

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1903

Vierter Jahrgang — Heft 4.

Inhalt:

	Seite
Zwei Hymnen der Thomasakten. Von G. Hoffmann	273
Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte. Von W. Ernst	310
Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus. Von Andreas Freih. Di Pauli	321
The authorship of the „Contra Marcellum“. By F. C. Conybeare	330
Eine Parallele z. d. Seligpreisungen aus einem ausserkanonisch. Evang. Von Hans Waitz	335
<i>Miscellen:</i>	
Kappôres. I. Von Paul Fiebig	341
Kappôres. II. Von G. Klein	343
Zum Zitat in Eph 4, 8. Von Eb. Nestle	344
Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit im Martyrium des Polykarp. Von Eb. Nestle	345
Zu Mt 28, 18. Von Eb. Nestle	346
Marcus colobodactilus. Von Eb. Nestle	347
Zum Namen der Essäer. Von Eb. Nestle	348
Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus. Von Eb. Nestle	349
Zur Versuchung Jesu. Von Hugo Willrich	349
Zu S. 260 dieses Bandes. Von Eb. Nestle	350
Bruchst. v. zwei griechisch-koptischen Handschr. d. Neuen Testaments. Von J. Leipoldt	350
Eine Tridentiner Bibelhandschrift. Von E. P.	352

Titel und Inhaltsverzeichnis zum 4. Jahrgange liegen bei.



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1903.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford, 27 Broad Street.**
 Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9 E 16th St.** — Postzeitungs-Preisliste für 1903 No. 8820.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Als 16. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 18. Dezember 1903.

Hierzu Beilagen der Firmen: **J. C. B. Mohr** (Paul Siebeck) in Tübingen, **Reuther & Reichard** in Berlin, **Vandenhoeck & Ruprecht** in Göttingen und **J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung** (Alfred Töpelmann) in Giessen.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Karlstrasse 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber.

Die Verlagsbuchhandlung.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

Soeben wurde vollständig:

Die Haupt-Parabeln Jesu

von

D. Chr. A. Bugge in Christiania

Mit einer Einleitung
über die Methode der Parabelauslegung.

Gr. 8°.

XX u. 496 S.

M. II.—.

Wir verweisen auf den diesem Hefte beiliegenden Verlagsbericht.

Zwei Hymnen der Thomasakten,

herausgegeben, übersetzt und erklärt.

Ein Versuch in gegebener Veranlassung von G. Hoffmann in Kiel.

[Der Herausgeber hatte sich mit der Bitte an den Verfasser des folgenden Aufsatzes gewandt, ihm Material zur Emendation und Erklärung der beiden Hymnen zur Verfügung zu stellen. Antwort war der Aufsatz, für den ohne Zweifel die Leser der Zeitschrift ebenso dankbar sein werden, wie ihr Herausgeber. E. P.]

I.

ܡܕܢܗܐ ܕܡܘܨܝܐ ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܨܐ
ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ.

Lied des Apostels Judas Thomas
im Lande der Inder.

- | | | |
|-------------------|---|---|
| ܐܝܢܐ ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 1 | Als ich als ganz kleines Kind |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | | im Reiche meines Vaterhauses <i>wohnte</i> |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | 2 | und am Reichtum und der <i>Pracht</i> |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | | meiner Erzieher mich ergötzte, |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | 3 | schickten mich meine Eltern aus dem |
| | | Osten, unserer Heimat, |
| | | mit einer Wegzehrung fort; |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | 4 | aus dem Reichtum unsers Schatzhauses |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | | banden sie mir natürlich ¹ eine Bürde. |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | 5 | Sie war groß, aber (so) leicht, |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | | daß ich allein sie tragen könnte: |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | 6 | Gold vom Gelerlande, ² |
| ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ ܕܥܘܨܐ | | Silber vom großen Ga(n)zak, |

1 b ܥܘܨܐ Cod., corr. G. Hoffmann | ܕܥܘܨܐ Cod., corr. G. Hoffmann.

2 a ܕܥܘܨܐ Cod.

4 b ܕܥܘܨܐ Cod., corr. G. Hoffmann.

6 a ܕܥܘܨܐ Cod., corr. Noeldeke.

¹ ἤκουσ, τήνα: wie sich bei unserm Reichtum versteht, entsprechend. Die Bedeutung „schon“ ist unsyrisch. ² Gilân, Marquart, Eranšahr p. 125.

- 19 **وَضَلَّاهُ لِأَرْضِ خَبَلَا** und gelangte ins Land Babel
وَحَدَّاهُ حَقَّةَ تَبَدٍ بِهَيْكَلِي und trat in die Mauern von Sarbüg.¹
 20 **نَسَّاهُ فِي حَقَّةِ مَرْزُوقِ** Ich stieg fürder hinab in Ägypten
وَقَدَّاهُ بِبَدٍ مَعِي فِيهِ und meine Begleiter trennten sich von mir.
 21 **بَارَّاهُ حَقَّةَ شَمَلَا** Ich ging gradeswegs zur Schlange
سَبَّاهُ بِهَيْكَلِي غَيْبَا (und) ließ mich um ihr Gasthaus² nieder,
 22 **حَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** (um), während sie schlummern und schla-
حَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي die Perle zu nehmen. [fen würde,
 23 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** Da ich einer und ganz einsam war,
وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي war ich den Mitbewohnern meines Gast-
 houses fremd.
 24 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** Auch einen verwandten Edelmann
وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي aus *dem Osten* sah ich dort,
 25 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** einen schönen lieblichen Jüngling,
 26 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** Sohn Gesalbter.³ Er kam mir anzuhängen
 27 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** und ich machte ihn zu meinem Umgang,
وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي meinem Gefährten, dem ich mein Geschäft
 mitteilte.
 28 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** Ich [*Er?*] warnte ihn [*mich?*] vor *Ägypten*
وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي und der Berührung der Besudelten.
 29 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي** Ich kleidete mich wie sie, [*weil ich mich?*]
وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي بِهَيْكَلِي damit sie mich nicht *beargwöhnten*,⁴ daß
 ich von außen gekommen wäre,

22 b **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** str. G. Hoffmann | **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann.

24 a **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann. 24 b **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann.

26 **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann cf. 33. | Bevan nimmt nach **وَقَدَّاهُ** unnötigerweise eine Lücke von zwei Halbversen an. | **وَقَدَّاهُ** Cod., corr. G. Hoffmann.

27 b **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann.

28 a **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod. Oder **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي**? mit **وَقَدَّاهُ**? G. Hoffmann.

29 b **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann (cf. Noeldeke, Gramm. § 188).

¹ Nicht Šurippak s. Jensen, Schraders Keilschr. Bibl. 6,1. p. 481, vgl. 231. Šurippak lag an der Mündung des Euphrat ins Meer.

² Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisender im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob). Nach Apoc 20,2 ist die Schlange Satanas, u. a. in Pergamos 2,13, besonders aber in der Stadt (Rom) tronend 13,2. 4. 16,10, welche *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος* 11,8. Tobit 8,3.

³ = Königsohn = Christianus. [Oder: Christus? vgl. Schluß.]

⁴ **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** wohl das Urspr., daraus zunächst **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** „für fremd hielten“, dann **وَقَدَّاهُ بِهَيْكَلِي** für (häßlich) unanständig hielten. Metri caussa: nasbrū-n(i) nsakkrū-n(i).

- 30 **ⲓⲁⲛⲥⲓⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** die Perle zu nehmen,
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ und gegen mich die Schlange *weckten*.
 31 **ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Aus irgend welcher Ursache [wäre,
ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann
 32 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** und teilten (mischten) mir mit ihren Listen
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ ja gaben mir zu kosten ihre Speise: [mit,
 33 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** und ich vergaß, daß ich ein Königssohn
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ und diente ihrem König.¹ [war,
 34 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Ich *vergaß* die Perle, [hatten.
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ nach der mich meine Eltern geschickt
 35 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** *Durch* die Schwere ihrer Nahrung²
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ sank ich in tiefen Schlaf.
 36 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** *Alles dieses*, das mir zustieß,
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ bemerkten meine Eltern und hatten
 Kummer um mich.
 37 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Es wurde in unserm Königreich verkündet,
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ jedermann solle an unsern Hof reisen,
 38 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** die Könige und Häupter von Parthau
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ und alle Großen des Ostens. [über mich,
 39 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** *Sie* faßten (zusammen) den Ratschluß,
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ ich dürfe nicht in Ägypten gelassen
 werden,
 40 **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** und schrieben mir einen Brief,
ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ und jeder Große unterschrieb darin
 seinen Namen:

30b **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. G. Hoffmann. 31b **ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲉ** vor **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ** str. G. Hoffmann.
 33a **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ** Cod. 34a **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ** Cod., corr. G. Hoffmann.
 35a **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. G. Hoffmann | **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. Noeldeke.
 35b für **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ**. 36a **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. G. Hoffmann.
 39a **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. G. Hoffmann. 39b **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. G. Hoffmann.
 40b **ⲓⲛⲓⲃⲓⲛⲉⲛⲉ ⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲁⲓ** Cod., corr. Noeldeke.

¹ dem Teufel, der Sünde, Materie.
² τροφή κόσμου Pistis Sophia 216,12; τροφή wie τιμή hielten die Syrer für ihren Plural. Τροφαί ist auch wohl ursprünglicher als τροφαί, wie der Kopte in Pistis Sophia 177,25 schreibt. Das Kind, schwach an Kraft, an Seele, an dem Geistesaffen ἀντίμιμον πνεύματος (Anlage zur Sünde) und an Körper: edit e τροφαίς κόσμου ἀρχόντων et ψυχὴ colligit sibi e μέρει ψυχῆς quae [acc.] in τροφαίς, et ἀντίμιμον πνεύματος e μέρει κακίας quae in τροφαίς eiusque ἐπιθυμίαις et σώμα quoque colligit sibi ὕλην non αἰσθάνουσαν quae in τροφαίς u. vieles andre. Iren. adv. haeres. 12,29,3.

- 41 **مَعْ إِكْمَرِ بَجْرَ قَبْلِمَا** „Von deinem Vater, dem König der Könige,¹
وَإِصْرِ أَسْبَلَا بَدْبَسَلَا „und deiner Mutter, der Herrscherin² des Ostens
42 **مَعْ إِشْمَرِ إِؤْبَيْبِ** „und von deinem Bruder unserm Zweiten
جِرَ حَنِي قَصْرِيحِ عَجْمِ „Dir unserm Sohn in Ägypten Gruß.
43 **تَهَو مَمَم جِرَ مَعْ عِيدِي** „Erwach und steh auf von deinem Schlaf,³
مَعْلَلَا ! إِتَيْبِلَا عَمِيدَا „vernimm die Worte unsers Briefes;
44 **إِلْأَخِيهِ ! وَجِنَا قَبْلِمَا إِدَا** „erinnere dich,⁴ daß du ein Königsohn bist,
سَرَبَ جِدْحِيهِ ! لِحَمِي جِدْبِيهِ „sieh wem du (in) Knechtschaft gedient hast.
45 **حَدِيَّةَ بِنَا لِحَمِي إِتَيْبِلَا** „Gedenke der Perle,
قَبْلَمِي لِحَمِي إِهَلْأَيْبِلَا „wegen welcher du nach Ägypten reitest;
46 **إِلْأَمِينِيهِ جِرَا قَبْلَمِي** „erinnere dich deines Strahlenkleides,⁵
وَلِحَمِيهِ مَرْتَابِلَا خَدِي „gedenke deines prächtigen Rockes,
47 **وَإِلْأَحْمَسِ ! وَإِلْأَرْجَحِ** „[sie] anzuziehen und als Schmuck anzulegen,
وَجَهْفَا نَحْرِي لِحَمِي عَضْرِي „auf daß im Buche der Helden⁶ dein Name gelesen werde
48 **عَجْمِ إِشْمَرِ وَجِرْحِيحِي** „und du mit deinem Bruder, unserm Thron-
بِنَا حَبْلَكَمَلِي إِؤْبَا „Erbe in unserm Reiche werdest.“ [folger⁷
49 **وَإِلْأَيْبِلَا ! إِسْمِي ! وَهَبِ** Der Brief ist ein Brief, [siegelte
جِدْمَلَا حَبْلَقَبِيهِ سَلْمِ den der König mit seiner Rechten ver-
50 **مَعْ تَيْبَلَا خَبِ خَبْلَا** vor den Bösen, den Kindern Babels
مَعْ تَيْبِلَا مَعْتَبِلَا ! وَجَهْمِي und den *empörenderischen* Dämonen von Sarbûg.

43a **مَمَم** Cod., corr. G. Hoffmann | **حَر** + G. Hoffmann.47a **لَا رَا حَا** Cod., corr. G. Hoffmann. 47b **لَا مَب** Cod., corr. G. Hoffmann.48a **مَعْ جِرْحِيحِي**? Wright. Oder: w'am ḥūkh peṣṣā'ribhan G. Hoffmann.48b **حَمَمِي حَبْلَمَلِي** Cod., corr. G. Hoffmann. 49a Cod. **وَإِلْأَيْبِلَا**, corr. G. Hoffm.49b **سَلْمَم** Cod., corr. G. Hoffmann.50b **مَعْتَبِلَا** Cod., corr. Noeldeke et G. Hoffmann.¹ 1 Tim 6,15. Apoc Joh 19,16 heißt so Christus.² vom Vater, Heiligen Geist, Christus Sohn. 3 Apoc Joh 3,2f. 4 Apoc Joh 2,5.⁵ vgl. Apoc Joh 2,4. 5 'o νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἔκαλειψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς.⁶ richtig; nicht „des Lebens“, was dahinter gemeint ist. S. Anm. 5 und zu Apoc Joh 20,12. — In das Buch des Lebens kommen die Athleten im Evangelium Philipp 4,3.⁷ nach meiner Etymologie bei Gressmann, Studien zu Euseb p. 70 von **جِدْمَلَا** absol. = **جِدْمَلَا** dem **جِدْم** (حَم) erg.) das Los der Königswürde verbürgt (**جِدْم**) ist; die Wortstellung nach griechisch κληρονόμος.

- 51 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** Er flog in Gestalt des Adlers,
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ des Königs alles Gefieders,¹
 52 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** flog und ließ sich nieder neben mir
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ und wurde ganz Rede.
 53 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** Bei seiner Stimme und der Stimme seines
Klanges
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ erwachte ich und stand auf von meinem
Schlaf,
 54 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** nahm ihn mir² und küßte ihn,
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ löste sein Siegel und las.
 55 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** Ganz wie in meinem Herzen geschrie-
ben stand,³
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ waren die Worte meines Briefes ge-
schrieben.
 56 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ und (daß) mein Adel seine *Natur* heischte;
 57 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** ich gedachte der Perle, [ward+
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ wegen deren ich nach Ägypten geschickt
 58 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** und begann zu bezaubern⁵ [Schlange.
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ die schreckliche und (Gift) schnaubende
 59 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf,
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ indem *ich* den Namen⁵ meines Vaters
über ihr erwähnte,
 60 **ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ** den Namen unsers Zweiten [Ostens,⁶
ܘܦܢܬܐ ܕܦܘܬܐ ܦܘܬܐ und meiner Mutter, der Königin des

51 b **ܘܦܢܬܐ** Cod. 53 a **ܘܦܢܬܐ** Cod., corr. G. Hoffmann.

54 a **ܘܦܢܬܐ** add. G. Hoffmann. 54 b **ܘܦܢܬܐ** Cod., corr. —

55 a D. h. dabblebharšim. Cod. **ܘܦܢܬܐ** G. Hoffmann.

57 b **ܘܦܢܬܐ**? G. Hoffmann. 59 b Cod. **ܘܦܢܬܐ**, corr. G. Hoffmann.

¹ Adler wegen der Schnelligkeit (2 Sam 1, 23. Klage 4, 19) als Briefbote, als erhabenster Vogel, Apoc Baruch syr. 77, 21 ff. Näher: Botenengel als Adler Apoc Joh 8, 13 ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι ähnlich dem ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι mit dem ewigen Evangelium 14, 6. Adler = König vgl. Ez 17. Im μεσουρανήμα fliegen überhaupt die Vögel Apoc 19, 17. ² Vgl. 11 b.

³ Vgl. 2 Cor 3, 2 f. Der Vertrags-Text in meinem Herzen stimmte mit dem des Briefes überein: Vertrag d. h. **ܘܦܢܬܐ** A. N. T.: Außerdem metaphysisch auf die anima naturaliter christi. 10. 56. ⁴ oder man mich n. Ä. schickte (metri c.).

⁵ Zunächst bildlich nach Art der Schlangenbeschwörer; doch ist nicht ausgeschlossen, daß der bloßen Nennung der „Namen“, wie sonst in der Gnosis, magische Wirkung beigegeben wurde. ⁶ D. h. Vater, Sohn und heiliger Geist (f.) (Achamoth?).

- 61 **سَلَعَدَانِ حَمِيْنِيْنَسَا** erhaschte die Perle [mich zu wenden.
وَجَلَعَا ذَا عِيْلَا حَمِيْلَا اِد und kehrte um nach meinem Vaterhause
 62 **حَمِيْمِيْنَا وَ اِيْلَا هَلْمِيْلَا** *Ihr* schmutziges und unreines Kleid
فَعَلَسْنَا فَعَمَلَانِ جَلَاوَانِ zog ich aus, ließ es in ihrem Lande
 63 **لَاوِيْلَانِ حَمِيْنِيْنَسَا وَ اِيْلَا** und richtete meine Reise daß ich käme
لَحْمَانِ ذَا مِيْلَا مِيْمِيْلَا zum Lichte unsrer Heimat dem Osten.
 64 **وَلَاوِيْلَانِ مَحْمِيْنَسَا** Meinen Brief, der mich erweckte,
مِيْمِيْلَا دَاوَانِ لَامِيْلَا اِفْعَسْنَا fand ich vor mir auf dem Wege:¹
 65 **ذَا حَمِيْنِيْنَسَا اِحْمِيْلَانِ** ihn, *der* mit seiner Stimme mich geweckt
 hatte,
لَاوِيْلَانِ حَمِيْنِيْنَسَا وَ اِيْلَا mich wieder mit seinem Lichte leitend;²
 66 **وَمِيْمِيْلَا حَمِيْلَانِ** auf chinesisches (Papier!) mit Rötel (ge-
 schrieben),³
مِيْمِيْلَا حَمِيْنِيْنَسَا vor mir mit seinem Aussehn glänzend,
 67 **وَحَمِيْلَا ذَاوَانِ** mit der *Stimme seiner Führerschaft*
لَاوِيْلَانِ ذَاوَانِ مَحْمِيْلَانِ wiederum meine Angst ermutigend
 68 **وَحَمِيْنِيْنَسَا مِيْمِيْلَانِ** und mich mit seiner Liebe ziehend.
 69 **لَاوِيْلَانِ حَمِيْنِيْنَسَا** Ich zog hinaus, kam durch Sarbûg,
مَحْمِيْلَانِ لَحْمَانِ ließ Babylonien⁴ zu meiner Linken⁴
 70 **وَمَحْمِيْلَانِ لَحْمَانِ اِحْمِيْلَانِ** und gelangte zur großen [Stadt⁵] Maišân,
اِحْمِيْلَانِ dem Hafen der Kaufleute,
 71 **ذَاوَانِ مِيْمِيْلَانِ** *der* am Ufer des Meeres liegt.
 72 **مَحْمِيْلَانِ مَحْمِيْلَانِ** Mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen
 hatte
وَحَمِيْلَانِ مَحْمِيْلَانِ und meinen Rock, mit welchem es um-
 legt war,

61a **سَلَعَدَانِ** Cod., corr. G. Hoffmann. 62a **حَمِيْمِيْنَا** Cod., corr. G. Hoffmann.62b **وَفَعَمَلَانِ** Cod., corr. G. Hoffmann. 63a **لَاوِيْلَانِ** Cod., corr. G. Hoffmann.65a **اِس** str. G. Hoffmann | **اِحْمِيْلَانِ** Cod., corr. Wright.67a **وَحَمِيْلَانِ** Cod., corr. G. Hoffmann.68 Bevan nimmt Lücke eines Halbverses von 68 an. Cod. **نَسِمِ**.71 **وَحَمِيْلَانِ** Cod., corr. Wright. | **لَحْمَانِ** Cod., corr. G. Hoffmann. | Nach 71 nimmt Bevan Lücke von einem Halbvers an.72a **مَحْمِيْلَانِ** (a. Rand **لَحْمَانِ**) Cod., „oder **وَمَحْمِيْلَانِ**“ G. Hoffmann.¹ Das Folgende ist von „fand“ abhängig.² vgl. die Rauch- (Donner-) und Feuersäule vor Israel in der Wüste.³ Wichtig! Vgl. Karabacek, Das arabische Papier; = **حَمِيْمِيْنَا**.⁴ die Postroute, der Landweg, ging jedenfalls westlich vom Euphrat. Wenn Sarbûg die Stadt Babel ist, bleibt Babylonien erst südwärts links.⁵ Wohl Forat Perâth-Maišân.

- 73 **فَعِ زُؤَدَا بُؤَدَمَ** schickten mir von den Höhen Hyrkaniens¹
حَدِيضُ اُؤَدَبِ عِمِ اُؤَدَه dorthin meine Eltern
- 74 **قَابَا بُؤَرْتِيؤَدَه** vermittels ihrer Schatzmeister,
بُؤَعِيؤَدَه حَلِيؤَه مَدِيؤَه مَعْتَبَؤَه die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit
betraut waren.
- 75 **وَالاُؤُؤَدَه اُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه** Ohne mich² seines Ranges zu erinnern,
بُؤَعِيؤَدَه اُؤُؤَدَه عَجْمَاؤَه جَا اُؤُؤَدَه weil *meine* Kindheit³ es in meinem
Vaterhause gelassen hatte,
- 76 **فَعِ عِلدِ جِمِ اُؤُؤَدَه** *schien* mir plötzlich sobald ich seiner
ansichtig wurde,
حَجَسْتَاؤَه رِيؤَدَه اُؤُؤَدَه جَا das *Strahlenkleid* meinem Spiegel⁴ zu
gleichen:
- 77 **كُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه سَتَاؤَه** ich sah es ganz in mir Ganzem [sichtig,
اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه und ward in ihm auch meiner ganz an-
78 **بُؤَاؤَه سِبِ حَكْمَه نَعْمَاؤَه** daß wir zwei wären in Geschiedenheit
هَتَبِ اُؤُؤَدَه سِبِ جِسْمَاؤَه اُؤُؤَدَه und wieder eins in einerlei Gestalt;⁵
- 79 **اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه حَجِيؤَدَه اُؤُؤَدَه** auch sah ich ebenso, daß die Schatz-
بُؤَعِيؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه die es mir gebracht hatten, [meister,
80 **بُؤَاؤَه اُؤُؤَدَه سِبِ اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه** zwei wären von einerlei Gestalt,
هَتَبِ تَعِ جِلْدَاؤَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه weil ihnen dasselbe [,ein⁶] Zeichen ein-
gezeichnet war des Königs,
- 81 **بُؤَاؤَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه جَا** der mir durch sie die *Ehre*,
حَجِيؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه das Pfand⁶ meines Reichtums zurückgab,

73 a **بُؤَدَمَ** Bevan. | 75 a **اُؤُؤَدَه** Cod., corr. G. Hoffmann.75 b **بُؤَعِيؤَدَه** Cod., corr. G. Hoffmann. 76 a **عِلدِ** Cod., corr. G. Hoffmann.76 b **اُؤُؤَدَه** G. Hoffmann, **حَجْمَه** Cod. **اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه** ? Bevan.77 a **اُؤُؤَدَه** Cod., **اُؤُؤَدَه** corr. G. Hoffmann. 77 b **اُؤُؤَدَه** Cod.81 a Nach $\kappa\alpha\iota$ ἀπεδίδουν μοι τιμὴν corr. G. Hoffmann. | **اُؤُؤَدَه** Cod.,
corr. **اُؤُؤَدَه** ? Wright. 81 b **حَجِيؤَدَه اُؤُؤَدَه اُؤُؤَدَه** Cod., corr. G. Hoffmann.¹ Hiernach also schon seit der parthischen Zeit als Elburz mit Hara berezaiti des Avesta gleichgesetzt, mit dem Dumbâwand. Warkân: Marquart, Eranšahr 72.² Ogleich ich seine kgl. Würde und eigentliche Bedeutung vergessen hatte, erkannte ich mich sofort in ihm wieder. ³ Subjekt.⁴ Vgl. 2Kor 3,18 ἀνακαλυμμένω προσώπω τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.⁵ Dem εἶδος und der ἰδέα nach eins, individualiter verschieden, ὁμοιώματα: Plato.⁶ **حَجِيؤَدَه** Cod. Die Seele vom Himmel scheidend läßt ihren angeborenen Reichtum (Idealgestalt) dort als Pfand zurück, welchen sie durch ihre Arbeit um die Perle auf Erden auslöst.

- 94 und eilt im Auftrag („an der Hand“) seiner Geber,
 95 daß ich es nehmen möchte
 96 und auch mich stachelte meine Liebe ihm entgegen zu laufen, *es* zu empfangen.
 97 Und ich streckte mich hin und empfing es, schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben
 98 und zog meinen glänzendfarbigen Rock vollständig über mich ganzen.
 99 Damit bekleidete ich mich und stieg empor zum Tore (Hofe) der Begrüßung und der Anbetung.
 100 Ich bückte mein Haupt und betete an den „Glanz“¹ des Vaters, der mir es (das Kleid) geschickt hatte, dessen Gebote ich ausgeführt hatte und der seinerseits getan, was er verheißten:
 101 Am Tore (Hofe) seiner Prinzen (eig. „Haussohne“)
 102 verkehrte ich mit seinen Großen;
 103 der mich freudig aufnahm und ich war mit ihm² in seinem Reiche, den all seine Diener (Soldaten) mit Wasser-Organstimmen³ preisen:

95 b *amhdh* Cod., corr. G. Hoffmann.

98 a *hd* Cod., oder *ah*.

99 b *hd* Cod., corr. Wright. 101 a *ah* Wright.

101 b *ah* Cod. " *hd* G. Hoffmann.

103 a *ah* Fraenkel (= ὑδραλέων) [Zeitschr. f. Assyrl. XVII, 86]. Nach Hoffmann ist es dasselbe Wort, aus *hedrōlsē* entstellt.

¹ = Christus ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς sonst auch *hsl* Apoc 22,23 ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν (das neue Jerusalem), καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον. Zu der Szene überhaupt vgl. Apoc 7,9 ff.

² dem ἀπαύγασμα, Christus.

³ Vgl. die Stimme Christi u. der Engel Apoc 1,15 f. 19,6. vgl. Jer 51,16. 55.

104 *دافير داف* er versprochen hatte,
دافير داف daß ich an den Hof des Königs der
 Könige reisen
 105 *و حقه مني* und bei *Darbringung* meiner Perle
حقه مني mit ihm (vor) unserm König erscheinen
 sollte.

II.

Über das Lied von der Seele.

Ursprung der Allegorie: Matth 13,46.!

1. Die Perle = Himmelreich ist metaphysisch-psychologisch aufgefaßt, die (platonische) Idee der concreten auf Erden weilenden Seele s. p. 286.

2. Die Eltern: der König = Gott-Vater; die Mutter-Königin = der heilige Geist, fem., leicht entwickelt aus der Zeugung Jesu im Leibe der Maria vgl. Apoc 12,1f. Ihr erstgeborener Sohn, daher nächster Erbe, „Zweiter“ „unser Tronberechtigter“ (فردح) s. Übers. 48), Christus. Auf den Namen Gesalbter spielt „Sohn der Gesalbten = Königssohn“ an: v. 26.

3. Christus heißt „Erbe am Königreich“. Er reist nicht mit der Seele und wird ausdrücklich von ihr (als der Menschenseele) unterschieden v. 15, die sein Bruder ist; zumal am Schluß, wo er v. 99 „Abglanz des Vaters“, Vertreter des Königs der Könige = Gottes ist, d. h. ein nur im Himmel sichtbarer Gott, während Gott Vater unsichtbar bleibt: die Seele tritt 105 mit Gott Sohn-Abglanz vor den Vater, aber sieht nur den Sohn. Letzterer ist es, der das Himmelreich versprochen hat und es dem Erfüller der Bedingungen seiner Gebote [als Richter] verleiht. Während der Vertragschluß am Anfang v. 11 (mehr anthropomorphisch) den Eltern der Seele, also Gott Vater, beigelegt wird, wird am Ende der praktische Verkehr mit der verklärten Seele dem Mittler „Abglanz des Vaters“ zugeschrieben, und dieser als sinnliche Erscheinung mit dem Vater verschmolzen, aber individualiter oder abstract von ihm

104 a *دافير داف* Cod., corr. G. Hoffmann. | *داف* str. G. Hoffmann.

104 b *حقه مني* str. G. Hoffmann. 105 a *و حقه مني* Cod., corr. G. Hoffmann.

getrennt. Auch in Pistis Sophia ed. Schwartz 131,13, verschmilzt Jesus in der Endzeit mit dem Ineffabilis in Bezug auf Gnosis vgl. 12,10. 199,14.

4. Die Trennung wird gedacht offenbar nach der Theorie der Doppel- existenz aller Seelen- und Geisterindividua, welche v. 76ff. verraten wird.¹ Dem Verhältnis Gott-Vater zu Gott-Sohn-Abglanz entspricht es, wenn der Seele auf Erden ihre platonische Idee im und vom Himmel gegenüber tritt, Himmel und Erde bedingen ihre Trennung, aber ihr Kern ist von iden- tischer Gestalt. Analog ist das Verhältnis der paulinischen ψυχή und des πνεῦμα, und man darf nicht an die Fravarti denken. Aber der platonische Einfluß zeigt sich an der Hervorhebung „der Erinnerung“ ἀνάμνησις (v. 75 vgl. 56. 44f.), die plötzlich geschieht. Vgl. Pistis Sophia 43,12: hier sagt die Glaubensweisheit: Abstulere meum lumen mihi et mea vis exaruit. Oblita sum mei μυστηρίου quo functa sum ab initio etc. Unwissenheit des Kindes = Vergessen 177,25 Plato's poculum oblivionis 240,19 und sonst. S. Iren. adv. haer. 2,33, 2 vgl. 1. Das Urbild der Seele im Himmel wächst parallel der Seele auf Erden 91. 92. Vgl. den Anhang p. 288.

5. In der Allegorie ist die Seinsseite der Seele vertreten durch Ἄνω, das Strahlenkleid, ein Ausdruck für die allgemein göttliche begriff- liche Lichtsubstanz, mit welcher sittliche Reinheit und Heiligkeit zusammen- fällt. Dazu ist Vorbild nicht bloß (ἐκθήσ) λευκή im N. T. überhaupt, sondern insbesondere in der Apoc Joh 3,5. 18. 4,4 ἵμάτιον. 6,11. 7,9. 14, λίνον oder βύσσινον καθαρὸν λαμπρὸν 15,6; 19,8. 14, vgl. außerdem Ps 104,2. 4 (LXX 103).² Es dient als Unterlage für die aufsitzende Purpur-

¹ Diese Syzygie wird unterstützt durch andere Motive, wie: rechts und links beschützt = überall. Die Utrā's als Wächter (der Jordane, als die Lichttaufengel Šilmai und Nidbai, vgl. die 7 παρθένοι τοῦ φωτός), ferner Adams Schutzengel, treten doppelt auf, wie die reitenden Gensdarmen in Italien. Brandt, Rel. der Mandäer p. 31.

² Von da her spielt ἵμάτιον, ἔνδυμα eine große Rolle in der gnostischen Terminologie. Es vertritt die Außen- und Erscheinungsseiten d. h. die mehr linken Seiten des Lichtes, die bestimmten Klassen seiner Reinheit und wird Schutzkleid, wenn ein Kleid aus höherem Licht über eins der niedrigeren Gestalt gezogen ist: Pistis Sophia. "Ἐνδυμα leistet für die Individuen dasselbe wie περιπετάσματα für die Räume 16,20. 24. Daher das mandäische ܢܢܢܘ = ἵμάτιον N. T., zunächst = Lichtklasse, dann als großes Erstes ܢܢܢܘ, kurzweg bloß ܢܢܢܘ, (wie Erstes Mysterion in Pistis Sophia) Lichtperson: Brandt, Mand. Rel. p. 29 Schriften p. 125 und oft. Folgerichtig auch Máná's der Dunkelheit (Gog und Magog) Rel. p. 214, ebenso Pistis Sophia 69,16. Auch unter anderen Worten sind Glanzkleider häufig: Brandt, Mand. Schriften 11. 14. 15. 19. 42. 56. 57. 77 u. 95. 203 unten. Weiße Kleider wie die der ܘܚܪܝܢܐ d. h. der Klasse שחר בן שלל p. 81.

Ähnlich ist das Verhältnis der Bedeutung von παραστάτης, Beistand Adjutant der Lichtemanationen (als Königen), sofern ein solcher bei der Sammlung der Licht- elemente aus der Hyle den Fürsten seiner Lichtklasse helfen soll: häufig in Pistis Sophia = Jawar ܝܘܘܪܝܢܐ Brandt, Rel. 36.

toga, wie der Hohepriesterephod auf dem **מעיל האפוד**, nur daß dieser Rock als weisser **בגד** gedacht ist. Beide Gewänder bilden eine Einheit. Daher steht v. 82f. **אֵלֶּיךָ** allein für beide, die Toga 97. Der Farbengegensatz königlicher Gewänder blauer und roter Purpur, Karmin, auf (weissem) Byssos, entlehnt aus Esther 8,15. 2 Chron 2,13. 3,14. 5,12 kommt zwar für die große Babel **ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον** Apoc Joh 18,16 vor; aber die Verbindung zweier Gewänder wie hier (vgl. Apoc 19,8) scheint in der Apoc nicht vorzukommen: Christus trägt einen roten Mantel 19,13, aber sein Rock wird nicht genannt. — Die zwei **ἐνδύματα**, welche der zum **Ἄρρητος** wieder aufsteigende Christus (wieder) anziehen wird — abgesehen von seinem dritten der Hyle angepaßten Kleid **Pistis Sophia** 10,12. 75,9. 74,26ff. 81,27. 34,7. — sind die beiden Seiten des Urwesens 12,25 **χωρήματα** duo Ineffabilis 139,11 **introsipientis et prospicientis** 140,17 der alten platonischen Dichotomie Sein: Werden entsprechend = Vater und Sohn vgl. 14,14. 29,5. 16. 17, oder auch eine erkennbare Seite gegen die unerkennbare, die selbst nach vollendeter Gnosis Christi und seiner Reichserben unerkennbar übrig bleibt 146 ff. Was von Christus gilt, gilt von seinen Erlösten zur Endzeit. Auf der Toga sind wie auf dem Ephod die Edelsteine angebracht. Diese wie der Purpur drücken nach ihrer Menge, denn sie haben das Maß des geistigen Wuchses 10 vgl. 92, den individuellen Grad der Teilnahme an göttlicher Herrlichkeit aus, der auf dem Verdienst (den Werken) beruht, das sich die Seele auf Erden erwirbt, ihren Schatz im Himmel, den sie auf Erden sammelt **εἰς θεὸν πλουτῶν** Luk 12,21. 1 Tim 6,18, genannt Reichtum **ἰσχυρία** = Wesenserweiterung. Da alles Lichte auf Erden seinen correlativen Urquell und Idee im Himmel hat, wird **עוֹרֵר** vgl. **מֵאֲנֵי** bei den Mandäern zu Engeln. Vgl. Apoc Jo 3,18. Röm 11,33. Ephes 3,9. Kol 2,3. Vgl. z. B. Brandt, Mand. Schrift. p. 13.¹ Durch die Ansammlung der Verdienste auf Erden wächst gleichsam das zurückgelassene Schmuckkleid und heißt daher Reichtumsniederlegung, Unterpfand: 81. 91f. Man unterscheide:

a) Dem irdisch-psychischen Wesen [alswie der ästhetischen Seele] entspricht ihr Reisevorrat² v. 3 ff., ihre angeborne himmlische Mitgift, auch als „Weisheit“ mit Edelmetallen und Edelsteinen verglichen (Hiob 28). Schon sie ist mit Diamant, der Eisen zerreibt, gegürtet³ d. h. ihr Dasein zusammengehalten, d. h. nur teilweise unzerstörbar (**ἀφθαρσία**):

¹ **Ἰεῦ** (s. hier p. 288) ist **ζωροκοθορα** des Melchisedek PS 228,21. 223,18. **οὐρανὸς κοθορα** **אֲנִי עוֹרֵר**.

² Reisezehrung = gute Werke bei den Mandäern: Brandt, M. Schrift. p. 37 vgl. 74.

³ Die Gürtung erinnert an den Lichtgurt der Mandäer — als für wandernde Gäste auf dieser Erde.

Eisen auf Erden kann ihr Leben nicht vernichten. Vielleicht ist bei diesem ἀδάμας dessen Beziehung auf ᾿Αδάμας-Adam, den ἀρχάνθρωπος, den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den himmlischen Christus der Naassener vorausgesetzt: Hippolyt Phil V, 6 p. 95. 96. 104. 105 ausgedruckt bei Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristenthums 1884 412f. Note, vgl. Adakas hier p. 291. Derselbe υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist der Uthrâ Enōš der Mandäer im Gegensatz zum historischen hylischen Nebû Mšihâ: Brandt, Mand. Schriften p. 93. 96. Demantmauern hat dort die himmlische Stadt: p. 12.

In jenem Reisevorrat, insbesondere diesem unzerstörbaren Teil, versteckt sich auch das Zeichen der Abstammung, die Freiheit v. 56.24, nämlich von der hylischen Moira und Heimarmene; die Freiheit, die nach der Durchsetzung ihrer Natur strebt, in deren Begriff liegt die Fähigkeit und die Lust zu wachsen: incrementum ad aeternum, Pistis Sophia 133,10.

b) Im Himmel (84. 87) trägt das ideale Correlat (νοητικόν) ein pneumatisches Kleid, analog dem ersten, aber gesteigert: alle seine Gelenke sind demanten, d. h. die sich mit ihrem Urbild deckende Seele ist ganz und gar unvergänglich. Sie ist in allen Teilen Ebenbild der Gottheit, 1 Kor 15,49. Sie ist λογικόν. Die Gedanken der irdischen Seele sind dieselben wie der himmlischen v. 88, ihre Bewegung ist königlich, rührt unmittelbar von Gott, dem νοῦς, dem πνεῦμα, her.

c) „Perle“ heißt nun keineswegs der bei der Geburt vom Himmel empfangene Lichtfunke — dessen Anfangszustande der psychische Reisevorrat entspricht — sondern, da dieser kraft seiner Freiheit (vgl. b) fähig ist zu wachsen, während er sich in fremder hylischer Umgebung befindet, das Ziel dieses Wachstums, die Vollendung seiner Persönlichkeit (Seele), die Gerechtigkeit für das Himmelreich, dem die Perle gleicht (Matth 13,46). Diese Gestaltung der Perle hindert die Schlange = Hyle. Sie kann ihr nicht rasch und sofort entrissen werden 21; denn jene schläft nicht und zeigt ihre Macht, die der Macht des Himmels ursprünglich ebenbürtig ist, deren Unebenbürtigkeit die Gnosis zu erklären wünscht, aber doch nicht erklärt.

Die Seele muß sich anstrengen und ihre Freiheit gebrauchen 47 سجد 92 حسد. Sie braucht sie zwar sogleich (29) in treuer Verfolgung ihres Zieles, wendet aber (aus Irrtum) ein falsches Mittel an: sokratische Lehre. In dem Wahne, sie könne unerkannt sich und die Perle aus der Hyle herausbringen, will sie sich hylisch verkleiden und nur scheinbar hylische Sitten annehmen. Wer aber den bequemen Weg der Hyle wandelt und sich ihrem Sinne anpaßt, den überwältigt sie: die himmlische und die irdische Natur sind unverträglich. Weil sie dies nicht gewußt hat,

erliegt die junge Seele und bedarf erst der Offenbarung: *via crucis est via salutis* (47. 92), welches Weges Anfang ἀποτάσσειθαι τῷ κόσμῳ ist. Erst die Offenbarung, eine Frucht vom Baume der Erkenntnis, gibt dem Kinde die volle Reife und Verantwortung. Die Gnosis setzt voraus, daß in dem höchsten Prinzip der Drang nach Seligkeit liegt, deren Befriedigung durch die Tätigkeit der Selbsterkenntnis, das Hervortreten aus sich selber und das Offenbaren, erlangt wird. Pistis Sophia 141,29. Daher die Erreichung seiner Seligkeit der Zweck des Alls sei: 199,14. Diese himmlische Genußsucht ist der irdischen wesensverwandt: Lust dort und Lust hier bleibt Lust; aber letztere geht auf naheliegende Teilziele, während die erste auf ferne, ewige und allumfassende Seligkeit. Daher beruht der Sündenfall auf der Unreife intellektueller Entwicklung, auf Misverständnis, auf Verwechslung des Abbildes der Begierde im Hyllischen mit ihrem Urbild im Lichten. So bei der Achamoth: Pistis Sophia p. 32,9f. 33,22. Die Ziele irdischen Glücks sind Wechselbälge, die der Teufel Authades dem Seligkeitsdrange unterschiebt und dieser primitive Drang selbst, als Affekt der irdischen sinnlichen Psyche, folglich gefesselt an den Bereich der Heimarmene PS 186,17. 177,23. 213,11. 214,16. 215,23f., heißt ἀντίμιμον πνεύματος — Nachahmer des Pneuma — dessen Beseitigung die Hauptaufgabe des Erlösers ist 188,25 f.; ein Ausdruck, der die Sache in die Gattung des Pneuma stellt.

d) Aber auch sofern auf Erden die Seele einen sichtbaren Leib trägt, werden im Liede deren zwei unterschieden, entsprechend dem reinen Leib, der ein Tempel Gottes ist, ψυχικὸν σῶμα im Gegensatz zum χοϊκὸν (ὄλικὸν) und der σάρξ vgl. 1Κor 15 etc. Denn als psychisches Soma scheint gedacht werden zu müssen v. 27. 28, der der Seele vom Himmel her verwandte liebliche Jüngling, der Bar-mšihê = Bar malkê heißt, d. h. divinus christianus, der der Seele eng verbunden bleibt, den sie gern um sich hat und den sie vor Berührung mit der Besudelung durch die Erdmensen hütet, obgleich sie gleichzeitig durch Anpassung an die χοϊκοί Gefahr läuft, sich eine σάρξ anzuschaffen. Jener Jüngling, d. h. das σῶμα ψυχικὸν nimmt Teil an der Aufgabe auf Erden, dem Perlenhandel, weil die sittliche Aufgabe sich wesentlich auf den Leib bezieht. Für diese Deutung spricht namentlich, daß bei ihr die Erwähnung des Jünglings den Zusammenhang nicht unterbricht und man begreift, warum weiter nicht von ihm die Rede ist. Ähnliches über die Entwicklung der zusammengesetzten Natur eines anfangs unschuldigen Menschenkindes bis zur Sünde berichtet ausführlich Pistis Sophia 177,21 ff. Vgl. p. 276 N. 2. *Bei anderer Lesart träge die Seele auf einen Christen d. h. die Kirche als Warner*

6. Bemerkenswert ist, daß die Seele auf Erden sonst nicht durch einen Begleiter — Christus auf Erden — sondern nur durch den Brief,¹ d. h. die Offenbarungsschrift unterstützt wird, auch die Erscheinung Christi auf Erden sonst nicht erwähnt wird. Der Verf. setzt diese als vergangen voraus und schildert die Schicksale einer jeden gläubigen Seele zur christlichen Zeit. Auf ihre Verlassenheit (v. 23) in dieser Welt wendet Pistis Sophia 45,4 den Ps 102,7 an.

7. Das Postbotenpaar und das Schatzmeisterpaar — nach § 4 je einer — vertreten Engel: der Postbote als Kindeshüter wohl den Engel der Liebe-Barmherzigkeit-Erwählung; der Schatzmeister-Verwalter der guten Werke, Überbringer des versprochenen Lohnes, als Vergelter, den Engel der Gerechtigkeit = Treue und Wahrhaftigkeit v. 74. Apoc Joh 19,11. 1,5; 3,14. —

Anhang zu p. 286 b.

Der Gegensatz von Urbild und Abbild = Spiegelbild wiederholt sich auch in der Entstehung der προβολαί: Abatur kam (nach Genza r 158,19 bei Brandt Rel. p. 52) in jene Welt, sah sein Antlitz im schwarzen Wasser (= Chaos) und sein Bild und Sohn wurde ihm aus dem schwarzen Wasser gebildet. Dieser Abatûr אבאטור ist eine Abkürzung des Καλαπαταυρωθ in Pistis Sophia 221,9. d. h. אב תתורת „die Stimme des Vaters (= Hüters) der Gesetze, Beiname Jahwes des Gottes des Himmels als Gesetzoffenbarers. Dieser Jahwe tritt in PS als Kalapatauroth's Vater Jêu auf, bei den Mandäern als Jôšamîn (Jô des Himmels). Jêu als Gott des A. T. wurde ein verhältnismäßig niedrigerer Engel (62,4), ein ἐπίσκοπος des Lichts 122f. 123,12. 24,28. 31. 62,4. 224. 227. 228, der die Archonten der Heimarmene von Anbeginn geordnet hat, in ihren Schranken hält und das Licht der höheren Regionen in den niedrigeren schützt. Die alte Weltordnung Jêu's wird der Christus des N. T., in der Endzeit umwandeln 24,25f. 23,27. Während der Obere Christus und seine Gleichwerte im Pleroma dem Ersten Leben der Mandäer entspricht, ist Jôšamin das Zweite Leben, d. h. das μέcov zwischen dem Firmament und dem höchsten Lichtraum, Brandt, Rel. d. Mand. p. 31. 'law der große Hegumenos μέcov wird von seinem Doppelgänger Jeu in PS 123,24 unterschieden. Abâtûr wie Καλαπαταυρωθ stehen eine Stufe tiefer. Letzterer ist ἀρχων super σῦμοιτ [Skemmut, Schwartz] in quo est pes Jeû, ist also, nach Matth 5,35, beim ὑποπόδιον, Erde, zu suchen. Abâtûr ist das Dritte Leben (Brandt, Rel. p. 57,1). Er bewachte die Bücher, die Jêu dem Enoch vom Baum der Erkenntnis und des Lebens geoffenbart hatte,

¹ Vgl. den bekehrenden „Brief“ des Lebens an Pthil: Brandt, Mand. Rel. p. 54.

auf dem Berge Ararat vor der Sintflut und vor neidischen Archonten. 155,1. 7. Abâtûr im Genza ist der richtende Gott des A. T., er steht der Wägung der Verdienste vor (Brandt, Rel. 75), in der 8ten Mařartâ, wie Jeû rächender Strafgott ist PS 60,4. 62,4, der die Frechheit der Diener des Authades (Teufels) mit Finsternis straft. Apataurôth scheint zu den Dienern Jeû's (παραλημπται, Empfänger reinen Lichtes) 209,7. 14, oder ἄγγελοι Jeû's, des „Ersten Menschen“ (Archanthropos) 208,30 zu gehören, welche den Drachen, das als Ringmeer wie der Okeanos gedachte „Schwarze Wasser“ der Mandäer, die Hölle, in Schranken halten und die daraus geretteten Lichtseelen geleitend einander aushändigen, bis sie durch Jeû's Barmherzigkeit in den Mittelort (Äther) gelangen, wo die Lichtscheidenden (richtenden) 7 Jungfrauen des Lichts sie mit der Lichttaufe versehen. Vielleicht bedeutet οὐρανός den Horizont, wo der Himmel auf den Styx-Okeanos aufstößt, die שכניות des Gesetzgebers vom Sinai Ex 19. 20. Vgl. Mand. Schrift. p. 9,3.

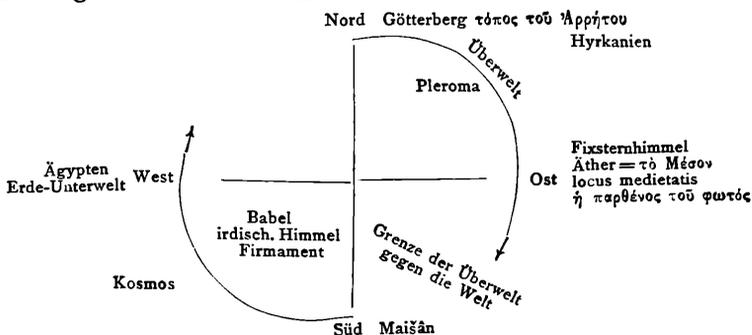
Tiefer als Abâtûr steht sein Sohn Pthail, dessen Schöpfungswerke bei Brandt, Rel. 52ff. offenbar nach Genes 1 gedichtet sind. פתחאל heißt Jahwe, sofern er den Mund zum Schaffen öffnet. Vgl. Mand. Schrift. 13 med.

III.

Zur allegorischen Geographie.

Der Weg der Seele führt vom (1.) Himmel, als Gottessitz, durch (2.) das Firmament zur (3.) Erde.

Durch diese Dreiteilung, die der Dreiteilung der Seele entspricht, wird der Weg bestimmt, nicht genau durch den Sonnenlauf.



Im Liede ist Osten und Norden nicht ausdrücklich unterschieden, aber in der Orientierung das System vorausgesetzt, nach welchem das

Pleroma im Nord von dem überweltlichen Mittelort gesondert wird: die Dreiteilung: Erde, Firmament, Himmel zusammen = Kosmos wiederholt sich im Ganzen im Kosmos-Äther-Pleroma.

1. Die Berge von Hyrkanien (Werqân) = Elburz = Hara berezaiti mit dem Dumbâwend fand Verf. als Götterberg im Norden vor und verlegte dahin den Sitz Gottes, als möglichst weit ab von der Sonnensphäre = Osten, wie im Buch Henoch 18,7. 8, also auf Mitternacht zu: Ebendort thront der Lichtkönig der Mandäer, Brandt, Rel. p. 69. 41 u. s. w. Aber nun liegt nicht wie bei diesen das Reich der Finsternis im Süden, sondern, nach dem Lichtkreis im Osten gerichtet, liegt im Westen die Erde als Ort der Finsternis = Materie. So Gott Hormizd gegen Teufel Ahrîman = Schlange; Ost: West = Osten: Ägypten. — Das „Firmament“ als Mitte zwischen Himmel und Erde fiel nach Süden = Maišân, zugleich an's Meer = der Tehôm rabbâ der Bibel, dem Himmelsmeer, Atmosphäre. Auch war in Maišân zur parthischen Zeit die große Seehandelsstadt Forat Perât^b Maišân, gelegen etwas oberhalb des heutigen Bašra [= des mittelalterlichen  Obolla], diesem gegenüber am linken Ufer des Schatt el-'Arab (Euting, Nab. Inschr. 103,3); kaum ist Obolla oder Spasinu Charax Vogué Nab. Inschr. 5,4. 6 gemeint, während die Stadt Babel damals unbedeutend war. Für einen Perlenhändler paßte Maišân besonders noch deshalb, weil die Perlen von Bahrain = Mâsmâhîg [der Name „Bohnenfisch“ bedeutet wohl die Perlenschnecke] kamen, also Maišân dafür natürlicher Stapelort war. So wurde die Schilderung der babylonischen Kaufmannsstadt, zuletzt Apoc Joh 18,12, auf dieses übertragen.

Fiel Maišân als Südpunkt in's Firmament als Mittelort, so fiel Babylonien hinein als Sitz der Sterngötter, der Planeten. Diese sind mit den von Gott abgefallenen „empörenderischen Dämonen“ v. 50 gemeint. Vgl. Hi 4,18. 25,5, zunächst aber auch Apoc Joh 18,2 κατοικητήριον δαιμόνων. Also Maišân-Babel vertritt den Zodiakus, als Geistergötzenland. Weil die babylonischen Götzen der Jahwereligion gefährlich waren, treten sie in ihrer Wirkung auf die Menschen als Mitbewerber Gottes auf. Gott schützt daher vor ihnen seine Religion bzw. Offenbarung, bzw. die Heilige Schrift Apoc Joh 14,6 = den Brief, mit welcher er die der irdischen Sünde verfallende Seele zur Besinnung auf ihren Ursprung und ihre Aufgabe, das verlassene Reich (die vom Himmel gefallene Perle), d. h. ihr verlassenes Idealwesen wieder zu gewinnen, erweckt und der ihr Geleitsbrief auf der Rückreise wird (65 f.), durch sein göttliches Siegel v. 49, das auch Apoc Joh 7,3. 9 die weißgekleideten Frommen schützt. Schutz vor den Archonten etc. durch $\sigma\phi\alpha\rho\upsilon\delta\epsilon\varsigma$ ist allgemein

in Pistis Sophia. Weil diese Dämonen-Geister ihrer Natur nach mächtiger als menschliche Seelen sind, sind letztere, solange noch jung und unerfahren, ihnen allein nicht gewachsen (17); darum begleiten die Seele zwei „Postboten“ von der Grenze Maišân's gegen Ost (den Himmel) bis an die Grenze Ägyptens (der Erde). Nur ähnlich ist es, wenn bei den Mandäern der nach dem *κάρω Χριστός μονογενής* gebildete ‚Einsame junge Knabe‘ Râbja Tälja Lehdâjâ auf seiner Lichtmission in der Welt der Finsternis oder der Paradies-(Perijôvis)ströme von dem Parwânkâ Adakas Mânâ d. h. dem Adam Kasjâ, verborgenen A., geleitet wird: Brandt, Rel. d. Mand. 30. 36. 37 l. Zeile. Dieser untere Monogenes stammt von einem höheren, dieser weiterhin von der *ניטובתתא* dem Lichtstromtropfen, d. h. dem Lichtsamen im Leibe der Jungfrau Maria; vgl. *Iren. adv. haer.* 2, 19, der Barbelo verwandt. Auf Erden hat die Seele allein zu kämpfen, (geleitet nur durch den Offenbarungsbrief). Die Postboten bleiben als Geister im Geisterreich, das mit dem Firmament endet, also anders als die beiden Zeugen Christi Apoc Joh 11,3. 8, die Region ihres Lichtgrades nicht überschreitend. Markiert wird das Firmament in der Geographie dadurch, daß das Strahlenkleid und der Himmelspurpur vor Maišân abgelegt und dort an der Grenze des Himmelreiches wieder angezogen wird. Auf der anderen Seite ist erst Ägypten als Erde ein deutlicher Wohnsitz von Menschen = Ägypter — (in Maišân gab es nur Dämonen) — und durch die Begebenheiten als gewöhnlicher Aufenthalt der Menschenseelen gekennzeichnet. Vgl. Apoc Joh 11,8. Diese wohnen da nur vorübergehend in Gasthäusern; vielleicht die Schlange deshalb auch, weil sie als gefallener Engel angesehen ist, s. Anm. 2 zu v. 21b. Wenn nach v. 12. 13 die von der Schlange (Sünde) bewachte Perle im Meer in Ägypten sich befindet, so paßt das Meer 1. als natürlicher und ursprünglicher Sitz der Perle in der Muschel; 2. als Sitz der Seeschlange Am 9,3; 3. leicht als Emblem Ägyptens *תנין רהב*; 4. als Vertreter der Hyle, als des finstern Urstoffs des Tehôm nach Gen 1,2, woher auch „das Schwarze Wasser“ der Mandäer (Brandt, Rel. 65. 70. 34. 35; Note p. 34). Das Hylemeer als platonisches Nichtsein, aller Bestimmtheit bar, empfängt seine Gestalten aus der Ideenwelt des Lichts. Sein Wasser gerinnt dadurch, daß es vom Feuer, das aus dem Licht stammt, zu Staub getrocknet wird, der wie Käselab *מסותא* wirkt: Brandt, Mand. Rel. p. 35. 53. 52, vgl. Pistis Sophia 43,26.

פיריאוים aus *פריים* nach Gen 2,10 Paradieshauptstrom, Paradies-jordan u. s. w. Brandt, Mand. Rel. p. 68,1; 30. M. Schrift. 138. Das überirdische Paradies — bei Valentin ein Erzengel, der in der 4ten Sphäre, also in

der Mitte der 7, wohnt, heißt als Sammelort der Frommen מְשׁוּנִיא כּוֹשְׁמָא, d. h. derer von außerordentlicher, wunderbarer Wahrhaftigkeit. Dem Pleroma an Reinheit am nächsten, war es der Ort, der bei der Spiegelung des Pleroma im Chaosraum zuerst gerann: Brandt, Mand. Rel. p. 30; 53. Wie bei den Nestorianern dem irdischen Paradies als Ort der Frommen vor der Endzeit, eine Hölle für die Sünder angehängt ist (Assem. B. O. 3,2, 342f.), so haben die Mandäer ein Höllenparadies, welches sie auch סִינְיִרְיָאָוּיִם nennen. Für Per mit Anspielung auf פִּירָא (der höchsten Frucht vom Baum der Erkenntnis), ist סִינְיִרְיָאָוּיִם eingesetzt, Sind, als Süd- und Negerland (vgl. Brandt, M. Rel. p. 60), weil das Glut- und Finsterheim im Süden liegt p. 69f.

ܘܫܘܦܘܩ

kann nicht Šurippak des Gilgamešepos sein, weil dieses am wahrscheinlichsten an der Mündung des Euphrat in's Meer lag, wo wahrscheinlich die Arche vom Stapel gelassen ward. Vgl. Schrader, K. Bibl. 6,1 p. 231 Z. 11 und 31; Jensen p. 481.

Da es nicht wahrscheinlich ist, daß das Firmament eine andere geographische Vertretung als Maišân-Babylonien hat und wegen des Gegensatzes Land Babel und Mauern Sarbûg's — sowie, weil im entgegengesetzten Falle die Stadt Babel überhaupt ausfiel, während sie doch in der Bibel Sitz der Chaldäergötzen und bis Apoc Jo 18,2 der unreinen Dämonen ist, vgl. v. 21 N. 2, — liegt die Vermutung am nächsten, daß Sarbûg ein Name der Stadt Babel ist. Wenn es v. 69 heißt, daß der Reisende auf der Rückreise an Sarbûg vorbei kam und Babylonien zu seiner Linken ließ, so bedeutet das, daß die Postroute, der Landweg, sich auf der westlichen Seite des Euphrat nahe dem Wüstenrande — dem Ṭaff der Araber — hält. Sarbûg kann dabei recht wohl die Stadt Babel bleiben, in die nicht eingetreten wird, oder Babylonien bleibt erst südlich von ihr links. „Links“ bedeutet aber außerdem das psychische Reich Iren. adv. haer. 1,5,1. 6,1. 2,24,6, welches die Seele hinter sich läßt, um nach rechts, d. h. nach Osten ins Pleroma zu eilen. Auch Λαβύρινθος¹ des griechischen Übersetzers könnte darauf beruhen, daß derselbe Sarbûg auf ܘܫܘܦܘܩ deutete und dies nach ܘܫܘܦܘܩ als „Verflechtung, Verwicklung“, d. h. Babel als ein Straßenlabyrinth auslegte. Keineswegs hatte er ܘܫܘܦܘܩ gelesen.

Nun hat de Goeje, Bibl. geogr. Arab. 7,162,1 (Ibn Rosteh) darauf

¹ Vgl. Hymnus der Naassener bei Hippol. Phil V 10 (Hilgenfeld Ketzergesch. p. 260): ἡ μελέα (ψυχὴ) κακῶν Λαβύρινθον ἐσήλαθε πλανωμένη.

aufmerksam gemacht, daß die alte Burg von Hamadân wie die von Ispahân, al-Sârûq und die in Ispahân auch Sârûje hieß. D. h. nach Abwurf des mittelpersischen k sprachen die Perser sârû oder sârûi (wie rûi etc.), die Araber vulgär Sârûje, wie Abarqôh, Abarqûje, Karkô, Karkûje s. m. Auszüge aus syr. Akt. pers. Märt. 290, wie arab. fem. sing. ât arabisch âje wird. Marquart, Erânšahr 135. 21 hat jenem Sârûq-Sârûje den Namen eines Wartturmes in Kerkûk „Sarbûi“ und auch das Sarbûg der Thomasakten gleichgesetzt. Wäre das zulässig, so würde nicht, wie er folgert, Sarbûg in Kerkûk östlich vom Tigris liegen, sondern die alte Burg — der Qasr — von Babel zur Partherzeit diesen appellativen Namen gehabt haben. Aber ûi kann zur Sasanidenzeit schwerlich schon für das dieser Zeit geläufige ûk (ûg) eingetreten, andererseits in Sârûq kaum das b geschwunden sein, während q bewahrt wurde.¹ Noch weniger durfte mit diesen Wörtern ein Ort Sruvâ, ältere Lesart Srûbâk in Pârs (Bundaheš 29,14) in Verbindung gebracht werden, weil dorthin ein Var des Ġem verlegt und bei den Späteren der Bau alter Burgen (Ruinen) auf Ġem zurückgeführt wird.

Hält man fest an der Gleichsetzung von Sarbûg mit Stadt Babel, so könnte dieses Wort ein „pneumatischer Name“ Apoc Joh 11,8 für dieselbe sein = Karminrot, κόκκινον nach Apoc Joh 17,3f. 18,16, wo das Weib die große Babel πορφυροῦν καὶ κόκκινον bekleidet ist und auf θηρίον κόκκινον reitet. Wegen der andern in den Anmerkungen nachgewiesenen Berührungen des Liedes mit der Apokalypse Johannis ist dies wahrscheinlich.

Nämlich **ܣܪܒܘܓ** wäre auf persisch eine regelrechte andere Orthographie für **ܣܪܒܘܓ ܕܥܣܘܪܐ**. — **ܣܪܒܘܓ ܕܥܣܘܪܐ** Bar Bahlul 1683,3, auch **ܣܪܒܘܓ** 1680 Z. 9 nebst anderen Entstellungen 1680,6. 1682,23. 1684,3 Note, wird von Bar Srôšowai übersetzt **دود القرمز**, Kirmiswurm, anderswo **قرمز** Kirmiz. Aber das ist keine wörtliche Übersetzung, sondern besagt, wie **ܣܪܒܘܓ**, die Farbe Karmin. Da der Wurm durch **ܣܪܒܘܓ** vertreten ist, muß **ܣܪܒܘܓ** auf ein Rot gehen; auch **ܣܪܒܘܓ** Blaue Fliege (s. u.) beruht nicht auf Übertragung von dem Tiere Schildlaus: *Coccus ilicis* Polonicus etc. s. Schlimmer, Terminologie Medico-Pharmaceutique, Teheran 1874. Pers. armen. Karmir: Lagarde, Armen. Studien 1130, Hübschmann, Armen. Gramm. I p. 167 no. 309. Ritter, Erdkunde 11,510; 10,459. Lied des Bardaqañânâ bei BB 1680,13: **ܣܪܒܘܓ ܕܥܣܘܪܐ** (so lies:)

¹ sârûq bedeutete etymologisch vielleicht ‚capitolium‘, vgl. *πολλὴν κάρηνα*, Ilias. Horn, Pers. Et. No. 690. 726, Hübschmann, Armen. Etym. p. 236 No. 572 p. 489 No. 361.

Wein, der karminrot aussieht. **سرنج** gibt nach Vullers das Ferhengi-Šu'ûrî aus al-magma' [= Magma' ul-Furs des Surûrî] mit der Bedeutung **لک** Lak, als rote Farbe und als Klebstoff (Schel-Lak, vgl. Vullers unter **لک**) rötliches Gummiharz, infolge von Insektenstichen in Indien auf *Ficus religiosa* u. A., s. Karabacek, Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe I Wien 1882 p. 35f.

Die wahrscheinlichste Etymologie von **سرنج** und **سرمه** ist von persisch srub oder srûf, usrub, usruf = Blei, vgl. Horn No. 728 mit der Endung ûq (ûg); **س** ward **س** wegen **س**. Sarbûk war darnach Bleihyperoxyd d. h. unechter Zinnober wie **ساربان** = **κιννάβαρι**. Die Vieldeutigkeit dieses griechischen Wortes gibt ein Beispiel für die Übertragungen von Stoffnamen. Das Bleioxydrot spielt besonders in der Gewebefärberei eine Rolle, wie sein anderer Name Syricum, woraus **סריקון** (v. 66) und pers. **سرنج** entstanden, beweist: vgl. Karabacek a. a. O. p. 8. Die Farbe der Bleiprodukte wechselt von Schwarz bis Rotgelb nach den Verbindungen des Bleies und dem Grade seiner Erhitzung, s. Hille, ZDMG 5,240f. Daher hat sarbûk rot dieselbe von Lagarde, Semitica 1,66 entdeckte Etymologie wie eine grauschwarze, blaugraue Farbe = **כחל** d. h. kuhl el-ḥaḡar, entsprechend dem pers. **سرمه سوخته** surme sohte und **سرمه سُرْمِي** surma'î, in **מסרבקן עינין** Targ. Is 3,16 vgl. neusyrl. **ܣܪܡܝܢܐ** P. Sm. 2586. **ܣܪܡܝܢܐ** „Blaue Fliege“ im Lexicon Adlerianum ist nach der Beschreibung im Muhit (Dozy, Suppl.) *Sarcophaga mortuorum* L. mit stahlblauem Leib. **מסרבקן** bedeutet also „sie färbten schwarz“, obgleich seine Vorlage, wenn man sie einmal nach der Buchstabenklaubung falsch deutet, **משקריות** „sie schminkten rot“ erfordert, wie wirklich die Pesikta ed. Buber 132a (s. Bacher ZDMG 28,56n) hat: **שהיו סוקרות עיניהן בסיקרא**. Denn **סיקרא** ist eine Mennigart zu **ספוק** φουκος Sap. Salom 13,14 = **ששר** = **شَقْرَة** zu **أشقر**; Mit Mennig wie mit pers. lâk schminkte man zwar die Haut (Blümner, Technologie: 4,480,2. 495), aber nicht die Augen; denn an Heilzwecke wie an das heutige aus Quecksilber abgeleitete unguentum praecipitatum flavum et rubrum ist nicht gedacht: Apoc Joh 3,18 **سُرْمَة سليمان**. **משקריות** muß eine Gebärde sein = schielend, mit stechenden Augen anschend).

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ 13 τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ 14 ταύτην ὑμνολογοῦντες·

die 12 Apostel des Sohnes und 72 erdonnern in ihr (l. ihm, dem Mund).

— Der Syrer verstand vielleicht: die Worte der Apostel erschallen, durch den Mund der Kirchenmitglieder wiederholt. Von den 32 des G ist 2 übrig geblieben; denn der Apostel sind 70: Luc 10,1 Salomon Basr. ed. Budge p. 113. Die Zahl 32 muß sich zunächst, wie Thilo schon hervorhob, auf die Zähne beziehn. Was und wie mit diesen verglichen wurde, ist nicht mehr auszumachen. Da ܘܠܝܫܘܥ Fem. ist, so deutet der pl. m. beim Syrer wie Gr. auf ein masc. Subjekt, welches die Äonen gewesen sein könnten. Denn bei den Valentinianern tritt zu den 30 Äonen des Pleroma noch Christos und das Hagion pneuma als μεταγενεστέρα τῶν Αἰώνων γένεσις (Iren. c. haer. 1,3,1. 2,19,9. 1,2,5 vgl. Hilgenfeld Ketzergesch. 35 ff.) zusammen 32. Also z. B.:

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ

„in ihren Zähnen ertönen 32 reine Äonen“, denn die Loblieder emanieren aus ihnen, so in Pistis Sophia wie bei Manichäern der *ϫϩϩϩ ϫϩϩϩ* δόξης.

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ 15

ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ ܘܠܝܫܘܥ 16

Ihre Zunge ist der Vorhang der Tür, den der Priester aufhebt und eintritt.

Vers 16 folgt Hebr 9,7. 12. 26. 28. 6,19 vgl. Marc 15,38. Christus hebt

Bei Brandt, Mand. Schriften p. 17 l. Z.; p. 57: Die Könige der ‚Lichterde‘ sind voller Lobpreis und stehn und preisen den Lichtkönig *ܠܝܫܘܥ ܠܝܫܘܥ* = ἡ γῆ τοῦ φωτός Pistis Sophia 119,12 ff. 24 = θεσαυρὸς τοῦ φωτός (121,2) 120,1 niedriger als der τόπος κληρονομίας.— ἦς ἡ γλῶττα παραπετάσματι ἔοικεν τῆς θύρας

δ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιούσιν.

Zu lesen ἱεροῖς für τοῖς?

ms. ohne ܥܘܢ 19 αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες

ܥܘܢܘܢܝܢ ܥܘܢܘܢܝܢ ܥܘܢܘܢܝܢ ܥܘܢܘܢܝܢ 20
Ihre beiden Hände aber verkünden κηραίνουσιν καὶ ὑποδεικνύουσιν τὸν
den Ort der Lebendigen. χώρον τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κη-
ρύσσοντες.

„verkünden“ = κηρύσσοντες scheint ms. τὸν χορὸν.
ursprünglich. Der Grieche erläutert Bei χορὸν dachte G. an die Freu-
„zeigen an und stellen dar“, also wie dentänze der Seligen, vgl. 45b und

v. 15. 17. Die Hände sprechen aus den ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ, ihren gedanken-
was sie bedeuten; nicht als Gebärde: schnellen Reigen, Brandt, Mand.
,weisen empor zu‘, nicht ܥܘܢܘܢܝܢ oder Schrift. 17. 20.

ܥܘܢܘܢܝܢ; sondern nach Vers 21, nämlich
= die guten Werke beider Hände be-
deuten das ewige Leben der Christin:
ὁσίους χεῖρας 1 Tim 2,8; vgl. Jac 4,8.
Act 2,23. Besonders Matth 18,8. Also
die Hände erwerben den Himmel
wie die Finger v. 21.

ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ, so katholisch wie gnostisch
für die κληρονομία τοῦ Χριστοῦ. Αἰώ-
νων ist falsche Auslegung und χρόνον
verderbt.

ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ 21 οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς
ms. ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ gegen Metrum.

ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ 22 τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποϊγνύουσιν
m. ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ oder ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ oder ἀνοιγνύουσιν.

ܥܘܢܝܢ für ܥܘܢܝܢ einzusetzen ist nicht ms. falsch ὑποδεικνύουσιν aus 20.
grade nötig, aber neben dem ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ Die Finger tun gute Werke. τῆς
paßt ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ mit ihrem König πόλεως ist vielleicht unursprüngliche
(des Lichts) Brandt, Mand. Rel. § 20. Auslegung des gnostischen Griechen.

Mand. Schriften 9. 11. 12. 13. 16.

Die Vorstellung nach Matth 5,35, ab-
gesehen von Apoc Joh. Πόλις in

Pistis Sophia, synonym mit κληρονο-
μία, in der Mitte des höchsten Pleroma:

36,19—21 τόπος κληρονομίας ad instar
πόλεως 126,24 vgl. πύλη ζωῆς 183,21.

Die zwei Verse 21 22 überschreiten
aber die vierzeilige Strophe (s. Lipsius).

(Es ginge: ܥܘܢܝܢ ܥܘܢܝܢ bzw.

- 27 **ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ** ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ
 ms. nur **ܩܘܠܘܢ**; oder l. **ܩܘܠܘܢ**.
 und (aus) Hoffnung, und macht
 alles (das ganze Gemach) wohl-
 riechend.
 G. verstand **ܩܘܠܘܢ** als **ܩܘܠܘܢ**, wofür
ܩܘܠܘܢ geschrieben steht in: Ahikar by
 Conybeare 1898 p. 15 Note.
- 28 **ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ**
 ms. **ܩܘܠܘܢ** om.
ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ 29
 ms. **ܩܘܠܘܢ** auf die Braut.
 Drinnen ist Wahrheit in ihm aus-
 gestreut; seine Türen sind mit Wahr-
 haftigkeit geschmückt.
 Der Syrer denkt folgerichtig für
 seine Braut Christi in spe d. h. jede
 Christin an die himmlische Braut-
 kammer, gnostisch wie katholisch.
 Η ἄνω ἐκκλησία paßt auch.
- 30 **ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ**
 Ihre Brautführer umgeben sie,
ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ 31
 alle die sie geladen hat.
 Nach Matth 22, 10. „Geladen“ deutet
 nicht notwendig auf die Kirche oder
 Achamoth — Einlader im geistlichen
 Sinne ist Christus, aber auch die Füh-
 rer des Bräutigams werden der Braut
 zugeschrieben — sondern geht bildlich
- 27 καὶ ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνών,
 (abhängig von ὁσμὴν 25). Var. D.
 ἀνθέων πάμπολλα ἡδύπνοα. παμπόλ-
 λων ἡδυπνώνentsprang aus **ܩܘܠܘܢ**
 wollte man nach G. syrisch über-
 setzen 26 und hier z. B. **ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ**
ܩܘܠܘܢ schreiben, träfe dies seine
 Worte nicht.
- 28 ὑπέστρωντο δὲ ἐντὸς μυρσίνας,
 ms. v. 28 vor v. 27.
 αἱ δὲ κλεισιάδες ἐν καλάμοις κεκόσμηται.
 m. κλειστάδες etc., Thilo κλεισιάδες.
 Inwendig aber sind ausgestreut
 Myrthenzweige, die Pforten sind mit
 Schilfrohr geschmückt.
 μυρσίνας wie κάλαμοι schmücken
 wie ein irdisches Brautgemach: ein
ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ lag nicht vor.
 S. zu 24. Auch hat Übersetzer nicht
 an **ܩܘܠܘܢ** wilde Mandel oder das Räucher-
 harz **ܩܘܠܘܢ** gedacht; obgleich Gott-
 Vater auch als Mandelbaum vorge-
 stellt wird, aus dem der Sohn Mandel
 entspringt Hippol. Phil. V 9 p. 117.
 Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 254 Note
 415. — Vgl. Acta Thom p. 107, 11.
 Thomas κλάδον δὲ καλάμου ἔλαβεν
 ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ κατείχεν. An-
 drerseits Apoc Jo 11, 1 Rohrmeßstab.
 περιεστοιχιζομένην δὲ αὐτὴν ἔχουσιν
 οἱ ταύτης νυμφῖοι.
 Doppelübersetzung: 1. ὡν ὁ ἀριθμὸς
 ἑβδομὸς ἐστίν = „alle welche sie 7
 zählte“ = **ܩܘܠܘܢ**, im Stile der Anhänger
 des Markos und der Barbelo (Pistis
 Sophia). 2. **ܩܘܠܘܢ** οὐς αὐτὴ ἐξελέξατο.
 Die Sieben neben den Zwölfen fließen
 zuletzt aus Act 6, 3. 21, 8, werden bei
 den Gnostikern als Planeten und

auf eine jede Christenseele, die sich von Jesu Jüngern u. s. w. leiten läßt, auch gnostisch.

Zodia nicht bloß im Stereoma-Heimarmene gefunden, sondern haben auch noch platonische Idealbilder in den reineren Lichträumen: dem Mécov (Äther) und dem Pleroma etc. (Pistis Sophia). Die zwölf Jünger Jesu haben ihr Urbild im Äther-Mécov bei der παρθένος τοῦ φωτός (entsprechend der Jungfrau-Gottesmutter) als deren 12 Diakone und dieselbe hat 7 παρθένοι τοῦ φωτός als Dienerinnen der Vorsteherin der Mitte-Lichttaufe: Pistis Sophia 123,26; 30. 136,7. 183,14. 205.

[جصوه] 32
m. + مبرعلا gegen Metrum.

33
und ihre Brautjungfrauen [mit ihnen, oder dgl.] sprechen (= singen مبرعلا) vor ihr Lobpreis.

34
Vor ihr dienen Lebendige

35
und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme.

Nach Matth 25,1.6 Vor ihren Augen leben nach ihrem Beispiel geistlich die Mitchristinnen der reiferen (früher verheirateten, vollendeten) Christenseele und hoffen auch auf ihre Hochzeit. Nach der Lehre der Valentinianer werden die Seelen mit dem geistlichen Samen der Achamoth auf der Hochzeit der A. mit dem Heiland an Engel des Heilands verheiratet.

32 αἱ δὲ ταύτης παράνομοι εἰσιν ἑπτὰ
(nach v. 31).

33 αἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύουσιν,
altgriechisch, ist eine Verweltlichung von G., er las nicht مبرعلا u. dgl.

34 δώδεκα δὲ εἰσιν τὸν ἀριθμὸν οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς ὑπηρετοῦντες καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,

Letzteres Doppelübersetzung, oder wenn mit R καὶ αὐτῇ ὑπομένουσι zu lesen ist, aus 35.

35 τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα (doppelt!) εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες,

Auch G nimmt seinen Standpunkt, wie S in der Zeit dieses Lebens und sieht auf die συντέλεια τῶν αἰώνων Pistis Sophia 120,31. 121,4. Daher passen seine 7 und 12 nicht als Vertreter zu bekehrender Planeten und Sternbilderarchonten. Denn warum sollten die 7 als υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος den Vortritt vor den 12 haben? Denkt man aber die 7 im Pleroma, so langt der von unten kommende

147,24 Persönlichkeit nach ihrem
Horoskop verschieden 217.

.!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 43 και ἐνδύονται βασιλικά ἐνδύματα

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 44 και ἀμφιάσονται στολὰς λαμπράς.

m. lāḥēdē lāḥēdē.

versetzt für

und (damit sie) Lichtanzüge an-
ziehen und die Herrlichkeit ihres
Herrn umlegen

και ἐνδύονται ἐνδύματα λαμπρὰ
και ἀμφιάσονται στολὰς βασιλικὰς.

Unnötig: !;v=ē lāḥēdē lāḥēdē. Der gleich-

Doxa-hülle ist gnostischer, als was
G hat, nicht im N. T., nur δόξης
τέφανον 1Pet 5,4. Heb 2,7. 9. Vgl.
ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν 1Ko 15,53. Zu
,Herr' vgl. G Vers 47.

machende Plural zeigt die Oberfläch-
lichkeit von G: !;v=ē lāḥēdē lāḥēdē Brandt,
Rel. d. Mand. 220.

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 45 και ἐν χαρῇ και ἀγαλλιάσει ἔσονται

ms. 'v.

(und) den lebendigen Vater preisen,
Joh 6,57.

ἀμφοτέροι, και δοξάζουσι τὸν πατέρα

τῶν ὄλων

Luk 1,13. Matth 5,12. 1 Petr 4,13:

Apoc 19,7 χαίρωμεν και ἀγαλλι-

ῶμεν και δώσομεν τὴν δόξαν

αὐτῷ (vgl. hier Vers 46) ὅτι ἦλθεν

ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου κτλ. Wenn „und

in Freude und Jubel sein werden“,

nämlich die Seelen-Bräute Christi,

echt ist, so nicht ἀμφοτέροι, die 7 und

die 12, v. 31. 34, denen bei S. Braut-

führer und Lebendige entsprechen.

ἀμφοτέροι Christus und seine Bräute?

Aber Christus kann hier nicht mit-

gemeint sein, weil nur die Seelen-

bräute = Christen danken können

mit der Begründung von 47. 48. 46.

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 46 οὐ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 47 και ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δέ-

weil sie das prächtige Licht empfan-

σπότης αὐτῶν,

gen haben

θεᾷ !;v=ē lāḥēdē lāḥēdē? schlecht.

und erleuchtet worden sind durch

den Abglanz ihres Herrn

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 48 οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρώσιν ἐδέξαντο

ms. !;v=ē lāḥēdē lāḥēdē.

!;v=ē lāḥēdē lāḥēdē 49 μηδὲν ὄλωσ ἀπουσίαν ἔχουσαν.

μηδὲν ὄλωσ ἀπουσίαν ἔχουσαν.

ms. **ܡܫܠܡܐ**.

und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat;

ܡܫܠܡܐ eigentlich Versorgung, **χορηγία**, Provision. **Ἀπουσία** = Excrement hat Ephraem vielleicht der Gnosis des Bardaisân entlehnt; denn der Begriff schlägt in die Lehre von den hylischen faeces des Lichts. **ܘܥܝܠܝܢܐ ܘܥܝܬܝܢܐ** Brandt, Mand. Relig. p. 65,3 zu **ܡܫܠܡܐ**? Nach Valentinus bei Clemens Alex. Strom. 3,7,59 p. 538 = Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 297: **Ἰησοῦς . . . ἤρθε ἰδίως, οὐκ ἀποδίδουσι τὰ βρώματα**. Denn Joh 6,27: **μη τὴν βρώσιν ἀπολλυμένην** gegenüber **μένουσαν**. Auf dies Bleiben bezieht sich das zeitliche **ܡܫܠܡܐ** vgl. Joh 3,5 ff. Weil ein Teil der eingenommenen Nahrung abgeht, so hält sie nicht vor und man hungert wieder: **οὐ μὴ πεινάσῃ** Joh 6,35. Apoc 7,16. Luk 6,21.

ἀμβροσίαν ausschmückend: ‚gar keine‘ statt ‚niemals‘ ist falsch übersetzt.

ܘܥܝܠܝܢܐ ܘܥܝܬܝܢܐ 50 ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ οἴνου

ܘܥܝܠܝܢܐ ܘܥܝܬܝܢܐ 51 τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ

vgl. G **μὴ** — αὐτοῖς ms. + **ܡܫܠܡܐ**

und (weil) sie vom lebendigen (Wasser) getrunken haben, das sie nicht lechzen und dursten macht.

ܘܥܝܠܝܢܐ ist durch 48 und G **ἀπὸ** gesichert, vgl. **ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος** Joh 4,13. 14. Sonst liegt **ܡܫܠܡܐ** nahe, obgleich **ܡܫܠܡܐ** fehlen kann. Zu 51 vgl. Joh 4,14 **οὐ μὴ διψῆσαι**. 6,35. Apoc 21,6.

50 ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ οἴνου

τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν.

οἴνου sagt G vielleicht, weil er **ܡܫܠܡܐ** nicht als Wasser, sondern als Leben verstand und dafür ein poetisches Bild herstellen wollte, wenn er nicht etwa 48 ff. auf die Eucharistie bezog, von der nicht die Rede ist. G konnte an den Hochzeitswein, bzw. den neuen den Jüngern versprochenen Wein denken Matth 26,29. Marc 14,25. Luk 22,17. Mit Wein löscht man wohl die Lust, aber nicht den Durst: 51. **ἔδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν ἐν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν**

ܘܥܝܠܝܢܐ ܘܥܝܬܝܢܐ 52

ms. **ܡܫܠܡܐ** und **ܡܫܠܡܐ**.

Ass. Bibl. or. 1,238 ܣܠܣܠܘܝܝܢ. Aus dem aramäischen Westen haben die Manichäer (Archel. et Manet. disp. C. vii ed. Routh, Rel. sacr. 1818. 4 p. 155 vgl. Thilo Act Thom p. 151) den Ausdruck entlehnt. Der gute Vater sendet dem Ersten Menschen, als er im Kampf mit den Archonten der Finsternis zu erliegen droht, als eine zweite Emanation τὸ ζῶν πνεῦμα, welches jenem die Rechte gab und ihn aus der Finsternis emportrug; darnach ordnete er die Welt im guten Sinne. Rûh al-ḥajât, Fihrist 329,29. 31. Das scheint in höherer Potenz der Geist, der sich bei der Taufe auf Christus herabgelassen, durch den Christus weiter wirkt. Für die Person dieses Geistes spricht vielleicht die Voranstellung von ζῶν wie in ὁ ζῶν πατήρ Joh 6,57 (anders Röm 7,2). Dann könnte er im Liede des Thomas doch den Sohn vertreten. Vgl. sonst Thilo und Lipsius.

Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte.

Von W. Ernst in Harskirchen (Elsaß).

Im Jahre 1894 hat Friedrich Blaß eine Hypothese aufgestellt, welche das vieldiskutierte Verhältnis zwischen den bisher in der Textkritik allein maßgebenden orientalischen Codd. (Ⲛ A B) und der im sog. western text (D. d. flor. syr^p gig. min 137. sahid etc.) erstandenen occidentalischen und altorientalischen Textgestalt am Hauptdifferenzpunkt, der Apostelgeschichte, endgültig erklären sollte. Blaß meinte, das Geheimnis der Textverschiedenheit zwischen dem western text oder β und dem Majuskeltext oder α ergründet zu haben mit der These, β verhielte sich zu α wie die weitschweifigere stilistisch mangelhaftere Kladder zu der knapper gefaßten stilistisch gefeilten Reinschrift desselben Werkes durch denselben Verfasser. Da aber an der Wiege der neuen Hypothese nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis verschiedener Textgestalten, sondern auch theologisch reaktionäres Interesse als Pathe gestanden hat, so glaubte Blaß, in derselben vornehmlich auf Grund der Textverschiedenheit in 11, 27. 28 einen Beweis für die von der modernen Theologie bestrittene Abfassung der Apostelgeschichte durch den Paulusschüler Lukas gefunden zu haben. Von der Apostelgeschichte hat Blaß seine Forschungen auch auf das Lukasevangelium ausgedehnt und dort dasselbe Verhältnis nur in umgekehrter Form festgestellt, insofern der α-Text des Evangelium die Kladder, der β-Text die Reinschrift des Lukas biete. Doch erhielt hier gleich anfangs seine Hypothese eine Einschränkung. Denn der Textbestand enthüllte an Stellen wie 22, 43. 44; 23, 17. 34a Differenzen zwischen B und den übrigen α-Zeugen und ebenso 24, 51 zwischen Ⲛ und α, die den Text von B und Ⲛ als einen nach β divergierenden erscheinen lassen. Deshalb hatte Blaß schon früh den Text der besten α-Zeugen B und Ⲛ als allerdings der Grundschrift am nächsten stehende aber abkürzende Abschrift gelten lassen. Aber auch für die Apostelgeschichte ist er zu dem Zugeständnis gedrängt worden, daß β

und α nur als zwei Abschriften der dahinter liegenden Grundform zu betrachten seien. Bei einer Kritik der Blaß'schen Hypothese wird es sich also nicht mehr um β und α als Kladder und Reinschrift handeln, sondern um das textkritische und vor allem textgeschichtliche Verhältnis der beiden Textformen α und β . Dagegen aber wird jede Auseinandersetzung mit Blaß über diese Frage trotz alles sonstigen Schwankens folgende Punkte bei ihm als feststehend ansehen müssen:

1. Die hinter β und α zurückliegende Grundschrift hat den Paulusschüler Lukas zum Verfasser auf Grund von II, 27. 28.

2. α und β sind wahrscheinlich von Lukas selbst hergestellte Abschriften, mindestens aber direkte Weiterentwicklung der Grundschrift durch genauere oder ungenauere Abschrift.

3. Deshalb sind α und β zwei in sich geschlossene, aus den Einzelzeugen herstellbare Textformen, die uns einen Rückschluß gestatten auf die Grundform.

4. Von den beiden Abschriften ist für die Apostelgeschichte β die ältere genauere, α die jüngere ungenauere, für das Evangelium Lucae umgekehrt α die ältere genauere, β die jüngere ungenauere.

Als erste Frage wollen wir uns deshalb vorlegen: Sind die Schlüsse, die Blaß aus Act II, 27. 28 für die Autorschaft des Lukas zieht, berechtigt? Das „wir“ in II, 27. 28 ($\sigmaυν\epsilon\sigma\tau\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\omega\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$) kann bloß Lukas nach Blaß' Meinung geschrieben haben. Einem spätern Autor könnte eine solche historische Feinheit, selbst wenn er die Tatsache antiochenischer Abstammung des Lukas kannte und sein Werk künstlich als Werk des Paulusschülers Lukas ausgeben wollte, nicht zugetraut werden. Aber das „wir“ braucht ja gar nicht als Finesse eines Späteren gefaßt zu werden, wie man das „wir“ in den Wirstücken auch nicht als solche betrachten wird. So gut wie dort kann auch II, 27. 28 das „wir“, wie es schon genannt worden ist, eine „Quellenspur“ aus dem Tagebuch des Lukas sein. Sie kann vom späteren Redaktor der Apostelgeschichte bei der Niederschrift aufgenommen, später aber samt dem Satzteil in dem sie stand, ausgestoßen worden sein. Jedenfalls ergibt sich, selbst die Echtheit und Ursprünglichkeit von II, 27. 28 in der β -Form angenommen, aus dieser Stelle nur für den Paulusgenossen und Verfasser des Wirberichts Lukas, daß er Antiochener war und sein Tagebuch bis in jene Zeit zurückreichte, niemals aber ein Anhalt dafür, daß derselbe Lukas Autor der uns vorliegenden Apostelgeschichte war. Außerdem aber hat Harnack den β -Text von II, 27. 28 angegriffen, $\eta\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\lambda\lambda\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\alpha\iota\varsigma$ als einen der vielfach vorkommenden und für β charakteristi-

schen ausmalenden Zusätze, das „wir“ als dem Zusammenhange fremd nachgewiesen. Und wenn man auch Harnacks Vermutung nicht billigt, daß das ἡμῶν aus αὐτῶν entstanden sei, so läßt es sich um so besser aus einem μαθητῶν erklären. Es ist deshalb nicht rätlich, auf 11, 27. 28 einen solch weittragenden Schluß zu bauen. Das Gleiche gilt von einwandfreien guten Notizen und Daten, die sich in β finden wie 19, 9; 20, 15; 12, 10. Auch sie können bestenfalls nur aus dem Tagebuch des Lukas entnommene (bei 12, 10 ist das sogar recht zweifelhaft) Daten sein.

Nun kämen wir zur zweiten Frage: Können die beiden Textformen α und β als zwei direkte Abschriften derselben Grundform gedacht werden? oder in andern Worten: Lassen sich die Eigentümlichkeiten des β-Textes mit dem übrigen (α) Text sprachlich und sachlich vereinigen? Blaß hat diese Annahme zu beweisen gesucht durch die Identität des Sprachgebrauchs und des Sinnes. Corssen und Gercke haben dagegen Identität des Sprachgebrauchs gelehrt und auf die große Anzahl von Wörtern hingewiesen, welche die Sonderlesarten von β, sowohl den Lukasschriften als auch dem NT im ganzen gegenüber für sich allein haben. So z. B. steht β 10, 24 gegen sonstigen lukanischen Sprachgebrauch περιμένειν absolut (1, 4 nicht absolut gebraucht). προεγγίζειν ἢ διασαφείν 10, 25 sind auch nicht lukanisch; und καταντάω wird 11, 2 β mit dem Dativ statt wie sonst (16, 1; 18, 19, 24; 20, 15; 21, 7; 25, 13; 26, 7 etc.) bei Lukas mit εἰς c. Acc. konstruiert. Auch νοεῖν (16, 10 β) ist nach Blaß selbst nicht lukanisch. Desgleichen finden sich Wörter wie ἐνέργεια (τοῦ θεοῦ) Act 4, 24, διάκρισις 4, 32. βαθμός 12, 10. καταλλάσσομαι 12, 22. ἐπιτυγχάνω 13, 29. μεγάλως 15, 4 etc. sonst nicht bei Lukas, sondern nur in der Briefliteratur vereinzelt. Wörter wie τὸ δειλινόν Act 3, 1. συνεκπορεύεσθαι 3, 11. τύραννος 5, 39. διαλιμπάνω 8, 24. ἀκουστός 11, 1. ἔξανοίγω 12, 16. ἐπιλάμπειν 12, 7. ἀνάλλεσθαι 14, 10. ἐπικράζω 16, 39. διυκτορέω 17, 23. ὁμόφυλος 18, 2, καταβοᾶν 18, 13. ἐπιτιθέναι 18, 4. συντεχνίτης 19, 25 etc. sind sowohl den übrigen Lukastexten wie dem NT gegenüber Sondergut der β-Stücke. Dagegen hat β aber auch wieder manche nur im lukanischen Sprachschatz nachweisbare Wörter: ἀντοφθαλμεῖν Act 6, 10 (27, 15 α). ἐπιστηρίζω 11, 2; 20, 7 (u. 14, 22; 15, 32, 41; 18, 23 α). συνχύνω 11, 25 (2, 6; 9, 22 etc. α). ἐκτένεια 12, 5 (26, 7 α). ἀλλόφυλος 13, 19 (10, 28 α). κατάρχεσις 13, 33; 20, 16 (7, 5, 45 α) κολλάσσομαι 14, 4 (7 mal in α). διυκχυρίζομαι 15, 2; Lc 22, 59 (Act 12, 15 α), κατέρχομαι Act 17, 1 (sonst Act 13 mal Evg 2 mal dazu Jac 3, 15). προσποιεῖσθαι 18, 17 (Lc 24, 28 α) ἐπιδημεῖν 18, 27 (nur in

Acta vorkommend 2, 10; 17, 21 etc.). ἐνιχυύω 19, 20 (Evg 22, 43; Act 9, 19 α). ἀπάζομαι 20, 1 (21, 6 α). β hat also sehr viel lexikalisches Sondergut, dafür aber auch sehr viel spezifisch lukanisches Sprachmaterial. Überhaupt ist der Sprachgebrauch nie eine sichere Norm. Bei ihm kann Zufall oder, wenn der Autor in Zwischenräumen geschrieben und korrigiert hat, andere Lektüre sprachlich von Einfluß gewesen sein. Gar Beobachtungen, wie sie Corssen gemacht hat, daß in β die Partikel τότε unverhältnismäßig oft gebraucht sei, εὐθέως dagegen übergangen werde, oder die Wendung ἐγέvero mit Inf. wenig beliebt sei, können nicht maßgebend sein für Bestimmung der Identität oder Nichtidentität des Autors, weil sie keine β allein und zwar im Gegensatz zu α charakterisierende Eigentümlichkeiten bieten, sondern nur ein Mehr oder Minder des Gebrauchs konstatieren.

Mehr läßt sich dagegen entnehmen aus der Gegenüberstellung der beiden Textformen dem Sinne nach. Es gibt Stellen, wo die Eigentümlichkeiten von β nur Ergänzungen, deutlichere Ausführung des α-Textes enthalten z. B. Act 21, 15f.; 16, 35. Aber es gibt auch Stellen, wo der Sinn beider Textformen von Grund aus verschieden ist. 15, 2 erzählt α von einem Streit, der sich zwischen in die antiochische Gemeinde eingedrungenen Judenchristen und Paulus über die Beschneidungsfrage erhoben hatte. Darauf sendet die Gemeinde Paulus und Barnabas nach Jerusalem zwecks Einigung über die Streitfrage mit den Altaposteln. In β dagegen wird Paulus und Barnabas von den Eindringlingen, die hier „von der Sekte der Pharisäer“ heißen, einfach nach Jerusalem zitiert zur Verantwortung wegen falscher Lehre. Ebenso wird 18, 24f. in α von einem spontanen Entschluß des Apollon zur Reise nach Achaja erzählt, in β dagegen von einer Anregung, die ihm in Ephesus anwesende Korinther geben. 24, 27 erzählt α, daß Felix den Paulus in Gefangenschaft ließ, um den Juden, in β dagegen, um seinem Weibe Drusilla einen Gefallen zu tun. In 18, 1—27 ist durch Harnack nachgewiesen, daß der β-Text eine ganz andere Auffassung von der Stellung der Frau Priscilla in der Missionstätigkeit des Paulus hat, als α. Am deutlichsten ist aber der sachliche Unterschied in der Fassung des Aposteldekrets Act 15, 20. 29. Hier hat sich selbst ein so treuer Anhänger von Blaß wie Th. Zahn auf die Dauer der Erkenntnis nicht verschließen können, daß wir es mit diametral verschiedenen Formen desselben zu tun haben. Aber wenn er nun den uns vorliegenden β-Text als eine Entstellung des echten β-Textes, der in der Richtung von α gelegen habe, hinstellen will, so ist das unrichtig, trägt auch zu sehr den Stempel der Tendenz an sich.

Eben dasselbe gilt von dem Versuche Blaß', beide Formen als eigentlich dasselbe sagend zu erweisen. Tacian und Tertullian haben die β -Form des Dekrets nicht mißverstanden oder ad hoc in ihrem Wortsinn absichtlich verdreht, sondern sie haben sie so verstanden, wie man sie damals allgemein verstand und auch heute verstehen muß, wenn man vorurteilsfrei an sie herantritt. Darin hat Harnack durchaus recht, wenn er in β den charakteristischen Ausdruck einer bestimmten α entgegengesetzten Vorstellung des Aposteldekrets sieht. In α ist dasselbe ein jüdisch-ceremonialgesetzliches, in β ein moralistisches Statut. Danach ist die Frage nach sachlicher Identität der beiden Textformen α und β für die Apostelgeschichte durchaus negativ zu beantworten. Daß unter solchen Umständen nicht daran zu denken ist, daß α und β zwei Abschriften durch den Verfasser selbst seien, ist klar.

Anders ist es dagegen im Evg Lucae. Sowohl die Textdifferenzen, welche B (und \aleph) von α als diejenigen, die β selbst von α unterscheiden, sind nirgends derart, daß sie verschiedene Auffassung oder verschiedenen Sachverhalt voraussetzen. So ist es mit 22, 43. 44; 23, 17, die in α fehlen; in 23, 34a, wo das: Vater vergib ihnen in B \aleph^a D gegen α fehlt. Auch in der Geschichte von Maria und Martha, von der Sendung der Jünger nach der Eselin, von der Verwerfung Jesu durch die Samariter und dem Zorn der Donnersöhne; ja sogar in der Geschichte von der großen Sünderin läßt sich in α und β wirklich verschiedene Auffassung und Pointe nicht nachweisen. Auf das Wesen solcher Differenzen kommen wir später noch näher zurück.

Wir kommen nun zum dritten Punkt: Sind α und β zwei in sich geschlossene Textformen? Die Blaß'sche Hypothese trat in die Welt mit dem Anspruch, das verwirrte Labyrinth der Textvarianten mit einem Schlage lösen zu können. Das war nur möglich unter der Voraussetzung, daß an den Texten der neutestamentlichen Schriften keine absichtlichen, dogmatisch oder sonstwie orientierten willkürlichen Veränderungen späteren Datums vorgenommen worden seien. Es gab nach Blaß wohl zufällige Textfehler, höchstens Kontaminationen und Vermischung der einzelnen Texte untereinander, aber keine Interpolationen. Deshalb meinte Blaß auch in den verschiedenen Zeugen von α und β in sich geschlossene Textformen α und β vor sich zu haben, aus denen sich für Apostelgeschichte natürlich am besten aus β , für Lc aus α ohne viel Schwierigkeit die authentische Grundform wiederherstellen lassen müßte. Aber all das waren Voraussetzungen, die Blaß selbst nicht festhalten konnte. In Act 7, 2 mußte er zugeben, daß der Text der

meisten β -Zeugen Interpolation sei und Lc 2, 41, welches sowohl in α wie D steht, schaltet er ebenfalls als Interpolation aus. Damit ist prinzipiell auch bei ihm die Möglichkeit willkürlicher Eingriffe in den Text zugestanden. Dann gibt es aber auch keine Möglichkeit, Interpolation von ursprünglichem Text, gutes von schlechtem Textmaterial sicher zu scheiden, also auch keine Möglichkeit, aus der Masse der Varianten von α und β den wirklichen hinter ihnen liegenden Grundtext herzustellen. Ist es doch nicht einmal möglich, einen Text der β -Lesart zu geben. Das zeigt uns Blaß selbst in seinen Textausgaben sowohl der Editio major und minor für die Act, wie in der Textausgabe des Lucae. Die β -Zeugen sind nun einmal nicht einheitlich. Bloß im allgemeinen können sie in der Apostelgeschichte so genannt werden, insofern sie einen breiteren, längeren Text bieten. Im einzelnen dagegen differieren sie stark. D hat einen weit ausgesponnenen Text, Floriacensis und Irenäus neigen ihm gegenüber, wie Bousset für ersteren (Act 14, 8. 12. 15, 18; 2, 13; 9, 12), Hilgenfeld für letzteren nachgewiesen haben, mehr zur Kürzung bei im übrigen gleichen Textinhalt. Wie groß der Unterschied zwischen den β -Texten ist, kann man an 14, 19 oder 20, 3 erkennen. Dazu kommt, daß die Varianten von β sich nicht überall in allen Zeugen finden, sondern manchmal nur in einem bis zweien. Besonders in Augustin (Act 1, 5. 18. 23; 2, 7, 8) und Parisinus (7, 2) an einzelnen Stellen auch in D finden wir solche Einzelvarianten. Dadurch erklärt sich dann die Ratlosigkeit von Blaß, wenn er den Text herstellen soll. Häufig muß er ihn sich bilden durch Eigenmächtigkeit in der Wahl der Lesarten (Act 5, 31 in β gegen D. gig. flor. Iren. sahid $\delta\epsilon\zeta\iota\phi$ statt $\delta\acute{o}\zeta\eta$. 18, 7 in β $\epsilon\kappa\epsilon\iota\theta\epsilon\nu$ aus α übernommen gegen Flor. Min. 137 D die $\acute{\alpha}\pi\omicron$ τ. A. haben; 18, 18ff. lehnt Blaß den Sinn von β resp. den Zusatz in 21 $\delta\epsilon\iota$ $\mu\epsilon$ $\pi\alpha\nu\tau\omega\varsigma$ etc. gegen D H L P syr^{ur}. Gig. etc. ab) oder durch Konjektur (Act 20, 3). Noch deutlicher wird die Schwierigkeit der Textherstellung durch die Vergleichung der Editio major und Editio minor. Während Blaß in ersterer sich vorwiegend auf D gig. flor. etc. stützt, stellt er in letzterer den Text her unter ausschlaggebender Autorität von Parisinus Provençalıs Wernigerodensis. Daraus ergeben sich verschiedene Texte wie 12, 25; 18, 55; 9, 39; 10, 26; 8, 5; 16, 6; 7, 2. Am allerdeutlichsten tritt der klaffende Unterschied innerhalb der β -Zeugen zutage bei einem Vergleich zwischen dem durch Blaß und dem durch Hilgenfeld hergestellten β -Text. Der eine folgt vorzüglich Flor. der andere D. Das ergibt zwei Texte, die Bousset so grundverschieden nennt, wie α und β selbst. Eine weitere Schwierigkeit in der Verwertung der β -Zeugen

liegt auch in der Frage, ob die lateinischen (Flor.) besonders aber die orientalischen Übersetzungen genau sind oder nicht. Ebenso legt uns Codex D stets die Frage vor, inwieweit der lateinische d-Text vom griechischen D-Text abhängig ist und umgekehrt. Schon dadurch verliert β den Anspruch eine einheitliche, geschlossene Textform zu sein. Ein Urtypus, wie ihn Hilgenfeld und Wendt statuieren, ist deshalb schon textkritisch unannehmbar. Auch eine direkte Fortentwicklung des Textes von der Grundform zu den einzelnen β -Zeugen ist nur in starker Einschränkung wahrscheinlich. Jeder einzelne β -Zeuge hat seine eigene Geschichte gehabt, wie dies für D wenigstens Weiß hinreichend stilistisch und sprachlich nachgewiesen hat. Bei der textgeschichtlichen Behandlung der β -Zeugen dürfen wir, wie Gercke ganz richtig betont hat, nicht die Stammbaumtheorie allein anwenden, sondern müssen die sog. Wellentheorie heranziehen, d. h. die Möglichkeit der Überflutung gewisser Zeugen und Zeugenkreise durch lokale Traditionen und Interpolationen. Ganz deutlich zeigt sich solche Überflutung beim Evg Lucae teils durch andere Evgg. (z. B. Lc 3, wo die Geschlechttafel Jesu in D in der Namenreihe vollkommen an Mt angeglichen ist, 11, 2ff., wo D statt 5 Bitten in α deren soviele hat wie Mt, oder 11, 2, wo D hinter προευχηθε einen Mt 6, 7 parallelen Zusatz hat), teils durch besondere Traditionen (wie 6, 5 in D).

Dasselbe lehrt uns auch die Qualität der Eigentümlichkeiten von β . Mannigfache Motive und Tendenzen sind es gewesen, die sie hervorgerufen haben. Zunächst Mißverständnisse: 18, 7 hat D* min 137, Flor. ἀπό τ. Ἀκυλα statt ἐκείθεν (α). In α handelt es sich um Auszug des Paulus aus der Synagoge, in β um Änderung der Wohnung, was ohne Sinn ist. 18, 22 wird das ἀναβάς von β mißverständlich statt auf Caesarea auf Jerusalem bezogen, deshalb in 21 die Bemerkung δεῖ με παντῶς etc. eingeführt mit der Notiz 19, 1, welche die sonst gar nicht existierende Reise in einen auf höheren Befehl aufgegebenen Reiseplan verwandelt. — An andern Stellen zeigt β das Streben auszumalen z. B. 2, 37; 3, 3. 11; 4, 18; 10, 23; 11, 25; 14, 19; 15, 12; 16, 1. Das Streben breitere Übergänge zu schaffen verrät sich besonders 8, 6, wo: ὡς δὲ ἤκουεν ohne Rücksicht auf ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν eingeschoben wurde. Hierher gehört auch, wie Harnack nachgewiesen hat 11, 27. 28 ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν. In Evg Lucae wären zu erwähnen 2, 41; 5, 27; 7, 1; 13, 7. 8; 22, 51. — Vielfach nimmt diese ausmalende Tendenz auch den Charakter der Verdeutlichung oder des vermeintlichen Ausgleichs vorhandener Widersprüche an. So ist 15, 2 β der Versuch

einen Widerspruch auszugleichen zwischen der Absendung des Paulus und Barnabas zwecks Einholung des Urteils der Apostel und der dann in Jerusalem von der Sekte der Pharisäer erst ausgehenden Auseinandersetzung über die strittigen Fragen. In ähnlicher Weise ist 10, 25 ein Ausgleichsversuch innerhalb der Corneliusgeschichte. Das Gleiche finden wir in der Erzählung der Gefangennahme des Paulus in Philippi Act 16, 36f., sowie wahrscheinlich in der Mnasongeschichte 21, 15. — Dazu kommen Veränderungen rein tendenziöser Art. Hierher zählen die Eingriffe des Geistes in der Geschichte statt des einfachen überlegten Entschlusses der handelnden Personen z. B. 19, 1; 20, 3. Pfleiderer Urchrist. 1, 517 Anm. hat hier D den ursprünglichen Text zugesprochen, der dann als zu enthusiastisch geändert worden sei. Aber der α -Text ist gut, klar und natürlicher als β . Paulus will einem drohenden jüdischen Anschlag ausweichen, indem er seine Reiseroute von Hellas nach Syrien durch einen Umweg über Macedonien ändert. Der β -Text dagegen läßt Paulus gerade das Unvernünftige wollen und erst auf Befehl des Geistes das Vernünftige tun. In 18, 1—27 ist β nur eine Spiegelung der späteren Tendenz, die Frauen und nicht amtlichen Elemente der Gemeinde von der aktiven kirchlichen Tätigkeit wegzudrängen. In 15, 20, 29 gibt uns β eine mit der paulinischen Zeit und ihren Kontroversen unbekannt, moralgesetzlich interessierte Auffassung des Aposteldekrets. — So können wir also nicht nur der Verschiedenheit der β -Zeugen, sondern auch der Verschiedenheit der Tendenzen wegen, die an ihm tätig waren, in β einen einheitlichen Text nicht anerkennen. Darum ist auch die Corssensche Theorie, die β als die Montanistenbibel, als die Rezension des Montanismus bezeichnet, nicht annehmbar, zumal wenn man bedenkt, daß der mit den kirchlichen Organen im Kampfe liegende und schließlich unterliegende Montanismus kaum je so mächtig war, daß er den Kirchen des Abendlandes, Ägyptens, Syriens seinen Text hätte aufoktroyieren können. Auch hätte Tertullian mit einem als montanistische Tendenzänderung bekannten Text nie erwarten können, Katholiker für seine Meinung zu gewinnen. Es ist deshalb eher anzunehmen, daß der β -Text von 15, 20, 29 vor dem Auftreten des Montanismus in der altkatholischen Kirche bestanden hat. Wie, wo, wann die einzelnen Varianten von β entstanden sind, läßt sich genau nicht sagen. Die Masse derselben ist der Zeit und dem Ort nach verschiedener Abkunft.

Aber auch der α -Text ist nicht eine einheitliche, geschlossene Textform. Auch er hat sowohl in den einzelnen Zeugen als auch im ganzen seine Geschichte gehabt. Das beweist uns das Verhältnis von B und

κ zu den anderen α-Zeugen in 22, 43. 44; 23, 17; 24, 51. Dafür sprechen auch eine ganze Anzahl Stellen, wo auch er unklar, lückenhaft, verstümmelt ist. Z. B. Evg Lucae I, 63, 64; 7, 47; 23, 50; Act 7, 2; 15, 32—40; 15, 2 (5); 18, 19; 19, 14 f.; 20, 4; 24, 5—8.

Nun bliebe noch die letzte Frage: Wie verhalten sich α und β zeitlich zu einander? Wir wollen hier drei ziemlich feste Erkenntnisse vorausschicken: 1. α wie es uns vorliegt, ist die abschließende Textrezension des 4. Jahrhunderts. 2. vor dieser beklagt sich Origenes über den durch Wucherungen und dogmatische Änderungen entstellten Text der neutestamentlichen Bücher. 3. Harnack hat darauf hingewiesen, daß in in der alten Zeit die Texte eher durch Zusätze vermehrt als durch Abstriche gekürzt worden sind. Abgesehen von zufälligen Verstümmelungen wie Act 24, 5—8 in α sind Kürzungen stets das Werk textkritischer Arbeit, nicht Arbeit der in der Volkskirche geltenden Bedürfnisse. Von hier aus läßt sich nun über das Verhältnis von α und β folgendes sagen. Wir haben festgestellt, daß β breiteren, ausgeschmückteren Text hat, daß sich in ihm Spuren mannigfacher Wucherungen und Tendenzänderungen finden. β wird also wahrscheinlich als der in der Volkskirche verwilderte Text zu betrachten sein, über den sich Origenes beklagt. Dieselben Eigentümlichkeiten wie in der Apostelgeschichte zeigt ja auch der Textbestand der übrigen neutestamentlichen Bücher in der β-Form. Vgl. Mt 20, 28; 24, 31. 41; 17, 12. 13; Mc 10, 23 f. Der Text der Apostelgeschichte ist besonders von Erweiterungen betroffen worden, weil sie erst spät kanonisiert worden ist und ihr Inhalt der freien Gestaltungskraft mehr Freiheit ließ als die Leben und Worte Jesu enthaltenden Evgg. Die Reden in der Apostelgeschichte sind wieder weniger betroffen worden wie die Erzählungsstücke, weil sie nicht durch lebendige Tradition ergänzt worden sind, wie jedenfalls die Lebensschicksale des großen Apostels. Die Tatsache, daß Evg Lucae an manchen Stellen in β Abkürzungen enthält, ist nicht im Blaß'schen Sinne zu deuten, daß die β-Form α gegenüber sekundär und abgeglättet sei, sondern erklärt sich wahrscheinlich aus dem Einfluß der Tatianschen Evangelienharmonie, die ja auch sonst der freien Behandlung der Evggtexte Vorschub geleistet hat. Das zeigen uns Kürzungen, die der β-Text auch anderer Evgg enthält: Mc 2, 26. 27; 5, 5. 17. 22 etc. — Daß die Eigentümlichkeiten des β-Textes sekundärer Natur sind, läßt sich an vielen Stellen außer aus sachlichen Gründen auch aus der schlechten stilistischen Verknüpfung derselben mit dem übrigen Text entnehmen. Vgl. z. B. Act 8, 6; 14, 2 (αὐτοῖς — κατὰ δικαίωv)

15, 2, 5; 15, 20, 29 (Schlußformel) 16, 37 (ἀναίτιους). — Nun ist aber auch α nicht die Grundform des Textes, sondern an vielen Orten nur der Versuch, aus dem Wust der Lesarten durch textkritische Arbeit einen annehmbaren Text herzustellen. Dieser Versuch ist dazu noch häufig mißlungen. Solche Stellen, wo der β -Text unklar geworden und der α -Text nicht besser ist, sind: 1, 1ff. Hilgenfeld hat gemeint, die Verwirrung sei hier schon im Urtext vorhanden gewesen, sei Schuld des Autors, der die Quellenschrift πράξεις τοῦ Παύλου vorfand und deren Eingang zur Einleitung von πράξεις τῶν ἀποστόλων umwandeln wollte. Diese Erklärung ist und bleibt zweifelhaft, zumal bei einem Autor, der so gut griechisch zu schreiben verstand wie der Autor ad Theophilum (vgl. Lc 1, 1—4). Wie ursprünglich hier gestanden hat und wie dieser Text später verdorben worden ist, läßt sich nicht sagen. Nur bleibt sicher, daß α mit der Ausscheidung von καὶ ἐκέλευε und der Verstellung von ἀνελήμθη sich als Versuch kennzeichnet, einen ordentlichen Text zu konstruieren. Ebenso ist es 20, 3. Dort hat der β -Text gar kein Verbum finitum, wohl aber die Bemerkung zu μέλλοντος δὲ ἐξίέναι: μέχρι τῆς Ἀσίας, was wohl den Anlaß zu der Textverwirrung gegeben hat, indem sie vom Rande eindringend, das Hauptverbum, mit dem sie im Sinne nicht harmonierte, verdrängte, worauf in α wieder versucht wurde, Ordnung zu schaffen. — Also ist α aus β d. h. aus dem Gewirr der Lesarten, die sich im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten gebildet und miteinander vermischt hatten, durch Textrezension entstanden. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß β immer schlecht und minderwertig wäre. Nach unserer Auffassung, die in α nicht die authentische Urform anerkennt, läßt sich aus α kein absolut sicherer Maßstab für das gewinnen, was der Autor selbst geschrieben hat und was späterer Zusatz ist. Gewiß ist jedenfalls, daß das Sondergut von β in sehr alter Zeit schon sich gebildet hat, wie einmal die frühe Bezeugung vieler Varianten, dann auch z. B. die Fassung von 15, 20, 29, die sicher vor-montanistisch ist, beweist. Stellen wie Act 5, 36; 12, 10; 20, 15; 21, 1; Lc 1, 63. 64; 9, 55 etc. sind wahrscheinlich sogar authentisch. Auch mag uns β außerdem noch andere wichtige gute Notizen aufbewahrt haben, die in der mündlichen Tradition lebten wie Lc 6, 5, die dann mit vieler Spreu von α wieder ausgemerzt worden sind. Nur bei solcher Beurteilung können wir den β -Lesarten vorurteilsfrei gegenüberstehen, ohne sie à tout prix zu verwerfen. Es handelt sich vielmehr darum, aus den vielen Lesarten, die β bietet, die wertvollen zu sondern. Dadurch kann die Textkritik nur gewinnen. Das gewährt uns ferner

wertvolle Einblicke in die Entwicklung der neutestamentlichen Texte, sowie in dogmatisch und kulturell wichtige Entwicklungsphasen des Urchristentums, wie uns sowohl 15, 20. 29 als 18, 1—27 zeigt. Das ist das unumstößliche, freilich unfreiwillige Verdienst von Blaß um die Textgeschichte, daß er uns dieses weite Gebiet eröffnet und den Anstoß zu seiner Fruchtbarmachung gegeben hat.

Zum Schlusse sei das textgeschichtliche Fazit des Vorhergehenden noch einmal kurz gezogen: 1. der Verfasser von Evg Lucae und Apostelgeschichte schrieb seine Werke. Dieselben wurden in der damals üblichen Weise vervielfältigt. Schon dabei mögen gewisse Abweichungen vom Urtext vorgekommen sein. 2. In späterer Zeit unterlagen die Texte dieser Werke denselben Einflüssen und Schicksalen, denen alle neutestamentlichen Texte vor der Kanonisierung ausgesetzt waren, wie das auch die übrigen in Cod. D etc. vereinigten Texte zeigen. Schon zur Zeit des Origenes war die Verwirrung groß, die Herstellung des Urtextes schwer. 3. Mehrfach, zuletzt in dem uns vorliegenden α -Text ist der textkritische Versuch einer endgültigen Normierung des Textes gemacht worden. Nach welchen Maßstäben diese Rezension gemacht wurde, kann nicht sicher festgestellt werden. Doch ist wahrscheinlich, daß dabei eine im Orient erhaltene, einfachere Textgestalt zugrunde gelegt worden ist. Die Textform β ist also so, wie wir sie haben, trotz mancher guten Daten durchaus sekundär. Die Textform α ist gegenüber β formell, d. h. in heutiger Form sekundär, materiell dagegen unstreitig primär.

Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus.

Von Andreas Freiherrn Di Pauli in Bozen.

Ein noch ungelöstes Problem der altchristlichen Literaturgeschichte bietet der 2. Korintherbrief des Clemens Romanus. Die erstmalige Erwähnung findet dieses Schriftstück bei Euseb¹ H. E. 3, 38, 4: Ἰστέον δ'ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἐθ'ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γινώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μὴδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεκρημένους ἴσμεν. Harnack (Chronologie I, 439) bemerkt zu dieser Stelle: „Ob ihn (den 2. Clemensbrief) Eusebius überhaupt selbst gesehen hat (beachte das „τις“ und „λέγεται“) ist mindestens fraglich; jedenfalls hat er ihn bei den Alten nicht benutzt gefunden und nicht für echt gehalten.“ Ich glaube Harnack hierin nicht beistimmen zu können, doch gehen wir näher auf Eusebs Bemerkung ein. Offenbar will Euseb nicht sagen, daß der fragliche Brief nicht existiere und demzufolge er ihn auch nicht kenne, sondern nur seinen Zweifel aussprechen, daß dieser Brief Clemens zum Verfasser habe; es beweist dies zur Genüge seine Ausdrucksweise: . . . καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. Demnach ist zu übersetzen: „Wisse, daß auch ein gewisser Brief als zweiter des Clemens gelten soll“ und nicht: „Wisse, daß es auch einen zweiten Brief des Clemens geben soll.“ Der Unterschied beider Versionen liegt auf der Hand; mit ersterer wird nur gezweifelt, ob der betreffende Brief wirklich von Clemens verfaßt sei, mit letzterer hingegen wird die Existenz eines Briefes, der von Clemens verfaßt sein soll, einfachhin in Abrede gestellt. Daß erstere Übersetzung die richtige sein muß, beweist das „τις“; denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Euseb nicht gesagt hat: . . . καὶ δευτέρα εἶναι κτλ.

Es heißt weiter: οὐ μὴν ἐθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γινώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μὴδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεκρημένους ἴσμεν. Hieronymus

¹ Die Notiz des Maximus Confessor, Prolegg. in opera P. Dionysii (p. xxxvi): ὁ Ὁριγένης οὐκ οἶδα εἰ πάντων, μόλις δὲ τεσσάρων (Clemensbr.) ἐμνήσθη ist füglich nicht ernst zu nehmen, weil ganz unbestimmt. Max. Conf. kannte mehrere Clemensbriefe; das „οὐκ οἶδα“ wirft auf den zweiten Teil des Satzes ein übles Licht.

(de vir. ill. c. 15), der auch hierin zweifelsohne auf Euseb fußt, bemerkt: „Fertur¹ et secunda ex eius (sc. Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur.“ Hieronymus hat den Gedanken Eusebs im ersten Teil des Satzes schärfer gefaßt als der gleich noch zu erwähnende Rufin, wenn er sagt: „Auch ein zweiter Brief unter des Clemens Namen ist im Umlauf;“ freilich hat er im zweiten Teil nur die Konsequenz aus Eusebs Angabe von dem Nichtgebrauche des Briefes bei den Alten gezogen; doch auch in dem „a veteribus reprobatur“ liegt ein Zeugnis von der Existenz eines unter dem Namen des Clemens gehenden Briefes. — Rufin hat Euseb ganz falsch verstanden, wenn er übersetzt: „Dicitur tamen esse et alia Clementis epistola, cuius nos notitiam non accepimus.“ Im ersten Teil des Satzes tritt Rufin in Gegensatz zu Euseb und Hieronymus, im zweiten Teil läßt er sich einen schweren Übersetzungsfehler zu Schulden kommen oder besser, er giebt sein eigenes Urteil betreffs des 2. Clemensbriefes ab. Wie wir sehen ist in diesem Falle Rufins Übersetzung ein Gemisch von übergroßer, man möchte fast sagen pedantischer Genauigkeit und nicht geringer Leichtfertigkeit; seine Notiz hat für uns höchstens pathologisches Interesse.

Bezüglich des 1. Clemensbriefes sagt Euseb H. E. 3, 16: τούτου δὴ οὖν Κλήμεντος ὁμολουγομένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία, ἦν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διευτυπώσατο, στάσει τῆνικαδὲ κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης. Euseb hat sich hier allen Zweifel, ob es noch einen zweiten Clemensbrief geben könnte entschlagen; merkwürdig aber klingt sein apodiktisches Urteil im Vergleich zu H. E. 3, 38, 4.

Bei näherem Zusehen jedoch wird sich herausstellen, daß er keineswegs in Widerspruch steht mit dem über den 2. Clemensbrief Gesagten. Ausschlaggebend scheint für Euseb auch bezüglich des 1. Briefes die Anerkennung (ὁμολουγομένη) des christlichen Altertums zu sein; sodann vermag er ihm das Zeugnis „μεγάλη τε καὶ θαυμασία“ auszustellen; vom zweiten Brief aber kann er nur konstatieren, daß von ihm bisher die Alten keinen Gebrauch² gemacht; daß Euseb sich nicht weiter über seinen Inhalt verbreitet, wie er es beim 1. Clemensbrief getan, hat seinen Grund darin, daß er nicht „μεγάλη τε καὶ θαυμασία“ wie der Letztere ist, was auch Euseb stillschweigend zum Ausdruck bringt. Es spricht

¹ Das „fertur“ entspricht dem von Eusebius so oft gebrauchten „φέρεται“; es ist übrigens gar nicht ausgeschlossen, daß Hieronymus den Brief selbst gesehen hat.

² Zahn hat recht, wenn nach ihm „κεχρημένους“ nicht Verwendung in der Liturgie, sondern in der Beweisführung bedeutet; überhaupt gibt es manche Schriftwerke, die zum ersten Male bei Euseb Erwähnung finden, deren Echtheit aber nichtsdestoweniger fest steht.

also diese Stelle nicht gegen unsere Aufstellung, sondern in gewisser Beziehung dafür.

Einen weiteren Beweis kann man nach meinem Dafürhalten in der Überlieferung der beiden Briefe finden. Nachdem nämlich Lightfoot mit großer Wahrscheinlichkeit den Nachweis erbracht, daß der Archetypus des codex Alexandrinus um das Jahr 200 entstanden sei und daß dieser schon die Verbindung der beiden Briefe, wenn auch nicht als Clemensbriefe kannte, dieses Briefpaar aber schon im cod. Alex. unter des Clemens Namen stand, so kann man doch mit Recht schließen, daß Euseb beide Briefe gelesen hat und er mit seiner Notiz über den 2. Clemensbrief uns den Anfang der Entstehung einer Tradition, an der später niemand Anstoß nahm, zeichnet. Nach diesen Ausführungen ist es nicht „mindestens fraglich“, sondern sogar höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, daß Euseb auch den 2. Clemensbrief in den Händen gehabt und gelesen hat. — Gegen Lightfoot, der den Brief in Korinth zwischen 120—140 entstanden sein läßt, wandte sich Harnack (a. a. O. 438—450), der es plausibel zu machen versuchte, daß der Brief vom römischen Bischof Soter (165/7—173/5) verfaßt sei und stützt sich bei seiner Beweisführung hauptsächlich auf Euseb H. E. 4, 23, 9 ss: *ἔτι τοῦ Διονυσίου καὶ πρὸς Ῥωμαίου ἐπιστολὴ φέρεται, ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα λέγει γοῦν τὴν ἡμέραν οὖν κυριακὴν ἀγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ἣ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολὴν, ἣν ἔξομεν αἰεὶ ποτε ἀναγιγνώσκοντες νοουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.*

Hieraus kann gefolgert werden:

1. Lesen die Korinther am Sonntage zwei römische Briefe und „schicken sich bereits an“, wie Harnack treffend bemerkt, „die beiden römischen Schreiben als erstes und zweites zu zählen.“

2. Ist aus dem nachgestellten „νουθετεῖσθαι“ zu schließen, daß unser Brief hauptsächlich paränetischen Zwecken diene; auch scheint das erste römische Schreiben gegenüber dem zweiten vorläufig ganz in den Hintergrund getreten zu sein, was man aus der nebensächlich hingeworfenen Notiz über den 1. Clemensbrief schließen kann. Es hat den Anschein, als ob letzterer nur vorgelesen wurde und nicht ausschließlich die Aufgabe zu ermahnen hatte.

3. Sind sie gewillt, auch fürderhin unser Schreiben als Ermahnung vorzulesen.¹

¹ Es wird doch selbstverständlich sein, daß ein Schreiben eines römischen Bischofs an eine andere Gemeinde hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, den Zweck der

Gegen die Autorschaft Soters kann man nichts einwenden; nichtsdestoweniger bleibt es sehr zweifelhaft, ob „ὁμῶν τὴν ἐπιστολὴν“ wirklich auf Soter sich bezieht. Man sieht sich daher vor die Alternative gestellt entweder hat Soter den Brief im Namen der römischen Gemeinde verfaßt oder der Brief hat überhaupt keine nähere Aufschrift gehabt. Mit „Euer Brief“ wird einerseits gesagt, daß der Brief kürzlich abgesandt worden, andererseits daß er keinen bestimmten Absender gehabt: denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Dionysius, falls der Brief von Soter verfaßt ist, nicht einfachhin „Dein Brief“ sagt, zumal er hierauf von „τὴν προτέραν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν“ spricht. Dann aber ist es schon von selbst gegeben, daß nicht ein eigentlicher Brief an die Korinther abgesandt worden ist, sondern eine Predigt, eine Homilie, und ist also auf diese Weise die Verbindung beider Schriftstücke als

(διὰ Κλήμεντος) πρὸς Κορινθίους α·
πρὸς Κορινθίους β·

aufs beste erklärt.

Nach dem vollständigen Bekanntwerden des Schriftstückes durch Bryennios erkannte man dessen wahren Charakter; es war kein Brief, sondern eine Predigt, eine Homilie, was schon früher Dodwell und Grabe aus dem von Junius edierten Bruchstück erschlossen. Es fragt sich nun, wo wurde die Homilie verfaßt? Bei Beantwortung dieser Frage kommt vor allem c. 7 in Betracht. Es wird hier das Leben der Christen mit einem Wettkampfe verglichen und sagt bei dieser Gelegenheit der Verfasser: ὥστε θῶμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθείαν, ἀγῶνα τὸν ἀφθαρτον, καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν . . . Man hat nun aus dem Umstande, daß bei „καταπλεύωμεν“ keine weitere Bestimmung wie „εἰς τὸν Ἴσθμόν“ oder „εἰς Κόρινθον“ steht geschlossen, daß die Homilie zu Korinth verfaßt sei und daß „καταπλεύωμεν“ in dem Sinne zu denken sei, daß der am Meeresstrand stehende die Schiffe herabfahren sieht — zweifelsohne ist diese Deutung unrichtig. Denn 1. ist es nicht denkbar, daß mit „καταπλεύωμεν“ eine bestimmte Angabe betreffs des Ortes, wo die Spiele abgehalten wurden, einerlei ob „isthmische“ oder „olympische“, gemacht werden sollte; es ist das Bild vom Wettkampfe ein so geläufiges und der griechisch gebildeten Welt so nahe liegendes, daß unmöglich bei dessen Gebrauch

„νοθεῖα“ verfolgt; in Hinsicht hierauf wird man jedenfalls gut tun, das „νοθεῖσθαι“ nicht zu sehr zu urgieren; aus der Parallele „ἦν ἔσομεν αἰεὶ ποτε ἀναγιγνώσκοντες νοθεῖσθαι“ mit 2 Clem 17, 3 kann daher nichts Zwingendes erschlossen werden.

etwas Sicheres bezüglich des Ortes der Abfassung unserer Homilie erschlossen werden kann. 2. deutet „καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύωμεν“ so sicher auf einen Sprecher außerhalb Griechenlands hin — denn warum sollte ein Korinther, der, wenn er von Spielen sprach, sicher doch an die irthmischen dachte, zu denselben „herunterschiffen“? Ein Römer aber wird, wenn er eine Reise nach Griechenland antreten will, unbedingt sagen müssen „καταπλεύωμεν“. 3. ein weiterer Beweis ist in den Worten „καὶ ἀγωνιώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν“ („und kämpfen wir, daß auch wir gekrönt werden“) zu suchen; so kann doch nur einer sprechen, wenn er auch den Wettkampf nur bildlich gebraucht, der an den sonstigen Spielen von rechtswegen aktiv keinen Anteil hat; also ein Ausländer, in unserem Falle ein Römer.

Auch aus c. 8, worin Gott, der den Menschen schuf, mit einem Töpfer verglichen wird, der den Lehm in seiner Hand kunstvoll formt, könnte auf den korinthischen Ursprung unserer Homilie geschlossen werden; man wird jedoch dies billig in Abrede stellen müssen im Hinblick auf die Beliebtheit des Bildes, das schon aus der Genesis allgemein bekannt war, wonach Gott den ersten Menschen aus Lehm schuf.

Auf Grund dieser Ausführungen kann daher der Ursprung der Homilie außerhalb Griechenlands mit Sicherheit angenommen werden. Ein anderes Beweismoment für die Behauptung, daß unsere Homilie außerhalb Griechenlands abgefaßt sei, eröffnet sich aus der Anrede, die der Verfasser der Homilie gebraucht: ἀδελφοί (I, I; 4, 3; 4, I, 5; 7, I; 8, 4; IO, I; II, 5; I3, I; I4, I, 3; I6, I); c. I9, I und c. 20, 2 jedoch heißt die Anrede: ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί.

Wie hat man sich diese Änderung in der Anrede zu erklären? Aus Justin weiß man, daß der Bischof, nachdem der Vorleser seine Lesung beendet, mündlich einige Ermahnungsworte sprach, die selbstverständlich an das vorher Gelesene anknüpfen (Apol I, 67: Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. cf. Constit. apost. 2, 39, 54). Zu beachten ist, daß er kurz vorher sagt: . . . καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται μέχρις ἐγχωρεῖ. Offenbar nimmt hierauf Justin Bezug, wenn er dann sagt: ὁ προεστὼς . . . πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Also der Vorsteher der Gemeinde knüpft in seinen Ermahnungsworten an das vorher Gelesene an. Es ist dies auch bei unserem Schriftstück der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß die Ermahnungsworte des Bischofs hier schriftlich fixiert sind, was um so leichter zu begreifen ist, da ja Dionysius

betreffs der Homilie bemerkt, „ἦν ἔξομεν αἰεὶ ποτε ἀναγιγνώσκοντες νοθεύεσθαι“. Auf diese Weise ist auch der Wechsel in der Anrede erklärt. Ein Bischof, der zu einer Gemeinde spricht, wird mit Rücksichtnahme auf die Zuhörer die Anrede „ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί“ gebrauchen müssen, während ein Bischof, der an eine andere Gemeinde schreibt, sich der gewöhnlichen Anrede „ἀδελφοί“ bedienen wird.¹ Und daß c. 19 und c. 20 von anderer Hand als cc. 1—18 verfaßt sind, soll hier nachgewiesen werden. Wir müssen aber hierbei immer Justins Worte im Auge behalten; gehen wir nun im Einzelnen die fraglichen Kapitel durch und suchen wir ihre Beziehungen mit cc. 1—18 festzustellen.

c. 15, 1: οὐκ ὄμοιαι δέ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιήσαμην περὶ ἐγκρατείας, ἣν ποιήσας τις οὐ μετανοήσει, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν κύσει καμὲ τὸν συμβουλευσάντα.

c. 19, 1: ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν.

Wie ersichtlich, ist c. 19, 1 nach 15, 1 gebildet; besondere Beachtung verdient der letzte Teil beider Sätze. Wer ist unter „καμὲ τὸν συμβουλευσάντα“ und „τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν“ gemeint? Es hat den Anschein und ist auch m. W. also verstanden worden, daß der „Ratgeber“ und der „Vorleser“ ein und dieselbe Person seien. Doch gehen wir näher auf die Stelle ein. Als Hauptschwierigkeit für die Identifikation ergibt sich der Umstand, daß augenscheinlich kein Grund vorliegt, warum sich dieselbe Person einmal als „Ratgeber“ und dann wieder als „Vorleser“ bezeichnen soll; freilich kann auch der Vorleser in gewisser Beziehung Ratgeber sein, wenn er die Mahnworte des Letzteren vorliest; davon aber kann hier offenbar nicht die Rede sein. Auch ist es ausgeschlossen, daß in unserem Falle der „Ratgeber“ auf den „Vorleser“ hinweist und den Wunsch den Zuhörern gegenüber ausspricht, auch den Lektor zu retten, weil es ja heißt „ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν“, das sein Parallelglied an „μικρὰν συμβουλίαν ἐποιήσαμην“ hat; dem „καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν“ entspricht wiederum „καμὲ τὸν συμβουλευσάντα“. Auf Grund dieser Erwägungen darf es als ausgemacht gelten, daß „Ratgeber“ und „Vorleser“ verschiedene Personen sind. Stellen wir nun die

¹ M. E. ist unsere Homilie doch ein Brief, eine Encyclica: bei dieser Annahme ist sowohl der ausgesprochen homiletische Charakter des Schriftstückes, als auch die Anrede „ἀδελφοί“, die, falls die Predigt nur an die römische Gemeinde gerichtet wäre, unbegreiflich wäre, aufs beste erklärt. Übrigens ist es gar nicht ausgeschlossen, daß unsere Homilie nur ein Stück des römischen Schreibens ist, das als zur „νοθεσία“ dienend herausgelöst wurde; das exordium ex abrupto sowie andere Merkmale scheinen dies zu bestätigen.

Parallelen, die c. 19 und c. 20 in den vorhergehenden Kapiteln hat, zusammen.

c. 15, 1: μικθὸς γὰρ οὐκ ἔστιν μικρὸς πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποτρέψαι εἰς τὸ σωθῆναι
c. 19, 1: μικθὸν γὰρ αὐτῷ ὑμᾶς τὸ μετανοῆσαι ἐξ ὅλης καρδίας σωτηρίαν ἑαυτοῖς καὶ ζωὴν διδόντας

Der innere Zusammenhang beider Stellen liegt auf der Hand. c. 15, 1 wird der Lohn für Rettung einer verlorenen Seele „nicht klein“ genannt und doch wird c. 19, 1 nichts anderes als „Reue aus ganzem Herzen“ als Belohnung gefordert; beide Gedanken müssen einen verschiedenen Ursprung haben, da sie sich trotz allen inneren Zusammenhangs widersprechen. Daß sie nicht einen gemeinsamen Ursprung haben können, geht aus dem Umstand hervor, daß die Herabsetzung des „nicht kleinen“ Lohnes zur geringen Forderung der Reue sich unmittelbar an die Inaussichtstellung des großen Lohnes hätte anschließen müssen, damit der Kontrast umsomehr hervortrete; dies ist aber in c. 15 nicht der Fall, obwohl in demselben von der Reue und Buße gehandelt wird. Nicht zu übergehen ist auch das „τὸ μετανοῆσαι“, das obwohl gleichbedeutend mit dem c. 8, 2 und c. 16, 4 „μετάνοια“ hier unterschieden werden muß.¹ Mit „τὸ μετανοῆσαι“ wird gleichsam auf ein länger erörtertes Thema über die Reue (8, 1—3; 13, 1; 15, 1; 16, 1—7; 17, 1) zurückgeblickt. Mit „τοῦτο γὰρ ποιήσαντες — τοῦ θεοῦ φιλοπονεῖν“ wird der der Gottesfurcht beflissenen Tugend die praktische Anweisung gegeben, vor allem aus ganzem Herzen Reue zu erwecken. Weitere Parallelen sind:

c. 17, 3: καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν — συνηγμένοι ὦμεν ἐπὶ τὴν ζωὴν.
c. 19, 2: καὶ μὴ ἀηδῶς ἔχωμεν — ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ματαίων.

c. 17, 7: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν — καὶ ἔσονται εἰς δρασιν πάσης σαρκί.

c. 17, 6—7: τὴν ἡμέραν ἐκείνην — ἐλπίς τῷ δεδουλευκότῳ θεῷ ἐξ ὅλης καρδίας.
c. 19, 3—4: πράξωμεν οὖν τὴν δικαιοσύνην — εἰς τὸν ἀλύπητον αἰῶνα.

c. 20 bringt in weiterer Ausführung c. 17, 6—7.

Wie wir gezeigt zu haben glauben ist c. 19 und c. 20 wirklich eine „ἐντευξις“, wie Justin sie uns bezeugt; sie knüpft hauptsächlich an c. 17 an, worin vom Weltende, von der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen die Rede ist. Gerade dieses Thema eignete sich besonders gut für die Zuhörer, da es für alle von Interesse sein mochte und allen Trost in den Mühsalen und Verfolgungen des Erdenlebens spendete. Einige Schwierigkeiten kann nun allerdings der Umstand bereiten, daß

¹ vgl. im Deutschen: „das Reuen“ und „die Reue“.

demnach der Vorleser die Ermahnungsrede gehalten hatte, während doch nach Justin es Aufgabe des Bischofs war, an die Gläubigen nach der Vorlesung Worte der Ermahnung zu richten, doch hebt sich diese Schwierigkeit sofort, wenn man bedenkt, daß die Homilie zur Ermahnung vorgelesen wurde und Dionysius versichert „ἦν ἔξομεν αἰεὶ ποτε ἀναγιγνώσκοντες νοουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖαν.“ Es ist nun geradezu unmöglich, daß der Bischof nach jedermaliger Vorlesung der Homilie, die an allen Tagen des Herrn stattfinden sollte, mündlich an die Homilie anknüpfend eine „ἔντευξις“ hinzufügte; es ist doch denkbar, daß die Ermahnungsrede schriftlich fixiert wurde und zwar hier vom Vorleser selbst, der es für passend finden mochte, seine Zuhörer um das Gebet für seine Seele zu bitten; und daß die Homilie oft vorgelesen wurde, kann man schon aus ihrem Inhalt erschließen: Ermahnungen zur Reue, Buße, Enthaltensamkeit waren immer am Platz. Und daß der Verfasser der Homilie vorzüglich den Zweck verfolgt, zur Enthaltensamkeit zu raten, sagt er selbst c. 15, 1: οὐκ οἶμαι δὲ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιχάμην περὶ ἐγκρατείας (vgl. c. 4, 3; auch Photius, Biblioth. cod. 126 ist der zur Enthaltensamkeit mahnende Ton der Homilie aufgefallen, wenn er bezüglich derselben sagt: . . . καὶ αὐτὴ νοουθεσίαν καὶ παραίνεσιν κρείττονος εἰσάγει βίον).

Finden sich auch in c. 19 und c. 20 manche den vorhergehenden Kapiteln entnommene Ausdrücke, so kann dennoch nichts gegen unsere Aufstellung eingewendet werden; diese Gleichheit des Ausdrucks ist eben aus der Gleichheit der Gedanken zu erklären. Daß aber dennoch ein Unterschied vorhanden ist, sollen einige Beispiele zeigen: z. B. wird c. 19 „πρόσταγμα“ für „ἐντολή“ (3, 4; 4, 5; 6, 7 u. s. w.) gebraucht, während sonst ersterer Ausdruck sich in der Homilie nicht findet: „αἱ ἐπιθυμῖαι κοσμικαί“ (c. 17, 3) wird c. 19, 3 mit „αἱ ἐπιθυμῖαι μάταιαι“ wiedergegeben. Gerade auf solche anscheinend geringe Unterschiede muß bei der Untersuchung über die Authentizität eines Schriftstückes großes Gewicht gelegt werden, weil gerade in solchen kleinen Stildifferenzen die Verschiedenheit des Autors zum Vorschein kommt.

Es erübrigt noch einige kurze Bemerkungen hinzuzufügen. — c. 15, 2 heißt es: . . . ἐὰν ὁ λέγων καὶ ἀκούων μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ λέγη καὶ ἀκούῃ. Aus „ὁ λέγων καὶ ἀκούων“ kann nicht auf den Charakter des Schriftstückes geschlossen werden, wie Funk (Patr. apost. I, p. 203 zu c. 15, 2) es tut, der zu dieser Stelle bemerkt: „Homiliam agnoscis“. Auch in einem Brief, der für die Öffentlichkeit bestimmt ist, wird der Briefschreiber sich also ausdrücken. Auch aus c. 17, 3 glaubte Funk

einen Hinweis auf eine Homilie zu sehen, doch ergibt sich ganz klar bei näherem Zusehen, daß hier nicht etwa auf den homiletischen Charakter des Schriftstückes angespielt sein soll, sondern einfach die Rede ist von den Ermahnungen der Presbyter und dem Gehorsam der Gläubigen.

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung kurz zusammen: der sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus ist ein wahrscheinlich zu Rom von Soter verfaßtes encyclisches Schreiben, eine Homilie, eine Predigt zur Reue und Buße; die Homilie, wie sie uns jetzt erhalten ist, besteht aus zwei Teilen: der von Soter verfaßten Predigt und der „ἔντευξις“, die aus c. 19 und c. 20 besteht. Freilich kann diesen Resultaten nicht unumstößliche Richtigkeit zugesichert werden: unbedingtes Zutrauen verdienen sie aber insofern, als sie mit den über den 2. Clemensbrief überlieferten Nachrichten nicht in Widerspruch stehen, es kann ja möglich sein, daß sich später manches, was als gesichert angesehen wurde, auf Grund neuer Texte und gründlicherer Forschungen hin verändern wird.

The authorship of the „Contra Marcellum“.

By F. C. Conybeare, Oxford.

The work 'Against Marcellus of Ancyra' consists of five books, of which the first two were composed at an earlier period than the last three. These two books are entitled at the end of book I: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων, but the MSS prefix to this first book the following: Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου τῶν κατὰ μαρκέλλου τοῦ ἀγκύρας ἐπισκόπου λόγος α'.

The last three books are entitled in the MSS: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας; and a brief prologue precedes them addressed to Flakillus patriarch of Antioch, thus:

Τῷ τιμωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ
Εὐσέβιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

And at the end of book V is the following:

Εὐσεβίου τῶν κατὰ μαρκέλλου ἐλέγχων τέλος.

Thus it is only in the initial headings that the Eusebius who composed this work is identified with Eusebius Pamphili; and these headings are less original than the other notices embedded in the text, which simply name Eusebius. The headings may be due to scribes who wrote under the influence of Socrates the historian, who only knew of the last three books and ascribed them to Eusebius Pamphili. No scholar has raised a doubt about the attribution made by the historian Socrates of this work to his great predecessor.

The author insists in several passages on the fact that Marcellus had only written against Asterius one book e. g. p. 1a: ὁ ἀνὴρ ἐν τούτῳ γράψας καὶ μόνον (ὡς μήποτ' ὤφελε) σύγγραμμα. So p. 57b: ὁ μὲν γὰρ ἐν τι διωλύγιον καὶ πολυπλανὲς σύγγραμμα συντάξας, τοῦτο φησὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν.

Nevertheless he quotes an Epistle Ἐπιστολὴ written by Marcellus;

and this Epistle we find given in its entirety by Eriphanus in his Haeresis LXXII. I confront the citations with the text of Eriphanus:

At p. 18a we read this: θήσω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς γραφεῖν ἀντιλέγειν πειρᾶται κτλ. And p. 19b.

Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφεῖς ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγειν. Γέγραφε "πιστεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον". Καὶ φησιν "ἐκ τῶν θείων γραφῶν μεμαθηκέναι" τοῦτον τὸν τῆς θεοσεβείας τρόπον (alii τύπον). Ἐγὼ δέ, ὅταν μὲν τοῦτο λέγῃ, ἀποδέχομαι σφόδρα τὰ λεγόμενα. Κοινὸς γὰρ οὗτος ἀπάντων ἡμῶν τῆς θεοσεβείας ὁ τρόπος, πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.

From Eriphanus Haer. LXXII.
Ἄντιγραφον ἐπιστολῆς Μαρκέλλου... τῷ μακαριωτάτῳ συλλειτουργῷ Ἰουλίῳ Μάρκελλος ἐν Χριστῷ χαίρειν. ἐπειδὴ τινες τῶν καταγνωσθέντων πρότερον ἐπὶ τῷ μὴ ὀρθῶς πιστεύειν... κατ' ἐμοῦ γράψαι τῆ θεοσεβείᾳ σου ἐτόλμησαν, ὡς ἂν ἐμοῦ μὴ ὀρθῶς μήτε ἐκκλησιαστικῶς φρονούντος... ἔγγραφόν σοι τὴν ἑμαυτοῦ πίστιν μετὰ πάσης ἀληθείας τῆ ἑμαυτοῦ χειρὶ γράψας ἐπιδουναί, ἣν ἔμαθον ἐκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην... πιστεύω οὖν εἰς θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν... καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα... παρὰ τῶν θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν... ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων γραφῶν εἰληφώς τὴν πίστιν... πρὸς σε νῦν γέγραφα.

In the immediate sequel the author of the ἔλεγχοι proceeds to distinguish this Epistle of Marcellus from his long single work against Asterius. It is right he explains to believe in the Father, Son and Holy Spirit, but not to explain that the Father is Father and the Son is Son. Such θεωρία is dangerous. Yet that Marcellus is guilty of it he will shew ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων, that is out of the ἐν τι σύγγραμμα. And he then cites Marcellus' words: Ἐφη γὰρ τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν· καὶ τὸν υἱὸν, ἀληθῶς υἱὸν· καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡσαύτως. Ταῦτα ὁ Μάρκελλος πρὸς Ἀκτήριον.

The above passage is from the First book of the ἔλεγχοι. In the first lines of the second book the Epistle is condemned afresh for its deceitfulness. Marcellus we learn wished by means of it to cloak his heresy. Our author will τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἀπογυμνώσασαι. We know from other sources that Julius was imposed upon by this Epistle in which Marcellus paraded the Roman Symbol as his own in order to obtain from the Pope a *testamur* of orthodoxy. It had such effect that about December 340 the Pope and a Synod of bishops assembled in Rome admitted Marcellus together with Athanasius to

communion. In Rome they thought that Marcellus had been unjustly condemned in the Arian Synod of Antioch, and to this feeling reference is made in the second book of the *ἔλεγχοι* p. 56a: διὰ τοὺς ἠδικήσθαι τὸν ἄνδρα νενομικότα. To the effect of the Epistle on the mind of Pope Julius reference is made in two later passages of the second half of the treatise, namely in the first book of the *De Ecclesiastica Theologia* c. 19, p. 82d: ὅπερ ἐχρήν μάλιστα τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι, and book II c. 25, p. 145a: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμῶντων κτλ.

Thus the author of the *Elenchi* not only had in his hands the Epistle of Marcellus to Pope Julius, but was aware of how the latter had been imposed upon by it.

What was the date of this Epistle? Marcellus informs us in it that he had come to Rome to appeal to Julius, and that he wrote it after he had stayed in Rome fifteen months.

Now Marcellus fled to Rome three months later than Athanasius, and Athanasius fled thither sometime after Easter 339. Marcellus cannot therefore have reached Rome before July 339. Add fifteen months, and we reach November 340. The author of the *Elenchi* is also aware of the fact that the Pope and western bishops had 'honoured' Marcellus, because they were deceived by the Epistle. This refers to his being received into communion at Rome about December 340. Hence it follows that the books I and II of the *Elenchi* were written after Dec. 340, and probably in view of the Antiochene Synod of 341. The last three books addressed to Flakillus followed after an interval, and seem to have been composed in view of the council of Sardika held in autumn 343.

But all authorities are agreed that Eusebius Pamphili died not later than May 30, 339; and a comparison of all the sources shews that he died at the very end of 338 or in the early days of 339, at least eighteen months before these *Elenchi*, books I and II, could have been penned; and a yet longer time before books III—V. These *Elenchi* therefore were not written by Eusebius Pamphili, but by some other Eusebius. And the dedication of the last three books to Flakillus indicates Eusebius of Emesa as their author.

In other ways the books contra Marcellum reveal themselves to be no work of Eusebius Pamphili.

1. Their author repeatedly refers to Eus. P. in the third person, and in the same context to himself in the first, e. g. in Bk I p. 18 d as follows:

θήσω δὲ πρῶτα * Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸς Ἀκτέριον τὴν ἀντίρρησιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸς Εὐσέβιον τὸν μέγαν (sc. of Nicomedia). Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον . . . Παυλίον . . . Καὶ ἐκ τούτου μεταβάς Ὀριγένει πολεμῆ . . . * Ἐπειτα Ναρκίσσω ἐπιστρατεύεται, καὶ τὸν ἕτερον Εὐσέβιον (sc. Pamphili) διώκει . . . * Ἀρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς . . . Ἐγὼ δὲ . . .

This is only a single one out of nine or ten similar contexts. It is a literary impossibility that the ἕτερος Εὐσέβιος should be the Eusebius who wrote these Elenchi.

2. The style of the Elenchi is in every way different from that of Eusebius Pamphili. It would be a literary miracle that the same man in the same year should write books so opposed in style as the Life of Constantine and the Elenchi.

3. Eusebius Pamphili belongs dogmatically to the pre-Trinitarian age. He only once uses the word τριάς of the godhead viz. in the Tricennalian oration, and that in a passage imitated from Philo. But in the Elenchi the γυνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος is regarded as the essence of the christian revelation, e. g. in book I, p. 3 c. and *passim*.

4. In all his other works, not excepting the Life of Constantine composed in the last year of his life, Eusebius Pamphili cites Mat. 28¹⁹ in the shorter form: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου. But in the Elenchi the Textus Receptus of this text is cited thrice, and the dogma of the Trinity based upon it.

5. The controversial manner of the Elenchi is alien to Eusebius Pamphili, who nowhere else displays such bitterness of spirit and want of charity towards theological opponents.

Thus we lose a work of the historian Eusebius and gain instead a work of Eusebius of Emesa. We are also able to see that the epistle of Eusebius Pamphili written to his congregation at Caesarea after the council of Nice has been interpolated. Socrates preserves this letter in book I ch. 8, p. 22. For after the words πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον we have the following addition, in no way necessitated by the context:

Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα· καθὼς καὶ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

The above passage has been foisted into the text from the ἄλλη ἔκθεσις πίστεως produced at the council of Antioch in 341, in which it

is found verbatim (Socrates II ch. 10, p. 87). Perhaps the Epistle 15 after all wrongly ascribed by Socrates to Eusebius Pamphili. It agrees more with the citation of Marcellus (compare above p. 331).

Lastly it need not surprise us that Socrates erred in his ascription of the Elenchi to the historian. For he only had the last three books entitled in a later age *περὶ ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, and did not know of the first two in which all the indicia of true age and authorship occur. Had he read these first two books, he could never have ascribed the work to the historian Eusebius, however anxious he might be to demonstrate that the latter was an orthodox writer.

Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem ausserkanonischen Evangelium.

Von Hans Waitz.

Eine der wichtigsten Quellen der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen sind die *Κηρύγματα Πέτρου* (ΚΠ), wie sie in dem vorausgeschickten Briefe des Petrus an Jakobus wiederholt genannt und in den Homilien (H I, 20) und Rekognitionen (R I, 17. 3, 75) bezeugt sind. Nach R 3, 75 hatten sie einen Umfang von 10 Büchern, die z. T. wenigstens inhaltlich aus den Rekognitionen und Homilien zu rekonstruieren sind. Liegen sie uns auch nur in einer antimarcionitischen Bearbeitung vor, so kann doch ihr ursprünglicher ebionitisch-gnostischer Kern aus dieser Hülle verhältnismässig rein herausgeschält werden.

Zu dem ältesten Bestandteil der ΚΠ gehören nun nach der Inhaltsangabe des 8. Buches (R 3, 75 *octavus de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt*) die Ausführungen in R 2, 28 insbesondere folgende Stelle: *Initio praedicationis suae utpote qui velit omnes invitare et adducere ad salutem: ac patientiam laborum tentationumque habendam suaderet; pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum, ut sub tanta spe aequanimiter paupertatis pondus sprete cupiditate portarent. Est enim unum et maximum ex perniciosissimis peccatis cupiditas. Sed et esurientes et sitientes, aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit, ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur. mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros, ut unusquisque adipisci tantum cupiens bonum semetipsum a pessimis et pollutis cogitationibus contineret.*

Dem Inhalt nach ist dieser Abschnitt eine glossierende Paraphrase einiger Herrenworte, die wir als Seligpreisungen bezeichnen. Ist es sicher und schon durch Credners Beiträge zur Einleitung u. s. f. Halle 1832, I, 268 ff. und Hilgenfeld, *Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins*, Halle 1850, 307 ff. bewiesen, dass in den ΚΠ ein ausserkanonisches

Evangelium benutzt ist, das mit unserm Matthäusevangelium die nächste Verwandtschaft hat, so wird dieses Ergebnis durch die obige Stelle aus R 2, 28 bestätigt. Nach den einleitenden Worten (initio praedicationis suae) standen die angeführten Seligpreisungen unter den ersten Redeabschnitten des benutzten Evangeliums. An dieser Stelle finden wir sie bei Matthäus. Es sind im ganzen drei Seligpreisungen wiedergegeben, und zwar nach der üblichen Zählung nach Matthäus die erste, vierte und sechste, während kurz vorher R 2, 27 und sogleich nachher R 2, 29 mit den Worten *Beati pacifici quoniam* (bezw. quia) *ipsi filii dei vocabuntur* die siebente angeführt ist. Von diesen Seligpreisungen finden wir aber bei Lucas nur die erste und vierte (Luc 6, 20. 21). Das Evangelium, aus dem die KΠ in R 2, 27. 38 schöpften, muss demnach dem kanonischen Matthäus näher verwandt gewesen sein als dem Lucas.

Um seinen Charakter näher zu bestimmen, vergleichen wir zunächst den Wortlaut der verwandten Texte.

1) R 2, 28 pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coe- lorum.	Mt 5, 3 λέγων· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	Luc 6, 20 ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
2) R 2, 28 Et esurientes et siti- entes aeternis bonis ius- titiae saturandos esse promisit.	Mt 5, 6 μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιο- σύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτα- σθήσονται.	Luc 6, 21 μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
3) R 2, 28 mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros.	Mt 5, 8 μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.	
4) R 2, 27 (2, 29) Beati pacifici, quon- iam (quia) ipsi filii dei vocabuntur.	Mt 5, 9 μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοὶ ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.	

Giebt uns auch R 2, 28 die Seligpreisungen nicht direkt als Zitate, so lässt es uns doch ihren ursprünglichen Wortlaut leicht erkennen. Wenn nämlich R 2, 27 und R 2, 29 dasselbe Zitat bis aufs Wort übereinstimmend bringen, selbst das Mt 5, 9 in den meisten Codices fehlende

ipsi wiederholen — der Wechsel zwischen quoniam und quia ist dem Übersetzer zur Last zu legen —, so können wir daraus folgern, daß auch die Zitate R 2, 28 ziemlich wortgetreu sind. Darauf führt uns noch eine weitere Beobachtung:

Die sogenannte 6. Seligpreisung wird auch noch an anderen Stellen in R angeführt, bzw. frei wiedergegeben, wo ebenfalls KΠ verarbeitet sind: R 2, 22. 28. 3, 29. 30, womit H 17, 7 zu vergleichen ist. Nun stimmen diese Anführungen ebenfalls wörtlich überein, abgesehen davon, daß, wie Cod. Carm. P. R. bei R 3, 27, so auch sämtliche Handschriften bei R 2, 22. 3, 30 mundo corde lesen, eine Variante, die nach den übrigen Stellen R 2, 28, R 3, 29 zu verbessern ist. So erkennen wir auch hieraus, daß sich der Verfasser der KΠ auch bei den übrigen Seligpreisungen möglichst genau an seine Vorlage gehalten hat.

Scheiden wir nun von dieser Voraussetzung aus, was in R 2, 28 nur Glosse ist, so erhalten wir folgenden Wortlaut:

- | | |
|---|--|
| 1) pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum. | beati pauperes, quod adipiscentur regna coelorum. |
| 2) Et esurientes et sitientes aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit. | beati esurientes et sitientes, quod justitia saturabuntur. |
| 3) mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros. | beati mundi corde, quoniam ipsi deum videbunt (so R 3, 30!). |
| 4) beati pacifici, quoniam ipsi filii dei vocabuntur. | |

Es leuchtet ein, in welchem Maße der so reducierte Text der Seligpreisungen mit dem des kanonischen Matthäusevangeliums übereinstimmt, zumal im Unterschied von Lucas. Hier wie dort steht das Prädikat in der 3. Person Pluralis, bei Lucas dagegen in der 2. Person Pluralis. Im einzelnen reden KΠ wie Mt 5, 3 vom Himmelreich (regna coelorum bzw. βασιλεία τῶν οὐρανῶν), während Lucas das Reich Gottes verheißt (βασιλεία τοῦ θεοῦ); KΠ und Mt 5, 6 erwähnen Hungernde und Dürstende, Luc 6, 21 nur Hungernde. Die 6. und 7. Seligpreisung stimmen mit Matthäus fast wörtlich — den Zusatz ipsi ausgenommen — überein, während sie bei Lucas fehlen.

Andrerseits sind auch bedeutsame Abweichungen von Matthäus und charakteristische Übereinstimmungen mit Lucas unverkennbar. KΠ und Luc 6, 20 wissen nichts von den „geistlich“ Armen, son-

dern verheißen nur den „Armen“ das Himmelreich bzw. das Reich Gottes. Die Glosse in KΠ (R 2, 28 pro penuriae tolerantia und ut sub tanta spe aequanimitate paupertatis pondus sprete cupiditate portarent) schließt geradezu die Deutung auf geistlich Arme aus und nötigt an leiblich Arme zu denken.

KΠ und Luc 6, 21 reden in gleicher Weise nicht von solchen, die nach der Gerechtigkeit hungern (und dürsten). Denn die KΠ können nur, wie in gleicher Weise der glossierende Zusatz: ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac iniqui operis molirentur beweist, an solche gedacht haben, die leiblich hungern und dürsten. Bei Lucas aber deutet die nähere Bestimmung vûv darauf hin, daß auch hier nur, wie vorher bei den Armen, an ebensolche Menschen gedacht werden kann. Darauf weist auch die folgende, bei Matthäus fehlende Seligpreisung (Luc 6, 21) μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. Eigentümlich ist nur für KΠ, daß hier der Begriff der δικαιοσύνη zu dem Nachsatz gezogen wird, während er bei Lucas fehlt, bei Matthäus aber zu dem Vordersatz gehört.

Als eine auffällige Kongruenz mit der lucanischen Rezension ist es auch zu bezeichnen, wenn die KΠ, ebenso wie Lucas auf die erste Seligpreisung sofort die vierte folgen lassen. Wenn die KΠ damit die zweite und dritte des Matthäus auslassen, so haben sie nicht etwa absichtlich sie übergangen, da sie sehr wohl die dritte wenigstens (μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται cf. Luc 6, 21b) für ihren Ideengang hätten verwerten können, sondern sind damit ihrer Vorlage gefolgt, die ebenso wie Lucas diese beiden Seligpreisungen, bzw. die dritte, auch nicht in der lucanischen Rezension: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε, gekannt haben wird. Dies ist um so wahrscheinlicher, als ja auch bei Mt 5, 4. 5 eine gewiß nicht grundlose Unsicherheit in der handschriftlichen Überlieferung besteht, indem der Codex D, sowie die Itala, in mehrere Handschriften, Vulgata, Syr. Cur. Sin., Clemens, Origenes u. a. den Mt 5, 4 vor Mt 5, 5, dagegen Cod. Ⲛ B C Σ, sowie die Itala in 3 Codices, die Peschitto, und Syriaca Charklensis, die koptische, äthiopische Übersetzung, Tertullian u. a. Mt 5, 4 nach Mt 5, 5 setzen, also die Seligpreisung der Leidtragenden vor die der Sanftmütigen stellen und an die der Armen anschließen.

Es fragt sich, welcher Textgestalt, ob der der KΠ oder der des kanonischen Texts, die Priorität gebührt.

Man könnte geneigt sein, den Text der KΠ als eine willkürliche Änderung des kanonischen Textes zu bezeichnen, indem man darauf

hinweist, daß ein Evangelium, das bei Ebioniten im Gebrauch war, selbstverständlich die leiblich Armen, Hungernden und Dürstenden selig gepriesen habe. Aber ist dies auch möglich, so ist es doch nicht wahrscheinlich. Denn vergleichen wir die Gestalt, in der ein andres Herrenwort Mt 6, 33 in KTT vorliegt, so erkennen wir, welches Gewicht gerade in KTT auf das Streben nach der Gerechtigkeit gelegt wird.

R 2, 20	R 2, 22	R 3, 20	R 3, 37	R 3, 41	Mt 6, 33
primum est omnium, justitiam dei regnumque ejus inquirere.	Suadeo primo justitiam ejus esse requirendum.	Et ideo jussit nos quaerere justitiam boni dei regnumque ejus et omnia, inquit, haec adjiciuntur vobis.	dicebat magister noster, ut et justitiam ejus quaerent.	dicentem: Quaerite primo justitiam eius et haec omnia adponentur vobis.	Ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.

Überall ist hier die Gerechtigkeit in der Weise betont, daß sie entweder allein genannt oder vorangestellt wird, wie sie auch im Codex Vaticanus (B) vorangestellt ist; nur R 2, 46, eine Stelle, die dem Redaktor zur Last fällt, stimmt mit Mt 6, 33. Ziehen wir nun hierzu die 4. Seligpreisung heran, so werden wir nicht verkennen, daß zu dem Sinn, den Mt 6, 33 — ausgenommen in Cod. B — in KTT hat, am besten diejenige Gestalt passen würde, die in Mt 5, 6 vorliegt, wo ja auch gerade das Streben (Hungern und Dürsten) nach Gerechtigkeit selig gepriesen wird. Ist aber dies zuzugeben, dann kann nicht angenommen werden, daß die KTT bzw. das darin benutzte Evangelium absichtlich an der 4. Seligpreisung geändert und das Object des Vordersatzes zum Object des Nachsatzes gemacht hätten. Vielmehr bleibt nur die Annahme übrig, daß die KTT bzw. deren Evangelium sie in der eigenartigen Gestalt vorgefunden haben, in der sie sie auch bringen. Eine absichtliche Änderung an der ersten Seligpreisung kann aber dann auch nicht mehr angenommen werden.

Erwägen wir aber weiter, daß gerade diese beiden Seligpreisungen — dazu in dieser unmittelbaren Aufeinanderfolge — bei Lucas in demselben Sinne wie in den KTT und ohne die ethische Näherbestimmung wie bei Matthäus angeführt sind, so werden wir die Textgestalt, welche die Seligpreisungen in den KTT bzw. ihrem Evangelium haben, als die originale, die des kanonischen Matthäusevangeliums dagegen als die secundäre, eben als eine Umdeutung der an leiblich Arme und Hungernde gerichteten Herrnworte ins Geistliche ansehen müssen. Inwieweit dann noch die zweite, dritte und fünfte Seligpreisung des Matthäusevangeliums als original betrachtet werden können, läßt sich auf Grund des Evan-

gelientextes in K¹ und Lucas nicht sicher ausmachen. Keinesfalls aber können nach dem Sachverhalt, wie er hier zu constatieren ist, die 2. und 3. Seligpreisung vor der 4. gestanden haben.

Bei unsrer Untersuchung haben wir die Frage außer acht gelassen, in welcher Zeit die K¹ entstanden sind, um von hier aus eine weitere Instanz für unsre Aufstellungen zu gewinnen. Denn diese Frage hängt aufs engste mit dem ganzen literarischen Problem zusammen, das die klementinische Literatur bietet. Indem wir an anderer Stelle näher darauf eingehen werden¹, möchten wir hier nur als Ergebnis unsrer diesbezüglichen Untersuchungen hinstellen, daß die K¹ nicht viel später als 135 n. Chr. und zwar in Palästina (Caesarea), in dem Bereich einer dem Elkesaitismus verwandten ebionitisch-agnostischen Sekte entstanden sind. Könnte dieses Resultat Zustimmung finden, so würden wir in den Zitaten der K¹ einen dem kanonischen Matthäusevangelium nahe verwandten Evangelientext besitzen, der uns zeitlich und örtlich, um ein beträchtliches über Justin hinaus, näher an die älteste apostolische Überlieferung heranführen würde. Zugleich hätten wir damit ein gewichtiges Argument mehr gewonnen, das uns die Originalität der in den K¹ und Lucas vorliegenden Tradition über die sogen. Seligpreisungen gegenüber der des kanonischen Matthäus bestätigen würde.

¹ Vgl. meine demnächst in *Texte und Untersuchungen N. F. X., 4* erscheinende quellenkritische Untersuchung über „die Pseudoklementinen“.

Miscellen.

Kappôres.

I.

Bemerkungen zu A. Deißmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον in Heft 3 des 4. Jahrgangs dieser Zeitschrift, S. 193ff. des Jahrgangs 1903.

Die Ausführungen Deißmanns über Kappôres S. 204ff. veranlaßten mich, Herrn I. I. Kahan in Leipzig um Auskunft zu bitten. Herr I. I. Kahan ist von Franz Delitzsch's Zeiten her Lehrer am Institutum iudaicum Delitzschianum in Leipzig.¹ Er ist ein tüchtiger, philologisch geschulter jüdischer Gelehrter, dessen reiche Kenntnisse die Theologen benutzen sollten, um endlich das so lange arg vernachlässigte Gebiet der jüdischen Literatur fruchtbar und umfassend anzubauen.

S. 204 führt Deißmann die Ansicht von Daniel Sanders an und bemerkt dazu, daß kappôr, resp. kapporoh zwar synonym seien mit kappôres, aber, nach Weigand und Hildebrand, kappôres nur von kappôreth herkommen könne, nicht von kappôr, resp. kaporoh. S. 205 wird dasselbe gesagt, die Synonymität beider nur noch dahin näher erläutert, daß kappôreth = kappôres keinen andern Sinn habe als kappôroh, nämlich den von „Sühnung“. Speziell denkt Sanders und Weigand hierbei an die Sühnezeremonie am Versöhnungstage, d. h. das Schlachten und um den Kopf Schwingen eines Hahnes mit den Worten: וזה כפרתי. Die Begriffe „Sühnung“ und „Tötung“ rückten danach, meint Deißmann, sehr nahe zusammen, „Du bist kappôreth“ konnte somit zu der Bedeutung: „Du bist der Vernichtung geweiht“ kommen und schließlich kappôres überhaupt = vernichtet üblich werden.

Dem gegenüber gibt Herr I. I. Kahan folgendes an:

1. Der Gedanke der Kappôroh, der Sühnung, haftet nicht nur an der Sühnezeremonie des Versöhnungstages, sondern nach jüdisch-theologischer Anschauung ist jedes Leid, jeder Schaden, jeder Verlust, den

¹ Siehe Genaueres darüber in meinem Vortrag: Talmud und Theologie, J. C., B. Mohr, Tüb., 1903.

ein Mensch zu erdulden hat, eine Strafe für seine Sünde und damit eine Abbüßung seiner Schuld und eine Sühne. Diese Gedanken sind sehr alt innerhalb der Entwicklung der jüdischen Theologie. Kappôroh wird im Jargon, der jüdisch-deutschen Umgangssprache der Juden, bis auf den heutigen Tag, ganz allgemein im Sinne von: Einbuße, Verlust, Verzicht auf etwas gebraucht.

So redet man von „ë kappôre Geld!“ im Sinne von: ich büße gern das Geld ein, ich verzichte darauf. Der Ausdruck ist alltäglich für: das ist mir, gilt mir als kappôre Geld, das Geld gilt mir wie eine Kappôre d. h. eine Einbuße, ein Verlust, wozu noch hinzuzudenken ist: und ich verschmerze das gern. Man hat es im wegwerfenden Tone gesprochen vorzustellen. Wer die echt orientalische, phantasievoll-elliptische Redeweise der Juden kennt, wird sich über die nötigen Ergänzungen nicht wundern. Soviel über Kappôroh, resp. mit Abschleifung des o der Endung in der Aussprache zu ë, über: Kappôř.

2. Die Ableitung der Form kappôres von kappôreth bestreitet Herr I. I. Kahan. Er hält kappôres für einen Plural von kappôř, gebildet mit dem ja vielfach in den modernen Sprachen üblichen s des Plurals. „Es taugt uff kappôres“ = es ist wert, daß es zu Grunde geht, „ich brauch ihn uff kappôres“ = er kann mir gestohlen bleiben, ich will nichts von ihm wissen, ich verzichte gern auf ihn, sind z. B. gebräuchliche Redewendungen im Jargon, die sich allerdings sehr leicht verstehen, wenn man kappôres als Plural von kappôř faßt, nämlich so: „es taugt uff kappôres“ würde heißen: es taugt soviel wie alle die Dinge, die kappôre sind und als kappôre gelten. Entsprechend wäre „ich brauch ihn uff kappôres“ zu verstehen: ich brauch' ihn so, wie man die Dinge verwendet, die zur kappôre dienen. Kappôres hat also mit kappôreth nichts zu tun. Kappôř = kappôroh hat den Sinn von: Verlust, der Vernichtung geweihter Gegenstand, kappôres sind Verluste, Gegenstände, die der Vernichtung geweiht sind.

Danach läßt sich aus dem Gebrauch von kappôres im Jargon für die Bedeutung von kappôreth gar nichts schließen, weder daß „sich kappôreth bis in die neueste Zeit erhalten hat“, noch „daß ihm der Begriff der Sühnung geblieben ist“, obwohl dies „von denen nicht mehr empfunden wird, die die deutsche Vokabel kappôres gedankenlos gebrauchen“ (l. c. S. 206). Beides gilt vielmehr lediglich von kappôroh, resp. kappôř und seinem Plural.

Mit dieser Erklärung von kappôres scheint mir Herr I. I. Kahan recht zu haben. Wer jüdisches Sprachgefühl hat und die Art jüdischer

Sprachbildung im Anschluß an das AT oder überhaupt im Zusammenhang mit demselben nachempfindet, wird sich sagen: kappôreth, das im AT in so spezifischem Sinne, nämlich doch sicher von einem Teil der Bundeslade allein, vorkommt, konnte nicht derartig abgeschliffen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen. Der Gedanke an die besondere Art der Sühnung im Zusammenhang mit der Bundeslade konnte dabei nicht so völlig verblassen. Und so führt denn auch Levy in seinem Wörterbuch, wie Deißmann S. 205, Anm 3, richtig bemerkt, keine einzige Stelle für kappôreth an, die nicht an die Bundeslade erinnerte! Ebenso ist durchaus unwahrscheinlich, daß כפרתי לַאֲנִי zu übersetzen ist: „Dies ist mein kappôreth.“ Die Kappôreth war für den Kenner des AT ihrem Begriff nach etwas ganz Bestimmtes, den Gedanken an die Bundeslade und die mit ihr zusammenhängende Sühnung Wachrufendes, mag nun das Wort an sich bedeuten, was es will. An sich kann es sehr wohl, wie das arabische kaffârat, Sühnung bedeuten, resp. dann Sühnegegenstand (l. c. S. 203.)

Lagardes Erklärung der Bedeutung von kappôres = vernichtet lehnt Deißmann mit Recht ab (l. c. S. 205/06).

Leipzig.

Paul Fiebig.

II.

In seiner Abhandlung — diese Zeitschrift 1903, Heft 3 — ἱλαστήριος und ἱλαστήριον versucht Prof. Deißmann der jüdischen Redensart „kappôres gehen“ eine Deutung zu geben, die sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen läßt. Es kann nämlich dem Kenner jüdischer Kultgebräuche, von dem Prof. D. Aufklärung über diesen Punkt wünscht, gar keinem Zweifel unterliegen, daß kappôres nichts anderes ist, als die Pluralform von kappara. — Wie die Juden für Zarah „Not“ „Zoroh“ sprechen und im Plural „Zores“, so sagen sie für kapparah — kappore und kappores. Welchen Begriff sie damit verbinden, auch darüber kann kein Zweifel herrschen. — Prof. D. zitiert J. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch II, S. 387. Aus den an dieser Stelle angeführten Zitaten ist klar zu ersehen, daß kappôres nichts anderes als kapparith sein kann.

Wenn das bei Levy angeführte: תהא מיתתי כפרה bedeutet: Mein Tod möge eine kapparah, Sühne, sein, so muß auch das folgende בנות כפרתן ישראל אני כפרתי übersetzt werden: Töchter Israels, ich möge ihre kapparah — und nicht ihr kapporeth — sein.

In diesem Sinne haben auch die Juden seit dem Mittelalter bei dem

Schwingen des Hahnes oder der Henne um den Kopf gesprochen: seh (od. soth) kapparathi, dieser oder diese ist meine kapparah und nicht meine kapporeth.

Das bei Eisenmenger Notierte: arme Juden, die keinen Hahn kaufen können, geben einem Christen drei oder vier Pfennig und fragen ihn, ob er eine כפרה sein wolle, kann, soweit ich sehe, aus keiner jüdischen Quelle belegt werden. — Ebenso unrichtig ist das von Lagarde aus Bodenschatz Entnommene, daß כפרת jetzt „das Türlein“ ist, durch welches die Gesetzzelle aus der Lade herausgeholt wird. Dieses „Türlein“ ist nichts anderes als das פרכת der Vorhang, der über der Lade hängt.

Stockholm.

G. Klein.

Zum Zitat in Eph 4, 8.

Noch in der jüngst erschienenen 8. bzw. 7. Auflage des Meyerschen Kommentars der Gefangenschaftsbriefe schreibt Erich Haupt, daß „die chaldäische Paraphrase, das syrische AT und die Glosse des Isaak . . . beweisen, daß in der jüdischen Tradition die Psalmstelle ebenso wie hier bei Paulus verstanden ist, sein Zitat also nicht auf einem Gedächtnisfehler, sondern auf der ihm geläufigen Rabbinischen Auffassung beruht.“

Hiezu nur eine kurze Mitteilung über die Lesart der syrischen Bibel, weil dieselbe Angabe unbeanstandet allenthalben wiederkehrt, z. B. bei von Soden im Hand-Kommentar, in Hühn's Bearbeitung der alttestamentlichen Zitate (1900), in Berg's amerikanischer Monographie: The influence of the Septuagint upon the Pešitta Psalter (1895), in Grills Monographie über den 68. Psalm (1883) S. 134 usw.

Die früheren Druckausgaben der syrischen Bibel haben allerdings wie das Targum und wie Paulus „gegeben“ statt „empfangen“; aber seit einem halben Jahrhundert liest man in der besten Ausgabe des syrischen AT's, in der von Urmia, umgekehrt „empfangen“ und nicht „gegeben“. Und dieselbe Lesart bietet auch das in Mossul 1877 erschienene Psalterium Syriacum ad fidem plurimum optimorum codicum habita ratione potissimum hebraici textus nunc accuratissime exactum a Josepho David chorepiscopo Syro Mausiliensi, ebenso der Liber Psalmorum, den Paul Bedjan ad usum scholarum 1886 in Paris herausgab. In der arabischen Vorrede zur Mossuler Ausgabe wird die Stelle ausdrücklich besprochen und gesagt, daß zwar die Jakobitischen Exemplare „gegeben“ hätten, daß aber die alten Handschriften und insbesondere die chaldäi-

schen d. h. nestorianischen „empfangen“ als richtig bezeugten. Zwar erklärte Baethgen diese Lesart trotz der vom Herausgeber dafür angeführten Zeugen für „Korrektur“ (Jahrbücher für prot. Theol. 8, 447); aber W. E. Barnes in Cambridge bestätigt mir, daß seine (4) nestorianischen Handschriften „empfangen“ haben und dazu eine Jakobitische (Laurent. Or. 58 in Florenz), die auch an einigen andern interessanten Stellen mit den nestorianischen stimme, daß dagegen 10 Jakobitische Handschriften (und eine nestorianische über Rasur) „gegeben“ aufweisen. Es stehen sich also hier die beiden Zweige der syrischen Überlieferung so schroff als möglich gegenüber, und es muß erst noch untersucht werden, welcher das Ursprüngliche erhalten hat; jedenfalls darf nicht mehr wie es bisher geschah, rundweg behauptet werden, daß der Syrer mit Paulus gehe. In dem ganzen halben Jahrhundert, seit die Urmiabibel veröffentlicht wurde, habe ich ihre Lesart nur von Grill im Anhang zu der genannten Monographie angeführt gefunden, aber ohne eine Bemerkung über die Tragweite dieser Lesart.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit im Martyrium des Polykarp.

In c. 12, 2 des Martyriums des Polykarp haben bisher alle mir bekannten Ausgaben geboten: Der Prokonsul schickte seinen Herold ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου κηρῦσαι τρις: „Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι“. Der Apparat von Zahn merkt an τρις c. m EL: τριτον b p v. Sein lateinischer Text lautet: tunc voce praeconis in arena media ter clamatum est: „Polycarpus Christianum se semper esse confessus est.“

Niemand wird daran Anstoß nehmen. Um so überraschender kommt es mir, daß Schwartz in der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Euseb 4, 15, 25 (S. 346, 3 f.) interpungiert: πέμψαι τε τὸν κήρυκα καὶ ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ κηρῦσαι »τρις Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι«. Der Apparat belehrt, daß das mart. καὶ und Kodex R εἶναι auslasse; über die Interpunktion der Handschriften enthält er nichts. Der von Th. Mommsen für die Ausgabe bearbeitete lateinische Text Rufins lautet: misso igitur curione ad populum iubet voce maxima protestari Polycarpum tertio confessum Christianum se esse.“ Nicht angeführt ist von Schwartz, daß der von mir übersetzte Syrer deutlich die Interpunktion hinter τρις hat. „Und er schickte den Herold, und

er verkündete mitten im Stadion dreimal: Polykarpus hat über sich selbst gestanden, daß er ein Christ ist.“¹

Schwartz hat außer Rufins Übersetzung sicher noch andre Gründe zu dieser Änderung gehabt; mir sind solche unbekannt. Nach der neuen Interpunktion müßte man schließen, daß die Prozeßordnung ein dreimaliges Geständnis des Angeklagten vorschrieb, nach der alten, daß eine dreimalige Verkündigung des Geständnisses vorkam. In den von mir nachgesehenen Märtyrerakten finde ich Verurteilung auf einmaliges Geständnis hin (vgl. die Märtyrer von Lyon) und einmalige Verlesung des Geständnisses und Urteils (z. B. im Martyrium des Pionius). Ein Urteil von kundiger Seite wäre sicher erwünscht.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Mt 28, 18.

Wie nötig es ist, Tischendorf's Apparat nach der syrischen Bibel zu ergänzen und zu berichtigen, kann Mt 28, 18 lehren.

Bei Wettstein stand noch, daß der Syrer nach den Worten „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ aus Joh 20, 21 hinzufüge „und wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Bei Bengel findet sich, daß diese Ergänzung auch beim Armenier und Perser stehe. Bei Tischendorf findet sich von all dem keine Silbe.

Die neue Ausgabe der syrischen Evangelien von Pusey-Gwilliam sagt dazu: Sectio ܘܠ 425, quae a Codd. Gr. abest, in Syr. omnibus quos inspeximus continetur. Der Kanon 7 (= Mt Joh), dem diese Sektion zugehört, der bei Tischendorf (III, 131) und Wordsworth-White nur 7 Nummern befaßt, hat bei Pusey-Gwilliam 16 (Mt 426 Sektionen statt 355, Joh 271 statt 239).

Ein Blick in den arabischen Tatian zeigt, — der Curetonsche und Sinai-Syrer fehlen leider, — daß dies auf das Diatessaron zurückgeht. 1881 fehlte es noch bei Zahn (Forschungen I, 218f.). Für den griechischen Text hat der Zusatz keine Bedeutung, um so wichtiger ist er für die Beurteilung des Syrers.

¹ Die syrischen Worte *missit curionem et protestabatur in medio stadio* könnten, beiläufig bemerkt, natürlich auch übersetzt werden „er schickte den Herold und verkündete“ (ohne Komma d. h. ohne Subjektswechsel); aber der Zusatz „mitten im Stadium“ zeigt, daß ein Subjektswechsel anzunehmen ist, beziehungsweise *protestabatur*, *κηρῦσαι*, wenn auf den Prokonsul bezogen mit „ließ verkünden“ zu übersetzen ist. Die gleiche Bedeutung eines solchen Kommas s. Joh 18, 16 *θυρωρῶ, καί*; vgl. auch 19, 13 *τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκράθισεν*.

Ähnlich fehlt z. B. Act 18, 8 die Mitteilung, daß die Worte „Euer Blut sei auf eurem Kopf“ beim Syrer fehlen. Ähnlich an anderen Stellen.
Maulbronn. Eb. Nestle.

Marcus colobodactilus.

Die Bezeichnung des Marcus als κολοβοδάκτυλος ist in neuerer Zeit mehrfach besprochen worden; so beispielsweise von Harnack in dieser Zeitschrift 3, 164—166. Nach dem spanisch-arabischen Fragment, das Vollers und v. Dobschütz in Bd. 56 der ZdmG 640, 645 veröffentlichten, war es der rechte Daumen, den er sich abhieb.¹ Was es mit dieser Selbstverstümmelung des früheren Leviten auf sich hat, weiß ich nicht; umsomehr möchte ich auf das Targum von Psalm 137, 4 verweisen, wo die Frage: „wie sollen wir des Herrn Lied singen im fremden Lande“ durch die Bemerkung eingeleitet ist: *מן יד קטעו ליואי אליניהון בככיהון ואמרין* „von der Hand bissen (hieben) die Leviten ihre Daumen ab mit ihren Zähnen und sagen: Wie sollten wir“ usw. Der nächste Vers wird dort eingeleitet: „Es antwortet die Stimme des h. Geistes und spricht: Vergäße“ usw. Die Wörterbücher (Levy, Jastrow) zitieren als Parallele Pesik. r. sect. 31: sie steckten die Daumen ihrer Hände in den Mund und bissen sie ab; Jalkut zur Stelle.

Es ist schwer zu bezweifeln, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Legende von den Leviten, die nicht des Herrn Lied singen wollten im fremden Lande und sich deshalb die Daumen verstümmelten, und dem Leviten Markus, der nicht mit nach Kleinasien weiter ziehen wollte und sich den Daumen abgehauen haben soll. Ebenso schwer ist es aber diesen Zusammenhang zu erklären. Einfacher erklärt sich dagegen das Daumenabbeißen als Mittel gegen das Singen, wenn man sich der jüdischen Erzählung von jenem Leviten erinnert, die ich irgendwo gelesen habe, der, wenn er seine Daumen in den Mund steckte und so mit den Händen einen Schallbecher bildete, im Tempel zu Jerusalem so laut schmetterte, daß man es bis nach Jericho hören konnte. Die Sache weiter zu verfolgen muß ich andern überlassen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

¹ Von älterer Literatur notierte ich mir aus Elsner p. 2 n ***: Quod Nemeitz in vernuenft. Gedanken P. II p. 147 und Keysler itiner. p. 115 de Marco sacerdote pollicem sibi abscindente adnotant, id in Hieronymi prologis, ni fallor, omnibus legitur.

Zum Namen der Essäer.

Schürer sagt im Text des § 10 seiner Geschichte des jüdischen Volkes (3 II, 559): „Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit $\delta\sigma\iota\omicron\iota$, so ist dies eben nur etymologische Spielerei. In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs.“ In der Anmerkung fügt er nach Nennung der drei philonischen Belegstellen (M II, 457, 459, 632) hinzu: „Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß Philo bei diesen Erklärungen an das semitische chasê gedacht hat (so Lucius 189). Vielmehr leitet er den Namen wirklich von dem griechischen $\delta\sigma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ ab.“ Zu gunsten der Deutung von Lucius möchte ich auf Chrysostomus verweisen, der zur Erwähnung der Sicarier in Act 21, (hom. 46 in Acta, Migne 60 col. 324) sagt: die einen sagen, die Sicarier seien Räuber, die ihren Namen von ihren Schwertern hätten, $\sigma\iota\kappa\omega\upsilon\omega\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\ \pi\alpha\tilde{\nu}\alpha\ \rho\omega\mu\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \cdot\ \omicron\iota\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\eta\varsigma\ \mu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\iota\tilde{\rho}\acute{\epsilon}\varsigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\rho'\ \text{Ἑβραίοις}$.

$\text{Τρεῖς γάρ εἰσι παρ' αὐτοῖς αἰρέσεις αἱ γενικαί, Φαρισαῖοι, Σαδδουκαῖοι καὶ Ἑσσηνοί, οἳ καὶ Ὅσιοι λέγονται (τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ Ἑσσηνοὶ ὄνομα), διὰ τὸ τοῦ βίου σεμνόν· οἱ αὐτοὶ δὲ καὶ Σικάριοι διὰ τὸ εἶναι ζηλωταί.$

Da Chrysostomus nicht die bei Philo gebräuchliche Form Ἑσσηνοί , sondern die bei Josephus gewöhnlichere Ἑσσηνοί gebraucht, wird seine Mitteilung nicht auf Philo zurückgehen; und da er des Semitischen wohl kundig ist, muß nach seinem Wortlaut um so mehr angenommen werden, daß er mit $\delta\sigma\iota\omicron\iota$ eine Übersetzung geben will, also an $\text{יְהוּדִים, נְצֻדִים}$ denkt; dann wird diese Annahme aber auch für Philo wahrscheinlicher. Ob diese Etymologie freilich die richtige ist, oder die bei Schürer nicht erwähnte, auf dem Hamburger Orientalistenkongreß 1902 aufs neue aufgestellte, „die Schweigenden“ kann ich dahingestellt sein lassen. Die Sicarier mit ihnen in Verbindung zu bringen, ist natürlich ein unglücklicher Einfall, dessen Urheber ich nicht kenne. Eine etymologische Erklärung soll das $\text{διὰ τὸ εἶναι ζηλωταί}$ wohl nicht abgeben, wie Σικάριοι μεθυσταί in den Onomastica vaticana bei Lagarde, OS. 198, 49 und bei Hieronymus: $\text{Sicariorum ebriosorum}$ (ebenda 71, 21). Wie Chrysostomus, auch Oecomenius (Migne 118, 268): $\text{οὗτοι τὸν βίον σεμνότερον ἀσκοῦσι, φιλάλληλοι ὄντες καὶ ἐγκρατεῖς· διὸ καὶ Ἑσσηνοὶ προσαγορεύονται, ἤγουν ὄσιοι· ἄλλοι δὲ αὐτοὺς Σικαρίου ἐκάλεσαν, ἤγουν ζηλωτάς}$. Ebenso Theophylakt (Migne 125, 192).

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus.

Zu der mannigfach erörterten Stelle Strom. 1, 21, in der Clemens sagt, daß von der Geburt des Herrn bis zum Tod des Commodus im ganzen 194 Jahre 1 Monat 13 Tage verflossen seien, findet sich eine wertvolle Beobachtung an einem Ort, der leicht übersehen werden könnte, daher erlaube ich mir darauf hinzuweisen. In der zweiten der „Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen“ von Gustav Bilfinger, welche „Das germanische Julfest“ behandelt (Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart, 1901, 132 S. 4^o), handelt der erste Abschnitt von der Feier des 6. Januar, der zweite von der des 25. Dezember. Die Rechnung des Clemens führt auf den 18. November. Bilfinger erinnert nun daran, daß von Epiphanius die Taufe Jesu auf den 12. Athyr d. h. den 8. November angesetzt werde, und sagt: „Man kann also fast mit Sicherheit schließen, daß statt 13 vielmehr 23 zu lesen ist, daß also zur Zeit des Clemens so gerechnet wurde, daß man die leibliche Geburt Christi seiner Taufe genau um 30 Jahre vorausgehen ließ und beide Ereignisse auf denselben Kalendertag setzte.“ Es ist natürlich ebensogut möglich, daß bei Clemens ein Rechenfehler nicht ein nachträglicher Schreibfehler vorliegt; das aber, glaube ich, geht aus diesem nahen Zusammentreffen mit Bestimmtheit hervor, daß schon Clemens das von Epiphanius erwähnte Datum des 12. Athyr im Auge hat.

Zugleich sei angeführt, daß in dieser Abhandlung der erste eingehende Versuch vorliegt, nachzuweisen, warum die Taufe Jesu auf den 6. Januar = 11. Tybi (Clemens a. a. O., Epiphanius Haer. 51 = Geburt Jesu) angesetzt wurde. Der 11. Tybi fällt genau 15, der 12. Athyr genau 17 ägyptische Monate vor den 29. Phamenot = 25. März, den Todestag Jesu.

Endlich ist zur Erörterung der Stelle in Lagarde's Mitteilungen 4, 264 ff. und zu Nilles Kalendarium 2, 696 zu bemerken, daß dort die ägyptischen und lateinischen Monatsdaten in ein anderes Verhältnis zu einander gebracht sind als bei Epiphanius und Bilfinger.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Versuchung Jesu.

„Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἔάν περὶ τῶν προκυνήσῃς μοι.“ Ev. Mt 4, 8f. vgl. Lc 4, 5ff.

Es scheint nicht bemerkt zu sein, daß hier eine Variante eines älteren persischen Legendenmotivs vorliegt. Polybios (ed Hultsch frgt. 90; ed. Dindorf frgt. 49) erzählt, der Name Kappadokien werde auf einen Perser zurückgeführt, der auf der Jagd seinen König vor einem Löwen rettete, „οὗτος οὖν ὁ Πέρσης ἐπὶ τινος ὄρου ὑψηλοτάτου ἀναβάς καὶ πᾶσαν τὴν γῆν περισκοπήσας ὄσσην ὀφθαλμὸς ἀνθρώπινος περιβλέπει κατὰ ἀνατολὰς καὶ δυσμὰς ἄρκτον τε καὶ μεσημβρίαν δωρεὰν παρὰ τοῦ βασιλέως πᾶσαν εἴληφε.“ Als „ἄρχων τοῦ κόσμου“ ist der Teufel an die Stelle des Perserkönigs getreten.

Göttingen.

Hugo Willrich.

Zu S. 260 (dieses Bandes).

Herr Alfred Schmidtke bittet mich, die Anmerkung 1 S. 260 zu tilgen, in der ich es als einen großen Fehler seiner Ausgabe bezeichnete, daß ihr an zweifelhaften Stellen über Interpunktion und Accentuation nichts zu entnehmen sei. Da er die der Pariser Handschrift zu Grunde liegende Unziale herzustellen gesucht habe, habe er von diesen Dingen abzusehen gehabt. Das erstere ist richtig, hätte aber eine Mitteilung, wie ich sie wünschte, nicht ausschließen müssen. Übrigens verweise ich gerne auf die Selbstanzeige der Ausgabe, welche das Theologische Literaturblatt in No. 27 als Ergänzung zu meiner Besprechung in No. XX gebracht hat.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments.

Unter den koptischen Pergamenten der Königlichen Museen zu Berlin befinden sich Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Bibelhandschriften, die für die Erforscher der neutestamentlichen Textgeschichte nicht ohne Interesse sein werden.

Das eine Fragment (P. 8771; zweiseitig; die Spalte hatte etwa 30 Zeilen, die Zeile etwa 10 Buchstaben; frühestens neuntes Jahr-

Eine Tridentiner Bibelhandschrift.

Durch die Freundlichkeit des Verfassers, des P. Michael Hetzenauer in Innsbruck, ist mir ein Aufsatz in der katholischen Kirchenzeitung, vormals Salzburger Kirchenblatt, 1903, Nr. 83, vom 23. Okt. zugegangen, in dem auf die in der Tridentiner Stadtbibliothek als Codex Bassetti Nr. 2868 mss. befindliche Handschrift der Vulgata hingewiesen ist. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1365, ist mit Miniaturen geschmückt und dadurch merkwürdig, daß sie wahrscheinlich den auf dem Tridentiner Konzil citierten Bibelstellen zu Grunde gelegt ist. Ich benutze diese Gelegenheit, dem Verfasser des obengenannten Aufsatzes meinen Dank dadurch auszusprechen, daß ich auf die Handschrift und ihre Beschreibung a. a. O. hinweise.

E. P.

Preisfragen der Haager „Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion“.

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: „Ist konsequenter Antisupranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen?“

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905, wieder die Frage, mit Änderung im zweiten Teil: „Auf welche Gründe hin nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben haben? Welchen Einfluß muß die Anerkennung haben auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht?“

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das auch ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor dem festgesetzten Datum, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam.

Der Preis ist 400 Gulden.



010283.

28. 11. 1903.



Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bardenhewer, Dr. Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur.
Sechs Bände. gr. 8°.

Zweiter Band: **Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.** (XVI u. 666) *M.* 11,40; geb. in Halbsaffian *M.* 14,—.

Früher ist erschienen:

Erster Band: **Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts.** (XII u. 592) *M.* 10,—; geb. *M.* 12,40.

Die zwei weiteren Bände werden die Blütezeit der patristischen Literatur (etwa 325—451), die zwei letzten Bände die Tage des Rückganges und Verfalles behandeln.

Rademacher, Dr. theol. Arnold, Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie. gr. 8° (VIII u. 256) *M.* 5,—.

Bildet das 1. und 2. Heft des VI. Bandes der „*Straßburger theologischen Studien*“.

Soeben erschien im J. B. Metzlerschen Verlage in Stuttgart:

**Untersuchungen zur Geschichte
der altchristlichen Litteratur**

von Frh. Andreas Di Pauli.

I. Heft. Preis *M.* 1,50.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H., Stuttgart und Berlin.

Soeben erschienen!

Der Verkehr des Christen mit Gott

Im Anschluss an Luther dargestellt von

Dr. W. Herrmann

Professor in Marburg

Vierte Auflage.

Geheftet *M.* 4,50. In Leinenband *M.* 5,50.

Zu beziehen durch die meisten Buchhandlungen.

Verlagsbericht

der
J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)

No. 1

Giessen

Oktober 1903

liegt diesem Hefte bei und wir bitten um seine Beachtung.