

ZUR  
BARDESANISCHEN GNOSIS

LITERARKRITISCHE UND  
DOGMEGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

DR. FELIX HAASE



LEIPZIG  
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG  
1910

## Inhalt.

	Seite
Einleitung.	
a) Stand der literarischen Forschung . . . . .	1
b) Quellen und Literatur . . . . .	5
c) Stand der dogmengeschichtlichen Forschung . . . . .	6
d) Aufgabe und Ziel der Untersuchungen . . . . .	8
I. Literarkritische Untersuchungen.	
1. Der Dialog »das Buch der Gesetze der Länder« . . . . .	9
2. Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der »Gesetze der Länder«. Die literarischen Beziehungen . . . . .	10
a) Die Angaben der Kirchenväter über die Dialoge des Bardesanes. Kritik ihrer Angaben . . . . .	10
b) Das literarische Verhältnis der »Gesetze der Länder« zu verwandten Schriften . . . . .	16
3. Die Thomasakten und ihre Lieder . . . . .	50
4. Die pseudomelitonische Apologie . . . . .	67
5. Die Glaubwürdigkeit der Quellen . . . . .	72
II. Dogmengeschichtliche Untersuchungen.	
6. Die bardesanische Theologie . . . . .	76
a) Die Lehre von der göttlichen Natur . . . . .	77
b) Die Lehre von der Weltschöpfung . . . . .	78
c) Die Emanationslehre . . . . .	80
d) Die Astronomie und Astrologie im Dienste der bardesanischen Lehre . . . . .	82
1. Die Seelenlehre . . . . .	83
2. Der Einfluß der Sterne auf den Menschen. Die Schicksalslehre . . . . .	83
3. Anthropologie und Eschatologie . . . . .	85
e) Christologie und Soteriologie . . . . .	86
7. Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis . . . . .	89
a) Die philosophischen Anschauungen . . . . .	89
b) Die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung . . . . .	91
c) Die dogmengeschichtliche und allgemein-geschichtliche Bedeutung . . . . .	92
d) Die religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung . . . . .	95
8. Ergebnisse . . . . .	97

### TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

#### ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 4. BAND HEFT 4

34. BAND HEFT 4

## Einleitung.

a) **Stand der literarischen Forschung.** Der Archidiakon Tattam entdeckte im J. 1843 im syrischen Kloster der nitrischen Wüste mehrere HSS, die in den Besitz des Britischen Museums übergingen. Cureton erkannte im J. 1845 in einem Mskr. eine Schrift des Bardesanes von Edessa, in der er den angeblich von Eusebius, Theodoret und Epiphanius erwähnten Dialog »Über das Schicksal«, gerichtet an den Kaiser Markus Antoninus, wiedergefunden zu haben glaubte. Erst im J. 1855 erfolgte die Publikation unter dem Titel »Buch der Gesetze der Länder«, welchen das syr. Mskr. trug, im Spicilegium Syriacum; obgleich es Cureton nicht entging, daß nicht Bardesanes, sondern ein gewisser Philippus den Dialog niedergeschrieben hat, trug er kein Bedenken, ihn mit dem von den Vätern genannten zu identifizieren: »Das Werk trägt die Form eines Dialogs und behandelt den Lehrgegenstand, welcher der Abhandlung des Bardesanes zugeschrieben wird« (l. c. III). Der Dialog sei syrisch geschrieben und von den Schülern ins Griechische übertragen worden. Als Abfassungszeit legte er die Mitte des zweiten Jahrhunderts fest, weil (S. 30) von der vor kurzem erfolgten Eroberung Arabiens durch die Römer die Rede sei, und diese Eroberung unter Mark Aurel falle<sup>1</sup>. Die zwei langen Excerpte, die Eusebius in seiner Praeparatio evangelica VI, 10 bringt, hielt er für eine griechische Übersetzung des Originals. In den pseudoclementinischen Recognitionen sah er eine lateinische Übersetzung des Eusebius mit manchen Änderungen (l. c. IV). Cureton hat eine literarkritische Untersuchung nicht beigelegt; ohne die verschiedenen Probleme zu bemerken, hielt er den Dialog mit allen seinen Angaben für glaubwürdig.

1) Der Text sagt: **الأمس** = gestern.

A. Merx hat in seiner Untersuchung<sup>1</sup> ausführlich die literarischen Fragen behandelt. Auch er identifizierte das »Buch der Gesetze der Länder« mit dem Dialoge wider das Schicksal (l. c. 9 u. 115 ff.). Er zeigte ferner (10), daß der von den Vätern angeblich einstimmig dem Bardesanes zugeschriebene Dialog unecht ist, da Bardesanes überall in der dritten Person erscheint, während der Verfasser, der von Bardesanes zweimal mit dem Namen Philippus angeredet wird, sich selbst fragend einführt. Als Originalsprache hält er unbedingt die syrische und beruft sich auf die Kunstausrücke des Systems, die echt syrisch seien, während bei Übersetzungen aus dem Griechischen die griechischen Kunstausrücke in philosophischen und theologischen Terminis entlehnt würden. Die Schrift sei in Darstellung, Stil und Gedanken ein Muster reiner und schöner syrischer Prosa (11). Eine ausführlichere Untersuchung widmet er der Feststellung der Abfassungszeit (13—21). Zunächst sucht er die Adressierung an Antoninus als falsch zu erweisen. Nach seiner Ansicht könne es nur Lucius Antoninus Verus sein, der gelegentlich des Partherkrieges im J. 165 nach Edessa kam; in diese Zeit müsse die Überreichung des Dialogs an den Kaiser und die angebliche Disputation mit Apollonius gefallen sein. Nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Chronicon Edessenum war aber damals Bardesanes erst elf Jahre alt! Ferner ist der Dialog ja gar nicht von Bardesanes, kann also auch nicht an den Kaiser gerichtet sein. Die Nachricht von der Überreichung des Dialogs sei aus der Analogie hervorgegangen. Justin, Athenagoras, Melito wandten sich an römische Kaiser; warum sollte der Philosoph Bardesanes, während der Anwesenheit des Kaisers, sich nicht an ihn als den Philosophen auf dem Kaiserthron mit seiner Schrift gegen das Schicksal gewandt haben? Als weiterer Zusatz ergebe sich dann die Disputation mit Apollonius leicht. Die beiden Antonine sind dabei freilich verwechselt (S. 16, 17).

Nach dem Dialoge genieße Bardesanes bereits großes Ansehen und werde vom Verfasser Philippus »Vater« genannt. Darnach könne die Abfassungszeit kaum vor des Bardesanes dreißigstes Lebensjahr gesetzt werden. Da er (im Nachtrage

1) Siehe Literaturverzeichnis.

S. 130) die im Dialog erwähnte Eroberung Arabiens durch die Römer ins Jahr 195 verlegt, so ist dieses Jahr als terminus a quo zu bezeichnen. Merx glaubt ferner die Bekanntschaft des Bardesanes mit der Peschitta voraussetzen zu dürfen und hält die betreffenden Stellen bei Bardesanes als den ersten Beleg für deren Dasein (19, 20). In scharfsinniger Weise unterzieht er endlich (S. 88—114) das literarhistorische Moment einer Kritik und fragt: Wo ist das Original, im neunten Buche der Recognitionen oder bei Bardesanes de fato? Der Dialog ist das Original; Eusebius hat den Syrer übersetzt, die bardesanischen Stellen sind in den schon vorher abgeschlossenen Text der Recognitionen ziemlich ungeschickt hineingesetzt worden; diese Einschießel ziehen sich durch den ganzen Recognitionentext lib. 3, 5, 8, 9; sie sind überall leicht abzulösen, und der alte Text läßt sich an allen Stellen annähernd wiederherstellen (S. 113). Die alten Recognitionen sind älter als der Bardesanes-Dialog, eine Zeit für die Interpolation läßt sich nicht angeben.

A. Hilgenfeld gab in seinem »Bardesanes, der letzte Gnostiker« willkommene Ergänzungen zu Merx, stellte sich aber in den literarischen Beziehungen des Dialogs in vollständigen Gegensatz zu den Ergebnissen seines Vorgängers. Für die Chronologie wies er auf die mit dem Chron. Edess. übereinstimmenden wichtigen Zeugnisse des Jul. Africanus und der Philosophumena hin (S. 14), die Nachricht von der Überreichung des Dialogs an Antoninus hält er für eine Verwechslung einer Notiz bei Moses von Chorene: etiam ad Antoninum epistolam scribere ausus est (S. 18). Bardesanes habe an Elagabalus ein Schreiben gerichtet, als er durch die Entthronung seines königlichen Freundes Abgar in Bedrängnis geriet. Da man späterhin nur noch verworrene Kunde von dem Schreiben des Bardesanes an einen Kaiser Antoninus, sowie von seiner Verfolgung wegen des christlichen Glaubens hatte, so versetzte man dieses Schreiben in die Blütezeit der Antonine und ließ den Dialog, welcher seinen Namen trug, und der die gangbarste Schrift bei den griechischen Kirchenlehrern war, an M. Aurelius, oder auch an L. Verus gerichtet sein; ferner ließ man ihn mit seinem syrischen Landsmann Apollonius, dem philosophischen Lehrer Mark Aurels, in einen Wortwechsel wegen seines Christentums geraten. Als



GL = Der syrische Dialog der Gesetze der Länder. (Bei Cureton, Merx, Nau.)

E = Die Eusebiusexcerpte bei Eusebius, Praep. evang. VI, 10 ff.

R = Der lateinische Recognitionstext. (Bei Cureton, Hilgenfeld.)

**c) Stand der dogmengeschichtlichen Forschung.** Strunz hat zum ersten Male zahlreiches Quellenmaterial über Bardesanes zusammengestellt, ohne es in kritischer und systematischer Weise zu verarbeiten<sup>1</sup>. Die erste neuere Monographie hat Hahn geliefert (s. Literaturverz.). Wohlvertraut mit der syrischen und arabischen Sprache, gab er auf Grund sorgfältig geprüfter Quellennachrichten ein Bild des Bardesanes, lieferte bei Besprechung desselben als Hymnendichters schätzenswerte Beiträge zur Metrik und Poetik der Syrer und zeichnete schließlich ein System seiner Lehrmeinungen, welches er als valentinianische Gnosis beurteilte. Kuehner<sup>2</sup> beschäftigt sich mehr mit der Astrologie; auch er sah in Bardesanes einen Gnostiker, der seine Anschauungen in ein astrologisches Gewand kleide. Durch die Entdeckung der GL veranlaßt, nahm Merx diesen Dialog als Ausgangspunkt für seine Darstellung: Bardesanes habe die charakteristische Lehre der häretischen Gnosis, den Dualismus und die Emanationstheorie, überwunden. Vom Dualismus sei Bardesanes auf dem Wege der Spekulation zum Monismus gelangt: Dem einigen, nur durch die immanente Heiligkeit gebundenen Gott sind die Creaturen unterworfen; diese sind alle durch Gottes Willen hervorgerufen und werden durch ihn geleitet. So näherte sich der Syrer dem alexandrinischen Clemens und dem Origenes, nur in der Christologie und in dem Nachhall valentinianischer Gedanken von den Syzygien und dem Pleroma bleibe er in der gnostischen Häresie befangen (S. 2. 3). Dagegen hat Hilgenfeld die bezeichnenden Grundeigentümlichkeiten des Gnostizismus noch bei dem letzten, bedeutendsten Gnostiker in ihrer ganzen Schärfe nachzuweisen gesucht (S. IX). »Gehört Bardesanes nun, wie die Kirchenväter sagen, der valentinianischen Schule an, so vertritt er dieselbe doch . . . in ihrem anatolischen Zweige, welcher dem parsischen Dualismus weit näher stand als der abendländische

1) *Historia Bardesanis et Bardesandarum* 1710.

2) *Bardesanis gnostici numina astra* 1833.

oder italische Valentinianismus. Dieser Dualismus ist nur wenig milder als bei Marcion und Mani, zwischen welchen Bardesanes in der Mitte steht (S. 36). Auch im Emanatismus und in der Schicksalslehre erkennen wir den Syrer als einen Vertreter des anatolischen Valentinianismus (S. 58). In der Menschenschöpfung und besonders in dem Dokerismus der Christologie trifft er mit Marcion und Mani wesentlich zusammen (S. 65). Die letzte Ketzerei des Bardesanes ist die Leugnung der Auferstehung des Leibes, welche er freilich mit allen Gnostikern gemein hatte« (S. 69).

Einen völligen Umschwung in der Lehrauffassung des Bardesanes suchten die Schriften Nau's herbeizuführen. Auf Grund einer Abhandlung des Firmicus Maternus und, wie Merx, ausgehend von dem Dialog der GL, unternahm er einen Rettungsversuch des Gnostikers. Er untersuchte die Ausdrücke des Dialogs, welche den Bardesanes als Gnostiker erscheinen lassen, und suchte nachzuweisen, daß alle diese inkriminierten Ausdrücke zurückzuführen und zu erklären seien aus der Astronomie und Astrologie. Die Astrologie sei aber im Orient als ein Verbrechen und als Heidentum betrachtet worden; man habe die klaren Texte, welche astrologischer Natur seien, verkannt und mit ein wenig Phantasie und viel Gelehrsamkeit darin fremde Ideen gefunden, die man gnostische Irrtümer nannte (l. c. 1899 p. 20). Die ersten Autoren, die von Bardesanes sprechen, auch Ephraem, werfen dem Syrer nur astrologische Irrtümer vor. Bardesanes ist Astrologe und Naturphilosoph, aber kein Gnostiker. Der auf die Dichtkunst seines Landsmannes eiferstüchtige Ephraem habe gegen seinen Gegner leidenschaftliche und aus Unwissenheit stammende Vorwürfe erhoben (l. c. 12): der Gnostizismus des Bardesanes sei a priori construiert und in seine Lehren hineininterpretiert (S. 16). In der *Patrologia syriaca* formuliert Nau (p. 535) sein Urteil über Bardesanes jedoch weit vorsichtiger, als man es nach seiner Kriegserklärung der Jahre 1897 und 1899 vermuten sollte: *Si gnosticorum nomen ferunt quicumque scientias paganorum in dogma christianum transferre studuerunt primis nostrae aetatis saeculis, gnosticus quidem fuit Bardesanes; si vero gnostici nota non inuritur nisi deliramentis dualismi et emanationum, verbis eius et antiquis auctorum testimoniis mature perpensis, Bardesanes ipse — quidquid de eius discipulis sentiat — gnosticus fuisse non videtur.* Diese Hypothesen fanden

Beifall bei Duval: »In dem Buche über das Schicksal erscheint Bardesanes als Christ, dessen Orthodoxie ebenso gut ist wie die der späteren Syrer, z. B. des Aphraates« (Littérature syriaque 1907, p. 240).

Zur Systematik der Lehre des Gnostikers hat Karl Macke schätzenswerte Beiträge geliefert, indem er die dem Bardesanes zugeschriebenen Lieder in den Thomasakten in Zusammenhang und Einklang zu bringen suchte mit dem von Ephraem Überlieferten<sup>1</sup>.

**d) Aufgabe und Ziel der Untersuchungen.** Aus dem Vorausgegangenen ergibt sich Aufgabe und Ziel. Zunächst sind die controversen literarischen Fragen zu untersuchen: 1. Der Dialog der GL und sein literarisches Verhältnis zu anderen Schriften; 2. Die problematischen Schriften des Bardesanes, a) die Thomasakten und ihre Lieder, b) die pseudo-melitonische Apologie. 3. Es muß eine Bewertung des gesamten Quellenmaterials zur Beurteilung der bardesanischen Gnosis gegeben werden. Hier müssen besonders die methodischen und hermeneutischen Regeln begründet und betont werden, um sämtliche Urteile, auch solche hypothetischer Art, auf eine sichere und unanfechtbare Basis zu stellen.

Im zweiten Teile handelt es sich um die Würdigung der bardesanischen Gnosis in dogmengeschichtlicher Hinsicht. 1. Es muß versucht werden, aus den kritisch gesichteten Texten die Lehren des Bardesanes zu ermitteln und zu erklären. 2. Die Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis sind festzulegen, nämlich: a) die philosophischen Anschauungen, b) die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung, c) die dogmengeschichtliche und allgemeingeschichtliche Bedeutung, d) die religions- und kulturgeschichtliche Wertung.

Die Untersuchungen haben nicht den Charakter einer Monographie und machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch; nur die controversen Fragen sind behandelt worden. Einen Einblick in diese gaben die obigen Referate.

1) s. Literatur. Duval 237 und Hort l. c. haben nicht unrecht, wenn sie behaupten, daß die deutschen Gelehrten die Lehre des Bardesanes nach den Theorien Valentinians und anderer Gnostiker rekonstruiert hätten.

## I. Literarkritische Untersuchungen.

### 1. Der Dialog »das Buch der Gesetze der Länder«.

Zur Orientierung dürfte ein Inhaltsüberblick willkommen sein. Mehrere Schüler des Bardesanes besuchen »ihren Bruder Schemaschgram«; auch ihr Lehrer Bardesanes kommt dorthin und hört sie schon draußen eifrig disputieren; sie sind unwillig über ihren Kommilitonen Awida, der das Dasein Gottes leugnet und darüber spottet, daß, wenn ein Gott ist, er die Menschen als sündhafte Geschöpfe erschaffen habe. Die Opponenten rufen ihm auf seine Einwürfe nur fortwährend zu: Glaube, glaube und du wirst alles wissen können; Awida dagegen sagt: Ich kann nicht glauben, wenn ich nicht vorher überzeugt bin. Bardesanes gibt seinem Lieblingsschüler (er nennt ihn seinen »Sohn«) eine sanfte Zurechtweisung und methodische Grundregeln für seinen Forschungseifer; dann sucht er ihn durch eine Art psychologischen Gottesbeweises — die Gottlosen sind allen Ängsten unterworfen — auf die Grundlage des Glaubens zu stellen; er führt den Beweis, warum uns Gott nicht die Naturanlage, nicht sündigen zu können, hat verleihen dürfen: der Mensch wäre dann wie eine Harfe, die ein anderer spielt. Gott hob durch die Ausstattung mit freier Selbstbestimmung den Menschen über viele Wesen und machte ihn den Engeln gleich. Die Elementarwesen (Sonne, Mond, Tierkreis und die übrigen Wesen) müssen den ihnen gegebenen Gesetzen folgen, sind jedoch nicht ganz ihrer natürlichen Beschaffenheit beraubt, sondern haben noch einige selbständige Gewalt. Awida sieht die Tatsache der freien Selbstbestimmung des Menschen ein, aber er behauptet, die den Menschen gegebenen Gesetze seien zu schwer, um sie erfüllen zu können. Dem gegenüber führt Bardesanes aus: Selbst der arme, kranke und alte Mensch kann das Sündhafte meiden, da die hierzu notwendigen geistigen Willensakte nicht von der körperlichen Kraft abhängen, sondern unter das Willensgebiet der Seele fallen. Die Gebote sind ferner leicht zu erfüllen, denn es handelt sich ja nicht um physische Anstrengungen, sondern um Gutes-tun, welches freudiges Wohlgefallen in der Seele jedes Menschen auslöst. Die Sünde ist kein Produkt des Naturtriebes, sonst

müßten alle Menschen sündigen. Die Tätigkeiten, die aus der Naturbestimmtheit des Menschen hervorgehen, hat der Mensch mit den Tieren gemein, in den geistigen Dingen aber tun die Menschen, was sie wollen, als Freie, als Herrscher. Auch von dieser These sind die Schüler überzeugt; als letzten Einwand gegen die freie Selbstbestimmung führen sie die Lehre der Astrologen von der Schicksalsbestimmung an. Bardesanes gibt die Existenz eines Schicksals zu, weil die Erfahrung dies bestätige. Aber er erklärt, daß ebenso, wie die Naturbestimmtheit begrenzt ist, auch das Schicksal nicht über alle Dinge Gewalt hat. Das Schicksal stammt in letzter Linie von Gott. Die Geister verändern sich nämlich bei ihrem Herabgehen in die Seele und ebenso die Seelen bei ihrem Herabgehen in die Leiber, und diese Veränderung wird bewirkt von dem Schicksal oder der Gestirnsconstellation. Das Schicksal vermag die Naturbestimmtheit nicht aufzuheben, aber es kann sie fördern und unterstützen, hemmen und hindern. Wenn die Naturbestimmung von ihrem geraden Wege abgelenkt wird, so geschieht dies vermöge des Schicksals. Ebenso wird auch die freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen durch das Schicksal verdrängt. Diejenigen, die sündigen, tun es aber nicht wegen des Schicksals und Fatums, denn sonst müßten die Menschen das, was die Sterne durch ihre Stellung und ihre Zahlen bestimmen, auf der ganzen Erde gleichmäßig ausführen. Auf Grund zahlreicher Belege der Ethnologie führt Bardesanes den Nachweis, daß die Menschen unter gleicher Gestirnsconstellation in ihrem sittlichen Leben und Handeln verschieden sind, daß sowohl Naturgesetz als Fatum den Menschen nicht zum ethischen Handeln zwingen, sondern daß lediglich die freie Selbstbestimmung gute und schlechte Menschen hervorbringt.

## 2. Echtheit und Glaubwürdigkeit der GL.

### Die literarischen Beziehungen.

a) Die Angaben der Kirchenväter über die Dialoge des Bardesanes. Kritik ihrer Angaben.

Eusebius h. e. 4<sup>30</sup> berichtet: Unter den zahlreichen gelehrten Dialogen des Bardesanes befindet sich auch *ὁ πρὸς Ἀντωνίνου ἰκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἰμαρμένης διάλογος*. Da er nun

in praep. ev. VI, 9 ff lange Excerpte gibt, in denen vom Schicksal die Rede ist, so lag es für eine flüchtige Betrachtung nahe, in diesen Excerpten Teile des oben genannten Dialogs wiederzusehen. Als nun der Dialog der GL aufgefunden wurde, in welchem sich die Eusebiusstellen mit geringen Veränderungen vorfanden, identifizierte man ihn mit dem von Eusebius h. e. 4<sup>30</sup> genannten. Da die Unechtheit des Dialogs der GL sicher erwiesen und damit eine Überreichung an einen Kaiser unmöglich wurde, verkündete Merx als ebenso auffallendes als wichtiges Ergebnis: Der von den Kirchenvätern einstimmig dem Bardesanes zugeschriebene Dialog ist unecht und nicht von Bardesanes. So wäre uns denn durch den glücklichen Fund der nitrischen Handschriften . . . die Gelegenheit gegeben, eine literarische Notiz der Kirchenväter urkundlich zu kontrollieren und uns zu überzeugen, daß man ihrer Genauigkeit und ihrem kritischen Blicke in solchen Dingen nicht trauen darf, und diese Wahrnehmung ist um so wichtiger, als gerade diese Schrift ihnen nicht nur durch Hörensagen bekannt war, sondern ihnen vorgelegen hat und von ihnen ausgeschrieben ist (l. c. S. 10). Aber nicht die Kirchenväter sind an diesem Irrtum schuld, sondern die modernen Historiker, wie schon Nau<sup>1</sup> und Harnack<sup>2</sup> bemerkt haben. Bei den Kirchenvätern findet sich nirgends eine Notiz, daß Bardesanes den Dialog der GL, wie er uns jetzt syrisch vorliegt, verfaßt habe, geschweige davon, daß er ihn selbst geschrieben und dem Antoninus gewidmet habe. Eusebius sagt nämlich vor der Citierung der Stelle in Praep. ev. VI, 9: *Παραθήσομαι δέ σοι καὶ τῶνδε τὰς ἀποδείξεις ἐξ ἀνδρῶς, Σύρου μὲν τὸ γένος . . . , Βαρδησάνης ὄνομα τῷ ἀνδρὶ, ὃς ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἐταίρους Διαλόγοις, τάδε πημνημονεύεται φάσαι. Darnach unterscheidet er ganz deutlich den Dialog mit seinen Schülern, aus dem er citiert, von demjenigen an Antoninus, den er h. e. 4<sup>30</sup> erwähnt. Eusebius und die anderen Historiker (Epiphanius, Theodoret) haben ferner nirgends die Behauptung aufgestellt, der Dialog der GL sei dem Antoninus gewidmet<sup>3</sup>. Hat Bardesanes überhaupt*

1) Nau (1899, p. 10; 1907, p. 527 f).

2) Harnack II 2, S. 130, 131. Trotz der Untersuchungen von Nau hält man immer noch an dem «hartnäckigen Urteil» fest.

3) cf. Nau (1897, p. 3).



einen Dialog dem Antoninus gewidmet und wer ist unter diesem Namen zu verstehen? Hat er ferner außer dem von Euseb. pr. ev. VI excerpierten Dialog noch einen *περὶ εἰμαρμένης* geschrieben, wie Euseb. h. e. 4<sup>30</sup> meldet? Bardesanes sagt in GL selbst, er habe einst die Kunst der Chaldäer, d. h. die Sterndeuterei eifrig gepflegt und geliebt und er habe darüber auch ein Buch geschrieben, aus dem er folgendes citiert: Es strebt die menschliche Seele darnach, das zu wissen, was viele nicht erkennen; und jene [die Sterndeuter; er spricht in seinem jetzigen, astrologiefreundlichen Sinne] bemühen sich darum [um diese Erkenntnis]; alles was sie tun, ob Schlechtes oder Gutes, und von allem was geschieht, in Reichtum und Armut, in Krankheit und Gesundheit und in schwachen Körpern, glauben sie, daß es ihnen zustoße infolge der Herrschaft der Sterne, welche die Sieben heißen, und daß sie von diesen geleitet würden<sup>1</sup>. Kann diese Schrift die von Euseb. h. e. 4<sup>30</sup> genannte *περὶ εἰμαρμένης* sein? Eine Schwierigkeit zu dieser Annahme bietet das Prädikat *ἰκανώτατος*, das Eusebius diesem Dialog gibt und welches er dem ganzen Zusammenhange nach nicht geben durfte; denn mit Recht sagt Merx (S. 117): *ἰκανώτατος* kann ihm, der sich in praep. ev. als erbitterter Gegner der Astrologie zeigt, ein Dialog, der die entsittlichende und religionsfeindliche Astrologie verteidigt, nimmermehr sein. Aber woher wissen wir denn, daß Eusebius den Dialog des Bardesanes *περὶ εἰμαρμένης* kennt? Das argumentum e silentio scheint mir hier einen vollkräftigen Beweis zu liefern. Hätte nämlich Eusebius diesen

1) l. c. p. 565: scio esse homines qui Chaldaei vocantur, et alios qui sententiam huius artis dilexerunt, sicut etiam ego olim eam dilexi. Quemadmodum a me dictum est alio loco: Desiderat anima hominis . . . Merx sucht dieses Geständnis des Bardesanes, er habe einst ein astrologiefreundliches Werk geschrieben, durch ein philologisches Hilfsmittel zu beseitigen. Er übersetzt *عجزت* mir wurde (an einem anderen Orte) gesagt; er muß selbst zugeben, daß die dativische Fassung des *عجزت* bei passiver Form unwahrscheinlich ist; Cureton, Land, Hilgenfeld und Nöldeke [in den textkritischen Anmerkungen zu Nau (1907) S. 565] erklären einstimmig diese Übersetzung als unrichtig. Merx' Zweifel, daß selbst die Übersetzung »von mir ist gesagt worden« eine frühere Schrift nicht notwendig erfordere, da ja die gesprochenen Worte nicht notwendigerweise aufgeschrieben zu sein brauchen, wird durch den Zusammenhang und den Sprachgebrauch als unwahrscheinlich erwiesen.

Dialog an Antoninus gekannt, so ist es unbegreiflich, daß er nichts mitteilt als den Titel; es ist noch unbegreiflicher, daß er bei seinen Ausführungen über das Schicksal den »sehr gelehrten« Dialog an einen Kaiser nicht verwendet<sup>1</sup>, sondern einen Dialog mit seinen Schülern benutzt. Seiner Meinung nach, die wir aus dem Prädikat *ἰκανώτατος* ableiten können, war der Dialog an Antoninus ein astrologie-feindlicher und mußte sich dann mit dem praep. ev. excerpierten inhaltlich decken. Ein weiteres Argument für die Behauptung, Euseb habe den h. e. 4<sup>30</sup> erwähnten Dialog gar nicht gekannt, liefert der Titel: *διάλογος περὶ εἰμαρμένης*. Die Präposition *περὶ* in Construction mit dem Genetiv hat meist die Bedeutung im Interesse, zur Verteidigung, zum Schutze für etwas, aber nie die Bedeutung »gegen«<sup>2</sup>. Bei Epiphanius und Theodoret, die einen Dialog *καθ' εἰμαρμένης* nennen, läßt sich die Interpretation durch philologische Hilfsmittel nicht so sicher führen<sup>3</sup>. Gewiß ist dieses philologische Argument kein stringent beweisendes, da möglicherweise der Titel »Über das Schicksal« allgemein gefaßt ist und es unentschieden läßt, ob der Inhalt sich zu Gunsten oder Ungunsten des Schicksals ausspricht. Aber volle Beweiskraft für die Behauptung, daß Eusebius den h. e. 4<sup>30</sup> genannten Dialog nicht gekannt hat, liefert die Widmung des Dialogs an Antoninus, wenn wir unter diesem den Mark Aurel verstehen. Man hat schon vielfach vergeblich Scharfsinn auf die Lösung der Frage verwendet, wer dieser Antoninus sein möge, und man wird dieses Rätsel auch nie lösen, wenn man den Angaben der Kirchenväter folgen und diese auf einen Namen vereinen will. Es stehen uns drei Antonine zur Wahl: Lucius Antoninus Verus, Mark Aurel, und M. Aurelius Antoninus Pius oder Elagaba-

1) Es muß nochmals betont werden, daß den GL und Euseb. praep. ev. kein Dialog an Antonin zugrunde gelegen haben kann, weil der Dialog eben nicht von Bardesanes stammt. Daß jemand eine von anderen verfaßte Schrift einem Kaiser widmen soll, kann mit gutem Recht als eine fast unmögliche Behauptung bezeichnet werden, obwohl letztere in verschiedener Variation immer wiederholt wird.

2) Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae t. 6, p. 769.

3) l. c. 4 p. 1010: *κατὰ* hat meist die Bedeutung »gegen«, selten »über«. Zu der auffälligen Tatsache, daß Epiphanius und Theodoret einen anderen Titel haben, s. unten S. 16.

lus<sup>1</sup>. Der erste Antoninus, der gelegentlich des Partherkrieges im Jahre 165 nach Edessa kam, kann nicht der Adressat gewesen sein, denn damals war Bardesanes elf Jahre alt<sup>2</sup>. Aus dem Zitate bei Euseb., *ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράφει* läßt sich allein eine bestimmte Zeit nicht festlegen, da wir keine zuverlässigen Zeugnisse über die Zeit jener Verfolgung haben. Nach Epiphanius habe Bardesanes nach dem Tode seines Freundes Abgar bis in die Zeit des Antoninus Verus (Elagabal) gelebt und mit dessen Begleiter Apollonius eine Disputation gehabt, in der er das Ansinnen, von seinem Glauben abzufallen, entschieden zurückwies. Porphyrius weiß, daß Bardesanes mit den indischen Gesandten, die zu Antoninus (Elagabalus) aus Emesa kamen, eine Unterredung hatte; Moses von Chorene berichtet von einem Antoninus, an den Bardesanes einen Brief zu richten gewagt hat. Darnach ergibt sich, daß nur Eusebius (und Hieronymus, sein Compiler) von einem Dialoge an Antoninus *περὶ εἰμαρμένης* etwas weiß, daß die übrigen nur von einem Dialoge *καθ' εἰμαρμένης* ohne jede Adressierung (der Awida bei Epiphanius ist der im Dialog bekämpfte Gegner) wissen. Der Antoninus Elagabalus bei Epiphanius hat mit dem Adressaten bei Eusebius gar nichts zu tun. Kann Bardesanes überhaupt an Elagabal einen Dialog über das Schicksal gerichtet haben? Man wird kaum folgendem Dilemma entrinnen können: Einen Dialog zu Gunsten des Schicksals (*περὶ εἰμαρμένης* bei Euseb. h. e. 4<sup>30</sup>) kann Bardesanes damals nicht geschrieben haben; denn dieser fiel dann in die Zeit von 216—220, die letzte Lebensperiode des Syrsers († 222). Wie könnte er dann in GL behaupten, daß er »olim« die astrologie-freundliche Schicksalstheorie vertreten habe?<sup>3</sup> Nehmen wir den andern Fall, daß Bardesanes einen Dialog gegen das Schicksal an Elagabal geschrieben habe (*καθ' εἰμαρμένης* bei Epiphanius und Theodoret), so ist zunächst der Titel bei Euseb. *περὶ* ... irreführend;

1) Merx S. 13 ff, Hilgenfeld S. 16 ff, Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 hatte auch noch den Caracalla genannt, S. 24.

2) Hilgenfeld S. 11, Merx S. 14; vgl. auch oben S. 2. Besonders der Antoninus und sein Freund Apollonius bereiten große Schwierigkeiten (bei Epiphanius).

3) Nau 1907, p. 565. Dasselbe bestätigt Ephraem.

zweitens ist es ganz unerklärlich, warum Epiphanius und Theodoret (der die Dialoge in der Hand gehabt haben will) nichts von der Adressierung an Elagabal wissen, daß Euseb. in Praep. ev. nicht den Dialog an den Kaiser excerpiert, sondern einen Dialog mit den Schülern. Und wenn dieser Dialog mit den Schülern, an Antonin gerichtet war, warum gibt ihm dann Euseb in Praep. ev. nicht den Titel wie in h. e. 4<sup>30</sup>, warum sagt er, daß er aus einem Dialoge mit den Schülern etwas vorlegen will und nicht aus dem Dialoge an Antonin? Dies hätte doch seinen Excerpten viel größeres Ansehen gegeben. Warum sagen die GL, die höchst wahrscheinlich einen echten Dialog des Bardesanes bearbeitet haben, nichts davon, daß ihnen ein berühmter Dialog »an einen Kaiser« vorliegt? Aus der Erwähnung des Apollonius, des Begleiters des Antoninus (bei Epiph.) kann noch viel weniger auf Elagabalus geschlossen werden. Denn wenn wir unter diesem den Stoiker verstehen, den Antoninus Pius aus Syrien zur Erziehung des Mark Aurel berief, wenn wir diese Berufung ca. 140—150 ansetzen und den gelehrten Stoiker zur Zeit der Berufung auch erst 30 Jahre alt sein lassen, so war er zur Zeit Elagabals nahe an 100 Jahre alt. Und in diesem Alter soll er nach Epiphanius eine Orientreise machen und mit Bardesanes disputieren? Eine in allen Punkten annehmbare Erklärung aller Probleme ergibt sich, wenn man den zweiten Antoninus, Mark Aurel, als Adressaten annimmt, wie es schon Hieronymus getan hat. Bardesanes war damals anfang der zwanziger Jahre, und der junge Gelehrte hat seiner Verehrung für den Philosophen auf dem Kaiserstuhl durch die Widmung eines Werkes, welches ein recht zeitgemäßes und im synkretistischen Rom beliebtes Thema behandelt, Ausdruck gegeben. Es war dies der Dialog »über das Schicksal«, welchen er selbst in den GL erwähnt und von dem Euseb ganz richtig den Titel *περὶ εἰμαρμένης* h. e. 4<sup>30</sup> wiedergibt, aber dessen Inhalt er nicht kennt, wie er durch das Prädikat *ἐκνώτατος* zeigt<sup>1</sup>.

Die von Euseb. erwähnte Verfolgung (durch M. Aurel) kann

1) Sämtliche Schwierigkeiten und alle Untersuchungen wären natürlich am besten beseitigt, wenn man den Antoninus als Schreibfehler für Awida auffaßt. Aber sollte die Widmung an den Kaiser ganz aus der Luft gegriffen sein?

auch den äußeren Anlaß gegeben haben; eine Disputation mit seinem Landsmanne Apollonius ist ganz gut möglich.

Wir sagten schon oben, daß Epiphanius und Theodoret nie von einer Schrift *περὶ εἰμαρμένης*, sondern nur von einem Dialog *καθ' εἰμαρμένης* mit seinen Schülern sprechen. Aus dem Zusammenhange wird es wahrscheinlich, daß in diesen Dialogen Bardesanes eine astrologie-feindliche Richtung vertritt. Epiphanius sagt nämlich: *ὅς πολλὰ Ἀβειδᾶν τὸν ἀστρονόμον κατὰ εἰμαρμένης ψέγων συνελογίσατο*; Theodoret nennt unter den Dialogen, die er in der Hand gehabt hat, diejenigen *κατὰ εἰμαρμένης καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος ἀρεσίν*. Nun ist unser Dialog der GL und derjenige bei Euseb. praep. ev. ein Dialog des Bardesanes mit seinen Schülern, es wird darin das Schicksal bekämpft, der astronomische Gegner heißt Awida; liegt es also nicht nahe, in dem von Epiphanius und Theodoret erwähnten Dialog *καθ' εἰμαρμένης* den bei Euseb praep. ev. excerptierten zu sehen und in GL das unversehrte Original wiederzufinden? Leider zeigt die Vergleichung des Textes der GL mit dem des Eusebius, daß wir nicht in einem, gleichviel welchen Texte eine bloße Übersetzung haben, wie dies bisher fast alle Forscher, die sich mit dem Problem beschäftigt haben, annahmen<sup>1</sup>. Auch die Annahme einer »freieren« Übersetzung löst die Rätsel nicht. Wir können erst nach der literarkritischen Untersuchung eine Lösung geben.

b) Das literarische Verhältnis der GL zu verwandten Schriften.

Die bisherigen Untersuchungen (vergl. § 1) haben entweder GL an die Spitze gestellt und daraus den Eusebius und die Recognitionen abgeleitet oder umgekehrt den Recognitionen die Priorität zugesprochen. Bei schwierigen Stellen, die nicht in das Schema paßten, half man sich mit der Annahme einer freieren Übersetzung, man verteidigte sich mit Gründen oft sehr subjektiver Natur<sup>2</sup>, oder aber man berücksichtigte nur diejenigen

1) Merx, Hilgenfeld, Nau, Harnack. Nur Waitz hat eine »compliciertere Hypothese«, die sich allerdings der unsrigen mehr nähert.

2) Dies fällt besonders bei Hilgenfeld auf: Was der syrische Dialog schließlich hinzufügt, ist offenbar vom Übel (S. 126). Was beide Texte des Dialogs . . . mitteilen, kann füglich entbehrt werden (S. 127). Der syrische

Stellen, welche die betreffende These bewiesen<sup>1</sup>. Stellt man hingegen eine Synopse sämtlicher Texte auf, so zeigt sich sofort die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit der bisherigen Betrachtungsweise. Erschwert wird die Aufgabe dadurch, daß der griechische Text der Recognitionen verloren gegangen ist. Indes läßt sich mit Hilfe der Quaestionen des Caesarius mitunter vermutungsweise auf die griechische Textgestalt der Recognitionen schließen. Wir werden an den entsprechenden Stellen den Text des Caesarius hinzufügen; den Text vollständig beizufügen, wie es Hilgenfeld getan hat, erscheint nicht nötig, da er sich sonst durchweg mit dem lateinischen Recognitionentexte deckt, bzw. an einigen Stellen Abkürzungen oder lediglich paraphrasierendes Sondergut hat; zur Förderung des literarischen Problems dient der Caesariustext nur an den oben bezeichneten Stellen. Bezüglich der Aufstellung unserer Synopse sei bemerkt, daß wir nur die von einander abweichenden Stellen mit der zum Verständnis nötigen Verbindung gegenüberstellen und größeres Sondergut inhaltlich wiedergeben. Die erste Stelle ist nur bei Eusebius und in den GL enthalten.

Nr. 1.

GL (Nau 558)

Eusebius Praep. ev. VI 10 1-6.

Die allgemeinmenschlichen Funktionen gehören zur Naturbestimmtheit des Menschen.

Haec quia ad naturam pertinent apud homines reperiuntur; et non apud omnes homines, sed etiam apud omnes bestias, quae animam habent et quaedam ex eis etiam apud arbores, hoc est enim opus naturae, quae unumquodcumque facit et producit et statuit secundum quod iussum est. Haec autem natura reperitur etiam servata

καὶ τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου καὶ παντὸς ἀλόγου ζώου. καὶ τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ψυχικὰ ὄντα καὶ διόλου κατὰ συμπλοκὴν γεγεννημένα, διόλου σχεδὸν κατὰ φύσιν φέρεται.

Text hat einen entbehrlichen Zusatz (130), kann noch weniger ursprünglich sein (131).

1) Besonders Nau 1907 ist diesem Fehler unterlegen.

ab animalibus in eorum operibus. Diese Naturbestimmtheit findet sich auch bei den Tieren. leo carnem manducatur secundum naturam suam...

ovis herbam manducatur secundum naturam suam, omnes boves herbam manducant.

Biene

Cum formica coacervet comestum in aestate ita ut eo nutriatur in hieme.

Scorpio calcem ferit...

λέων σαρκοφαγεῖ καὶ ἀμύεται, εἴ τι ἀδικηθῆ.

ἀμνάδες χορτοφαγοῦσι καὶ κρεῶν οὐχ ἄπτονται καὶ ἀδικούμενα οὐκ ἀμύονται καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος πάσης ἀμνάδος.

σκόρπιος γῆν ἐσθίει.... κέντρον λοβόλω πλῆσσαν· μύμηξ κατὰ φύσιν οἶδε χειμῶνος παρουσίαν καὶ δι' ὅλης θερείας κάμων, ἀποτίθεται ἐαυτῷ τροφάς.

Biene

Nun weichen die Texte ganz erheblich ab. In GL folgt in Form einer Zusammenziehung der Satz: Alle Tiere halten ihre Naturbestimmtheit fest. Die Grasfresser fressen kein Fleisch, die Fleischfresser kein Gras. Die Menschen bewahren zwar in den leiblichen Dingen ihre Naturbestimmtheit, in den geistigen Dingen aber handeln sie als Freie. Bei Eusebius dagegen haben wir eine detaillierte und spezifizierte Schilderung: »Ich könnte euch noch viele Beispiele vorführen, doch genügen die erwähnten zum Beweise meiner These, (folgt etwas ausführlicher der obige Gedanke bei GL). Nun folgt nochmals ausführlich der Beweis, daß der Mensch nach freiem Willen sich sein Leben gestaltet und diese Freiheit dem Zwange nicht unterworfen werden kann.

Sunt enim ex eis qui carnem manducant..., et sunt qui distinguunt alimenta carnis, et sunt ex eis qui carnem animalis anima in qua est, non manducant. Sunt ex eis qui se coniungunt cum suis matribus et

πόσοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα τῶν Ἀλαναίων, ὡς τὰ ἄγρια ζῶα κρεοβοροῦσιν... καὶ οὐ διὰ τὸ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ θέλειν. ἄλλοι κρεῶν οὐ γέρονται ὡς τὰ ἡμέρα ζῶα, ἄλλοι ἰχθυοφαγοῦσι μόνον.

cum suis sororibus et cum suis filiis, et sunt etiam qui ad feminam ipsimet non appropinquant.

ἕτεροι δὲ ἰχθύων οὐ γέρονται, οὐδ' ἂν λιμώσσουσιν. οἱ μὲν ὑδροποτοῦσιν, οἱ δὲ οἰνοποτοῦσιν, οἱ δὲ σίκερα πίνουσι. καὶ ἀπλῶς πολλὴ διαφορά βρωμάτων καὶ πομάτων ἐν τῇ ἀνθρωπότητι, μέχρι καὶ ἐν τῇ τῶν λαχάνων καὶ ὀπωρῶν βρώσει διαφερόμενοι. ἀλλὰ καὶ οἱ μὲν ὡς σκόρπιοι καὶ ὡς ἀσπίδες, ... ἀδικοῦσιν· οἱ δὲ ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἀδικούμενοι ἀμύονται. ἕτεροι δὲ ὡς λύκοι ἀρπάξουσι καὶ ὡς γαλαὶ κλέπτουσι.

Sunt qui ulciscuntur sicut leones et sicut tigres, et sunt qui, sicut scorpiones, nocent...

Bei Eusebius folgt nun als Schluß: Daraus geht hervor, daß der Mensch nicht nur nach seiner Naturbestimmung, die ihre bestimmten Grenzen hat, handelt, sondern auch nach der freien Selbstbestimmung.

Nun hat die ganze Stelle, die über die Fragen der Priorität einen sichereren Beweis gibt als die folgenden Stellen, gar nicht zu einem Vergleiche herangezogen<sup>1</sup>.

Daß Eusebius an dieser Stelle nicht GL benutzt haben kann, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Das Sondergut bei E ist nicht bloße Paraphrase des Syrer, sondern enthält meist Neues und dem Thema Entsprechendes. 2. Der Grieche schildert viel anschaulicher und lebendiger, besonders tritt dies bei der Anführung der Natureigentümlichkeiten der verschiedenen Tiere hervor. 3. Die ursprüngliche Form des Dialogs ist bei E viel besser gewahrt als in GL. So sagt der Grieche: Ich könnte euch noch viele Beispiele vorführen, ... aber ich glaubte aus dem Dargelegten den Nachweis geliefert zu haben, ... wie ich oben sagte... Beim Syrer fehlen alle persönlichen Züge, die Schilderung macht den Eindruck eines bloßen Referats. 4. Der ausführliche Nachweis der Freiheit des Menschen bei E fehlt

1) Das minimale Sondergut bei GL benutzt er zu der nur teilweise richtigen Behauptung: Eusebius, dans son résumé(!), n'a pas mis cette nuance en relief (l. c. 1899, p. 35 n. 4).

in GL. 5. Von Einzelheiten sei noch folgendes genannt, das für die Unabhängigkeit des Eusebius von GL spricht: a) die Behauptung, daß der Skorpion Erde frißt, ist als Analogie zu I Moses 3<sup>14</sup> nicht gerade unerklärlich; aber unerklärlich wäre es, wenn GL, wo sich diese Stelle nicht findet, die Quelle für E wäre; denn ohne jeden rechten Grund hätte dann Eusebius diese Einschlebung vorgenommen, obwohl er die Anwendung im Nachsatze ausläßt. Viel annehmbarer ist die Erklärung, daß dem Syrer diese Behauptung aufgefallen und er sie weggelassen hat<sup>1</sup>. b) Der Hinweis auf die Alanen fehlt bei GL. Wie käme der Übersetzer dazu, diese einzufügen?

Machen diese Argumente die unmittelbare Abhängigkeit des Eusebius von GL unmöglich, so ist auch umgekehrt es nicht wahrscheinlich, daß GL eine Übersetzung von E ist. Die (gleich im Anfang) ausführlich geschilderte Naturbestimmtheit, die sehr gut zum Thema paßt, ist bei GL kurz zusammengezogen. Vergleicht man die Texte näher miteinander, so wird man kaum den Eindruck einer Übersetzung gewinnen, nur in wenigen, kleinen Sätzen zeigt sich wörtliche Übereinstimmung. Wie ist aber nun diese zu erklären? Durch Annahme einer gemeinsamen Quelle, B. Die Behauptung dieser gemeinsamen Quelle kann auf Grund der oben angeführten Stellen allerdings noch nicht als apodictisch gewiß bezeichnet werden, da zwar die Unabhängigkeit des Eusebius von GL als literarisch sicher gelten kann, die Unabhängigkeit der GL von E bei vorsichtiger Kritik nur wahrscheinlich genannt werden kann. Zum sicheren Beweis bedürfen wir noch anderer Stellen.

#### Nr. 2.

GL p. 582. E Praep. ev. VI 10 ff. R IX 19 ff.

Posuerunt enim *Νόμους ἔθεντο*... Leges sunt .. vel leges secundum illam *τινας γεγραμμένους*, regno positae, sive

1) Niessen (Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita, Z. f. ntl. Wissensch. 1908, S. 190—203, 315—328) macht mit Recht darauf aufmerksam (S. 324), daß der Grieche bei den drei Tierarten Löwe, Schaf und Skorpion Nahrung und Charakter zusammenstellt, während der Syrer sich mit Unrecht beim Löwen und beim Schaf auf die Angabe der Nahrung beschränkt; die Anwendung auf den Menschen erfolgt in GL im Sinne des Griechen.

libertatem quae a *τινας δὲ ἀγράφους* scriptura sive etiam Deo eis data est. Illud *ἐξ ὧν διηγῆσομαι*, usu durantes, quas enim donum opponi- *ὡς οἶδα καὶ ὧν μέμ-* nemo facile trans- tur Fato potestatum *νημαι, ἀρξάμενος ἐκ* greditur. quae sibi assumunt *τῆς τοῦ κόσμου ἀρ-* id quod eis datum *χῆς*. Denique primi Seres, non est. Incipiam qui initio orbis ter- dicere, quantum me- rae habitant mini, incipiens ab oriente qui est caput totius mundi.

Daß eine literarische Beziehung besteht, bedarf gar keines Beweises. Die meist wörtliche Übereinstimmung muß jeden Zweifel unterdrücken. In der angeführten Stelle ist ferner klar die Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen GL und E einerseits und E und R andererseits; endlich weisen auch GL und R gemeinsames Gut auf. Aus dieser Stelle erscheint es nun möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß E aus GL geschöpft hat, denn »die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze« bei E können als Paraphrase von GL aufgefaßt werden; das Sondergut bei GL von der freien Selbstbestimmung kann nicht aus E stammen. Der Schlußsatz weist auf gegenseitige Benutzung hin. Vergleichen wir nun E und R, so halten wir es für wahrscheinlich, daß R aus E geschöpft hat. R hat die ungeschriebenen Gesetze in römisch-juristischer Terminologie zu Gewohnheitsgesetzen gemacht, ferner hat R den bei E ganz richtig (ebenso bei GL) stehenden Schlußsatz, der in gewissem Sinne die Disposition für die nun folgenden Kulturbilder angeben soll<sup>1</sup>, erst im folgenden übernommen. Der Grund für diese Einschachtelung ist der: R wandelt überall, wie wir noch unten deutlich sehen werden, die Dialogform in gewöhnliches Referat um und vermeidet deshalb alle persönlichen Züge. Er konnte deshalb die Stelle bei E im ersten Satze nicht gut anbringen und zog sie, da er sie nicht auslassen wollte, daher in die Ausführung

1) Die Behauptung Hilgenfelds (128), daß GL ihre angegebene Disposition nicht inne halten, beruht auf der irrigen Annahme, daß die Titel ursprünglich seien, insbesondere der falschen Lesart: *Leges Orientalium finitae sunt*, cf. Nau 1907, S. 593 n.

hinein. Gewiß könnte das Einschiebsel als bloße Hinweisung auf die geographische Lage des Volkes der Serer (Chinesen) gedeutet werden<sup>1</sup>, und damit würde das Argument von der Abhängigkeit der R von E fallen. Aber soviel bleibt wenigstens wahrscheinlich, daß E nicht aus R geschöpft hat, denn es wäre ganz unerklärlich, daß E aus R den bewußten Satz herausnehmen und daraus einen eigenen Satz bilden sollte.

Zwischen GL und R kann eine nähere Beziehung nicht konstatiert werden. Der Schlußsatz ist ebenso wie E, nur hat wohl der Stolz des Orientalen hinzugefügt: oriens qui est caput totius mundi.

Resultat: Als sichere Ergebnisse können festgestellt werden: GL und E, E und R weisen nähere Verwandtschaft auf. Es scheint, daß E aus GL geschöpft hat; über das Verhältnis von R zu den beiden anderen Quellen läßt sich Bestimmtes nicht sagen; wegen des Schlußsatzes ist es unwahrscheinlich, daß R die Priorität hat.

### Nr. 3.

Sunt leges Seribus ..	<i>Νόμος ἐστὶ παρὰ Σήραις . . . μήτε κλέπτειν</i>	Denique primi Seres qui initio orbis terrae habitant, legem habent neque adulterium . . . nosse neque furtum committere . . .
et in tota regione Serum idola non sunt . . .	<i>καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ μεγίστῃ χώρῃ οὐ ναὸν ἐστὶν ἰδεῖν</i>	et in illa omni regione quae est maxima neque templum invenitur neque simulacrum
nec est qui occidat aut occidatur, etsi etiam quaecumque die	<i>οὐ μοιχαλίδα ἐπονομαζομένην, οὐ κλέπτην ἐλκόμενον ἐπὶ δίχην, οὐκ ἀνδροφόνον, οὐ πεφενμένον</i>	neque adultera neque fur ad iudicium deducitur sed neque occisus homo fertur aliquando

1) In den Recognitionen VIII 48 werden die Serer ad iudicium eorum quae ab initio fuerunt angeführt.

et quaecumque hora nascantur, et non impedit libertatem Serum Mars terribilis, etsi positus in medio coeli, . . . ut coinquinaretur cum muliere socii sui aut cum alia muliere.	<i>οὐδενὸς γὰρ αὐτεξούσιον ὁ τοῦ πυρολαμπέδος Ἄρεος ἀστὴρ μεσουρανῶν</i>	nullius libertas stella Martis ignita
Tamen divites et pauperes et aegroti et sani et potentes et subiecti sibi sunt, quia haec dantur imperio gubernatorum.	<i>ἀλλοτριὰ γυναικὶ μιγήναι πάντως πάσῃ ἡμέρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος καὶ πάσῃ ὄρᾳ καὶ ἡμέρᾳ γεννωμένων τῶν Σηρῶν</i>	alienum matrimonium vitari cum utique apud eos per singulos dies Mars medium coeli circum teneat. sed est apud Seres legum metus vehementior quam Genesis constellatio.

Es zeigt sich eine auffällige Beziehung zwischen E und R. Beide haben gemeinsames Sondergut. Erwähnung des Diebstahls und des vor Gericht geschleppten Diebes, in jenem Lande, kein Tempel ist zu sehen, der feuerglänzende Mars, die Hinzufügung der Fremden als Genossin des Ehebruchs; wem ist nun die Priorität einzuräumen? E hat die Stellung des Mars zweimal angegeben<sup>1</sup>, im Schlußsatz wird ganz dem Thema entsprechend (Nachweis der Freiheit des Willens) gezeigt, daß auch die im Zeichen des Mars und der Venus Geborenen die dem Einfluß dieser Sterne zugeschriebenen Laster nicht haben. R hat als Sondergut vor E voraus: Sie begehen keinen Ehebruch, sie haben keine Götzenbilder; der Schlußsatz zeigt eine völlig andere Tendenz: Hier wird die Gesetzesfurcht, die auch von der Gestirnconstellation nicht überwunden wird, als Ursache angegeben, daß die Serer die betreffenden Laster meiden. Es ist wahrscheinlicher, daß R einmal die Stellung des Mars in der Mitte des Himmels weggelassen habe, als daß E sie noch einmal wiederholt hätte. Da beide spezifisches Sondergut haben, so liegt es nahe, dies aus einer beiden gemeinsamen Quelle abzuleiten.

1) Über die Richtigkeit und den Vorzug dieser doppelten und genauen Angabe vor R s. unten S. 24.

Betrachten wir nun GL und E, so ist es von vornherein unmöglich, daß E aus GL geschöpft hat; denn das oben gekennzeichnete Sondergut des Griechen fehlt bei GL. Als Sondergut hat GL: Sie haben keine Götzenbilder, ferner die Erwähnung des Ehebruchs mit dem Weibe des Nächsten und den Schlußsatz. GL verrät aber an einigen Stellen zweifelsohne die Entlehnung aus einer Vorlage. 1. E (auch R) hat dem Mars in guter astronomischer Beobachtung das Epitheton feuerglänzend gegeben; GL hat den Ausdruck *terribilis* und verbindet damit eine ganz andere Bedeutung. Er denkt nicht mehr an das Gestirn, wie das Fehlen des bei E und R vorhandenen Wortes (*ἀστὴρ-stella*) zeigt, sondern an den schrecklichen Kriegsgott, der den Mord verursacht. Daß der Ausdruck bei E und R der ursprüngliche ist, erscheint mir ganz klar. 2. Der Satz: obwohl sie zu allen Stunden und allen Tagen geboren werden, steht bei E am Schluß in richtiger Gegenüberstellung zu dem Satze: obwohl der Mars an jedem Tage in der Mitte des Himmels steht. Die Nichtigkeit der Gestirnstellung ist damit erwiesen. Gleichzeitig ergibt sich die Begründung der doppelten Angabe des *μεσοραυῶν*. GL hat nun diesen Satz hinter die Worte gestellt: Es gibt keine Götzenbilder noch Buhlerinnen, weder Mörder noch Gemordete, obwohl sie an jedem Tage . . . geboren werden (die Götzenbilder auch?!). Das ist geradezu sinnlos; das Wesentliche, der Nichtigkeitsbeweis der Gestirnstellung, kommt erst hinterher und zwar in ganz falscher Construction in koordinierter, anstatt konsekutiver Form.

Damit ist jedoch das Quellenproblem noch nicht erschöpft. GL und R haben nämlich die gemeinsame Erwähnung der Götzenbilder, die E nicht hat. Darnach ist nun eine engere literarische Beziehung zwischen GL und R anzunehmen. Ist nun eine direkte Benutzung beider mit Ausschluß von E möglich? Diese Frage ist entschieden zu verneinen. 1. R kann unmöglich GL allein benutzt haben; dies wird unmöglich durch das zahlreiche oben erwähnte Sondergut der R, das mit E übereinstimmt. Zwei besondere Gründe mögen noch erwähnt werden: a) R hat Mars ignita (der griechische Recognitionstext vgl. Caesarius hat *πυριλαμπῶς*); es gilt also das oben Gesagte. b) R hat die Stellung des Mars in Mitte des Himmels (an jedem Tage) nur einmal, aber ganz verständlich am Ende, und somit den Einwurf, der

Mars schaffe Mörder und (in Conjunction mit Venus) Ehebrecher, für beide Behauptungen zu nichte gemacht. GL hat hier den springenden Punkt wieder nicht verstanden; denn GL hat zunächst bloß die Stellung des Mars in der Mitte des Himmels; die Bedeutung liegt aber darin, daß dies per singulos dies, in denen die Menschen geboren werden, stattfindet. Die Gestirnstellung ist demnach noch nicht vollständig angegeben, und sie fehlt bei der Conjunction der Venus mit Mars ganz.

2. GL kann aber auch umgekehrt nicht R allein benutzt haben. Das zeigt, abgesehen von dem Sondergut bei R, der Satz: Wiewohl auch sie zu allen Stunden und zu allen Tagen geboren werden. Denn dies fehlt bei R.

Daraus ergibt sich folgendes: GL und R haben durch Vermittelung einer gemeinsamen Quelle ihr gemeinsames Gut. Diese Quelle könnte E sein für das bezüglich der Gestirnstellung Gesagte. Da aber die GL und R gemeinsame Erwähnung der Götzenbilder sich nicht in E findet, ist eine neue Quelle, B, anzunehmen.

Resultat: Zwingende Beweise für das Abhängigkeitsverhältnis erhalten wir auch hier noch nicht; doch steht fest

1. E kann weder GL noch R benutzt haben.
2. R kann nicht GL allein benutzt haben.
3. GL hat E und R oder eine gemeinsame Quelle B benutzt.
4. R hat E oder GL benutzt oder eine gemeinsame Quelle B.

#### Nr. 4.

	<i>καὶ Βάκτροις</i>	apud Bactros
leges Brahminarum..	<i>πολλὰ τῶν λεγο- μένων Βραχμάνων, οἵτινες κατὰ παρά- δοσιν τῶν προγό- νων καὶ νόμων ..</i>	multitudines Brag- manorum, qui et ipsi ex traditione maio- rum, moribus legibus- que concordibus ..
scortum ne fa- ciant et ne carnem manducant et vinum ne bibant et inter eos nulla ex eis fiant.	<i>οὐκ ἐμψύχον γέν- ονται οὐ μεθύσκον- ται ποτε, οἶνον καὶ σίκερος μὴ γενόμε- νοι, οὐ κακία τι</i>	neque adulterium committunt neque animantia edere, nun- quam inebriantur, nunquam malitiose
Et millia annorum		

sunt, ex quo illi homines hac lege quam sibi posuerunt ducuntur. Est alia lex in India et in eodem climate quae pertinet ad eos qui non sunt e tribu Brahminarum et doctrinam eorum non servant . . . et committant alia horrenda quae Brahminis displicent. . . qui solent carnem hominum manducare sicut caeteri homines manducant carnem animalium. nec stellae bonae persuaderunt caeteris Indis, ut mala non agerent, nec illae quae bene positae sunt in locis convenientibus et in signis zodiaci qui humanitatem respiciunt persuaserunt eis qui manducant carnem hominum ne uterentur cibis impuris et odiosis.

Betrachten wir GL und E in ihrem Verhältnis zu einander, so fällt sofort das zahlreiche Sondergut bei GL auf. Aber auch E hat sachliches Plus gegenüber GL: Die Baktrer werden genannt, die Gesetze werden näher charakterisiert, ihre Gottesverehrung; charakteristisch ist der Zusatz: Die andern handeln nach dem Schicksal. Dieses bei GL und E verschiedene Sondergut verlangt unbedingt eine gemeinsame Quelle. Zunächst werden wir aus dieser Stelle endgültig die Behauptung beseitigen, E habe

κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ, τῶν ἄλλων Ἰνδῶν καὶ μεθυσκομένων καὶ πάντα σχεδὸν καθ' εἰμαρμένην φερομένων.

οἷτινες τοὺς ἐμπίπτοντας ξένους ἀγρεύοντες καὶ τούτους θύοντες ἐσθίονσι.

καὶ οὔτε οἱ ἀγαθοποιοὶ τῶν ἀστρῶν κεκωλύκασιν τούτους μὴ μαιφρονεῖν καὶ μὴ ἀθεμιτογαμεῖν.

aliquid gerunt, sed deum semper colunt; et quidem haec illi, cum ceteri Indorum . . . et inebriantur atque alia huiusmodi flagitia exercent.

in occiduis partibus ubi hospites cum inciderint, capti immolantur et comeduntur; et neque bonae stellae vetuerunt eos ab huiusmodi flagitiis et ab execrandis cibis.

GL benutzt. Abgesehen von dem eben erwähnten Sondergut machen dies zwei Gründe hinfällig a) E hat richtiger: Sie betrinken sich nicht, da sie . . . GL nimmt bloß den Nebensatz auf und läßt die Hauptsache, das Meiden der Trunkenheit, aus. Aber darin besteht ein charakteristisches Merkmal, welches die Brahmanen von den andern Indern unterscheidet. Tatsächlich fehlt nun auch bei GL im Gegensatze dieses Merkmal. b) Der jetzt folgende Grund ist wohl der stärkste in der ganzen Beweisführung, daß E nicht GL benutzt haben kann. E sagt nämlich: Bei einem Volksstamm der Inder besteht der Brauch, die Fremden, die in ihre Hände fallen, zu opfern und dann ihr Fleisch zu essen. Der Syrer sagt: Bei einem gewissen Stamme der Inder ist es Gewohnheit, Menschenfleisch geradeso zu essen wie andere Menschen Tierfleisch essen. Der genau specificierte Bericht bei E (Fremde als Opfer) ist bei GL zu gewohnheitsmäßiger Menschenfresserei geworden. Wie man hier E aus GL ableiten will, kann ich nicht verstehen.

Betrachten wir das Verhältnis von E zu R, so zeigt R als Sondergut: Sie begehen keinen Ehebruch — in den westlichen Teilen Indiens —; R hat ferner den Zusammenhange nach richtig: ab execrandis cibis, wo E ungesetzliche Heiraten erwähnt, die gar nicht vorher genannt sind. Das Fehlen des *οἴνου κτλ* wird man auf Kosten der lateinischen Recognitionen zu setzen haben; denn Caesarius hat den Zusatz: *οὐκ οἴνου ἀπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν*, so daß wohl in den griechischen Recognitionen etwas Ähnliches vorausgesetzt werden muß. Über das gegenseitige Verhältnis von E und R läßt sich auch hier noch nichts Sicheres sagen.

Daß endlich GL und R in näherer Beziehung stehen, zeigt das gemeinsame Sondergut: Die Brahmanen begehen keinen Ehebruch, die Enthaltung von unreinen und fluchwürdigen Speisen. Das zahlreiche Sondergut, das R vor GL voraushat (Erwähnung der Baktrer, nähere Ausführung über die Gesetze, die Nüchternheit, die Gottesverehrung) und die Stelle von der gewohnheitsmäßigen Menschenfresserei bei GL und der Einschränkung bei R (wie E) geht ebenso sicher wie schon oben bei dem Streit um die Priorität zwischen GL und R hervor, daß R unmöglich GL allein benutzt haben kann.



Resultat: GL hat E und R oder eine Quelle benutzt, in der sich das Sondergut, das GL mit E und R gemein hat, vorfindet. Für GL haben wir demnach die Quellen gefunden: E und R oder B (die gemeinsame Quelle).

## Nr. 5.

Pariter Persae sibi leges dederunt, ut uxores sumerent... et filias filiarum, addunt aliqui ut ducerent etiam matres suas. Aliqui ex his Persis dispersi fuerunt, et vixerunt in Media, et in Adorbian, et in Aegypto et in Phrygia et Magi vocantur. In quacumque regione et in quocumque climate secundum hanc legem quae posita est eorum patribus reguntur.

Sed nequimus dicere pro omnibus Magis et caeteris Persis Venerem positam esse cum Luna et cum Saturno in domo et in finibus Saturni cum Mars eis adesset.

Multae sunt regiones in regno Parthorum ubi homines occidunt uxores et fratres et filios, et

Παρά Πέρσαις νόμοις ἦν γαμεῖν . . . καὶ τὰς μητέρας. καὶ οὐ μόνον ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ κλίματι τούτους τοὺς ἀνόσιους γάμους οἱ Πέρσαι ἐποίησαν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν, οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπραττόνται, παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθνη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχὴν.

ἔξ ὧν μέχρι εἰς νῦν πολλοὶ ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Γαλατίᾳ καὶ οὐδὲν ἕπον Κύπρις ἐν Φρυγίᾳ καὶ ἐν ὀρίοις καὶ οἴκοις Κρόνου, σὺν Κρόνῳ ἐφορματοῦντος τοῦ Ἄρεος ἐν ταῖς τῶν πάντων γένεσιν εὐρίσκειτο.

Παρά Πάρθοις καὶ Ἀρμενίοις οἱ φονεῖς

Et rursus apud Persas matresque accipere in coniugium . . . , et sub illa omni axe incesta Persae ineunt matrimonia, ac ne forte liceat his qui mathe- sim sequuntur, uti illo perfugio quo dicunt, certas quasdam esse plagas coeli, quibus propria quaedam habere conceditur, ex ipsa Persarum gente aliquanti ad peregrina profecti sunt, qui Magusaei appellantur.

ex quibus usque in hodiernum sunt alii in Media, alii in Parthia, sed et in Aegypto nonnulli, plures autem in Galatia et Phrygia, qui omnes incertae huius traditionis formam indeclinabilem servant ac posteris custodiendum transmittunt, etiam cum plagam coeli com-

paenas nullas accipiunt, dum apud Romanos et Graecos qui occidit unum ex illis, poenam maximam vindictae subiit.

ἀναιροῦνται, ποτὲ μὲν ὑπὸ τῶν δικαστῶν, ποτὲ δὲ ὑπὸ τῶν καθ' αἷμα τῶν φονευθέντων. καὶ εἰάν τις φονεύσῃ γυναῖκα αὐτοῦ ἢ ἀδελφὸν ἄτεκνον ἢ ἀδελφὴν ἄγαμον ἢ υἱὸν ἢ θυγατέρα, οὐκ ἐγκαλεῖται ὑπὸ τινος νόμους τοιοῦτου ὑπάρχοντος ἐν ταῖς χώραις ἐνκείναις· παρ' Ἑλλησι δὲ καὶ Ῥωμαίοις μείζονα τιμωρία ὑποβάλλονται οἱ τῶν οἰκείων καὶ συγγενῶν φονεῖται.

mutaverint. nec tamen eos Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni, cum Saturno adstante etiam Marte, compulit habere inter caeteros Genesim.

Fehlt.

Diese Stellen zeigen deutlich, daß die bisherige Betrachtungsweise, eine Quelle unmittelbar aus der andern abzuleiten, hier versagt und sich als ungenügend zeigt. Es fällt sofort die freie Bearbeitung auf; GL ist ziemlich dürftig, obwohl er aus E und R bzw. B geschöpft hat. Die Steigerung, die das Ungeheuerliche der Mutterheirat zum Ausdruck bringen will, ist wohl eher als paraphrasierende Schilderung von E, wo die Erwähnung der Mütter am Ende steht, als von R, die die Mutterheirat an den Anfang der Aufzählungen gestellt haben, zu erklären. Daß GL nicht allein E benutzt hat, wird durch folgendes klar: 1. E hat in ganz unverständlicher Weise Phrygien, das hinter Galatien gehört, in den Schlußsatz hineingezogen; GL kann die richtige Stellung nur aus R oder B haben. 2. Die Gestirnconstellation ist bei E falsch angegeben; der Mond, der mit Venus und Saturn in Coniunctur treten muß, ist ganz ausgelassen. An dieser Stelle muß demnach für E entweder R oder B die Quelle sein.

Zweitens zeigt diese Stelle, daß R nicht aus E geschöpft haben kann. Beide haben gemeinsames Gut: sie leben bis auf den heutigen Tag in Medien, sie haben die merkwürdige (syrische)

Form Magusäer für Magier, sie haben gemeinsam die Erwähnung Galatiens; dafür, daß R nicht aus E allein geschöpft haben kann, sprechen so gewichtige Gründe, daß wir auch diese Behauptung fortan als erwiesen betrachten können. Es sind folgende: a) E hat für die detaillierte Aufzählung der Magier bei R alii—alii—nonnulli—plures ohne weiteres für alle das einmalige πολλοί gesetzt; die Verallgemeinerung ist hier ein methodisches Stigma für die Entlehnung aus R bzw. B. b) R hat Parthien, den Wohnort der Magier als Sondergut. c) Phrygien steht bei R an der rechten Stelle. d) R sagt in klarer Ausführung: Die Ursachen für die Incesten werden der Einwirkung gewisser Himmelsstriche zugeschrieben; aber auch beim Wechsel des Klimas halten die Magier diese Sitten aufrecht; der Gedankengang ist zwar bei E derselbe, aber nicht so scharf durchgeführt. e) Ein sicheres Indiz für die Unabhängigkeit der R von E ist endlich die richtige Gestirnconstellation: Venus, Mond, Saturn. Endlich ergibt sich aus dieser Stelle, daß GL aus R oder einer diesen nahe stehenden Quelle geschöpft hat. Das umgekehrte Verhältnis ist unmöglich: a) R hat im ersten Satze bloße Aufzählung der Incesten; GL die ausführliche Steigerung. b) GL hat die Zahlenbestimmung bei den Magiern weggelassen, weil ihm wohl die einzelne Aufführung zu lang war; c) R hat zahlreiches Sondergut (siehe Text). Für die Entlehnung aus R spricht die richtige Stellung »Phrygien« und die richtige Gestirnconstellation, die nicht aus E stammen kann.

Betrachten wir schließlich noch den Abschnitt über die Parther, der in R ganz fehlt, bei E hinter den Gesetzen der Rakamener usw. steht, so lehrt ein Blick auf die Texte, daß das zahlreiche Sondergut bei E die Priorität verlangt.

Stellen wir nun einmal die bisher gewonnenen sicheren und wahrscheinlichen Resultate zusammen.

Sichere Ergebnisse:

1. E hat nicht GL benutzt,
2. E hat nicht R benutzt,
3. GL hat E benutzt,
4. GL und R stehen in einem noch nicht genau constatierbarem Abhängigkeitsverhältnis.

Nun hatten wir in Nr. 2 es für wahrscheinlich erklärt, daß E aus GL geschöpft habe. Gelingt es, dies zur Gewißheit zu machen (Nr. 6), dann muß selbstverständlich eine gemeinsame Quelle für GL und E angenommen werden; es bleibt ebenfalls nur noch zu erforschen übrig, ob R aus GL und E einzeln geschöpft hat oder aus der diesen gemeinsamen Quelle.

#### Nr. 6.

Die Texte stimmen hier zum größten Teile überein; wir werden deshalb stets nur die ganz charakteristischen Stellen, welche die eben zusammengestellten Ergebnisse bestätigen, anführen, sowie diejenigen, welche die Quellenanalyse in der oben angegebenen Weise weiter fördern.

Nequimus autem καὶ οὐ πᾶσαι αἱ nec tamen univ-  
dicere, pro omnibus τῶν Γήλων γυναι- sae Gelonum mulie-  
mulieribus Gelarum κες ἔλαχον ἐν Αἰγο- res in Capricorno  
Veneram sitam esse κέρωτι ἢ ἐν Ὑδροῦ- aut Aquario caco-  
in Capricorno aut in χόφ κακοδαιμονοῦ- daemonem Venerem  
Aquario, loco mali σαν τὴν Κύπριν. nascentem.  
daemonis.

Diese Stelle bietet schon den Beweis dafür, daß für GL und E eine gemeinsame Quelle zu suchen ist; denn E hat eine Stelle in der Vorlage nicht recht verstanden; GL hat nämlich richtig: . . . loco mali daemonis. (Es ist dies der 12. Platz in der Astrologie cf. Firmicus Maternus bei Nau p. 561)<sup>1</sup>; der Grieche wußte mit der astrologischen Stelle offenbar nicht recht Bescheid und schrieb: κακοδαιμονοῦσαν. Die lateinischen R haben einen ganz anderen Sinn hineingebracht: cacodaemonem Venerem nascentem. Da indes der griechische R-Text sich wahrscheinlich eng an seine Vorlage angelehnt hat<sup>2</sup>, so kann ein sicheres Resultat über das Verhältnis von R zu seiner Vorlage nicht gegeben werden.

1) In duodecimo loco Venus constituta . . . faciet mulierem libidinosa et quae promiscuis amoris voluptatibus implicetur . . . alias vero mulieres viriles facit actus appetere (Firm. Mat. III, VI, 27, 32).

2) Caesarius hat wörtlich übersetzt: κακοδαιμονοῦσα τῇ Κυπρίδι; auch im folgenden Satze hat Caes. richtig: ἀνδρείους wie E, wo die lat. R effeminatos setzen. Solche bei dem lat. R-Texte verderbte Stellen mahnen deshalb zu großer Vorsicht.

5. Als sicheres Resultat kann zu dem obigen hinzugefügt werden: GL und E haben eine gemeinsame Quelle B benutzt.

## Nr. 7.

<p>Apud Bactrianos, qui Cusciani vocantur, ornantur mulieres pulchris hominum vestibus et auro multo et gemmis pretiosis et serviunt eis servi et servae plus quam mariti. Ipsae in iumentis equitant, et ornantur vestibus aureis et gemmis pretiosis.</p>	<p><i>Παρά Βάκτροις αἱ γυναῖκες κόσμων διαφέρουσι καὶ παντὶ μέρει χρῶνται, ὑπερηγετούμεναι ὑπὸ παιδίσκων καὶ νεανίσκων μᾶλλον ἢ οἱ ἄνδρες· προερχόμεναι μετὰ πολλῆς φαντασίας ἔφιπποι, κοσμοῦσαι πολλῶ χρυσῶ καὶ λίθοις βαρυτίμοις τοὺς ἰππους.</i></p>	<p>Porro vero in Susis mulieris unguentis et quidem optimis utuntur, ornamentis comptae ex lapidibus pretiosis, ministeriis quoque ancillarum fultae procedunt, multo maiore ambitione quam viri.</p>
---	---	---

Diese begehen mit ihren Sklaven und Fremden Ehebruch, mariti autem earum eas non obiurgant, nec timor est in eis, quia sicut dominas Cusciani uxores suas habent. Et nequimus dicere, pro mulieribus Bactrianorum positum esse et Martem et Venerem et Iovem in domo Martis in medio coeli, in loco quo nascuntur mulieres divites et adulterae quae submittant suos maritos in omnibus.

Diese Stellen geben einen überzeugenden Beweis für unsere S. 30 aufgestellte Quellenanalyse. Die Erwähnung der Kuschanen

bei GL weist wieder auf eine besondere Quelle hin, E hat wohl den ihm unbekannt Namen ausgelassen. Der griechische R-Text (Caesarius: ἐν Σούσοις) hat Susa bzw. die Susier wohl als pars pro toto für das seinen Lesern weniger bekannte Baktrien gefaßt<sup>1</sup>. Der lateinische R-Text hat dies nicht mehr verstanden, ἐν Σούσοις als Völkernamen gefaßt und in Susis geschrieben. Obwohl bemerkt werden muß, daß auch Strabo von Susiern spricht<sup>1</sup>, stößt dies in unserem Falle die Behauptung nicht um, weil selbst bei dieser Annahme die Abhängigkeit der R als sicher bestehen bleibt. Der Satz: Sie reiten auf Pferden usw. ist ferner ein treffender Beweis für Behauptung I und II. Denn E kann nicht R benutzt haben, weil diese Stelle sowohl in den lat. als griech. R fehlt. Daß E hier wieder die Priorität zukommt, daß R wieder Entlehnung aus GL aufweist, geht aus folgendem hervor: E hat ganz richtig den Gold- und Edelschmuck auf die Pferde bezogen, denn daß sich die Weiber schmücken, ist kurz vorher gesagt worden. Der Syrer hat dies wieder auf die Weiber bezogen, da *عزمتهم* sicherlich reflexiv (Et pa'al) zu nehmen ist, zumal das Objekt fehlt (cf. auch Cureton: adorn themselves p. 21, dagegen Merx 46). Und zwar ist beim Syrer diese doppelte Setzung eine viel gröbere Unaufmerksamkeit, als wenn E sich diese hätte zu Schulden kommen lassen. Denn E sagt von den Weibern bloß, daß sie sich schmücken, GL dagegen gebraucht fast wörtlich dieselben Attribute wie an der zweiten Stelle, wo es wieder auf die Weiber bezogen ist. Nun hat R diese nähere Ausführung bei dem Schmucke von den Weibern, hat also hier wahrscheinlich aus GL oder der gemeinsamen Quelle B geschöpft. Auch die Stelle: ministeriis quoque ancillarum etc. bei R zeigt die Entlehnung. Die Gestirneconstellation nebst ihrer Erklärung haben wir dagegen bei GL am klarsten<sup>2</sup>. Bei E weiß man schon nicht mehr

1) Strabo XV p. 728 ed. Meinecke 1877, p. 1014: *λέγονται δὲ καὶ Κίσιοι οἱ Σούσοι* Ptol. Geogr. VI 3 ed. Nobbe 1845, II 91; *ἡ Κίσιον* prope Susianam. Drouin, Mémoire sur les Huns Ephtalites (Museon 1895): Die Kuschanen kamen nach Sogdiana und von dort ins Land der Baktrer. Im Anfang unserer Zeitrechnung drangen sie in Indien ein unter dem Namen Kouchans. Sie wurden im 5. Jahrh. von den weißen Hunnen unterjocht (cf. Nau 1907, p. 589 note 1).

2) Es liegt wohl das bei Homer ausführlich geschilderte Liebesabenteuer zugrunde.

recht, auf wen das *ἰδίους* zu beziehen ist; tatsächlich hat es auch R auf Jupiter bezogen.

Die anschließenden Gesetze der Rakamäer, Edessener und Araber haben GL und E wörtlich, bei R fehlen sie, ebenso wie die folgenden Gesetze in Hatra.

#### Nr. 7a.

Posita est lex in Hatra ut *Ἐν Ἀτροίς ὁ κλέπων τι*  
omnis scilicet qui aliquid fu- *ὀβολοῦ ἄξιον λιθάζεται.*  
ratus est, parvi licet pretii reus  
sit lapidationis.

Apud Cuscianos. *παρὰ Βάκτροις.*

Diese Stelle ist ein klarer Beweis, daß E aus einer syrischen Vorlage geschöpft hat. Er las nämlich *ἄξιον* anstatt *ἄξιον*<sup>1</sup>. Andererseits zeigt es wieder die gemeinsame Quelle B, die GL mitunter besser und getreuer wiedergibt als E.

#### Nr. 8.

Apud Septentri- *Παρὰ δὲ Γάλλοις* Et apud Gallos  
nem vero et in re-  
gione Germanorum et  
eorum vicinorum . . .  
esse nativitatem cum

Hermes est cum Ve- *λαχεῖν ἐν ταῖς γενέ-* . . . Luciferum cum  
nere in domo Saturni *σει φωσφόρον μεθ'* Mercurio in domibus  
et in finibus Martis *Ἐρμού, ἐν οἴκοις* Saturni et finibus  
et in signis zodiaci *Κρόνου καὶ ὀρίοις* Martis habuerint.  
in Occidente. *Ἄρεος δύνοντα.*

Wiederum ein offener Beweis für die Ableitung von GL und E aus gemeinsamer Quelle; dies beweist a) die genauere geographische Fixierung bei GL b) E und R lassen aus in signis zodiacis in Occidente; E hat das letztere wohl verbal wiedergeben wollen (*δύνοντα*). Auffallend ist ferner, daß E anstatt des sonst von ihm gebrauchten Ausdrucks *Κύπρις* oder *Ἀφροδίτης* hier ein Attribut des Abendsterns gebraucht hat. R hat

1) Merx übersetzt: dem Wasser gleich, gemein wie Wasser. Nau korrigiert wieder anders (Nau 1907, p. 590 note 1).

die Übersetzung dieses Attributs und zeigt dadurch (sowie das gemeinsame in domibus) die Abhängigkeit von E. Ob R diesen Ausdruck unmittelbar aus E oder aus der Vorlage von E hat, kann leider nicht bestimmt werden.

#### Nr. 9.

Amazones popu- *Αἱ δὲ Ἀμάζονες* Amazones omnes  
lum quae constitu- *πᾶσαι*  
unt;

Die Amazonen haben keine Männer, sondern gehen  
tempore uno anni, *ἅπαξ τοῦ ἔτους περὶ* Semel in anno, circa  
tempore verno, *τὴν ἑαρινὴν ἰση-* vernale aequinoctium.  
*μερέαν.*

aus ihrem Gebiete, vermischen sich mit fremden Männern und empfangen von ihnen. Die männlichen Kinder setzen sie aus, die weiblichen ziehen sie auf.

Patet eas, secundum *ἀναγκαίως ἐν ἐνὶ* cumque unius tempo-  
praeceptum naturae, *καιρῷ ἀποκνήσκουσι* ris sit omnium par-  
qui in eodem mense *κατὰ τὸν τῆς φύ-* tus, absurdum est, ut  
conciunt, omnes in *σεως νόμον, . . .* in maribus quidem  
eodem mense par-  
turire, aliquantulo  
citius et aliquantulo  
serius, et, sicut nar-  
ratum est nobis, om- *πολεμικαὶ τὲ εἰσι* vero Genesi nunquam.  
nes strenuae sunt et *καὶ γυμνασίων πνο-*  
bellicosae. Nulla ta- *ροούμεναι.*  
men e stellis succur-  
rere potuit illis mas-  
culis qui nascuntur  
quin proiciantur.

Der prägnante Ausdruck bei E von der Äquinocialzeit ist bei GL zur Frühlingszeit abgeschwächt<sup>1</sup>. Da R die vollständig wörtliche Übersetzung von E hat, liegt es nahe, E als Vorlage für R zu halten. Dasselbe zeigt sich gleich im folgenden wieder,

1) Daß man indes aus dieser Fassung darauf schließen könne, verisimile non est viragines nosse aequinoctium (Nau 1907, p. 532) ist mir nicht einleuchtend.

wo GL denselben Monat (mit einigen Einschränkungen) als Tag der Geburt angibt, während GL und E dieselbe Zeit haben. Auch geht aus dieser Stelle wieder hervor, daß GL E nicht unmittelbar benutzt hat, da GL hier genauer ist. R zeigt charakteristisches und dem ersten Satz der Äquinocialgleiche entsprechendes Sondergut, ohne daß sich hierfür eine Quelle angeben ließe.

## Nr. 9a.

Apud Parthos unus	Ἐν δὲ τῇ Παρθία	In Parthia multae
vir sumit plures uxores et omnes oboediunt illi cum honestate ob legem quae ibi eis posita est.	πολλὰ γυναῖκες ἕνα ἄνδρα, καὶ πᾶσαι σωφρονοῦσι πευθόμεναι ἀπὸ κατὰ τὸν νόμον.	mulieres unum habent virum, et utraque orbis pars moribus suis atque institutis obsequitur.

Diese Stelle gibt wieder einen klaren Beweis dafür, daß GL und E nicht aus R geschöpft haben können. Denn GL und E schreiben in richtigem Zusammenhange spezialisierend: Die Weiber der Parther nehmen dem Gesetze gemäß einen Mann. R hat hier ganz unverständlich und generalisierend: Jeder Erdteil gehorcht seinen Sitten und Gebräuchen. Dies ist nicht erst auf Kosten des lateinischen Übersetzers der R zurückzuführen, denn auch der griechische Text muß eine solche Verallgemeinerung gehabt haben; denn Caesarius sagt: καὶ πᾶσι τοῖς πατρίοις τὰ ἔθνη ὡσπερ νόμον στοιχοῦσιν ἀδάκνωσ (ἀδεῶσ?) καὶ ἀπόνωσ. Hilgenfeld (128) findet nun gerade diesen Schluß als passend, daß beide Weltteile ihre eigenen Gewohnheiten haben! Die folgende Geschichte von den Amazonen muß er dann als Nachtrag erklären, obwohl schon Merx 109 erklärt hatte, daß dies im Zusammenhange unpassend sei. Aber ganz abgesehen davon, erscheint es vom literarkritischen Standpunkte aus undenkbar, daß GL und E von ihrer Vorlage R (nach Hilgenfeld) jeder Wahrscheinlichkeit zuwider abgewichen und spezialisiert hätten. Gewiß ist ein überzeugender Beweis bei solchen Fällen selten möglich, aber eine vorurteilslose Betrachtung dürfte meine Annahme wohl wahrscheinlicher finden als diejenige Hilgenfelds. Im übrigen zeigt sich R im ersten Teile wieder als getreue Übersetzung von E.

## Nr. 10.

In tota regione Arabum in Sarmatia superiore et in Hispania ... tota regione Alanorum, et apud Alabanos et apud Sassos et in Brusa <sup>1</sup> quae est trans Douro	καὶ παρὰ Ταῖνοις ἐν τῇ Σκυθία ὅλη τῇ Ἀλανία καὶ Ἀλβανία καὶ Ὠτηνῇ καὶ Σαννία καὶ ἐν Χρυσῇ	fehlt (griech. παρὰ δὲ Ἑλλείοις) apud Sarmatas et Skythas in Chrysea insula
--	---	---

... impotens est mandatum Hermetis et Veneris in circuitu totius mundi.	ἐστέρηται ὁ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐνεργείας τροπὸς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ τοῦτο τῆς οἰκουμένης.	ergo deficit apud eos Mercurii Venerisque constellatio.
---	--	---

Die gemeinsame Quelle scheint den Ausdruck, den GL mit »Araber« wiedergegeben hat, nicht recht verstanden zu haben, und sucht es mit Ταῖνοις<sup>2</sup>, der griechische R-Text mit Ἑλλείοις wiederzugeben. Durch die Erwähnung der Sarmater zeigt R wieder Abhängigkeit von GL, während er im übrigen sich eng an E anschließt, aber an Inhalt dürftiger ist. E stimmt wieder mit GL überein, zeigt aber als Sondergut einige uns nicht recht bekannte Namen.

## Nr. 11.

In tota Media omnes homines cum moriuntur, etiamsi vita in eis	Οἱ Μῆδες πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις καὶ τὸν νεκρὸν	Ex omni orbe terrarum Medi tantummodo summa observantia adhuc spi-
--	--	--

1) Für die Lesart:  $\sigma\iota\sigma\eta\eta$   $\text{ܣܝܫܝܗ}$   $\text{ܣܝܫܝܗܘܘܘ}$  schlägt Nöldeke vor (bei Nau 1907, p. 596 n.)  $\sigma\iota\sigma\eta\eta$   $\text{ܣܝܫܝܗ}$   $\text{ܣܝܫܝܗܘܘܘ}$  et in Chryse quae est ultra Indiam. Es ist sehr leicht möglich, daß ein unaufmerksamer Kopist anstatt  $\sigma$  ein  $\circ$  und anstatt  $\eta$  ein  $\iota$  geschrieben hat. Denn die Kenntnis der Sachsen, Preußen und der Oder setzt wohl zuviel Geographie voraus. Vgl. Nau 1899, p. 51 n. 4.

2) Der transkribierten Wiedergabe des syr. Wortes für Araber  $\text{ܐܪܒܝܝܢ}$ .

permaneat, canibus proiciuntur, et canes manducant mortuos totius Mediae. Tamen nequimus dicere, omnes Medos nasci dum pro eis Luna posita est cum Marte in cancro, die, sub terra. Ita enim scriptum est nasci illos qui a canibus manducantur.

ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι. rantes homines canibus devorandos abiiciunt.

καὶ οὐ πάντες σὺν τῇ Μήνῃ τὸν Ἄρεα ἐφ' ἡμερῶν γένεσως ἐν Κανδροῦ ὑπὸ γῆν ἔχουσιν. et non ob hoc Martem per diurnam Genesim in Cancro positos habent.

Diese Stelle ist so gehaltreich, daß man aus ihr die ganze Quellenanalyse erkennen kann. E hat einen erläuternden Zusatz zu der Erzählung von den Hunden, der schwerlich auf bloßer Paraphrase beruht, sondern Original ist. GL hat dies ausgelassen. R zeigt eine unleugbare Abhängigkeit von E, hat aber in dem ersten Sätzchen eine heillose Verwirrung angerichtet. (Auch der griechische Text hat diese schon; vgl. Caesarius: *Μῆδοι δὲ πάντες μετὰ σπουδῆς ἔτι ἐμπνέοντας τοὺς κάμνοντας καὶ βορὰν προστιθέασιν ἀναλήτως*). Zunächst behauptet R, daß die Meder auf dem ganzen Erdkreis die einzigen seien, welche solche Pietätlosigkeit gegen die Verstorbenen bewiesen. Das übrige hat R gar nicht verstanden. Das *summa observantia* hängt in der Luft, ohne daß man recht weiß, worauf es zu beziehen ist; R hat eben das *τρεφομένοις* nicht verstanden, hat dies auf die Sterbenden bezogen und mit *devorandos* wiedergegeben. Dadurch war dann das obige Attribut seines Verbuns beraubt und mußte als Adverb zu *abiiciunt* gezogen werden. Dann aber ergibt sich die, namentlich E gegenüber unwahrscheinliche Übersetzung: Die Meder werfen mit großem Eifer die noch Lebenden den Hunden zum Fraße vor. Einen zweiten groben Verstoß, womit ebenfalls die Abhängigkeit bewiesen wird, begeht R, wenn aus dem einschränkenden: Man wirft die Menschen, wenn sie sterben, aber auch dann, wenn noch Leben in ihnen ist... (bei GL und E) — ohne weiteres die Verallgemeinerung gemacht wird: Man wirft die noch atmenden Menschen den Hunden vor. Hier kann R nicht die Priorität haben.

In der Gestirnstellation hat indes GL die ursprüngliche Fassung: Denn wenn auch die Bedeutung des »dies« inhaltlich mit der Erklärung bei E von der *ἡμερῶν γένεσως* gleichkommt, so wird man hier in E die Abhängigkeit sehen. Das ist aber nur dadurch denkbar, daß GL und E eine gemeinsame Quelle (B) haben. R zeigt sich wieder als wörtliche Übersetzung von E, läßt aber die Worte »unter der Erde« bei GL und E aus.

## Nr. 12.

Die Inder werden nach ihrem Tode verbrannt und multae eorum mulieres mit ihnen. *ἐκοῦσαι αἱ γυναῖκες* uxores defunctorum sponte se offerentes

Gleichwohl werden diese Weiber nicht geboren, dum Mars et Sol *ὑπὸ γῆν ἐπὶ νυκτερινῆς γένεσως σὺν Ἄρει τὸν Ἥλιον ἐν Λέοντι ὀρίοις* in nocturna Genesi sub terra habent Solem cum Marte in partibus Martis. *Ἄρεος.*

GL hat hier aus dem bestimmten Ausdrücke der »freiwillig sich stellenden Witwen« bei E und R »viele« gemacht, Über die Gestirnstellation siehe oben; E ist von R wieder wörtlich übersetzt.

## Nr. 13.

Germani omnes per suffocationem moriuntur exceptis illis qui in bellis moriuntur. Tamen impossibile est omnium Germanorum *Γερμανῶν οἱ πλεῖστοι ἀγχομιμαίω μόρω ἀποθνήσκουσι καὶ οὐ πάντως τὸ πλῆθος τῶν Γερμανῶν* Germanorum plerumque laqueo vitam finiunt, nec idcirco omnes..

Nau (1907 S. 533) will diese Stelle für seine These verwertet wissen, daß GL die Priorität zukomme. Der Gedankengang dieser Stelle sei: Alle Germanen kommen gewaltsam um, entweder durch Erstickung oder im Kriege, daher im Nachsatz alle. Eusebius und die Recognitionen hätten nur den Schluß bei veränderten Voraussetzungen gewahrt, und deshalb sei deren

Beweisführung falsch. Aber E hat gar nicht im Nachsatz »alle«; man könnte also ebensogut bei GL eine Verallgemeinerung von E sehen. Bei R trifft Naus Vorwurf zu. Indes würde auch die Nausche Behauptung unserer Beweisführung keinen Eintrag tun. Der Schluß dieses Abschnitts ist wieder frei bearbeitet worden, bei R heißt es wieder: Die Furcht vor den Gesetzen und die Willensfreiheit verschafft den Gesetzen Gehorsam<sup>1</sup>, bei E wird dem Gesetz und der Gewohnheit wegen der Willensfreiheit des Menschen der Sieg zugeschrieben, bei GL heißt es: superant Fatum leges hominum qui ducuntur secundum suam consuetudinem. Die Tendenz der gesamten Ausführungen der einzelnen Quellen und die dadurch bedingten Veränderungen und Abweichungen werden hierdurch erklärt.

## Nr. 14.

Non cogit Fatum Seras occisionem committere cum nolint	καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἢ γένεσις τοῦς Σῆ-ρας μὴ θέλοντας φοβεύειν	Nec cogere potest Genesis aut Seras homicidium committere
--	--	---

Hier haben wir einen Beleg für die eben ausgesprochene Behauptung: Bei GL wird das Fatum, bei E und R die Geburtsstunde bzw. die Gestirnconstellation bei dieser als nicht maßgebend für die Sitten und Gebräuche der Völker bezeichnet. R zeigt sich als Übersetzung von E und läßt das notwendige: »wenn sie nicht wollen«, aus.

## Nr. 15.

	lat. R	griech. R (Caesarius)
nec Persas non ducere filias et sorores	τοῦς Πέρσας ἀθεμίτως μὴ γαμεῖν	aut Persas in-cesta vitare ἢ Πέρσας μὴ μητρογαμεῖν καὶ ἀδελφοφθορεῖν

Der griechische R-Text scheint hier GL benutzt zu haben; E und R haben die schon früher einzeln aufgezählten Incestehen in ein allgemeines Urteil zusammengefaßt; da jede Quelle das von ihr früher gegebene Material nach eigenem Gutdünken ver-

1) S. oben S. 23.

arbeiten konnte, lassen sich die Quellen auch hier nicht nach gewöhnlichem Schema von einander ableiten. Dasselbe gilt auch von der folgenden Zusammenfassung, obwohl hier die Übereinstimmung eine fast wörtliche ist. Den Schluß, in welchem dem Schicksal und der Naturbestimmung bzw. dem Horoskop ein gewisser Einfluß zugeschrieben wird, ist nur bei GL und E und zwar in wörtlicher Übereinstimmung vorhanden. R fügt nur hinzu: Jedes Volk folgt seinen Gesetzen gemäß der Willensfreiheit und vernichtet die Bestimmungen der Geburt (des Horoskops) durch die Strenge der Gesetze. Dann zeigt sich wieder die oben angegebene Tendenz der R. Nur ein Satz sei als charakteristisch für die Quellenanalyse noch genannt.

Kein Horoskop zwingt die Menschen

	lat. R	griech. R (Caesarius)
ut utatur arte Musarum	τὰ ἄλλα βάρ-βαρα ἔθνη τὰς ἑθνη τὰς ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λεγομένων Μούσαις κοινωνεῖν	Gentes barbarae Graecorum studiis institui ἔθνη τὰς ὑφ' Ἑλλήνων προσαγορευόμεναις κοινωνεῖν

E hat hier die ursprüngliche Fassung, die GL abgekürzt wiedergibt, der griechische R-Text hat gerade die Musen ausgelassen, der lateinische R-Text hat für die Metapher deren Bedeutung gesetzt.

## Nr. 16.

Ego et dixi: Nos pater Bardesanes, haec omnia persuas habemus, et scimus haec vera esse. scisne Chaldaeos . . . Dixi mihi Philippe, ut in errore inducerent hanc vocem Chaldaeos invenisse	Ταῦτα, ὧ̄ Βαρδῆ-σάνη, ἄκρως ἡμᾶς πέπεικε, φημι αὐτῷ. οἱ δὲ ἀστρονόμοι ἀπεκρίνατο· Οὐκ ἀληθῆς ἢ ἀπόκρισις αὐτῆ, ὧ̄ Φίλιππε	Sed dicet aliquis eorum qui in disciplina mathesis eruditi sunt Ad haec ergo respondebimus quod
--	---	---

Gewiß ist Nau (1907 S. 533) zuzustimmen, wenn er in GL hier die beste Dialogform sieht. Aber mit solch formellen Gründen würde er schwerlich Hilgenfeld überzeugen können, daß R unmöglich hier die Priorität haben könnte; denn Hilgenfeld behauptet ja gerade, die Dialogform sei erst von GL bzw. E künstlich hergestellt worden. Wir haben deshalb bei unserer Beweisführung im allgemeinen auf die formelle Seite kein besonderes Gewicht gelegt. Denn noch im selben Abschnitt könnte man Stellen nennen, in denen E oder vielleicht sogar R die bessere Form haben:

In den sieben Klimata herrscht je einer von den sieben Sternen.

<p>et in unaquaque ex his regionibus prae- valet voluntas impe- rii eius, quod vocatur lex</p>	<p>κατὰ τοὺς διαφοροὺς νόμους μὴ τοὺς ἀν- θρώπους τεθεικέναι ἐαυτοῖς, ἀλλ' ἐκά- στον ἄρχοντος πλεο- νάζειν τὸ θέλημα ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ, ὅν νόμον νενομίκασιν οἱ κρατούμενοι</p>	<p>et istas quas expo- suimus diversas le- ges non ab homini- bus positas, sed ab istis principibus se- cundum uniuscuius- que voluntatem; et hoc quod stellae vi- sum est, legem ab hominibus observa- tam</p>
--	---	---

Im folgenden hat E wieder spezifiziert, GL zeigt durch andere Fassung die Abkunft aus der gemeinsamen Quelle B; R hat die Stellen ganz ausgelassen und beweist somit seine Abhängigkeit.

Wir haben viele Völker aufgezählt

<p>qui totam terram circumdu- cunt et non esse in uno climate sed in omnibus ventis et in omnibus climatibus.</p>	<p>τά τε ὄντα ἐν μεσημβρίᾳ καὶ δύσει καὶ ἀνατολῇ καὶ ἄρκτῳ. τοῦτ' ἔστιν ἐν διαφοροῖς κλι- μασι.</p>
---	---

In den letzten, längeren Ausführungen über die Gebräuche der Juden (GL und E fügen dann die Gebräuche in Syrien und Edessa an) und der Christen weichen die einzelnen Quellen, indes meist nur formell, von einander ab. So hat z. B. einmal GL als Sondergut: ob sie in Edom oder in Arabien, ... im Norden oder Süden sind, während E sagt; ob sie in Gallien oder

in Italien, ... oder gleichwo sein mögen, ... während R jede nähere Bestimmung ausläßt. GL fügt ferner als Sondergut eine Gestirnconstellation bei; daß die Juden nirgends den Götzen Ehrfurcht erweisen, daß die Christen sich an einem Tage, dem Sonntage, versammeln und an den Tagen der Lectionen sich der Nahrung enthalten; unsere Schwestern unter den Gelen und Kaschanen vermischen sich nicht mit Fremden, die in Edessa töten ihre Weiber und Schwestern nicht, wenn sie die Ehe brechen, sondern halten sich von ihnen fern und übergeben sie dem Gerichte Gottes, die in Hatra steinigen die Diebe nicht. E hat als Sondergut: Die Christen verehren in Ägypten nicht den Apis oder den Hund oder den Bock oder die Katze. Durch ein *ὡς προείπον* weist E am Schluß noch einmal auf sein Thema zurück. Der griechische und besonders der lateinische R-Text weicht von GL und E häufig ab; der griechische Text bei Caesarius zeigt manches Sondergut in Namen und Gestirnconstellation, hat jedoch den ganzen folgenden Abschnitt über die Christen ganz kurz abgetan, so daß hier Caesarius für die Reconstruction des griechischen R-Textes nicht zu gebrauchen ist. Der lateinische R-Text hat häufig eine recht freie Bearbeitung, er ist namentlich im letzten Abschnitt sehr kurz und bringt bei den Parthern die Nachricht an: sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit; obwohl sich wegen dieser freien Bearbeitung ein sicheres Urteil über die Quellenbenutzung nicht geben läßt, so ist doch soviel sicher, daß sich kein einziges Argument aufzeigen läßt, welches die vorangegangene Quellenanalyse zerstört.

Merx und Hilgenfeld<sup>1</sup> haben noch in ausführlicher Erörterung sonstige Berührungspunkte zwischen dem Dialog und den Recognitionen aufgedeckt; daraus, daß jeder der beiden Gelehrten mit großer Sorgfalt und Scharfsinn die Frage nach der Abhängigkeit untersuchte und daß jeder am Schluß zu der Überzeugung kam, sein von ihm aufgestelltes Quellenverhältnis werde dadurch bestätigt, geht hervor, wie subjektiv sich das hier gegebene Material verwerten läßt. Da ich einen objektiv überzeugenden Grund in den Ausführungen nicht gefunden habe, der meine Quellenanalyse umstößt, habe ich darauf verzichtet, diese (vier) Stellen

1) Merx S. 88—114, Hilgenfeld S. 133—150.



wiederzugeben und zu erörtern. Denn die lange Auseinandersetzung, die sich dabei an die Behauptungen Hilgenfelds anschließen müßte, würde das Ergebnis in nichts fördern; auch würde dieselbe z. T. nur den Ausführungen von Merx beistimmen.

Stellen wir nunmehr das Endresultat der Quellenanalyse fest. Aus den Nummern 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 15 ergibt sich<sup>1</sup>, daß GL aus E geschöpft hat, aus den Nummern 2, 6, 7, 7a, 8, 10, 16, daß GL gegenüber E die Priorität hat. Daraus folgt, daß GL und E aus einer gemeinsamen Quelle, B, geschöpft haben (Nr. 1, 3, 4, 5 ff). Aus den Nummern 2, 4, 7, 8, 9a, 10, 11 ergibt sich, daß R von E abhängig ist, aus Nr. 3, 4, 5, 7, 10, 13, 15, daß R mit GL Berührungspunkte aufweist. Dies läßt sich erklären, wenn man a) R aus der gemeinsamen Quelle B ableitet (z. B. 5) oder b) R aus E und GL oder c) R aus E und B schöpfen läßt. Die zweite Annahme halte ich für unwahrscheinlich, weil das Sondergut, das R mit GL gemein hat, gar zu gering ist; für die dritte Annahme spricht, daß sich R meist als wörtliche Übersetzung von E zeigt. Aber auch bei dieser Annahme ist es wohl gegen jede Analogie, daß die R zwei Quellen vor sich gehabt hätten, von denen sie der einen, E, wörtlich folgen, von der anderen, B, nur ganz spärlich einmal einige Worte entnehmen. (Dasselbe Argument wie unter b). Am wahrscheinlichsten halte ich deshalb die dritte Vermutung, daß R aus B allein geschöpft haben (s. oben)<sup>2</sup>. Daraus würde dann allerdings folgern: a) daß E seine Vorlage fast wörtlich wiedergibt; das ist bei Eusebius nichts Seltenes; b) daß bereits B bei GL die Abänderungen vorgenommen hat. Das ist ebenfalls wahrscheinlich. Denn daß Eusebius, dem es darauf ankam, die Lehre des Bardesanes möglichst getreu wiederzugeben, die Vorlage so bedeutend abgeändert habe, ist nicht recht einleuchtend. Doch möchte ich betonen, daß ich nur die beiden Sätze

1) Es sind nur die Stellen zusammengefaßt, aus denen sich am besten die Quellenanalyse ergibt.

2) Mit den mannigfaltigen, mit der obigen Auffassung teilweise zustimmenden, teilweise gänzlich abweichenden Ansichten von Hilgenfeld, Merx, Nau, Waitz, Harnack, Bardenhewer usw. will ich in nähere Auseinandersetzung nicht eintreten, sondern die auf Grund der Synopse gewonnene Ansicht zur Kritik stellen.

1. E und GL haben eine gemeinsame Quelle, B,
  2. E und R zeigen enge Berührung,
- als sichere Ergebnisse verzeichnen kann, während ich die Behauptung, E und R sind nur indirekt verwandt, durch Benutzung der gemeinsamen Quelle B, als höchst wahrscheinlich bezeichnen kann<sup>1</sup>.

Wir haben nun zunächst noch die Frage zu beantworten: Wie stellt sich die gemeinsame Quelle B zu GL, wie zu den Bardesanes-Schriften? Waitz hat (S. 257 ff) lediglich durch Schlußfolgerungen aus den einschlägigen Arbeiten über die Recognitionen und den Bardesanesdialog die Behauptung aufgestellt, daß der Dialog des Philippus (GL) und R auf eine Schrift weisen, welche nicht nur die Gesetze der Länder, sondern auch eine Widerlegung des astrologischen Glaubens an die Genesis zum Inhalt hat: »Ist es nun sicher, daß das Buch ‚der Gesetze der Länder‘ in seinen Gedanken durchaus von Bardesanes abhängt, so liegt es nahe, an eine Schrift des Bardesanes zu denken. Dann aber kann diese keine andere sein als der von Euseb h. e.

1) Für die in jüngster Zeit eifrig betriebene Recognitionenfrage dürfte die Untersuchung demnach folgendes Ergebnis haben: Wenn man annimmt, daß R aus E (und B oder GL) geschöpft haben, so muß man die Entstehung der jetzigen Recognitionen (lib. 9) ins 4. Jahrh. hinabrücken (So Nau 1907, p. 531). Wer der von mir als wahrscheinlich bezeichneten Auffassung folgt, kann die Recognitionen in der Mitte des 3. Jahrh. entstanden sein lassen. In dieser Annahme würde ich mit der neuesten Untersuchung von Waitz, Die Pseudoclementinen 1904 (Texte u. Unters. N. F. 18) übereinstimmen, der die Grundschrift des Clemensromans in der Zeit zwischen 220 und 230 in Rom entstanden sein läßt. Harnack II 2, S. 535 hält allerdings die Annahme, daß Eusebius die (einzige) Quelle für R war, für leichter als diejenige, welche E und R auf eine andere Recension der Originalquelle zurückführt. Das Sondergut bei R hielt er nur für Amplificationen jüngeren Datums. Auch Harnack denkt sich deshalb die Recognitionen frühestens in die Zeit zwischen 313 und 325 entstanden (S. 336). Hilgenfeld, Der Clemens-Roman (Zeitschr. f. wiss. Theol. N. F. 14, S. 66—133), der R bekanntlich als Urquelle ansieht, hält es (132. 133) für vollends unzweifelhaft, daß R nicht im 3., sondern im 2. Jahrh. und zwar um dessen Mitte (spätestens unter Mark Aurel) entstanden ist. Es ist sicher, daß, wie schon mehrfach geäußert worden ist, die Recognitionenfrage nur durch eine neue Textausgabe mit synoptischer Behandlung zum Abschluß gebracht werden könne. Vielleicht entschließt sich der mit diesen Fragen wohlvertraute Waitz dazu.

IV 30 erwähnte Dialog *περὶ εἰμαρμένης πρὸς Ἀρτωνίνου*. Dieser bardesanische Dialog ist die gemeinsame Quelle sowohl für den Dialog des Philippus, als auch für die clementinische Grundschrift, insbesondere R 8 und 9, deren Ausführungen über die Genesis ebenfalls auf Bardesanes beruhen«. Waitz hat seine Combination durch textliche Vergleichen zwischen den R und GL zu erweisen gesucht (258, 259). Aber die gemeinsame Quelle B kann kein echter Dialog des Bardesanes sein, weil auch in dieser Quelle schon von Bardesanes als einer dritten Person die Rede ist, wie die übereinstimmenden Stellen bei GL und E zeigen. Ferner muß die gemeinsame Quelle eine astrologie-feindliche Richtung vertreten haben, so daß wir nicht auf den Dialog *περὶ εἰμαρμένης (πρὸς Ἀρτωνίνου)*, sondern auf den Dialog *καθ' εἰμαρμένης* hingewiesen werden. Dieser Dialog ist die gemeinsame Quelle für GL, E und R. In seiner ersten Redaction befand sich noch nicht das Sondergut von den Herrschern und Lenkern, und mit dieser Annahme erklärt es sich, daß Eusebius und die Recognitionen diese Stellen nicht haben. Denn es läßt sich nicht erklären, weshalb Eusebius und R gerade das charakteristische Sondergut des Bardesanes von den Herrschern und Lenkern und die damit verbundenen Gedanken fast ganz unterdrückt haben sollten. Auch Merx (S. 108) hat die Verschiedenheit des Gedankenganges gefühlt und zu erklären gesucht; original ist der Syrer, orthodox corrigiert Euseb, für den besonderen Zweck zugeschnitten die Recognitionen. Diese Erklärung mag für R passen, nicht aber für E; denn Eusebius will, wie er selbst sagt, nur einiges aus einem Dialoge des Bardesanes mit seinen Schülern, gewissermaßen als Probe für dessen Lehren, vorlegen, hat also gar keinen Grund, jene charakteristischen Stellen »orthodox zu corrigieren«. Dieses Sondergut hat eben B wahrscheinlich noch nicht gehabt; dieses ist erst von GL hineingebracht worden. Daraus erklärt es sich, daß GL so oft den Eindruck der Originalität und zwar durch sein Sondergut macht.

Die Fragen über Sprache und Abfassungszeit dürften folgende Lösung erhalten. Wenn die Väter einstimmig berichten, daß Bardesanes seine Werke syrisch geschrieben hat, so darf dies nicht als Argument für die Frage nach der Originalsprache von GL verwertet werden. Denn GL ist eben kein echtes

Werk des Bardesanes. Trotzdem halte auch ich daran fest, daß die Aufzeichnung des Dialoges *καθ' εἰμαρμένης* durch die Schüler in syrischer Sprache vollzogen worden ist; dies beweisen einige Textcorruptionen bei E und R, die sich nur aus Nichtverständnis bzw. schlechter Übersetzung aus dem Syrischen erklären lassen<sup>1</sup>.

Die griechische Übersetzung ist von E und R benutzt worden. Das eigenartige literarische Verhältnis der jetzigen GL zu E und R, welches eine gemeinsame Quelle erfordert, sowie das Sondergut bei GL (besonders von den Herrschern und Lenkern), läßt sich nur dadurch erklären, daß wir in den jetzigen GL eine syrische Redaction des durch Philippus aufgezeichneten Dialoges sehen.

Auf zweifelhaftem Boden stehen wir bezüglich der Abfassungszeit. Daß der Dialog gegen das Schicksal erst im gereiften Alter gehalten worden ist, steht aus dem Entwicklungsgange des Bardesanes fest. Aus dem Dialoge selbst erfahren wir folgende Indicien, aus denen sich die Abfassungszeit bestimmen läßt: 1. Bardesanes hat eine abschließende wissenschaftliche Entwicklung durchgemacht, wird von seinen Schülern »Vater« genannt, er spricht mit abgeklärtem Wissen über die Probleme und verrät tiefe philosophische, astronomische und kulturgeschichtliche Kenntnisse; dies führt uns, wie die oben erwähnte Stellung zur Astrologie, auf die letzte Epoche seines wissenschaftlichen Lebens. 2. Die Erzählungen über die Inder und andere orientalische Völker lassen die Vermutung entstehen, daß sie nach der Unterredung mit der indischen Gesandtschaft, also nach 218 fallen. 3. Der Dialog muß nach dem J. 200 gehalten sein, da er den christlichen König Abgar VIII bar Mānu (202—217) voraussetzt. 4. Die römische Besitznahme von Arabien durch Septimius Severus wird als »vor kurzem« geschehen erwähnt<sup>2</sup>. 5. Als unterste Grenze ergibt sich das J. 224—226, weil das Königreich der Parther (Nau 1907, S. 516) noch erwähnt wird. Möglicherweise hat die indische Gesandtschaft, die sicher reichen Disputationsstoff über Astrologie und

1) Die Belege bei Nau 1897, p. 4.

2) Hort will gar erst die Eroberung durch Macrinus annehmen. Das wäre allerdings eine noch bessere Annahme wegen des »gestern«.

Kulturgeschichte in den Schülerkreis des syrischen Astronomen gebracht hat, den äußern Anlaß zu dem Dialoge gegeben: Das Jahr 220 wird als mittlere Grenze für die Abfassung des bardesanischen Dialogs *καθ' εἰμαρμένης* gelten können. Die syrische Niederschrift durch die Schüler wird bald nachher geschehen sein, auch die griechische Übersetzung, deren sich Eusebius und die Recognitionen bedienen, wird noch durch die Schüler des Bardesanes angefertigt worden sein, eine zweite syrische Redaction ist später vorgenommen worden; diese liegt uns in dem jetzigen Dialoge der GL vor<sup>1</sup>.

Liegen GL bzw. dem Dialoge *καθ' εἰμαρμένης* schriftliche Quellen zugrunde? Man kann an die philonische Schrift *περὶ προνοίας* denken. In den §§ 27—88 wendet sich nämlich Philo gegen den stoischen Fatalismus, besonders gegen die Astrologie<sup>2</sup>. Der Einfluß der Gestirnconstellation wird widerlegt durch die Berufung auf die freie Selbstbestimmung; die Gesetze setzen die Willensfreiheit voraus. Die Juden haben aus freier Selbstbestimmung das Gesetz der Beschneidung. Es folgen darauf einige Belege aus der Kulturgeschichte der Skythen und Ägypter, die ganze Argumentation hat eine auffallende Ähnlichkeit mit Bardesanes. Indes wird man höchstens von einer gedanklichen Verwandtschaft und Abhängigkeit der GL von Philo reden dürfen, da Wendland durch die Gegenüberstellung der Texte über die Völkersitten in beiden Quellen die Unmöglichkeit oder wenigstens Unwahrscheinlichkeit der Benutzung gezeigt hat (S. 30—32). Nach den eingehenden Studien von Wendland und Schmekel steht es fest, »daß der letzte Urheber der Argumente gegen die Astrologie Carneades ist<sup>3</sup>«. Indes hat Boll<sup>4</sup>, um nur kurz seine interessanten Resultate zu vermerken, nachgewiesen, daß nur das erste Argument gegen die Astrologie, (daß die Sitten und Unsitten eines ganzen Landes durch Herrschergebot

1) Die äußere Bezeugung liefert kein sicheres Datum bei Ephraem (gegen Merx 24); dieser kann die Schicksalslehre auch aus anderen Quellen erfahren haben.

2) Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892, S. 24.

3) Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892.

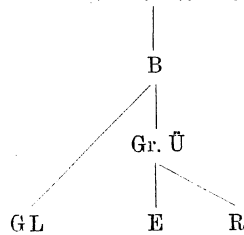
4) Boll p. 181.

sich ändern lassen) bei den heidnischen Schriftstellern und Philo sich findet; das zweite (aus der moralischen Eigenart einzelner Bewohner eines Landes gehe hervor, daß die Völkersitten nicht durch die Klimata und also auch nicht durch die Sterne bedingt sind), findet sich nur in den christlichen Quellen (Boll 185—187). Wenn Boll für dieses der jüdischen und christlichen Religion entnommene Hauptbeweismaterial eine ursprünglich christliche Quelle fordert, die dem Ps. Bardesanes zugrunde gelegen habe, so halte ich die Suche nach einer solchen christlichen Quelle für vergeblich. Denn der Verfasser muß tiefe Kenntnisse in der Astronomie und Kulturgeschichte gehabt haben; es wäre merkwürdig, daß wir von einem solchen christlichen Gelehrten in den ersten zwei Jahrhunderten nichts wüßten. Der erste große christliche Astrolog und Kulturhistoriker, wenn ich so sagen darf, ist Bardesanes; er wird also selbst dieses Argument erfunden und begründet haben. Boll weist ferner auf die merkwürdige Übereinstimmung des bardesanischen Dialogs mit der berühmten Tetrabiblos, die Boll wieder als echtes Werk dem Claudius Ptolemaeus zugewiesen hat, hin<sup>1</sup>. Aber es ist unmöglich, daß Bardesanes die Tetrabiblos benutzt hat; denn die übereinstimmenden (bei Boll § 202, 203, 207 citierten) Stellen zeigen, wie auch Boll bemerkt, übertreibende Ausdehnung und Verallgemeinerungen der Art, daß man eher umgekehrt auf eine Entlehnung der Tetrabiblos aus GL schließen könnte. Da dies jedoch, die Echtheit der Tetrabiblos vorausgesetzt, zeitlich unmöglich ist, muß eine gemeinsame Quelle angenommen werden. Es läßt sich also nur nachweisen, daß Bardesanes zwar die Gedanken der griechischen Astronomen und Philosophen gekannt hat, daß es aber nicht möglich ist, die schriftlichen Vorlagen zu eruieren. Da wir die von Boll gegebene Tabelle (s. oben S. 4) bezüglich der Abhängigkeit der übrigen christlichen Schriftsteller<sup>2</sup> als richtig anerkennen, mögen nur die sicheren und wahrscheinlichen Ergebnisse unserer Untersuchung in ein Schema gebracht werden:

1) Christ, Geschichte der griech. Literatur 1905, S. 714 ff.

2) Die Abhängigkeit des Origenes von den Rec. ist controvers.

Der Dialog des Bardesanes  
*Καθ' εἰμαρμένης*



- B = Syrische Redaction der „Gesetze der Länder“ (Verfasser Philippus).  
 Gr. Ü = Griechische Übersetzung von B.  
 GL = Der jetzige syrische Dialog.  
 E = Eusebius, Praeparatio evangelica.  
 R = Pseudoclementinische Recognitionen.

### 3. Die Thomasakten und ihre Lieder.

In jeder Beziehung am interessantesten sind die Akten des h. Thomas, welche Wright den Edelstein seiner Sammlung nennt<sup>1</sup>. Die strittigen Punkte sind folgende: 1. Sind die syrischen oder die griechischen Akten das Original; 2. wie ist der gnostische Einschlag zu erklären; 3. gehören die lyrischen Bestandteile zu den Akten oder sind sie ein ursprünglicher fremder Bestandteil; 4. wie sind die lyrischen Stücke, besonders der sog. Hymnus auf die Seele zu erklären; 5. wer ist der Verfasser der Thomasakten und ihrer Lieder?

Bei der Frage nach der Originalsprache sind die historischen Teile der Akten gesondert von den lyrischen zu betrachten. Die poetischen Stücke, die ihr allerdings oft verwischtes Metrum bewahrt haben, sind nach allgemeiner Anschauung syrischen Ursprungs<sup>2</sup>; doch ist in dem Brautliede die griechische Fassung nicht nur textlich besser, sondern auch inhaltlich ursprünglicher als der jetzige Syrer, da letzterer die ursprünglich

1) Macke 4.

2) Die Behauptung Duvals (Litterature syr.<sup>2</sup> p. 90), der syrische Ursprung des sog. Hymnus auf die Seele sei gar nicht bestritten, ist nicht ganz richtig; denn Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. N. F. 12, S. 235) behauptet, daß der griechische Text weder formell noch materiell den Eindruck einer Übersetzung mache. Für das Nähere vgl. Lipsius I 300 ff.

gnostische Schilderung der Hochzeit der Lichttochter im katholischen Sinne als Brautlied der Kirche aufgefaßt hat. Auch die Akten sind wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschrieben; die Vergleichung des Stils führt, wie schon Burkitt bemerkt hat<sup>1</sup>, zu keinem sicheren Resultat über die Priorität des griechischen oder syrischen Originals; Burkitt hat nun, wie schon Nöldeke<sup>2</sup>, den einzig richtigen Weg eingeschlagen: Er stellte in vorsichtiger Kritik neun Stellen einander gegenüber und zeigte, daß der griechische Übersetzer sein syrisches Original öfters nicht verstanden oder nur schlecht wiedergegeben hat (ähnlich Nöldeke.) Ferner will Burkitt aus dem Namen »Akten des Judas Thomas« auf syr. Ursprung schließen: Denn so habe nur ein syr. Original schreiben können; in der alten syr. Kirche (und besonders in der edessenischen Tradition, Lipsius I 227) scheint man der Meinung gewesen zu sein, daß *Θωμάς Τ'όμα* = Didymus ist (also als Beiname gefaßt wird); der wirkliche Name sei Judas gewesen (p. 288 Lipsius I 227). Andererseits aber zeigt die Stelle *ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος*, wo im syr. steht: komme, Gemeinschaft des Segens (Come, communion of Blessing bei Burkitt 289), daß das Griechische hier nicht aus dem Syrischen abgeleitet werden kann. Aber aus dieser Stelle darf man noch nicht auf die Priorität des Griechischen schließen; denn diese Phrase ist, wie auch Burkitt bemerkt, aus eucharistischen Gebeten entnommen; der Grieche kann also auch nach einem solchen Consecrationsgebet seine Vorlage verändert haben. Die Textentstellungen bei dem Griechen legen es nahe, eine Übersetzung aus dem Syrischen anzunehmen<sup>3</sup>. Soviel ist sicher, daß bisher nicht eine Instanz für das Gegenteil gefunden worden ist<sup>4</sup>. Bis zum Erweis des Gegenteils muß also an der ursprünglich syrischen Sprache der Thomasakten und ihrer Lieder festgehalten werden.

War bezüglich der formellen Seite der Streit zwischen syrischer und griechischer Sprache, so handelt es sich bezüglich

1) The original language of the acts of Judas Thomas: In »The Journal of Theological Studies« I 1900 p. 280—290.

2) Bei Lipsius II, 2 S. 423—425.

3) Nach Harnack Lit. II 2 S. 176 könnte ein syrischer und ein griechischer Text als zwei von Anfang an nebeneinander gehende Ausgaben bestanden haben; dies wäre nach Burkitt unmöglich.

4) Nöldeke bei Lipsius II 2, S. 423.

des dogmatischen Charakters der Thomasakten um die Frage nach der gnostischen oder katholischen Herkunft. Unbestritten ist, daß der Syrer nicht nur in den historischen, sondern auch in den lyrischen Bestandteilen eine katholische Bearbeitung vorgenommen hat, oder, wenn man es anders formulieren will, daß der gnostische Charakter bei dem Syrer nicht so stark hervortritt, wie bei dem Griechen. Unbedingt gnostisch ist bei letzterem das Hochzeitslied, aber auch sonst soll nach Lipsius I 291 ff. der ganze Erzählungsstoff unverkennbar gnostische Färbung zeigen. Demnach müßte man eine rein gnostische Vorlage annehmen, die später im kirchlichen Sinne bearbeitet worden ist<sup>1</sup>. Auch Liechtenhan, der die Redestücke, in denen sich nach seiner Meinung gnostische Gedanken erhalten haben, zusammengestellt hat<sup>2</sup>, und besonders auf die sicher gnostischen Consecrationsgebete und die gnostische Auffassung der Ehe verweist<sup>3</sup>, hält es für wahrscheinlich, daß die Akten ursprünglich gnostisch waren (S. 293).

Eine dritte Frage, bei deren Beantwortung man nur zu sehr auf subjectives Empfinden angewiesen ist, lautet: Gehören die lyrischen Bestandteile zu den Akten oder sind sie ein ihnen ursprünglich fremder Bestandteil? Man wird zugeben müssen, daß der Redactor es wohl verstanden hat, jedem Liede eine ganz passende Stellung zu geben: Thomas nimmt an der Hochzeit der Königstochter der Stadt Andrapolis teil und feiert bei dieser Gelegenheit die himmlische Hochzeit in einem Gesange. Das sog. Lied von der Seele singt Thomas, als er im Gefängnis liegt, nachdem er in mehreren Dankgebeten seinem Herrn Jesu für seine Vorsehung gedankt hat<sup>4</sup>; das erste der Weihegebete wird vom Apostel gesprochen, als König Gundaphoros und sein Bruder das Siegel (die Taufe) empfangen, das zweite, als die versammelten Gläubigen die Eucharistie genießen sollen (Lipsius I 250, 307, 292, 311). Ist somit ein innerer Zusammenhang wohl zu-

1) Dagegen Harnack Lit. II 2, S. 176: Das Suchen nach einer ganz verschiedenen, rein gnostischen Vorlage ist vergeblich. Jedoch I 123: Die Originalacten, d. h. die gnostischen *περίοδοι Θωμά* sind verloren.

2) Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker. Ztschr. f. ntl. Wissenschaft 3 (1902) S. 287 ff.

3) Vgl. auch Macke 41.

4) Lipsius I 292, 300. Harnack dagegen II 2, 176: Man braucht die vier Stücke nicht vom Ganzen zu trennen.

zugeben, so ist es doch unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Thomasakten mit dem der Lieder identisch ist. Diese haben schon früher existiert.

Für die Erklärung der lyrischen Stücke kann ich mich auf das sog. Lied von der Seele beschränken. Für das Hochzeitslied verweise ich auf die Untersuchung von Preuschen, Zwei gnostische Hymnen 1904 S. 28—44, welcher die Lichttochter als die Sophia auffaßt, die bräutlich geschmückt auf das Erscheinen des Christus wartet<sup>1</sup>. Die beiden Weihegebete sind von Lipsius I 311 ff und Macke 17 ff ausführlich erklärt worden. Nur das sog. Lied von der Seele erheischt trotz der vielen Untersuchungen eine Kritik der verschiedenen Auffassungen und einen neuen Lösungsversuch. Nöldeke (Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXV 677) hat im Anschluß an Lipsius I 292 folgende Auffassung: Es ist ein unverfälschtes, gnostisches Lied von der Seele, die, von himmlischem Ursprung, auf die Erde gesandt wird und hier ihren Ursprung und ihre Aufgaben vergißt, bis sie durch

1) Ähnlich Lipsius I 304, Liechtenhan l. c. 288. Hoffmann (Zwei Hymnen der Thomasakten, Ztschr. f. ntl. Wissensch. 4/1903) will S. 295 unter der Braut jede christliche Seele verstanden wissen; von »Weisheit« sei gar nicht die Rede, die Erlösung der Pistis Sophia durch Christus gibt in dem gleichnamigen Buche ein anderes Bild. Daß erst der jetzige katholisierende Syrer für die Lichttochter die Kirche eingesetzt hat, ist zweifellos. Die religionsgeschichtliche Seite hat Preuschen leider nicht berücksichtigt. Reitzenstein (Hellenistische Wundererzählungen 1906) will das Lied auf altägyptische Anschauung zurückführen (S. 139). Er will drei Stufen annehmen (S. 140). Zunächst eine Propheten-Erzählung, die sich dem Märchentone stark genähert zu haben scheint. »Bei der Hochzeit der Königstochter erscheint der Bote eines Gottes, der Wohlgefallen an ihr gefunden hat, und freit um sie; der Gott folgt alsbald nach und erscheint im Hochzeitsgemach, um selbst ihren Schoß zu segnen. Die Umbildung in das Asketische folgt sodann noch auf heidnischem Boden, vielleicht schon in Syrien, wo ja die Lehre von dem Wert der geschlechtlichen Enthaltensamkeit eifrige Aufnahme fand (vgl. Jülicher, Archiv f. Religionsgeschichte VII 375). Die christliche Überlieferung fügte, besonders in dem Liede, Einzelzüge hinzu; sie suchte nach der andern Seite in der Erzählung die Beziehungen auf das geschlechtliche Verhältnis abzuschwächen; aber im Grunde ist sie auch hier nur oberflächlich geblieben«. Daß mit Hilfe der ägyptischen Mythen und der Gesänge bei den syrischen Bauernhochzeiten die Grundlagen zum Verständnis des Hochzeitsliedes in den Thomasakten klar gelegt wird, ist sicher, aber die Vorlagen lassen sich nicht so bestimmt nachweisen.

höhere Offenbarung geweckt wird, ihren Auftrag vollzieht (nämlich die von der Schlange behütete Perle zu holen), und nun nach oben zurückkehrt, wo sie das himmlische Kleid, ihr ideales Ebenbild, wiederfindet und in die Nähe der höchsten Himmelmächte gelangt<sup>1</sup>. Diese Auffassung ist die traditionelle geworden und in die Lehrbücher und Literaturgeschichten übergegangen. Lipsius hat versucht (I, 297—299), auf Grund dieser Auffassung das Lied in manchen Einzelheiten zu erklären, aber auch Nestle gesteht, daß ihm sehr vieles in den Einzelheiten unverständlich bleibt, wenn auch die sonst angewandten Züge teilweise klar und durch ganze Parallelen zu belegen seien. Gegen diese Auffassung spricht nun zunächst der geheimnisvolle Auftrag, den die Seele erhält, eine kostbare Perle (den Lichtfunken?) aus Ägypten, d. i. der sündhaften Welt zu befreien. Es wird sich kaum eine Stelle in den gnostischen Quellen finden lassen, wo die menschliche Seele einen solchen Auftrag erhält, und diese Anschauung ist weder vulgär-christlich noch gnostisch. An allen Stellen, in denen im Gnosticismus von der Erlösung des verlorenen Lichtfunken (der Perle) die Rede ist, handelt es sich um einen Äon, den man nirgends mit der menschlichen Seele identifizieren können. Hoffmann, der das Lied für die Schilderung einer jeden gläubigen Seele hält und mit philosophischen und religionsgeschichtlichen Hilfsmitteln die rätselhaften Einzelheiten zu lösen versucht, behauptet (S. 286): Die Perle ist keineswegs der bei der Geburt vom Himmel empfangene Lichtfunke, sondern (da dieser kraft seiner Freiheit fähig ist zu wachsen, während er sich in fremder hylischer Umgebung befindet) bedeutet das Ziel des Wachstums, die Vollendung seiner Persönlichkeit (Seele), der Gerechtigkeit für das Himmelreich, dem die Perle gleicht. Aber kann hier die in der Hyle, der Materie, eingeschlossene Perle mit dem Himmelreich identifiziert werden?<sup>2</sup> Wo ist ferner die

1) Ähnlich Lipsius I 292 (nicht 212, wie bei Preuschen 45 steht). Macke, l. c. Bonnet, Le poème de l'âme, Version grecque remaniée par Nicéas de Thessalonique (Analecta Boll. 20. (1902) 159—164.

2) Interessant und für die Vertreter der Ansicht, daß Bardesanes der Verfasser dieses Liedes sei, willkommen dürfte der Hinweis auf die allerdings schwer kontrollierbare (S. u.) Behauptung Ephraems sein, daß Bardesanes das Paradies an den Ort der Schmach (also wohl in die Materie) verlege (l. c. h. 55, p. 55S D).

Rede von einer Fähigkeit des Wachstums des Lichtfunken? Ebenso ist die Beziehung von V. 109 ff (dem Abgesandten wird das Strahlenkleid ausgezogen, welches er erst nach Erfüllung seiner Mission wieder erhalten wird) auf die Seele, die vom Himmel schwebend, ihren angeborenen Reichtum (ideale Gestalt) dort als Pfand zurückläßt, welchen sie durch ihre Arbeit um die Perle auf Erden auslöst, zwar mit Zuhilfenahme der platonischen Philosophie (die aus der Ideenwelt in die Erscheinungswelt gesunkene und hier sich ihrer Herkunft erinnernde Seele) möglich; »aber für eine so allgemeine Auffassung ist alles viel zu begrenzt und orientalisches ausgeprägt« (Hilgenfeld, Berl. phil. Wochenschr. 1898 Nr. 13). Gerade in der gnostischen Literatur, besonders in der Pistis Sophia, ist bei der Schilderung dieser Erniedrigung und Selbstentäußerung der erlösende Äon, meist Christus, gemeint. Daß die Seele der Bruder des Christus genannt werden könne, ist möglich; aber ist es wahrscheinlich, daß die Seele von Gott als erster Erbe des Königreichs genannt wird, während der Bruder nur »der Zweite« ist? Was Hoffmann über die platonische Seelenlehre, den sokratischen Einfluß, den Bar-mšihê als Warner für die Seele sagt, wird man ja nicht widerlegen können; aber diese gelehrten Ausführungen stehen und fallen eben mit der a priori konstruierten Voraussetzung. Auch H. findet es (S. 288) bemerkenswert, daß die Seele auf Erden sonst nicht durch einen Begleiter, den Christus auf Erden, — sondern nur durch den Brief, d. h. die Offenbarungsschrift unterstützt wird, daß auch die Erscheinung Christi auf Erden sonst nicht erwähnt wird. Die Parallelen aus dem Mandäismus sind für die Auffassung des Liedes im Sinne Hoffmanns nicht beweiskräftig; sie sind nur ein Beweis dafür, daß der Einfluß der mandäischen Religion sich in dem Hymnus nachweisen läßt, aber gerade diese Parallelen führen viel eher auf eine andere Auffassung (s. unten.) H. hat schließlich zum Verständnis der allegorischen Geographie ein Bild mit näheren Erklärungen gegeben (S. 289—295), um den Weg der Seele vom Himmel (Götterberg, Hyrkanien), Firmament (Fixsternhimmel, Äther), Erde (Kosmos, Ägypten) zu zeigen<sup>1</sup>.

1) Ich will auch hier nicht verabsäumen, diese astrologische Einkleidung als möglichen Hinweis auf bardesanische Abfassung anzumerken.

Eine ganz andere Auffassung des Liedes hat Hilgenfeld vertreten<sup>1</sup>. Er behauptet den manichäischen Ursprung und manichäische Tendenz. »Woher weiß man, daß der Königssohn, welcher von Hyrkanien oder Parthien mit königlichem Auftrage nach Ägypten geschickt wird, die Seele darstellt?« (Berl. phil. Wochenschr. 1898 Nr. 13). Es ist ein anatolischer Fürstenson, unter einem Vater, welcher »König der Könige heißt, einer Mutter, welche das Morgenland, ein herrschendes Volk und Bundesbrüder beherrscht, auch Unterkönige von Parthien« (l. c. S. 239). Die geographische Einkleidung weist auf den geschichtlichen Boden des Sassanidenreiches, in welchem Mani auftrat (Phil. Wochenschr. 392). In der Landschaft Meishän ward der nach dem Fihrist in Babylonien geborene Mani aufgezogen. Aus Ägypten wollte nach der ältesten christlichen Überlieferung der Manichäismus die Perle seiner Religionslehre erhalten haben. Auch in den Einzelerklärungen sucht Hilgenfeld manichäische Parallelen nachzuweisen. Wir werden auf diesen Erklärungsversuch noch zurückkommen.

Eine dritte Auffassung ist von Preuschen l. c. ausgeführt worden; er will seine eigene Weise singen; »wer sie nicht hören mag oder wem sie nicht gefällt, der braucht ja nicht zu lauschen« (Vorwort). Obwohl damit die Kritik entwaffnet zu sein scheint, wird doch eine Prüfung auf die Richtigkeit seiner Composition auch Preuschen nicht unlieb sein. Er sagt (S. 46): Das Lied schildert die Fahrt, die der Christus macht, um die in der Materie ruhende Seele, oder gnostisch ausgedrückt, um den Lichtfunken zu retten. Der Christus selbst singt diesen Hymnus und beschreibt seine Schicksale von dem Augenblicke an, wo er das Vaterhaus verläßt bis zu dem Punkte, wo er dahin zurückkehrt<sup>2</sup>.

Preuschen hat selbst schon einige schwierige Punkte aufgedeckt, welche die Deutung auf Christus scheitern zu machen

1) Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle. Ein morgenländisches Gedicht. In der Ztschrift f. wissenschaftl. Theol. 47 NF. 12 (219—241).

2) Ähnlich schon Liechtenhan 1902 (l. c. 286—299): Das Lied beschreibt den Niederstieg, die Kenosis und Incarnation des Soter, seine Erlösung der pneumatischen Seele aus Materie und bösen Gewalten und seine Rückkehr in den Himmel. Reitzenstein, Zwei hellenistische Hymnen (Archiv f. Religionswissenschaft 1905 S. 167—190) hat also unrecht (S. 189), daß Preuschen zuerst diese Deutung vorgeschlagen habe.

scheinen. Zunächst ist es der Bruder, der zweithöchste, der neben Vater und Mutter erscheint und der selbst der ganzen Charakterisierung nach der Christus zu sein scheint; unmöglich kann also dann der Sänger des Liedes mit Christus identisch sein (S. 42). Preuschen will nun an all diesen Stellen (15b, 42a, 48a, 60a) einen fremden Zusatz erblicken: Nach den Akten singe Judas den Sang, der einst in Jesu Munde gelegen hatte. Judas aber ist Zwillingbruder Jesu. Als man das Lied auf Thomas übertrug, wurde zugleich in den Text der »Bruder« interpoliert, damit das Lied passend würde. Die Interpolation des Zweithöchsten wäre demnach sehr wohl zu erklären. Aber ich glaube nicht, daß der Erklärungsversuch mit Hilfe von Interpolationen und einer Umdeutung des Gesanges Anklang finden wird; denn es wird sich noch unten zeigen, daß der Redactor das Lied anscheinend unbesehen aufgenommen und nicht einmal dort seine bessernde Feder angesetzt hat, wo er es hätte tun müssen. Auch für Preuschen scheint dieser Erklärungsversuch nur ein Notbehelf zu sein, und er hat sich selbst nach einer anderen Erklärung umgesehen. Im Anschluß an Irenaeus I 30ff (S. 48 ist übrigens fälschlich auf S. 45 anstatt 35 verwiesen) sagt er: Der »zweite« Mensch, die *ἔννοια*, ist der aus dem Urlicht zunächst hervorgehende Sohn. Von diesem männlichen Doppelwesen und dem Geiste wird Christus erzeugt, so daß also ganz mit Recht der Christus als der Bruder des Zweithöchsten, des ersten Sohnes, genannt werden konnte. Dieser Zweithöchste ist eben der Menschensohn, der in dem Götterhimmel den Rang nach Gott einnimmt und dem dann als drittes Wesen der Geist folgt. Auf dieser Voraussetzung fußend hat Preuschen in geschickter Weise die Einzelheiten erklärt und den Versuch gemacht, die einzelnen Etappen im Leben Jesu mit dem Liede zu verbinden, und auch den Einfluß der evangelischen Berichte sowie gnostischer Parallelen, besonders aus der Pistis Sophia, nachzuweisen gesucht. Gegen diese Einzelerklärung vermag ich nur zwei Argumente einzuwenden: V. 30ff erzählt der Sänger des Liedes, also nach Preuschens Anschauung Christus: »Aus irgend welcher Ursache merkten sie (die Ägypter, die materielle Welt), daß ich nicht ihr Landsmann war, sie teilten mir von ihren Listen mit, ja gaben mir zu kosten ihre Speise; und ich vergaß, daß ich ein Königssohn war und diente ihrem König.

Ich vergaß die Perle, nach der mich meine Eltern geschickt hatten. Durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf«. Preuschen behauptet nun (S. 54), daß die Vorstellung die diesem Gedanken zugrunde liegt, allen Religionen eigen ist. »Wie durch das Mahl die Einigung mit der Gottheit zustande kommt, jene mystische Verbindung, bei der in der materiellen Speise die Gottheit in dem Menschen einzieht, so können andererseits die Dämonen auf dieselbe Weise sich des Menschen bemächtigen. Das Königskind wird den Königen der Ägypter dienstbar, es kommt unter die Herrschaft der Dämonen, die mit der Speise sich seiner bemächtigt haben. Mehr können sie ihm nicht anhaben; denn über die Lichtnatur haben sie keine Macht. Sie können es nur dahin bringen, daß er seine Lichtnatur vergißt«. Ich halte es jedoch für unwahrscheinlich, daß ein christlicher Gnostiker von Christus behaupten soll, er sei von der Materie überwunden, habe seinen Erlösungsauftrag vergessen und dem König der Materie (dem Bösen) gedient. Der Gnosticismus sucht ja gerade den Soter ängstlich vor dem Versinken in die Materie zu bewahren und ist deshalb in der Christologie doketisch bestimmt<sup>1</sup>. Wenn wir aber doch in der gnostischen Literatur ein solches Versinken des Äonen in das Irdische finden, so handelt es sich stets um einen niederen Äon, der schließlich von dem Soter miterlöst wird. Diese Auffassung würde allenfalls noch auf unsere Stelle passen, wenn ein solch höherer Äon noch zur Erlösung gesandt würde. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr erhält der in das Irdische versunkene Äon nur einen Brief, eine Offenbarung, die ihn an seine Mission und an seine Würde als Königssohn erinnert. Dieser Brief enthält keine neue Offenbarung, sondern ist identisch mit dem, was in dem Herzen des Soter geschrieben stand; allerdings bildet der Glanz seines Aussehens ihm auf der Rückreise die »Stimme der Führerschaft«. Demnach ist tatsächlich der in das Irdische Versunkene der wirkliche »Erlöser« und Erretter der Perle. In den Stellen der Pistis Sophia, in denen wir auffallende Ähnlichkeit zu unserem Liede finden (der Niederstieg Jesu in das Chaos, begleitet von Gabriel und Michael) und in dem Naassenerhymnus (Hipp.

1) Conybeare (The idea of sleep in the Hymn of the soul in The Journal of Theolog. Stud. 6 (1905, 609—610) löst die Schwierigkeit auch nicht.

refut. V 10), wo Jesus den Vater bittet, die im Labyrinth irrende Seele zu erretten, ist von diesem Vergessen des Auftrages und dem Versinken in die Materie nicht die Rede: Ein christlicher Gnostiker, der unter dem Königssohne in erster Linie Christus im Auge hatte, wird kaum ein solch entwürdigendes und in seinen religiösen Vorstellungskreis unpassendes Bild gebraucht haben.

Mein zweiter Einwand setzt ein in den Schluß des Liedes (V. 98 ff). Der Königssohn ist emporgestiegen zum Tore der Begrüßung und Anbetung. Der Vater verspricht ihm dafür, daß er dessen Gebot ausgeführt hat, mit ihm an den Hof »des Königs der Könige« zu reisen, damit er die Perle in Empfang nehme. Dieser König der Könige ist »unser« König, also der oberste Gott. Preuschen fragt deshalb mit Recht: Wer soll dann der Vater des Christus sein? Er behauptet deshalb, daß die beiden Schlußstrophen einen Gedanken hinzufügten, der in dem Rahmen des Ganzen wohl kaum eine Stelle habe (S. 58). Es schein ein Zusatz zu sein, der dem Liede fremd ist, oder der nur der Vorstellung von dem Großkönige und seinen Vasallenfürsten entstammt. »Mit dem Preise der höchsten Trinität schließt der erste Hymnus (das Hochzeitslied); mit dem Preise des höchsten Gottes wird auch dieser geschlossen haben. Und dieser Preis ist durch den Zusatz vom Schlusse weggedrängt worden«. Aber diese Behauptung beruht auf einem Zirkelschluß: Man darf die erst zu beweisende Behauptung, daß Christus der Königssohn ist, nicht zum Kriterium für die Textkritik machen. Außerdem macht der Schluß durchaus nicht den Eindruck eines späteren Zusatzes<sup>1</sup>.

Endlich hat Reitzenstein<sup>2</sup> in einer bedeutsamen religionsgeschichtlichen Untersuchung wertvolles Material zur Lösung der Schwierigkeiten gebracht. Aus einem demotischen Zauberpapyrus teilt er einen alten Mythos mit. »Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis. Meine Mutter Sechemet(?)—Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser,

1) Auch Reitzenstein will den kurzen Zusatz mit Recht dem gnostisch-christlichen Fortsetzer geben (177). Nach welcher textkritischen Regel?

2) Zwei hellenistische Hymnen. Archiv f. Religionswissensch. S. S. 167 bis 190. Hellenistische Wundererz. 104 ff.



indem sie sprach: »Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis, indem sie sprach: »Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück; denn dein Vater Osiris ist König von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen.« (168, 169). Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Zugrunde liegt ein alter *ισθός λόγος* von Horus, dem Thronerben Ägyptens (169). Horus durchzieht die Unterwelt; die Unholde, die dort hausen, überlisten und töten ihn. Isis gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und siegreich kehrt er mit Hilfe eines Zaubermittels nach Ägypten zurück (170). Der Königssohn Nenefer-kaptah hört von einem Zauberbuch, das in dem Meer bei Koptos, von einer Schlange bewacht, liegt. Er bezaubert die Schlange und tritt die Heimreise zum König an (180—182). Aus diesen Mythen erklärt R. den Seelenhymnus. Für das Steinherz steht der Brief, der ins Herz geschrieben ist. Die Göttin ist im christlichen Liede beseitigt; der Brief fliegt selbst. Das leuchtende Gewand (V. 82) ist das Gewand der Göttin. Der Bruder, der Zweite nach dem Könige, ist Set, der nach altägyptischer Sagenfassung immer mit Horus gemeinsam die Königskrone erbt. Das Horuslied deutet auf Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft; auch Thomas hofft, durch Christus, der stärker ist als alle Gewalten, Könige und Herrscher, befreit zu werden (188). Zweck des Hymnus ist ein Befreiungswunder, das sich aus ägyptischen Wunderzaubern und ägyptischen Todesvorstellungen erklärt<sup>1</sup>.

Wir greifen noch einmal auf die Auffassung Hilgenfelds zurück. Er hat, wie wir schon oben sagten, den christlich-gnostischen Charakter entschieden in Abrede gestellt. »Eher erinnert unser Königssohn als Herold der Gnosis mit dem in Ägypten gefundenen Geistesbruder an Propheten, wie sie der Parsismus als Vorläufer des schließlich erlösenden Sosiosh erwartete. Ein solcher Geistesherold stimmt gut zu der Wiederherstellung der Lehre Zarathustra's, welche Ardschir Babekau

1) Reitzenstein, Hellenistische Wunderzählungen S. 104ff.

mit gesetzlichem Verbote jedes anderen Kultus und jeder anderen Lehrmeinung versuchte. Die geistige Macht griechischer Bildung hat unser Dichter gleichwohl schon durch die Sprache seines Liedes anerkannt<sup>1</sup>.« Damit ist H. doch schon von seiner individuell-historischen Wertung des Liedes zu einer allgemeinen religiösen fortgeschritten, deren Grundlagen auf dem Boden des Manichäismus und Parsismus wurzeln. Hier möchte ich nun einsetzen, um vor allem im Anschluß an die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von Bousset über die Gestalt des gnostischen Erlösers einen Compromiß zwischen der Anschauung Hilgenfelds, Preuschens und Reitzensteins vorzuschlagen<sup>2</sup>. Bousset macht es wahrscheinlich, daß die Gestalt des Erlösers schon vor dem Christentum in den verschiedenen Formen der vorchristlichen Gnosis vorhanden war, und daß die Erlösergestalt erst nachträglich und künstlich mit der Figur des historischen Jesus Christus verbunden wurde (S. 238). Er macht darauf aufmerksam, daß (ebenso wie in unserem Hymnus) bei den Gnostikern (Irenaeus I 24, 3ff. I 30, 12 Pistis Sophia c. 7) Jesus zur Befreiung der Gläubigen gesendet wird, in der Gestalt des Gabriel die Himmel durchheilt und kraft eines geheimnisvollen Namens Calacau die Erlösung vollbringt. Auch an anderen Stellen (z. B. der eigentümlichen Speculation in der Himmelfahrt des Jesaja) findet sich der merkwürdige Zug wieder, daß der Erlöser unerkannt zur Welt der Dämonen hinunterfährt, um sein Erlösungswerk zu vollziehen. Nach den Evangelien war aber Christus in seiner irdischen Erscheinung den Dämonen wohlbekannt; in der mandäischen Religion bietet der 6. und 8. Traktat der Genzâ r. die Erklärung. Mit Kleid, Stab und Gürtel ausgerüstet steigt der Mândâ d'Hayé hinunter, um die finsternen Mächte zu bezwingen (Bousset 242). Eine geradezu auffällige Parallele zu unserem Liede bietet der 8. Traktat (s. Brandt, Mandäische Schr. 137—191). Mândâ d'Hayé führt seinen Sohn, Hibil-Ziwâ, in die Versammlung der Urgötter ein; er wird von seinen Vätern feierlich begrüßt und bekommt den Auftrag, in die Unterwelt hinabzusteigen. In wiederholten Wendungen wird

1) S. 241. H. vertritt die griechische Abfassung des Liedes, sicher mit Unrecht, vgl. Reitzenstein 172.

2) Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, S. 238ff.

betont, daß er unerkannt durch die einzelnen Welten der Finsternis hindurch fährt und unerkannt lange Zeit darin verweilt. In der Unterwelt gelingt es ihm durch List, das geheimnisvolle Mittel zu erwerben, durch welches der Lichtwelt der Sieg über die Finsternis garantiert wird<sup>1</sup>. Hier handelt es sich um eine Entlehnung aus dem babylonischen Marduk-Tiāmat-Mythus. Bei dem Kampfe des Hibil mit der Ruhā und ihrem Sohne, dem Ur, schenkt die Ruhā ihm eine kostbare Perle, die ebenfalls als eine geheimnisvolle Macht und als Zaubermittel gedacht wird, und der Kampf zwischen Hibil und Ur gewinnt jedesmal damit sein Ende, daß dieser erst die Krone, dann die Perle wegnimmt (S. 250). Es dürfte offenbar dem Erzähler dieses Motiv ein sehr vertrautes gewesen sein. Bousset hat nun schon darauf hingewiesen, daß man im Liede von der Perle in den Thomasakten den Herabstieg des Erlösergottes zu sehen habe und hat in den Einzelheiten die Parallelen angeführt (S. 252 ff). Unter der Perle wäre dann das geheimnisvolle Machtmittel der Mächte der Finsternis zu verstehen; aber unklar bleibt doch wieder die Erzählung, daß der Königssohn im Ägypterlande durch die dort genossene Nahrung in tiefen Schlaf versinkt und erst an seine Aufgabe wieder erinnert werden muß. Daß möglicherweise der letzte Redactor unseres Liedes doch eine Beziehung auf die menschliche Seele, die in Gefahr steht, ihre Aufgabe zu vergessen, hineingebracht hat (Bousset), ist wie oben bei Preuschen eine nur der Voraussetzung zuliebe erfolgte Erklärung. Denn gerade bei Hilgenfeld, der ausführlich gezeigt hat, daß der griechische und der (jetzige) syrische Text ihr Original nicht mehr ganz unverfälscht wiedergegeben haben, zeigt sich, daß wir nicht berechtigt sind, von einer Umarbeitung des Liedes zu sprechen. Gerade deshalb, weil uns die Stelle so unverständlich ist, möchte ich für ihre Ursprünglichkeit eintreten; bei einer späteren Umarbeitung würden wir eher Analogien für des Rätsels Lösung finden. Es scheint deshalb, als ob sich das ganze Gedicht nur restlos in das Schema Hilgenfelds bringen läßt: Unter der Perle ist die Weisheit zu

1) Auch Hoffmann (291) hat die Ähnlichkeit mit einer Mandäergeschichte (Brandt, Mand. Rel. 30, 36) gesehen: Der nach dem *κατω Χριστός μονογενής* gebildete »Einsame junge Knabe« Rābja Talja Leh-dājä» wird auf seiner Lichtmission in die Welt der Finsternis ... von dem Parwānkā Adakas Mānā d. h. dem Adam Kajā geleitet.

verstehen, die ein orientalischer Königssohn aus Ägypten holen soll. Indes werden wir die »Perle« auf Grund einer interessanten religionsgeschichtlichen Studie von Usener »Die Perle«<sup>1</sup> anders erklären können. Usener zeigt, daß das Bild Matth. 13, 41, das Christus einst selbst auf das Himmelreich bezogen hat, später auf Christus selbst gedeutet worden ist. Schon Ephraem der Syrer hat in der Homilie wider die Häretiker (Assemani II 259—279) dieses Bild von der Perle rhetorischer Weise benutzt, besonders ihre mythologische Entstehung (Mischung aus dem Blitz und dem Wasser), um die Rätsel der Menschwerdung Gottes und die weder durch Empfängnis noch durch Geburt verletzte Jungfräulichkeit Mariens zu zeigen. Mit vollem Recht sagt Usener (206), daß Ephraem diese Legende aus dem Volksmunde empfangen haben wird; woher stammt nun diese Vorstellung, die in der liturgischen Sprache der gnostischen und katholischen Kirche frühzeitig Verwertung gefunden hat? Von den Manichäern wird der Lehrsatz berichtet, daß aus dem göttlichen Pleroma ein Lichtstrahl in die Welt der Finsternis (die Materie) gefallen sei, die Gott zu befreien suche. Dies Wesen nennen sie »Margarita«, die Perle (vgl. Ps. Hieronym. de haeres. 5 bei Oehler, Corp. haeres. I, 286 ff: *huius luminis particulam de tentam quondam a tenebris velle deum liberare, quam dicunt Margaritam*). Hier liegt die Vorstellung zugrunde, welche auch die vorchristliche Gnosis kennt und die überhaupt die Speculationen der Gnosis mit ins Leben gerufen hat: Die Erlösung des Lichtfunkens in der Materie. Für das Alter des Bildes von der Perle zeugt auch Clem. Alex. im Paedag. II, 12. Ebenso wissen die Naassenersprüche von der Perle, die »in die Schöpfung hinein« geworfen sei (Hippolyt 5, 8).

Auf Grundlage dieser Mythen erklärt sich wirklich ein großer Teil der Schwierigkeiten; nicht alle, wie Reitzenstein glaubt. Zunächst kann ich nicht recht daran glauben, daß der Syrer eine ägyptische Vorlage benutzte. Syrien gilt beim Ägypter als Land der Menschenfresser<sup>2</sup>; sollte der Syrer den Lokalpatriotismus so weit vergessen haben, daß er ein Gedicht mit solcher Beschimpfung aufnimmt? Allerdings hätte er ja »mit der Freude nachbarlichen

1) Theol. Abhandlungen. C. v. Weizsäcker gew. 1892 S. 201—213.  
2) Reitzenstein 168.

Hasses« (189) dafür Rache genommen, indem er Ägypten als das Land der Unreinheit faßt. Trotzdem müßte er die ganze geographische Einkleidung umgeändert haben. Denn der Königssohn im »Seelenhymnus« kommt von Osten und zieht über das Land Babel nach Ägypten. Wie kommt die »Perle« an die Stelle des geheimnisvollen Buches? Wo steht in den ägyptischen Mythen etwas von »dem verwandten Edelmann aus dem Osten«, den er sich zum Gefährten macht? Wo etwas von der Verkleidung, die der Königssohn vornimmt, damit ihn die Einwohner nicht erkennen? Auch in manchen anderen Einzelheiten geben die ägyptischen Mythen keinen restlosen Aufschluß.

Reitzenstein verweist selbst auf eine sehr interessante Umgestaltung in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer (177). In einem kleinen liturgischen Manuscript ist der Anfang eines Liedes erhalten: »Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind«. Ferner: »Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; hergefallen(?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich geführt(?)« und »Ich bin ein Mensch, ein Licht-Keim(?), ein lebender, glänzender. Ich bin ein Herrschersohn . . (und) . . . ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit«. Reitzenstein sagt hierzu: Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomasakten ist handgreiflich (177). Fügen wir nun noch die Behauptung von Reitzenstein hinzu, daß die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes im Orient bei verschiedenen Völkern (heidnischen!) wiederkehrt (171), so sind tatsächlich alle Daten für die Hebung der Schwierigkeiten vorhanden.

Als sicheres Ergebnis können wir demnach wohl sagen: Die innere Veranlassung zur Entstehung des »Seelenhymnus« beruht auf religiösen Mythen, die sich in der ägyptischen und mandäischen Religion nachweisen lassen. Der Erlösungsgedanke und die Art der Ausführung durch den Soter ist der leitende Gedanke. Fragen wir jedoch nach den Vorlagen und den direkten Quellen, so sind wir wieder wie so oft auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte, auf dem Felde von Hypothesen und Conjecturen. Reitzenstein hat am Schlusse seines Poimandres einen Satz aufgestellt, der, solange wir auf dem Gebiete der vergleichenden

Religionsgeschichte methodischer Grundsätze noch entbehren müssen, als Warnungszeichen dienen kann: »Es ist kaum zu vermeiden, daß je nach Neigung und Studiengang der eine zu viel als ägyptisch, der andere zu viel als babylonisch, der dritte alles als persisch in Anspruch nimmt, und daß bei dem einzelnen eine gewisse Farbenblindheit eintritt«. Wir sahen, daß sich aus keiner Vorlage allein, gleichviel ob ägyptisch oder parsisch oder mandäisch, unser Gedicht restlos erklären läßt. Wir werden uns deshalb am besten mit dem Resultate zufrieden geben, daß wir die Quellen auf heidnische Mythologumena zurückführen konnten. Ob sich ein Hymnus findet, der alle Züge vereinigt und die Vorlage für den »Seelenhymnus« gebildet hat, ob erst der Synkretismus eines heidnischen Syrsers die mythischen Vorstellungen zusammengefaßt und verarbeitet hat, bleibt eine offene Frage, die bei dem gegenwärtigen Stande der Quelle niemand nach methodischen Grundsätzen zu beantworten imstande sein wird. Das gegebene Material setzt jeden in den Stand, sich seine eigene Meinung zu bilden. Der Erlösungshymnus wurde später christlich umgedeutet. Man hat dabei auf die Einzelheiten nicht mehr geachtet. Man kann ganz gut den Königssohn auf Christus beziehen und die einzelnen heilsgeschichtlichen Stadien hineininterpretieren, wie es Preuschen getan hat. Dann wundert es uns auch nicht, wenn man die für Christus unwürdige Behauptung von seinem zeitweiligen Versinken und den unpassenden Schlußgedanken nicht ausgemerzt hat: Man beachtete die Einzelheiten nicht. Darin ist unbedingt Preuschen vollständig zustimmen, daß das Lied in den Thomasakten auf Christus gedeutet wurde, und ist seine Untersuchung ein trefflicher Führer und Dolmetscher für die Auslegung und Erklärung des Liedes in den christlich-gnostischen Kreisen.

Als Verfasser des Liedes wurde mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit Bardesanes genannt. Aber Preuschen, der (S. 79) sagt, daß alle Indicien für Bardesanes sprechen, will nichts entschieden wissen: Man muß sich begnügen, sein Nichtwissen zu gestehen und nur die Möglichkeit solchen Ursprungs zu behaupten (S. 80). Ist denn der Verfasser des Liedes von der Perle überhaupt ein Christ? Ich bin überzeugt, daß niemand an einen christlichen Verfasser gedacht hätte, wenn das Lied nicht in den christlichen Thomasakten stände. Denn die religionsgeschicht-

liche Untersuchung zeigte, daß sämtliche Gedanken an keiner einzigen Stelle auf das Christentum hindeuten, sondern fast restlos aus vorchristlichen Mythen erklärt werden können. Als Verfasser kann man deshalb mit mehr Recht einen unbekanntem, nichtchristlichen Dichter ansehen<sup>1</sup>.

Mit der Frage der Verfasserschaft bei den anderen oben erwähnten Liedern steht es nicht besser. Zwar hat Macke sich bemüht, die Gedankengleichheit mit den Bardesanesfragmenten bei Ephraem aufzuzeigen; aber hierbei tritt deutlich die zwar geistreiche, aber ungeschulte Conjecturensucht hervor. Schon Hilgenfeld hat entschieden dagegen Einspruch erhoben, daß man das Brüderpaar im Hymnus von der Perle mit der angeblichen Syzygientheorie des Bardesanes in Einklang bringen dürfe: wir werden zeigen, daß das Vergleichungsobjekt, die Lehre des Bardesanes, ein ganz unsicheres ist. Nach der wohl abschließenden Untersuchung von Preuschen über »Bardesanes und das Christentum der Hymnen« (S. 73—80) kann man dem Bardesanes die Verfassung des Hochzeitsliedes (und dasselbe wird von den Weihegebeten gelten können) zwar zutrauen, wird aber nichts entscheiden dürfen.

Auch die Thomasakten sollen ein Werk der Bardesaniten sein. Man stützt sich dabei auf die Mitteilung Ephraems, daß in der Schule des Bardesanes solche apokryphe Akten fabriciert wurden<sup>2</sup>. v. Gutschmid<sup>3</sup> hat in kühner Combination die ganze Thomaslegende eine umgeschmolzene buddhistische Bekehrungsgeschichte genannt, statt des Thomas einen berühmten Arhat eingesetzt und damit die Einzelheiten, besonders den Weg, den Thomas nimmt, zu erklären gesucht. Einzelnes ist ja zweifellos auf buddhistische Anschauungen zurückzuführen, z. B. die Befreiung der Frau von dem Incubus (Acta 39). Dafür jedoch, daß die ganze Thomaslegende eine buddhistische Umschmelzung ist, hat v. Gutschmid noch nicht den überzeugenden Beweis gebracht. Auch v. Gutschmid ist geneigt, in dem gründlichen

1) Es ist nicht unmöglich, daß der junge, heidnische Bardesanes der Verfasser des Liedes ist!

2) Harnack II 2, 176. Doch gibt er auch die Möglichkeit griechischen Ursprungs zu.

3) Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 19. Jahrg. S. 161—183. Auch in Kl. Schriften 2, 332—394.

Kenner der buddhistischen und indischen Zustände, Bardesanes, den Verfasser der Thomasakten zu sehen (S. 183). Aber alles sind Wahrscheinlichkeitsrechnungen mit soviel unbekanntem Größen, daß man gut tun wird, sich immer wieder auf die bloße Möglichkeit der aufgestellten Behauptungen zu besinnen<sup>1</sup>.

#### 4. Die pseudomelitonische Apologie.

Es steht fest, daß die unter dem Namen des Melito von Sardes gehende Schrift mit dem Titel »Rede des Philosophen Melito an den Kaiser Antoninus« unecht ist<sup>2</sup>. Bei der Suche nach dem Verfasser hat Ulbrich eine Hypothese Bardenhewers und Harnacks aufgenommen und am Schluß seiner Untersuchung behauptet, daß die bisherige Vermutung, Bardesanes könne der Autor sein, zu einer Hypothese von größter Wahrscheinlichkeit erhoben würde. Wir haben im Rahmen unserer Aufgabe nur die Indicien, welche Ulbrich für diese Autorschaft geltend macht, zu prüfen.

Als Verfasser meint Ulbrich in erster Linie den Mann, der die Unterredung mit dem König Abgar von Edessa, den er (S. 135—138) als Adressaten zu erweisen sucht, gehabt hat. Da aber der Adressat nicht mit voller Gewißheit zu ermitteln ist, darf diese mögliche Voraussetzung nicht zur Grundlage weiterer Combinationen gemacht werden. Somit bleiben wir, da auch die Zeit der Abfassung von Ulbrich nur nach der Voraussetzung bezüglich des Adressaten bestimmt wurde (i. J. 202—204), als Ort allerdings wohl Syrien, näherhin Mabug oder Edessa zu bestimmen ist, auf die Verfasserfrage angewiesen. Ich greife nur diejenigen Punkte heraus, bei denen ich Ulbrich nicht zustim-

1) Doch muß angemerkt werden, daß manche Sätze in GL (besonders die Ausführung, daß moralische Gebote keine physischen Anstrengungen erfordern) in den Thomasakten wiederkehren. Vielleicht würde eine Einzeluntersuchung uns den Verfasser näher bringen. Auf bardesanische Anthropologie weist auch die Stelle im Martyrium des Thomas: Weil er aus vier Elementen zusammengesetzt ist, wird er von vier Soldaten durchbohrt!

2) Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie (Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, 4. Bd. 1906 S. 69—148) S. 75.

men kann, bzw. diejenigen, die auf einen anderen Verfasser hinweisen.

Der Verfasser der Apologie ist ein orthodoxer Katholik; der von Ulbrich behauptete gnostische Einschlag (134) ist so gering, daß man ihn gar nicht zu beachten braucht. Bardesanes gilt nun aber als formaler Gnostiker. Ulbrich stützt sich indes auf die Untersuchungen von Nau, der den Bardesanes von jedem Gnosticismus reinzuwaschen sucht<sup>1</sup>. Wir werden unten zeigen, daß dies eine vergebliche Arbeit ist<sup>2</sup>. Gerade die charakteristische Häresie des Bardesanes, die Leugnung der leiblichen Auferstehung, würde nach der Apologie nicht gelehrt, da hier die leibliche Auferstehung entschieden behauptet wird<sup>3</sup>. Daß sich keine andere spezifische Irrlehre des Bardesanes findet, würde man allerdings nicht gegen seine Autorschaft ausbeuten dürfen; denn Ulbrich bemerkt mit Recht (127), daß sich das theologische System des Verfassers nicht auf den engen Rahmen dieser Apologie beschränkt. Aber meiner Ansicht nach ist es schon viel zu viel Theologie, welche die Apologie dem Bardesanes aufbürdet. Eine vollständige Zusammenstellung findet sich bei Ulbrich (513); wenn wir die theologischen Gedanken (von einer Theologie kann überhaupt keine Rede sein), die wir aus sonstigen Quellen über Bardesanes haben, zusammenstellen, so ergibt sich ein großer Unterschied: In der Apologie eine fast scholastisch ausgebildete, völlig orthodoxe Dogmatik mit klarer Terminologie, bei Bardesanes mehr Religionsphilosophie, die in den lyrischen Bestandteilen und nach Ephraem ein orientalisches-mystisches Kleid trägt.

Auch in den Einzelheiten zeigt sich durchaus nichts Barde-

1) Nau 1897, 1899 S. unten S. 89. Die Textstellen der Apologie citiere ich nach Cureton, An oration of Meliton the Philosophe (Spicilegium Syriacum 1855 S. 41—51) und Welte, Die Apologie des Melito von Sardes (Tüb. Theol. Quartalschrift 1862 S. 392—409).

2) Nach alledem, was wir von der bardesanischen Lehre wissen, darf die Fragestellung nur lauten: Finden sich in der Apologie spezifisch bardesanische Irrlehren oder sind sichere Irrtümer des B. nicht vorhanden? Darnach ist für oder gegen bardesanische Abfassung zu entscheiden.

3) Warum der Leib da ist, und warum er hinfällt, und warum er besteht (Welte 403: why the body exists, and why it falls, and why it stands Cureton 47:  $\text{ܘܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ}$ ).

sanisches. Ulbrich behauptet (S. 134), daß es zweifellos gnostischer Einfluß sei, wenn wiederholt betont wird, wie wichtig und notwendig die Erkenntnis der Wahrheit sei; der Glaube wird nur einmal erwähnt, während das Erkennen und Begreifen der Wahrheit durch die menschliche Vernunft sich wie ein roter Faden durch die ganze Schrift zieht (die Belege S. 122). Zunächst muß ich Ulbrich auf einen Selbstwiderspruch aufmerksam machen: S. 123 behauptet er, der Glaube ist das erste, dazu kommt die Erkenntnis . . . Es ist ferner unrichtig, aus der Betonung der Erkenntnistätigkeit beim Glaubensakt allein auf Gnosticismus zu schließen. Gerade die neuere Forschung hat die Überspannung des Intellectuellen als Characteristicum des Gnosticismus zurückgewiesen<sup>1</sup>.

Außerdem wissen wir, daß nach Bardesanes der Glaube die Grundlage der Gotteserkenntnis ist<sup>2</sup>. Ferner sagt Ulbrich mit Recht, daß die Christologie und Kosmogonie . . . völlig übergegangen werden; aber Welterschöpfung- und Erlösungslehre sind so genuin-agnostische Gedanken, daß wir eher berechtigt sind, aus dem Fehlen derselben auf einen Orthodoxen als auf einen Gnostiker zu schließen<sup>3</sup>. Sollte das Lieblingsthema des Bardesanes, die Astrologie und deren Einfluß auf die Schöpfung und die Menschen, die sich selbst in den kleinen Fragmenten bei Ephraem hervordrängt, in dieser Apologie gar nicht zum Ausdruck kommen? Allerdings behauptet Ulbrich, der Verfasser der Apologie spreche bei der Erschaffung der Welt besonders gern von den Gestirnen (145), die »in ihren ewigen Bahnen« kreisen; an dieser Stelle und den Worten: Er setzte vor dich den Himmel und setzte an ihn die Sterne; er setzte vor dich die Sonne und den Mond, auch sie laufen jeden Tag an ihm — zeigt

1) R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus. 1901. Vgl. Preuschen, Theol. Jahresber. 364: »Wenn L. gegen eine so einseitige Betrachtungsweise, die aus dem Gnosticismus nur eine Art Religionsphilosophie macht, polemisieren wollte, so ist er vollkommen im Recht«. Die einseitige Betonung der  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  gegenüber der  $\pi\iota\sigma\iota\varsigma$  stelle ich damit natürlich nicht in Abrede.

2) GL (Nau 1907 p. 540, 542). Es heißt z. B. der Glaube est fundamentum, ut super illud aedificetur. Auch die Schüler des B. rufen ja dem Avida zu: Glaube, glaube.

3) Es ist charakteristisch, daß sich die meisten bardesanischen Fragmente mit Fragen der Kosmologie und Anthropologie befassen.

sich die ganze Vorliebe für Astrologie. Wegen dieser allgemeinen Sätze wird doch niemand den Verfasser einen »Astronomen« nennen. Ebenso verfehlt ist es, aus einer Zaubergeschichte gnostischen Beigeschmack herauszulesen; denn selbst wenn diese orientalische Mythe gnostisch zu erklären wäre, so ist damit noch kein Rückschluß auf den Verfasser der Apologie gegeben (S. 134, 145). Diese Proben genügen, um zu zeigen, daß die Apologie allgemeine, orthodoxe Lehren enthält, aus denen sich schwerlich auf einen bestimmten Verfasser schließen läßt<sup>1</sup>. Auch Ulbrich gibt, von der offenkundigen Orthodoxie der Apologie überzeugt, zu: Der Gnostiker Bardesanes kann der Autor nicht sein, wohl aber der rechtgläubige, noch nicht gnostische Bardesanes (142). Aber die Zeugnisse der Väter sind gerade in diesem Punkte so uneins, daß es unmöglich ist, die »orthodoxe Zeit« in seinem Leben mit solcher Sicherheit anzugeben, daß wir weitere Schlüsse ziehen könnten. Bald heißt es, Bardesanes sei in seiner Jugend Gnostiker gewesen und habe sich dann zum wahren Glauben durchgekämpft, andere dagegen lassen ihn gerade am Ende seines Lebens im Valentinianismus Schiffbruch leiden (s. unten S. 73). Außerdem hat er ja in seiner Jugend nach eigenem Geständnis als Astrologe die Willensfreiheit geleugnet, welche die Apologie so eifrig betont (142). Auch der Rückschluß von der Orthodoxie Abgars, die Ulbrich aus dem Zeugnisse des Julius Africanus, Epiphanius und einer Combination Harnacks (Lucius Britannius = Lucius Abgar aus BIRTHA) für erbracht hält (S. 145, 146), auf die Orthodoxie seines Jugendgespielen Bardesanes ist nicht zwingend<sup>2</sup>. Denn es wird in Zweifel gezogen, ob der Abgar, welchen Julius Africanus einen *ισθὸν ἄνδρα* nennt, der erste christliche König von Edessa war<sup>3</sup>; außerdem ist trotz der gnostischen Haltung des Bardesanes noch lange nicht gesagt, daß er den König bei dessen Bekehrung in seine Irrtümer hineingezogen haben muß. Denn wenn Ephraem klagt (438 E): Des Bardesanes Lehre ist in der Öffentlichkeit rein, in der Verborgenen

1) Die philologische Kritik, eine Vergleichung des Stiles und des Wortschatzes mit dem Dialoge des Bardesanes ist natürlich unmöglich, da GL von den Schülern redigiert ist.

2) Vgl. Jülicher in der Recension von Ulbrich, Theol. Literaturztg. 1906 Nr. 20.

3) Zahn, Geschichte des ntl. Kanons I S 370 Anm.

heit aber wandelt sie sich in Gotteslästerung, so läßt er damit wohl durchblicken, daß nur ein kleiner Kreis seinen Sonderlehren huldigte, während in der Öffentlichkeit seine Lehre keinen Anstoß erregte, wenigstens nicht bei den theologisch Ungebildeten. Ich habe gar keine Bedenken gegen die Annahme, daß Bardesanes den Abgar wohl zum Christentum bekehrt haben kann, ohne ihn in seine Sonderlehren hineinzuziehen. Denn ein kleinlicher Sektierer ist der, selbst von seinen erbittertsten Gegnern als Leuchte<sup>1</sup> der Wissenschaft gepriesene Bardesanes sicher nicht gewesen.

Ulbrich will endlich (S. 145) den Bardesanes, den intimen Freund Abgars, deshalb als Verfasser der Apologie in Anspruch nehmen, weil »der unbekannte Verfasser einen König (anscheinend Abgar) in ziemlich vertrauter Weise anrede«. Dagegen behaupte ich, daß der Verfasser gegenüber einem »königlichen Adressaten« unerhörte Grobheiten spricht. Schon den ersten Satz wird niemand höflich nennen: Es ist nicht leicht, jenen Menschen schnell auf den Weg des Rechten zu bringen, welcher lange Zeit vorher in Irrtum befangen war. Sollten die folgenden Beleidigungen wirklich an einen »königlichen Freund« gerichtet sein? »Du aber, wenn sie mit dem Anzuge eines Weibes dich bekleiden wollen, — er wirft ihm Anbetung des Goldes usw. vor —, darum (weil du schläfst) wälzest du dich vor Dämonen und Gespenstern auf der Erde . . . Es ist also nichts da, was dich hindert, daß du deine böse Lebensweise änderst . . . Tor, ist das Gott, was gekauft wird? . . . Vielleicht spricht einer, welcher König ist: Ich vermag nicht, mich recht zu betragen; weil ich König bin, muß ich den Willen vieler tun. Wer so spricht, verdient in Wahrheit verlacht zu werden. Am Schlusse sieht er selbst seine Heftigkeit ein: Dieses möge für Deine Majestät genug sein; und vielleicht zu viel — wenn Du willst«<sup>2</sup>. Daß Bardesanes, der sich im Dialog als friedlieben-

1) Wenn Rabbulas (Hallier, Edessenische Chronik TU IX, 1893 S. 91) ohne Schwierigkeiten die Anhänger des Bardesanes — es sind, bezeichnend für die philosophische Lehre, die Großen der Stadt — für sich gewinnt und deren Versammlungshaus zerstört, so können die Lehrunterschiede nicht zu groß gewesen sein.

2) Welte S. 392, 400, 403, 404, 405, 406, 407, 409.

der und versöhnlicher Mann zeigt<sup>1</sup>, der am königlichen Hofe zu weltmännischer Höflichkeit erzogen war, dessen Liebenswürdigkeit gerühmt wird<sup>2</sup>, einen solchen Ton gegen seinen königlichen Freund eingeschlagen habe, um ihn zu bekehren, kann ich nicht glauben. Auch Ulbrich kennzeichnet die Schrift als »aggressive Polemik in wenig erbaulichen Formen« (128). Er möchte aber den schriftlichen Redactor nicht mit dem mündlichen Autor identifiziert wissen (131). Dann könnte man allerdings die Beleidigungen auf die Rechnung des Redactors setzen; aber Ulbrich gesteht selbst, daß keine greifbaren Tatsachen vorliegen, daß erst ein Freund oder Schüler das Gespräch schriftlich fixiert habe (S. 131), und wenn er sagt, daß er dabei die ursprüngliche Form möglichst geschont habe, so müßte er doch wohl die obigen Stellen ebenfalls dem eigentlichen Autor in den Mund legen.

Ich gebe gerne zu, daß sich, besonders nach den geschickten, wenn auch etwas einseitigen Zusammenstellungen Ulbrichs »der Name des Bardesanes als Verfasser fast von selbst aufdrängt« (S. 141); aber solange es nicht gelingt, die oben erhobenen Einwände zu beseitigen, werden wir die pseudomelitonische Apologie dem Bardesanes nicht zuschreiben dürfen, wenn ich auch nicht die Hypothese unmöglich nennen möchte<sup>3</sup>.

### 5. Glaubwürdigkeit der Quellen.

Die Hauptquelle über die Lehre des Bardesanes ist Ephraem. Dessen Glaubwürdigkeit hat Nau in ein schlechtes Licht gestellt; Erziehung und geringe Bildung seien der Grund für dieses Urteil<sup>4</sup>. Aber sicherlich hat Ephraem die Fragmente aus den Liedern

1) Er zeigt dies besonders durch seine Ruhe gegenüber dem Gottesleugner Awida. Nau 1907 p. 538.

2) But thou hast not been mindful of the instructor Bardesan, whom his disciples celebrate in their books for his patience and polite answers to every man, sagt Philoxenus von Mabug (Cureton Spic. Syr. p. V (nicht VI Hilgenfeld 20 Anm. 2).

3) Auch Jülicher (Theol. Literaturzeitg 1906 Nr. 20) findet die Verfasserschaft durch Bardesanes »nicht glaubhaft« (549). Zurückhaltend war ebenfalls Krüger (in Theol. Jahresber.).

4) 1888 p. 23. Die Quellen finden sich zusammengestellt bei Nau 1907 p. 500—527. 1899 p. 44 sagt er indes von Ephraem, qui eut le mérite de comprendre souvent Bardesane.

richtig wiedergegeben, da er es nicht wagen durfte, in seiner Zeit, in der die bardesanische Schule in größter Blüte stand, Fälschungen zu begehen. Indes könnte Skepsis gegen die Hymnen berechtigt sein, da wir nicht mit Gewißheit sagen können, daß diese wirklich dem Bardesanes und nicht vielleicht seinem Sohne Harmonius angehören. Denn nach den Berichten der Kirchenväter muß man mindestens eine Erweiterung und Redigierung der Liedersammlung durch den Sohn annehmen. Daß Ephraem die Lehre des Bardesanes nicht objektiv richtig erklärt hat, gebe ich gern zu.

Sein ungemein heftiges Temperament, sein Abscheu und seine Verständnislosigkeit bezüglich der Zodiakalbilder und Astralgeister in der bardesanischen Lehre hat sein Urteil zweifellos getrübt. Außerdem wissen wir aus zuverlässigen Quellen, daß die Lehre des Bardesanes bald von seinen Söhnen und Schülern mit Zuhilfenahme der griechischen Philosophie aus- und umgebildet worden ist. Bei Ephraem tritt nun nicht mit genügender Klarheit hervor, ob er diesen Unterschied erkannt und ihm bei der Darstellung Rechnung getragen hat. Ich möchte mein Urteil über die Glaubwürdigkeit Ephraems folgendermaßen formulieren: Ephraem hat die Lehre des Bardesanes nicht absichtlich entstellt und falsch wiedergegeben; aber a) er unterscheidet nicht zwischen Lehrer und Schülern, b) er versteht und erklärt nicht richtig. Er hat in Bardesanes ganz sicher einen Häretiker und zwar, ganz unrichtig, marcionitischer Gesinnung gesehen. Als valentinianischen Gnostiker hat er ihn nicht bezeichnet.

Eusebius weiß über die Lehre des Bardesanes nicht viel zu sagen. Er habe gegen Marcion geschrieben, sei zuerst Schüler des Valentinian gewesen, habe sich dann zum richtigen Glauben gewandt, ohne ganz seine alte Irrlehre aufzugeben. Wir werden auf die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses noch zurückkommen. Epiphanius hat von Bardesanes nur vulgäre Kunde<sup>1</sup>. Er sieht in ihm einen Valentinianer und sagt deshalb, daß auch er *πολλὰς τε καὶ ἄλλας ἀρχὰς καὶ προβολὰς* angenommen habe. »Da ihm keine eigenen Quellen zu Gebote standen, so werden auch seine Angaben über die Person des Häretikers vorsichtig aufgenommen werden müssen«<sup>1</sup>.

1) Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 p. 230.

Das Zeugnis der Sozomenus ist insofern wertvoll, als er uns berichtet, daß Harmonius, der die väterliche Irrlehre nicht ganz aufgegeben hatte, die griechische Philosophie mit der väterlichen Lehre verschmolzen und in seinen eigenen Schriften zum Ausdruck gebracht habe. Obwohl der griechischen Bildung bar, habe Ephraem dagegen gekämpft. Nach Theodoret habe Ephraem gegen Vater und Sohn geschrieben. Das *Chronicon Edessenum*, Philoxenus, Rabbulas von Edessa, Jakob von Edessa († 708), der Araberbischof Georg können bei der principiellen Behandlung der Glaubwürdigkeit das Urteil erhalten: Sie übernehmen zum teil die Berichte ihrer Vorgänger; wo sie Neues berichten (Philoxenus über Christologie, Jakob über den Schüler des Bardesanes Vologes, Georg über den Lauf der Planeten und das Ende der Welt), können sie Glaubwürdigkeit beanspruchen, da sie entweder die Quellen angeben (Jakob) oder ihre Angaben sich wohl vereinigen lassen mit der sonstigen Lehre des Bardesanes. Über die Einzelheiten werden wir unten berichten.

Eine gute Illustration zu »GL« bietet die erst von Nau edierte Quelle des Moyses bar Kepha († 903) über die Theorie der bardesanischen Weltbildung und deren Widerlegung. Wir können hier noch den Theodor bar Khtni (9. Jahrh.) in den »Scholien«, Michael den Syrer, den Mnarat qūdšé und den Barhebraeus (im *Chronicon eccl.* und der *hist. Dynast.*) nennen. Denn sie gehen wohl auf eine gemeinsame, allerdings nicht mehr zu eruiierende Quelle zurück. Andererseits haben sie dieselbe Auffassung: Sie lassen deutlich die astrologische Grundlehre des Bardesanes hervortreten, und wenn auch die Beurteilung und die Schlußfolgerungen nicht ganz richtig sein mögen, so werden sie, schon wegen der detaillierten Schilderung, auf eine gute Quelle zurückgehen und verdienen deshalb gebührende Beachtung.

Die arabischen Quellen (die arabische Vorrede zum Concil von Nicaea, Masūdi [10. Jahrh.], der Fihrist, Muhammad asch Schahrastāni) haben wiederum eine gemeinsame, aber sicher falsche Auffassung, soweit sie wenigstens dem Bardesanes ihre Lehre zuschreiben. Sie sehen in den bardesanischen Lehren krasen Manichäismus. Bei allen erscheinen Licht und Finsternis als die beiden Grundprincipien der Lehre des Bardesanes, die Astrologie tritt in der Quelle (Praefatio arab. conc. Nic.) noch am klarsten hervor; bei den anderen tritt die Astronomie fast ganz

zurück hinter den Speculationen über das Verhältnis von Licht und Finsternis und deren Einfluß. Allerdings scheinen diese Details eine reiche Quelle vorauszusetzen; ob indessen eine gute, ist sehr fraglich. Denn die Praefatio stammt wohl erst aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Diese Berichte können sich demnach höchstens auf die Schüler beziehen; denn in den glaubwürdigsten Quellen ist von einem solchen Dualismus gar nicht die Rede, und selbst bei Ephraem könnte man höchstens Keime von dieser Theorie des Bardesanes finden. Als einzige Quelle aus eigenem Lager haben wir nun den Dialog der GL. Die Quellenanalyse hat ergeben, daß wir keinen echten Dialog des Bardesanes vor uns haben. Allerdings geht Hilgenfeld zu weit, wenn er die im Dialog gelehrte »halbe Freiheits- und Schicksalslehre« als eine spätere Umbildung der echten Lehre des Bardesanes, welcher eine wirkliche Schicksalslehre vertreten habe, behauptet. Bardesanes selbst gibt ja seine Entwicklung vom reinen Fatalismus zur Willensfreiheit (mit einigen Einschränkungen auf physisch-physikalischem Gebiete) zu. Das Nähere werden wir in der Darstellung der bardesanischen Lehre angeben. Einen berechtigten Anspruch auf Glaubwürdigkeit können nur die Stellen erheben, die in GL, E und R übereinstimmen; denn aus diesen wird man noch am richtigsten einen Rückschluß auf die wahre bardesanische Lehre machen können. Bei den übrigen Stellen ist Vorsicht geboten. Aus dem Dialog des Adamantius können wir nur auf die spätere Entwicklung der bardesanischen Lehre in seiner Schule schließen.

Blicken wir auf das kritisch gesichtete Material zurück, so wirkt es ziemlich entmutigend, fast nirgends festen Fuß fassen zu können. Aber dem Andenken des Bardesanes und der historischen Methode ist diese Selbstentsagung am Platze: Wir dürfen nicht in einen Ausdruck, der »gnostisch« klingt, ein ganzes, uns bekanntes System hineininterpretieren, wir dürfen nicht die wenigen gesicherten Reste des Bardesanes zu einem »System« verschmelzen, wir dürfen nicht aus einem Worte oder Satze, dessen Zusammenhang und Bedeutung wir nicht mehr feststellen können, den Bardesanes einen Pelagius (Hilgenfeld), einen Kantianer vor Kant (Merx), einen ophitischen Gnostiker (Lipsius) nennen, wir dürfen nicht den Anspruch erheben, die Lehre des Meisters von der seiner Schüler genau unterscheiden zu wollen.



Gewiß haben wir das Recht, eine Erklärung der einzelnen Stellen zu versuchen; aber nur in den seltensten Fällen wird dieser Versuch Gewißheit beanspruchen dürfen. Demnach wird man am besten verfahren, nur eine kritische Zusammenstellung der Lehre zu geben und die Vertreter (ob Bardesanes oder seine Schüler) mehr zurückzustellen. Nur auf Grund dieser methodischen und hermeneutischen Regeln kann die Ausartung in Phantasterei und ungezügelter Combinationssucht vermieden werden.

## II. Dogmengeschichtliche Untersuchungen.

### 6. Die bardesanische Theologie.

Auch die Untersuchungen über die Lehre des Bardesanes erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern folgen der S. 8 angegebenen Tendenz. Wenn gleichwohl größere Ausführlichkeit sich zeigt, so liegt dies daran, daß in der deutschen Literatur die Controversen noch nicht zum Austrag gebracht, bzw. die oben angegebenen methodischen Regeln nicht beachtet worden sind<sup>1</sup>.

1) Sehr zurückhaltend hat Preuschen in den »gnostischen Hymnen« über die Lehre des Bardesanes geurteilt. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis) lehnt zwar die Beurteilung des Bardesanes als valentinianischer Gnostiker ab (96), nennt ihn indes einen spezifisch dualistischen Gnostiker. Er hat dem Fihristen sicher zuviel Glauben geschenkt. Unsere Charakterisierung der arabischen Quellen wird »trotz der Bestimmtheit, mit welcher der Fihrist seine Behauptung über Bardesanes aufstellt, nicht als ungemein zuverlässiger Zeuge gelten« dürfen. Zu einem solch günstigen Zeugnis verlangt die Kritik Anforderungen bezüglich Herkunft und näherer Kenntnis der Quellen, die zu geben nicht möglich ist. Deshalb ist Vorsicht ganz am Platze. Burkitt (Urchristentum im Orient v. Preuschen 1907) hat den Dialog GL zu einseitig bevorzugt. Auch hat ihn seine Sympathie für den von Bischof Aquī excommunicierten Häretiker (erst Michael Syr. berichtet dies!) und das Bestreben, jene Zeit recht drastisch seinen Hörern vor Augen zu führen, zu Behauptungen verleitet, die vor dem Forum der strengen Wissenschaft kaum bestehen dürften. Die Verdienstlichkeit seiner Vorlesungen wird damit natürlich nicht geleugnet.

### a) Die Lehre von der göttlichen Natur.

Es ist bei einem Theologen, der im Rufe eines Gnostikers steht, selbstverständlich, an die Spitze der dogmengeschichtlichen Untersuchung die Frage nach dem »Dualismus« oder »Monismus« zu stellen. Ephraem behauptet (443 D): Asseruit Bardesanes cum Marcione dualitatem Deorum, etsi reiecisce velit, und zeigt l. c. E, wie er zu diesem Vorwurfe gekommen ist: Bardesanes itaque, qui contendit plures Deos esse non posse, si docet plures nihilominus αἰώνας i. e. substantias per se sempiternas (Itié), iam admittit, quod reiciebat. Ephraem hat offenbar nicht recht gewußt, was diese (auch in GL genannten) Itié bedeuten sollen; denn der Vorwurf, daß Bardesanes mehrere Götter annehme, hat er nur aus der Behauptung vom Dasein der Itié genommen. Er stellt mit Genugtuung fest: Bardesanes lobt die ewige Substanz, da er wußte, daß nur ein Princip der Dinge sei (554 C). Auch der Protest des Bardesanes gegen die Unterstellung, daß er einen Dualismus in die Gottheit hineintrage (445 D, E), mag ihn stutzig gemacht haben. Aber da treten ihm wieder die Itié störend in den Weg, und er bemüht sich, sich das Wesen derselben klar zu machen (555 D). Er gibt objektiv die bardesanische Definition der göttlichen Natur an (554 E): Unum et singulare esse Aeona i. e. substantiam sempiternam, qualem ipsemet ubique se appellat ille, qui nomine et re est sempiternus. Aber was wollen die Bardesaniten dann noch mit den anderen, ewigen Äonen (555 A)? Zwar behaupten sie, daß diese die Eigentümlichkeiten der ewigen Natur nicht berühren (555 D). Er sieht aber in der Behauptung: Alle würden durch eine einzige Natur verbunden, die einzelnen (Itié) durch bestimmte Grenzen beschränkt<sup>1</sup> (555 E), einen Widerspruch und einen bloßen Wortstreit. Sie bemerkten nicht, daß, wenn man die Äonen ewige und ungeborene Substanzen nenne und alle Äonen mit einem gleichen Namen benenne, daraus folge: unam (sc. divinam) pariter cunctorum esse naturam (554 D). Er gibt zu, daß sich Bardesanes vor dieser Gleichstellung der Substanzen gehütet hat und bedauert dessen Unklugheit, dem Irrtum durch

1) Von dieser gegenseitigen Beeinträchtigung ist wohl auch die Rede, wenn er von principia contraria spricht (443 E).

einen falschen Namen Vorschub geleistet zu haben (554 D). Dieses objektive Urteil des Ephraem über die Äonenlehre wird durch GL bestätigt. Die Äonen sind an der Allgewalt ihrer Tätigkeit durch das Zusammenwirken des einen mit dem anderen beschränkt und der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen, aber sie haben eine gewisse selbständige Gewalt<sup>1</sup>. Über die Entstehung der Äonenlehre, ihren Einfluß auf Schöpfung und Willenslehre werden wir noch sprechen; hier kommt es nur darauf an, die Natur dieser Itié und ihre Beziehung zur göttlichen Natur zu untersuchen. Der einzige Unterschied zwischen Ephraem und GL besteht darin, daß nach Ephraem die Itié ungeschaffen sind, bei GL der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen sind. Da auch Ephraem zugesteht, daß die Bardesaniten gegen die Gleichsetzung der Äonen Einspruch erheben und die Behauptung von deren Ewigkeit nur auf die Schlußfolgerungen des Ephraem zurückgehen, so können wir wohl den GL Glauben schenken: In die eine göttliche Natur hat Bardesanes demnach keinen Gegensatz hineingetragen und ihr auch keine gleichwertigen Substanzen an die Seite gestellt.

#### b) Die Lehre von der Welterschöpfung.

Die Frage nach dem »Dualismus« ist aber mit Obigem noch nicht erledigt; denn erst bei der Schöpfungslehre tritt der gnostische Dualismus und Emanatismus gewöhnlich hervor. Nach Hilgenfeld (31) beginne auch die bardesanische Gnosis wie der Valentinianismus mit dem Gegensatze eines ewigen, unbegreiflichen Urwesens Bythos und einer unerschaffenen Materie. Die bardesanische Materie ist ein Prinzip des Bösen (32), der Teufel wird mit der ewigen Hyle identifiziert (33). Tatsächlich behauptet Ephraem (468 D), daß Bardesanes die marcionitische Lehre, daß die Hyle eine ewige Substanz sei, sich zu eigen gemacht habe. Aber dies ist die einzige Notiz, die Ephraem über die Materie bei Bardesanes gibt, und ferner geht aus seiner Mitteilung nicht hervor, inwieweit Bardesanes die marcionitische Irrlehre angenommen hat. Außerdem birgt die Lehre von der Ewigkeit der Welt noch lange keinen gnostischen Dualismus in sich:

1) Nau 1907 col. 549 *subiecta sunt virtuti sui Creatoris... non omnino orbata esse omni libertate.*

Erst das böse Prinzip und der Gott entgegengesetzte Machteinfluß bedingen Gnosticismus. Die Hauptbelegstelle für diese Annahme (*Satanas callidus e sententia adversarii vocatur faex principis tenebrarum* 504 C) kann aber nicht mit Sicherheit auf Bardesanes bezogen werden. Aus dem bloßen Titel eines im Fihrist genannten angeblichen Buches des Bardesanes »Über das Licht und die Finsternis« kann gar nichts gefolgert werden. Man muß sich immer wieder vor Augen halten, daß Bardesanes eine Entwicklung durchgemacht hat, und gerade deshalb dürfen wir einzelne Stellen nicht ohne weiteres in das System einreihen. Die späteren Bardesaniten, von denen Adamantius und die Araber berichten, haben, wie schon oben gesagt, allerdings den manichäischen Dualismus angenommen. Ehe wir ein Urteil fällen, wollen wir die übrige Schöpfungslehre untersuchen. Nach Ephraem (444 B) nehme Bardesanes mehrere Schöpfer an; von diesen, die er wieder Itié (= Elemente) nenne, sei alles geschaffen und geordnet. Zu diesen Itié zählt er (532 E) die Luft, das Feuer und das Wasser; nach Michael Syr. tritt hierzu noch das Licht; aus diesen seien dann die anderen Elemente und die 360 Welten gebildet worden. Auch in GL ist von den Elementarwesen, die bald *στοιχεῖα*, bald Itié genannt werden, die Rede. Ihnen wird auch eine gewisse selbständige Kraft zuerteilt, obwohl sie ihrem Schöpfer untergeordnet werden. Bardesanes hat demnach eine besondere Lehre über die Weltbildung aufgestellt: Die von Gott geschaffenen Elemente bilden das Weltall. In dieser Verbindung kommen wir nun nochmals auf die Materie. Ephraem sagt nämlich (532 E): Diese Itié nannte er mit einem gemeinsamen Namen Itio (Wesenheit), er gab ihr den Namen Finsternis und nannte sie gleichwohl Itio. Moses bar Kepha hat als fünftes Element die *tenebrae* genannt. An anderen Stellen (482 B, F, 483 C) geht nun hervor, daß er gegen die Benennung der Finsternis, des Übels als ein Seiendes, eine Wesenheit (Itio) kämpft<sup>1</sup>. Das Übel ist kein reales Sein, sondern kommt erst aus dem mit freiem Willen Begabten; also darf man ihm keine Wesenheit zuschreiben. Aber auch Bardesanes lehrt, daß das Übel nicht ein von Gott oder der Natur des Menschen geschaffenes Sein, son-

1) Nau 1907, p. 502.

dem ein Defekt ist; alle Itié haben eine gewisse Selbständigkeit und freien Willen und aus diesem wird das Böse abgeleitet (GL bei Nau 1907 col. 543—564)<sup>1</sup>. Wenn in GL ferner gelehrt wird, daß alle Wesen auf der Erde dienstbar und einem einzigen Gebote untertan sind, da sie Werkzeuge der nie irrenden Weisheit Gottes sind<sup>2</sup>, so kann von einem gottfeindlichen Gegensatz der Erde kaum noch die Rede sein. Ein abschließendes Urteil halten wir indes nicht für angebracht; da Bardesanes die Auferstehung des Leibes und eine doketische Christologie lehrt (s. unten), läßt sich der Verdacht doch nicht unterdrücken, daß seine Lehre von der Materie nicht correct war, obwohl andererseits auch der Schluß »auf Ophitengnosis und manichäische Spuren« als bloße Conjectur bezeichnet werden muß.

#### c) Die Emanationslehre.

Nach Hilgenfeld (37) habe Bardesanes auch diese zweite Eigentümlichkeit der gnostischen Systeme gelehrt. Der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, welcher der valentinianischen Syzygientheorie zugrunde liegt, sei mit jenem sinnlichen Anstrich ausgeführt, welcher auch der ursprünglichen, morgenländischen Gestalt des Manichäismus eigentümlich ist (37). Aber schon Ritter<sup>3</sup> hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Emanationslehre kein Charakteristikum für Gnosticismus sei, daß dieser lange Zeit unter den Christen verbreitet war und Männer wie Justin Mart., Athenagoras, Arnobius, Origenes sich ohne Scheu der Bilder der Emanationslehre bedienten; daß durch Ps. Areopagita und die arabischen Aristoteliker diese Lehre ins Mittelalter übertragen worden ist. Da Ephraem nur einige kleine Bruchstücke mitteilt, so erhalten wir auch nur einen dürftigen Einblick. »Etwas floß heraus vom Vater des Lebens und die Mutter empfing den verborgenen Sohn und gebar ihn und er wurde Sohn des Lebens genannt« (557 B). Der hl. Geist hat zwei

1) *elementa ipsa . . . non omnino orbata esse omni libertate et propter in ultimo die omnia ad iudicium adducenda sunt* p. 549. *non enim natura sua orbata sunt entia, cum in ordine posita fuerunt, . . . l. c.*

2) *subiecta sunt virtuti sui Creatoris* 549, *subiiciuntur uno imperio. Sunt enim instrumenta sapientiae Dei quae non errat* p. 546.

3) Über die Emanationslehre im Übergange aus der altertümlichen in die christliche Denkweise 1847 S. 32.

Töchter geboren und spricht zu ihnen: Die Tochter deines Fußes sei Tochter mir, dir Schwester. Diese beiden Töchter heißen: Scham der Erde und Gestalt des Wassers<sup>1</sup>. »Wann werden wir schauen dein Gastmahl und erblicken die Tochter, das Mädchen, welches du auf deine Knie gesetzt und geherzt. Jene sagt, Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (557 C). Bei diesen Stellen glaubten die, welche in Bardesanes einen valentinianischen Gnostiker sahen, einsetzen zu können: »An der Spitze steht die Syzygie des Urwesens, der Urvater und seine Genossin, die Rucho d'Kodscho; die Tochter der Tochter ist die gefallene Sophia, oder die ophitische Sophia-Prunikos, die valentinianische Sophia-Achamoth« (Hilgenfeld 40, 41)<sup>2</sup>.

Daß Bardesanes mit den citierten Sätzen die gnostische Bedeutung verbunden haben kann, wollen wir nicht leugnen; aber ebenso sicher können wir behaupten, daß niemand ohne neue Quellen und ohne Zuhilfenahme anderer gnostischer Systeme beweisen kann, daß er wirklich jene Bedeutung verbunden hat. Denn einzelne Stellen lassen sich zweifellos spezifisch christlich deuten und nur unsere, in der griechischen Auffassung des Christentums und mit der Philosophie der Griechen umkleidete Betrachtungsweise sieht in der ungewohnten orientalischen Auffassung und Gewandung den »Gnosticismus«. Je mehr die dogmen- und religionsgeschichtliche Methode in die Erforschung der Gnosis eingreift, desto klarer wird es, daß der Gnosticismus durchaus nicht das rätselhafte philosophische Gebilde ist, von dem man sich kopfschüttelnd abwandte, sondern daß wertvolle religiöse Gedanken unter einer allerdings oft abstrusen Form schlummern.

In die beiden ersten Sätze kann zweifelsohne ein völlig orthodoxer Sinn hineingelegt werden<sup>3</sup>. Der verborgene Sohn des Lebens ist Christus, der aus Gott und der Jungfrau geboren wird; die Töchter des hl. Geistes sind die Erde und das Wasser in Anspielung auf Gen. I, 2. Die anderen Stellen können allerdings weder im christlichen noch im gnostischen Sinne mit

1) Über diesen Namen vgl. Hort p. 253.

2) Lipsius, *Gnosticismus* S. 112, 114, Über die ophitischen Systeme (*Ztschrift f. wissensch. Theol.* 1863. IV S. 435) hat die Syzygientheorie in etwas anderer Form durchgeführt.

3) Nau 1907 p. 505.

wünschenswerter Klarheit gedeutet werden<sup>1</sup>. Ob also gnostischer Einfluß auf den Inhalt eingewirkt hat, wollen wir unentschieden lassen; daß er auf die Form und die Einkleidung gewirkt hat, werden wir nicht leugnen können, auch wenn wir die poetische Form des Überlieferten berücksichtigen.

d) Die Astronomie und Astrologie im Dienste der bardesanischen Lehre.

Ehe wir auf die weiteren theologischen Gedanken des Bardesanes eingehen, müssen wir die astronomische und astrologische Lehre ins Auge fassen, da diese gute Erklärungen für die Sonderlehren gibt. Und es ist auch einleuchtend, daß die Astronomie, der sich der Syrer von frühester Jugend an gewidmet hat, und von dem die Gegner sagen, daß er zur höchsten Kenntnis in der chaldäischen Kunst gekommen ist, auf seine Weltanschauung und seine Theologie eingewirkt hat. Die Astronomie hat auch manches Mißverständnis zur Folge gehabt. Die Unkenntnis der astronomischen termini technici hat besonders den Ephraem zu heftigen Ausfällen veranlaßt. Er wirft ihm vor, daß er die Sonne den Vater, den Mond die Mutter nenne, Götter und Göttinnen einführe und sie begrüße: Ruhm sei euch, ihr Gebieter der Götter (558 D). Hier ist es demnach ganz unwahrscheinlich, wenn Hilgenfeld (53) in Vater und Mutter wieder die erste Syzygie sehen will. Denn wir wissen, daß in der Astronomie Sonne und Mond als Götter galten und in den Zodiakalzeichen ein männliches und weibliches Geschlecht angenommen wurde<sup>2</sup>. Aus der astronomischen Verknüpfung erklären sich außer den unten besprochenen ausführlichen Lehren eine Reihe von Ausdrücken, die auf rein gnostischen Ursprung zurückgeführt worden sind, die aber sicher astronomischen Ursprung haben<sup>3</sup>. Ich erwähne hier nur das Wort *ἡμετέριον* mardito, welches nicht Ordnung des Ausflusses (Emanation s. Merx 39) heißt, sondern den Weg der Planeten bedeutet. Die durch die Astronomie veranlaßte Benennung der Itié als Götter und Göttinnen hat sicher auch den

1) Nau l. c. 506. Preuschen l. c. 76 ff. Auch Hort sagt: Der Sohn und die Hachmuth bilden kein zweites kosmogonisches Paar, p. 256.

2) Firm. Mat. Matheseos libri VIII, 1894, II xxiii, xxviii 3, IV xxi, 2.

3) Nau 1899 p. 17 ff.

Bardesanes in den Verdacht des Polytheismus und des Dualismus gebracht. Tatsächlich hat auch die Astronomie auf einen großen Teil seiner Lehren einen solchen Einfluß ausgeübt, daß wir diese hier subsumieren müssen.

1. Die Seelenlehre. Nach Ephraem (555 F) sei die menschliche Seele von ewigen Substanzen erschaffen. Diese ungeborenen Substanzen sind gleich den sieben Principien, die Bardesanes erfunden habe (553 D). Die Sieben sind offenbar die Planeten. Auch bei Michael Syr. heißt es, daß die oberen Beherrscher (die Schlitane und Medabbrane bei GL) dem Menschen die Seele gegeben haben. Nun hat aber Bardesanes nach platonischer Lehre die Dreiteilung des Menschen gelehrt (anima, mens, earumque cithara, corpus, 551 B). Wenn er nun auch nach Ephraem die Geistseele von den Sternen erschaffen sein läßt, so beruht dies wohl auf falscher Auffassung; denn Ephraem hat selbst lobend anerkannt, daß bei Bardesanes die Seele Willensfreiheit besitzt und unabhängig ist vom Einfluß der Gestirne (452 EF). Dieselbe Lehre ist Hauptthema des Dialogs. Von den »Sieben« wird nur der zweite, den Körper belebende Teil der Seele (anima) stammen. Darauf deutet auch GL (Nau 1907 p. 554): Die Gebote sind leicht, denn sie sind die gute Leitung für den freien Geist (mens libera) und die Seele (anima), die gegen ihre Lenker (Medabbrane) sich nicht aufgelehnt hat. Allerdings heißt es (GL 573), daß die intelligentiae nach dem Laufe und der Ordnung, welche Gott den Herrschern und den Elementarwesen gegeben hat, sich verändern, wenn sie in die Seele kommen, und sich ebenso die Seelen verändern, wenn sie in die Körper kommen. Demnach wäre auch der höhere Seelenteil von den Sternen beeinflusst, wenn auch nicht von ihnen entstanden; wie Bardesanes dies mit der Willensfreiheit vereinbart hat, läßt sich allerdings ohne Annahme eines Selbstwiderspruchs nicht erklären<sup>1</sup>.

2. Der Einfluß der Sterne auf den Menschen. Die Schicksalslehre. Der Einfluß der Sterne auf die Menschen ist verschieden nach der Constellation. Die rechts und an hohen Stellen stehenden Sterne sind den Menschen nützlich, die linken

1) Die Übersetzung der intelligentiae mit Fähigkeiten (Preuschen: Burkitts Urchristentum im Orient 1907 p. 123) ist nicht richtig. Von »verschiedenen« intelligentiae steht im syrischen Texte nichts.

sind böse und schaden den Menschen. Die Häupter und Lenker stehen einander feindlich gegenüber; wegen dieser Teilungen und Spaltungen, die unter den Herrschern bestehen, glauben manche, daß die Welt ohne Oberleitung gelenkt wird; die Lenker haben ihre Herrschaft aber nur aus dem ihnen von Gott gegebenen freien Willen. Die Sterne haben nur Einfluß auf die Naturbestimmtheit, nicht aber auf die freie Selbstbestimmung. Darin besteht der astrologische Fatalismus. Ephraem hat nun zwar Widerspruch erhoben gegen die Annahme des Bardesanes, daß die Sterne Einfluß haben auf den äußeren Menschen, hebt aber lobend hervor, daß er ein höheres Schicksal, das in Freiheit wandelt und das (astrologische) Schicksal lahm legt, annimmt<sup>1</sup>. In GL heißt es am Schlusse der Abhandlung: Denn wie die freie Selbstbestimmung der Menschen nicht durch den Zwang der Sieben gelenkt wird und wenn sie beeinflußt wird, diesem Einflusse entgetreten kann, so ist doch der Mensch in seiner Erscheinungsform nicht sogleich imstande, sich der Einwirkung seiner Lenker zu entziehen, denn er ist Sklave und untertänig. Wenn wir alles tun könnten, so wären wir alles, und wenn gar nichts in unserer Hand läge, so wären wir Werkzeuge für andere. Sobald aber Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen, denn diesen großen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten<sup>2</sup>. Mit dieser Schicksalslehre ist die Lehre vom Übel gegeben. Hort wird recht haben, wenn er sagt, daß diese Lehre schwerlich einen Hauptpunkt in des Bardesanes Lehre gebildet haben wird. Daß natürlich die Tatsache, die besonders den Christen der ersten Jahrhunderte zum Denken Anlaß geben mußte: Woher trotz der Erlösung das Übel, besonders das ethische, die Sünde? auch bei Bardesanes Erwägung gefunden hat, ist begreiflich. »Die Sünde ist ein geistiger, kein körperlicher Defect; die beiden Gebote Gottes, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, unterliegen der Freiheit der Seele, nicht körperlicher Kraft. Gutestun erregt Lust, Böses-

1) Vir acris ingenii Bardesanes, qui vulgare Fatum accusat . . . 452 E.

2) Nau 1907 p. 609. Die späteren Bardesaniten widersprechen in ihrer Lehre von der Willensfreiheit und der Allmacht Gottes ganz ihrem Lehrer, cf. Adamantius (ed. Bakhuyzen 1901) S. 129, wenn auch Marinus einen Deum omnipotentem lehrt (133).

ten Unlustgefühle; diese subjectiven Gefühle werden zur Triebfeder der menschlichen, freigewollten Handlung<sup>1</sup>.

3. Anthropologie und Eschatologie. Daß die Sterne auf den Leib des Menschen Einfluß haben, ging schon aus der Schicksalslehre hervor<sup>2</sup>. Wenn daher Ephraem behauptet, daß der Körper des Menschen von dem gebildet sei, quod malum principium appellant, so ist dies wohl eher auf die astrologische Theorie zurückzuführen als auf die gnostische Lehre des Ursprunges aus der bösen Materie<sup>3</sup>. Diese Erklärung wird auch durch den Zusammenhang bei Ephraem nahegelegt. Er spricht von den sich bekämpfenden Principien, in quorum censum duxere stellas, tum praecipue astra, quae signant Solis Lunaeque vias. His de rerum origine praemissis, corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant, compacta fuisse docuerunt, negant autem ea post casum aliquando resurrectura; . . . auch die Leugnung der leiblichen Auferstehung<sup>4</sup> ist also wohl die Folge der Astrallehre.

Die wenigen Fragmente über das Pleroma, das Paradies, sind so dunkel, daß sich ein einheitliches Bild nicht herstellen läßt. Er habe ein Paradies gelehrt

»Das Götterwesen  
Ausmaßen und gründeten,  
Das Vater und Mutter  
In ihrer Verbindung bepflanzten  
Und durch ihre Schritte befruchteten.«

Hier liegt sicherlich die astronomische Lehre zugrunde: Der Vater ist die Sonne, die Mutter der Mond; von ihnen berichtet Ephraem, daß sie nach des Bardesanes Lehre alle dreißig Tage zusammenkämen und daß durch Befruchtung aus der Mutter

1) Nau 1907 p. 550.

2) Nach Michael Syr. gab die Sonne das Haupt, Jupiter die Knochen, Merkur die Muskeln, Mars das Blut, Venus das Fleisch, der Mond . . . (?)

3) Marinus lehrt die Menschenschöpfung ganz nach Gen. I 26, II 7. cf. Adamantius S. 171.

4) Carmina Nisibena p. 186: Ephraem beruft sich dabei auf ein Buch des Bardesanes p. 187: qui lingua sua omnium hominum corpora occidit. Bei Adamantius (ed. Bakhuyzen 1901) hören wir S. 206ff die Einwände des Bardesaniten Marinus gegen die leibliche Auferstehung (Wachstum, Krankheit, Zusammensetzung des Körpers aus Elementen).

7 Kinder geboren wurden. Auch die Ausmessung erinnert an die Einteilung der Zodiakalkreise, die »Schritte« an die mardito, den Lauf der Sterne. Wenn er zwei Paradiese lehre und das eine in nefandam regionem verlege, so kann auch hier an die schon oben erwähnte Stellung von guten und bösen Sternen gedacht sein.

#### e) Christologie und Soteriologie.

Aus Adamantius wissen wir nur von dem Bardesaniten Marinus, daß dieser einen himmlischen Leib Christi lehrt, nur zum Scheine gelitten hat, und durch, nicht aus Maria geboren sei. Wenn Theodoret (ep. 145) und Philoxenus dieses auf Bardesanes beziehen und Philoxenus ihm noch die Lehre zuschreibt, »daß der Jungfrau Kind der Höchste sei«, woraus Hilgenfeld auf Patripassianismus schließt, so entzieht sich die Richtigkeit dieser Behauptungen jeder Prüfung<sup>1</sup>.

Von einer christlich gestimmten Soteriologie erfahren wir überhaupt nichts. Auch von der Beteiligung von Äonen oder der Sternengeister ist keine Rede. Nur die Sehnsucht nach dem Gastmahl scheint auf die Vollendung des Erlösungswerkes bezogen werden zu können.

Kann die von Bardesanes gebildete Lehre Gnosticismus genannt werden? Eine »Definition« des Gnosticismus gibt es nicht und wird es nie geben. Dazu müßte uns die Summe aller den Begriff constituierenden Merkmale bekannt sein. Bei dem lückenhaften Quellenmaterial sind alle Versuche zu einer Begriffs-erklärung unnütz. Sicher zu weit ist der Begriff gefaßt, wenn man den Namen »Gnostiker« allen Christen der ersten Jahrhunderte, welche die heidnischen Wissenschaften in das christliche Dogma hineingetragen haben, geben will. Diese Begriffs-erklärung ist viel zu formell und unbestimmt. Zu eng aber ist die »Definition«, wenn man den Dualismus und Emanatismus

1) Wenn nach Michael Syr. Bardesanes behauptet, der Messias sei unter dem Planeten Jupiter geboren, in der Coniunctur des Mars gekreuzigt, in der des Mercur begraben, in der Zeit des Jupiter aus dem Grabe auferstanden, so zeigt dies, daß der astrologische Einfluß auch in die Christologie hineingreift. Die Adamantiusstellen (ed. Bakhuyzen 1901) S. 117 ff.

als begriffsbildende Momente gelten lassen will<sup>1</sup>. Die Lehre des Bardesanes nach diesem künstlich und einseitig construierten Begriff »gnostisch« und »nicht gnostisch« zu erklären, ist bloßes Wortspiel. Die Beurteilung nach »den Stücken der regula fidei« der Gnostiker, wie sie Harnack aufzählt<sup>2</sup>, wird uns viel eher in das Wesen des Gnosticismus einführen und einen Wertmaßstab geben, obwohl wir uns stets des Lückenhaften der Aufzählung bewußt bleiben müssen.

Bardesanes hat an der einen alles erschaffenden Gottheit festgehalten. Durch die Annahme von Sternengeistern, denen er einen großen Einfluß auf die Welt und die Menschen zugestanden hat, hat er den Verdacht des Dualismus erregt, dem er allerdings dadurch entgeht, daß er die Sternengeister von Gott geschaffen und ihm untertan sein läßt. Die emanatistisch klingenden Stellen konnten wir zum größten Teil auf die Astrologie zurückführen; die Leugnung der leiblichen Auferstehung bildet kein bestimmendes, ausschließliches Merkmal des Gnosticismus, ebensowenig wie die Abhängigkeit und Entstehung der Seele von den Sternen. Denn man muß sich wohl vor Augen halten, daß die Itié bei Bardesanes mit den gnostischen Äonen schwerlich gleichgesetzt werden können<sup>3</sup>. In den übrigen »Glaubensstücken«, in denen Bardesanes mit dem Gnosticismus übereinzukommen scheint, der Ewigkeit der Materie und dem der Materie inhärenten bösen Prinzip sind wieder die Quellen nicht klar genug. Hat also Nau recht (1899 p. 24), wenn er behauptet, daß die Autoren vom 6. bis 13. Jahrhundert ebenso wie diejenigen des 19. Jahrhunderts die Lehre des Bardesanes nur aus gnostischen Quellen reconstruiert hätten? Nau hat sicher mit seinen bahnbrechenden Arbeiten das Verdienst, auf die astronomische Grundtendenz hingewiesen zu haben. In diesem Punkte haben wir auch den syrischen Quellen viel zu verdanken. Aber wenn auch ein Teil der Sonderlehren, die ihn bestimmt zum Häretiker stempeln — Leugnung der leiblichen Auferstehung, der unberechtigte Einfluß der Sterne auf Leib und Seele des Menschen und die Welt, die Trichotomie

1) Nau 1907 p. 535.

2) DG I<sup>3</sup> 244.

3) Es fehlt ihnen, soweit wir dies aus den Fragmenten erschließen können, besonders die Mittlerrolle im Erlösungsproceß.

des Menschen als sichere Irrlehren, die doketische Christologie, die ewige Materie, die Eschatologie als wahrscheinliche Irrlehren —, aus astronomischen Theorien sich erklären und verstehen lassen, so kann ein Teil der Irrtümer — Leugnung der leiblichen Auferstehung, Trichotomie, doketische Christologie, ewige Materie — nicht aus der Astronomie erklärt werden. Bedenkt man nun, daß die Jugendzeit des Bardesanes in eine Zeit fiel, in der der Gnosticismus auf dem Höhepunkt stand, daß er in einem Lande lebte, welches durch seine kulturelle Eigenart den Mutterboden des Gnosticismus bildete, so wird wohl niemand leugnen, daß der für alle Wissenschaften und alle geistigen Interessen empfängliche Bardesanes auch die Lehren der syrischen Gnostiker gekannt haben wird. Man darf nicht vergessen, daß die gnostischen Theorien, die im Grunde auf nichts anderes als eine Lösung der »Welträtsel« mit Zuhilfenahme aller Errungenschaften der heidnischen Wissenschaften und des Christentums abzielten, gerade für die erleuchtetsten Geister etwas Bestechendes hatten. Gewiß kann nicht festgestellt werden, in welchem Lebensalter Bardesanes einer gnostischen Sekte angehangen hat. Aber wenn wir in seinen Lehren Stellen finden, die zweifellos »gnostisch klingen«, so wird man in der Zeit des Gnosticismus sich nicht die Erklärung unnötig schwer machen, sondern ganz ruhig gnostischen Einfluß annehmen. Ich halte deshalb die Behauptung des Eusebius, wenigstens was den zweiten Teil anbelangt, für ungezwungen und glaubwürdig: Bardesanes war zuerst ein Schüler des Valentinian, wandte sich dann zum richtigen Glauben, ohne ganz seine alte Irrlehre aufzugeben<sup>1</sup>. Der scharfe Geist des Bardesanes wird die Schwächen im valentinianischen resp. gnostischen System erkannt haben und schuf deshalb auf Grund seiner eigenen philosophischen, theologischen und astronomischen Kenntnisse eine Sonderlehre. Es wird eine vergebliche Mühe bleiben, in dieser Lehre die »gnostischen« Elemente herauszulesen; insoweit haben Nau und Hort vollständig

1) Ich stimme also völlig mit dem Urteile von Hort überein, der Euseb. u. Moses v. Chorene (Valentini sectae primo discipulus quam postea reiecit ac refellit . . . sed aliam haeresim instituit) folgen will p. 255. Auch er gibt Verbindungen zwischen Antiochien (Valentinian) und Edessa zu.

recht, wenn sie dagegen protestieren, den Bardesanes zu den Gnostikern im gewöhnlichen Sinne zu zählen<sup>1</sup>. Einen seine Lehre vollständig und richtig wiedergebenden Namen wird man kaum finden; es genügt festzuhalten, daß insbesondere Astronomie und gnostischer Einfluß seine Sonderlehre begründet haben. Bardesanes ist und bleibt Häretiker und die **formelle** Eingliederung unter die »Gnostiker« ist kein Unrecht seitens der alten und modernen Historiker.

## 7. Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis.

Als letzte Aufgabe hatten wir die Festlegung und Erklärung der Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis bezeichnet.

### a) Die philosophischen Anschauungen.

Harnack hat seine Behauptung, daß sich im Gnosticismus der hellenische Geist des Christentums oder richtiger der christlichen Gemeinden habe bemächtigen wollen, auch gegen diejenigen aufrecht erhalten, welche in asiatischen Mythologomena, in orientalischer Kultusweisheit, in Astrologie und den semitischen Kosmologien die Grundlagen erkennen wollten. Er macht auf Joel<sup>2</sup> aufmerksam, der mit Recht die Bedeutung des Platonismus hervorgehoben habe. Tatsächlich läßt sich bei Bardesanes eine große Verwandtschaft mit der hellenischen Philosophie aufzeigen. Es ist bezeichnend, daß selbst in die Astrologie die hellenische Philosophie ihre Begriffsbildung eingebürgert hat. Boll, Wendland und Schmekel haben die näheren Beweise gebracht, daß die GL in ihrem ganzen Aufbau und Gedankengänge im wesentlichen die Argumente des Carneades gegen die Astrologie enthalten. Zwar kann die Lehre von den Sternengeistern eher auf babylonischen Einfluß zurückgeführt

1) Hort p. 256: He cannot . . . be called a Gnostic; aber er gesteht: he was by images from the same sources which supplie materials to the Syrian Gnosticisme. Auch Harnack DG I<sup>3</sup> 238 Anm. 2 nennt die Lehre des Bardesanes von Valentinian beeinflusst.

2) Harnack DG I<sup>3</sup> 217. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I 1880 S. 101—170.

werden (S. 198); aber es muß auch angemerkt werden, daß schon Plato und Aristoteles die Gestirne als Götter anerkennen. Boll zeigt, daß auch Porphyrius in der Astrologie die Einteilung in das *καθολικόν* und das *γενεθλιαλογικόν* gekannt hat, daß der Stoiker Chrysippus zwischen der *εἰμαρμένη* (geordnete Verflechtung von Ursachen und das von unserer Willkür Abhängige) und der *ἀνάγκη* unterscheidet<sup>1</sup>. So unterscheidet auch Bardesanes zwischen der Naturbestimmtheit (*ἀνάγκη*) und der freien Selbstbestimmung, wozu die *εἰμαρμένη* kommt, die in ihrer Wirkungsweise wie die stoische *εἰμαρμένη* ein Mittleres zwischen Naturnotwendigkeit und freier Selbstbestimmung ist.

Wie beim Verfasser der Tetrabiblos, so vermag auch bei Bardesanes die menschliche Freiheit die *εἰμαρμένη* zu durchkreuzen, eine unveränderliche *εἰμαρμένη* gibt es nur im Laufe der Gestirne. Man glaubt den Bardesanes zu hören, wenn Boll vom Verfasser der Tetrabiblos sagt<sup>2</sup>: Das Bild, das sich der Verfasser von der Wirksamkeit der Ursachen im Weltall macht, ist folgendes: Die höchste Ursache, Gott, wirkt auf die Bewegungen der Himmelskörper, die in unwandelbarer Regelmäßigkeit diesem Bewegenden folgen. Hier ist *εἰμαρμένη θεία καὶ ἀμετάπωτος*, und nur hier kann von einem *νόμος*, der von Ewigkeit her feststeht, die Rede sein. Die Bewegung der Himmelskörper aber wirkt ihrerseits auf die Erde . . . Boll weist darauf hin, daß dies peripatetische Anschauung ist; daß aber die Lehre von der *εἰμαρμένη θεία* nicht bloß aristotelisch sei, sondern ihrem Wesen nach durchweg die Voraussetzung der ganzen antiken Astronomie ist. Aber Bardesanes hat auch carneadische Argumente zu entkräften gesucht, besonders die Lehre von Sternen, die über jedes Klima oder jeden Teil der *οἰκουμένη* herrschen. Die Behauptung, daß die Länder der *οἰκουμένη* unter die 12 Zeichen des Tierkreises verteilt werden, findet sich zuerst in dem 4. Buche des Gedichtes des sog. Manilius; die Sophistik

1) Boll 157, 158.

2) Boll 158. Nau 1907 p. 545: *Observate enim solem et lunam et firmamentum et reliquas creaturas quae nobis maiores sunt in aliqua re: eis non data est propria libertas, sed omnes affixae sunt praecepto ita, ut illud quod praeceptum est, solum efficiant et nihil aliud.*

und Skepsis scheint Rudimente bei Bardesanes hinterlassen zu haben. Auch in Einzelheiten zeigt sich griechischer Einfluß: Die Definition des *νόμος* ist stoisch<sup>1</sup>, ebenso die Unterscheidung zwischen *ἡδονή* und *χαρά*; der naturwissenschaftliche Excurs: So wird ein Mann nicht Vater vor dem 15. Jahre usw. erinnert an Heraklid. Auch die dialektische Form, die fast sokratische Begriffsbestimmung, die von Bardesanes gegebene methodische Anleitung<sup>2</sup>, die Akribie, die wir bei orientalischen Schriftstellern so oft vermissen, weist auf griechischen Einfluß. Nur griechischer Philosophie wird es zuzuschreiben sein, daß Nau an einer beträchtlichen Zahl von Stellen in GL eine auffallende Ähnlichkeit der Begriffsbestimmungen, besonders auf physikalischem Gebiete, bei Thomas v. Aqu. und den Scholastikern nachweisen konnte<sup>3</sup>. Es ist hier nicht die Aufgabe, in den Einzelheiten sämtliche Parallelen zwischen GL und der griechischen Philosophie aufzuzeigen; selbst wenn ein großer Teil der astrologischen Lehren auf den Einfluß der babylonischen Astronomie zurückgeführt werden könnte, muß die griechische Philosophie gleichwohl einen guten Teil zur Erklärung der bardesanischen Lehre liefern. Es steht demnach fest, daß der Verfasser der GL mit der griechischen Philosophie bekannt war; ob man die Verfasserschaft und damit die griechische Bildung dem Bardesanes zuschreiben muß oder seinen Schülern, von denen berichtet wird, daß sie die Lehre ihres Meisters mit Hilfe griechischer Philosophie weitergebildet hätten, ist eine kaum zu entscheidende Frage.

#### b) Die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung.

Es genügt darauf hinzuweisen, daß Bardesanes die Bücher der babylonischen und ägyptischen Astrologen kennt<sup>4</sup>. Hier lag ein so reichhaltiges Material vor, daß Bardesanes mühelos seine Astraltheorie bilden konnte. Es sei nur verwiesen auf die Anhänger der Behausungen und persönlichen Gestalten, besonders

1) Wendland 24 ff., Nau 1907 p. 601: *in unaquaque . . . (regione) praevallet voluntas imperii eius, quod vocatur lex (نظام)*.

2) Besonders zur Dialektik und Begriffsbestimmung Nau 1907 p. 538.

3) Nau 1899 p. 30, 35, 40, 41 (der influxus physicus).

4) Nau 1907 p. 581.



die Szábia und Charbánija<sup>1</sup>. Letztere lehren<sup>2</sup>, Gott hat den Himmelskreis geschaffen und alles, was in ihm von Körpern und Sternen vorhanden ist, und er hat sie zu Leitern dieser Welt eingesetzt<sup>3</sup>. Sie sind die Väter, und die Elementarstoffe sind die Mütter, und die Zusammensetzung sind die Geburten. Die Väter sind lebendige, vernunftbegabte Wesen, welche die Einwirkungen zu den Elementarstoffen gelangen lassen. Für die Einzelheiten kann ich auf Nau verweisen<sup>4</sup>.

c) Die dogmengeschichtliche und allgemein-geschichtliche Bedeutung.

Harnack hat besonders auf die Bedeutung der Terminologie im Gnosticismus hingewiesen. Im übrigen will er ausdrücklich nochmals darauf hinweisen, daß die epochemachende Bedeutung der gnostischen Systeme für die Dogmengeschichte nur in der spezifischen Auffassung und Umbildung des Christentums zur Religionsphilosophie liege<sup>5</sup>.

Die Darstellung der bardesanischen Lehre zeigte, daß seine Sonderlehren für die Dogmenbildung so gut wie nichts bieten und geboten haben. Nur einige Begriffe sollen Erwägung finden, zunächst das echt bardesanische Wort [ⲗⲗⲏ] itié. Bardesanes gibt selbst folgende Definition: aliquid autem unum ita ut distinctio in eo non inveniatur, est ens quod nondum est creatum (Nau 1907 p. 546). Bei Ephraem erfahren wir (468 D, 532 E), daß auch ein substantives Abstractum [ⲗⲗⲏ], Itio, gebildet wurde. Bethune-Baker<sup>6</sup>, der auf die dogmengeschichtliche

1) Schahrastáni's Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. v. Haarbrücker 1850.

2) Schahrastáni II. Teil S. 74.

3) gubernatores disposuit Nau 1907 p. 56S.

4) Nau 1899, besonders den Kommentar zu seiner Übersetzung, in welcher er auf Firmicus Mat. und die Astrologie trefflichen Aufschluß gibt. Ferner Boll: Sphaera. Neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder 1903 (Beiträge zur Mythologie und Literaturgeschichte. Lassen, Indische Altertumskunde II. 988 ff., 1135 ff.

5) DG I<sup>3</sup> 240. Aber mit Recht weist H. S. 216 darauf hin, daß die Stellung des Gnosticismus in der D. G. noch immer verkannt wird. Hier tun Einzeluntersuchungen dringend not.

6) Nestorius and his Teaching 1908. Appendix on the history of the

Bedeutung der in der syrischen Theologie und Christologie gebrauchten Ausdrücke ithúthâ, ithyâ, k'yânâ, parsôpâ, q'nômâ eingegangen ist, hat auch die bardesanischen Begriffe einer interessanten Erörterung unterzogen. Itio (ithyâ) entspricht der griechischen οὐσία. Er zeigt, daß nur der Begriff ithúthâ in der Peschitta sich vorfindet (Hebr. I, 3) und hier identisch ist mit ὑπόστασις. Itio findet sich zum ersten Male bei Bardesanes, wo es die Bedeutung des unabhängigen, elementarischen Seins hat. ithúthâ hat dann die Bedeutung des Seins, der Wesenheit. Bardesanes hat den Ausdruck Itio für die Elementarsubstanzen gebraucht, welche Gott erschaffen hat und aus denen er die Welt bildet. Die Itié sind also die Elemente, für die er auch den griechischen Ausdruck στοιχεῖα benutzt. Der Ausdruck ithúthâ begegnet uns nicht in GL. Ephraem hat die Ausdrücke ithyâ und ithútâ nur von der Gottheit gebraucht, bzw. von den beiden manichäischen Grundprincipien (Licht und Finsternis) und deshalb erklärt sich auch sein Kampf gegen die bardesanische Itio und Itié. Es kann hier nicht die weitere Entwicklung dieser Begriffe und ihr Gebrauch bei den späteren Syrern<sup>1</sup> gegeben werden; nur auf die Bedeutung, welche diese Begriffe für den Nestorianismus haben, sei hingewiesen.

Auch der Ausdruck K'yâne [ⲕⲃⲏ] findet sich in GL. Doch wird hier unterschieden zwischen der φύσις [ⲙⲁⲛⲏⲥ] und der K'yâna<sup>2</sup>. Die φύσις wird definiert als die Summe, das Princip der Naturtätigkeiten (Nau 1907 p. 558) (est enim opus naturae quae unumquodque facit et producit et statuit secundum quod iussum est). Unter K'yâna versteht er die dem Einzelwesen eigene Tätigkeit; die φύσις ist als Gesamtprincip allen Wesen gemeinsam, die K'yâna findet sich zwar auch bei den verschiedenen Wesen vor, aber in verschiedener Weise. Zur K'yâna des Menschen gehört z. B. das Geborenwerden, Wachsen, die Gestalt, Fortpflanzung, Essen, Trinken usw. Auch bei den Lebentätigkeiten der Tiere findet sich die Natur (K'yâna). Ebenso

syriac terms Íthúthâ, Íthyâ, K'yânâ, Parsôpâ and Q'nômâ (by the English translator of the Bazaar of Heraclides) p. 212—232.

1) Bethune-Baker p. 215 ff.

2) Nach Michael Syr. gebe es drei K'yânê und vier Ítjê: Vernunft, Macht, Verstand und Wissen im Systeme des Bardesanes.

ist in den übrigen Ausführungen über »Natur« von dieser stets im weitesten Sinne die Rede. In GL (Nau 1907 p. 528) heißt es ferner: sicut visum est coram eo qui imperat, ut sit comoratio et finis omnium creaturarum et quies omnium entium et naturarum [ܩܘܝܣܘܡ ܩܘܝܥܘܡ]. Bei Ephraem wird dagegen k'yânâ in demselben Sinne gebraucht wie ithyâ bei Bardesanes. Daraus erklärt sich auch das Mißverständnis.

Ein dritter terminus, der in der Theologie von großer Bedeutung ist, der aber der schwierigste von allen ist, ist der Ausdruck Q'nômâ. Die Syrer haben ihn wahrscheinlich von qâm abgeleitet<sup>1</sup>. Er bildet eine Verstärkung des deklinablen verstärkten Possessivpronomens (lat.: egomet ipse). Er findet sich zweimal in GL (Nau, col. 560: ܩܘܢܘܡܐ ipsimet und col. 567: ܩܘܢܘܡܐ re vera). Bethune-Baker will beidemale übersetzen at all. Über den dogmengeschichtlich sehr wichtigen Ausbau dieses Begriffes zu der Bedeutung persona = subsistentia vgl. Bethune-Baker 222 ff.

Wenn wir nun auch nicht nachweisen können, daß diese termini in Anknüpfung an Bardesanes weiter ausgebildet worden sind, so sind sie doch von größter Wichtigkeit 1. für das Verständnis des Bardesanes und seine Beurteilung durch Ephraem, 2. dadurch, daß außer dem syr. Neuen Testament<sup>2</sup> die GL die älteste syrische Schrift ist, in der sich diese termini finden.

Ein kirchengeschichtlich wichtiger Faktor scheint die bardesanische Gnosis nie gewesen zu sein. Allerdings scheint die Schule des Bardesanes zur Zeit Ephraems bedeutenden Anhang gewonnen zu haben. Aber den Versuch, die Sonderlehren durch Lieder ins Volk zu bringen, werden von keinem dauernden Erfolge begleitet gewesen sein. Denn zur Zeit des Rabbulas waren die Vornehmen und Reichen von Edessa die Hauptvertreter. Auch den Contact mit der Kirche scheint die bardesanische Schule nie ganz aufgegeben zu haben; denn sonst wäre es dem Rabbulas wohl nicht so leicht geworden, sie wieder zur Kirchen-

1) Bethune-Baker 222.

2) Dies war allerdings nicht die Peschitta. Nach Burkitt, Urchristentum im Orient (Preuschen 1907) ist die ntl. Peschitta zuerst in der Zeit Rabbulas von Edessa ans Licht getreten, da die älteren Autoren in den Citaten nicht mit ihr übereinstimmen (45). Auch Nau hatte die Benutzung durch Bardesanes bereits in Abrede gestellt.

gemeinschaft zurückzuführen<sup>1</sup>. Der Fihrist meldet, daß die Bardesaniten später in der Gegend von Batihat wohnten, nachdem sie vorher in China und Khorasan gewesen waren. Dies wird der extreme Flügel der bardesanischen Gnosis gewesen sein. Der Fihrist behauptet, daß sie keine Synagoge und keine Kirche kennen. Diese Gruppen sind dann zahlreich zum Manichäismus übergegangen.

#### d) Die religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung.

Wir würden die kulturgeschichtliche Bedeutung des Bardesanes viel zu gering anschlagen, wenn wir sie nur nach dem Dialoge der GL bewerten wollten, obwohl uns hier eine Fülle von interessantem ethnographischen Material geboten wird. Denn für die Kulturgeschichte hat Bardesanes sich ein bleibendes Verdienst erworben: Er ist der Kanal, durch den die Weisheit des Morgenlandes nach dem Westen gekommen ist. Allerdings haben die äußeren Lebensumstände ihn hauptsächlich zu diesem Ruhme verholfen. Edessa war eben damals das Kulturzentrum des Ostens, die äußere Lebensstellung brachte ihn in den Verkehr mit den verschiedensten Ländern; so wurde ihm leicht das Material herbeigetragen. Der Einfluß des Buddhismus auf die christliche Literatur, der sich schon in den Thomasakten zeigt, darf mit ziemlicher Gewißheit zum Teil auf Bardesanes zurückgeführt werden<sup>2</sup>. Leider ist seine Geschichte Armeniens verloren gegangen, die indes bei Moses von Khorene noch benutzt ist; noch bedauernswerter ist der Verlust »der Geschichte oder der Denkwürdigkeiten über Indien«<sup>3</sup>. Es muß ferner betont werden, daß Bardesanes der erste **christliche** Kulturhistoriker gewesen ist. Denn aus den GL geht mit Gewißheit hervor, daß Bardesanes die gesamte Kulturgeschichte, besonders die Sitten der Völker, vom christlichen

1) Außerdem ist wieder auf Ephraem zu verweisen, daß die Lehre des Bardesanes nach außen züchtig war, also keinen Anstoß erregte.

2) v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Mus. f. Philol. N. F., 19. Jahrg., S. 61 ff.

3) Porphyr. de styge IV 17, bei Stobaeus: Eccl. phys. I 4, 56. Daß ein anderer Bardesanes der Verfasser sei, wie Renan wollte, läßt sich nicht beweisen.

Standpunkte aus auffaßt und beurteilt. Allerdings läßt sich ein Beweis nicht erbringen, in welchem Umfange Bardesanes kulturgeschichtliches Material — die Astronomie und Astrologie schätzen wir nicht zu hoch ein, da uns diese auch durch andere Quellen überliefert werden — vermittelt hat, aber wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in der bardesanischen Schule die Hauptleitung der heidnischen Weltweisheit für das syrische Christentum sehen, da uns eben andere Quellen nicht bekannt sind.

In religionsgeschichtlicher Beziehung hat Bardesanes nur jene Bedeutung, welche den »Gnostikern« im allgemeinen zukommt: Er bietet uns eine Religionsauffassung auf vorwiegend astronomisch-astrologischen Grundlagen. Es läßt sich jedoch nicht nachweisen, daß er — außer der Astrologie — heidnische religiöse Vorstellungen in seine Sonderlehren verarbeitet hat. Daß die bardesanische Lehre eine religionsgeschichtliche Bedeutung dadurch erlangt habe, daß sie ein vermittelnder Übergang von dem Gnosticismus zum Manichäismus darstellte, kann ich nicht recht glauben. Denn von einem Gnosticismus dem Inhalt nach kann bei Bardesanes nur in gewissem Sinne die Rede sein. Ebenso ist es viel wahrscheinlicher, daß die Schüler manichäische Gedanken aufgenommen haben als umgekehrt: dies zeigen die arabischen Quellen. Die hier den Bardesaniten zugeschriebenen Ansichten verraten offene Entlehnung aus dem Manichäismus. Daß Mani allerdings auch manches, besonders aus der Astronomie und Astrologie, von Bardesanes entlehnt haben kann, gebe ich gern zu.

Wenn man demnach den Bardesanes als einen der bedeutendsten Männer — besonders wenn man ihn aus seiner Zeit bewertet — nicht nur des syrischen Christentums, sondern der allgemeinen Kirchengeschichte bezeichnet, so wird man ihn schwerlich überschätzen.

Diejenigen, welche eine Überschätzung des Helden vorwerfen wollen, braucht man in diesem Falle nur auf die Zeugnisse der Gegner zu verweisen. Denn wenn Bardesanes seinem heftigsten Feinde, Ephraem, die Anerkennung seiner geistigen Fähigkeit abnötigt, wenn seine übrigen Gegner trotz des Vorwurfs der Häresie seine wissenschaftliche Befähigung nicht genug loben können, so muß er ein Mann gewesen sein, der sich durch

seine Geisteskraft und seine Kenntnisse die Achtung der bedeutendsten Männer erzwungen hat<sup>1</sup>, und »wer den Besten seiner Zeit genuggetan, der hat gelebt für alle Zeiten«.

## 8. Ergebnisse.

Die wichtigsten, von dem Stande der bisherigen Forschung (vgl. S. 1 bis 8) abweichenden und neu gewonnenen Resultate sind folgende:

1. GL und E haben eine gemeinsame Quelle B; R hat B (oder E und B) benutzt. (Sicheres Resultat.)

2. B ist die syrische Redaction des Bardesanesdialogs *καθ' εἰμακμένης*, der wohl zu unterscheiden ist von einer echten Schrift des Bardesanes *περὶ εἰμακμένης* (wahrscheinliches Resultat).

3. Eusebius und die Recognitionen haben die griechische Übersetzung von B benutzt; aus B ging eine syrische Redaction, das jetzige Buch der Gesetze der Länder, hervor. Eine zeitliche Grenze läßt sich nicht bestimmen. Die Mitte des 3. Jahrhunderts wird eine mittlere Grenze bilden.

4. Es kann nur als möglich bezeichnet werden, daß die Thomasakten und deren Lieder von Bardesanes stammen.

5. Das Lied vom Königssohn und der Perle stammt nicht von einem christlichen Dichter, es beschreibt nicht die Schicksale der Seele, sondern ist ein aus ägyptischen und mandäischen Vorlagen zu erklärender Erlösungshymnus, den die christliche Gnosis auf den Soter Christus umgedeutet hat (wahrscheinliches Resultat).

6. Es ist unwahrscheinlich, daß die pseudomelitonische Apologie den Bardesanes zum Verfasser hat.

7. Die Quellen geben uns kein vollständiges und glaubwürdiges Bild des Bardesanes.

8. Bardesanes war sicher Häretiker. Gnosticismus im gewöhnlichen Sinne kann ihm nicht nachgewiesen werden; formell verrät er sicher gnostische Auffassung. Als völlig glaubwürdig kann seine Bekanntschaft mit dem Gnosticismus gelten. Die

1) Die Übertragung der Gedanken des Bardesanes auf den heiligen Aberkios zeigt, welche Nachwirkung der Syrer noch zu einer Zeit ausübt, die ihn nur in verstellter Namensform zu rühmen wagte. Nissen 327.

Annahme gnostischen Einflusses ermöglicht und erleichtert das Verständnis seiner Lehre. Die Hauptwurzel zur bardesanischen Sonderlehre ist jedoch die Astronomie und Astrologie.

9. Die bardesanische Lehre weist großen Einfluß der griechischen Philosophie auf. Die Quellen zur Astronomie und Astrologie werden orientalische (babylonische) sein. Dogmengeschichtliche Bedeutung haben die termini Itio, Itié, K'yânâ, Q'nômâ. Gering ist die geschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Bardesanes, wertvoll die kulturgeschichtliche.

## DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

### DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von der Kirchenväter-Comm. der K. Preuss. Akademie d. Wissenschaften

*Bisher erschienen:*

- Adamantius.** Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN. Mit Einleitung u. dreifachem Register. (19<sup>3</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1901. M. 10 —
- Clemens Alexandrinus.** Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1905. [Clemens Alexandrinus Bd. I] M. 13.50
- Stromata Buch I—VI. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung. (33<sup>3</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1906. [Clemens Alexandrinus Bd. II] M. 16.50
- Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und drei Handschriftenproben in Lichtdruck. (20<sup>1</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1909. [Clemens Alexandrinus Bd. III] M. 11 —
- Ein vierter (Schluss-) Band wird Register, Nachträge und Berichtigungen enthalten.*
- Eusebius.** Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. HEIKEL. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (29<sup>1</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1902. [Eusebius Bd. I] M. 14.50
- Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des RUFINUS. Herausgegeben von ED. SCHWARTZ und TH. MOMMSEN (†). I. Teil: Die Bücher I—V. (31<sup>7</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1903. [Eusebius Bd. II, 1] M. 16 —
- — II. Teil. Die Bücher VI—X. Über die Märtyrer in Palästina. (33<sup>3</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1908. [Eusebius Bd. II, 2] M. 17 —
- — III. Teil. Einleitungen (zum griechischen Text von ED. SCHWARTZ, zu Rufin von TH. MOMMSEN †), Übersichten (Kaiserliste, Bischofslisten, die Oekonomie der Kirchengeschichte) und fünffaches Register. (30<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1909. [Eusebius, Band II<sub>3</sub>] M. 12 —
- Die Kirchengeschichte. Drei Teile (vollständig). M. 45 —
- Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15<sup>3</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1904. [Eusebius Bd. III, 1] M. 8 —
- Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. v. H. GRESSMANN. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (15<sup>5</sup>/<sub>8</sub> Bg.). 1904. [Eusebius Bd. III, 2] M. 9.50
- Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. von ERICH KLOSTERMANN. Mit Einleitung und dreifachem Register. (18 Bogen.) 1906. [Eusebius Bd. IV] M. 9 —
- Hegemonius.** Acta Archelai. Herausgegeben von CHARLES HENRY BEESON. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11<sup>7</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1906. M. 6 —
- Buch Henoch.** Herausgeg. von JOH. FLEMMING und L. RADERMACHER. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1901. \*M. 5.50

**Hippolyt.** Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. BONWETSCH. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. ACHELIS. (25<sup>3</sup>/<sub>4</sub> u. 20 Bogen). 1897.

[Hippolyt Bd. I] M. 18 —

**Koptisch-gnostische Schriften.** Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von CARL SCHMIDT. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1905.

[Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] M. 13.50

**Oracula Sibyllina.** Bearbeitet von JOH. GEFFCKEN. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1902.

**Origenes.** Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. KOETSCHAU. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29<sup>2</sup>/<sub>8</sub> und 34<sup>5</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1899. [Origenes Bd. I/II] M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN. Mit Einleitg. u. dreif. Reg. (25<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1901. [Origenes Bd. III] M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Hrsg. v. E. PREUSCHEN. Mit Einleitg. u. vierf. Reg. (48<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1903. [Origenes Bd. IV] M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

\*Vorläufig nur in Interimskartonage zu 50 Pf.; Eusebius III 1/2 in 1 Band geb.

Im Druck befinden sich:

Die Esra-Apokalyse (IV. Esra) bearbeitet von B. VIOLET in Berlin.

Theodoret's Kirchengeschichte bearbeitet von L. PARMENIER in Hamoir s/Ourthe.

Philostorgius' Kirchengeschichte bearbeitet von J. BIDEZ in Gand.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der ersten drei Jahrhunderte — ist daher berufen, den verschiedensten Forschungen zu dienen. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe ist auf etwa 50 Bände berechnet.

**Jährlich noch nicht 20 Mark hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss auch jeder kleinen Bibliothek die Subscription möglich macht, um sich die so wertvolle Sammlung vollständig zu sichern.**

Leipzig.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

## TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Begründet von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 u. ff.

Neueste Hefte:

**Haase, Felix:** Zur bardesanischen Gnosis. Literaturkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) M. 3 —

**Reichardt, Walther:** Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) M. 3 —

**Schermann, Th.:** Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) M. 2 —

**Hautsch, Ernst:** Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) M. 5.50

**Hellmann, S.:** Pseudo-Cyprianus de XII abusi-  
vis saeculi IV, 62 S. — **Stokenberger, J.:** Frag-  
mente der Homilien des Cyrill von Alexandrien  
zum Lukasevangelium. 46 S. '09. (Bd. 34, 1) M. 3.50

**Bidez, Joseph:** La tradition manuscrite de  
Sozomène et la tripartite de Théodore le  
Lecteur. IV, 96 S. (Bd. 32, 2b) M. 4 —

**Bonwetsch, G. N.:** Die unter Hippolyts Namen  
überlieferte Schrift über den Glauben. Nach  
einer Übersetzung der in einer Schatzberder  
Handschrift vorliegenden georgischen Ver-  
sion. 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin  
und Gennadius. Ein Beitrag zur Literatur-  
geschichte des Semipelagianismus. 22 S. —  
**Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der  
gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei  
Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) M. 3.50

**Dombart, B.:** Zur Textgeschichte der Civitas Dei  
Augustins seit dem Entstehen der ersten  
Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2a) M. 2 —

**Irenäus, des hl.,** Schrift zum Erweise der apo-  
stolischen Verkündigung. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ  
ἀποστολικοῦ κηρύγματος.* In armenischer Version  
entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übersetzt  
von Licc. Dr. Karapet Ter-Mekertschian und  
Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nach-  
wort und Anmerkungen von Ad. Harnack.  
VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31, 1) M. 6 —

**Lietzmann, Hans:** Das Leben des heiligen Symeon  
Stylites. In Gemeinschaft mit den Mitgliedern  
des Kirchenhistorischen Seminars der Uni-  
versität Jena bearbeitet. Mit einer deutschen  
Übersetzung der syrischen Lebensbeschrei-  
bung und der Briefe von Heinrich Hilgenfeld.  
VIII, 256 Seiten. 1908. (Bd. 32, 4) M. 9 —

**Schalkhauser, G.:** Zu den Schriften des Makarios  
von Magnesia. V, 218 S. '07. (Bd. 31, 4) M. 7 —

**Sohermann, Th.:** Propheten- und Apostellegenden.  
Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und ver-  
wandter Texte. VII, 368 S. '07. (Bd. 31, 3) M. 11.50

**Schmidt, G.:** Der erste Clemensbrief in altkopti-  
scher Übersetzung. Mit Lichtdruck-Faksimile  
der Handschrift. IV, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) M. 9 —

**Soden, H. von:** Das lateinische Neue Testament  
in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibel-  
handschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unter-  
stützung d. Kgl. Preuss. Histor. Instituts her-  
ausgegeben. VI, 663 S. 1909. (Bd. 33) M. 21 —

Inhalt der Zweiten Reihe = Bd. 16—30.

**Achelis, H.:** Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897.  
(Bd. 16, 4) M. 7.50

**Augar, F.:** Die Frauen im römischen Christen-  
process. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte  
der christlichen Kirche im röm. Staat. 82 S.  
(Mit Harnack und Schultze Bd. 28, 4.) M. 4.50

**Bauer, Ad.:** Die Chronik des Hippolytos im  
Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhand-  
lung über den Stadiasmus Maris Magni von  
Otto Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und  
5 Tafeln. VI, 288 S. 1905. (Bd. 29, 1) M. 8.50

**Berendts, A.:** Die Zeugnisse vom Christentum  
im slavischen de bello Judaico des Josephus.  
III, 79 S. 1906. (Bd. 29, 4) M. 2.50

— Die handschriftl. Überlieferung der Zache-  
rias- und Johannes-Apokryphen. — Über die  
Bibliotheken der Meteorischen u. Ossa-Olymp.  
Klöster. IV, 84 S. 1904. (Bd. 26, 3) M. 2.70

— Studien z. d. Komm. Hippolytos zum Buche Dani-  
el u. Hohenliede. IV, 86 S. '97. (Bd. 16, 2) M. 3 —

**Bonwetsch, G. N.:** Drei georgisch erhaltene  
Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904.  
(Bd. 26, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund  
v. N. MARR's Ausg. d. grusin. Textes herausg.  
108 S. 1902. (Mit Harnack und Klostermann,  
Bd. 23, 2) M. 5.50

**Bratke, E.:** Das sogenannte Religionsgespräch  
am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 18'9. (Mit  
Harnack, Cyprian. Schriften Bd. 19, 3) M. 10.50

**Die syrische Didaskalla** übs. u. erkl. v. H. ACHELIS u.  
J. FLEMMING. VIII, 388 S. 1904. (Bd. 25, 2) M. 12.50

**Dobschütz, E. von:** Christusbilder. Untersuchun-  
gen zur christlichen Legende. XII, 294, 336  
und 357 S. 1899. (Bd. 18) M. 32 —

**Erbes, C.:** Die Todestage der Apostel Paulus  
und Petrus und ihre römischen Denkmäler.  
IV, 138 S. 1899. (Mit Harnack, Ketzerkatalog  
und Goetz, Cyprian Bd. 19, 1) M. 5.50

**Flemming, J.:** Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl.  
Komm. XVI, 172 S. 1902. (Bd. 22, 1) M. 11 —

**Gebhardt, O. v.:** Passio S. Theclae virginis. Die  
latein. Übersetzung, der Acta Panli et Theclae  
nebst Fragm., Auszüge u. Beilagen herausg.  
CXVIII, 188 S. 1902. (Bd. 22, 2) M. 9.50

**Geffcken, J.:** Komposition u. Entstehungszeit d.  
Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (Bd. 23, 1) M. 2.50

**Goltz, Ed. v. d.:** Tischgebete u. Abendmahlsgebete  
in d. altchristlichen u. in der griechischen  
Kirche. 67 S. 1905. (Bd. 29, 2b) M. 2 —

— *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virgini-  
tate). Eine echte Schrift des Athanasius.  
IV, 144 S. 1905. (Bd. 20, 2a) M. 5 —

— Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg.  
n. e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel.  
VI, 116 S. 1899. (Bd. 17, 4) M. 4.50

**Goetz, K. G.:** D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form  
v. Cyp. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. Erbes)

**Gressmann, H.:** Studien zu Euseb's Theophanie.  
XI, 154 u. 69 S. 1903. (Bd. 23, 3) M. 8 —

**Haller, W.:** Jovianus, die Fragm. s. Schriften etc.  
VIII, 159 S. 1897. (Bd. 17, 2) M. 5.50

Fortsetzung s. nächste Seite.

- Harnack, A.:** D. pseudocyp. Trakt. de singularitate cleric., e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (Bd. 24, 3) M. 3.50 — Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit Klostermann u. Bonwetsch, Bd. 23, 2) M. 5.50 — Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maiphakat. 17 S. 1899 (s. Erbes) — Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900 (Bd. 20, 3) M. 5 — Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. '01 (Bd. 21, 4) M. 8 — Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. (Mit Koetschau und Klostermann. Bd. 28, 2) — Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“. 34 S. 1899. (s. Bratke) — Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. 1905. (Mit Schultze und Augar. Bd. 28, 4) M. 4.50
- Holl, K.:** Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (Bd. 20, 2) M. 9 —
- Holl, K.:** Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (Bd. 16, 1) M. 12 —
- Janssen, R.:** D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (Bd. 23, 4) M. 2.50
- Jeep, L.:** Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. Wobbermin)
- Klostermann, E.:** D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes VI, 116 S. 1897. (Bd. 16, 3) M. 3.50 — Eusebius' Schrift περί των τοικων αναμνητων των εν τη θεια γραφή. 28 S. 1902. (Mit Harnack u. Bonwetsch Bd. 23, 2) — Über d. Didymus v. Alexandrien in epistolas caronicas enarratio. 8 S. (Mit Koetschau und Harnack. Bd. 28, 2)
- Knopf, R.:** Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (Bd. 20, 1) M. 6 —
- Koch, H.:** s. Bonwetsch (31, 2).
- Koetschau, P.:** Zur Textkritik von Origenes' Johannescorollar. 76 S. 1905. (Mit Harnack und Klostermann. (Bd. 24, 2) M. 3 —
- Kraatz, W.:** Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (Bd. 26, 2) M. 7 —
- Leipoldt, J.:** Didymus der Blinde von Alexandria. III, 143 S. 1905. (Bd. 29, 3) M. 5 — — Schenkte von Atripe und die Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (Bd. 25, 1) M. 7 — — Saïd. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (Bd. 26, 1b) M. 2 —
- Nestle, E.:** Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (Bd. 21, 2) M. 9.50
- Preuschen, E.:** Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (Bd. 22, 3) M. 4 —
- Resch, A.:** Agrapha, aussercanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausgegeben. Mit 5 Registern. XVI, 246 S. 1906. (Bd. 30, 3/4) M. 10 — — Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (Bd. 27) M. 20 —
- Resch, G.:** Das Aposteldecree nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (Bd. 28, 3) M. 5.50
- Schermann, Th.:** Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (Bd. 24, 1) M. 3.50
- Schmidt, C.:** Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. N. b. s. t. e. neuentdeckt. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (Bd. 24, 1) M. 6 — — Plotin's Stellung z. Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Mart.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit Stählin Bd. 20, 4) M. 5 —
- Schubert, H. v.:** D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (Bd. 21, 4) M. 4.80
- Schultze, K.:** Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — (Mit Harnack und Augar, Bd. 28, 4) M. 4.50
- Seeck, O.:** Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet. VI, 476 S. 1906. (Bd. 30, 1/2) M. 15 —
- Sickenberger, J.:** D. Lukaskatane d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (Bd. 22, 4) M. 4 — — Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukas-homilien. VIII, 268 S. 1901. (Bd. 21, 1) M. 8.50
- Soden, H. von:** Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (Bd. 25, 3) M. 10.50
- Stählin, O.:** Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandr. inns. 8 S. 1900. (s. Schmidt)
- Steindorff, G.:** Die Apokalypse d. Elias. e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 19 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (Bd. 17, 3a) M. 6.50
- Stülken, A.:** Athanasiana. Litterar- u. dogmen-gesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. (Bd. 19, 4) M. 5 —
- Ter-Minassiantz, Erw.:** Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (Bd. 26, 4) M. 7.50
- Urban, A.:** Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang d. V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (Bd. 21, 3) M. 8.50
- Waltz, H.:** D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904 VIII, 396 S. (Bd. 1.25, 4) M. 13 —
- Weiss, B.:** D. Codex D. i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (Bd. 17, 1) M. 3.50 — Textkritik der vier Evangelien. IV, 249 S. 1899. (Bd. 19, 2) M. 8 — — Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. (Bd. 32, 3) M. 8.50
- Wobbermin, G.:** Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit Jeep Bd. 17, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50
- Wrede, W.:** Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (Bd. 21, 2) M. 4 —

Die Erste Reihe = Band 1—15 der Texte und Untersuchungen etc. M. 500 —

Die Zweite Reihe = „ 16—30 „ „ „ „ „ M. 384 —

In gute Halbfranz-Bibliotheksbd. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 16 Bde.) zu je M. 3 — geb. vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.