 312₁
 Haomabaum 303₂
 Harmogenes s. Harmuzêl
 Harmonia 262. 263₁
 Harmuzêl 338
 Harnack A., 21. 4
 Harran 263₂. 280₂
 Harranier s. Ssabier
 Hatra 263₂
 Hebdomas 12. 15. 17. 19. 37₂. 237. 354
 Hecataeus 22
 Heilsbote 75₁
 Heimarmene 192
 Helena 73. 76 ff. 81 237. 261. 322
 Helfer, d. fünf 166₁
 Heliopolis (= Baalbek) 72₂. 186. 335. 353
 Hemerobaptisten 283 f.
 Henoch 173. 200. 256₁. 303
 Henochbuch, äthiopisches 52 f. 201. 256₁ 359
 Henochbuch, Bilderreden 197
 Henochbuch, slavisches 174. 198₁. 303 f.
 Henochbücher 302
 Herakleon 165. 300
 Herakles 263₃
 Hermes 24. 51. 190
 Hermetische Religion 23
 Hermetische Schriften 181. 363 f.
 Hermogeres 222
 Hermon, Versammlung a. d. Berg 52
 Herodot 79. 223
 Hesione 263₃
 Hibil-Ziwâ 33 ff. 41. 43. 115. 176. 244 ff. 267₁. 287₂. 288. 290. 293₃
- Hibil-Ziwâ, Höllenfahrt 244 ff. 258
 Hierapolis (Mabug) 69₁. 83₁. 150. 186. 263₂. 335
 Hilgenfeld 1
 Himmel (Element) 223 f. 226 f.
 Himmel, d. sieben 25
 Himmelsgöttin 254
 s. Göttermutter, Mutter
 Hirten, zweiundsiebenzig 359
 Hochzeit, himmlische 268 ff.
 Höllen, sieben 245
 Höllenfahrt (d. Hibil-Ziwâ) 244 ff. 258
 s. Hadesfahrt
 Homer 79
 Homilien s. Klementinen
 Honig 312
 Horos 129. 161₂. 292₁. 295. 341 ff.
 Horoskop 148
 Hvarena 147. 151. 199. 202. 379₂
 Hyle 130 ff.
 Hyliker 270
 Hypostasen 13
 Hypostasenlehre 233 ff.
 Hypsistarier 90
 Hypsistos 90
- I**bn Deisân s. Bardeanes
 Îdâker, Priester 372
 Ignatius v. Ant. 302₃
 Indische Religion 11. 209 ff. 345
 s. Avatarlehre, Bhagavadgîtâ, Buddha, Buddhisten, Çatapatabrahmana, Çiva, Kasten, Krishna, Nârâyâna, Purusha, Rigveda, Rudra
 Indschan, Priester 373
 Ingenitus (Deus) 84
 Irem, Säulenstadt 361
 Isaak 173
 Isidor S. d. Basilides 95 f. 118. 365
 Isis 79₅. 80 ff. 385
- Îstâr 22. 26. 54. 72₂. 263₃.
- J**abraoth 165. 397
 Jakob 173
 Jaldabaoth 10. 12. 14 f. 18. 99. 102 ff. 173. 264. 321 f. 324. 326. 343. 351 ff.
 Jamblichus 192₁. 365₁
 Jao 10₂. 292₁. 351₁. 354₄
 Jatir Jatrun 360
 Javar 41
 Jazukâjâ 37
 Jehavmelek 385
 Jemsid 357
 Jeremias (Prophet) 359
 Jesus 20. 95. 151. 171₁. 237. 264 f. 266₂. 270 f. 274 f. 303₂. 327
 Jesu Mutter 249₂
 Jesu patibilis 274 f.
 Jesu Sündlosigkeit 95
 Jeû 51. 135₁. 165 f. 180₁. 309 ff.
 Jeû-Bücher 17 f. 51. 61 f. 88. 166. 287. 295 f. 297
 Jexai 37₁. 155
 Joel 2
 Johannes d. Priesterkönig 360
 Johannes d. Täufer 282. 284₂
 Johannesevangelium 197. 306
 Jorba (Jo-Rabba) 30
 Josippon ben Gorion 246₁
 Jüdenchristliche Gnosis 197
 Judengott 12. 19. 138. 237. 325. 355₁
 Jüdische Eschatologie 220
 Jüdische Lehre v. d. Hadesfahrt 256₁
 Jüdische Religion 38 f. 57. 85. 90. 219. 301 f. 324
 Julian 184
 Jungfrau, himmlische 302
 Jungfrauen-Geburt 61. 249₂. 379 f.
 Jupiter 10 f. 29. 385

- Justin 133. 154. 276.
330
- K**abbala 190. 201. 219.
222. 335
- Kadmos 82z. 262
- Kaianer (Kainiten) 320
- Kainawija 156z
- Kajúmarthija 141. 207.
216
- Kalender, persischer
341z. 360
- Kanopus 79
- Kantaer 383
- Karmel, Empörung a.
d. Berg 35
- Karpokrates 326
- Karpokratianer 20. 84.
286f. 289
- Kasten, indische 210
- Kayanische Dynastie
147
- Kelch, Fehlen d. Kel-
ches i. d. Eucharistie
305f.
- Kerinth 327
- Kerinthianer 155
- Kessler 3
- Kêwân 28. 41
- Khei 204
- Khvêtúk-Das 336
- Kindertaufe 279
- Kingu 248
- Kleider, himmlische
303z
- Kleider, weiße 303z
- Klementinen 135—154.
80f. (Helena-Luna);
84 (d. verborgene
Vater); 86 (d. unbe-
kannte Gott); 88f.
(d. himmlische Licht-
welt); 171ff. (Ur-
mensch vgl. 181z.
194. 206. 220); 227
(Elemente); 237 (Hy-
postasen); 275 (Ur-
offenbarung); 281.
294 (Taufe); 284z
(Dositheus); 300.
303f. (Ölsakrament);
305f. (Eucharistie);
314 (Himmelfahrt);
369ff. (Nimrod-Zoro-
aster)
- Koran 23
- Κόρη κόσμου* 194z
- Korybas 169
- Kosmogonie d. Nicolai-
ten 73z. 103ff.
- Kraft, Hypostase 88.
236
- Kreuze als Planeten-
leuchter 33
- Kreuzesstamm 305
- Krishna 213ff.
- Krone a. Himmel 147.
201
- Kronos 45z. 51f. 353ff.
370z. 372
s. Chronos
s. Saturn
- Krun d. Riese 245. 248
- Kukaer 337z
- Kult, obscoener 49
- Kybele 26. 186
- L**abdacus 96
- Lactantius Placidus 85
- Lassen 1
- Leben Adams 304
- Leben, erstes 84. 278.
292
- Lebens, Zeichen d. 287
- Lebensbaum s. Baum
- Lebensgeist 179f. 344
s. Geist d. Lebens
- Leiblichkeit, höhere
296z. 303
- Leidenschaften d. So-
phia 107. 342
- Leontica 312z
- Leviathan 11. 30. 87.
101
- Libertinistische Kulte
73f.
- Libertinismus 321
- Licht 181. 207. 208z
— Element 232
— d. erste 162
— d. große 166z
— Hypostase 88. 236
— uranfängliches 135z
— d. Urmenschen 222
- Lichtes, Einsammlung
d. 165
- Lichtes, Reinigung u.
Sammlung d. 180z
- Lichterde 135. 231. 235
- Lichtjungfrau 61f. 62z.
69. 76. 282z. 288.
291. 345
- Lichtjungfrau, 12 Die-
ner der 62z
- Lichtjungfrau, 15 Hel-
fer der 62z
- Lichtkleid 303z
- Lichtland 135z
- Lichtschatz 135z. 166z.
180z. 346
- Liechtenhan 6z
- Lipsius 1. 5. 7
- Löwengestalt (Jalda-
baoths) 351ff.
- Logos 163. 182z. 340
- Lucian 69. 72z. 80. 82z
- Lügenmessias b. d.
Mandäern 29
- Luft, Element 153.
156z. 227f.
- Luft, durch alles hin-
durchgehend 233
- Luft, vermittelnde
Macht zw. Licht u.
Finsternis 123. 128
- Luftkreis 135. 231. 235
- Lugdunum, Märtyrer
302z
- Lumen (primum) 164
- Luna = Helena 8z
- M**abug s. Hierapolis
- Macrobius 362f.
- Mädchen, Tochter d.
Lichts 68
- Mager 85. 224 (ü. d.
Wagen Gottes)
- Magusaer 45
- Makom 40
- Malkander 80
- Mambuhâ 312f.
- Mânâ 40. 292
- Mânâ Rabba 117
- Manasse, Gebet 289z
- Mândâ d'Hajê 31. 34ff.
41. 115. 161z. 176.
243. 267z. 274f. 279.
292f.
- Mandaeer, Mandäismus
23z. 27ff. 56 (Lehre
v. d. Ruhâ u. d. Sie-
ben); 40f (Abhängig-
keit v. Parsismus);
84 (erstes Leben);
99z (Ptahil); 114ff.
(Dualismus, persi-
schen Charakters);
135 (Ajar); 176. 217
(Urmensch); 233 (Ele-
mente); 242ff. (Hibil-
Ziwâs Höllenfahrt

- vgl. 267₁); 273 (Ur-
offenbarung); 278 ff.
286 f. (Taufe); 293 f.
(Trinken des Tauf-
wassers); 300 (Taufe
d. Sterbenden); 303₂
(weiße Kleider); 312
(Kommunion); 339₁
(Matarta d. 4. Frie-
denssöhne); 383
s. noch Abatur, Ajar,
Bhâq, Leben, erstes,
Hibil-Ziwâ, Mânâ,
Mândâ d'Hâje, Ma-
siqtâ, Pirâ, Pthah,
Ruhâ, Ur
- Mani**, Manichäer, Mani-
chäismus 46 ff. 56
(die gefangenen Ar-
chonten); 47 ff.
(Schöpfung d. Men-
schen); 59 (Mutter
d. Lebens); 67₄. 74 f.
(d. dritte Gesandte);
84. 86. 88 (König d.
Lichtes); 115 ff. (Dua-
lismus); 123₁ (Spi-
ritus sanctus = aer);
134 f. (Luftkreis,
Lichterde); 166₁. 348
(Verwandtschaft m.
d. Pistis Sophia);
177 ff. (Urmensch vgl.
221 f.); 230₁ (Welt-
brand); 231 (Ele-
mente); 235 f. (Hypo-
stasen); 274 (Erlö-
sungsprozeß); 319
(Mysterien); 334
(Trias a. d. Spitze d.
Aeonen); 341₁ (8 Er-
den, 10 Himmel);
341₂ (12 Elemente);
343 ff. (Aufbau des
Systems); 367 (An-
thropologie); 381₂
Seth-Sagen)
- Mannweiblicher** Ur-
mensch 175₁
- Mannweiblichkeit** 198
- Marcion** 109 ff. 130. 312.
329
- Marcioniten** 258 f. 297.
305₂. 330
- Marduk** 22. 47. 246 ff.
267
- Maria**, Mutter Jesu 266.
270
- Marinus**, Bardesanit 97
- Markosier** 63 ff. (Sakra-
mentsgebete); 70.
315 ff. (Brautgemach-
sakrament); 164.
171₁ (Urmensch);
265 f. (Erlösungs-
lehre); 291. 292₁
(Taufformel); 293₄.
295 (Apolytrosis);
298. 300 f. (Ölsakra-
ment); 341 (Dekas,
Dodekas)
- Markus**, Marcionit 130₁
- Markus**, Valentinianer
300₁. 315
- Mars** 10. 43
- Marthus** — Marthana
155
- Martyrium Petri** 175₂
- Masbotheer** 283 f.
- Masbotheos** 283
- Mas'chija** 142₁
- Mashya** — Mashyana
205. 336
- Masiqtâ**, Totenmesse 40
- Mater Deorum** 186₁
- Materie** 97. 122. 133
- Materie**, Ableitung a.
d. Leidenschaften d.
Sophia 107. 342
- Mathematiker** 362
- Mazdak** 43. 120₂. 143.
236
- Megasthenes** 214
- Μεγίστη** (Engel) 316₁
- Megethius**, Marcionit
130₁
- Meithras** (= 365) 361
- Melchisedek** 165. 180₁.
282_s. 349
- Melito v. Sardes** 150
- Melkart** 262
- Memphis** 79
- Menander** 21₁
- Menelaos** 79 f.
- Mensch**, d. erste 220
s. Urmensch
- Menschenklassen**, gute
u. böse 108
- Menschensohn**, blitz-
artiges Erscheinen
222 f.
- Merârâ** 249
- Merkur** 10. 29
- Merkur** (= Lügenmes-
sias) 29
- Mesites** s. Mittler
- Mesopotamien** 186
- Messias**, persischer
249₂
- Metalle**, sieben 25
- Metalle** a. d. Leibe d.
Urmenschen 206 f.
- Μήτις** 9 ff. 58 ff. 168.
184. 291. 321 f. 325
s. Mutter
- Metra** 104
- Michael** 174. 200₂
- Michael**, Patriarch 383
- Michar** u. Michev 282₃
- Mihir** s. Mithras
- Mihr Nerseh** 141
- Milch** 312
- Mirkhond** 149
- Mischung**, Welt der 102
- Misraim** s. Mizraim
- Mithras** 122. 330 (der
Mittler); 147 (Trä-
ger d. Hvarena); 199₃
(= Metatron?); 331₃
(Sohn Gottes, Verb-
ündeter der Sieben);
360 (der Gott ü. d.
72 Sprachen)
- Mithrasheiligtum** (Os-
tium) 318₁
- Mithraspriester** 96
- Mithrasreligion** 25. 55
(Lehre v. d. Sieben);
46 (Zervân); 209. 216
(Stiertötung); 225 f.
(Verehrung d. Ele-
mente); 288₁ (Sakra-
ment d. Brandmar-
kung); 305₂ (Eucha-
ristie); 313 f. (Sakra-
ment der Himmelf-
ahrt); 352₅ Dar-
stellung des Zervân)
- Mitte**, Ort der 346
- Mittler** (Mesites) 122 f.
132. 330 f.
- Mizraim** 144. 146. 370 f
- Mogtasilah** 157. 286
- Mond** 10 f. 33. 42. 71.
75. 86 f. 181. 223 ff.
225 f. 233. 345
- Mondgöttin** 78. 82
- Monismus** 106 f.
- Monoimos** 119. 126.
171₂

- Monogenes** 161. 171. 267₁
Mons victoralis 379 ff.
Moses 173
Mosheim 1
Mot 105
Mšuně kuštá 356
Münzen, harranische 280₂
Múspar 42
Mutter 11. 13. 16. 20. 26. 57. 58—83. 103 f. 177
 s. *Μήτηρ*, Göttermutter, Himmelsgöttin
Mygdonia, Taufe der 299. 307
Mysterien, eleusinische 66₁. 317
Mysterienreligion 277
Mysterium, erstes 165. 346

Naassener 20. 59. 66₁ (die Mutter u. d. Sieben); 108. 125 (Dualismus); 167 ff. 217 f. (Urmensch); 183 ff. (Zusammenhang m. d. Attismysterien); 193 (Spekulation der Chaldäer ü. d. Urmenschen); 230₁ (d. feurige Gott); 280₂ (Taufe); 288₃ (Erlöserhymnus); 297 (Oelsakrament); 312 (Honig u. Milch); 317₁ (Brautgemach); 323. 330. 334.
Naassenerhymnus 128
Nabu (Nebo) 23. 29. 29₁. 55. 150
Namen, Nennung d. Namens 278. 298 ff.
Namrael 28. 47
Namrud s. Nimrod
Namrus 28
Nārayāna 212 ff.
Narcissus 205₁
Nasaraeer 155
Nazaraeer (Nazoraeer) 155. 285
Nebel 232

Nebo s. Nabu
Nebrod (= Nimrod) 28. 47
Nebukadnezar 159₁
Nergal 29. 37
Nériósang 76₂
Nicolaiten 73. 73₁. 76. 96₁. 103 ff. (Kosmogonie); 113. 320.
Nicotheos 96₁. 187. 189 f. 192
Nimrod 144 ff. 360. 369 ff. 377
 s. Namrud. Nebrod
Ninus 145. 371
Noah 173
Norea 14₂
Noria 14₂. 73. 103
Nus 182. 192₁. 340
Nymphon s. Brautgemach

Öl 228. 279. 297 ff.; Wohlgeruch d. himmlischen Öls 301 f.
Ölberg, Offenbar. a. d. 272
Ölsakrament 297 ff.
Ölsalbung (Bezeichnung mit Öl) 279
Ölung, letzte 300 f.
Offenbarung d. Johannes 141₁
Ogdoas 12. 15. 17. 19. 164. 340. 340₂ (ägyptischer Einfluß) 354
Ὀλακός, fünftes Element 229₂
Opfer d. Urmenschen 210
Opferzweige s. Zweige s. Bareshman
Ophiomorphos 99
Ophiten 10 f. 26 (Lehre v. d. Sieben); 66 (Verehrung der Mutter); 84 (*ὁ ἕνω πατήρ*); 101 (Leviathan); 289₂ (Formeln b. Aufstieg d. Seele); 297. 304 (Ölsakrament); 320 (Grundlinien d. Systems); 323 (nichtchristlicher Charakter); 333 (Trias; Vater, Mutter, Sohn); 351 (Jaldabaoth)

Oracula Chaldaica 331₂
Oraios 10
Orion 146₁. 372₂
Ormuzd 41 ff. 75₁. 86. 99₂. 116. 119. 120₁. 2. 123. 140 ff. 356
 s. Ahura Mazda, Auharmazd
Ôroiaël 338 (= Uriel?)
Oromazes (Oromasdes) 122. 341. 385
Orpheus 150
Osiris 80
Ossaeer 154 f. 227. 285
Ot s. Mot

Þakôr 96
Palmyra 90
Paradies 199
Parchor 96
Παρθένος τοῦ φωτός s. Lichtjungfrau
Paris 79
Parkus 96
Parthien 158
Pass (d. Mächte d. Finsternis) 246
Πατήρ 170. 267₁
Πατήρ τῆς ἀληθείας 164. 340
 — s. Vater
Pater beatus 75
Paulus, Apostel 196₁. 242. 314
Pausanias 80
Pehtâ 312 f.
Πεντάς 66
Peraten 59. 124. 129. 182. 330
Perle 87. 252. 303₂. 333
Perseus 263₃
Perser, Weihe-Grad d. Mithrasmysten 312₂
Perser, Weltherrschaft 151
Persische Religion 25. 37. 39. 54. 85. 90. 111. 116 ff. 122. 145. 183. 202. 230₁. 301. 303₂
 s. Ahriman, Ahura Mazda (Ormuzd), Amesha Spentas, Anaita, Ardibehischt, Avesta, Azî-Dahâk, Bareshman (Zweige, Opferzwei-

- ge), Behrám, Behman (Vohumano), Bundelesh, Erzen-
gel, Feuer, Haoma, Frêdûn, Gahi, Gâyô-
mard, Gêuš Urva (Goshurun), Gôkihar,
Khvétûk-Das, Mager, Magusaer, Mazdak,
Mithras, Mûspar, Nê-
riôsang, Planeten,
Plutarch, Sâm, Sao-
šyânt, Soshyans,
Spendarmad, Toten-
messe, Tschinvat-
Brücke, Var, Vayu,
Vistaspa, Vohumano,
Woche, Yazatas,
Yima, Zarathustra,
Zervân, Zoroaster
- Pessimismus 119
Petrus, Apostel 136.
173z. 175z. 285. 314
Petrusbrief, erster 255f.
Phallus 317
Pharisäer 283
Pharos 79. 79s. 80
Pherekydes 96
Philippus Arabs 24
Philo v. Alerandria 45i.
123i. 164i. 194ff.
219. 227i. 334z
Philolaus, Pythagoräer
229
Philosophie, griechi-
sche, Grundcharak-
ter 91f.
Phönicien 78
Phöniciſche Kosmogon-
ie 105
s. Sanchuniathon
Phöniciſche Religion
124i. 354f.
s. Aphrodite syri-
sche, Astarte, Byblos,
Helena, Herakles, Je-
havmelek, Malkan-
der, Melkart, Sidon,
Tyrus
Phrygien 186
Physis, Ehe m. d. Ur-
menschen 183
Pirâ 135, 292
Piraeus 186i
Pistis Sophia (Aeon)
17f. 52. 59. 77. 101.
348
- Pistis Sophia 17f. (d.
12 Aeonon etc.); 51
(gefangene Archon-
ten); 60 ff. (Barbelo,
Lichtjungfrau, Sa-
kramentsgebete); 88
(Vater, unendliches
Licht); 99 ff. (Dualis-
mus); 165 f. 217 (Ur-
mensch); 180i (Ber-
ührung m. d. Mani-
chäismus); 230i
(Weltbrand); 241 (Er-
löser); 271 f. (d. vor-
weltliche Erlösung
d. Sophia); 288 (Taufe);
292i (Jao); 296
(Beseitigung d. Bos-
heit d. Archonten);
298 (Salbung); 303z
(Kleid d. Erlösers);
309 ff. (Sakramente);
318 (Mysterien des 1.
2. 3. Raumes); 346 ff.
(Aufbau d. Systems);
359 (72 Archonten);
365 ff. (Anthropolo-
gie)
- Planeten 11. 21 ff. 25z.
29. 33. 41 (i. d. persi-
schen Religion); 52 f.
69. 86. 97. 225. 385
- Planetengeister 385
Planetengötter 100. 237
Planetenhimmel 233
Planetenopfer 23
Planetensphären 183
Planetentempel 23
Planetenwagen 33. 36
Plato 327
Platonischer Mythos
v. Urmenschen 198
Plejaden 21z. 22
Pleroma 267
Plotin 91. 205i
Plotin, Gnostiker des
113. 186 ff. 205i. 216.
230i. 332
Plutarch 80. 82z. 126i.
237
Pneuma, vermittelnde
Macht 120. 127
Pneuma hagian s. Spi-
ritus sanctus
Pneumatiker 268. 315
Poimandres 113 (Dua-
lismus); 181 ff. (Ur-
- mensch, vgl. 188. 194.
218. 265. 332. 334)
Porphyrius 122i
Posidonius v. Apamea
362
Pothos 105
Potitos 113
Prepon 110. 130
Proarchon 84
Proarchon 237. 338
Prodicianer 108i. 327.
333 f.
Propator 84
Prophet, d. wahre 172
Prostitution, heilige
72z
Protanthropos 160. 162.
170z
s. Urmensch
Proteus 79s
Prunikos (Pruneikos)
11f. 13. 58. 325 f. 333
s. Sophia, gefallene,
Achamoth
Pseudojohanneische
Apok. 302
Pseudoklementinen s.
Klementinen
Psyche, Weltseele (=
Urmensch) 178. 181.
188
Psychiker 270f.
Ptah 146
Ptahil 31 ff. 34f. 56i.
99z. 115. 356 ff.
Ptolemaeus (Valentini-
aner) u. ptolemäische
Schule 17. 65i. 110.
230i. 233. 266 f.
Purusha 210 f. 215. 217i
Pythagoräer 153
Pythagoras 153. 374 ff.
- Qualm, Element 232
Quelle d. Mächte d.
Finsternis 249 f.
Qin, mand. Dämonin
249 f.
- Rabbinen 314
Raguel 338
Rauch, Element 232
Raum, d. erste, zweite,
dritte 318 f.
Râzâ, d. große Geheim-
nis 245

- Rechten, Ort derer von der 346
 Regu 147
 Reitzenstein 5
 Rekognitionen s. Klementinen
 Religionen, falsche u. i. Ursprung 37
 Réville 91
 Rex gloriosus 179f.
 Rex honoris 179f.
 Rhea 354
 Rhodon 113. 131
 Rigveda 210. 215
 Rivayets 43
 Rudra 214
 Ruhâ d' Qudâa 28ff. 40. 43. 104. 115. 243. 249z. 250. 251z. 289

Sabaoth 10z. 14f. 66. 165. 1801. 289z. 321. 324. 354z
 Sabaoth-Adamas 163. 296. 347
 Sacramente s. Sakramente
 Säule, körperliche 34f. 193
 Säulen, d. sieben 173
 Saklas 15. 47. 345
 Sakramente 276—319; 61ff.
 s. Brandmarkung, Brautgemach, Eucharistie, Namentennung, Oelsakrament, Oelung letzte, Versiegelung, Taufe u. a.
 Sakramente, unsittliche 74
 Sakramentsgebete 64ff.
 Salbe, geistige 298
 Salbung d. ersten Menschen 173z
 Sallustius 185
 Salomo 357
 s. Testamentum Salomonis.
 Salz 227f. 297z. 306f.
 Sâm 41
 Samaritaner 82. 284z. 382ff.
 Šamaš 22. 28. 30. 37
 Samothrake 263
 — Mysterien 168

 Sampsaeer 154f. 1731. 227. 280
 Sanchuniathon 105. 113
 Saošyañt (Saoshyos) 203
 s. Soshyans
 Sapur I 24
 Satan 143
 — Gegner d. ersten Menschen 198
 Saturnil 84. 107f. 219. 222. 237. 328
 Saturn 221. 43. 351f. 3551. 385
 Schadâd 361
 Schatzhöhle, syrische 147. 1991. 372. 379
 Schimâs 360
 Schlange 104. 124f.
 Schlangengestalt d. Erlösers 2601
 Schlangenkult 80. 83. 124f.
 Schmidt, C. 4
 Schöpfung 181
 Schöpfung d. Menschen 12. 17. 19f. 20. 211. 27. 34. 48. 57. 181. 193. 207. 217. 321. 324. 345
 Schöpfungsmythus, babylonischer 47. 247f. 2671
 Schwurzeugen 297
 Sebaeaeer 283. 382
 Seele, Anhängsel d. 95
 Seele, d. darangewachsene 95
 Seele (Weltseele) s. Psyche
 Seelenwanderung 95
 Selene 78. 794. 261
 Sem 3721
 Semiramis 372
 Semitische (ursemitische) Religion 280
 Sephirot 201
 Septuaginta 359
 Serer 158
 Servius, Scholiast 361
 Seth (= Zoroataer) 378ff.
 Seth, Weissagung d. Seth 378f. 381z
 Sethianer 104 (Kosmogonie); 119ff. (eigen-
 tümliches, dualistisches System); 187 (Allogeneis); 2601 (Erlöser in Schlangengestalt); 276 (Bedeutung Seths); 293 (Taufe d. Erlösers); 302 (Wohlgeruch d. Pneuma); 320. 333 (Grundlinien d. Systems); 382 (Seth-Christus)
 Severianer 84. 108
 Sidon 79. 82z. 262
 — Kosmogonie 1051
 Sieben, die 9—58; 115. 118. 244. 343. 385
 Sieben Inkorporationen d. wahren Propheten 173
 Sieben Menschen a. Anfang 183
 Sieben Menschenpaare 205
 Sieben Planetengottheiten in Babylon 21f.
 Siebenzig (s. zweiundsiebenzig) 358ff.
 Siebenzig Engel 208
 Siegelring 246. 248
 Sige 58. 64
 Simon Magus 78. 81. 88f. 136. 314
 Simonianer 13. 18 (die Sieben u. d. Helena); 73 (unzüchtiger Kult); 76ff. 81 (Mythen v. d. Helena); 127 (Dualismus); 230 (d. Urfeuer); 230. 236 (Elemente u. Hypostasen); 261 (Simon als Erlöser); 323 (heidnischer Charakter).
 — s. Apophasis megalé
 Sin 22f. 28
 Siphor, Taufe des 299. 307
 Siracide 2561
 Sisan, d. Weber 147
 Sobiai 153
 Sohar 201f.

- Sohn s. Trias (Vater, Mutter, Sohn)
s. Vater u. Sohn
Sohn Gottes (Verwandlung d.) 191f. 193
Sohnschaften, die drei 127
Sonne 10f. 33 (als Schiff). 36. 42. 71. 75. 86f. 101. 141. 181. 207. 221. 223f. 225ff. 233. 345
Sonnenheros 221. 248. 254
Sophia 11. 19. 26. 58. 69. 69₂
s. *Μήρηρ*, Mutter, Spiritus Sanctus
Sophia, gefallene 18. 64f. 82. 106. 233. 263
Sophia, Achamoth, Prunikos 13. 16. 99. 130. 161f. 170. 188. 234. **263 ff.** 315. 333. 338. 342f. 360
s. Achamoth, Pistis Sophia, Prunikos, Ruhâ, Spiritus Sanctus
Soshyan 205. 219
Soter 70. 129. **263 ff.** 291. 315. 343. 360
Sothis-Periode 24
Spendarmad 205. 207. 336
Spenta-Armaiti 335ff.
Spiritualismus, griech. 115
Spiritus Sanctus 13. 26. 58. 98f. 162. 170₂. 233
Spiritus Sanctus als mittlere Macht 129f.
Splenditenens 179f. 344
Spudastes 180. 1
Ssaber **22 ff.** 157. 286. 385
Stab (Zauberstab) 251
Sterbesakrament 300f.
Stier i. d. Mithrasmysterien 209f.
Stoicheion 226
Stoiker 224
Strabo 72₂. 79. 4
Strafzimmer, zwölf 101
- Sünde, Wegwaschung i. d. Taufe 294
Sündenfall Adams 172
Syneros 113. 131
Syrien 90₂. 186
Syrische Religion s. Astarte, Attargatis, Dea Syria, Lucian, Heliopolis (Baalbek), Hierapolis (Mabug), Palmyra u. a.
Syzygien (i. d. Klementinen) 151
Syzygienlehre 157. 338. 1
- Tabu-Gebräuche** 319
Tagestäufer 283
Talmud 246. 1
Taricheas 352. 4
Tatian 305. 2
Taube (Gestalt d. Erlösers) 266. 270
Taufe 151f. 156. **278 ff.**
Taufen d. Lichtjungfrau 63
Taufformeln d. Markosier 63f.; d. Elkesaiten 90
Taufgebet 67
Taufsekten 384
Testament, altes 196. 2
Testamentum Salomonis 21. 2
Teufel 94 (Vergötterung d. T.); 97. 112. 137ff. (i. d. Lehre d. Klementinen); 138. 143 (Begnädigung); 154. 174 (Antipode Adams)
Thalassa 73. 1
Theben 263
Thelema 340
Theo Smyrnaeus 231. 1
Theodor v. Mopsueste 45
Theodotus, excerpta 265ff. 281. 282. 285₂. 291f. 295. 297. 2
Theos deuterus 194. 1
199
Thomas, Apostel 298f.
Thonis v. Aegypten 79
Thor, d. dritte 66.
Thot 191
Thraker 109
Tiämat 47. 246ff.
- Tierkreisgötter 69
Tierkreiszeichen (12). 16. 32. 97f. 225
Tir 41
Totenmesse, persische 310
Trajan 155f.
Trias (Vater, Mutter, Sohn) 168. 177. 202. 333ff.
Trinken d. Taufwaschers 292
Tschinvat-Brücke 40
Turfan, Fragmente von 75. 1. 77. 90. 116. 231f. 236. 341. 2
Tyrer 82. 2
Tyros 81
- Uddu šunamir** 263. 3
Ulemaï Islam 42
Ur 30. 40. 104. 243f. 249. 2. 250f. 251
Uriel 30f.
Urlicht 202. 222
Urmensch 74. 108. 113. 115. **160—223.** 231. 274. 331f.
s. Adam Kadmon, Gäyômar, Mensch d. erste
Uroffenbarung 35. 176. 273ff. 345
- Vâhrâm** 41
Valentin, Valentinianer 16. 18 (Hebdomas u. Ogdoads); 70 (Hochzeit d. Soter u. d. Sophia); 84 (d. höchste Gott, Propator); 106f. monistische Umbildung d. gnost. Dualismus); 129 (Horos); 163ff. 171 (Urmensch); 222 (Sitz d. auferstandenen Christus); 237 (dreißig Hypostasen); 265ff. (Soter u. Sophia); 291 (Taufe a. d. Namen d. Soter); 315f. (Sakrament d. Brautgemachs); 326. 1 (Spiritus Sanctus u. Sophia Achamoth); 340ff. (Aufbau des

Systems); 365₂ (Anthropologie). — s. Herakleon, Markus, Markosier, Ptolemaeer, Theodotus.
 Vater d. Alls 69. 162 f.
 — d. Größe 84. 88. 177
 — d. Lebens 71. 84. 86
 — Mutter u. Sohn s. Trias
 — u. Sohn 124. 125. 331
 — d. Unbekannte 63. 84
 — d. Unbenannte 84 s. *Πατήρ*
 Vayu 123
 Vedalieder 210₁
 Vermittler 132
 Versiegelung 278. 286 ff.
 Verwandlung d. Weins i. Wasser 31
 Vier Sterne als Herrscher 339
 Vierzahl 339
 Vishnu 213
 Vistaspa 147. 149₃
 Voelker, zweiundsiebenzig 359
 Vohumano 341
Wächter d. Planeten 33
 Wächter d. Vorhangs 165. 180
 Wagen Gottes 224
 Wasser 139. 143. 152 f. 156
 — beim Abendmahl 305₂
 — fließendes 281 f.
 — oberes, himmlisches 280 f.
 Wassers, Verehrung des 280 f.

Wassers, Töchter des 280₂
 Wasserbad 61. 278 ff.
 Wassergottheit 296₁
 Wein b. Abendmahl 308
 Weingarten 2
 Weinkrüge 309 ff.
 Weisheit 88. 153. 236 325 f.
 — Hadesfahrt 256
 Weltbrand 224. 230₁.
 Weltdauer 362₃
 Welten, fünf 177
 Weltenei 385
 Weltenjahr 358 f.
 Weltperiode 24
 Weltseele 11. 188
 s. Psyche
 Wesenheiten, d. vier 88
 Wind, kosmogon. Potenz 104 f.
 Winde, Element der 223 f.
 — Verehrung 225. 226₁ 227 ff.
 Wird-Chân 360
 Wobbermin 2
 Woche, fünftägige 358
 Wochen, zweiundsiebenzig 359
 Wohlgeruch, himmlischer 68. 120. 301
Yazatas 150
 Yasna-Zeremonie 311
 Yašt 123
 Yima 147. 220. 356 ff.
 Ymir 211₁
Zâd-Sparam 203 ff.
 Zahl, vollkommene 102
 Zarathustra (Zabratus, Zaratus, Zarades, Zaradošt, Zaratas) 291. 98. 117. 132₁.

142₁. 147. 150. 153. 156₂. 205. 208. 374 f. 379 f. 384
 s. Zoroaster
 Zarvân s. Zervân
 Zaubergeheimnis d. Sieben 36
 Zauberkunst d. Sieben 35
 Zauberpapyri 192₁. 194₁
 Zauberperle 250 f.
 Zauberspiegel 250 f.
 Zeit, unendliche s. Zervân
 Zeitalter, goldnes 172
 Zervân akarana (Zervân, Zarvân, Zrovan) 44 f. 85. 90. 117. 132₁. 139 ff. 236 f.
 Zervaniten, Zervanitisches System 44 f. (Alter desselben); 55. 86. 99₂. 139 ff. 336
 Zeugen, d. sieben 156. 227 ff. 282.
 Zeugen, d. zwei 141
 Zeus 51
 Zodiakalgestirne s. Tierkreiszeichen
 Zoe 163. 340
 Zoroaster 122. 133₁. 144. 145 ff. 187. 190. 236. 336, 369 ff. 378 ff. s. Zarathustra.
 Zorokothora 282₃
 Zosimus 20. 50. 96₁. 190. 193. 207₂. 216. 334
 Zostrianos 187
 Zrovan s. Zervan
 Zweige beim Opfer 310 f.
 Zweiundsiebenzig, Zahl 358—361
 Zwölf Söhne d. Ruhâ 32
 Zwölfzahl 18. 347 f.