



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

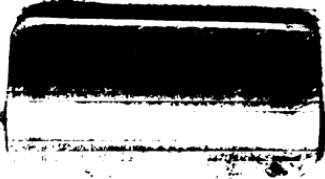
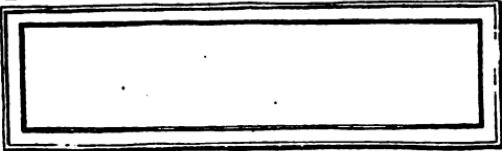
UC-NRLF



\$B 43 494

R. REITZENSTEIN  
DIE HELLENISTISCHEN  
MYSTERIENRELIGIONEN





71 546



# DIE HELLENISTISCHEN MYSTERIENRELIGIONEN

NACH IHREN GRUNDGEDANKEN  
UND WIRKUNGEN

TEUBNERIA

## VORTRAG

URSPRÜNGLICH GEHALTEN IN DEM WISSENSCHAFTLICHEN  
PREDIGERVEREIN FÜR ELSASS-LOTHRINGEN  
DEN XI. NOVEMBER 1909

von

R. REITZENSTEIN  
"

ZWEITE UMGEARBEITETE AUFLAGE



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1920

BL 785  
R 43  
1920.

NO. VIII  
AMERICAN

**ALLE RECHTE,  
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGORECHTS, VORBEHALTEN.**

**DEM ANDENKEN**

**ALBRECHT DIETERICH'S**

**GEWIDMET**

**471402**



## Vorrede.

Das Büchlein, das hier nach kaum einem Jahrzehnt zum zweiten Male erscheint, hat für mein Leben eine gewisse Bedeutung; es bezeichnete für mich den Höhepunkt meiner Lehrtätigkeit an der Straßburger deutschen Hochschule, der ich in mehr als siebzehn Jahren die beste Kraft meiner Manneszeit gewidmet habe, und es durfte zugleich äußerlich jenes mich beglückende Gefühl der Interessengemeinschaft mit einer im edelsten Sinne liberalen Theologie bekunden, wie sie mir nach den Erlebnissen meiner Kindheit und Jugendzeit Herzensbedürfnis war. So habe ich mich nicht entschließen können, dem ersten Teil deshalb die Form des Vortrags zu nehmen, weil er nicht mehr, wie einst, wörtlich das geben kann, was in einem Theologenkreise wirklich gesprochen war. Soviel als möglich habe ich darin freilich unverändert gelassen und nur in einer längeren Einlage angedeutet, was ich inzwischen dazugelernt habe. In den anschließenden Ausführungen und Anmerkungen habe ich selbstverständlich freier geschaltet. Sie zu einer systematischen Darstellung umzugestalten, was befriedete Theologen gewünscht hatten, erwies sich als untunlich, wenn die Grundanlage bleiben sollte. Manche Bücher können nur Stückwerk bieten, gerade weil sie ein Stück des Schreibers waren.

Die große Literatur, die inzwischen herangewachsen ist — ich nenne als mächtigstes Werk Nordens Agnostos Theos —, habe ich auszunutzen versucht und bitte, wenn mir etwas entgangen ist, gern um Vergebung. Wer an der Grenze seines eigentlichen Faches spät in solche Nebenstudien geraten ist, wird es auf sich nehmen müssen, manches zu übersehen, wenn er überhaupt noch Eigenes bieten will. So geht von den

Änderungen wohl mehr darauf zurück, daß sich mir im persönlichen Verkehr mit hiesigen Kollegen ein neuer Teil des Orients zu erschließen begann, daß mein verehrter Kollege Fr. C. Andreas manch lange Nacht daran wendete, mir die unschätzbarsten Reste manichäischer Religionskunden aus den Turfan-Fragmenten vorzuübersetzen und sie mit mir durchzusprechen, daß Herr Kollege Lidzbarski ungebeten die Durchsicht seiner Übersetzungen des mandäischen Genzā dem fast Unbekannten anbot und dann noch die wichtigen liturgischen Sammlungen mit mir durchging, deren Druck nun endlich begonnen hat, daß bei Besuchen in Berlin Prof. F. W. K. Müller, der uns zuerst die manichäische Literatur erschlossen hat, in hochherzigster Weise nicht nur die Schätze des Museums für Völkerkunde, sondern sogar seine eigenen Aufzeichnungen und Vorarbeiten zur Verfügung stellte, und Prof. A. v. Le Coq in unerschöpflicher Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft neue Funde aus seinem Spezialgebiet mir zugänglich machte oder alte verfolgen half, während in Fragen der Ägyptologie als neuer, nie versagender Berater Prof. Sethe eintrat. Die Einseitigkeit, in der nicht eine Ägyptomanie meinerseits, wohl aber die mir zugängliche Überlieferung des Orients die Arbeit früher gehalten hatte, war aufgehoben, eine neue Erkenntnisquelle für die hellenistischen Vorstellungen und Worte in der frühchristlichen Literatur erschlossen. Drei Grundtatsachen, die ich zuerst in dem Aufsatz „Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur“, Sitzungsber. d. Heidelberg Akademie der Wissenschaften 1917, Abh. 10 aufgezeigt habe, fanden vollste Bestätigung: schon die persische Herrschaft hat iranische Religionsvorstellungen überallhin verbreitet und der Hellenismus setzt das in gesteigertem Maße fort; die manichäische Religion hat unendlich viel altes Volksgut fast unverändert übernommen und weitergegeben; Mandäismus und Manichäismus stehen trotz aller Verschiedenheit im engsten Zusammenhang und müssen immer auseinander erklärt werden. So liegen denn weitere Arbeiten im Manuskript abgeschlossen oder in den Grundzügen vorläufig festgestellt da; ich muß

wünschen, daß es mir noch vergönnt sei, die einen zum Druck zu bringen und die anderen wenigstens zu Ende zu führen. Für dies Buch aber hat sich daraus die Schwierigkeit ergeben, daß ich die neu erworbenen Erkenntnisse nicht ignorieren und doch jene Arbeiten nicht in ihm vorlegen kann. Möge der Ausweg, den ich schließlich gewählt habe, nachsichtige Beurteilung finden.

Nach den Helfern verlangen die Gegner den schuldigen Dank. Ich bin mir bewußt, nach einer ersten, übermüti gen Jugendzeit Polemik nicht mehr gesucht zu haben, aber mich hat sie später in reicher und zunächst nicht immer erfreuernder Weise gesucht. Daß ich keinem ernsten Angriff auf meine Wissenschaft oder ihre großen Toten ausgewichen bin, hat mich in meiner Arbeit weiter geführt und, sooft ich sie aufgeben wollte, zu ihr zurückgezwungen. So herb der Streit mir manchmal war, ihm allein danke ich es, wenn ich zuletzt zu einer mich selbst innerlich befriedigenden Gesamtanschauung gekommen bin.

Den letzten Dank aber zolle dies Büchlein wieder dem Manne, auf dessen Spuren ich in meiner eigenen Weise gewandelt bin, dem Verfasser der Mithrasliturie, der wohl am eindringlichsten philologischer Arbeit den Weg in diese Gebiete gewiesen hat, und dessen Wirkung bleiben wird, auch wenn einmal jede Zeile seiner Werke überholt oder gar widerlegt sein sollte, dem Erben Useners Albrecht Dieterich. Noch steht vor meiner Seele das Bild seiner jugendfrohen Siegfriedsgestalt mit dem strahlenden Antlitz, dem auch ein bitterer Angriff nur ein sonniges Lächeln entlockte. Als Götterliebling durfte er im Leben sich fühlen; ein Götterliebling blieb er auch darin, daß er sterben durfte, als sein Vaterland noch im Glanze stand.

Göttingen, den 9. Mai 1919.

R. Reitzenstein.

[Kurz bevor ich die Revision der letzten vier Bogen erhielt, ersuchte mich Herr Kollege Andreas im Hinblick auf eine

andere Arbeit, Übersetzungen von ihm nicht mitzuteilen, da sie ihm selbst noch nicht voll genügten. Ich habe geglaubt, dem auch in diesem Buch nachkommen zu sollen, und daher ein Zitat, auf das S. 92 schon verwiesen war, nachträglich verwischt; zwei frühere und nebенächliche wörtliche Ausführungen bitte ich nur als vorläufige Versuche zu betrachten. Das Zarathustra-Fragment auf S. 126 hat Prof. Andreas selbst sorgfältig für den Druck zurecht gemacht und in der Korrektur noch ausgestaltet. Die Leser werden ihm, so wie ich, für dies Kleinod religiöser Literatur aufrichtigen Dank wissen.

Göttingen, den 29. Mai 1920.

D. O.]

### Inhaltsübersicht.

	Seite
Vortrag . . . . .	I
Beilagen. . . . .	67
8. Στρατιώται θεοῦ, κάτοχοι, δέσμιοι. . . . .	71
9. Apuleius und die Totentaufe . . . . .	88
12. Der hellenistische Begriff Πίστις. . . . .	94
13. Die Bacchanalien . . . . .	96
15. Ἀνθρώποι θεῖοι . . . . .	99
20. Mysterium und Urreligion . . . . .	102
24. Verinnerlichung der Mysterien. . . . .	106
26. Die Berufung . . . . .	111
37. Tugenden oder Laster als Glieder . . . . .	121
40. Ein Lied von Zarathustra. . . . .	125
41. Das Eingangsgebet der Mithrasliturgie . . . . .	129
42. Gnosis und Pneuma . . . . .	135
44. Paulus als Pneumatiker . . . . .	185
46. Die Kunstsprache des Gnostizismus . . . . .	245
47. Das Doppelempfinden in der Romantik. . . . .	254
48. Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus. . . . .	256
Indices . . . . .	261

Mit dem Empfinden aufrichtiger Dankbarkeit, aber auch leiser Besorgnis komme ich der Aufforderung nach, in einem theologischen Kreise als Philologe über ein religionsgeschichtliches Thema zu sprechen. Denn so dankbar jeder Philologe, wenn er die Hauptprobleme des Urchristentums seiner Betrachtung mit unterwerfen muß, es wohl stets empfindet, daß alle seine Arbeit von dem Boden ausgeht, den die protestantische liberale Theologie uns erkämpft hat, und daß sie ohne ihre Vorarbeit und Mithilfe undenkbar wäre, so notwendig muß er sich noch jetzt leider gleich im Eingange gegen eine Vorstellung verteidigen, die immer noch in Wort und Schrift von hervorragenden Theologen auch dieser Richtung genährt wird, die Vorstellung, daß er als Unberechtigter, gewissermaßen als Einbrecher, in ein fremdes Gebiet dringt, wenn er Fragen streift, die von dem Theologen auch behandelt werden und behandelt werden müssen. Ist es des Philologen Aufgabe, sich die Geistesentwicklung des gesamten Altertums, nicht zum wenigsten also auch seines Ausganges, zur lebendigen Anschauung zu bringen, so wird er ein Eingehen auch auf die erste Entwicklung des Christentums nicht vermeiden können, und selbst wenn er sich willkürlich auf das Heidentum beschränken wollte, so könnte er vieles in ihm gär nicht verstehen, ohne die frühchristliche Literatur, ihre Sprache und Begriffsentwicklung, das Empfindungsleben und den Kult der Ge-

meinden mit heranzuziehen. So wird die Arbeit beider Wissenschaften in der Tat oft parallel gehen müssen, wo sie rein in ihrem Fach bleibt, freilich mit verschiedenem Ziel. Auf die Einheit der gesamten Zeitentwicklung wird die eine Betrachtungsweise das Hauptgewicht legen, die Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen Christentum und Heidentum besonders hervorheben und leicht in Gefahr sein, das Eigentümliche in ersterem in der Darstellung zurücktreten zu lassen oder gar zu unterschätzen; umgekehrt wird eine Behandlungsweise der gleichen Fragen, die das Christentum zum alleinigen Gegenstande der Forschung macht und das ihm Eigentümliche oder dem Judentum Entnommene in den Mittelpunkt stellen muß, jene Ähnlichkeiten gern auf Äußeres beschränken und Einflüsse erst für die Zeit zugeben wollen, in der das Christentum schon als fertiges Gebilde vorliegt. Mir scheinen beide Betrachtungsweisen an sich so berechtigt und zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt, wie, um ein freilich nicht ganz treffendes Bild zu verwenden, in der Geschichte die Betonung des Milieus oder der Persönlichkeit. Nur erschwert der ungeheure Umfang beider Literaturen, die niemand mehr voll übersehen kann, dem einzelnen diese Ergänzung und schafft leicht persönliche Gegensätze, über welche die Erkenntnis, daß auf beiden Seiten gleich schwer gesündigt wird, freilich hinweghelfen sollte.

Von einigen nicht unbekannten, aber vielleicht nicht genügend betonten Grundanschauungen hellenistischer Religionen wollte ich berichten, und zwar von gemeinsamen Grundanschauungen, nicht von dem Sonderbesitz der einzelnen.<sup>1</sup> Ich bezeichne dabei mit dem Worte 'hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechen-

tum auch nur darin bestehen, daß ihm die Sprache und Begriffe oder die philosophische Deutung und Rechtfertigung entnommen ist, und mögen anderseits auch Vorstellungen und Stimmungen, die jetzt aus dem Orient herüberdringen, sich in einer weitzurückliegenden Epoche des Griechentums schon nachweisen lassen, ja mag in manchen Fällen der Orient nur den Anstoß zu einer Wiederbelebung gegeben haben.<sup>3</sup> Die griechische Religion hatte ja frühzeitig gerade durch ihre künstlerische und daher anthropomorphe Ausgestaltung die Widerstandskraft gegenüber der einsetzenden Spekulation und Aufklärung verloren. In jener künstlerischen Ausgestaltung war sie von dem Stadtstaat des fünften und vierten Jahrhunderts ergriffen und zum politischen Gebilde gemacht worden, für welches der Glaube des einzelnen Bürgers nicht eben viel bedeutete. Polis-Religion einerseits und Aufklärung anderseits drängten dann die Elemente volkstümlicher oder mystisch-vertiefter Frömmigkeit an den meisten Stellen in die niederen Kreise, und, mochte auch ein Plato der letzteren Gedanken erhabener Religiosität entnehmen, so übten doch weder er noch seine zum Teil an den Volksglauben anschließenden nächsten Nachfolger in dieser Hinsicht zunächst größeren Einfluß. Nur auf das künstlerische Schaffen übertragen wirkt Platos religiöse Sprache weiter. Erst mit dem Erstehen der Monarchien beginnt eine planmäßige Rücksichtnahme auf das religiöse Empfinden breiterer Massen, die ja auch auf orientalischem Boden von Anfang an politische Notwendigkeit ist. Die stoische Philosophie paßt sich diesem Bestreben an, schafft die Literaturgattung der Apologetik und gelangt, indem sie die Götter als Begriffe oder Naturkräfte deutet und die Mythen allegorisch erklärt, zunächst für die griechische, bald auch für die orienta-

lischen Religionen zu einem *tolerari posse*, einem an den Verstand sich wendenden Nachweis, daß Volksglaube und wissenschaftliches Erkennen des Gebildeten sich nicht zu befehdern brauchen. Da in den großen orientalischen Religionen, die von einem festen Stande von Priestern gehütet werden, eine Umdeutung der Gottesheiten zu Naturkräften oder Begriffen schon begonnen hatte, hat die Stoa dabei vor allem den Wortschatz für die hellenistischen Umgestaltungen jener Religionen gegeben und gewissermaßen die religiöse *κοινή* geschaffen. An sich war ihre Apologetik religiös so wirkungslos, wie die Apologetik meist, und wie es der Herrscherkult, in dem die neuen Monarchien ihre griechischen und orientalischen Untertanen zusammenfassen und ähnlich wie im Stadtstaat eine göttliche Repräsentation des politischen Gebildes schaffen wollten, wenigstens für den Griechen geblieben ist. Wohl aber gewann für ihn gerade im Laufe des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Philosophie eine fast religiöse Bedeutung, die, im wesentlichen jetzt auf die Ethik gerichtet, ihn von dem blinden Spiel des äußeren Geschehens und dem Streit der eigenen Leidenschaften unabhängig machen und ihm in sich selbst den festen Punkt und mit der Freiheit den Frieden geben wollte. Wie weit sie jetzt auch ganz untheoretische Naturen ergreift und zu welchem Seelenadel sie selbst an ihrer äußersten Peripherie noch erzieht, mag ein so nüchterner Mann des praktischen Lebens wie Polybios, zu welcher Höhe der Geistesbildung und zu welchem Ideal echtesten Menschentums sie erheben kann, ein Lehrer wie Panaitios zeigen. Die Religion spielt dabei gar keine Rolle. Erst der Zusammenbruch seines aristokratischen Humanitätsideales<sup>8</sup>, den sein Schüler, der Syrer Poseidonios, wenigstens auf mo-

ralischem Gebiete vorauserlebte, schafft die Sehnsucht nach einer neuen, stärkeren Begründung der sittlichen Ideale; das orientalische Empfinden eines unlöslichen Zusammenhangs von Gott und Mensch wirkt mit, ihn auf Platos religiös befruchtete Philosophie zurückzuführen. Ein universelles Wissen, wie es nach ihm im Altertum niemand mehr vereinigt hat, sucht seine letzte Krönung im mystischen Schauen; der Philosoph wird zum Propheten, und die Macht seiner Sprache und Glut seiner Phantasie beeinflußt die heidnische wie christliche religiöse Literatur bis zum Ausgang des Altertums und trägt eine Fülle platonischer Vorstellungen und Worte hinüber in den Orient.<sup>4</sup> Eine Umbildung des Griechentums hat begonnen, die sich unter dem Druck entsetzlicher Zeiten und eines immer allgemeineren Sünden- und Schuldgefühles wunderbar beschleunigt; bald sehen wir im Neupythagoreismus orientalischen Zauberglauben sich mit vermeintlich altgriechischer Weisheit verbinden; später in der allmählichen Umbildung des Platonismus zum Neuplatonismus eine rein orientalische Form der Ekstase zum Höhepunkt und Ziel des philosophischen Lebens werden. Immer bewährt sich der Satz: werbende Kraft besitzen und missionierende Tätigkeit üben im Hellenismus nur griechische Philosophie und orientalische Religion oder Religiosität.

Es ist selbstverständlich, daß beide auch auf das Christentum Einfluß ausüben; die Wirkung des Hellenismus auf dasselbe wird voll nur erkennen, wer beiden Bestandteilen gerecht zu werden vermag. Nun ist die Einwirkung der Philosophie auf das Christentum gewiß noch nicht eindringend genug, doch aber so oft geschildert, daß ich sie hier beiseite lassen kann. Es gilt zunächst den zweiten, eigentlich orientalischen Teil hellenistischer

Religionen scharf ins Auge zu fassen. Er wird nicht ohne weiteres den alten Volksreligionen gleichgesetzt werden dürfen. Ein starker Ideenaustausch hat die orientalischen Religionen offenbar schon in der Perserzeit einander angeähnelt. Wir können das an der Vorstellung von einer zur Materie niedergesandten Gottheit, die bald als innerer Mensch männlich, bald als Seele weiblich gefaßt und mit verschiedenen Volksgöttern identifiziert wird, jetzt einigermaßen verfolgen.<sup>5</sup> Die Einführung griechischer Worte für die Begriffe oder Naturkräfte die man in den Göttern ganz allgemein zu suchen begonnen hatte, mußte die Ausgleichung beschleunigen. Vor allem aber mußte die intensive Missionstätigkeit, die jetzt anhebt, ihren Charakter ändern.<sup>6</sup> Jede Religion wird in der Propaganda und der Diaspora anders, wird unendlich persönlicher als innerhalb eines geschlossenen Volkstums, in dem die Beteiligung an ihr selbstverständlich ist und dem einzelnen keine eigene Entscheidung auflegt, und jede wird universeller werden müssen, ja zu dem Versuch gedrängt werden, sich als die Urreligion der Menschheit zu geben. Auch die äußeren Einrichtungen werden sich den geänderten Verhältnissen anpassen müssen.

Suchen wir diese Umgestaltung alter Natur- und Volksreligionen in der Propaganda der hellenistischen Zeit zu erkennen, so ist für die ägyptische das Material reich, und besonders die Beschreibung des Isisdienstes bei Apuleius läßt Kult, Sprache und Empfindungsleben klar erkennen; für die phrygische Religion haben wir in dem heidnischen Teil der Naassener-Predigt wenigstens ein längeres Originaldokument, daneben zwei kurze Beschreibungen von Gemeindefesten. Für die persische bieten die mandäischen und manichäischen Texte und die Leh-

ren einzelner älterer Sekten immerhin wichtigen Anhalt.<sup>7</sup> Für die übrigen sind wir auf Andeutungen angewiesen. Aber wir können sie untereinander vergleichen und dadurch beleben und in Zusammenhang bringen, nicht nur, weil allerlei Wechselwirkungen schon stattgefunden haben, sondern noch mehr, weil wenigstens die Hauptreligionen jetzt einen Grundzug gemeinsam haben, der sie dem damaligen Griechentum, das dem Gebildeten Gott immer transzendornter gemacht, immer weiter von dem Menschen abgerückt hat, schroff entgegenstellt: Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden, und etwas Ähnliches hat nach jüngerer Auffassung auch der iranische Gott 'Mensch' erfahren: zur Materie ist er herabgestiegen, dort in Todesschlaf versunken, aber wieder erweckt worden und ist zur himmlischen Heimat zurückgekehrt. Wenn wir uns mit diesen Göttern vereinigen, sie in uns aufnehmen oder sie anziehen, haben wir die felsenfeste Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit. Aber die alten nationalen Mysterien, die für Ägypten auch Herodot bezeugt, Darstellungen der Erlebnisse des Gottes und mindestens seit fröhellenistischer Zeit auch der trauernden, suchenden und endlich findenden Göttin, die Klage um den gestorbenen Adonis und die Begrüßung des auferstandenen, die Hauptdarstellungen des Attisglaubens — alle diese heiligen Handlungen (alt oder neu eingeführt) scheinen im hellenistischen Kult Teile eines kunstvoll geordneten Gottesdienstes geworden und ganz oder doch für die Gemeinde öffentlich. Ob wir sie noch Mysterien nennen wollen, macht wenig aus, wenn wir sie nur scharf von jenen rein persönlichen Mysterien trennen, die wir daneben im ägyptischen, phrygischen und persischen Kult nachweisen

können. Zu der Isigemeinde gehören 'Zugewandte' verschiedenen Grades, Gläubige oder Proselyten, *advenae*, wie sie auch hier heißen. Sie nehmen teil am Gottesdienst und betreten den Tempel; ja sie dürfen in dem heiligen Bezirk selbst Wohnung nehmen. Dennoch sind sie geschieden von denen, die sich der Gottheit verlobt und ihr Leben ihr zu eigen gegeben haben, den Mysteriern, auch wenn diese in der Welt leben. Diese haben 'das Joch auf sich genommen' und sich, wie es hier, in anderen Mysterien, auf welche schon Livius Bezug nimmt, und im Mithraskult heißt, zu dem heiligen Kriegsdienst gemeldet.<sup>8</sup> Ein Diensteid, *sacramentum*, verpflichtet sie auf Lebenszeit. Der Dienst ist schwer, eine strenge Askese ist mit ihm verbunden, und viele beben davor zurück. Denn so weitherzig gerade der Isiskult gegen die Proselyten ist, so streng hält er darauf, daß die Mysteriengesellen bis in die Äußerlichkeiten die rituellen Vorschriften mitmachen, die in der Heimat für den Priester gelten. Schon dies konnte zum Verständnis der von Apuleius andeutungsweise beschriebenen Isismysterien führen, welche ich schon vor Jahren als Nachahmung der heiligen Handlung erweisen konnte, die den Pharaos bei seiner Thronbesteigung zum Gott macht. Den Tempel umwandelnd und die Götter begrüßend vollzieht er symbolisch die Himmelswanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, durch welche der Gestorbene zu Gott wird oder aus Gott geboren wird.<sup>9</sup> Da auch der Priester, wenigstens soweit er als Vertreter des Pharaos handelt, göttliche Kraft hat und Gott ist, so ist wohl möglich, daß auch schon der nationale Kult eine entsprechende Priesterweihe wenigstens für die höheren Stufen kannte, die ja mindestens nach späterer Anschauung auch den Zugang zu geheimem Wissen eröffnen.

Weniger wahrscheinlich wäre eine andere Erklärung, daß man nämlich in den Kultgemeinden des Auslandes, in denen eine Bestallung des Priesters durch den König oder seinen Stellvertreter rechtlich wie faktisch unmöglich war und die Forderung priesterlicher Abstammung von Anfang an fortfallen mußte, und ebenso in den freieren Kultverbänden des Mutterlandes als Ersatz frühzeitig jene alte Königsweihe heranzog. Aus der Zahl der Geweihten beruft dann der Gott, d. h. die Kooptation der eigentlich amtierenden Priester, den einzelnen je nach dem Einfluß römischer Kollegienordnung zu einer zeitlich beschränkten oder lebenslänglichen Stellung. Auch im phrygischen Kult sehen wir eine zunächst dem Gemeindekult dienende Opferhandlung, an welcher der Priester obersten Grades beteiligt ist, das Taurobolium, zur Weihe des Mysten, zu dem Bad der Wiedergeburt werden. Die eigentlichen Mysteriengesellschaften sind auch hier ein Volk von Volksgemeinschaften oder von Priestern.<sup>10</sup> Der Unterschied dieser persönlichen Mysterien von jenen Volks- oder Gemeindemysterien ist wohl klar: der Mysteriengesell schaut nicht mehr, was Osiris oder Horus erlebt hat, sondern erlebt es selbst und wird dadurch Osiris oder Horus, wie ja auch der Gestorbene selbst zum Osiris wird.

Das Band zwischen Gott und Mensch kann gar nicht enger und stärker gedacht werden, und ein Gefühl nicht nur lebenslänglicher Dankbarkeit, sondern persönlicher Liebe, die in ihren Äußerungen bis ins Sinnliche geht, verbindet beide. Rechnen wir hinzu, daß hier, in der Diaspora, um so zu reden, jede dieser Gottheiten eine bestimmte Heilsbotschaft hat — von einem Evangelium der Isis, dessen Text wir noch haben, haben Philologen wenigstens mit gewissem Recht gesprochen —, daß auch für den liturgischen Gebrauch berechnete Sammlungen

heiliger Schriften, und zwar in griechischer Sprache verfaßte Sammlungen, entstehen<sup>11</sup>, daß der Glaube (*πίστις, fiducia*) an diese Götter ein persönlicher Willensakt ist, eine göttliche Kraft, die, auf persönliche Erfahrung im Mysterium begründet, ausdrücklich aller philosophischen Überzeugung entgegengestellt wird<sup>12</sup>, daß die Predigt bestimmte Formen angenommen hat — wir kennen Dankgebete, Auslegungen heiliger Texte und Missionspredigten —, daß feste Bekenntnisse die Gemeinden zusammenhalten und eine reiche Literatur von Wundererzählungen und Visionsberichten der Erweckung wie der Erbauung dient, so begreifen wir die wunderbare Anziehungs Kraft, die diese hellenistische Form orientalischen Glaubens auf den religiös verarmten Okzident üben mußte.

Wollen wir die Eigentümlichkeit jenes Glaubens richtig würdigen, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Entstehung der Gemeinden werfen. Schon die Verpflanzungen größerer Volksmassen, die innerhalb eines Weltreiches oder Kulturgebietes ein Herrschergebot oder der friedliche Zwang des Handels bewirkt, lösen bis zu gewissem Grade den nationalen Charakter der Volksreligionen und beeinflussen ihr Wesen. Ich darf Sie an die jüdische Diaspora und jene überraschende Entdeckung nur erinnern, daß schon in der Perserzeit eine jüdische Militärkolonie in Assuan ihren eigenen Jahtempel mit einem stark synkretistischen Kult hat, eine Kolonie, die sich als jüdisch empfindet und mit der Leitung des Nationalkultes in Jerusalem in Berührung, aber auch im Gegensatze steht. Wenn in Athen frühzeitig ägyptische Kaufleute sich landsmannschaftlich zusammenschließen und als kultlichen Mittelpunkt ihrer Vereinigung ein Isisheiligtum gründen, so wird Kult und An-

schauung sich ähnlich zunächst den Umständen, bald auch der Umgebung anpassen, und neue, von hier aus beeinflußte oder begründete Heiligtümer oder Kulte werden noch stärker hellenisiert sein. Noch einschneidender sind die Änderungen bei den aus politischen Gründen übernommenen Kulten. Wenn der hellenistische Herrscher Ägyptens, um die beiden Bevölkerungsklassen seines Landes einander näherzubringen, aus der Fremde einen neuen Gott Serapis holte, so mußte er ihn zwar den ägyptischen Vorstellungen so eng wie möglich anpassen und an vorhandene Worte und Begriffe anschließen. Die griechischen Städte aber, die, um ihm zu huldigen, unmittelbar danach den Kult offiziell übernahmen, brauchten weder einen ägyptischen Priesterstand zu übernehmen — kaum daß einmal ein Ägypter als Berater des griechischen Priesters erscheint — noch den Kult in allen Einzelheiten nachzuahmen. Sie konstituierten ihn ja neu, und der rein repräsentative Charakter des Poliskultes ließ Einzelheiten schwerlich als wichtig erscheinen. Innerlicher war das Verhältnis zu der fremden Religion notwendig in jenen privaten und freien Kultgemeinschaften, die sich bald selbst bis ins Mutterland Ägypten übertrugen. Wählte der einzelne für seine Verehrung einen fremdländischen Gott, so mußte wohl gerade das dem heimischen Kult Entgegengesetzte, das Neue, ihn anziehen. Aber auch dann mußte die Individualität des Begründers oder Leiters der Vereinigung besondere Wichtigkeit gewinnen, eine getreue Nachahmung der kultlichen Einrichtungen einer orientalischen Volksreligion aber auch aus äußeren Gründen in manchem unmöglich sein. Wie weit sich dann in späterer Zeit privater und öffentlicher Kult gegenseitig beeinflussen und durchdringen, entzieht sich zur Zeit noch wenig-

stens meiner Kenntnis; nur daß mit der Steigerung des religiösen Bedürfnisses das orientalische Element stärker, der Zauber des Rätselhaften und doch durch uralte Tradition Beglaubigten zwingender wird, können wir erkennen oder ahnen.

Die rasche Verbreitung jener Kulte auch in entlegene und vom Handel kaum berührte Orte können wir nicht verstehen, wenn wir die wenigen Notizen über die Tätigkeit wandernder Diener einzelner orientalischer Gottesheiten nicht scharf ins Auge fassen. Offizielle Priester, die an einem bestimmten Heiligtum des Mutterlandes angestellt sind, möchte ich in ihnen nicht sehen und habe ich nie in ihnen gesehen. Aber sie geben sich als Priester und Propheten und beglaubigen ihre Verkündigung durch den ekstatischen Geist ihrer Rede und durch Weissagung und Wunder. Die berühmten Abschnitte, in denen Livius als Lehre für die eigene Zeit Aufkommen und Unterdrückung eines offenbar hellenistisch-orgiastischen Mysterienkultes in Italien im Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. eingehend berichtet, scheinen mir besonders lehrreich. Das Ziel ist die *κυρηπία*. Der Einweihungsritus versinnbildlicht eine geschlechtliche Vereinigung mit dem Gott; wir hören von sakralen Mahlen, geheimen Gebeten, gottbegeistertem Reden (*προφητεύειν*) und nächtlichem Lichtertragen. Den Kult hat ein wandernder Griechen zuerst nach Etrurien gebracht, seine einheimischen Schüler oder Schülerinnen verbreiten ihn, immer neue Gemeinden bildend, rasch über Italien; sie gestalten ihn 'auf Grund göttlicher Offenbarungen' sogar entscheidend um.<sup>18</sup> Wie jener Griechen, so scheinen bald danach Magier und Chaldäer oder ägyptische Wundertäter Italien zu durchziehen. Schon um Ciceros Zeit übt ein vornehmer Römer Nigidius Figulus all jene

Zauber, zu denen unsere Papyri Anweisung geben, und tut es, um einer hellenistischen Lehre durch Wunder Be-glaubigung zu schaffen; schon er gründet zugleich eine Art Gemeinde. Daß er in den kleineren Städten Italiens schon Vorgänger gehabt hatte, zeigt die jüngste italische Komödie.<sup>14</sup> Es sind die bald danach von Philodem als die 'sogenannten θεῖοι' erwähnten Männer, aus denen Gott redet. Auch der römische Große der Zeit hält sich neben dem Philosophen oder an dessen Stelle als Seel-sorger diese Art orientalischer Propheten, jener Sergius Paulus der Apostelgeschichte nicht anders als Memmius, der Gönner des Lukrez.<sup>15</sup> Eine allgemeine Vorstellung von dem θεῖος ἀνθρώπος beginnt sich durchzusetzen, nach welcher ein solcher Gottmensch auf Grund einer höheren Natur und persönlicher Heiligkeit in sich tiefstes Er-kennen, Seher- und Wunderkraft verbindet. Ohne diese Vorstellung blieben Erscheinungen, wie der Prediger und Wundertäter Apollonios von Tyana oder der Seher und Religionsgründer Alexander von Abonoteichos, ja blieben selbst die an Peregrinus Proteus, den Kyniker, schließenden Vorstellungen unverständlich.<sup>16</sup> Als ganz selbstverständlich gilt es in der erzählenden Literatur, daß solche Männer die Zukunft voraus wissen, die Gedanken der Begegnenden erkennen, Kranke heilen und selbst Tote auf Augenblicke oder längere Zeit wiederbeleben können. Im Leben ist Prophet der ehrenvolle, Goët der verächtliche Titel für sie. Die Erklärung bietet offenbar der Charakter orientalischer Religionen. Für den Stoiker Chairemon, den Lehrer des Nero, besteht die ägyptische Religion in einem astrologisch gewendeten Naturkult und in Zaubergebeten, dem Mittel, wie man den Sternenzwang bricht. Das wird begreiflich, wenn wir im Tages-kult des ägyptischen Priesters sehen, wie jede Kulthand-

lung eigentlich ein Zauber ist, und bedenken, daß die unlösliche Verbindung von übernatürlichem Wissen und Wunderkraft, die jetzt im Hellenismus als selbstverständlich gilt,<sup>17</sup> ihre einfachste Erklärung in jener Grundschatzung der Mysterien findet, daß sie mit Gott vereinen und zu Gott machen. Überall tönt uns ja entgegen, daß nur durch diese Vereinigung der Zauberer seine Wunder tut und Seher oder lehrender Prophet die Zukunft oder die Geheimnisse Gottes schauen; ja wir hören, daß diese Vereinigung zurückwirkt und man, indem man zaubert und die Zukunft erfährt, unsterblich wird.<sup>18</sup> Kein Wunder, daß der Zauberbrauch beständig die Mysterien nachahmt und nur denselben Gedanken in immer neue Formen kleidet, individuell, weil von allem Gemeindekult gelöst. So zeigen die zahlreichen in Ägypten gefundenen und in der Mehrzahl wohl hier entstandenen Zaubertexte, wie groß hier in jung hellenistischer Zeit die Bedeutung jener persönlichen Mysterien geworden ist. Es ist die natürliche Rückwirkung der Diaspora auf das Mutterland.

Ein festes Lehrsystem hat, wie wir mit Bestimmtheit sagen können, trotz ihrer Pflege in geschlossenen priesterlichen Verbänden weder die ägyptische noch die phrygische, ja, wahrscheinlich nicht einmal die persische Religion gehabt, als sie ins Ausland vordrangen; die schon hierdurch bedingte lokale Verschiedenheit steigerte sich noch durch die Art der Übertragung und die Auswahl der Götter, die wenigstens die ägyptische Religion bot. Bald die eine, bald die andere Gottheit rückt in den Mittelpunkt, den die philosophische Bildung der Zeit noch mehr als das Bedürfnis des Kultes erfordert. Schon Martial verspottet als in Rom allgemein bekannt eine Heilsbotschaft, die in dem Bekenntnis zu Hermes als dem dreieinigen Weltgott gipfelt: *Hermes omnia solus et ter*

*unus*. Ihm nachgebildet und doch entgegengesetzt ist eine andere, inschriftlich erhaltene Bekenntnisformel: *Isis, una quae es omnia*. Es sind die beiden größten Offenbarungsgottheiten der hellenistisch-mystischen Literatur. Von einer Geheimlehre der Anubisverehrer redet Plutarch, und eine Bekenntnisinschrift der Diaspora zeigt uns diesen Gott, der sonst wohl der Diener aller Götter heißt, ganz für Horus eingesetzt als Weltenherrscher.<sup>19</sup> Ja, selbst Gemeinden ein und derselben Gottheit weichen in einzelnen Formen voneinander ab und scheinen nicht in engerem Zusammenhang; als Apuleius, der in Korinth die Weihen empfangen hat, nach Rom kommt, ist er Proselyt, 'zwar nicht in der Religion, aber in diesem Tempel'; eine Wiederholung seiner ersten Weihe könnte er, wenn die Göttin sie befiehlt, nicht in Rom, sondern nur in Korinth vornehmen lassen.

Noch seltsamer ist ein zweiter Zug. Wenn der Mysteriener der Isis zum Dank für die erlangte *cυτηρία* sein ganzes Leben gelobt und in ihr Heer eintritt, so müßte er folgerichtig damit auf den Kult und die Mysterien wenigstens der nichtägyptischen Götter verzichten. Gerade das Umgekehrte zeigen die ägyptischen und die mit ihnen seltsam übereinstimmenden phrygischen Mysteriengebete. Alle Mysterienreligionen des Altertums geben sich in hellenistischer Zeit als für alle Menschen bestimmt, aber alle erkennen sich untereinander an. Jede will die Urreligion geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist; aber diese Urreligion haben alle anderen Menschen von hier angenommen; alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit.<sup>20</sup> So kann der einzelne Mysterienkult, der immer von dem Ort ausgehen soll, wo die ersten Menschen erstanden, nur noch beanspruchen, den richtigsten und wirksamsten

Namen und Ritus zu bieten. Aber ist der überhaupt noch voll bekannt? Kann ein Mensch zwischen den verschiedenen Ansprüchen heiliger Traditionen entscheiden? Es scheint mir nicht unwichtig, daß dieser Zweifel in den Gebeten selbst ausgesprochen wird. Mitwirkt ferner die unmerkliche Wandlung des Empfindens in dem Weltreich. 'Die Götter müssen wir uns allgemein (*κοινοί*) halten', so ruft Plutarch, wenn er versucht, die Isisbotschaft dem gebildeten Griechen verständlich zu machen, d. h. philosophisch zu deuten. 'Wir dürfen die Menschheit nicht berauben, indem wir durch Betonung der Äußerlichkeiten im Mythos und seiner Deutung eine so starke Religion national und lediglich zum Besitz der Ägypter machen.' Wohl ist die Begründung im wesentlichen noch stoisch. 'Wie Sonne und Mond dieselben bleiben und nur von den verschiedenen Völkern verschieden benannt werden, so bleiben der allbeherrschende Logos und die Vorsehung überall dieselben, wenn auch Namen und Kult wechseln. Die Symbole, unter denen die einzelnen Religionen die Lehre von ihnen bergen, mögen bald schärfer, bald undeutlicher ausgeprägt sein, alle wollen sie nur den Geist zu Gott führen, und alle bieten sie, äußerlich gefaßt, die Gefahr des Aberglaubens oder der Gottlosigkeit.'<sup>21</sup> Aber wir empfinden leicht, daß diese Sätze nimmermehr die Wertschätzung der Einzelreligion begründen würden, die aus der Mahnung, die Menschheit nicht zu berauben, spricht. Ihr liegt ein tiefes Empfinden von der Kraft der Einzelreligion zugrunde, deren heilsame, durchaus nicht bloß auf das niedere Volk beschränkte Wirkungen man nicht national umgrenzen darf. Je mehr Symbole der einzelne vergleicht und richtig deutet, um so sicherer wird er des allen gemeinsamen Kernes werden. Daß dieser Kern

sich in den Mysterien am deutlichsten enthüllen wird, sagt Plutarch hier nicht ausdrücklich, doch ist es die allgemeine Anschauung, die in den Begriffen der 'Geheimnisse Gottes' und der 'Eingeweihten' oder 'Vollkommenen' ihre beste Stütze hat, und auch Plutarch glaubt, daß in den Mysterien eine göttliche Kraft mitgeteilt wird, die zur Erkenntnis der Wahrheit hilft. So wird jene wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Mysterien, die uns zunächst so seltsam berühren mußte, ebenso sehr durch den Zauberglauben bei den niederen wie durch die philosophische Vertiefung der Religion bei den höheren Naturen begünstigt. Auf beide wirkt die Überzeugung, daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt; so mag er selbst entscheiden oder vielmehr ausgleichen.

Es ist bekannt, daß das Leben dem durchaus entspricht. Gottesfürchtige Männer benutzen jede Gelegenheit, sich in ein neues Mysterium einweihen zu lassen, und verbinden in sich mit den wiederbelebten griechischen die verschiedensten orientalischen Weihen. Was sie von ihnen erwarten, ist naturgemäß verschieden; beziehen doch viele die *cυτηπία*, die in allen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben, Errettung aus Gefahren, Erfolg im Berufe, Schutz vor Krankheit — es ist bezeichnend, daß schon in den italischen Bacchanalien für einen Kranken die Weihe nach der Genesung gelobt wird, wie später ganz allgemein im hellenistischen Kult — aber selbst dann ist, wie Apuleius zeigt, mit der äußeren Hilfe eine Verheißung für das Fortleben im Jenseits verbunden. Tiefere Naturen suchen von früh an in dem Mysterium neue Erkenntnis und Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ich. Jede neue Vereinigung mit Gott

muß sie erhöhen. So wird die Religion des einzelnen und gerade des Frommen synkretistisch und damit zugleich individualistisch, sie wird ganz sein eigen.<sup>22</sup>

Naturgemäß bringt der Zauber das Gegenbild. Den Namen desselben Gottes ägyptisch, syrisch, phrygisch, persisch, auch hebräisch zu nennen, wird allgemeiner Brauch, und das Bestreben, zu einer mystischen Urreligion emporzudringen, zeigt sich in dem Versuch, auch die Sprache der 'Engel' oder der Gotteskräfte oder bestimmter Urgötter hinzuzunehmen, und seltsam, aber doch auch vielleicht verständlich verbinden sich hiermit die Anrufungsformeln, die ein bestimmter, durch Wunderkraft besonders begnadigter und beglaubigter Mann der näheren Vergangenheit oder Gegenwart verwendet und gelehrt hat; vielleicht war ihm eine besonders wirksame Sprache offenbart. Wenn die Apostelgeschichte die Heiden von Paulus sagen läßt, 'er bringt neue Namen der Götter', oder wenn Simon in ihr von Petrus sich taufen lassen und seinen Zauber kaufen will, so entspricht das durchaus dem Bilde, welches die Papyri gewähren. Und weiter entspricht ihm die Geheimliteratur, die lange vor unserer Zeitrechnung beginnt; theologische, astrologische, alchemistische und andere Schriften mischen ägyptische, persische, syrische, phönizische und selbst jüdische Lehren, die sich immer als Offenbarungen eines Gottes geben, der bald unmittelbar, etwa in Form der Unterweisung eines jüngeren Gottes, zu uns spricht, bald seine Geheimnisse einem der Könige oder Wundertäter der Vorzeit offenbart hat, der nun redend oder schreibend eingeführt wird. Nicht selten freilich spricht auch der wirkliche Verfasser in eigener Person zu uns, gibt seine Lehre und legitimiert sie, indem er vorausschickt, wie er sich mit Gott oder Gott sich mit ihm vereinigt hat; ja selbst wo

Götter redend eingeführt werden, begründen sie ihre Kenntnis bisweilen durch ihre mystische Vereinigung mit dem Urgott. Die Formen dieser Vereinigung aber entsprechen für Mensch und Gott in der Regel streng den Bildern und Riten der Mysterien.

Wir erkennen leicht einen nicht minder wichtigen Grundzug dieser Religionen: neben der Berufung auf eine Uroffenbarung und Tradition steht als zweite Quelle des Glaubens eine immer fortwirkende unmittelbare Offenbarung des Gottes an seine Diener. Den Höhepunkt des religiösen Lebens bildet die Ekstase, die ihre vollste und untrüglichste Form im Mysterium erreicht. Vereinigt sich in ihm der Mensch mit Gott, so muß er hierdurch unmittelbares, von allem Früheren unabhängiges Wissen gewinnen, und redet von nun an Gott durch den ihm geweihten Diener, so steht für den Gläubigen diese neue Botschaft gleichberechtigt neben, ja über den früheren. Das legen nicht etwa wir Modernen hinein, es ist allgemeiner orientalischer Glaube. Der Pharao ist Gottes, Sohn und Gott, also kennt niemand die Götter wie er und ein Echnaton betet: 'Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine Kraft.' Auf Grund dieses Glaubens ändert er die Religion seines Volkes, wie auf Grund seiner sakralen Stellung und der aus ihr folgenden göttlichen Offenbarung der Ptolemäer den Serapiskult einführt. Aber auch für den Priester bleibt bis zum letzten Ausgang des Heidentums die Offenbarung und das unmittelbare Schauen Wirkung und Höhepunkt des wahren Kultes; er sieht den Gott, und der Gott spricht aus ihm<sup>23</sup>; nur deshalb konnte man für die höchste Priesterklasse die griechische Bezeichnung Prophet wählen. Ähnlich behauptet jeder

Zauberer, daß er allein Namen, Gestalt und Geheimnisse seines Gottes kennt, und ersinnt daraufhin neue Formeln. Von derselben Anschauung geht vor allem die theologische Literatur aus, in der jeder neue Verfasser selbst in den wichtigsten Fragen ganz frei aus eigener Offenbarung die frühere ergänzt oder abändert. Die Polemik ist dabei oft außerordentlich scharf; nur wenn der Fiktion nach Götter selbst sprechen und einander berichtigen, geschieht es in der verbindlichen Form, der Urgott habe dem Rivalen nicht alles offenbaren können, da dieser noch zu jung oder noch nicht in die höchsten Mysterien eingeweiht gewesen sei. Dem Rechte nach muß jeder der Vereinigung mit Gott Gewürdigte autonom sein. Er darf jedem anderen, zumal dem Ungeweihten, alles Urteil über das, was er erschaut hat, absprechen und kann und muß selbst doch über alles urteilen. Offenbarung macht frei.

Der Widerspruch, in den die beiden Prinzipien des Glaubens an eine Uroffenbarung und Tradition und an eine fortwährende Offenbarung und eigene Schau notwendig treten müssen, wird innerhalb eines Gemeindekultes weniger zutage treten: was an sinnlichen Wahrnehmungen dem Novizen geboten wird, um seine erregte Phantasie zu lenken, ist immer dasselbe, und ein vorhergehender Unterricht, oder besser eine Verheißung dessen, was er schauen wird — wir haben jetzt in der Mithrasliturgie eine literarische Nachbildung —, sorgt dafür, daß er die Lichterscheinungen, Gesichte und Stimmen richtig deutet. Man begreift leicht, daß eine Gemeinde die in einer anderen vollzogenen Weihe nicht als für sich vollgültig betrachten kann und erst auf Grund der eigenen Weihe den Betreffenden zum Priester erhebt.

Noch freier muß der einzelne werden, sobald im Gottesdienst und selbst in dieser seiner höchsten Erhebung die Kulthandlung zusammenschrumpft oder wegfällt und das ganze Erlebnis in die erregte religiöse Phantasie verlegt wird. Es ist die letzte und für uns wichtigste Stufe antiken Mysterienglaubens. So mag ein Beispiel, das zugleich warnen möge, die in unseren theologischen Behandlungen der Sakramentlehre üblichen Distinktionen auf die Antike zu übertragen<sup>24</sup>, das, was ich meine erst einmal kurz erläutern.

Zu den Formen, in denen ursprüngliche Völker sich die höchste religiöse Weihe, die Vereinigung mit Gott, vorstellen, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vereinigung, durch welche der Mensch das innerste Wesen und die Kraft eines Gottes, seinen Samen, in sich aufnimmt. Die zunächst ganz sinnliche Vorstellung führt an den verschiedensten Stellen unabhängig zu heiligen Handlungen, in denen der Gott durch menschliche Stellvertreter oder ein Symbol, den Phallos, dargestellt wird. Frühzeitig erstarrt dann an dem einen Ort die heilige Handlung zur unverstandenen Repräsentation, an einem andern empfängt sie eine Umdeutung, nach der nur die Seele solcher Vermischung mit der Gottheit gewürdigt wird, an einem dritten soll eine künstliche Überreizung der Phantasie eine Art inneres und dennoch körperliches Erleben herbeiführen. Die verschiedenen Stufen stehen in den hellenistischen Kulten fast gleichzeitig nebeneinander. Von jenen mehrfach erwähnten Bacchanalien an bis zum Ende des christlichen Gnostizismus bildet in einzelnen Kulten die geschlechtliche Vereinigung mit einem Diener des Gottes die Weihe, die in den Himmel erhebt und dort mit Gott vereinigt. Ein zufällig im Leben des Apollonius von Tyana erhal-

tenes Geschichtchen belehrt uns, daß bei den heidnischen Kilikiern sogar dieselben Formeln wie in zeitlich und räumlich weit entfernten christlichen Gemeinden üblich waren. Dieselbe Grundvorstellung finden wir im alten Ägypten, wo uns bekanntlich bildliche Darstellungen und Inschriften eingehend schildern, wie der Pharaos in der geschlechtlichen Vereinigung des Gottes mit der Königinmutter gezeugt wird; sie wird durch die heilige Handlung selbst zur Göttin. Neben ihr erscheinen auch andere Frauen in einer Art sakralen Würde als Nebenweiber oder Geliebte des Gottes, und die Vorstellung einer rein körperlichen Vereinigung des Gottes mit einem irdischen Weibe wird noch in hellenistischer Zeit in griechisch geschriebenen theologischen Schriften gerechtfertigt. Dem entspricht in der Diaspora ein Mysterium, das z. B. von den vornehmen Frauen Roms um Beginn unserer Zeitrechnung erstrebt und von den Gatten geduldet wird: der Gott beruft seine Erwählten zu einer Nachtfeier in den Tempel, um sich dort ihnen zu vermählen. Die Phantasie soll dabei allein tätig sein, aber wie sie erregt wird, zeigt, daß die Frau eines Senators gar kein Arg hat, als für den Gott von den betrügerischen Priestern ein wirklicher Mann untergeschoben wird, sondern sich der ihr zuteil gewordenen Gnade vor ihrem Gatten und ihren Freundinnen rühmt. In der alchemistischen Geheimliteratur verkündet Isis, daß sie das höchste Wissen, welches sie jetzt offenbaren wolle, in der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Urgott empfangen habe, um es dereinst ihrem Sohne, seiner Verkörperung, zu verkünden, und der Zauber schreibt dem Adepten vor, ein Brautgemach zu rüsten und in ihm den πάρεδρος δαιμόνιον zu erwarten. 'Naht der Gott, so presse Mund auf Mund, und er wird mit dir tun, was

die Männer tun mit ihren Weibern.' Der Erfolg ist Wissen der Zukunft, Wunderkraft und Unsterblichkeit. An den Brauch eines Teiles der christlichen Valentinianer, statt der Tauffeier ein Brautgemach zu rüsten, in welchem der Myste das Niedersteigen des πνεύμα erwarten soll, oder an die Prophetenweihe des Gnostikers Markos brauche ich nur zu erinnern, in welcher das Weib sich bereiten muß, wie die Braut für den Bräutigam, und durch die wunderkräftige Vermittlung und das Wort des Markos den Samen Gottes und damit den Geist der Prophetie, d. h. der pneumatischen Rede, in sich aufnimmt. Ganz ähnlich betet in der Erzählung der Thomasakten der Apostel im Brautgemach über den königlichen Neuvermählten; als er fortgegangen und das Gemach verschlossen ist, ist plötzlich Christus bei ihnen, und durch seine Lehre, die das 'Leben' in sie sät, vollzieht sich für sie eine göttliche Hochzeit mit dem 'wahren Manne'; es ist eine Vereinigung (ἐνώπιον) mit ihm selbst, die sie der Vergänglichkeit (Materie) entrückt und zu der 'Größe' (Gott) erhebt. Die einzelnen Wendungen entsprechen durchaus der alten Vorstellung einer wirklichen geschlechtlichen Vereinigung mit dem Gott. Die notwendige Folge ist, daß sie menschlichen Geschlechtsverkehr meiden müssen. Dieser übrigens weitverbreiteten Vorstellung entspricht es, wenn Hieronymus ernsthaft zweifelt, ob Gott den Fehlritt einer Nonne, den Ehebruch gegen sich, überhaupt vergeben kann. Die ursprünglich sinnliche Vorstellung wird dann rein bildlich: jede Sünde ist ein Gefährden des göttlichen Samens in uns, eine Untreue gegen den himmlischen Bräutigam der Seele oder der Gemeinde. Schon Dietrich erkannte, daß hiernach das Rätselwort eines so ganz hellenistischen Schriftstückes, wie der erste Johannes-

brief es in allen Einzelheiten ist, gedeutet werden müsse: 'wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt'; nur ist zweifelhaft, wieweit der Ursprung der Vorstellung hier noch wenigstens dunkel empfunden wird; finden wir doch schon in spätägyptischen Texten als Begründung der Kunstmöglichkeit und Vortrefflichkeit eines Menschen, daß er den Samen aller Götter in sich trägt.<sup>25</sup> Alle Stufen von der rohesten sinnlichen Vorstellung bis zu der mystischen Empfindung einer Seelenhochzeit oder dem ganz bedeutungslos gewordenen sprachlichen Bilde, von dem wirklichen δρύψειον mit äußerem Geschehen oder Symbolen eines solchen bis zur flüchtigen Erweckung einer Vorstellung, vom Eingreifen eines weihenden Propheten oder Wundertäters bis zur Wirkung durch das geschriebene Wort lassen sich hier nachweisen. Aber selbst, wo das ganze Mysterium zum Bilde verblaßt scheint, wie in der christlichen Großkirche, übt noch das Bild eine unheimliche, das Leben manigfach beeinflussende Kraft. Die Mahnungen des Hieronymus, wie die Nonne auf ihrem Lager mit dem Bräutigam Liebesworte tauschen und was sie von ihm zu erfahren glauben soll, unterscheiden sich von den Vorschriften heidnischer Zaubertexte nur durch die eingehendere und sinnlichere Ausführung und die Verwendung des Hohen Liedes.

Jenes Fortfallen der heiligen Handlung und Verlegen des ganzen Vorganges in das innere Erleben des Mysteriengottes mußte bei den verschiedenen Mysterienvorstellungen aus verschiedenen Gründen und verschieden schnell eintreten. Bot die Anstoßigkeit einzelner aus uraltem Naturkult übernommener Handlungen bei den einen den Anlaß, so bei anderen vielleicht rein äußerliche Gründe wie das Fehlen eines Tempels und eines so komplizier-

ten Apparates, wie ihn z. B. das von Apuleius beschriebene Mysterium der Himmelswanderung verlangt. Selbst wo die Gründe zu der Umgestaltung nur in der Vergeistigung der Religion liegen, können verschiedene Faktoren wirken. Daß am Opfer nicht die Gabe, sondern die Erhebung des Herzens zu Gott das wichtige ist, hat auch im Orient an verschiedenen Stellen frommer Sinn erkannt und unabhängig vom Orient die griechische Philosophie immer wieder betont. Es ist ganz unmöglich, die allgemein hellenistische Anschauung, daß der wahre Kult ein beständiges Preisen Gottes, das richtige Opfer das Dankgebet ist, ausschließlich auf eine Quelle zurückzuführen. Wenn die λογικὴ λατρεία oder λογικὴ θυσία schon vor Paulus ein formelhafter Ausdruck hellenistischer Theologie geworden und von ihm nur übertragen ist, so ließen sich für ihr Aufkommen im ägyptisch-hellenistischen Kult selbst alte Gebetsformeln und die Gleichsetzung des Wortes und der Realität im Zauber als Erklärung anführen. Dennoch sprechen nicht nur allgemeine Erwägungen dafür, daß jene Vergeistigung der Religion und Verinnerlichung des Kultes im griechischen Denken ihre Hauptstütze und Förderung fand. Auch die Geschichte einer Formel wie λογικὴ θυσία kann das Eingreifen griechischer Philosophie, oder vielmehr ihrer populären Umbildung anschaulich machen. Sie spielt auch bei der Vergeistigung der Mysterien unverkennbar eine entscheidende Rolle.

Es scheint bisher nicht beachtet, daß wir diese notwendige und allgemeine Entwicklung der Mysterienvorstellungen an einer Stelle noch genau verfolgen können. Schauen wir noch einmal auf das Isismysterium bei Apuleius zurück.

Schon hat er sich zum 'Kriegsdienst der Göttin' ge-

meldet und wohnt als ihr Gefangener, ihr κάτοχος, im Tempelgebiet, begnadet mit beständigen Traumgesichten und teilnehmend an dem täglichen Kulte der Priester. Er glüht vor Sehnsucht und kann dennoch die Weihe nicht erlangen; die Göttin muß im Traum den Neuling wie den weihenden Priester berufen; denn beide müssen sie in ihr ἄδυτον steigen, und wer dies ungerufen tut, stirbt. Pausanias, der die gleiche Anschauung aus ägyptischem wie phokischem Isiskult kennt, erklärt ganz richtig: wer die Gottheit schaut, stirbt.<sup>26</sup> Die Weihe ist, wie der Priester dem Apuleius kündet, ein freiwillig gewählter Tod und ein aus Gnaden gewährtes neues Leben (χαριζομένη άντηρία). Die Göttin waltet der Pforten der Totenwelt und der *salus*. Der Ausdruck kehrt immer wieder, die Bedeutung schwankt zwischen 'Erhaltung des irdischen Lebens' und 'Verleihung eines neuen, höheren'. Ob unsere theologischen Erklärungen des άντηρίου-Begriffes nicht gut täten, letztere Bedeutung auch in den Kultbezeichnungen *salutaris dea*, ἡ θεός των σώτειρα, Σάρπατις άντηρ ein wenig mehr zu betonen?<sup>27</sup> Für Apuleius steht diese Bedeutung schon durch die Begründung des eben angeführten Satzes fest: 'denn das alte Leben ist abgelaufen; die Göttin aber ruft von der Schwelle der Unterwelt den Würdigen und Verschwiegenen zurück und verpflanzt ihn in ein neues Leben der άντηρία'. So ist er 'gleichsam wiedergeboren'. Diese Wiedergeburt ist Wesensverwandlung, Annahme einer neuen Gestalt; *renasci* wechselt mit *reformari*<sup>28</sup>, und schon die Verwandlung aus der Eselsgestalt in die menschliche gilt der Gemeinde als ein Teil jener gottbewirkten Wiedergeburt. Das Wort παλιγγένεσία wird in der hellenistischen Literatur ja auch für die 'Seelenwanderung', die Annahme einer neuen Gestalt, gebraucht. Zugrunde liegt die An-

schauung, daß in jener Wanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, die in dem Mysterium nachgebildet wird, der Tote wie der Gott zwölf verschiedene Gestalten, und zwar Tiergestalten, annimmt, ehe er die göttliche erhält oder wiedergewinnt. Eine Transfiguration, ein μεταμορφοῦσθαι oder μεταβάλλεσθαι, ist für diese Vorstellung mit der Wiedergeburt, der παλιγγένεια, unlöslich verbunden; darum kann der Bericht den Schluß eines Metamorphosenbuches bilden; daher erklärt sich ferner, daß in dem Mithrasmysterium für ἀναγεννηθῆναι auch das seltsame Wort μεταγεννηθῆναι 'Umgeborenwerden' eintritt. Auch hier heißt es dabei ausdrücklich, daß der Myste durch Gottes Wundermacht in eine bessere Natur erhöht ist.

In nächtlicher Vision erhält sowohl Apuleius wie ein von der Göttin erwählter Myste den Ruf (*καλεῖται*). Die Pflicht des letzteren besteht dabei in heiligen Handlungen und in Lehren; er wird durch diese Lehren der Vater des Novizen. Als festen Titel finden wir den πατήρ im Isiskult zu Delos, in den phrygischen Mysteriengemeinden, dem Mithraskult, bei den Verehrern des θεὸς ὑψικτος und sonst. Doch wird im phrygischen Kult auch vereinzelt hervorgehoben, daß ein und derselbe Mann die Dienste des *ἱερεύς* und πατήρ bei der Weihe vollzogen hat, wie dies bei Apuleius geschieht. Wir müssen bedenken, daß in den Hauptreligionen des Orients das Priestertum erblich war und man wenigstens in der Zeit des Hellenismus gerade das besonders bewunderte, daß hier der Sohn vom Vater die Lehre überkomme.<sup>29</sup> Hieraus ist in der Diaspora, in den Missionsgemeinden, die Forderung entstanden, daß der Myste von seinem 'geistlichen Vater' die Lehre empfangen muß. Daß alle Zauberunterweisung und Geheimliteratur des Hellenis-

mus sich als Lehre des Vaters an den Sohn gibt, beruht auf der Fiktion der Mysteriengemeinden und später auch der Christen, daß der Unterricht, selbst wo er schriftlich empfangen wird, zum Sohne macht. Es folgt weiter, daß, wo ein fester Lehrer und Vater für alle Novizen ist, diese unter sich Brüder werden. Da sie alle die Weihe empfangen haben, sind sie natürlich auch alle ὄντει oder ἄγοι. Wenn Paulus seine Gemeinden als seine Kinder betrachtet, weil er sie gelehrt hat, und ihnen doch wehrt, sich nach ihm zu bezeichnen, wie hellenistische Gemeinden sich wohl nach dem ἵερεύς und πατέρι bezeichnen, so beruft er sich darauf, daß er nicht getauft habe, also nicht als ἵερεύς aufgetreten sei; ἵερεύς ist offenbar zunächst die größere, πατέρι die kleinere Würde; wenn der Kult zusammenschrumpft oder wegfällt, wird sich das freilich ändern müssen.

In der Gemeinde, in welche Apuleius tritt, sind beide Stellungen nicht fest, aber jedesmal in einer Hand. Einer ersten Belehrung aus heiligen, in Hieroglyphen geschriebenen Büchern über das zur Weihe Erforderliche folgt ein Reinigungsbad und, von ihm wie im Zauber unterschieden, eine Taufe, ein Überrieseln mit einzelnen Tropfen einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit. Da in den Darstellungen der ägyptischen Königstaufe die einzelnen Tropfen als Symbole von Leben und Kraft (?) bezeichnet werden, dürfen wir uns nicht wundern, in andern hellenistischen Urkunden die *cυτηρία*, d. h. das Heil in diesem wie in dem jenseitigen Leben, schon an die Taufe mit heiligem Wasser geknüpft zu sehen. Verschiedene symbolische Handlungen gleicher Bedeutung kumulieren sich in den Mysterien frühzeitig; andere lösen sich aus dem Zusammenhang einer kunstvoll komponierten Handlung los und werden selbständige.

Nach der Taufe bringt eine neue geheime Belehrung dem Apuleius die unaussprechlich beseligende Verheißung dessen, was er sehen wird; dann folgt nach zehntägiger strenger Askese ein feierlicher Abschied von der Gemeinde, deren einzelne Mitglieder ihm Scheidegaben darbringen. Daß die Gemeinde schon am folgenden Morgen zu dem Schlußakt des Mysteriums wieder entboten wird und auch in dem entsprechenden phrygischen Brauch, den wir gleich betrachten werden, eine ähnliche Rolle spielt, legt die Vermutung nahe, daß dieses rein persönliche Weihefest zugleich Gegenbild eines älteren Gemeindefestes ist, in welchem die Erlebnisse des Gottes an seinem Priester dargestellt wurden. Nach Entlassung der Gemeinde geht Apuleius an der Hand des Oberpriesters in das Adyton hinein zu der eigentlichen Weihe, von der er nur verrät, bis über die Schwelle der Totenwelt sei er gekommen und durch alle Elemente getragen (oder gewandert) zum Licht zurückgekehrt. Aus mitternächtlichem Dunkel habe ihm leuchtende Sonne gestrahlt, die Götter der Totenwelt und des Himmels habe er geschaut und letztere aus unmittelbarer Nähe angebetet. Wir hören weiter, daß sein Leib durch zwölf Gewänder geheiligt worden ist; durch sie vollzog sich die Weihe (*sacratus ἄγιασθείς*); das versinnbildlicht, daß er zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat. Als der Morgen erschienen ist, wird er dann mit dem 'Himmelsgewand' umkleidet und so, in der Rechten die brennende Fackel, auf dem Haupte den Kranz, aus dem strahlenartig Palmenzweige hervortreten, auf einem Postament vor der Göttin als Standbild des Sonnengottes aufgestellt und von der herbeigerufenen Gemeinde als Gott verehrt. Die Nennung des Sonnen-gottes allein, nicht des Osiris oder Horus, den wir nach

ägyptischem Kult erwarten müßten, zeigt ebenso wie Beschreibung der Tracht des Gottes, daß die korinthische Gemeinde Einzelheiten aus semitischem Sonnenkult und dem Mithraskult übernommen hat. Wohl trägt auch nach ägyptischem Glauben der Wiederauferstandene den Kopfschmuck des Sonnengottes Rê auf seinem Haupt und trägt das lichtfarbene Gewand des Osiris; aber sein Kranz ist ein anderer — die gebleichten Palmlätter sind syrisch —, und jene Durchwirkung des 'Himmelskleides' mit wunderbaren Tiergestalten entspricht der Tracht des 'Löwen' im Mithrasdienst.<sup>30</sup> Wenn ferner der Oberpriester der Isis zu Korinth den Namen Mithras trägt, wie der Priester des Attis selbst Attis heißt, so dürfen wir wohl schließen, daß Serapis, der regelmäßige Tempelgenosse der Isis, hier nach dem alten Bekenntnis 'eins ist Serapis, Helios und Mithras' mit dem persischen Gott identifiziert war. In rein ägyptischer Form wäre Apuleius, wie schon erwähnt, als Osiris oder Horus, der Gatte der Isis und der erste der Auferstandenen, verehrt worden.

Ein Festmahl feiert dann dies göttliche Geburtsfest<sup>31</sup>, und einige Tage darf Apuleius die unnennbare Wonne genießen, des Gottes Abbild (*eikôv*) zu sein. Dann läßt er das 'Himmelskleid' im Tempel, wo es für ihn verwahrt wird — er ist für den Ägypter immer das Bild des Himmels. Apuleius kehrt, wiewohl Bande unendlicher Liebe ihn halten wollen, in die Welt zurück mit dem Gelöbnis, Antlitz und Wesen der Göttin in des Herzens innerstem Schrein wahren und sich stets vor dem geistigen Auge halten zu wollen. Wir erfahren später, daß das Mysterium, wenn die Gottheit es verlangt, erneuert werden muß und nur durch das Anlegen jenes Himmelskleides erneuert werden kann. Das Kleid oder, wie ich

wohl gleich sagen darf, der himmlische Leib bewirkt das φωτίζεσθαι, das an einer einen Stelle körperliche Verklärung, an einer andern Erleuchtung durch Wissen bedeutet und an wieder anderen schlechthin für Ge-weihtwerden eintritt, freilich mit einem deutlichen Hinweis auf den Lichtglanz bei einer nächtlichen Feier.

Wir hören durch Plutarch aus einer andern Gemeinde, daß das lichtfarbene Osirisgewand dem Auserwählten, der es im Mysterium erlangt hat, nach dem Tode wieder angelegt wird; ebenso anderen ein einfacheres schwarz-weißes Gewand, das sie als den Logos, das Wort Gottes, kennzeichnet. Das Gewand soll andeuten, daß der Tote mit dem Gott vereint ist und er nur ihn, sonst nichts anhat, wenn er ins Jenseits eingeht.

Die gleiche Anschauung waltet natürlich im ägyptischen Zauber. Da bringt ein Myste, dem sein Gott erschienen ist, das Dankopfer und betet: mit deiner heiligen Gestalt bin ich zusammengekommen, durch deinen Namen habe ich Kraft erlangt, deine segensvollen Ausflüsse (oder Ausstrahlungen) in mich aufgenommen, Gott, mein Herr, und darf nun heimkehren 'im Besitz einer gottgleichen Natur' (ιερόθεος φύσις). Da betet ein anderer die oft besprochenen Worte: 'Komm in mich, Hermes, wie die Kinder in den Mutterschoß' und beschreibt die Wirkung 'du bist ich und ich bin du, was dein ist mein und was mein ist dein; denn ich bin dein Abbild' (εἰδωλον). Und an anderer Stelle heißt es: 'Tritt ein in die Seele dieses Kindes, damit sie sich forme (τυποῦσθαι) nach deiner unsterblichen Gestalt in dem kraftvollen unvergänglichen Lichte.'<sup>32</sup> — Doch zurück zu den Mysterien.

Von dem Sterben seines alten Leibes, das doch vor ausgehen muß, ehe er die zwölf Übergangsgestalten und endlich die Gestalt des Gottes annehmen kann, macht

Apuleius nur eine kurze Andeutung: bis durch die Pforte der Unterwelt ist er geführt worden. Den Gedanken verdeutlicht das phrygische Mysterium der Wiedergeburt der ἀναγέννησις, das wir freilich nur in einer Umgestaltung kennen, welche das Wasser durch Opferblut ersetzt. In ein Grab muß der Myste hinabsteigen, über ihm wird ein Stier oder Widder geschlachtet, dessen Blut durch eine Fülle feiner Röhren in das Grab geleitet wird und ihn überrieselt. Brauch und Worte entsprechen streng der ägyptischen Tropfentaufe. Zugrunde liegt die alte Vorstellung, daß das Blut, in dem ja die Seele liegt, den Toten neu belebt; so führen es im alten Grabkult Schächte auf den Toten herab. Der phrygische Myste füllt nun mit dem Blut alle Sinnesorgane, Mund, Augen Nase und Ohren; ähnlicher Taufbrauch ist für Ägypten sicher, denn die hellenistische Theologie denkt später, daß der niedersteigende Gottesgeist die Sinnesorgane für alles Irdische verschließt.<sup>33</sup> Ursprünglich sollten sie natürlich zu neuem Leben dadurch erweckt werden. Nun trägt auch der phrygische Myste dabei ein wundersames Festkleid und auf dem Haupte den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt. Wieder wird das Kleid (sein Taufkleid) für ihn verwahrt; nach zwanzig Jahren muß er die Weihe erneuen, legt es wieder an und wird durch es wieder Gott. Der strenge Parallelismus, besonders in der Schlußhandlung, sichert vollständig die Deutung, die Dieterich richtiger als Hepding und Gruppe erkannt hat. Es ist ein Begraben des Menschen und Auferstehen eines Gottes, nicht Sühnritus, sondern wirkliche Wiedergeburt, ursprünglich entsprechend einem Gemeindefest, in welchem der Oberpriester für den Gott eintrat, und gefeiert auch als stellvertreten-

des Opfer für andere. Daß auch im Mithraskult wenigstens ähnliche Vorstellungen vorkamen, zeigt in der Weihe des Löwen das Himmelsgewand, dessen Stickereien von den einen auf die Gestalten des Tierkreises, von den anderen auf die Metempsychose oder Annahme bestimmter Tiergestalten gedeutet zu sein scheinen. Wir verstehen jetzt, wie in der nur leicht ägyptisierten sogenannten Mithrasliturgie, die sich am besten aus manichäischen und mandäischen Texten verstehen läßt, der Myste, der durch eine Himmelswanderung wiedergeboren und der Sohn Gottes werden will, seinen eigenen himmlischen Leib anruft, den Gott selbst für ihn gebildet hat in der Welt des Lichtes wie der Erdenwelt. Ihn muß er anlegen und den irdischen Leib zurücklassen, um ihn nach der heiligen Handlung wieder anzunehmen. Es ist ein pneumatischer Leib; nur als *πνεῦμα* kann man Gott schauen. Der Gedanke möchte unmittelbar zu Paulus abschweifen, der ja auch von einem himmlischen oder pneumatischen Leibe redet, welchen Gott für ihn im Himmel aufbewahrt und welchen er anziehen will, sei es, daß er den irdischen Leib schon vorher abgelegt hat, sei es daß er in ihm damit überkleidet wird.

Doch es wird besser sein, vorher von den Mysterien zu jener hellenistisch-theologischen Literatur überzugehen, die an die Namen der altägyptischen Offenbarungsgötter Hermes, Isis, Ἀράθος δαιμῶν oder Asklepios schließt. Die uns erhaltenen Stücke sind zunächst zeitlos, wenn auch kaum vor Beginn unserer Zeitrechnung und sicher nicht nach Ende des dritten Jahrhunderts entstanden.<sup>34</sup> Wieweit diese einzig erhaltenen Reste heidnischer Theologie alten Anschauungen entsprechen, muß sich erst zeigen.

Ich greife einen Dialog zwischen Hermes und seinem

Reitzenstein, hellenist. Mysterienreligionen. 2. Aufl.

Sohne Tat über die Wiedergeburt heraus. Der Sohn erinnert den Vater, daß er ihm einst gesagt habe, niemand könne die *κυρηία* erlangen, er sei denn wiedergeboren, und dazu müsse man sich loslösen von dieser Welt des Scheins. Das hat Tat getan und bittet nun um die Unterweisung, die das Wunder bewirkt. Hermes weicht aus: dies kann man nicht lehren, nur Gott kann es im Herzen wach werden lassen. Der Vorgang ist eine Zeugung, der Zeugende ist Gottes Wille; freilich wirkt auch ein durch diesen Willen erkorener menschlicher Vater, oder vielmehr ein Werkmeister der Wiedergeburt, ein *τενέοιουργὸς τῆς παλιγγενείας*<sup>35</sup>, mit, der selbst wiedergeboren, d. h. zu dem Sohne Gottes geworden sein muß. Denn das ist die Wirkung dieser Zeugung. Man bleibt derselbe und hat doch nicht mehr dieselbe Substanz; der sinnliche und natürliche Leib hat nichts zu tun mit der Geburt in die Wahrheit. Der neue Mensch wird das All im All wie Gott und besteht selbst aus den Kräften Gottes. Von seiner eigenen Wiedergeburt kann Hermes nur berichten, eine unsinnliche Schau habe er plötzlich in sich gesehen und sei durch Gottes Erbarmen durch den eigenen Leib hindurch entrückt worden in einen unsterblichen Leib, der nicht Farbe noch Maß hat oder sich berühren läßt. Er ist der Logos und damit der Sohn Gottes geworden. Wohl schaut sein Sohn ihn noch mit irdischen Augen, aber was jener sieht, ist nur ein Trugbild; was er ist, kann niemand sehen, der mit dem Leib und menschlicher Sehkraft schaut; erst die Gotteskräfte geben jene geistige Sehkraft, die das Übersinnliche, das allein Wahrheit hat, sinnlich schaut. Während dieser Worte vollzieht sich in dem Sohne das Wunder, das zunächst ein Sterben, ein Auflösen des irdischen Leibes, wenigstens in seiner psychischen Wirkung, ist;

die zwölf bösen Neigungen, die aus dem Körper und durch ihn aus dem Einfluß der zwölf Stundengötter oder Gestirne stammen, entfliehen eine nach der andern, von den zehn Kräften Gottes verjagt, die sich in ihm zu einer Einheit zusammenfügen, wie bei Plutarch Isis den Logos im 'Herzen des Mysten zusammenfügt'. Jetzt kann er unsinnlich schauen und ruft: ich bin im Himmel, ich bin in der Erde, im Wasser bin ich, bin in der Luft — auch Apuleius hat sich ja in allen Elementen gefühlt —, ich bin in den Tieren, in den Pflanzen, im Mutterleib, vor Mutterleib, nach Mutterleib, bin überall. Ägyptische Zaubergeschichten, die an das Lesen eines aus der Totenwelt geholten Buches das Wissen oder vielmehr Sehen von allem, was in Himmel, Luft, Wasser und Unterwelt geschieht, knüpfen<sup>36</sup>, lassen uns die Vergeistigung und griechisch-philosophische Umdeutung eines ägyptischen Gedankens erkennen. Jenes Empfinden im All, in allen Elementen, allen Tieren und Pflanzen, außer Raum und Zeit, ist mit der Wanderung und Wandelung durch die Himmelszonen und Tiergestalten verbunden.

Dem irdischen Leibe ist Tat nun entnommen; aber die Weihe ist noch nicht vollendet. Er muß in die Gotteswelt, die Ogoas, emporsteigen; dort singen die Gotteskräfte in ihm den Gotteskräften außer ihm den Lobgesang, den freilich noch der Vater ihm vorspricht. Erst jetzt ist er Gott, Gottes Sohn, der Logos oder Mensch Gottes geworden.<sup>37</sup> Die mehrfach in der theologischen wie der Zauberpoesie wiederkehrende, offenbar aus dem Semitischen übersetzte Formel, etwa Gottmensch, bezeichnet ein bestimmtes Wesen, in dem wir jenen Urmenschen des iranischen Glaubens erkennen dürfen, der bei den Mandäern, genau wie bei Philo, der Logos, das Wort, ist. Von nun an darf Tat mit eigenem Worte Gott

preisen, ihm die λογικὴ θυσία darbringen, das Opfer, das der Logos bringt, und das nur durch den Logos gebracht wird. Als Ergebnis der ganzen Handlung bezeichnet Hermes: νοερῷς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον, du hast im νοῦ die γνῶσις Gottes und deiner selbst gewonnen, wie ja auch der Mithrasmyste durch den νοῦ umgeboren wird. Auch dies Mysterium schließt bekanntlich mit dem Erblicken des höchsten Gottes und dem Lobgesang des Mysten, der gestorben und in das Leben wiedergeboren ist. So bildet auch für Apuleius das Schauen der oberen Götter und der Lobgesang an sie den Schluß der Feier. Dann wird er selbst als Gott angebetet.

Der Leser empfindet ohne weiteres, daß sich mit dieser Loslösung des Mysteriums von der äußeren Handlung, wie sie die Hermetische Schrift zeigt, die Möglichkeit der Individualisierung und Differenzierung der Religionen erheblich steigert. Auch jene Schrift hängt ja mit einer Sonderlehre zusammen, welche einen Gott Νοῦ als Offenbarungsgott und Leiter der Seelen unter dem Bilde des Menschenhirten zu verehren gebietet. Ihre erste Verkündigung, durch die ein ungenannter Prophet das Menschengeschlecht erlösen will, ist uns an der Spitze des Hermetischen Corpus erhalten<sup>38</sup> und zeigt, daß überwiegend iranische Vorstellungen von einem Ägypter, der daneben die Anschauungen des eigenen Volkes, die Schriften Platos und den jüdischen Schöpfungsbericht benutzte, zu einer in dieser Verbindung tatsächlich neuen Lehre umgestaltet sind. Als Hirt erscheint der Offenbarungsgott und Seelenführer der Mandäer, Mandā d’Haijē, erscheint fast gleichzeitig im ägyptischen Zauber Anubis,<sup>39</sup> in spätjüdischer Poesie Jahwe selbst und bei dem frühchristlichen Propheten der Engel der Bekehrung;

der zur Erlösung der Menschheit berufene Prophet aber wird durch die volle Offenbarung zur Verkörperung des göttlichen Urmenschen der iranischen Religionen, der an vielen Stellen mit dem Logos identifiziert wird. So zeigt uns dies eine Beispiel zugleich die Beschränkung, welcher jene Individualisierung und Differenzierung immer unterliegt. Religionen erfindet man nicht in der Studierstube; sie wachsen bei der Berührung verschiedener Nationalitäten zusammen, weil eine die andere ergänzt und auf diesem oder jenem Gebiet das Bedürfnis des einzelnen voller zu befriedigen scheint. Die religiösen Grundvorstellungen und Bilder, deren Zahl naturgemäß klein ist, erhalten sich dabei mit wunderbarer Lebenskraft; nur ihre Verbindung und die Einzelheiten der Ausführung wechseln. Können wir daher mit einem gewissen Rechte behaupten, daß auf dieser Stufe der Entwicklung der Lehrer fast so frei wie der Zauberer geworden ist, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß gerade der Zauber auch das eigentümliche Beharrungsvermögen ursprünglicher Vorstellungen am schlagendsten zeigt.

Ich erläutere den gleichen Hergang noch an einem zweiten Beispiel. In den manichäischen Fragmenten liegen uns in vielen Handschriften größere Reste einer liturgischen Dichtung vor, deren 'sechstes Glied' die Mahnreden eines göttlichen Gesandten an die Seele enthält. Zu ihrer Errettung ist er vom Himmel herniedergestiegen, kündet ihr, die durch die Materie in trunkenen Schlummer versetzt war, daß sie von dort stammt und ihm verwandt ist, und mahnt sie, mit ihm in den Himmel und zu den Göttern zurückzukehren. Bei den mehrfach wiederholten Mahnungen „komm' weiter, o Seele“ soll in der Phantasie des Hörers die Vorstellung jenes

langen, beschwerlichen Aufstiegs erweckt werden, zu dem die Seele erst allmählich Kraft gewinnt. Und doch zeigt uns der Schluß, der auf den Weltuntergang hinweist, daß zugleich ein kosmologischer oder mythologischer Vorgang dargestellt wird. Zu dem in die Materie versenkten göttlichen Urmenschen ist der Freund der Lichter mit seinen zwei himmlischen Begleitern, Ruf und Antwort, gekommen, um ihn zu erwecken und zurückzuholen. Steigt er mit ihm auf und verläßt diese Welt, so wird sie, des Lichtes und der Seele beraubt, untergehen und der große Tag des Endes heranbrechen. Ein neugefundenes Fragment des „Zarathustra“, das ich im gleichen Zusammenhange näher besprechen werde<sup>40</sup>, zeigt uns, daß diese Vorstellungen und selbst die Formeln dem altiranischen Totenkult entnommen sind, und tatsächlich entsprechen die ältesten liturgischen Totentexte der Mandäer im zweiten Buch des linken Genzā genau dem manichäischen Liede. Nichts steht zunächst im Wege, in diesem eine Totenmesse zu sehen, nicht ein eigentliches Mysterium. Aber gerade das Zarathustrafragment zeigt uns, daß auch die „Erweckung“ der schlummern den Seele des Lebenden, also die Berufung zum Propheten, gemeint sein kann. Dann handelt es sich um ein Gegenbild zu der oben geschilderten Hermetischen Schrift, ein echtes Mysterium, freilich in künstlerischer, sicher nicht mehr für den einzelnen allein bestimmter Ausgestaltung. Auch hierfür würde ein Gegenbild sprechen. Wir besitzen eine in arabischer Übersetzung erhaltenen Mahnrede des Gottes Hermes an die Seele, die in ihrem Hauptteil etwa dem ersten oder beginnenden zweiten Jahrhundert n. Chr. entstammt und später von einem manichäischen Autor erweitert ist. Einkleidung und Grundgedanken stimmen vollständig zu der neu-

gefundenen Liturgie, nur sind alle mythologischen und kosmologischen Andeutungen so restlos abgestreift, daß wir nur eine recht banale Predigt vor uns zu haben glaubten, in der ein hervorragender Philologe dann die Einwirkungen griechischer Philosophie feststellen zu können meinte. Umgekehrt zeigt uns ein ägyptischer Zaubertext aus etwa derselben Zeit nur die mythologischen Züge: der durch ein tödliches Gift kraftlos gewordene Gott wird durch eine himmlische Botin erweckt, an seine Heimat, seine Abstammung und den seiner harrenden Lohn erinnert und empfängt offenbar dadurch die Kraft, wirklich heimzukehren. Was hier nüchtern und andeutungsweise im Rahmen eines Wundzaubers berichtet ist, kehrt, ausgestattet mit orientalischer Märchenpracht, in einem in Mesopotamien entstandenen Liede wieder, durch das der ins Gefängnis geworfene Apostel Thomas sich und die Mitgefangenen ermutigen und sich vielleicht die Freiheit wiedererwerben will. An seiner Deutung kann, seit uns zahlreiche manichäische und mandäische Gegenbilder vorliegen, überhaupt kein Zweifel mehr sein. Zugrunde liegt ein altiranisches Mysterium, das das Los des Gottes, der zugleich die Weltseele ist, schildert, damit der Hörer das gleiche erlebe. Ich darf für diesen Ursinn aller Mysteriendarstellung an den Kultbrauch der Attisgemeinden erinnern, um den Leib des gestorbenen Gottes, der in einem Grabesbau ruht, eine nächtliche Trauerfeier zu veranstalten. Während die Gemeinde Trauerlieder singt, befreit der Priester durch eine Zauberhandlung den Gott aus den Banden des Todes und fügt die Glieder des zerstückelten Leibes wieder zusammen, d. h. er belebt sie. Dann geht er zu jedem Mysteri, salbt mit einer duftigen Salbe dessen Hals und flüstert ihm dabei geheimnisvoll ins Ohr: „Ge-

trost, ihr Mysterien, weil der Gott das Heil gewann,  
Wird auch für uns einst Heil aus Todesnot.“ Man  
kann die Übergänge vom Mysterium einerseits zur Zau-  
berhandlung, andererseits zur literarischen Verkündigung,  
mit der doch immer die Erwartung einer zauberhaften  
Wirkung verbunden bleibt, und endlich das Verblassen  
zur nüchternen Mahnrede, in der nur noch das einzelne  
Bild oder die Form der Einführung den Ursprung ver-  
räte, kaum besser als durch dies iranische Erweckungs-  
mysterium veranschaulichen, und vielleicht darf ich schon  
hier hinzufügen, daß auch das allbekannte anonyme Zitat  
im Epheserbrief 4, 14 „Wache auf, der du schlafst, er-  
hebe dich von den Toten, dann wird dich Christus er-  
leuchten“ nach Wortlaut und Zusammenhang einer Nach-  
bildung dieser iranischen heiligen Handlung entnommen  
ist. Selbst der griechische Wortlaut ist uns durch eine  
alchemistische Schrift annähernd getreu erhalten. Die  
Geschichte eines religiösen Bildes von ältester Zeit bis  
in unsere Tage liegt hier klar vor uns.

Die „literarischen Mysterien“, für welche die Herme-  
tische Schrift von der Wiedergeburt eine Probe bot,  
brauchten nicht mehr so streng geheim gehalten zu wer-  
den. Wer sie als Bücher veröffentlichte, erwartete zwar,  
daß der Leser, wenn Gott ihn begnadet will, dieselbe  
Wirkung beim Lesen empfinden werde, wie Tat angeb-  
lich beim Hören; die Wunderkraft der Gottesbotschaft  
wirkt auch aus dem geschriebenen Wort. Aber ebensö  
erwartete er, daß der Ungläubige, dem das Buch etwa  
in die Hand fiele, es doch nicht verstehen werde. Die  
Mahnungen oder gar Schwüre, diese Geheimnisse nicht  
zu verraten, oder die Behauptung, daß die Gotteskraft  
(ένέργεια) nur mit dem barbarischen Urtext verbunden  
sei und eine griechische Übersetzung nur leere Worte

biete, bedeuten — zumal in einer solchen griechischen Übersetzung — nur stilistische Mittel, den Ursprung zu beglaubigen und die Erwartung des Lesers zu spannen.

Sie werden sich nun erinnern, daß Philo von Alexandria, der sein höheres Wissen ja immer einem unmittelbaren Verkehr seiner Seele mit Gott entnommen haben will, ganz ähnlich bestimmte Abschnitte seiner buchhändlerisch veröffentlichten Schriften als Mysterien bezeichnet, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er verstehen kann. Konventionelle, etwa im Platonismus weitergebildete Phrase kann das nicht sein; Philo begründet darauf seine ganze religiöse Stellung und Selbsteinschätzung; dem Judentum ist es noch weniger entnommen; es kennt keine Geweihten und erkennt, wenigstens in seiner offiziellen Ausgestaltung, einen solchen Verkehr mit Gott überhaupt nicht mehr an; was sich außerhalb ihrer an ähnlichen Gedanken in ihm findet, geht offenbar auf hellenistische Quellen zurück. Nun kennt Philo alle Hauptanschauungen der Mysterienreligionen und wird für manche, z. B. für die Vorstellung von der Wiedergeburt, der wichtigste Zeuge. Die Sprache der hellenistischen Mysterienreligionen spricht er immer wieder und berührt sich immer wieder mit ihren Schriften. So kann man mit Sicherheit sagen, daß er auch jene literarische Form ihnen entnimmt. Es ist seltsam, daß gegenüber diesen Tatsachen immer wieder der Versuch gemacht wird, dem Philologen das Recht, Spuren der Mysteriensprache im Neuen Testament zu suchen, durch den Hinweis darauf zu bestreiten, daß Nachrichten über die großen orientalischen Mysterien erst seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. häufiger würden. Dürften wir sie nach der Art der uns erhaltenen Literatur früher erwarten? Und ist das Vordringen orientalischer

Religionsvorstellungen nicht schon für die beiden vorausgehenden Jahrhunderte durch die Erwähnungen der Propheten und Zauberer, kurz der θεῖοι ἀνθρώποι, genügend bezeugt? Genügt nicht endlich das Aufleben einer solchen Mysterienliteratur, die angeblich nur für den Geweihten spricht und dabei durch ein Verkünden der tiefsten Geheimnisse Gottes auch in dem Fernerstehenden einen Eindruck von der in dieser Religion wirkenden Kraft und zugleich Ehrfurcht vor dem Verkünder erwecken will, um die religiösen Anschauungen weiter Kreise zu kennzeichnen?

Charakteristisch ist auch, daß in der uns erhaltenen Hermetischen Literatur auch bei der reinen Lehrschrift, die nichts von einer heiligen Handlung mehr fingiert und kein inneres Erlebnis in der Phantasie des Lesers mehr wachrufen will, den Schluß der Hymnus oder das Dankgebet an Gott bildet, welches zeigt, wie fest der Verfasser auf die ἐνέργεια, die lebendige Kraft des Gotteswortes, das er bringt, vertraut. 'Wir danken dir, Höchster, daß wir durch deine Gnade dies Licht der γνῶσις empfangen haben; erlöst durch dich (oder in die κυρηπία versetzt) freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß du uns in unserm irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick; nur eine Bitte haben wir, laß uns bewahrt bleiben in deiner γνῶσις und dieses neuen Lebens in ihr nicht verlustig gehen.' Überall in diesen Schriften klingt wieder: das Schauen Gottes, das immer ähnlich als unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls beschrieben wird, macht zu Gott, gibt die κυρηπία. Und diese höchste Schau (θέα) heißt γνῶναι θεόν. Die γνῶσις ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes (χάριςμα), sie erleuchtet den Menschen (φωτίζει) und ändert zugleich seine Substanz;

sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen; sie ist eine Art neuen Lebens, die höchste Vollkommenheit der Seele, die Befreiung vom Leibe, der Weg zum Himmel, das Mittel des Heils, die wahre Gottesverehrung und Frömmigkeit, wie die ἀγνῶσια θεοῦ stets Liebe zum Leibe und Sünde ist. Wer die γνῶσις hat oder in der γνῶσις ist, ist schon als Mensch θεῖος. Daß das Wort γνῶσις dabei technischen Sinn hat, einen Sinn, den es in einer originell griechischen Entwicklung gar nicht erhalten konnte, zeigen die beiden letzten Ausdrücke οἱ ἐν γνώσει δύντες oder ὁ γνῶσιν ἐξηγήσως aufs deutlichste. Einen Satz, wie er in der ältesten dieser Schriften steht, τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐξηγηκόσιν ἀποθεωθῆναι hätte auch dem Wortlaut nach ein echter Griecher ebensowenig verstehen können, wie die vielbesprochene Gegenüberstellung eines λόγος σοφίας und eines λόγος γνώσεως bei Paulus oder jene seltsame Abstufung gottbegeisterter und im Gottesdienst seiner Gemeinden üblicher Rede bei demselben γλώσσαις λαλῶν... ή ἐν ἀποκαλύψει ή ἐν γνώσει ή ἐν προφητείᾳ ή ἐν διδαχῇ, die offenbar nach dem Maße der Verständlichkeit und der Höhe der Ekstase angeordnet ist. Daß Paulus den technischen Gebrauch des Wortes γνῶσις im Hellenismus kennt und nachahmt, sollte schon hiernach klar sein.

Für die Auffassung entscheidend ist eine weitere Beobachtung. Den zu Gott Erhobenen befreit schon im Isismysterium des Apuleius die Göttin von der Macht des Sternenzwanges, der εἰμαρμένη, und wenigstens von ihren psychischen Einwirkungen befreit in dem Mysterium der Wiedergeburt die Transfiguration unseres Wesens. Es ist voll begreiflich, daß es in anderen Schriften immer wieder heißt, daß der Offenbarungsgott die Seinen heraushebt über die εἰμαρμένη und ihr Reich; sie leben schon

jetzt im Jenseits, in der *κυτηρία*, dem *αἰών μέλλων* oder der *βασιλεία θεοῦ*. Wohl wird vereinzelt noch betont, daß der irdische Leib und sein Geschick ihr doch unterworfen bleibt, dies aber den Pneumatiker (d. h. Gnostiker) nicht kümmert, ja einmal heißt es sogar, daß dieser irdische Leib unter jenem Sternenzwang noch sündigen, Mord oder Ehebruch begehen könne. Der von Gott mit seiner Offenbarung Begnadete sündigt dennoch nicht selbst, sondern scheint nur zu sündigen. Er ist eben nicht mehr sein Leib; sein eigentliches Ich steht über allem, über der *εἰμαρμένη* und über dem Gesetz. Man kann das Bewußtsein einer vollständigen Verdoppelung der Persönlichkeit des Gottbegnadeten gar nicht schärfer zum Ausdruck bringen.

Sie alle werden bei diesen Auszügen aus persischen oder ägyptisch-griechischen Schriften sich nicht nur hin und wieder an Paulus erinnert haben, sondern vor allem, wenn Sie sich auch nur ein wenig an die musterhaft sorgfältigen Sammlungen in Anrichs Buch über das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum erinnern, sofort empfunden haben, daß sich alles Wort für Wort auf jene Bewegung innerhalb des Christentums übertragen läßt, welche wir Gnostizismus nennen. Wir erweitern dabei bekanntlich einen Parteinamen, den sich einige der in Frage kommenden Sekten selbst gegeben haben, und werden dies unbedenklich tun dürfen, wenn bei den Sekten, welche wir hinzunehmen, die γνῶσις, welche jenen Männern als ihr charakteristisches Merkmal, ihr Eigenstes gegenüber der sie umgebenden Welt erschien, dieselbe Bedeutung hat. Aber wir werden dabei diese Bedeutung nicht von unseren Begriffen ausgehend feststellen und etwa sagen dürfen: 'γνῶσις heißt Erkenntnis, also sind die Gnostiker Religionsphilosophen; was

zu dieser Definition nicht paßt, ist nicht wahrer und für uns in Frage kommender Gnostizismus.' Das gäbe nur willkürliche Konstruktionen und bestenfalls subjektive Werturteile statt einer Erkenntnis der Entwicklung. Wir würden zudem dabei voraussetzen, daß Namen und Begriff erst auf griechischem Boden entstanden sind, während doch die Selbstbezeichnung der Mandäer (*γνωτικοί*) und der Name ihres Offenbarungsgottes Manda d'Haije (*γνῶσις* der Leben, d. h. Gottes) es von Anfang an mindestens ebenso nahe legen, an orientalischen Ursprung der Bezeichnung zu denken. Wir müssen unbedingt aus dem Gebrauch jener *γνωτικοί κατ' ἔξοχήν* erst feststellen, welchen Sinn die Zeit mit dem früh technisch gewordenen Worte verband: unmittelbares, aus direktem Verkehr mit der Gottheit entnommenes Wissen ihrer Geheimnisse, die dem natürlichen Menschen und seinem Verstande verborgen bleiben müßten, ein Wissen zugleich, das auf unser Verhältnis zu Gott und selbst auf unsere eigene Beschaffenheit, unsere *φύσις*, entscheidende Rückwirkungen übt — kurz so ziemlich das gerade Gegenteil von Philosophie oder selbst Religionsphilosophie. Nicht ein intellektuelles oder gar wissenschaftliches Erkennen, sondern ein persönliches Bekanntwerden und Vertrautsein liegt in dem Wort, wie schon Minucius Felix richtig gedeutet hat. Unter diesem Gesichtspunkt werden gerade jene phantastischen Systeme, für deren Begründung man sich nur auf Offenbarung berufen kann, und die Mittel, diese Offenbarung, d. h. eine unmittelbare Schau Gottes, zu gewinnen, die entscheidenden Merkmale werden, nach denen wir die übrigen Sekten beurteilen. Das Resultat ist, daß sich, eben weil dieser Begriff der *γνῶσις* allgemein ist, nur wenige Sekten als solche nach ihr nennen. Die übliche Terminologie be-

steht im wesentlichen zu Recht, weil für den einzelnen in den verschiedensten Sekten und trotz der verschiedensten Systeme die γνῶσις in dem eben näher bestimmten Sinne die entscheidende Rolle spielt. Daß jeder Schüler zu den Lehren seines Meisters immer neue Ergänzungen und Umgestaltungen bringen kann, daß uralte Volksanschauungen und individuellste Phantasie sich durchdringen, orientalischer Mysterienglaube und Zauber sich mit griechischer Philosophie umkleidet und versetzt, wird nur verständlich, wenn wir diese Bewegung, die wir schon jetzt in der ägyptischen, phrygischen, iranischen, jüdischen und christlichen Religion nachweisen können, und in der persischer Dualismus und babylonischer Sternenglaube entscheidende Rollen spielen, aus der Kirchengeschichte in eine allgemeine Religionsgeschichte herausrücken. Sie zeigt die notwendige Fortbildung der orientalischen Religionen in der Diaspora, den Höhepunkt ihrer individualistischen und zugleich universalistischen Entwicklung, die in gewissem Sinne letzte Stufe des Hellenismus und ist daher so allgemein, wie dieser selbst. Nicht einmal von gnostischen Religionen sollten wir reden. Mag man daher jene ägyptisch-hellenistischen Schriften, von denen ich ausging, ruhig gnostisch nennen, wenn man sich nur klar hält, daß man mit dem Worte gnostisch nur eine natürliche Entwicklungsphase, nicht ein fremdartiges, aus einer fernliegenden Entwicklung übertragenes Element meint, und wenn man nur zugibt, daß auch diese Schriften uns über Werden und Wesen des Gnostizismus belehren können.

Verbreiteter als das Wort γνωστικός, das charakteristischerweise eine feste Bezeichnung für seinen Gegensatz nicht veranlaßt und in der lateinischen Reichshälfte auch selbst keinen Terminus technicus gebildet hat, ist als

Selbstbezeichnung in diesen Kreisen bekanntlich πνευματικός, der Geistesmensch, ein Wort, das um so mehr Verbreitung fand, als sich frühzeitig ein Gegensatz zu ihm, nämlich ψυχικός, der Seelenmensch, der rein natürliche Mensch, bildete; eine spätere Fortbildung, die von ihm noch wieder den σαρκικός, den Fleischesmenschen schied, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Der Psychiker hat die γνῶσις nicht und lebt in einer niederen Welt; der materiellen, psychischen Welt steht die pneumatische gegenüber. Diesem christlich-gnostischen Sprachgebrauch, der sich schon in den angeblichen Briefen des Jacobus und Judas vorfindet, entspricht in seltsamer Weise der Gebrauch des Wortes in jenem heidnischen Eingangsgebet der Mithrasliturgie<sup>41</sup>, in welchem der Myste wiedergeboren, d. h. in seinen himmlischen Leib erhoben, durch das πνεῦμα Gott schauen möchte, während seine menschliche und psychische Natur, die ἀνθρωπίνη καὶ ψυχικὴ φύσις, auf Erden zurückbleibt; denn was nur irdisch geboren ist, kann Gott nicht schauen. Daß alle Gedanken dieses Gebetes rein heidnisch sind, hat sich früher gezeigt; dennoch würde man es niemandem verargen, wenn er an irgend eine wunderbare Übertragung dieses einen Wortes und Begriffes aus dem christlichen Gnostizismus dächte. Freilich wäre dieser Gedanke, wie sich leicht zeigen läßt, falsch.

Es ist bekannt, daß schon Paulus an den zwei Stellen, an welchen er das Wort ψυχικός gebraucht, es durchaus als bekannt und der Gemeinde ohne weiteres verständlich voraussetzt und denselben Doppelbegriff mit ihm verbindet: psychisch ist, wer die γνῶσις nicht hat, und psychisch ist, wer von irdischem Stoff ist. Den Gegensätzen ψυχικός und πνευματικός entsprechen ἐπίγειος und οὐρανίος, ἐκ τῆς und ἐκ θεοῦ, ἀνθρωπος und θεός. Das Wort ψυχικός blieb dabei bisher vollkommen unerklärbar; daß die tech-

nische Bedeutung zunächst nur an das Adjektiv schließt, macht jeden Gedanken an direkte Entlehnung aus dem Semitischen unmöglich. Im Gegensatz zu *πνευματικός*, wer *πνεῦμα* ist oder *πνεῦμα* hat, kann *ψυχικός* nur heißen, wer *ψυχή* ist oder *ψυχή* hat, nimmermehr aber, wer außer seiner *ψυχή* nicht noch ein *πνεῦμα* hat; dann hätte man bei diesen scharfen Gegensätzen dem *πνευματικός* ein *ἀπνεύματος* entgegengestellt.<sup>42</sup>

Aber weiter: es scheint noch nicht beobachtet, daß alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort *πνεῦμα* bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden. Paulus hat sich nicht etwa eine besondere Psychologie und eine dazu gehörige Geheimsprache zurecht gezimmert, sondern spricht das Griechisch seiner Zeit. Da ist *πνεῦμα* bald allgemeine Gottesbezeichnung, das *πνεῦμα Ἀμμωνος* im Grunde Ammon selbst, bald das Innerste der Gottheit, bald eine fast substantielle Gabe, ein Fluidum, das Gott in unser Herz legt, eine Kraft, und daneben wieder ohne jede übernatürliche und außermenschliche Bedeutung ganz einfach nur unser immaterieller, geistiger Teil, entgegengesetzt dem *cūma* oder *κῆρνος*, völlig gleichgestellt und nach Belieben wechselnd mit dem Wort *ψυχή*. Da auch Paulus gar nicht selten diesem allgemein hellenistischen Brauche folgt, so entsteht nicht die Frage, wie er *πνευματικός* für übersinnlich gebrauchen konnte — das ist durch jenen zuerst besprochenen Gebrauch erklärt, und auch der Zauber spricht von einer *πνευματικῇ αἰθησίᾳ*, einem geistigen Gewahren der Geheimnisse Gottes —, sondern die Frage: wie konnte Paulus auf den Einfall kommen, das Sinnliche, Materielle als *ψυχικόν* zu bezeichnen, wenn ihm doch in einer Fülle von Wendungen *ψυχή* und *πνεῦμα* als identisch gelten?

Eine Antwort bieten vielleicht jene hellenistischen Wiedergeburtsmysterien, die wir schon so lange betrachten. Wer ist eigentlich jenes neue Ich, das die Himmel durchwandert und Gott schaut? Daß es in jüngeren, von Platonischer, also altgriechischer, Philosophie beeinflußten Schriften die Seele ist und man hier von einer Ver-gottung der Seele redet, ist selbstverständlich, aber allgemein 'hellenistisch' ist der Gedanke nicht; die persische Liturgie, von der ich oben berichtete, spricht zwar von 'der Seele' und meint doch ursprünglich ein mythologisches Wesen, den ersten Menschen; auch die Totentexte der Mandäer berichten von ihm, und nur in jüngeren Teilen tritt die Allgemeinbezeichnung 'die Seele' ein; das griechische Hermetische Mysterium der Wiedergeburt meidet sogar sorglich das Wort ψυχή. Aus den Gewalten Gottes besteht das neue Ich, und als der Sohn fragt: 'dann ist dies neue Ich von anderem Wesen und also ein anderer als ich selbst', hat der Vater keine Antwort. Ein wirklicher und bestimmter Gott entsteht, nicht eine irgendwie vergöttlichte Seele; aber wieweit in diesem Gott die Person fortlebt, ist ein Mysterium, an das der Gedanke nur eben schüchtern röhrt. So atmet und lebt in dem Mysten der Mithrasliturgie der heilige Geist, nicht mehr seine ψυχή, seine Person hat er auf Erden gelassen.

Das wird klarer werden, wenn wir die zweite Vorstellung vergleichen, die bei allen antiken Völkern mit dieser wechselt und sich durchdringt, nämlich, daß nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern daß Gott in ihn niedersteigt. Die Vorstellungen 'in Gott eingehen' und 'Gott, oder den Geist, oder den heiligen Geist, in sich aufnehmen' wechseln in der heidnischen Literatur, und zwar nicht der mystischen allein, ebenso beliebig wie

bei Paulus die Vorstellungen 'in Christo sein' und 'Christum in sich tragen'. Der Dichter, der sich selbst gern mit dem Seher oder Propheten vergleicht, schildert mit Vorliebe das Eintreten des Gottes. Ich greife eine Schilderung aus der Zeit des Paulus heraus, der offenbar eine ältere hellenistische Schilderung zugrunde liegt. Der Dichter Lukan beschreibt die Verzückung der Pythia: der Gott tritt in sie ein *mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere iussit pectore*, er treibt ihre ψυχή und damit den eigentlichen Menschen, die Person, aus ihrer Brust; er lebt allein in ihr, und nun schaut sie, Zeit und Raum entrückt, alles Geschehen vom Urbeginne der Welt bis zum Ende. Es ist jene wunderbare Schau (θέα), die nur der Gott hat, und die zu Gott macht, dieselbe Schau, die in dem Mysterium der Wiedergeburt geschildert war: ein Doppelwesen entsteht ähnlich wie dort.

In dieser als hellenistisch und vorpaulinisch erwiesenen Anschauung bilden πνεῦμα und ψυχή direkte Gegensätze: wo die ψυχή ist, kann nicht das πνεῦμα, wo das πνεῦμα ist, nicht mehr die ψυχή sein. So ist aus dieser Anschauung schon vor Paulus das Begriffspaar 'pneumatisch' und 'psychisch' entstanden; daß der Gnostizismus in seinen Grundanschauungen schon vor Paulus fällt, ist auch lexikalisch erwiesen.

Letzteres war nun freilich längst Überzeugung vieler wissenschaftlich arbeitender Theologen, so leidenschaftlich es auch immer wieder bestritten wurde. In neuester Zeit ist sie von orientalistischer Seite durch den Nachweis der Urheimat und des Alters der mandäischen Religion, der gleichzeitig mit diesem Buch erscheinen wird, weiter gesichert worden; läßt sich doch selbst von den erhaltenen Schriften eine der wichtigsten bis etwa ins Jahr 70 n. Chr. hinauf verfolgen, Großzügig angelegte

Untersuchungen eines hervorragenden Philologen haben ferner die lexikalische Beobachtung weitergeführt und zugleich in breitem Umfang die orientalischen Eigenheiten hellenistischer Sakralsprache klargestellt. Eine literar-historische Untersuchung der älteren Mönchslliteratur hat endlich in ihr die unveränderten Grundanschauungen der Frühzeit nachgewiesen und sie zur vollen Anschaulichkeit gebracht. Die Tatsache, daß Paulus das Wortpaar  $\tau\omega\kappa\iota\kappa$  und  $\pi\nu\epsilon\mu\alpha$  überwiegend hellenistischer Theologie entlehnt hat, bedurfte so vieler Worte jetzt wohl nicht mehr; aber sie darf nicht totes Wissen einer lexikalischen Tatsache bleiben und müßte das doch, wenn nicht auch der Philologe versuchen dürfte, die Bedeutung dieser Begriffe für die Grundanschauungen des Apostels darzulegen. Ihre jüdischen Bestandteile, die bisher etwas einseitig betont sind, dann nochmals herauszuarbeiten, darf er wohl dem Theologen überlassen. Ich versuche daher ausschließlich festzustellen, was das Wort  $\pi\nu\epsilon\mu\alpha\kappa\iota\kappa$  bei Paulus als dem ältesten und wichtigsten Zeugen bedeutet und wieweit sich danach der ursprüngliche Sinn des aus dem Orientalischen übersetzten Wortes  $\tau\omega\kappa\iota\kappa$  im frühchristlichen Gebrauch bestimmen läßt. Fragen, die hiermit nicht unmittelbar zusammenhängen, lasse ich für jetzt beiseite; ein einheitliches Bild des Apostels zu geben, versuche ich nicht, nur einen Beitrag dazu. Die Wortgeschichte, wenn sie sich zu einer Geschichte der Begriffe vertieft, kann uns noch immer reichen Aufschluß über Probleme geben, denen wir auf keinem anderen Wege nahekommen können; freilich ist wohl auf keinem Gebiet ein einträgliches Zusammenwirken der Theologie und der verschiedenen Philologien so notwendig wie auf dem einer derartigen Geschichte der religiösen Sprache. Auch bei einem Schriftsteller

wie Paulus muß die Sprache selbst, richtig verhört, uns wenigstens einen Teil seines sonst ja völlig unbekannten Werdeganges und seiner Entwicklung verraten, und dies Ziel ist lockend genug, um auch einen tastenden Versuch zu rechtfertigen. Es kommt dabei zunächst weit mehr auf ein richtiges Stellen der Frage als auf eine abschließende Antwort an. Gehen wir von den beiden Stellen des ersten Korintherbriefes aus, an denen das Wort ψυχικός erscheint. Die Auffassung der einzelnen Stelle aus dem Zusammenhange zu rechtfertigen, werde ich später versuchen, deute aber hier schon das Nötigste an.

Das Pneuma aus Gott hat Paulus empfangen, jenes Pneuma, das auch die innersten Tiefen der Gottheit kennt. So kann er bei jeder neuen Eingebung des Geistes Pneumatisches mit Pneumatischem vergleichen. Der psychische Mensch aber kann die Gaben des Gottesgeistes gar nicht aufnehmen, kann sie nicht erkennen; denn pneumatisch müssen sie beurteilt werden. Der Pneumatiker aber kann all und jedes beurteilen und kann selbst von niemand, wenigstens von keinem Nichtpneumatiker, beurteilt werden. Denn wer versteht den Geist des Herrn? und ihn hat Paulus empfangen. So haben die Korinther gar kein Urteil über seine Lehre; denn nicht wie zu Pneumatikern hat er zu ihnen geredet und redet er noch jetzt zu ihnen; sie sind noch Menschen. Das ist der Pneumatiker nicht mehr. An der zweiten Stelle setzt er bekanntlich dem psychischen Leib, der gesät wird, den pneumatischen entgegen, der auferstehen wird; denn wie wir das Abbild des ersten Menschen getragen haben, der eine lebende ψυχή ward, müssen wir auch das des zweiten tragen, der lebenspendendes πνεῦμα ward. Es ist, wie öfters erwähnt,

jener himmlische Leib, den Gott für ihn bewahrt, und der einst, wenn er ihn überzieht, ihn völlig zum πνεῦμα machen wird. Und doch ist jener himmlische Leib schon in gewissem Sinne in ihm, weil er das Angeld des πνεῦμα schon empfangen hat. Weil er mit unverhülltem Antlitz Gott spiegelt und schaut, erlebt er an diesem οὐμα ἀκύματον, wie die hellenistische Mystik dies Spiegelbild des Himmlischen im Irdischen nennt, die Transfiguration (μεταμόρφωσις) von einer Verklärung zur andern; das πνεῦμα bewirkt sie. Und wie in Paulus, so soll in jedem Christen allmählich Christus Gestalt annehmen (μορφοῦσθαι), wie in dem früher erwähnten Zauberspruch die Seele die Gestalt des eintretenden Gottes annimmt durch schaffenskräftiges und verklärendes Licht.

Auf das Schauen des Auferstandenen begründet er das Apostolat der Jünger, wie das eigene, auf dieses Schauen seine Freiheit in der Lehre. Den Inhalt seiner Botschaft hat er von keinem Menschen empfangen oder gelernt; so ist es nicht ein εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον oder überhaupt κατ' ἄνθρωπον. Nach jenem Bekehrungswunder hat er überhaupt nicht 'Fleisch und Blut' um Jesus befragt (wie das z. B. Apuleius bei den Erscheinungen tut, die ihm zuteil werden), noch ist er, wie man erwarten dürfte, nach Jerusalem gegangen, um sich bei möglichst vielen Jüngern nach Leben und Lehren seines Herrn zu erkundigen. Was er früher nach dieser Seite getan hat, erscheint ihm jetzt als unbedeutend und nebensächlich; nicht einmal seine Taufe erwähnter, so hoch er auch sonst die Wirkung dieses Mysteriums bewertet. Wer einmal Gott geschaut hat, muß nach der Anschauung seiner Gemeinden und seiner eigenen Überzeugung weiterer Tradition nicht bedürfen, sondern aus sich selbst imstande sein, alles zu erkennen, wie es von einem sol-

chen Mann ausdrücklich in dem hellenistischen Wiedergeburtmysterium gesagt wird.

Dieser unmittelbaren Erkenntnis, und nur ihrer, kann er felsenfest gewiß sein und, wenn ein Engel vom Himmel herniederstiege und eine andere Botschaft brächte, über ihn den Bannfluch aussprechen. Ihm sind ja die Geheimnisse offenbar, nach denen alle Gewalten des Zwischenreiches vergeblich streben. Und wie diese Erkenntnis Christi für ihn allein Wahrheit, so hat auch diese Bezogenheit auf ihn allein Wert. Er lebt ja in der übersinnlichen Welt und ist der alten erstorben; kein Mensch kann nach dem Fleisch für ihn mehr existieren, steht zu ihm in besonderer Beziehung. 'Und hätte ich Christum nach dem Fleisch gekannt' — der Gedanke streift offenbar die andern Apostel, welche sich ja auf dieses Band zwischen ihnen und dem lebenden Meister berufen konnten — 'ich kenne ihn jetzt nicht mehr.' Ist jemand 'in Christo', so ist für ihn eine neue Welt geschaffen, das Alte vergangen, alles neu geworden.' Gewiß werden gegenüber diesem aufs höchste gesteigerten Empfinden der eigenen Autonomie und unmittelbaren Erkenntnis die hellenistischen, d.h. Hermetischen Sprüche 'Nichts ist in der Welt des Körperlichen wahr, in der Welt des Unkörperlichen alles untrügerisch', 'Nichts ist im Himmel unerkennbar, nichts wirklich bekannt auf Erden', 'Nichts ist im Himmel unfrei, auf Erden nichts frei' matt und spielerig erscheinen.<sup>43</sup> Dennoch tragen auch sie vielleicht bei, uns in die allgemeine Stimmung der Zeit einzuführen, in der ein ungeheures Erlebnis eine religiös schöpferische Natur aus ihrer bisherigen Gebundenheit riß und sie im wesentlichen auf sich selbst stellte.

Ich kann nur andeuten und werde meine Auffassung

der einzelnen Apostelworte gern später zu rechtfertigen suchen und noch lieber mir berichtigen lassen.<sup>44</sup> Aus ihr erklärt sich mir als beabsichtigt und notwendig, was oft Verwunderung hervorgerufen hat, daß nämlich Paulus sich nicht auf Jesu Leben und Taten beruft und dessen Worte nicht als solche seinen Gemeinden einprägt. Anklänge, die man so eifrig sucht, beweisen in der Regel nichts und verschwinden völlig gegenüber der seltsamen Tatsache. Die bekannten drei Ausnahmen aber sind erklärt, sobald man sie ernstlich ins Auge faßt, die Erlaubnis an die Apostel, vom Evangelium zu leben, die Paulus ihnen nicht bestreiten kann, während er doch selbst keinen Gebrauch davon macht und sich dessen rühmt, die Ehevorschrift, die auf dem sogenannten Apostelkonvent zur Sprache gekommen sein muß, zwei Fragen also der Gemeindeordnung, daneben die feierliche Erzählung der Einsetzung des Herrenmahles, eingeführt als Erinnerung an das, was Paulus auch mündlich der Gemeinde mitgeteilt hat. Das Mysterium verlangt natürlich die Formel. Aber aus vom Herrn direkt empfangenen Wissen scheint Paulus sie zu geben, und er hat zu den Worten, welche die Evangelien berichten, den Befehl der Wiederholung gefügt, der die Erzählung erst zur Einsetzung eines Mysteriums macht; eine Beobachtung stützt hier die andere. Wenn Paulus in dieser Umgestaltung die Zweckbestimmung εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, 'zu meinem Gedächtnis', hinzufügt, so kann ich freilich diese Worte nimmermehr auf ein bloßes Erinnerungsmahl deuten, wie es der griechische Totenkult kennt. Dem widerspräche schon die Sakramentslehre, die Paulus unmittelbar folgen läßt. Eher könnte man sie in mystischem Sinne, etwa entsprechend jener aus ungefähr paulinischer Zeit stammenden Erzählung eines Zaubertextes

deuten, in welchem Osiris der Isis und dem Horus sein Blut in einem Becher Wein zu trinken gibt, damit sie nach seinem Tode ihn nicht vergessen, sondern in sehn-süchtiger Klage ihn suchen müssen, bis er neubelebt sich wieder mit ihnen vereint.<sup>45</sup> Der Bluttrank legt ja im Liebeszauber wie in den Freundschaftsbündnissen der meisten Völker einen magischen Bann auf die Seele des Trinkenden, und die Vorstellung ließe sich begreifen, daß auch die Christen durch die Wirkung dieses Tran-kes des Herrn Tod nicht vergessen können, sondern — freilich nicht in leerer Klage — von ihm reden müssen, bis er selbst wieder erscheint. Die Wiederkunft hängt ja mit der Predigt in aller Welt zusammen. Eine gewisse Anknüpfung an die Evangelienworte von der Wiedervereinigung wäre dabei fühlbar. Doch bleibt das, wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluß über Brauch und Deutung der in den meisten Kulten üblichen Mysterienmahle gibt, nur ein Spiel mit Möglichkeiten; nur die Taufe, nicht das Abendmahl läßt sich bisher mit nicht-christlichen Gegenbildern vergleichen. Nur so viel scheint sicher, daß Paulus gerade in dieser Anführung und Einrichtung seine Autonomie gegenüber der Tradition der ersten Gemeinde durchaus wahrt.

Beide Sakamente hat Paulus in der Gemeinde schon vorgefunden, und doch läßt sich aus dem Judentum keins von beiden erklären. Es ist Willkür, oder richtiger ein Not-behelf übelster Art, auch nur die Johannestaufe aus der flüchtig einmal bei Ezechiel (36, 29. 33) auftauchenden Vor-stellung einer Reinigung etwa durch Kombination mit allgemeinen und blassen Bildern bei Jesaias (4, 4) und Jeremias (4, 14. 2, 22) herzuleiten und dabei ihre Verbin-dung mit der Botschaft hellenistischer *cυτρηφες* von dem nahen Weltuntergang und der Möglichkeit einer Erret-

tung zu ignorieren. Bei Paulus selbst dürfen wir nicht in den Sakramenten an sich, sondern nur in der Bildersprache und einzelnen eigenartigen Worten das Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen verfolgen. Daß er ihre Sprache kennt und diese Kenntnis in wunderbar tiefen Bildern beständig benutzt, bedarf nach Dietrichs klassischem Buch 'Eine Mithrasliturgie' kaum neuer Beweise. Erinnern Sie sich an jenes Anziehen oder Darüberanziehen des himmlischen Leibes, das in ihnen kultlich dargestellt wurde und in ihrer Sprache so gebräufig ist, daß das Verbum wie bei Paulus auf die himmlische oder irdische Wohnung übertragen wird, an Wendungen wie 'der Leib des Todes', die sich bei Mandäern und Manichäern wiederfinden und bei ihnen in der Gesamtauffassung der irdischen Welt verankert sind, an die bekannten Bilder 'in Christi Tod getauft werden' oder 'durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden', die sich in allen diesen Religionen, am deutlichsten freilich wohl in der phrygischen Bluttaufe wiederfinden lassen. Aus iranischen Anschauungen läßt sich wohl ein anderes, beiläufig eingeführtes Bild erklären. Christus hat den Geruch seiner γνῶσις durch Paulus überall offenbar werden lassen; so ist der Apostel selbst gewissermaßen der süße Duft Christi für Gott an allen denen, die gerettet werden und die verderben, den einen ein Duft aus dem Leben zum Leben, den anderen ein Duft aus dem Tode zum Tode. In der Oxfordner Sammlung sehr alter mandäischer Hymnen, welche mein verehrter Kollege Prof. Lidzbarski demnächst veröffentlichten wird, preisen die Gebete des Dienstages den göttlichen Boten, der in die Welt der Verwesung kommt, **Mandā d'Haijē**, also die γνῶσις Gottes, den König der Uthras und den ersten Menschen. Von ihm heißt es in

dem einen Liede: Der Duft kam aus seiner Stätte, die Wahrheit kam aus ihrem Orte; er rief und belebte die Toten, rüttelte die Daliegenden auf, weckte die Seelen und richtete des Lebens Zeichen auf. Er ruht auf jedem gerechten (frommen) Manne und ist doch zugleich der Mānā (das Gottwesen), der Sohn des höchsten Gottes. Wäre es schon an sich für den Kenner dieser Literatur ganz unmöglich, eine Beeinflussung des mandäischen Textes durch Paulus anzunehmen, so sichern ähnliche Stellen der ältesten mandäischen Totentexte, die noch dazu im persischen Avesta und in einem sehr alten, ursprünglich aramäischen alchemistischen Text Gegenbilder haben, die Anschauung als iranisch. Der Duft des Lebens, d. h. hier Gottes, kündet immer das Nahen des göttlichen Boten und das kommende Heil, der üble Geruch die Sendlinge des Bösen und die nahende Verdammnis an; sie bilden geradezu das Wesen der beiden streitenden Mächte. So ist es nicht wunderbar, daß jene alchemistische heidnische Schrift dies Bringen des Lebens einem φάρμακον τῆς ἀθανασίας zuschreibt. Der Ausdruck, der auch in jungägyptischer Literatur wiederkehrt, ist offenbar formelhaft geworden und kann für Ignatius, der ja dem syrischen Gedankkreis nahe steht, selbst das Brot des Abendmahles, also den Leib Christi, bedeuten. Vielleicht darf man, wenn man die Wandlungsfähigkeit solcher Vortellungen bedenkt, selbst an jene früher erwähnte phrygische Weihehandlung erinnern, bei welcher man in der nächtlichen Feier der Auferstehung des Gottes den Hals des Gläubigen mit einer duftenden Salbe bestreicht und ihm die Verheißung der εὐτηρία zuflüstert.<sup>46</sup> Daß in demselben Kult der Myste nach der Wiedergeburt Milchnahrung empfängt, da der Gott in ihm oder er in dem Gott noch ein Kind ist, hat man

längst damit verglichen, daß Paulus den Korinthern, denen er nicht alles sagen konnte, weil sie noch nicht πνευματικοί sind, nur Kinder in Christo, Milch statt fester Nahrung geboten haben will. Daß später der erste Petrusbrief den gleichen Kultbrauch als Bild verwendet, wird man nur als Bestätigung für diese Erklärung anführen dürfen. Aber wichtiger als all diese Einzelzüge, die sich mühelos vermehren ließen, wird natürlich die Frage sein, ob jener ganze eigenartige Gedankengang, daß in dem Einen alle sterben und auferstehen, ob die Vorstellung von dem Sein in Christus, die Auffassung der Vision als einer das Wesen ändernden Kraft, ja selbst jene Vorstellung von dem Schauen Gottes und der vollen Autonomie und Freiheit, die es bewirkt, mit dem Geist hellenistischer Mysterienreligionen zusammenhängen. Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe. Dies ist der Grund, warum ich versucht habe, die Zusammenhänge der verschiedenen Vorstellungen ein wenig schärfer, als es bisher geschehen ist, hervorzuheben.

Entscheidend für mich ist dabei ein seltsames, uns zunächst kaum verständliches Empfinden der Doppelheit der eigenen Persönlichkeit, das mir bei Paulus nicht selten durchzubrechen scheint. Ich meine damit nicht das Empfinden des Widerstreites eines Willens zum Guten und eines Zwanges zum Bösen in uns; jeder tiefer empfindende Mensch kennt das, und schon Seneca kann es schildern, ohne dabei den Boden antik griechischen Empfindens weit zu verlassen. Ebensowenig meine ich den Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen Innenlebens, den schon Plato an seinem Meister empfand und hervorhob. Allerdings steigert sich das Gefühl für

diesen Gegensatz in einzelnen Zeiten zu eigenartiger Stärke und beschränkt sich durchaus nicht auf das religiöse Gebiet. Gewiß hat der Gedanke, äußerlich nur ein armes und kümmerliches, vielleicht krüppelhaftes Menschenkind zu sein und innerlich doch das Höchste und Glückseligste, was es geben kann, ein Gotteskind. Millionen von Herzen nicht im Christentum allein getrostet. Und etwas Ähnliches war es, wenn in der Zeit da unsere Wissenschaft noch eine Herzenssache war, der wandernde Humanist oder der darbende Schulmeister in ärmlicher Kammer den Reichtum seines Innenlebens und seines Verkehrs mit den größten Geistern aller Zeiten so beglückend empfand, daß er denen, die nur das Äußere zu sehen vermochten, stolz sagen konnte: ihr wißt gar nicht, was ich bin. Aber solche Empfindungen, die wir alle wohl nachfühlen können, und die zweifellos auch auf Paulus gewirkt haben, genügen doch nicht zur Erklärung eines Satzes wie 'ich lebe, doch nicht ich, Christus lebet in mir'. Daß er uns altvertraut und fast zur Formel geworden ist, darf das Empfinden für seine Eigenartigkeit nicht abstumpfen; wir müssen suchen, ihn zunächst wörtlich zu verstehen und aus ihm manches andere uns befremdende Wort zu deuten. Es geht mir ähnlich mit jener eigenartigen Einkleidung der höchsten Vision, auf welche sich Paulus beruft: 'Ich kenne einen Menschen in Christus, der entrückt ward... dieser Mensch ward hinaufgehoben, ... dieser Mensch hörte ... dieses Menschen will ich mich rühmen, meiner selbst aber mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwachheit.' Geschraubt und gesucht nennen einzelne Erklärender diese noch nach der Ekstase fortwirkende Scheidung zweier Personen in dem eigenen Ich, oder suchen wohl um sie herumzukommen, indem sie eine sprachwidrige Aus-

drucksform den einfachen und klaren Worten aufzwängen wollen und den Zusammenhang zerstören. Aber das-selbe Doppelempfinden des schwachen Menschen und des Gottwesens in ihm, aus dem diese Worte sich allein leicht und ungezwungen erklären, kann mir überhaupt erst die wunderbare Vereinigung der großartigen Starrheit und fast übermenschlichen Selbstgewißheit des Pneumatikers und des Seufzens und Sehnens des armen Menschenherzens nach Erlösung von der Sünde in Paulus erklären. Gewiß, solch ein Empfinden erlernt man nicht oder überträgt es kurzweg aus einer fremden Religion in die eigene; dennoch wird es im einzelnen begreiflicher, wenn wir Ähnliches in der Stimmung seiner Zeit nachweisen können. Wir finden dies Gefühl eines Doppelseins im vollsten Wortsinn in der Mysterienliteratur und den Mysterienreligionen, und wir finden es weiter im Gnostizismus, der aus ihnen hervorwächst. Auch hier ist der Pneumatiker im Grunde ein göttliches Wesen und ist trotz seines irdischen Leibes in eine andere Welt entrückt, die allein Wert und Wahrheit hat. Die Autonomie ist zuletzt bis zur Zügellosigkeit religiöser Phantasie gesteigert, und je bunter sie die zu Anfang wohl noch den umgedeuteten Volksreligionen entnommenen Elemente ausbildet und in immer neue Zusammensetzungen bringt, um so sicherer macht sie ihrer Zeit den Eindruck innerer Wahrheit. Man darf, wenn man Kleines mit Großem vergleichen will, vielleicht an jene Nachblüte der Romantik in E. T. A. Hoffmann erinnern.<sup>47</sup> Aus dem Gedanken, daß neben der nüchternen Alltagswelt noch eine zweite höhere besteht, in der das Kind und der Dichter leben, und daß diese zweite Welt nicht nur auch eine Art Wahrheit hat, sondern die allein wertvolle ist erwachsen durch inneren Zwang die immer krauseren

und bizarren Phantasien, deren Reiz für ihre Zeit gerade darin liegt, daß sie dem Alltagsmenschen so fremdartig und unverständlich erscheinen und sich an höher Organisierte wenden.

Wohl trennt eine weite Kluft Paulus von dieser späteren Entwicklung; aber Anfänge jenes hellenistischen Grundempfindens treffen wir schon bei ihm, und die religiengeschichtliche Betrachtung darf ihn in diese Entwicklungsreihe stellen nicht als den ersten, wohl aber als den größten aller Gnostiker. Jenes allgemeine Grundempfinden aber wird sie historisch verstehen können. Aus den Todes- und Unsterblichkeitsvorstellungen hatte uralter Volksglaube die Weihe des Lebenden abgeleitet; Zauberhandlungen, deren Bedeutung im Mutterlande kaum mehr verstanden wurde, dienten ursprünglich der Darstellung. Nun kam in der Propaganda der Zusammenstoß mit fremdem Volkstum und der Zwang zu erklären; die Religion war persönlich, die Priesterweihe die Begründung der Hoffnung des Gläubigen auf das Heil geworden; griechische Sprache und griechisches Denken zwang, Begriffe zu formulieren und Deutungen zu suchen. Widersprüche waren hier schon für den Heiden unvermeidlich und lassen sich z. B. in der Hermetischen Literatur leicht verfolgen. Für Paulus werden sie durch den tiefen sittlichen Ernst der jüdischen Religion, dem zauberhafte Verwandlung des sündigen Menschen in ein Gottwesen schroff widerspricht, noch schneidender. Überwunden hat er sie nicht, aber in dem Ringen um einen Ausgleich erwuchsen ihm die tiefsten religiösen Erkenntnisse und Empfindungen und schufen eine Sprache des Herzens auch für die Zeiten, denen die Empfindung für den Zwang, aus dem sie geboren ward, und damit das Verständnis für das einzelne Wort längst verloren war.

Der Gegensatz von Autonomie des religiösen Empfindens und Gebundenheit durch die Tradition, der die Entwicklung jeder höheren Religion bestimmt, ist für das nachexilische Judentum unendlich verschärft, zunächst durch die unmittelbaren Einwirkungen anderer orientalischer Religionen, bald auch durch den sie verstärkenden und zum Teil wiederholenden Einfluß des Hellenismus, der nach unserer Auffassung ja im wesentlichen orientalisches Edelmetall in griechischer Prägung bot. Die Frage, wie weit jene beiden Wellen der gleichen Flut auf Paulus schon durch jüdische Vermittlung gewirkt haben, muß gewiß einst aufgeworfen werden. Aber als entscheidend darf sie überhaupt nicht gelten, und ganz beantworten wird sie sich nie lassen. Daß Paulus auf die Anschauungen der Gemeinden, an die er schreibt, Rücksicht nimmt und sich müht, auf ihre Sprache und Vorstellungen einzugehen, sehen wir in den Korintherbriefen, und müßte selbstverständlich sein. Insofern ist ein Zusammenwirken indirekter und direkter (also zunächst hellenistisch-jüdischer und später rein hellenistischer) Einflüsse von vornherein wahrscheinlich. Nur darf man das Innerste und Persönlichste in der Religiosität des Paulus nicht aus dem Glauben seiner späteren Gemeinden herleiten. Daß an der Peripherie des palästinischen Judentums sich schon starke Einwirkungen anderer orientalischer Religionen fühlbar machen, zeigt die Predigt des Täufers, die durch eine wenig jüngere mandäische Schrift überraschend erläutert und ergänzt wird. Aber was wir von der Johannestaufe wissen, bleibt von der Paulinischen Auffassung des mit Christus vereinigenden Sakramentes noch weit entfernt. Daß auch sonst im Judentum symbolische Handlungen wie das Reinigungsbad Wert gewinnen und einzelne an den Hellenismus an-

klingende Bilder vielleicht damals schon aufkommen, wie etwa, daß, wer sich von seinen Sünden bekehrt, einen Geist der Reinheit empfängt, der ihn antreibt, den Weg des Guten zu wandeln, und daß er so leben soll, als ob er eben erst geboren wäre, oder daß der durch die Taufe und Beschneidung hindurchgegangene Proselyt, der aus seinem Volkstum und allen Beziehungen gelöst ist, einem neugeborenen Kinde gleich ist — all das kann man ruhig zugeben und es doch für viel zu wenig halten, um auch nur den Glauben an das Sterben des alten Menschen und die Schöpfung des neuen aus dem Jüdischen abzuleiten. Derartige religiöse Wirkungen üben nicht Einfälle, sondern Lebensüberzeugungen. Gewiß ist es wichtig, daß wie in der gesamten Umwelt, so auch im Judentum damals trotz der offiziellen Ablehnung der Glaube an die fortdauernden 'Wirkungen des Geistes', an Prophetentum, Wunderkraft und Zauber wieder zunimmt, aber man darf wohl fragen, wo denn auf jüdischem Boden diese 'Wirkungen des Geistes' ähnlich zentrale Bedeutung für die *cwrnpia* haben, daß sie eine völlige Änderung der ganzen Wesenheit und Natur bedeuten. Wo finden wir irgend etwas dem hellenistischen Mysterium Entsprechendes? Jene Vision ferner, die den Paulus oder sein zweites Ich zum dritten Himmel entrückt, ist gewiß 'jüdisch' empfunden. Sie nennt ja statt des 'Gefildes der Wahrheit', das der hellenistische Myste in der Himmelswanderung sucht, das Paradies und kennt drei übereinanderliegende Himmel, nicht sieben. Sie hat auch Gegenbilder in jüdischen Apokalypsen und Himmelfahrten, und Vorstellungen derart sind, allerdings völlig verblaßt und ohne jede religiöse Bedeutung, bis in die rabbinistische Literatur gedrungen. Aber Himmelfahrten und Apokalypsen sind durch den Hellenismus zur Erbau-

ungsliteratur geworden und werden am Schreibtisch erfunden oder umgebildet. Es ist etwas anderes, wenn ein Paulus solche Vision erlebt; das setzt voraus, daß er schon vorher ganz in diesen Anschauungen gelebt hat, und die Art der Erzählung zeigt, daß auch seine Gemeinde diese Anschauungen kennt. Und auf diese Vision kann er seinen Anspruch, nicht unter, sondern eher über den Uraposteln zu stehen, nur gründen, wenn er selbst ebenso wie seine Gemeinde von der hellenistischen, also ursprünglich orientalischen, aber nicht jüdischen Wertung dieses unmittelbaren Schauens Gottes durchdrungen ist, und — wenn die Petrusgemeinde zu Korinth nichts Ähnliches von ihrem Meister zu berichten hat.

Aber wir haben ja einen absolut sicheren Beweis und zugleich einen Gradmesser für die Stärke sogar der unmittelbaren Einwirkung des Hellenismus auf den Apostel, ich meine die Sprache. Die Wörter, welche in einem derartigen, in seinem Ursprung fraglichen Zusammenhang technisch gebraucht sind, müssen befragt werden, also in unserem Falle etwa *ψυχικός* und *πνευματικός*, *γνῶσις* und *άγνωσία*, *φωτίζειν* und *δόξα*, *μορφούσθαι* und *μεταμορφούσθαι*, bzw. *μορφή*, *ώψεις* und *εὐτηρία*, oder *νοῦς* in dem Sinne von *πνεῦμα* als jenes göttliche Fluidum, das dem Erwählten als Gnadengabe, als *χάρις*, verliehen wird. Die Vorstellung, die sich dem Apostel mit jedem von ihnen verbindet, darf doch nicht aus moderner Spekulation, sondern nur aus dem Gebrauche seiner Zeit gewonnen werden, und jedes dieser Wörter hat in ihm seine eigene Geschichte. Wer uns so mit einer Kenntnis beider Sprachen und Literaturen die Worte und Bilder der verschiedenen Gedankenkreise des Paulus und seiner Nachfolger erläuterte, würde wirkliches Licht aus dem Osten bringen, und jene übergewaltige, religiös schöpferische Indivi-

dualität würde nicht verlieren, wenn wir erkennten, was er aus dem tiefsten Empfinden der beiden ihn umgebenden Welten sich zu eigen gemacht und in sich umgebildet hat.

Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels eine Tatsache mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt, wohl weil die gleiche Gedankenwelt ihn schon früher berührt hat.<sup>48</sup> Jetzt schlossen sich diese Gedanken mit innerer Notwendigkeit an die neue, über alles Judentum hinausgehende Lebenserfahrung. So gewannen sie für ihn — anders als für Philo, den man vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf — lebendige Kraft. Sie befreiten ihn unmerklich zunächst von der Tradition, die sich in der Gemeinde auf jüdischem Boden zu bilden begonnen hatte, und der Kampf, der bald folgte, brachte ihm das Bewußtsein der Freiheit, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.

## **Beilagen und Anmerkungen.**

**1. (S. 2.) Die Betrachtungsart.** Es handelt sich also um die allgemeine Religion oder Religiosität der gebildeten Kreise und um die Unterschiede zwischen ihr und der vorausliegenden Polis-Religion. Die Frage nach dem Ursprung der einzelnen Vorstellungen und dem Anteil, den die verschiedenen Nationen an der Bildung jener allgemeinen Religion gehabt haben, tritt dagegen zurück. Ein solches deskriptives Verfahren schließt, wie ich in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XIII (1912) S. 14 dargelegt habe, notwendig an die einzelnen religiösen Persönlichkeiten und vergleicht sie miteinander. Daß im Poimandres einer der vielen Propheten zu uns spricht, die damals sich selbst als Gottwesen fühlten und durch ihre Lehre die Menschheit retten oder „erlösen“ wollten, hat für uns mehr Wichtigkeit als die Frage, wie viele Gläubige er gefunden hat. Die Anschauungen der sogenannten Mithrasliturgie haben für uns Interesse trotz der Erkenntnis, daß es sicher nicht die offizielle Liturgie der Mithrasmysterien war. Gerade Durchschnittserscheinungen wie ihr Verfasser charakterisieren eine Zeit und ihr Empfinden besser als die überragenden Einzelpersönlichkeiten. Ganz verschieden ist das analytische Verfahren, das die einzelnen Bildungselemente bis zu ihrem letzten Ursprung verfolgen möchte. Die manchmal erhobene Forderung, daß wir mit dem Christentum nur vergleichen, was einwandfrei als Sonderbesitz eines bestimmten Volksstammes erwiesen sei, verkennt den prinzipiellen Unterschied beider Methoden und — den Charakter der Zeit.

**2. (S. 3.) Frühgriechische Mysterien.** Auch die älteren griechischen Mysterien müssen eben darum aus der Betrachtung ausgeschieden werden. Wenn sie auch nach der Wieder-

belebung der Religion wieder eine gewisse Bedeutung gewinnen, so geht doch diese Wiederbelebung selbst nicht von ihnen aus, und ihre Rückwirkung auf die dem Orient entlehnten, also hellenistischen Mysterienvorstellungen kann nur gering gewesen sein. Ihnen fehlt der Hintergrund einer besonderen Religion, die Werbetätigkeit der Propheten und die Darstellung in der Literatur. Es überrascht fast, daß noch Epikur stärker auf sie Bezug nimmt und ihnen z. B. den Gebrauch von τέλειος entlehnt, vgl. die von Diels überzeugend hergestellte Sentenz (Philodem περὶ θεῶν α' col. 24, 12, Abhandl. d. Berliner Akad. 1915 S. 41 und 93, 1) οὐδὲ τὸν τε[λείως] τέλειον οἱ θεοὶ π]άντες ἀμα [φοβεῖν] τε [ν]ομίζονται. Bringt man sie mit Lukrez I 80 ff. in Verbindung, so wird man das großartige Bild, wie dieser τέλειος die Pforten des Himmelstempels sprengt und die Erkenntnis seinen Jüngern als Beute zurückbringt (vgl. Lukr. III 14, Heinze S. 52), ihm selbst oder seinen nächsten Schülern lassen müssen.

3. (S. 4.) **Das Humanitätsideal.** Daß ein solches Humanitätsideal wirklich existiert hat, habe ich in dem Vortrag „Werden und Wesen der Humanität im Altertum“, Straßburg 1907, zu erweisen versucht, sein plötzliches Entschwinden aber wohl zu äußerlich erklärt. Wenn Livius trotz seiner hohen Bewunderung Ciceros und trotz seiner philosophischen Interessen das Wort *humanitas* im weiteren Sinne meidet, so kann der Grund nur das unter Augustus neu erweckte Nationalgefühl sein. Echtes Römertum, nicht echtes Menschentum wird die neue Lösung, nur umschließt der neue Begriff des Römertums auch die παιδεία mit; so gibt man einen Wortgebrauch, der einen Gegensatz anzudeuten scheint, mit Bewußtsein auf.

4. (S. 5.) **Poseidonios.** Methodisch ist dabei die Anerkennung der Prophetie und die Begründung der Religion auf die innere Erfahrung von entscheidender Wichtigkeit. So wird die Philosophie ihm die Wissenschaft von den menschlichen und von den göttlichen Dingen und ihrem Zusammenhang. Kennt-

nis der Mysteriensprache zeigt sich öfters, z. B. Seneca *ep.* 90, 27 ff.: *ceterum ad beatum statum tendit (philosophia), illo ducit, illo vias aperit: quae sint mala, quae videantur, ostendit, vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit nec ignorari sinit, inter magna quid intersit et tumida* (hier schließt der erste Teil, die Ethik oder der προτρεπτικός). *totius naturae notitiam ac suae tradit: quid sint dii qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii* (ἱρωες καὶ δαίμονες), *quid in secundam numinum formam animae perpetitae* (ἀπαθανατικότεραι), *ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint. haec eius initia menta sunt, per quae non municipale sacrum* (πόλεως τίνος ἱερόν), *sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacula verasque facies cernendas mentibus protulit; nam ad spectacula tam magna hebes visus est* (so weit περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως). *ad initia deinde rerum redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum singula proprie figurantem, tum de animo coepit inquirere, unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus* (περὶ φύσεως ἀνθρώπου). Es folgt mit der Einführung *deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit* Logik und Dialektik). Weißen erschließen ein ἄδυτον, in welchem die Seele die Götter von Angesicht zu Angesicht schaut und dabei das All und die eigene Natur erkennt. Es ist, wie wir sehen werden, die γνῶσις (vgl. § 34 *nec nosse tantum, sed sequi deos*, Norden Agnostos Theos S. 91, dem Wortgebrauch entspricht Minucius Felix 6, 1, der die Forderung τοὺς θεοὺς δεῖ σέβεσθαι πρότερον ἡ γνῶναι übersetzt *quos a parentibus ante inbutus es timere quam nosse familiarius*. Zur Sentenz vgl. Lukan III 415 *tantum terroribus addit, quos timeant non nosse deos*, Norden S. 92).

5. (S. 6.) Die religiöse Wirkung der persischen Herrschaft. Vgl. hierzu meine Abhandlung, „Die Göttin Psyche in der hellenistischen und der frühchristlichen Literatur“, Sitzungsber. der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften Jahrg. 1917 Abh. 10. Die hier vertretene Anschauung, daß der Mandäismus und der Manichäismus uns im wesentlichen altiranische

Volksanschauungen (allerdings — besonders der erstere — unter Beimischung anderer, hauptsächlich babylonischer Elemente) bewahrt hat, hat sich mir bestätigt, seit mir durch die Güte Prof. M. Lidzbarskis die mandäischen, durch die opferwillige Beihilfe von F. W. K. Müller, A. v. Le Coq und Fr. C. Andreas die manichäischen Religionsurkunden in größerem Umfange bekannt geworden sind. Auf ein interessantes Dokument des Synkretismus, das Prof. Lidzbarski in der Ephemeris für semitische Epigraphik I 66 ff. mitgeteilt hat, verweise ich beiläufig. In Kappadokien wird noch spät die Hochzeit der mazdajasnischen Religion mit König Bel gefeiert; er hat sie erwählt, weil sie sehr weise und schöner ist als Götterinnen! Einen Gegensatz dazu bietet der späte manichäische Text, den A. v. Le Coq in den Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1908 S. 398 ff. veröffentlicht hat: Zarathustra dringt nach Babylon vor und überwindet und tötet den zaubermächtigen Stadtgott. [Einen anderen, noch interessanteren Beleg der verdunkelt fortlebenden Empfindung für den Gegensatz iranischer und babylonischer Religion bietet derselbe Abhandl. d. Berliner Akad. 1919 S. 5: Marduk erscheint als Antimithras und Urbild des Antichrist.]

**6. (S. 6.) Missionstätigkeit.** Mit den Listen der Kultorte eines Gottes, die sich in älterer Zeit in vielen Tempeln Ägyptens finden (Junker, Die Onurislegende S. 69) ist jetzt das Verzeichnis der Kultorte der Isis in der ganzen οἰκουμένη Oxyrh. Pap. 1380 zu vergleichen. Gibt es mehr Einblick in das Äußere ägyptischer Missionsarbeit, so eröffnet der Traktat eines Imuthes-Dieners auf der Rückseite desselben Papyrus (1381) uns einen überraschenden Einblick in die Stimmung dieser Kreise und erschließt zugleich das Verständnis für die Hermetischen Schriften. Bezeichnet der Verfasser doch als Zweck seiner griechischen Überarbeitung ägyptischer religiöser Schriften (Z. 198): Ἐλληνὶς δὲ πάσα γλῶssa τὴν cὴν λαλήσει ἱστορίαν καὶ πᾶς Ἐλλην ἀνὴρ τὸν τοῦ Φθᾶ σεβήσεται Ἰμούθην. Das erinnert an Philipperbr. 2, 11: καὶ πᾶσα γλῶssa ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

7. (S. 7.) Urkunden phrygischer Religion. Nicht für die Mysterien bestimmt, aber ganz von Mysterienanschauungen durchdränkt ist die Naassenerpredigt (Poimandres S. 83 ff.; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 177 ff.; Ausgabe des Hippolyt S. 79 ff.). Das System, welches zugrunde liegt, fällt nach Poseidonios (vgl. die Mischung stoischer und platonischer Elemente, die Wendland anerkennt) und vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts; es ähnelt in vielem dem System ägyptischer Mysterienreligion, dem Plutarch sich anschließt, und wirkt weiter bis zu Sallust περὶ θεῶν καὶ κόσμου. Der Verfasser war ein namhafter Prophet, dessen Werk als Offenbarungsschrift in die christliche Gnosis übernommen und umdeutend erweitert wurde. Die beiden Festbeschreibungen finden sich bei Prudentius *Peristephan.* X 1006 ff. und *Incerti Carmen contra paganos* v. 57 ff., Hepding, Attis, S. 65 und 61 (Hepding vergleicht beide Schilderungen nicht scharf genug) sowie bei Firmicus Maternus *De errore prof. rel. c. 22 ff.*, Hepding S. 50. Ich werde auf die letztere Schilderung weiter unten zurückkommen. Die manichäischen und mandäischen Urkunden sind zum großen Teil noch unveröffentlicht. Ich kann sie im folgenden nur in kurzen Inhaltsangaben berücksichtigen.

8. (S. 8.) Στρατιῶται θεοῦ, κάτοχοι, δέσμιοι. Über den Begriff der *sancta militia* hat Cumont, *Textes et monuments rel. aux myst. de Mithra I* 317, 1 und *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, p. XV n. 1 gehandelt, ohne freilich die Hauptstelle voll zu berücksichtigen. Die Aufforderung des Isispriesters bei Apuleius XI 15: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabarisi* muß mit Livius 39, 15, 13 verglichen werden, der gegen die Bacchusmysten sagen läßt: *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendo censemur, Quirites? iis ex obscene sacrario eductis arma committenda?* Die Erfindung hatte nur Sinn, wenn Livius wußte, daß im Mysterienkult seiner Zeit das Bild der *militia* üblich war, und wenn die erste Weihe als Ablegung des Treueides gefaßt wurde, ja *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe angenommen

hatte. Mit dieser Auffassung hängt bei Apuleius die Vorstellung zusammen, daß der Myste ein lebenslängliches *obsequium* oder *ministerium* gelobt; sein Leben ist der Gottheit verfallen, vgl. XI 6: *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus vadata.* Er ist δοῦλος θεᾶς, vgl. XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas <in> servitum deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.* Die Göttin erschließt die Totenwelt und die Welt des Heils (der *εὐτηρία*); der Eintritt in ihren Dienst endet das alte Leben durch eine Art Tod und verpflanzt durch eine Art Wiedergeburt in ein neues. Die gnostische Vorstellung, daß dies neue Leben sich in einem andern Reich oder einer andern Welt vollzieht und eben dadurch der εἰμαρμένη entrückt ist, ist nicht klar ausgesprochen, kann aber sehr wohl mitwirken, vgl. XI 21: *numen deae soleat ... sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.* Auf die Zugehörigkeit zu einem Volkstum (und Lande) weist die Bezeichnung προσήλυτος oder ἐπηλύτης, *advena*, welch letzteres bei Apuleius mit *religiosus* wechselt, vgl. XI 26: *eram cultor denique adsiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena.* Daß *indigena* dabei nicht willkürliche Neubildung des Apuleius, sondern fester *terminus* auch der hellenistischen Mysterienreligionen ist, die, so international sie geworden sind, doch in ihrer Terminologie die Vorstellung nationaler Religionen festhalten, zeigt bei Quintilian XII 10, 14 die Beschreibung des Kampfes der Atticisten gegen Cicero: *haec manus quasi quibusdam sacris initia* (beachte das kriegerische Bild) *ut alienigenam et parum superstitionis* (so zu belassen; sie selbst hätten *religiosum* gesagt) *devinctumque illis legibus insequebatur.* Der leidenschaftliche Kampf der Mysterien gegen den Abtrünnigen war offenbar öfters beobachtet worden. Nehmen wir zu dem allen die Bezeichnung des einen Grades der Mithrasmysten als *milites*, so kommen wir gewiß auf Staatsvorstellungen, aber schwerlich, wie Cumont will, auf Vorstellungen aus der Diadochenverwaltung; alles weist auf viel primitivere orientalische Verhältnisse, denen das Partherreich mit seinen Klientensoldaten (z. T. Gefangenen,

denen der König das Leben geschenkt hat) immer noch näher kommen mag. Die Nachahmung des Sprachgebrauchs in der jüngeren Philosophie, auf die Cumont a. a. O. Wert zu legen scheint, ist für die Mysteriensprache gleichgültig, oder vielmehr, sie stammt aus dem Mysterienbrauch.

So könnte es zunächst scheinen, als ob ein alter *terminus technicus* der Mithrasreligion in die korinthischen Isismysterien übertragen sei. Daß er mitgewirkt hat, will ich nicht bestreiten; daß er nicht allein wirkt, glaube ich aus einem nach vielen Seiten interessanten Zaubertext dartun zu können. In dem großen Pariser Zauberpapyrus finden wir bei Wessely, Griech. Zauberpap. (Denkschr. d. K. K. Akad. 1888) S. 48, Z. 154 ff. die angebliche Schrift eines Priesters Nephotes an den letzten König des freien Ägyptens, den 'weisen' Psammetich, der ebenso wie sein Spiegelbild Nektanebos im Alexanderroman die Lekanomantie betreibt. Ich gehe auf die Vorschriften für sie ein wenig näher ein, weil sie einzelne Züge der Schilderung des Apuleius belegen. Der Zauberer, der einen Führer (*μυσταγός*) bei sich hat, soll sich im Totengewande mit verbundenen Augen hinlegen, sie außerdem noch fest schliebend. So spricht er das Gebet, welches die göttliche ἐνέργεια hat (Z. 160), an Seth oder Typhon (179 ff.): κραταιὲ Τύφων, τῆς ἀνών σκηπτουχίας σκηπτοῦχε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, ἄναξ, ἔτώ εἰμι δὲ τὸν σὺν τῷ δῆμῳ οἰκουμένῃ ἀνασκαλεύσας καὶ ἔξευρών τὸν μέταν Ὀσιρίν, δν̄ σοι δέσμιον ἡνεγκα, ἔτώ είμι δὲ τὸν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς — οἱ δὲ (andere Exemplare): πρὸς τοὺς θεούς — ἔτώ είμι δὲ κλείσας οὐρανοῦ δισκὰς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα <τὸ>ν ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν (lies θαλάσσης) ρεῖθρα, ποταμῶν νάματα, δάχρις οὖν κυριεύσης τῆςδε τῆς σκηπτουχίας· δὲ στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, πρητῆς βέριμμαι μήνιδος εἴνεκεν κενῆς· ἔτείρου, ἵκετῶ, τὸν σόν, ἵκνοῦμαι, φίλον καὶ μή με βίψης χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν· δυνάμωσον, ἵκετῶ, δός δέ μοι ταύτην τὴν χάριν, ἵν' δταν τινὰ αὐτῶν τῶν θεῶν φράσω μολεῖν ἐμαῖς ἀοιδαῖς θάττον δφθῆ μοι μολών. Daß sich mit Weglassung kleiner Verbindungsglieder und einfachen Änderungen iambische Trimeter her-

stellen lassen, erwähne ich nur beiläufig, um die theologische Quelle des Zaubers zu kennzeichnen. Das Bild ist klar: als Krieger des Seth hat der Myste für seinen Gott gegen die andern Götter gefochten, damit Seth Ägypten, d. h. die Erde, beherrsche. Jetzt liegt er verwundet oder vielmehr gestorben da; sein Gott soll ihn erwecken. Es ist ein Wiederholungs-mysterium; Psammetich wird ja ausdrücklich schon vorher als Zauberer (*δρικτος σοφιστης*) bezeichnet; auch die Weihe des Apuleius muß auf Befehl der Göttin erneuert werden. Die Folgen des Gebetes werden wieder in Prosa beschrieben: ταῦτά *cou* εἰπόντος τρὶς σημείον ἔσται τῆς *cυctάceως* τόδε — cù δὲ μαγικὴν ψυχὴν ἔχων δπλιсθεὶς μὴ θαμβηθῆσ — ιέραξ τὰρ πελάγιος καταπτὰς τύπτει *ce* ταῖς πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα *cou*, ταῦτα αὐτὰ δηλῶν ἔξαναστήναι *ce*. cù δὲ ἀνα-  
στὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς εἴμασιν καὶ ἐπίθυε ἐπὶ θυσιαστηρίου τεῖνοῦ ἀτμιστὸν λίβανον *stαγονιαῖον* λέγων τάδε: *cυνεστά-*  
*θην* *coi* (*cou*) τῇ *ιερῷ* μορφῇ, ἔδυναμώθην τῷ *ιερῷ* *cou* ὀνό-  
ματι (den Namen lernt man in der persönlichen Begegnung mit dem Gott), ἐπέτυχόν *cou* τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν,  
κύριε, θεὲ θεῶν, ἀναξ, δαίμον. ταῦτα ποιήσας κάτελθε (kehre  
in die Welt zurück) *ιcoθέou* φύσεως κυριεύσας [(τὴν)] διὰ ταύ-  
της τῆς *cυctάceως* ἐπιτελουμένης (vgl. hierzu Manethos ratio-  
nalistische Deutung fr. 52 aus Josephos *Contra Apionem* I 26  
'Αμενώφει . . . θείας . . . δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατά  
τε *soφίαν* καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων: er ist ja in der Tat  
später als Gott verehrt worden). Es ist das reine Gegenstück  
zu Dieterichs Mithrasliturgie, ja in gewissem Sinne auch zu  
Apuleius und zeigt den Zusammenhang zwischen Zauber und  
Mysterium trefflich, zugleich aber auch die Vereinfachung und  
Umbildung der Mysterien: in das innere Erlebnis des mit ver-  
bundenen Augen Daliegenden wird alles verlegt; das Zeichen  
der Vereinigung mit Gott (das heißt in dieser Literatur *cú-*  
*ctacis*, *cυνίctacθai*), den dreimaligen Schlag mit einem Flügel,  
kann der Mystagoge natürlich überall und ohne große Vorbe-  
reitung geben. Dann ist der Tote neu belebt, er ersteht vom  
Tode, legt sein Himmelsgewand und mit ihm die *ιcόθεος φύσις*

an und bringt das Dankopfer, das auch bei Apuleius erwähnt, in den Hermetischen Schriften aber durch das Gebet ersetzt ist (vgl. besonders den Schluß des Asclepius). Daß das prosaische Stück eng mit dem Gebet zusammenhängt, zeigt sich darin, daß das Bild von dem Kriegsdienst in ersterem beibehalten ist: 'entsetze dich nicht, die magische Natur deiner Seele ist deine Rüstung'. Zugrunde liegen wohl sicher die alten Mysterien des Osiris, in denen die Kämpfe der Götter wirklich aufgeführt wurden (noch die Quelle von Plutarch, *De Is. et Os.*, c. 19, weiß davon, vgl. auch Wiedemann, *Mélanges Nicole*, p. 574); natürlich hatten beide Parteien ihre Streiter; es macht nichts aus, daß unser Myste auf seiten des Seth ficht. Es scheint mir wichtig, daß wir hier einmal den Zusammenhang jener öffentlichen Darstellungen mit späteren persönlichen Mysterien nachweisen können. Die Mönchserzählungen in den *Apophthegmata patrum* (Phokas 1. 2; Cotelier, *Ecclesiae graecae monum.* I 703; vgl. mein Buch, *Historia monachorum* und *Historia Lausiaca* S. 107, 3 und 259) zeigen uns, daß der Mönch, um die volle ἀπάθεια, also nach der alten Vorstellung die ἴσοθεος φύσις des θείος ἀνθρώπος, oder, um eine besonders wichtige Offenbarung zu erlangen, sich in seinem Totenkleide als Leichnam hinlegt, ohne zu essen und zu trinken, bis er die Vision erzwungen hat (die beste Parallel für solches Erzwingen der Offenbarung bietet das persische Buch *Ardā Virāf*, vgl. besonders cap. 2, doch ist Anschauung und Brauch nicht auf ein Volk beschränkt). Daß für die Vergottung und das Sterben des alten Menschen dabei in Ägypten ein Fasten von vierzig Tagen verlangt wird, bestätigt eine alchemistische heidnische Offenbarungsschrift (Berthelot, *La chimie au moyen âge* II 320; vgl. Festschrift für Fr. C. Andreas S. 35 A. 4), das Alter der Anschauung auch Philo (z. B. *Quaest. in Exodus* II 49—52). Zugrunde liegt also ein in Ägypten geübter Mysterienbrauch, der in das neue Leben eingehen läßt; der heilige Kriegsdienst in den Isis mysterien des Apuleius beruht also, wie auch Cumont zugibt, auch auf ägyptischen Vorstellungen.

Es sei gestattet, beiläufig noch ein paar Nebenzüge hervor-

zuheben, die zur Erklärung des Papyrus beitragen. Daß die Vorschrift geheim bleiben soll, schreibt in üblicher Weise Z. 254 vor: αὐτῇ ἡ πραγματεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς τὸ μόνον χωρητάω, φυλασσομένη ἀπὸ τοῦ ἀμετάδοτος. Der ganze Zauber soll der λεκανομαντεία ἄμα καὶ νεκυοαγωγὴ αὐτοπτική gelten, aber bis zur Vergottung des Mysteriën wird davon im Grunde nichts gesagt. Erst dadurch, daß er die ἰσόθεος φύσις erworben hat, ist er befähigt, die Toten zu beschwören oder in der Wasserschüssel die Zukunft zu schauen, wie dies dann in der Fortsetzung gesagt wird. Es ist dasselbe Verhältnis, in welchem in der sogenannten Mithrasliturgie Mysterium und eigentliche Zauberhandlung zueinander stehen. Wer Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hat, besitzt γνῶσις und Macht. Eine Himmelswanderung, die in der Mithrasliturgie und bei Apuleius vorkommt, wird hier nicht erwähnt; nur ein Sätzchen könnte darauf weisen, daß sie in der Vereinfachung und Abkürzung des Mysteriums fortgefallen ist: μή με δίψῃς χθονοφῆ. Es paßt nicht zu der Vorstellung des tot Daliegenden, den der Gott erwecken soll, wohl aber in die Vorstellung des Himmelsfluges, deren häufiges Vorkommen in verschiedenen Verwendungen uns nicht mehr befremden kann. Der Gedanke, daß der Gott den nicht voll des Zaubers Mächtigen zur Erde niederfallen läßt, begegnet dabei öfter, vgl. Wessely a. a. O. S. 107 Z. 2507 und Poimandres, S. 227. Daß Nero von den Verkündigungen eines Propheten oder Zauberers hörte, der den Himmelsflug für möglich erklärte, und ihm daraufhin befahl, den Versuch zu machen, ist nicht so wunderbar, als es dem Dio Chrysostomus 21, 9, II p. 288, 18 Arnim und Juvenal 3, 77 erschien. Das Gerede über die von vielen erwartete Probe, die sich beständig verzögerte, war allgemein verbreitet, und als der erste römische 'Aviatiker', der im Zirkus den Ikarosflug nachahmen wollte, unmittelbar vor der Loge des Kaisers zu tödlichem Falle kam (Sueton, Nero 12), verband die Volkserinnerung unter dem Eindruck des Zauberglaubens beide Ereignisse; eine weitere Wirkung desselben Zauberglaubens ist dann die christliche Übertragung auf den Gegner des Petrus, Simon den Magier. —

Wir sahen, der Begriff 'Weihe' hat sich schon vor der Zeit des Livius mit dem Worte *sacramentum* verbunden. Das setzt voraus, daß nicht nur allgemein der Dienst des Mysterien als Kriegsdienst für seinen Gott gefaßt wurde, sondern auch, daß mit der Weihe regelmäßig der Eid verbunden war. Dies wird bestätigt durch eine Angabe Hippolyts *Refut. prooem.* p. 2, 9 Wendland: τὰ ἀπόρρητα μυστήρια, ἀ τοῖς μυουμένοις μετὰ μεγάλης ἀξιοπιστίας παραδιδόσαντι οὐ πρότερον διμολογήσαντες, εἰ μὴ τὸν τοιούτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀνακρεμάσαντες καὶ βλάψφημον πρὸς τὸν δύντως θεὸν κατασκευάσαντες καὶ περιεργίᾳ τηλιχόμενον τῆς ἐπαγγελίας ἴδωσι. καὶ τότε δοκιμάσαντες δέεμιον εἶναι τῆς ἀμαρτίας (in der Mysterienbotschaft natürlich τῆς θεοεβείας oder τοῦ θεοῦ) μυοῦνται τὸ τέλειον τῶν κακῶν (in der Mysterienbotschaft τῶν ἀγαθῶν) παραδιδόντες, δρκοῖς δήσαντες μήτε ἔξειπτεν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦνται, εἰ μὴ δομοίως δούλωθείη. Von dem Eid gibt der dem Mysterieneid nachgebildete Eid der Baruchapokalypse (Hippolyt p. 133, 2) eine Vorstellung τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἔξειπτεν μηδὲν μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν. Ein Gelöbnis des Schweigens und des lebenslänglichen Dienstes wird auch in der Schilderung des Apuleius angedeutet und vorausgesetzt, ja diese Schilderung entspricht in allen Einzelheiten (z. B. der Prüfungszeit, der Sehnsucht nach der Weihe u. a.) den Worten des Hippolyt. So dürfen wir diese vielleicht noch etwas weiter heranziehen. Daß der Ausdruck δέεμιος τῆς ἀμαρτίας einen Sakralausdruck parodiert, schien an sich fast notwendig. Wenn nun Apuleius, um die Weihe zu erlangen, ganz im Tempelgebiete Wohnung nimmt und mit beständigen Träumen und Gesichten begnadet wird, bis endlich die Göttin seine Zulassung befiehlt, stellt er sich damit als κάτοχος dar (κάτοχοι des Serapis im Isisheiligtum sind inschriftlich bezeugt, vgl. A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, p. 72). Deutet man die Aufforderung des Priesters bei Apuleius XI 15 scharf: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium*, so ist das *nomen dare*, die frei-

willige Meldung, der Eintritt in eine Prüfungszeit, d. h. die κατοχή; die Weihe selbst ist der Fahneneid. Der Dienst wird beschrieben c. 22 *sedulum quot dies obibam culturae sacrorum ministerium* und c. 6 *sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimonius*. Die λατρεία selbst ist ein *iugum ferre* (vgl. XI 30 von der Zeit der Askese *inanimae protinus castimoniae iugum subeo*); wer wie Apuleius nur als Privatmann (als ἴδιώτης) dient (vgl. XI 19 *deae ministeriis adhuc privatis adpositus*), kann dies bezeichnen *iugum subeo voluntarium*. Er nimmt freiwillig etwas schon jetzt auf sich, wozu er später als Priester verpflichtet ist. Der Sprachgebrauch ist hellenistisch. Norden hat in seinem glänzenden Buch, Agnostos Theos S. 277 ff. die Einheit und den hellenistischen Ursprung des Logions Matth. 11, 25 ff. erwiesen. In ganz eigenem Sinn begegnet hier ἀρατε τὸν Συγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ. Nicht von einem Gesetz Christi, sondern von einer Hingabe an ihn ist hier noch die Rede, ähnlich auch bei dem Siraciden (Sirach 51, 23ff.), wo noch die charakteristische Verbindung erhalten ist: ἐγγίσατε πρὸς μέ, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.... τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ Συγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν. Solche private Kultteilnehmer kennt offenbar der Kult des Serapis in späterer Zeit, vgl. die Schilderung des Serapeums zu Alexandria bei Rufin, *Hist. eccles.* XI 23 p. 1026, 29 ff.: es umfaßt verschiedene Adyta für den Mysterienkult und darüber *exedrae et pastoforia domusque in excelsum porrectae, in quibus vel aeditui vel hi, quos appellabant ἀγνεύοντας, id est, qui se castificant (= purificant), commanere soliti erant*. Ähnlicher Brauch hat sich denn auch früh — vielleicht in direkter Nachahmung — auch auf griechische Tempel und griechische Gottheiten übertragen; Philodem Περὶ θεῶν α' col. 17, 6 (Diels, Abh. der Berl. Akad. 1915 S. 29 und 76, 2) gedankt [τῶν δ]ιὰ τοῦ Σῆν λελ[αχ]ότων κατακλεισθ[ῆνα]ι ἐν Ἀπόλλωνος ἢ Ἀθηνᾶς. Diener des Hermes fügt dann Hesych s. v. κάτοχοι hinzu.

Ob mit diesen ἀγνεύοντες die κάτοχοι identisch sind, die uns im Beginne des zweiten Jahrhunderts v. Chr. im Serapeum

zu Memphis begegnen und wie ihr Name zu deuten ist, hat für Apuleius selbst und den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchung keine Bedeutung. Nur Weingartens jetzt wohl allgemein aufgegebene Ableitung des Mönchtums aus ihrem Dienst hat der Frage das allgemeine Interesse gegeben; aber ein für die Methode derartiger Untersuchungen wichtiger Gesichtspunkt und der lehrhafte Streit zweier namhafter Gelehrter veranlaßt mich, meine frühere Stellungnahme auch jetzt kurz zu begründen. An E. Preuschen, der in seinem Buch, Mönchtum und Serapiskult<sup>2</sup> (Gießen 1903) die κάτοχοι als Besessene aufgefaßt hatte, schlossen bekanntlich mit leichter Umgestaltung U. Wilcken und sein Schüler W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 123, vgl. II 318, während die ältere Auffassung in ihnen Gefangene sah.

Demgegenüber hat den lexikalischen Befund im Anschluß an Bouché-Leclercq (*Mélanges Perrot*) A. Dieterich (Berl. philol. Wochenschrift 1905 Sp. 15) mustergültig dargestellt: bezeugt im Profangebrauch und sprachlich ohne weiteres verständlich ist ebensowohl das Wort κατοχή als Haft, Gefangenschaft, κατέχειν festhalten, in Bande schlagen und daher auch κάτοχος als Gefangener, wie anderseits κατέχεσθαι (ἐκ θεοῦ) im Sinne ekstatischer Verzückung (verbunden mit θεοφορείσθαι oder κορυβαντιάν wie bei Plato Symp. 215), κάτοχος besessen von einem Gott, κατοχή der Zustand der Besessenheit oder Ekstase. Nur die sprachliche Verbindung, in der die entsprechenden Worte in den Briefen der zu Memphis damals weilenden Männer erscheinen, kann über die Bedeutung entscheiden. Ihre offizielle Bezeichnung ist, wie schon Bouché-Leclercq richtig betonte, immer ἐν κατοχῇ ὥν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιέῳ, wozu als nähere Bestimmung noch ἐν Μέμφει und die Angabe der Jahre treten kann, welche die κατοχή dauert. Der den Ort betonende Ausdruck ist sofort verständlich, wenn κατοχή die Haft bedeutet, nicht aber, wenn wir es als Ekstase fassen. Dann erwartet man gerade im offiziellen Gebrauch die Zufügung des Gottesnamens (ἐκ Σαράπιδος, ἐξ Ἰσιδος, ἐξ Ἀστάρης oder kurz ἐκ θεοῦ). Aber auch dann ist die Vorstellung

seltsam. Kann der angeblich Besessene seine höchst nüchternen Darlegungen damit beginnen, er sei seit 12 oder 14 Jahren im Zustand der Verzückung? Man müßte annehmen, daß κατοχή eine ἔξις bedeute, bei der ab und an Ekstase eintreten kann; allein dafür gibt es kein Zeugnis, weil die Sprache sich dagegen sträubt. Man kann sich nicht auf ein einmaliges ἐν γνώσει ὕψ (oben S. 43) berufen; die γνώσις ist tatsächlich ein Reich, in das man eingeht; nie wird κατοχή so gebraucht oder betrachtet. Und dabei handelt es sich hier um einen offiziellen Titel. Erhöht wird dies Bedenken durch nicht ganz seltene nähere Bestimmungen des Ortes, nicht in dem diese Männer besessen sind, sondern, in dem sie im Augenblick weilen; ein Gebäude wird genannt mit dem Zusatz οὐ καὶ ἐγκατέχομαι (oder ἐν ᾧ κατέχομαι), ὡς ἔφην (Brunet, Pap. Par. 35, 9); ja die Bildung eines Wortes ἐγκάτοχος (vgl. z. B. 35, 18 οἱ ἄλλοι ἐγκάτοχοι, die andern im Heiligtum der Astarte im Gebiet des Serapeums Weilenden, von dem der Schreiber gesagt hatte οὐ ἐγκατέχομαι) verstärkt dies Bedenken. Die Deutung 'Drinbesessene' tut der Sprache Gewalt an. Noch beweisender ist die Versicherung ὃν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἐν κατοχῇ δέκα ἔτη, οὐκ ἔξεληλυθώς τὸ παστοφόριον, ἐν ᾧ ἐγκέκλειμαι, ἔως τῆς σήμερον. Man kann — wie ich gegen Wilckens neueste Darstellung, Archiv f. Papyrusforschung VI 201 bemerke — wenn κατοχή die Haft bedeuten kann — die beiden Participialsätze nicht voneinander trennen und kann sprachlich ebensowenig, wenn ein sakraler ἐγκλειμός oder κατακλειμός durch alte Stellen, wie die Philodemus, bezeugt ist, ἐν ᾧ ἐγκέκλειμαι anders deuten als sonst ἐν ᾧ (oder οὐ) κατέχομai. Mit vollem Recht hebt Sethe, Gött. Gel. Anz. 1914 S. 403, hervor, daß ἔως τῆς σήμερον diese Verbindung geradezu verlangt. Zwingend ist ferner die Gegenüberstellung im Pap. Par. 36, 9 παραγενόμενοι ἐπὶ τὸ Ἀσταρτίδειον, ἐν ᾧ κατέχομai (beachte das Präsens) ἱερῷ, εἰςεβιάζοντο, βουλόμενοι ἔξεπάσαι με. Wenn Wilcken sich früher (Archiv f. Papyrusforschung IV 207) auf eine Inschrift aus Priene (um 200 v. Chr.) berief, einen Text also aus einem

Ort, wohin der Kult erst übertragen ist, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, so wäre hier die Bedeutung 'besessen' an sich vielleicht möglich (Rusch, *De Iside et Serapide in Graecia cultis* p. 72 ist wohl zu streng, wenn er dies wegen des Gebrauches von ὑπὸ statt ἐκ leugnet, und Sethe, Abhandl. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen 1913 S. 69, tut unrecht, hier beweislos nur allgemein von 'Angestellten des Tempels' zu reden), aber näher liegt jedenfalls die Deutung 'die von dem Gott Festgehaltenen', welche völlig dem für Memphis einzig bezeugten Gebrauch entspricht. Eine ähnliche Anlehnung an diesen Gebrauch zeigt noch die junge Inschrift von Smyrna (211 n. Chr.) C. I. Gr. 3163 ἐγκατοχής τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσειν (im Nemesistempel, der mit dem Isistempel verbunden scheint). Wohl deutet der Dativ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι dabei darauf, daß diese Haft als ein Dienst an den Gott, eine θεραπεία, gefaßt wird. Aber auch dies ist für Memphis selbst belegt, vgl. eine Stelle im Pap. Lond. I 44, in welchem Ptolemaios, der Schreiber, zunächst sich vorstellt als τῶν ὄντων ἐν τῇ κατοχῇ ἐν τῷ ἐν Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιέῳ ἔτος δώδεκατον und bei der Erzählung eines Einbruchs einen Nachbar erwähnt Δίφιλον δέ τινα τῶν παρακατεχομένων ὑπὸ τοῦ Σαράπιδος θεραπευτῶν. Ich kann es trotz Kenyons Autorität, Sethe (Abh. S. 27), nicht zugeben, daß hier notwendig, ja auch nur wahrscheinlich von einem Diener, der von den ἐν κατοχῇ ὄντες verschieden ist, gesprochen wird; der Ausdruck wäre dann so verzwickt und unnatürlich, wie nur denkbar; man würde die einfache technische Angabe der Priesterklasse oder des Dienerstandes des Betreffenden erwarten. Statt dessen würde hier ein Nichtpriester bezeichnet, der am Kult teilnimmt (θεραπευτής), weil ihn Serapis bei sich zurückhält (etwa wie Apuleius XI 19 sich bezeichnet *deae ministerii adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis*). Der Zweck könnte tatsächlich nur sein, auszudrücken, daß Ptolemaios selbst nicht θεραπευτής ist; aber wozu gerade dann der Zusatz τῶν παρακατεχομένων? Gehen wir von ihm aus, so ist die Sachlage einfach. Der offizielle Titel ἐν κατοχῇ ὧν ἐν τῷ..

Σαραπιείψ ist, wie uns Sethe selbst gelehrt hat, wohl in Anlehnung an das ägyptische Wort 'Heiligtumsgefangener' gebildet (freilich folgt daraus nicht, daß auch die Einrichtung in den Einzelzügen dem entsprach); die Sache umschreibt man nach griechischem Gebrauch auch durch κατέχεσθαι und drückt dabei die räumlichen Verhältnisse durch Doppelkomposition aus, wie in οὐ καὶ ἐγκατέχομαι. Ebenso bezeichnet der Schreiber hier als παρακατεχόμενος seinen Nachbar in der κατοχῇ, einen Mann also, der mit ihm in dem gleichen Zustand (κατέχόμενος) und räumlich ihm nahe ist. Der παρακατεχόμενος ὑπὸ τοῦ Σαράπιδος ist εἰς τῶν ἀλλων ἐγκατεχομένων (ἐγκατόχων) ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείψ. Dann fühlt sich Ptolemaios also selbst auch als θεραπευτής τοῦ Θεοῦ wie der Lucius des Apuleius. Jetzt können wir die Inschrift von Priene wirklich heranziehen. Dieselbe Sache läßt sich in lokaler oder in persönlicher Beziehung (auf das ganze Tempelgebiet oder seinen Hauptherrscher bezogen) darstellen; nur muß der Sinn beide Male gleich sein; die Gefangenschaft ist von dem Gott bewirkt und vollzieht sich in seinem Tempel; sie ist ein θεραπεύειν.

Was ich hier dargelegt und früher schon aus dem Wortgebrauch erschlossen habe, ist neuerdings durch einen von Prof. Spiegelberg wiedergefundenen demotischen Brief, den ich durch die besondere Güte des künftigen Herausgebers, meines Kollegen Prof. Sethe, hier schon benutzen darf, zur vollen Gewißheit geworden. Einer dieser Männer berichtet, daß er, offenbar freiwillig, nach einem Gebet an die Göttin (Astarte) hierher gekommen ist und in ihrem Heiligtum schon lange Jahre weilt (es hütet?): 'Seit meinem Weggehen aus der Stadt nicht komme ich heraus aus der Umwallungsmauer des Heiligtumes, indem ich mit der Göttin bin im Innern meines Ortes mit Ptolemaios.' Jedes Wort stimmt zu Apuleius (vgl. a. a. O. 19 *me . . . ad deae gratissimum mihi refero conspectum*), aber auch zu den früheren Urkunden und zeigt den θεραπευτής, der sich der langen Dauer eines besonders harten Dienstes röhmt. Wir dürfen jetzt die anderen Urkunden mit doppelter Sicherheit mit Apuleius vergleichen. Wie der Lucius des Apuleius hat

sich Hephaistion nach Rettung aus großen Gefahren in die κάτοχή begeben (Mai, *Class. Auct.* V 601); wie Lucius fühlen sich alle diese Männer in der besonderen Hut der Götter und erwarten, daß der Gottesfürchtige (θεοφόρος) sich ihrer besonders annimmt; wie Lucius werden sie von der Gottheit beständig mit offenbarenden Träumen bedacht (vgl. Apuleius XI 20 mit den Träumen der κάτοχοι), und wenn sie diese sorglich aufzeichnen, so zeigt den Grund am besten Apuleius, bei dem die Weihe davon abhängt, daß sowohl der Novize wie der Priester oder Myste in derselben Nacht Übereinstimmendes träumen. Daß in der Apostelgeschichte die Taufe des Cornelius und die des Paulus von dem gleichen Wunder abhängig gemacht werden, zeigt die allgemeine Verbreitung der Vorstellung und ist längst von den Theologen beachtet. Ähnlich haben später die Träume des Bekenners Anspruch, als Offenbarung zu gelten, und werden aufgezeichnet (vgl. den auffällig entsprechenden ersten Teil der *Passio Montani* und der *Passio Perpetuae et Felicitatis*); dagegen kann Cyprian als Bischof eigene Träume nur mit größter Zurückhaltung erwähnen; erst als er Bekenner ist, kann sein Biograph einen Traum als sichere Offenbarung bezeichnen. Auf die Träume der Mönche verweise ich nur. Auch dieser Stand hat die *dignatio* bei Gott, Offenbarung oder Vision verlangen zu dürfen.

Es war an sich außerordentlich dankenswert, daß Sethe in seiner wundervoll aufgebauten, an Einzelergebnissen reichen Abhandlung, die den Sprachgebrauch abschließend festgestellt hat, die Frage aufwarf, welche Tatsachen den religiösen Charakter dieser Gefangenschaft sicherstellen, und ob nicht an sich auch andere Erklärungen möglich seien. Sicher erwiesen scheint mir ein eigenständliches Überwachen und Mitwirken der staatlichen Behörde besonders bei den 'Freilassungen'. Jener ganz individualistische Mysterienbrauch, den wir bei Apuleius sehen, waltet im Serapeum noch nicht. Daß Sethe dabei begreiflicherweise die Gesamtheit der für die religiöse Bedeutung sprechenden Momente zu gering eingeschätzt hat, weil sich die einzelnen durch rationalistische Umdeutung einiger-

maßen entkräften zu lassen scheinen, zeigt der neue Brief. In ihrer Gesamtwürdigung war Wilcken (zunächst in der Chrestomathie der Papyruskunde, S. 131, dann in dem gegen Sethe gerichteten Aufsatz, Archiv f. Papyrusforschung VI 184) glücklicher, nur gibt er, wie Sethe in seiner Epikritik, Gött. Gel. Anz. 1914 S. 365, mit Recht betont, seine frühere irrite Deutung des Titels nicht entschlossen genug auf, sondern nimmt die von Sethe gebilligte Erklärung als Gefangenschaft zwar an, raubt ihr aber durch die Umdeutung als Ergriffenheit (und demzufolge Besessenheit) immer wieder die einfache sinnliche Anschaulichkeit, deren wir für die Prägung des offiziellen Titels ἐν κατοχῇ ὃν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπεῖῳ notwendig bedürfen; auf die wichtige Frage der Mitwirkung der staatlichen Beamten ist er bisher nicht eingegangen.

In eigener Sache füge ich nur wenige Worte hinzu: Wohl mag die θεραπεία sich in den drei Jahrhunderten, die zwischen jenen Urkunden und Apuleius liegen, in mancher Hinsicht geändert haben — schon die Übertragung nach Griechenland verlangte das fast —, dennoch trägt zur Aufklärung der Stimmung und Grundanschauung jener Begriffe Apuleius am meisten bei, und wir dürfen sogar zu seinen Schilderungen Berichte über verwandte religiöse Erscheinungen hinzunehmen, um die Andeutungen der Papyri oder sonstigen Quellen über die κάτοχοι zu deuten. Wer den Brauch des Kettentragens bei christlichen Asketen kennt und sich der Beschreibung des Hieronymus (*Ep. 22, 28*) erinnert: *quibus feminei contra apostolum crines* (also: ungeschoren), *hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes*, wird nicht mit Sethe (Abh. S. 71) zweifeln, was Manetho mit der oft besprochenen Schilderung *Apot. I 237* meint: *φοιβητὰς ἢ μάντιας οἱ θ' ἱεροῖςιν Ἐζόμενοι ζώουσιν ὀνείρατα μυθίζοντες*. Οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ Δεεμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἐδὲ δέμας ἀρρήκτοισιν. Εἴματα μὲν ρυπώντα, τρίχες δ' οὐρῆσιν δμοιαι "Ιππων κηροπαγεῖς δλοδὸν τηροῦνται κάρηνον. Οἱ δὲ καὶ ἀμφιτόμοισι σιδηρείοις πελέκεσσιν "Ἐνθεα λυσσώντες ἐδὲ δέμας αἰμάccουσιν. Freilich wird er deswegen nicht alle κάτοχοι für *catenati* oder

*fanatici* der Bellona halten. Er wird darauf achten, daß in einer ähnlichen Schilderung des Claudius Ptolemaeus die ιερῶν ἐγκάτοχοι dicht neben den μυστηριακοῖ stehen (*Tetrab.* 42, 16), und sich an Hippolyts Schilderung dieser Männer erinnern, sie also nicht als Geheimbündler fassen und wird sich nicht wundern, daß Vettius sie in Ekstase reden oder wahnsinnig werden (73, 24 Kroll) läßt, oder dessen Satz ή ἐγκάτοχοι ἐν ιεροῖς γίνονται παθῶν ή ἡδονῶν ἔνεκα (63, 29) auf frühere Krankheiten oder Ausschweifungen deuten, während doch die Leiden und die Wonnen in der Askese gemeint sind. Der Vergleich der christlichen Asketen wird es ihm erklären, wie diese Bettler Geld in Depots haben oder Schulden machen können, und manchen anderen Zug aufhellen. Im allgemeinen scheint der Fanatismus in der Askese, der ihre Begleiterscheinung, aber gerade auch nach diesen Schilderungen nicht Ursache der Benennung ist, sich bei Christen und Heiden allmählich zu steigern. Wenn ich nun in dem Briefe an einen derartigen Mann lese ψεύδη πάντα καὶ οἱ παρὰ cὲ θεοὶ δμοίως, δτι ἐνέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὅλην μεγάλην καὶ οὐ (?) δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἄν Ἰδης δτι μέλλομεν cωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα, so ist es mir unmöglich, mit Sethe, Abh. S. 51, zu übersetzen: 'Sie (die Götter) haben uns in eine große Flut geworfen, in der wir auch umkommen können, und wenn du glaubst, daß wir im Begriff sind, uns zu retten, dann werden wir untergetaucht.' Das scheitert — um von dem rätselhaften Wort ὅλη ganz abzusehen — an den Wörtern ἐάν Ἰδης, die nach festem Brauch nur das Traumgesicht oder die Vision, und zwar die zukünftige, bezeichnen können, und an den eigentlich miteinander verbundenen Wörtern cωθῆναι und βαπτίζεθαι. Um sakrale Begriffe muß es sich hier handeln (vgl. auch Wilcken, Archiv VI 196). Ich versuche nicht mehr, jede Einzelheit des in stammlnder Sprache geschriebenen, nur für den voll in der Situation stehenden Leser verständlichen Schreibens zu deuten, halte aber durchaus aufrecht, daß auch hierzu Apuleius die nächste Parallele bietet: die cωτηρία vermittelt bei ihm eine Weihe, die allmählich reicher ausgestaltet sein mag, deren Be-

ginn aber die Taufe bildet; nur auf Grund einer Vision darf man sie vornehmen, wenn sie wirklich zur *cuτηρία* und nicht zum Tode führen soll. Der Empfänger des Briefes hatte also geschrieben ἐὰν ἴδω δτι μέλλομεν cuθῆναι, τότε βαπτίζώμεθα (ob von sich allein oder von sich und anderen, ist unklar).

Als hartes Joch wird die θεραπεία des ἐν κατοχῇ ὥι immer dargestellt. Wenn es dennoch freiwillig trotz des pekuniären Schadens übernommen wird, so müssen diese Männer davon etwas hoffen, was mit der 'Freilassung' eintritt. Ich kann nicht mit Wilcken darauf Gewicht legen, daß dieser 'zweite Grad' in den uns erhaltenen Briefen nicht beschrieben wird; gewöhnlich verläßt ja, wer ihn erreicht hat, das Serapeum, in dem die Briefe gefunden sind; auch würde gerade Apuleius, wenn wir ihn wirklich vergleichen dürfen, zeigen, daß die Verheißenungen erst nach der 'Berufung' gegeben werden und geheim bleiben sollen. Aber einen Zweck muß der Dienst haben, und nur die *cuτηρία* kann nach meinem Empfinden der Zweck sein; wieviel die einzelnen sich unter dem Worte dachten, müssen wir dahingestellt sein lassen. Die Einzelheiten der Einrichtung zu erraten, wage ich nicht, gerade weil ich die Verschiedenheiten in den Einrichtungen der christlichen Askese kenne.

Hat sich für die Mysteriensprache aus dieser Sonderuntersuchung zunächst nicht mehr als ein etwas älteres Zeugnis für die Verbindung der Begriffe *cuθῆναι* und *βαπτίζεσθαι* ergeben, so kehre ich zunächst noch einmal zu der Hippolytstelle (oben S. 77) zurück, die durch Apuleius bisher in jeder Hinsicht bestätigt wurde. Er schien eine Formel δέκμιος θεοῦ oder θεοεβείας für die Mysteriensprache zu bezeugen, die sich sachlich sehr wohl erklären ließe (vgl. Manetho). Würde sie sich weiter bestätigen, so böte sich vielleicht eine Erklärung für die durch die Genitivverbindung befremdliche und noch nicht genügend gerechtfertigte Verbindung δεκμοὶ τοῦ εὐαγγελίου und δέκμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ zunächst im Philemon-Briefe des Paulus; er hätte dann seine Gefangenschaft mit der Kultgefängenschaft der Heiden verglichen. Doch bleibt das einstweilen unsicher. Dagegen ist es mir wahrscheinlich, daß er seine Bezeichnung als

Krieger Christi und den Gedanken an die ὅπλα τοῦ φωτός wirklich der heidnischen Sakralsprache entnimmt (vgl. die Stellen bei Harnack, *Militia Christi* S. 93. 94 und die Erklärung S. 14 ff.). Mindestens für die Nachahmung Eph. 6, 10—18 müßten wir das annehmen, seit wir eine heidnische Vorstellung von dem Kampfe des στρατιώτη θεοῦ gegen göttliche oder dämonische Gewalten und von seiner geistigen πνευματικά kennen. Ich verstehe nicht ganz, warum man sich so leidenschaftlich gegen solche Annahmen verwahrt. Auch Paulus, der als Krieger seinem Herrn die Erde unterwerfen will, verlöre nichts an wahrer Originalität, wenn er das Bild aus der allgemeinen religiösen Sprache der Zeit übernommen hätte. Doch wird die Entscheidung, wenn sie sich im Einzelfall überhaupt mit Sicherheit geben läßt, stark von der Zahl der Bilder und Worte abhängen, die er mit den Mysterienreligionen gemeinsam hat. Es ist leicht, aber auch zwecklos, immer wieder nur einen Einzelfall herauszugreifen und von der Möglichkeit 'spontaner paralleler Entwicklungen' zu reden. Gewiß müssen wir solche gelten lassen, wenn sich beispielshalber im babylonischen und ägyptischen Zauber ältester Zeit verwandte Uranschauungen zeigen, die sich psychologisch leicht erklären lassen. Wer das gleiche Verfahren bei Menschen derselben Zeit, die in beständiger Berührung miteinander stehen und dieselbe Sprache reden, in einer Anzahl auffälliger Bilder und Wendungen anwenden will, verlangt, daß wir auf das Haupthilfsmittel philologischer und historischer Arbeit zugunsten einer willkürlich gefaßten Meinung verzichten. Auf den oft gegen philologische Untersuchungen erhobenen Einwand, daß wir bei jeder Übereinstimmung heidnischer und christlicher Vorstellungen ersteren ohne weiteres die Priorität zusprächen und an die Möglichkeit einer Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum zu wenig dächten, möchte ich bei dieser Gelegenheit erwidern, daß mir eine solche Beeinflussung in all den Fällen ausgeschlossen scheint, in denen die fragliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen erscheint. Sprachliche Entlehnungen aus dem Christentum halte ich sogar von Anfang an für so unwahrscheinlich,

daß die Beweislast hier immer dem zufiele, der eine Priorität des christlichen Gebrauches annehmen wollte. Genauere Prüfung wird hier in den meisten Fällen feststellen können, wo wir dem allgemeinen Gebrauch und der ursprünglichen Empfindung näher kommen. Wenn es sich einmal nicht entscheiden läßt, werden wir prüfen, ob andere sprachliche Übereinstimmungen bei demselben Schriftsteller auf eine Priorität des heidnischen Gebrauches weisen, und danach den strittigen Fall beurteilen.

9. (S. 8.) **Apuleius und die Totentaufe.** Über den Sinn der von Apuleius geschilderten Weihehandlung vgl. meinen Aufsatz im Archiv f. Religionswissenschaft VII (1904) 393 ff. [und jetzt Berliner Philolog. Wochenschrift 1919 S. 942 ff.]. Wohl sind bei der korinthischen Gemeinde griechische Einflüsse sehr wohl denkbar, und einzelne Vorstellungen berühren sich mit griechischen; auch griechische Mysterien führen ja, wie jeder Philologe aus der Rede der Diotima Platos weiß, zuletzt zum Schauen des Gottes (vgl. die Bemerkungen in den Neuen Jahrbüchern f. d. klassische Altertum XIII 184, 1). Aber für die Grundanschauungen steht ägyptischer Ursprung sicher; von einer griechischen Göttin Isis und von einem griechischen Gott Serapis zu reden, haben wir keinen Anlaß. Für die Vorstellung einer Taufe des Toten, die ja im Totenbuch oft dargestellt wird, hat mir Prof. W. Spiegelberg ein besonders lehrreiches, aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. stammendes Zeugnis nachgewiesen. Im Papyrus Rhind I col. 6 wird der Tote, genau wie in den alten Darstellungen der König, zwischen zwei Göttern stehend abgebildet, die über sein Haupt die heilige Flüssigkeit rieseln lassen (vgl. Apuleius XI 23 *purissime circumrorans abluit* und Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* 2, 5: *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. alia est aqua, qua renovati homines renascuntur*). Der Schreiber malte zwei Anubis, doch zeigen die Beischriften, daß er in seiner Vorlage Horus und Thot fand, also dieselben beiden Götter, die in den alten Darstellungen an dem König diese Weihe voll-

ziehen. Der Text besagt: 'Du wirst gereinigt mit dem Wasser, das kommt von Elephantine (Nilwasser, und zwar fließendes Wasser), und mit dem Natron von El-Kab und mit der Milch von Gim' (über die Milch als φάρμακον τῆς ἀθανατίας vgl. Archiv VII 403). Die Wirkung wird in dem demotischen Text (col. 5, 2) beschrieben: 'Du verehrst die Sonne des Morgens und den Mond (und) die Luft und das Wasser (und) das Feuer; du verehrst die, welche zur Ruhe gegangen sind, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind.' Der hieratisch geschriebene Paralleltext besagt: 'Du verehrst (so oder ähnlich) den Horizontbewohner, welcher von Gold glänzt, und den seine Gestalt Vermehrenden (den Mond) (und) die Luft (und) den das Leben Wiederholenden (bzw. Erneuenden) (und) das Horusauge (hier also das Feuer); du siehst die zur Ruhe Gegangenen, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind.' Daß das Wasser dabei bezeichnet wird als 'das, was das Leben wiederholt', ist in keinem Lande begreiflicher als in Ägypten, wo ja auch der Nil so heißt. Daher die durch Plutarch allbekannte Deutung des Osiris als Wasser oder Nil und Spender des Lebens und bei Hekataios (Diodor I 10) die Behauptung, in Ägypten müßten die ersten Menschen erstanden sein, weil der Nil das Leben (alljährlich) erneuert. Allein die gleiche Anschauung finde ich auch bei den Mandäern, z. B. in der etwa dem sechsten Jahrhundert angehörigen Inhaltsangabe des jetzt stark entstellten Buches von Jöhānās Ausgang bei Brandt, Mandäische Schriften S. 95. Ein Gott (Mandā d'Haijē) sagt nach Prof. Lidzbarskis Übersetzung: 'Darauf werde ich ihn aus dem Körper führen und ihn siegreich auffahren machen zu der Welt, die lauter Glanz ist, und ihn taufen in dem weißen Jordan des lebenden und prangenden Wassers und werde ihn mit den Glanzkleidern bekleiden und mit den Lichtturbanen bedecken.' Selbst die Götter, die aus der Verbannung zum Himmel zurückkehren dürfen, wie Ptahil und Jošamin, müssen erst in dem Himmelsjordan getauft werden, etwa wie in dem Baruchbuch Justins (Hippolyt. *Elenchos* V 26, 2 p. 133, 5 ff. Wendland) der aufsteigende Gott Elohim ebenso wie die πνευματικοὶ ζῶντες

ἀνθρωποι. So wird das 'lebendige Wasser' auch bei den Mandäern zu einer Art göttlichen Person. Für die kultische Darstellung dieser Totentaufe bieten sich nun ungezwungen zwei Wege, entweder die Taufe des Sterbenden — diesen Weg hatte der Mandäismus im zweiten Jahrhundert schon eingeschlagen, denn der von Irenaeus I 21, 5 geschilderte Taufbrauch ist [wie ich Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1919 Das mandäische Buch des Herrn der GröÙe S. 86 nachgewiesen habe] nach δρώμενοι und ἵερος λόγος nur ein von den Valentinianern übernommenes und mißdeutetes Sterbesakrament der Mandäer, und hat ihn bis in neuere Zeit bewahrt — oder die stellvertretende Taufe für den Gestorbenen, die Paulus bekanntlich als in der korinthischen Christengemeinde üblich erwähnt. Eine ähnliche Stellvertretung kennt ja auch die phrygische Bluttaufe, die bei der Erkrankung vornehmer Personen der Priester an sich vollziehen läßt.

Das stellt uns nun freilich vor eine neue Frage. Geht die Totentaufe bei den Mandäern auf den ägyptischen Brauch zurück, der sich, wie wir sahen, aus ältesten sakralen Anschauungen besonders leicht erklärt, oder sollen wir umgekehrt in der Schilderung des Papyrus Rhind persische Einflüsse suchen? Die Verehrung der Elemente ist ja bei den Ägyptern erst spät nachweisbar und nie voll durchgedrungen, und sehr eigentümlich scheint mir in dem Papyrus die Reihenfolge der 'oberen Götter' — denn die 'die zur Ruhe Gegangenen' hezeichnen zwar hier die Unterwelt, können aber im Persischen ein viertes Element, das πνεῦμα, bedeuten haben —: Sonne, Mond, Luft, Wasser, Feuer und πνεῦμα. Unwillkürlich denkt man an Herodot, der I 131 angibt: die Perser verehren den Zeus (*οὐρανός*) auf den Bergen und opfern der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden (*ἀνέμοις*). Es ist eine Siebenzahl der 'ältesten Götter'. Zu Herodot stimmt der Apologet Aristides (cap. 4—7), der als Götter der chaldäischen Theologie nennt Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Windhauch (*ἀνέμων πνοήν*), Sonne, Mond und Mensch. Dabei ist klar, daß er oder seine Quelle nicht Hero-

dot benutzt; er bewahrt in ἀνέμων πνοήν den ursprünglicheren Ausdruck, ändert die Reihenfolge und fügt am Schluß, wie auch Geffcken erkannte, den Gott Ἀρθρωπός hinzu. In der persischen Religion stehen, wie mir Prof. Andreas zeigt, ursprünglich (?) um den höchsten Gott Ahura-Mazda fünf Elemente (Amehaspentas) Feuer, Wasser, Metall, Erde, Pflanzen. Es ist sicher kein Zufall, daß die Chinesen dieselben fünf Elemente haben (Feuer, Wasser, Erde, Gold, Holz). Mit Ahura-Mazda zusammen, der Schutzgeist des Menschen ist, und mit Vohuman, dem Schutzgeist der Tiere, bilden sie eine göttliche erste Siebenzahl. Sehr früh findet sich freilich daneben eine andere Vorstellung, welche die Siebenzahl schon auf die Elemente überträgt (die beiden heiligen Zahlen stehen früh nebeneinander). Die erste Umbildung bringt im Zoroastrianismus die moralische Umdeutung der Elementgötter; das Feuer ist die beste Weisheit, das Metall die wünschenswerte Herrschaft, die Erde die heilbringende, richtige Gesinnung, das Wasser die Gesundheit, die Pflanzen der Zustand des Nicht-tot-Seins (Leben); doch tritt das ursprüngliche Empfinden dieser Gottheiten noch in den ältesten Gathas an manchen Stellen klar hervor. Später überwiegt dann im orthodoxen Zoroastrianismus die Rechnung nach sieben Elementen. Mani kehrt zu der Fünfzahl zurück, ändert aber die Liste um: den höchsten Gott (Ormuzd) umgeben fünf Elemente als Hülle, Gewand oder Rüstung; sie sind in ihrer Gesamtheit der Urmensch, d. h. Ormuzd selbst oder nur sein Ebenbild, und zugleich Teile seines Reiches. Als solche werden sie ganz stofflich gefaßt: Lichterde, Lichtwasser, leuchtendes Feuer, leuchtender Wind, endlich der sanfte Hauch, das πνεῦμα, ursprünglich die Ahnengeister, aus denen das Leben im Menschen stammt. Daß wir in der Auswahl dieser Stoffe nicht Einwirkungen des Griechischen oder gar der Philosophie sehen dürfen, zeigen schon jetzt Herodot und Aristides. Dem Lichtreich steht die Finsternis mit fünf entsprechenden dunkelen Elementen gegenüber. Sie werden zugleich als Laster, ihre himmlischen Gegenbilder als Tugenden gefaßt. Beide Auffassungen durchdringen sich, und in dem Berliner soghdischen

Fragment M. 14 werden z. B. als Abbilder des 'neuen Menschen' (des Gottes Mensch in uns, des Adakas der Mandäer) mit den alten Namensformen des Avesta, z. T. sogar in älterer Schreibung, als die jetzige Überlieferung zeigt, folgende 'Murlos spontos' aufgeführt: der fromme Windgeist (man fühlt noch, daß die Ahnenseelen mit dem πνεῦμα zusammenhängen), der Wind, die beste Wahrheit (in den Gathas gleich Feuer, hier gleich Licht), Wasser, Feuer. Eine Fülle sehr alter oder doch lange vor Mani bezeugter Fünfteilungen schließt hier an, von denen uns eine noch später beschäftigen wird. Wenn wir etwa ein Jahrhundert vor Mani bei einem am Kaiserhofe, also im Zentrum hellenistischer Bildung, lebenden Edessener, Bardesanes, eine Lehre finden, die jene beiden Reiche auch kennt, in jedem aber nur die vier griechischen Elemente anerkennt, so ist der Versuch, iranische Lehren zu hellenisieren, handgreiflich und hat in der gnostischen Literatur zahlreiche, sehr interessante Gegenbilder.

Aber wir dürfen viel höher heraufgehen. Vergleichen wir aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. den Bericht des Hekataios von Abdera über die ägyptische Religion (Diodor I 10): Die Ägypter sind die ersten Menschen, entsprossen aus dem lebenspendenden Schlamm des Nils. Zum Himmel aufblickend erkannten sie, daß zwei große Götter existieren, die Sonne und der Mond, und nannten sie Osiris und Isis; diese beiden Götter haben das Weltall geschaffen und erhalten es, indem jeder zwei Elemente und beide zusammen danach ein fünftes hervorbringen, Osiris Feuer und Luft, Isis Wasser und Erde und beide zusammen das πνεῦμα oder die ψυχή. So sind die fünf nächsten Götter entstanden, Zeus das πνεῦμα, Hephaistos das Feuer, Athene die Luft, Okeanos oder Nil das Wasser, Demeter die Erde. Über ihnen stehen Osiris und Isis, die zusammen den Aion ausmachen. Man möchte fast denken, daß nach einem ähnlichen System die Stadt des Aion, Alexandria, in fünf *στοιχεῖα* zerlegt ist. Jene sieben sind die großen Götter, die auf der ganzen Erde wirken und doch zugleich als Menschen oder Tiere immer wieder sterbliche Leiber anlegen. Ihr Kult hat sich

von Ägypten über die ganze Erde (auch nach Babylonien) verbreitet. Die eigentlichen Volksgötter dagegen sind ursprünglich nur Menschen gewesen. Man muß Herodot und Aristides vergleichen, um hierin persische Theologie in ägyptischer Überarbeitung zu erkennen. Dasselbe System befolgte nach dem durchaus unverdächtigen Zeugnis des Eusebios (*Praep. ev.* III 2 p. 187 Gaisf. — Fr. 81) Manetho, wahrscheinlich in den Theologumena. Ich zweifle nicht, daß Hekataios, der ja selbst als Philosoph schreibt, derartiges wirklich von ägyptischen Priestern gehört hat, und sehe darin eine Bestätigung des von mir in der Abhandlung über die Göttin Psyche auf andern Gebieten schon erwiesenen gewaltigen Einflusses der persischen Religion schon vor dem Alexanderzuge. Seine Bedeutung richtig zu würdigen, hat auch für die Schätzung der spätjüdischen Literatur Wichtigkeit. Stimmt doch z. B. das Henochbuch in Gedanken und Anlage wunderbar zu manichäischen und mandäischen Religionsurkunden. Für den Manichäismus selbst ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß er nach den Hauptzügen seiner Dogmatik nur eine neue Vereinigung der vielfach sich widersprechenden, unendlich mannigfaltigen Volkstradition darstellt.

Ich kehre zu dem Papyrus Rhind zurück; man kann die iranischen Grundzüge, die in den ägyptischen Kult übernommen sind, in ihm nicht mehr erkennen. Dennoch entspricht er dem Glauben wenigstens einzelner Kreise des ägyptischen Volkes, entspricht einer ägyptischen Theologie der letzten Ptolemäerzeit. Mit ihr aber hängt unlöslich die vielbesprochene Angabe des Apuleius zusammen: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Ich brauche dazu nur noch wenige Worte zu fügen. Wenn Dibelius (Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1917, Abb. 4) hierin einen fixierten Text, einen der offiziellen Sprüche oder ein Symbol sieht und ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνόφορησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν vergleicht, kann ich ihm nicht

folgen. Apuleius sagt ausdrücklich, daß er eine — vielleicht gottgewollte — Neugier des Lesers befriedigen will, soweit er darf. Das Wunder wird betont und durch die von Dibelius mißverstandene, in allen Aretalogien übliche Versicherung strengster Wahrheit eingeführt: *igitur audi, sed crede, quae vera sunt.* Der Stil jener Symbole weicht weit ab, und ihr Zweck ist ganz anders. Apuleius nennt tatsächlich den Sinn der Weihe, wie er ihn verstanden hat, nur den Hergang beschreibt er nicht und darf deswegen sagen: *quae quamvis audita, ignores tamen necesse est.* Es ist die Vorstufe für jenes Verraten der Geheimnisse in dem literarischen Mysterium. Mit De Jong (Das antike Mysterienwesen<sup>2</sup> S. 322 ff.) mich auseinanderzusetzen, darf ich hier wohl vermeiden. Unsere Ziele sind verschieden und unsere Auffassung der Wissenschaft auch.

Der Sinn der heiligen Handlung bei Apuleius und ihr ursprünglicher Zusammenhang mit der Taufe scheint mir durch den Papyrus gesichert; der ägyptische Ursprung ebenfalls. Nur darauf kommt es mir an dieser Stelle an.

**10. (S. 9.) Totengewand und Priestergewand.** Auch bei den Mandäern fallen beide Begriffe zusammen und ist das priesterliche Gewand zugleich die kultlich festgelegte und bedeutsame Totenkleidung.

**11. (S. 10.) Heilige Schriften.** Vgl. die Abhandlung über die Göttin Psyche S. 23 ff.

**12. (S. 10.) Der hellenistische Begriff Πίστις.** Als Gottheit erscheint die Πίστις im ägyptischen Zauber, vgl. Dieterich, Jahrb. f. Philologie Suppl. XVI, S. 807, Z. 17, ἦτω ἡ Πίστις ἡ εἰς ἀνθρώπους εύρεθείσα καὶ προφήτης τῶν ἀτίων ὀνομάτων εἰμί, δὲ ἄγιος δὲ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ, ferner in der Aberkiosinschrift, die ich mit Dieterich als phrygisch fasse, v. 12 Πίστις πάντη δὲ προφῆτε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη (es ist die führende Gottheit; zur Lesung vgl. Hepding, Attis S. 188, 4), endlich in der oben S. 70 erwähnten kappadokischen Inschrift,

welche die mazdajasnische Religion (bzw. Glauben) als Gattin des Bel nennt. Der Begriff spielt im Manichäismus wie im Mandäismus eine große Rolle und wird z. B. im Chuastuanist, dem Sündenbekenntnis der Auditores (A. v. Le Coq, Abhandl. d. Berl. Akad. 1911, S. 17 Z. 17), als das Siegel des Sonnen- und Mondgottes erwähnt. Über die *Oracula Chaldaica*, in denen die πίστις mit ἀλήθεια und ἔρως eine πηγαῖα τριάς bildet, wird später zu reden sein. Für das hellenistische Ägypten verweise ich auf die Worte der Isislitanei (Pap. Oxyrh. XI 1380, Z. 152) δρῶcι cε oī κατὰ tō πιctōn ἐπικαλούμενοι, auf Apuleius *Met.* XI 28 plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam, und vor allem auf Corp. Herm. XI (X) 10 p. 66, 11 Parthey, wo zu lesen ist: ταῦtά coi, Ἀcκληπιέ, ἐννοοῦnti ἀληθῆ δόξειν <ἀν>, ἀγνοοῦnti δὲ ἀπίcta. tō γάρ νoήcαι (es ist eine Art innerer Schau) ἐcτὶ tō πicteūcαι, ἀpictῆcαι δὲ tō μὴ νoήcαι. δ γάρ Λόγoς moī (so MC, muī A) <έρμηnεi tā> (so oder ähnlich zu ergänzen, φθάnei méχri aus Randglosse zum Folgenden Hss.) tῆc ἀlηθeίac. δ δὲ νoūc métaç ἐcτὶ kai ὑpō tōu Λόγou méχri tivōc δbηγηθeis φθάnei méχri (φθάnei ἔχei Hss.) tῆc ἀlηθeíac kai πeriνoήcac tā pánta kai eύpawν cýmphaωna tōiç ὑpō tōu Λόγou έrмηnεiθeicn ἐpíctauec kai tῆ kai lalj pístei ἐnanepeaucato (ἐpánepeaucato Hss.). tōiç oūn tā proeirheména ὑpō tōu θeoū (nämlich dem Logos) νoήcaci mēn pícta, μὴ νoήcaci δὲ ἀpicta tāvta kai tocavta pēri νoήceωs kai aicthēceωs legecθw (so zu interpungieren). Die Vorstellung, daß jene geistige aicthēcīc alles umwandelt (zu dem gezierten Ausdruck vgl. Clemens Alexandrinus Strom. V 71, 1 ἐpóptēuein δὲ kai πeriyoeiñ tῆn te φuċiñ kai tā prágmata, offenbar aus der Sprache literarischer Mysterien), um endlich in dem Glauben Ruhe zu finden, ist durchaus sinnlich. Der Ort, wo Gott thront, heißtt in den Zauberpapyri (Wessely, Denkschr. d. K. K. Akademie 1888, S. 70, Z. 1012 ff.) δ tῆc ἀlηθeíac kai písteaw c kúklos und ist der oberste Himmel. Es ist voll begreiflich, daß Philo, der stark unter dem Einfluß dieser hellenistischen Frömmigkeit steht, den Begriff der πίστις zuerst klar herausarbeitet (Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter<sup>3</sup> S. 514);

ihm folgen mit außerordentlich feinen Definitionen die Neuplatoniker.

13. (S. 12.) **Die Bacchanalien.** Überraschende Erweiterung unserer Kenntnis dieser ältesten hellenistischen Mysterien hat der von Schubart, Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen XXXVIII Nr. 7, veröffentlichte Erlaß des Königs Ptolemaios Philometor über private Dionysosweihen (Mysterien) auf dem Lande, d. h. außerhalb Alexandriens, gebracht, vgl. meine kurzen Ausführungen im Archiv f. Religionswissenschaft XIX (1918) S. 191. Der Geheimkult des Dionysos, den man ja mit Osiris identifizierte, hatte sich am Ende des dritten Jahrhunderts schon derartig verbreitet und war derartig verwildert, daß der Staat ihn überwachen mußte. Gestattet sollte er nur sein, wo er nach alter (griechischer) Überlieferung geübt wird. Die dabei gesprochenen Gebete und Formeln (der *ἱερὸς λόγος*) müssen einem Vertrauensmann des Staates zur Verfügung gestellt werden. Zweifellos handelt es sich hier um dieselbe Bewegung, die wir bald danach in Italien finden und gegen die der römische Senat mit denselben Mitteln, aber mit sehr viel größerer Strenge vorgeht. Da Rom damals mit Ägypten in enger Beziehung steht (ich danke den Hinweis hierauf Prof. Cichorius), und da bald danach der Versuch, durch den Bücherfund im Grabe des Numa (Livius XL 29) religiöse Neuerungen einzuführen, wohl sicher von Ägypten beeinflußt ist, wird man für die *Bacchanalia* ebenfalls ägyptisch-hellenistischen Ursprung vermuten dürfen. Daß die Angabe des Livius über den Gründer (XXXIX 8, 3) *Graecus ignobilis . . . sacrificulus et vates* in keiner Weise rein hellenischen Ursprung bezeugt, sollte man eigentlich nicht erst sagen müssen, darf aber vielleicht die Tatsache hervorheben, daß Livius in seiner Quelle den Namen dieses Religionsgründers noch fand. Ebenso kannte diese Quelle noch den *ἱερὸς λόγος* (18, 3 *qui tantum initiati erant et ex carmine sacro praeante verba sacerdote precatio-nes fecerant, in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur, nec earum rerum ullam, in quas iure iurando obligati erant, in se aut alios admiserant*)

und die Umgestaltung der einzelnen Satzungen (13, 9). Das frühe Zeugnis für schriftliche Überlieferung der *ἱεροὶ λόγοι* auch solcher Privatkulte darf nicht überraschen, hat aber Wichtigkeit für die Beurteilung der in Zauberpapyri überlieferten Texte wie der sogenannten Mithrasliturie, deren Wesen und Ursprung Dieterich richtiger als Cumont erkannt hat, wenn auch die Annahme, daß es sich um die gewissermaßen offiziellen Mithrasmysterien dabei handle, willkürlich und von vornherein unwahrscheinlich war. Der Goët, der dies eigentümliche Erbauungsbuch verfaßte (vgl. zu der Auffassung meine Erklärung Jahrbücher f. d. klass. Altertum XIII 1904, S. 192 A.), benutzte den *ἱερὸς λόγος* eines Privatkultes, der die iranischen Grundanschauungen schon stark hellenisiert, ja vielleicht auch ägyptisiert hatte. Interessant ist in dem Bericht des Livius weiter die Bezeichnung des Religionsgründers als *ἱερεὺς καὶ προφήτης*, vgl. auch 13, 12 *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari* (zur Bedeutung des Wortes vgl. S. 99). Auf ägyptischen Brauch weist wohl die Weihe selbst, die als geschlechtliche Vereinigung — ursprünglich nur des Weibes — mit dem Gott begangen wird und in einer Art von Heiligtum geschieht (9, 4; 10, 7). Voraus geht ein *castimonium* von zehn Tagen (9, 4), dann die Taufe (*pure latus*, 9, 4). Wir kennen Anschauung und Zeremonien ja jetzt aus dem Isiskult und seiner Darstellung bei Apuleius. Wir hören ferner — allerdings nach Änderung des Kultes — von Entrückungen zum Himmel (13, 13 *raptos a diis homines dici, quos machinae intligatos ex conspectu in abditos specus abripiant*) und vergleichen hiermit die vergeistigten Anschauungen späterer Zeit, z. B. bei Philo *De vit. cont.* 10, 12 Cohn: ὑπ' ἐρωτος ἀρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχεύμενοι καὶ κορυβαντιώντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ὅτι τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Wir hören weiter von heiligen Mahlen, die in geschlechtlichen Ausschweifungen endigen (8, 5); die Weiber tragen Fakeln, die ins fließende Wasser getaucht werden und nicht verlöschen.

Unzweifelhaft paßt vieles auch für den echt griechischen Dionysosdienst; aber das ist auch bei der Herleitung des Kultes

aus Ägypten wohl verständlich. Entscheidende Bedeutung haben die mit dem Isiskult übereinstimmenden Züge. Hat uns doch Wilcken neuerdings in dem schönen Aufsatz über die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums zu Memphis (Jahrbuch d. Kais. deutschen Archäol. Instituts XXXII 1917, S. 149 ff.) gezeigt, wie sich der Osiris- (und Isis-) Kult mit dem Dionysoskult verbindet und in Darstellung und Gedanken Orientalisches und Griechisches sich mischen. Eine Kleinigkeit trage ich nach. Der radschlagende Pfau, der dort in monumentalaler Darstellung begegnet, ist — von dem reitenden Knaben abgesehen — genau so auf dem prachtvollen koptisch-christlichen Holzsarkophag der Heidelberger ägyptologischen Sammlung dargestellt. Daß er ursprünglich Symbol einer Gottheit ist, die den Menschen aus der Welt der Materie ins Licht emporhilft, zeigt das Johannesbuch der Mandäer (Lidzbarski S. 240). Die Heimat der Vorstellung ist sicher der Orient.

[Die Existenz hellenistischer, auch dem Ägypter zugänglicher Weihen hat soeben Prof. Sethe in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1919 S. 158 durch sprachliche Beobachtungen erwiesen.]

**14. (S. 13.) Nigidius Figulus.** Das berühmteste Wunder des Nigidius, das Wiederauffinden einer gestohlenen Geldsumme, wird von Pomponius in der Atellane *Philosophia* erwähnt (Ribbek<sup>8</sup> v. 109): *ergo, mi Dossenne, cum istae memore meministi, indica, qui illud aurum abstulerit. — non didici ariolari gratiis.* Auch wenn der Angriff direkt auf Nigidius ginge, wäre die Voraussetzung doch, daß die in den Munizipien herumziehenden Propheten und Wahrsager, welche auch in der römischen Komödie oft verspottet wurden, Ähnliches gegen Entgelt versprachen. Doch nötigt der Titel *Philosophia* durchaus nicht, an einen bestimmten Philosophen zu denken; σοφιστής heißt in dem Schriftchen des Nephotes (oben S. 73; Wessely, Zauberpapyri I, S. 48, Z. 157) der Zauberer, der im Besitz geheimen Wissens ist. Daß die orientalischen προφῆται als Phi-

losophen auftraten, bevor noch die griechischen Philosophen sich als Propheten gaben, ist leicht begreiflich.

15. (S. 13.) Ἀνθρωποι θεῖοι. Ein alter Ehrentitel ist schon zu Platoss Zeit entwertet und wird ironisch gebraucht (Jon 542, vgl. 533. 536) lebt aber weiter, vgl. Philodem *Περὶ θεῶν α'* Diels, Abhandl. d. Berl. Akad. 1915, S. 17 und 57, 4: διόπερ ο[ύχ] ήν ἔδωχ' ὁ] σοφὸς [β]ουλ[ή]ν, ἀλλ' ἡ[περ ἄν παραι]νώ[ι]ν οἱ θ[εί]οι καλού[μενοι, ἡτείται δεκτ]έ[ο]ν. Diels, dem bei der Ergänzung offenbar Lukrez' berühmte Stelle I 102 vorschwebt *tulemet a nobis iam quovis tempore vatum terriloquis victus dictis desiscere quaeres; quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt somnia, quae vitae rationes vertere possint fortunasque tuas omnis turbare timore,* erklärt die θεῖοι als *vates*, sachlich gewiß mit Recht, sobald man den lateinischen Wortgebrauch nur richtig faßt. Wenn Livius in der Beschreibung der Bacchanalien XXXIX 13, 11 sagt *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari*; so meint er alles Reden in Gottbegeisterung oder heiligem Wahnsinn; die griechische Übersetzung wäre *προφήτης*, nicht *μάντις*, der Sinn *deo plenus*. Da das Griechentum die alte religiöse Vorstellung nur in ihrer Übertragung auf die Kunst festgehalten oder vielmehr wiederbelebt hat, empfängt *vates* dann auch die Bedeutung von Dichter. Von hier ist die viel beredete Stelle bei Irenaeus I 13, 3 St. zu verstehen: wenn der Gnostiker Markos dem Weibe, zu dem Gott niedergestiegen ist, sagt ἀνοίζον τὸ στόμα σου, λάλησον διδίποτε, καὶ προφητεύεις, so meint er nur: was du auch sagst, wird Gottes Wort sein (ἐν πνεύματι ρήθησται). Jener Arellius Fuscus, der bei Seneca (*Suas. IV*) Alexander an der astrologischen Prophetie zweifeln läßt, bringt dabei orientalische Vorstellungen vom θεῖος ἀνθρωπος, die wir in den Religionen des Ostens wiederfinden: *novae oportet sortis is sit, qui iubente deo canat, non eodem contentus utero, quo imprudentes nascimur. quandam imaginem dei p[re]ferat, qui iussa exhibeat dei . . . ponat iste suos inter sidera patres et originem caelo trahat. agnoscat suum vatem deus non eodem vitae fine, aetate <plus quam> humana (magna Hss.). extra om-*

*nem fatorum necessitatem caput sit, quod gentibus futura praecipiat.* Jeder einzelne Zug läßt sich hier aus religiösen Vorstellungen (auch denen vom Pneumatiker) erklären.

Auf eine wenig beachtete Einzelerscheinung führt mich die mit der Liviusstelle verwandte Beschreibung dieser Art 'Prophetie' bei Apuleius XI 16 *ad istum modum vaticinatus sacerdos egregius fatigatos anhelitus trahens conticuit.* Der Priester hat die Erlebnisse und die Gedanken des ihm begegnenden Apuleius im Geiste erkannt und ihm verkündet, wie das dem Properz der Astrologe (*Babylonius*) Horus tut (vgl. zu diesem Gedicht Gött. gel. Anz. 1911, S. 556). Eine solche Wunderkraft erlebt in den Papyri (Wessely, Denksch. d. K. K. Akad. 1888, S. 133. 134, Z. 249 und 279; Kenyon, Greek Pap. I 73) ein Zauberer: ἐὰν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάντων Αἰγυπτίων, Ἐλλήνων, Σύρων, Αἰθιόπων παντός τε τένους καὶ παντὸς ἔθνους· ἐὰν μὴ γνῶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· ἐὰν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ δνόματα αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ τῶν τετελευτικότων, und später: ἔως δτε διαγνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάντων ἀνθρώπων, Αἰγυπτίων, Σύρων, Ἐλλήνων, Αἰθιόπων, παντὸς τένους καὶ ἔθνους τῶν ἐπερωτώντων με καὶ κατ' δψιν μοι ἐρχομένων καὶ λαλούντων καὶ σιωπώντων, ὅπως αὐτοῖς ἔξαγγείλω τὰ προτεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστώτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ ἐργα καὶ τὰ δνόματα αὐτῶν καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων καὶ ἀναγνῶ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἔξ ἀληθείας (vgl. die Anweisungen im Pap. Berol. I 174; Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, S. 125). Ein Mann wie Alexander von Abonoteichos wird hier geschildert, aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser Alexander nicht nur μάντις, sondern auch προφήτης im religiösen Sinne war, und daß ein Teil der hier aufgeführten Züge auch auf des Philostratos Urbild des θεῖος ἀνύρ, auf Apollonios von Tyana, zutrifft. Auch Paulus kennt das προφητεύειν als festen Teil des Gemeindekultes; es ist

interessant, zu sehen, was er davon erwartet (I. Kor. 14, 24): ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰςέλθῃ δέ τις ἀπόστος ή ἴδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πειών ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων δτι δντως δ θεός ἐν ὑμῖν ἔστιν. Zur Erklärung genügt es wirklich nicht, auf die Erzählung von Petrus und Ananias zu verweisen; es handelt sich nicht um Schuld oder Betrug, sondern um die zum Erweis der göttlichen Macht von dem Propheten geübte Tätigkeit, im Herzen des Nichtpneumatikers oder Heiden zu lesen. Noch Ignatius übt sie, als er durch das Bekenntnis zum Pneumatiker geworden ist. Wie stark der Gemeindekult zunächst von dieser hellenistischen Vorstellung beeinflußt ist, zeigt Paulus. Für Alter und Verbreitung der Vorstellung ist Properz der entscheidende Zeuge. Doch das beiläufig.

**16. (S. 13.) Peregrinus Proteus.** Für die Analyse der Tradition über ihn verweise ich auf mein Buch Hellenistische Wundererzählungen.

**17. (S. 14.) Wunder und Wissen.** Übernatürliches Wissen und übernatürliche Macht bezeichnet das Wort ἔξουσία, vgl. den Sprachgebrauch im Poimandres (unten S. 125). Nur der Zusammenhang entscheidet, was gemeint ist. Das beruht auf einer orientalischen Grundvorstellung. Es ist kein Wunder, daß der Sprachgebrauch noch im Markusevangelium weiter wirkt und verkannt wird, vgl. 1, 22 ἔξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἔξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, vgl. nach dem Wunder v. 27 διδαχὴ καὶνὴ κατ' ἔξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτοῦ. Schon Matthaeus versteht den Gedanken Zusammenhang und Wortgebrauch nicht mehr recht, wenn er v. 22 nach der Bergpredigt einordnet.

**18. (S. 14.) Zauber und Unsterblichkeit.** Vgl. die λῆψις παρέδρου (Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, S. 125): τελευ-

τήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάζεις εἰς ἀέρα ἃζει σὺν αὐτῷ· εἰς τὰς "Αἰδηνούς χωρῆς" ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ. τούτῳ τῷ πάντα ὑπόκειται. Es ist der Grundgedanke, der zum Zauber umgearbeiteten Mithrasliturgie wie der Lehre des Nephotes (oben S. 73).

**19. (S. 15.) Hellenistische Bekenntnisformeln.** Siehe Martial V 24 (ein christliches Gegenbild bietet das Martyrium Petri, Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha I* 17, 26: *Christus ... qui est constitutus nobis sermo unus et solus*); C. I. Lat. X 3800: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis* (vgl. in dem Wiedergeburtsmysterium Corp. Herm. XIII 18: δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λότῳ, λογικὴν θυσίαν — opfert der Myste vielleicht der Isis, da sie τὸ πᾶν ist, symbolisch sie selbst?). Anubisgemeinden (*ceβόμενοι τὸν Ἀνουβίν*) erwähnt Plutarch, *De Is. et Osir.* 44, eine Art Bekenntnisinschrift aus Bithynien bietet Kaibel, *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Die Bekenntnisformel als von der Gemeinde gesprochenen Schluß des Gottesdienstes, der eine Wundererzählung geboten hat, zeigt Pap. Oxyrh. 1382.

**20. (S. 15.) Mysterium und Urreligion.** Die Selbstan-kündigung der Isis lautet bei Apuleius (XI 5): *cuius numen unicum multiiformi specie, ritu vario, nomine multiusque totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprī Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dicynnām Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetustam deam Cererem, Junonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes arisque(?) priscaque doctrina pollentes Aegyptii caeremoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.* Ähnlich wie hier die Phryger die ersten Menschen, die Ägypter aber die Lehrer der wahren Religion heißen, werden die letzteren in der phrygischen Naassenerpredigt gepriesen (Hippolyt *El.* V 7, 22 p. 83, 22 Wendl.): Αἴγυπτοι, πάντων ἀγθρώπων μετὰ

τοὺς Φρύτας ἀρχαιότεροι καθεεστώτες καὶ πᾶς τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις δυολογουμένως τελετάς καὶ δργια θεῶν πάντων δμοῦ μετ' αὐτοὺς πρῶτον κατηγελκότες <καὶ> ἰδέας καὶ ἐνεργείας <θεῶν>, ἵερὰ καὶ σεβάσμια καὶ ἀνεξατόρευτα τοῖς μὴ τετελεσμένοις τὰ Ἱείδος ἔχουσι μυστήρια. Eine Ausgleichung der Ansprüche beider Länder hat offenbar in der Sakraltradition stattgefunden, die sich schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. in den sogenannten *Φρύτια γράμματα* vorbereitet: ein ägyptischer Gott hat die phrygische und ägyptische Göttergeschichte aufgezeichnet (vgl. Poimandres 164 ff.). Die Naassenerpredigt zählt dann in ihrem Verlauf die Völker auf, welche 'Mysterien' haben, um Attis, den sie preisen will, in dem assyrischen Adonis, dem ägyptischen Osiris, dem arkadischen Hermes, in Geryones und Men, in dem Adamna der Samothraker, dem Korybas der Thraker und Phryger, endlich in dem Papas der letzteren wiederzufinden. Das wird sofort verständlich, wenn wir bei Pseudo-Lukian, *De dea Syria* 15, als eine der heiligen Traditionen lesen, Attes der Lyder habe bei den Phrygern, Lydern, Samothrakern und Syrern (Assyrern) die Mysterien gegründet, und dies wieder, wenn wir bei demselben Autor sehen, daß man in den Heiligtümern selbst nicht mehr recht weiß, ob der sterbende und auferstehende Gott Adonis oder Attis oder Osiris (oder Dionysos) ist. Eine allmähliche Entwicklung führt von den ersten noch ganz unbefangenen Ausgleichungen zu einer bewußten Theologie, die den nationalen Anspruch wahren und dennoch dem Allgemeinempfinden Rechnung tragen will und sich dazu bald der Formeln des Euhemerismus, bald der eines Zurückhaltens des Urteils bedient, in beidem natürlich stark von griechischem Denken beeinflußt, aber nicht von ihm allein bestimmt. Daß die einzelnen in der Naassenerpredigt aufgezählten Stämme zugleich den Anspruch erheben, die ältesten Menschen zu sein, wird teils ausdrücklich erwähnt, teils ist es sonst bezeugt (für die Samothraker z. B. durch Origenes gegen Celsus I 16). Diesem Teil entspricht also im Anfang die Aufzählung jener Orte, an denen das Menschengeschlecht entstanden sein soll; wieder treten

die Stellen, an welchen Mysterien bestehen, besonders hervor (ebenso bei Apuleius). Das Formelhafte dieser ganzen Aufzählungen zeigt trefflich Clemens von Alexandrien *Protr.* I 6, p. 7, 7 Stähl., der eine solche Verkündigung nachahmt: εἰτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν αἴγες μυθικοί, εἴτε αὐτοὺς Ἀρκάδας οἱ προσελήνους ἀνατράφοντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὐτοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφῆναι τὴν Τῆν θεούς τε καὶ ἀνθρώπους ὀνειρώσσοντες· ἀλλ' οὐ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε τούτων οὐδὲ εἶς, πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ήμεῖς. Die mancherlei euhemeristischen und stoischen Versuche, einen Ursprungsort für die Menschheit und die Religion zu bestimmen (vgl. etwa Diodor I 10. 11 mit III 2 und Justin II 1. 5 oder Diodor III 67 und Philon von Byblos, vgl. außerdem Schol. zu Apollonios Rhodios IV 262), gewinnen für diese spätere Zeit eine gesteigerte religiöse Bedeutung. Sind die Äthiopen die ersten Menschen, so wird man bei ihnen die Urform der Religion wiederfinden; sind sie nur die entarteten Abkömmlinge der Inder, zu diesen wandern müssen, um wahren Kult zu lernen (Pythagorassage und Apollonios von Tyana). Daß der Aufzählung der verschiedenen Völker und Gottesnamen im Mysterium der Zauberbrauch entspricht, habe ich schon im Text angedeutet.

21. (S. 16.) Plutarch über die Isisreligion. Plutarch *De Iside et Os.* c. 66 ff., dem ich die Darstellung entnommen habe, ist einer älteren Quelle entlehnt und aus dem Zusammenhange gerissen (vgl. über die Anlage der Schrift P. Frisch, *De compositione libri Plutarchoi qui inscribitur περὶ Ἰσιδος καὶ Ὁσιριδος*, Göttingen 1907). Der Abschnitt wendet sich gegen die Kap. 38 angeführte Deutung des Osiris auf den Nil, der Isis auf Ägypten (vgl. die Worte οἵς Νεῖλος μὲν οὐδὲ Βοῦτος οὐδὲ Μέμφις mit Kap. 38 Anfang). So scheinen sich in Kap. 66 die Worte καὶ δεινὸν οὐδὲν, ἐν πρώτον μὲν ήμιν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινούς ursprünglich auf jene Kap. 33 erwähnten σοφώτεροι τῶν ἱερέων zu beziehen, welche unter Osiris das Element des Wassers, unter Isis das Element der

Erde verstehen; die Deutung ist rein stoisch. Aber Plutarch, der auch sie verwirft (vgl. Kap. 64 und 45), verbindet den zunächst stoischen Gedanken, indem er ihn leicht umgestaltet, sofort mit seiner Erklärung des Osiris als des halb persönlich gedachten *ἱερὸς λόγος* oder *λόγος θεοῦ*, die schon Kap. 1—3 und später Kap. 58—61 (vgl. c. 68) vorliegt und deren Spuren auch sonst nachweisbar sind. Die mancherlei Berührungen mit der Naassenerpredigt zeigen freilich, daß auch diese Erklärung nicht wirklich sein eigen ist, sondern einer älteren, platonisch und stoisch beeinflußten Theologie angehört. Die Stimmung ist seit der Zeit des Poseidonios möglich und begreiflich, doch wird die Quelle der Zeit des Plutarch näher stehen. Die Bemerkung über die Bedeutung der weiß und schwarzen Tracht der *ἱειτακοί* in Kap. 3 stammt sicher schon aus dieser Quelle, da Aelian (*Apion*) *hist. an.* X 29 den Ibis deswegen dem Hermes heilig sein läßt, weil das Schwarze seiner Flügel dem *λόγος ἐνδιάθετος*, das Weiße dem *λόγος προφορικός* entspricht (dem Hermes und Logos wird Osiris, an den Plutarchs Quelle denkt, in der Naassenerpredigt gleichgesetzt). Es scheint danach sehr möglich, daß auch in Kap. 2, p. 352A jene auffällige Angabe, das *τέλος* der Isismysterien sei *ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ τηνῶσις*, aus derselben Quelle stammt (vgl. unten S. 149).

22. (S. 18.) **Synkretismus und Individualismus.** Der christliche Gnostizismus wird bei dieser Auffassung die nicht nur begreifliche, sondern sogar notwendige Äußerung hellenistischer Frömmigkeit. Wenn der Attismyste die Kräfte und die Offenbarungen auch der neuen Religion sich gewinnen oder der Christ durch die Hinzunahme neuer Mysterien eine ihm bisher unbefriedigte Wissbegier oder ein Sehnen stillen will, so ist dies ein nach hellenistischem Begriff frommes Tun, und es kommt nur darauf an, ob ihr Eifer und ihre religiöse Kraft stark genug sind, ihnen Jünger zu gewinnen. Eine neue Religion glauben sie in dieser Mischung gar nicht zu schaffen und noch weniger, aus der ‘Kirche’ austreten zu müssen; ist doch

der ganze Begriff einer 'Kirche' im Grunde nicht 'hellenistisch'. Er trennt von Anfang an das Christentum von seinen Rivalen und ist nur aus dem Judentum einigermaßen zu begreifen.

**23. (S. 19.) Unmittelbare Offenbarung im ägyptischen Kult.** Vgl. die im Poimandres schon angeführte Erzählung aus Cotelerius *Ecclesiae graecae monumenta I*, 582: εἶπεν δὲ ἀββᾶς Ὁλύμπιος, δτὶ κατέβη ποτὲ ἵερεὺς τῶν Ἐλλήνων (der Heiden) εἰς Σκῆτιν καὶ ἤλθεν εἰς τὸ κελλίον μου καὶ ἐκοιμήθη. καὶ θεασάμενος τὴν διαγωγὴν τῶν μοναχῶν λέγει μοι οὕτως διάτοντες οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; καὶ λέγω αὐτῷ· οὐχί. καὶ λέγει μοι δὲ ἵερεύς τέως ἡμῶν ἵερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. καὶ ὑμεῖς τοσούτους κόπους ποιοῦντες, ἀγρυπνίας, ἡσυχίας, ἀσκήσεις, λέγεις δτὶ οὐδὲν θεωροῦμεν; πάντως οὖν, εἰ οὐδὲν θεωρεῖτε, λογισμοὺς πονηροὺς ἔχετε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν τοὺς χωρίζοντας ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀποκαλύπτεται ὑμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. καὶ ἀπῆλθον καὶ ἀνήγγειλα τοῖς τέρουσι τὰ δήματα τοῦ ἱερέως καὶ ἐθαύμασαν καὶ εἶπαν δτὶ οὕτως ἔστιν· οἱ τῷ ἀκάθαρτοι λογισμοὶ χωρίζουσιν τὸν θεὸν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Das Geschichtchen macht durchaus den Eindruck des Erlebnisses und zeigt, unter welcher Konkurrenz sich die Mönchserzählung ausbildete und das Mönchsleben stand.

**24. (S. 21 ff.) Verinnerlichung der Mysterien.** Wir dürfen nicht übersehen, daß weder μυστήριον noch τελετή für den Hellenismus ein fester Begriff ist. Spielt für ersteres Wort der Begriff des Geheimnisses (auch des verborgenen Sinnes einer Stelle oder der mystischen Bedeutung eines Wortes) immer mit hinein, so machen daneben beide Worte noch eine Entwicklung durch, die sich nur aus dem im Text geschilderten Eintreten des Wortes für die Handlung erklären läßt. Wohl bezeichnen beide zunächst die kultliche Handlung, und zwar natürlich ungeschieden ebenso die eigentlich gottesdienstliche wie andererseits jede Zauberhandlung, alles, wozu es der

γνῶσις bedarf und was γνῶσις verleiht. Aber beide bezeichnen auch unterschiedslos die Offenbarungsschrift oder das von Gott offenbarte und darum wunderkräftige Gebet, vgl. Pap. Lugdun. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Suppl. XVI, S. 806, Z. 5: ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν, Abraxas 180, 18: ἄρξαι δὲ λέγειν τὴν στήλην (die Formel) καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστι Κάνθαρος (es ist ein Buchtitel wie Μονάς, Κλείς, Κρατήρ u. dgl.). Das übliche Wort wäre hier einfach ὁ λόγος (ursprünglich in dem Gegensatz zu dem δρώμενον); daher tritt umgekehrt auch das Wort λόγος für τελετή oder μυστήριον ein; der λόγος περὶ τῆς παλιγγενεσίας bewirkt die Wiedergeburt (Corp. Herm. XIII 13), er ist ihre παράδοσις (ebenda 22), kurz das μυστήριον. Für das Alter des Gebrauches kann vielleicht der Buchtitel ἐποπτίδες (βίβλοι) bei dem Römer Valerius Soranus einen Anhalt bieten (vgl. bei Plato Symp. 210 a die Bezeichnung τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά für die großen Mysterien, die zur Schau des Gottes führen). Aus dem Begriff τελεία τελετή entwickelt sich der weitere λόγος τέλειος; die Wirkung des λόγος oder der τελετή ist die τελείωσις. Daß der Schluß voraussetzt, daß der Hörer und Leser Gott geschaut hat, zeigt der im Text verkürzt gegebene Schluß des Dialogs (vgl. den griechischen Text S. 136). Nicht minder bezeichnend ist die nur lateinisch erhaltene Einleitung: *deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino nomine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior, quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus* (es folgt die Erwähnung, daß die *omnia bona* im Grunde das *unum bonum*, nämlich Gott, sind). Es ist die Ankündigung der Mysterienweihe, wie Hippolyts Verspottung, p. 2, 14 W. (oben S. 77) zeigt: τὸ τέλειον τῶν κακῶν παραδιδόντες.

Den gleichen Übergang von der Handlung zum Wort wie die Hermetischen Schriften zeigen die christlich-gnostischen; auch in ihnen kann sich die heilige Handlung während des Lesens der Schrift im Innern des Lesers vollziehen. Wenn in der Baruchapokalypse Justins (Hippolyt, p. 132, 24ff. W.) im

ersten Buch der Eid enthalten war: ὁμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἔξειπεῖν μηδενί, μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν, so zeigt dessen zweiter Teil, daß er eine judaisierte Nachbildung des Treueides, des *sacramentum*, der eigentlichen Mysterien ist. Nachdem der Novize diesen Eid geschworen, d. h. gelesen, hat, setzt das Buch voraus, daß er in den eigentlichen Himmel eintritt, um den Ἀγαθός von Angesicht zu Angesicht zu schauen (vgl. p. 125, 25 ff.). Er netzt seinen Mund mit dem 'lebendigen Wasser', das die Welt des Sinnlichen von der des Übersinnlichen scheidet, und läßt sich taufen in ihm, ἐν τῷ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι. Den besten Vergleich bietet sofort das Hermetische Wiedergeburtsmysterium; wie Hermes auch von der eigenen Wiedergeburt erzählt, so scheint Baruch den Aufstieg seines Ἐλεώμι ebenfalls berichtet zu haben (129, 6); dieser hört, an die Türe des Himmels gekommen, eine Stimme aus dem Licht: αὐτῇ ή πύλῃ τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς; er möchte nach der seligen Schau zurückkehren, um auch sein πνεῦμα nachzuholen, das unter den Menschen 'gebunden', d. h. mit deren ψυχαῖ vereinigt, zurückgeblieben ist, aber der Ἀγαθός wehrt es, und er sendet darum den Baruch, der jetzt den Mysten führt und belehrt. Ähnlich ist die Vorstellung eines Himmelsozeans, der die Welt des Werdens und Vergehens von der ewigen trennt, bei den Peraten, die durch sein Wasser hindurchschreiten in die Unsterblichkeit wie Israel einst durch das Rote Meer (ähnlich die Mandäer). Als kulturelle Handlung finden wir dies Durchschreiten des Meeres in der Hauptfeier der Therapeuten Philos (*De vita contempl.* 83 Cohn, p. 485 M.) dargestellt. Die Nachfeier endet in der Verehrung der aufgehenden Sonne und dem Gebet um εὐημερία, ἀλήθεια und δέσμωπία λογισμοῦ. Vielleicht macht der spätere Exkurs über das Wort γνῶσις (unten S. 135 ff.) es dem Leser glaublich, daß unter letzteren Worten der ins Philosophische übertragene religiöse *terminus* γνῶσις sich birgt. Der Myste bittet zum Schluß, in der γνῶσις bewahrt zu werden. Hierauf weist auch der Schlußsatz Philos: θεραπευτῶν μὲν δὴ πέρι τοιαῦτα,

θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῆς μόνη βιωσάντων (vgl. S. 171), οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν (so heißt später der Mönch οὐρανοπολίτης), τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν δλων γνησίως συσταθέντων ὑπ' ἀρετῆς (sie sind ihm vorgestellt, d. h. mit ihm vereinigt worden, vgl. S. 74). Noch enger aber ist — vom Schluß abgesehen — die Verwandtschaft der Baruchapokalypse mit der 'Mithrasliturgie'; der Zaubertext spiegelt geradezu den religiösen wieder und empfängt aus ihm seine beste Erklärung. Wir erkennen jetzt, wie man sich eine religiöse Wirkung, eine Steigerung des θεῖον in dem Leser, auch von der Lektüre eines solchen Zaubertextes versprechen konnte; die Auffassung der Mithrasliturgie, die ich in Jahrb. f. d. klass. Altert. XIII 192, 1 dargelegt habe, halte ich noch jetzt aufrecht, nur daß ich den individualistischen Grundzug dieser literarischen 'Mysterien' noch stärker betonen möchte. —

Dieterich hat diese Verinnerlichung des antiken Sakramentsglaubens, der alle Stufen von rohster Sinnlichkeit bis zur reingeistigen und bildlichen Vorstellung umschließt, gekannt, aber vielleicht nicht scharf genug hervorgehoben. Daher wohl jene temperamentvolle Polemik gegen ihn, welche mit Vorliebe die rohste Urform einer Vorstellung mit dem christlichen Gegenbild unvermittelt zusammenstellt, um flüchtige Leser schaudern zu machen. Aber auch eine scheinbar wissenschaftliche Polemik, wie sie, um ein Beispiel herauszugreifen, seinerzeit in den Theologischen Studien und Kritiken LXXVIII 1 ff. erhoben ist, bleibt, indem sie die Verschiedenheit der Auffassung des Sakramentes feststellen und Dieterich auf den Begriff 'magisch-sakramental' festnageln möchte, mehr als oberflächlich und unzutreffend. Ähnliche Gedanken verfolgt zunächst P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung, Berlin 1907; indem er das Hermetische Mysterium der Wiedergeburt mit Stillschweigen übergeht, behauptet er zunächst, in der antiken Mysterienfrömmigkeit sei die Wiedergeburt stets mit kultlichen oder sakralen Handlungen verbunden, im Neuen Testamente nie,

schlägt dann aber einen neuen Weg ein: aus der Tatsache, daß ἀνατεννάσθαι weder in der Septuaginta (!) noch in der Profangräzität in religiös-mystischem Sinne erscheine und παλιγγενεῖα sich wenigstens in den Papyri und Inschriften nicht finde, folgert er, es sei ganz ausgeschlossen, daß das Wort oder gar der Gedanke der Wiedergeburt aus Sprache oder Gedankenwelt der Mysterien in die neutestamentliche Religion gedrungen sein könne; trotz der Gleichheit der Vorstellungen liege keine Entlehnung vor. Es ist charakteristisch, daß das Buch noch heut gern zitiert wird, ohne daß jemand die Nichtigkeit der Schlüsse und die Leichtfertigkeit der Materialsammlung bemerkt.

25. (S. 24.) **Die Liebesvereinigung mit Gott.** Die Vorstellung einer geschlechtlichen Vereinigung von Gott und Mensch haben A. Dieterich in der Mithrasliturgie 122 ff. und ich im Poimandres 126 ff. und den Hellenist. Wundererzählungen S. 53, 137, 142 näher verfolgt. Auf die gegen Dieterichs Erklärung von 1. Joh. 3, 9 gerichtete, in ihrem Ton sehr ungewöhnliche Bemerkung in den Sitzungsber. d. Berliner Akademie 1915, S. 541 habe ich nur zu erwidern, daß die von dem Verfasser des Aufsatzes dort gebotene eigene Erklärung dem Philologen sprachlich noch anstoßiger, ja völlig ausgeschlossen erscheint. Wie zäh sich im Orient diese Anschauungen im Zaubergrauen halten, zeigt ein Geschichtchen, das ich schon in dem 'Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius' (S. 26) mit dem Bericht der Thomasakten verglich. In Ägypten nennt man noch jetzt allgemein eine Besessene 'die Bräut des *zâr*', d. h. des Dämons, meist wohl ohne sich viel dabei zu denken. Doch erzählte meinem Freund Prof. E. Littmann einer seiner Schüler in Kairo, ein Student aus der Landstadt Minyeh, in vollem Ernst, daß in seiner Heimat ein *zâr* unlängst durch den Mund einer Zauberin verkündet habe, er begehre ein Mädchen aus einem bestimmten Hause zur Ehe; man habe also tatsächlich ein Hochzeitsmahl gerüstet, Gäste dazu geladen und endlich die Braut in die Kammer geführt. Der *zâr* war nach seiner

Überzeugung dann auch wirklich gekommen, freilich allen Menschenaugen unsichtbar, und war wirklich des Mädchens Gatte geworden. Daß die Besessenen oder Geisteskranken dabei in gewissem Sinne als heilig gelten, dürfte bekannt sein.

26. (S. 26.) **Die Berufung.** Von dem Isisheiligtum zu Thoreia erzählt Pausanias X 32, 13: οὐτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἀλλοις τε ή ἐκείνοις ἐστίν, οὐδὲ ἀν αὐτῇ προτιμήσασα ή Ἰεις καλέσῃ φάσις δι' ἐνυπνίων. Sie allein haben, wie es weiter heißt, δόξια. Daß ähnlicher Glaube, wie Pausanias übrigens auch selbst bezeugt, sich auch in anderen Kulten findet, und daß die Erzählungen vom jähnen Tode der Eindringlinge an das Ausplaudern, nicht an das bloße Eintreten die Strafe der Gottheit knüpfen, hindert mich nicht, Apuleius zu vergleichen, der XI 21 von Träumen redet und den Grundsatz aufstellt, man dürfe *neque vocatus morari nec non iussus festinare*; ungeriefenes Eindringen sei todeswürdige Schuld. Neben *vocatus* verwendet Apuleius auch *nuncupatus* und besonders gern auch *destinatus*, z. B. a. a. O.: *praecipua evidentique magni numinis dignatione* (Pausanias οὓς ἀν προτιμήσασα, vgl. den Gebrauch von *dignatio* in den Akten der Perpetua und Felicitas) *iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque* und XI 19: *me iam dudum destinatum*. Die ganze Darstellung des Apuleius wird von dem Gedanken beherrscht, daß die Göttin von frühster Zeit sich ihren Diener erkiest (*eligit* XI 21); ihre πρόνοια leitet ihn allmählich zu der *cυτηρία*, und diese πρόνοια steht dem Walten der είμαρμένη oder τύχη (*casus infestus*) entgegen (sie steht als *Fortuna videns* der *Fortuna nefaria* gegenüber XI 15), vgl. XI 5: *iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*, vgl. XI 6, XI 25. Ich werde in dem Exkurs über das Wort γνώσις, noch weiter auszuführen haben, wie der Druck der Vorstellung von einem Sternenzwang, der είμαρμένη, in religiösen Kreisen zu einer Sehnsucht nach Befreiung führt und diese sich mit einer stärkeren Ausbildung des Begriffes πρόνοια verbindet. Er ist nicht rein philosophisch, da die πρόνοια sich nur auf die Angehörigen der Gottheit bezieht und nicht für die είμαρ-

μένη eintritt, sondern als ihr Gegenpart neben sie tritt; auch in ihr ist, wie in der εἰμαρμένη, alles von Anfang her bestimmt.

Nun werde ich gewiß nicht so weit gehen, die Prädestinationslehre des Paulus von hier abzuleiten; aber daß die Grundgedanken verwandt sind, scheint mir sicher, und da es in solchen Fällen wichtig ist, zu prüfen, ob die sprachliche Übereinstimmung eine Bekanntschaft des Paulus mit der hellenistischen Terminologie zeigt, verweise ich auf Römerbrief 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Die streng rhetorisch gebaute Klimax (vgl. die Musterbeispiele aus Scipio: *vi atque ingratiss coactus cum illo sponsonem feci, facta sponsione ad iudicem adduxi, adductum primo coetu dannavi, dannatum ex voluntate dimisi*, oder: *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas*) läßt Gott in vier aufeinanderfolgenden Handlungen zum αὐτοφορος τῆς εἰκόνος τοῦ νιοῦ αὐτοῦ machen. Das ist, wie ich in dem Exkurs über Paulus noch näher zu zeigen hoffe, eine hellenistische Vorstellung. Von jenen vier Handlungen werden die beiden ersten in der gleichen zeitlichen Abfolge und Gegenüberstellung bei Apuleius als vor dem Mysterium liegend erwähnt (*destinatus — vocatus*); die beiden andern nennt und unterscheidet das Hermetische Mysterium in dem heiligen Vorgange selbst, indem es bei der Vernichtung der aus dem Körper stammenden bösen Neigungen, also dem Tode des alten Menschen, § 9 sagt ἐδικαιώθημεν, bei der Geburt des neuen, göttlichen Menschen ἐθεώθημεν, und zwar in beabsichtigter Reaktion. Daß Paulus das letzte Wort meidet, ist wohl begreiflich; daß δοξάζομαι bei ihm auch eine μεταβολή im Innern des Menschen, das Entstehen des Christus in dem noch lebenden, bedeuten kann, wird sich zeigen. Es scheint mir nicht mehr zu kühn, hier eine Einwirkung hellenistischer Sprache anzunehmen.

Daß δικαιοῦν an anderen Stellen jüdischer Anschauung und Sprache entstammt, beweist nichts dagegen. Wohl ist die

sprachliche Untersuchung bei derartigen Worten, die zwei verschiedenen Sprachkreisen angehören, am schwierigsten, aber auch am notwendigsten und lohnendsten. Religiöse Vorstellungen lassen sich kaum übernehmen, wenn nicht Vorbereitungen und Anknüpfungen für sie vorhanden sind; die Umbildung eines Begriffes wird sich dann am leichtesten erklären, wenn er in derselben Formulierung und doch etwas anderer Wendung und Umfang in einem zweiten Kreise vorkommt. Die lexikalische Untersuchung hat dann die Aufgabe, in dem einzelnen Schriftsteller zunächst die beiden Urbedeutungen möglichst rein, sodann aber auch die aus ihrer Vereinigung erwachsenen individuellen Neubildungen nachzuweisen, und wird, um dies auch nur annähernd zu erreichen, den Zusammenhang der einzelnen Stellen möglichst scharf ins Auge fassen müssen. Mag das Beispiel, auf welches die Pausaniasstelle mich — zunächst recht zufällig — geführt hat, was ich meine und fordere, näher erklären.

Gerecht vor seinem Gott erfunden zu werden oder von ihm 'gerecht gesprochen' zu werden, hat nicht nur der fromme Jude gehofft; eine 'Réchtfertigung' im Totengericht erwartet auch der Ägypter, und mit dieser allgemeinen Vorstellung hängt es sicher zusammen, daß es im mittleren Reiche üblich wird, keinen Verstorbenen zu nennen, ohne seinem Namen die Formel beizufügen: 'der gerecht (oder wahr) erfunden ist mit seiner Stimme'; den Sinn wird Erman (Äg. Religion<sup>2</sup> S. 117) mit dem Worte 'der Gerechtfertigte' am besten wiedergeben; der Gebrauch scheint ähnlich wie etwa der von ὁ μακαρίτης. Wie die Vorstellung sich in jüngerer Zeit ausgestaltet hat, wissen wir nicht. Das Hermetische Wiedergeburtsmysterium kann von ihr beeinflußt sein, kann aber ebensogut auch iranische Vorstellungen bieten. Auch sie kennen ja, wie die mandäischen Schriften zeigen, ein strenges Totengericht, doch bringt der Seele des Erwählten schon vorher ein göttlicher Bote den Kranz der Gerechtigkeit. Wir dürfen bei dieser Sachlage den Wortgebrauch in der Hermetischen Schrift nur aus ihr selbst beurteilen; bei der mystischen 'Auflösung' des Leibes, der hier Urheber und

Träger der bösen Eigenschaften ist, steigt die δικαιοσύνη θεοῦ, die als Eigenschaft und Kraft (δύναμις) gedacht wird, in uns herab und verjagt die ἀδικία. Den Zusammenhang mit der alten Vorstellung zeigt der Zusatz, daß sie dies 'ohne Gericht' tue: χωρὶς γὰρ κρίσεως (κτίσεως Hss.) ἵδε πῶς τὴν ἀδικίαν ἔξηλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὡς τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. Der Sinn des δικαιοῦθαι ist, wie die letzten Worte zeigen, zunächst negativ: wir verlieren die Eigenschaft der ἀδικία und treten aus der δύναμις der ἀδικία. Wohl tritt die δικαιοσύνη auch selbst für die ἀδικία ein, wird unsere Eigenschaft und ein Teil von uns; aber dies wird erst hervorgehoben, wenn die δυνάμεις θεοῦ sich in uns zu dem neuen Wesen zusammenschließen und der θεός geboren wird. Das Wort δικαιωθῆναι gibt die negative, θεωθῆναι die positive Bestimmung für das neue Wesen; beide Begriffe beziehen sich auf die Wesensänderung, die mit uns im Mysterium vorgeht. Aus dem Gedanken an eine gerichtliche Verhandlung ist das Wort δικαιωθῆναι entsprungen, aber seine Bedeutung ist nur noch 'sündlos werden'. Daß die δικαιοσύνη ursprünglich eine wichtigere Rolle spielte als in der gegenwärtigen Fassung des Traktes, in der sie einer Zahleamystik zuliebe nur neben neun anderen Gotteskräften, freilich nahe zusammen mit der letzten, der ἀλήθεια, erscheint, darf man allerdings annehmen.

Vergleichen wir nun bei Paulus einen Abschnitt wie Römerbrief 6, 1—14, der ganz hellenistischen Mysterienvorstellungen entspricht (vgl. *cuνετάφημεν οὐν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον* mit Lietzmanns Kommentar oder den Ausführungen oben im Text): freiwillig haben wir uns durch die Taufe in Christi Tod tauchen lassen, um mit ihm in einem neuen, sündlosen Leben zu wandeln. Wir sind gewiß, an seiner Auferstehung teilzunehmen, τοῦτο γινώσκοντες, διτι δ παλαιός ήμων ἄνθρωπος *cuνεσταυρώθη*, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ήμας τῇ ἀμαρτίᾳ· διτι ἀποθανών δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας· εἰ δὲ ἀπεθάνομεν *cuν* Χριστῷ, πιστεύομεν διτι καὶ *cuνζήσομεν* αὐτῷ (eine Paraphrase gibt I Petr. 4, 1: Χριστοῦ οὖν παθόντος *cuρκὶ* καὶ *uμεῖς*

τὴν αὐτὴν ἔννοιαν διπλίσαςθε, διτὶ δὲ παθῶν σαρκὶ πέπαυται ἀμαρτίας εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον, denn παθεῖν bedeutet hier wie bei Ignatius und in den lateinischen Martyrien *pali* sterben, der Gebrauch scheint jüdisch). Keine auf Grund des jüdischen Begriffes von δικαιοῦν (Gott spricht gerecht) gebildete Deutung kann mir bisher wirklich Genüge tun. Faßt man dabei ἀποθανόν 'ethisch' (der Sünde erstorben), so ist der Satz, daß vor Gott gerecht ist, wer sündlos ist, zwar von einleuchtender Klarheit und Selbstverständlichkeit, aber außer jeder Verbindung mit seiner Umgebung; denkt man an den wirklichen, physischen Tod und übersetzt 'wer gestorben ist, ist absolviert, weil er mit dem Tode gebüßt hat', so ist etwas hineingetragen, was in den Worten nicht liegt, und der logische Bau der Sätze um nichts klarer geworden. Nun geben einzelne Erklärer wohl zu, daß eine Deutung 'ist freigeworden von der Sünde' das Verständnis des ganzen Satzes erleichtern würde, halten diese Deutung aber für sprachlich unmöglich; andere suchen sie künstelnd hereinzu bringen, etwa: 'durch den Tod in der Taufe wird der Rechtsforderung der Sünde Genüge geleistet' — aber die Grundbedeutung von δικαιοῦν ist damit doch aufgegeben, und der Satz so anfechtbar, daß ihn Paulus schwerlich derart als Beweis verwenden kann. Anders und doch wieder ähnlich läßt eine vierte Deutung den Apostel nur die 'sehr einfache und unbestrittene Erwägung' anstellen, daß der Tote, weil er nicht mehr handle, auch nicht mehr sündige, diese Trivialität aber in die seltsam verschrobene Form kleiden, das Sterben des Menschen sei ein tatsächlicher Urteilsspruch Gottes, der ihn dadurch von der Macht der Sünde los spreche.

Mir scheint, der Zusammenhang verlangt zunächst, daß weder von einem rein physischen Sterben die Rede ist, noch von einem bloß bildlichen, wohl aber vor allem von einem freiwilligen Sterben und sich selbst in den Tod geben. Alles wird einfach und klar, sobald wir die Mysterienvorstellungen zugrunde legen: wir dürfen nicht mehr sündigen; denn deswegen haben wir ja im Mysterium Christi Person und Los auf

uns genommen und unsren natürlichen Menschen kreuzigen lassen, damit das *κώμα τῆς ἀμαρτίας* vergeht — der Ausdruck ist in der Mysterienvorstellung von wundervoller Prägnanz —, und wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist — jene 'Auflösung' des natürlichen Menschen ist für diese Vorstellung etwas durchaus Wirkliches und Wesenhaftes —, hat nicht mehr die Eigenschaft der *ἀδικία*, steht nicht mehr unter ihrem Bann, hat das alte Wesen verloren. Wieder wird an jener Umwandlung, die das Mysterium bewirkt, nur das Negative hervorgehoben. Erst mit den Worten 'sind wir aber mit Christus gestorben, so werden wir auch mit ihm leben' geht der Apostel zu dem Positiven über, der Erwartung eines göttlichen Lebens (heidnisch eines Lebens als Gott). Die Einwirkung des hellenistischen Gebrauches scheint mir an dieser Stelle sicher, an anderen, wie z. B. 1. Kor. 6, 11, wenigstens wahrscheinlich: ἀλλὰ ἀπελούσαςθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Das ist an sich begreiflich genug; von verschiedenen Seiten hat man in der Rechtfertigungslehre des Paulus zwei Gedankenströme zu scheiden gesucht, und daß die Mysterienvorstellungen auch diesen Kernpunkt seiner Lehre irgendwie beeinflussen müssen, kann nicht befremden.

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Nichts steht im Wege, auch an der Stelle Römerbrief 8, 30 den hellenistischen Gebrauch anzunehmen und *ἐδικαίωσε* zu übersetzen: 'machte (dem Wesen nach) sündlos'. Dazu paßt, daß auch hier eine positive Angabe als Ergänzung hinzutritt: *ἔδόξασεν*. Freilich wird die letzte Entscheidung über die ganze Stelle erst fallen können, wenn sich auch das Wort *δόξα*, das Deißmann (Jahrb. f. d. klass. Altertum 1903, S. 165) in der Bedeutung 'Glanz, Verklärung' für das Profangriechisch zwar vermutet, aber nicht nachweisen kann, als der Mysteriensprache angehörig herausgestellt hat, und wenn womöglich noch ein weiteres Stück desselben Gedanken-zusammenhangs in hellenistischer Fassung wiedergefunden ist. Denn — um dies noch einmal zu betonen — auf die Zusammenhänge der Stellen kommt bei solchen Untersuchungen alles an.

**27.** (S. 26.) **Zwei Sotervorstellungen.** Die Vorstellung vom θωτήρ als dem rettenden König, die wohl allgemein orientalisch ist, ist vom Judentum und natürlich auch vom Judenchristentum aufgenommen; in dem neuen jüdisch-christlichen Evangelienfragment mag das Wort also jüdisch-christlichen Messiasvorstellungen entstammen. In dem Brief des Gnostikers Ptolemaios an Flora würde ich eher an hellenistische Mysterienvorstellungen denken. Der Begriff ist im Syrischen 'Lebenmacher'. Paulus scheint das Wort zu meiden, wie er — selbst im Zitat — "Αἰδης oder είμαρμένη und ähnliche technische Worte der heidnischen Religionen meidet; aber sein Gebrauch von θῆται entspricht dem hellenistischen.

**28.** (S. 26.) **Reformari.** Vgl. Apuleius XI 16: *hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines. felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodammodo statim sacrorum obsequio desponderetur, vgl. XI 27: Asinium Marcellum . . . reformationis meae non alienum nomen, XI 30: Osiris non <in> alienam quamquam personam reformatus.* Wenn Plutarch *De Is. et Osir.* 72, p. 379 E von einer Lehre der Ägypter weiß: ταῖς ψυχαῖς τῶν θανόντων, δοκεῖ διαμένουσιν, εἰς ταῦτα μόνα (τὰ ζῶα) τίγνεσθαι τὴν παλιγγενεσίαν, und Nemesius *De natura hominis* c. 2 (Migne, Patr. gr. 40 p. 581) anführt: Κρόνιος μὲν τὸπος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίᾳ οὕτω δὲ κολεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν, so scheint die Gleichsetzung der παλιγγενεσία und μετενσωμάτωσις in den hellenistischen Darstellungen der ägyptischen Lehre allgemein üblich. Hieraus erklärt sich Wortwahl und Vorstellung bei Apuleius.

**29.** (S. 27.) **Der Vater als Lehrer.** Diodor II 29, 4: παρὰ μὲν τῷ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ τένους ή τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ τονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἀπαντα μανθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον (nach E. Schwartz aus Poseidonios; weit nüchterner Hekataios über

die ägyptischen Priester bei Diodor I 73, 5). Die Behauptung scheint in der Tat bei den obersten Priesterklassen der Babylonier zuzutreffen, für die ägyptischen Priester freilich wohl nur bis zu einem gewissen Grade. — Wer überall, wo ein πατήρ erscheint, von 'Gilden' reden will, z. B. bei den κάτοχοι des Serapis, raubt uns das Empfinden für die Übereinstimmung des Wortgebrauches und der Anschauung bei Paulus.

30. (S. 30). Himmelsgewand und Erleuchtung. Das Osiris-gewand beschreibt Plutarch *De Is. et Osir.* Kap. 77 (Ἐν ἀπλοῦν τὸ φωτοειδές), das schwarzweiße Gewand der Ἰειράκοι Kap. 3, das mit Tierbildern bestickte Gewand der Mithrasmysten Porphyrios *De abst.* IV 16 (die Verbindung mit dem Glauben an die μετεμψύχωσις wird nur von Pallas hereingebracht). Auf die Beschreibung des Wunders an dem Totengewande des Heraiskos (Photios *Bibl. cod.* 242 p. 343 a 29 Bek.) und die Schilderung des Himmelsgewandes in dem Seelenhymnus der Thomasakten verweise ich, weil sie die Worte des Apuleius erläutern XI 29: *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iūs vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.* Das φωτίζεθαι des Toten vollzieht sich tatsächlich in der Umkleidung mit dem leuchtenden Himmelsgewand in den Vorstellungen der Mandäer und Manichäer, nur daß bei ersteren eine Verbindung dieser Vorstellung mit der Taufe im Licht-jordan hinzugetreten ist. Daneben erscheint φωτίζεθαι für Ge-weihtwerden, vgl. XI 28: *principalis dei nocturnis orgüs inlustratus*, XI 27: *magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, nec dum sacris inlustratum* (Gegensatz *deae quidem me tantum sacris inbutum*, vorher *initiatus*), XI 17: *(dea) quae sua lucis splendore etiam deos illuminat.* Die Behauptung, daß das Wort φωτίζειν im heidnischen Mysterienkult nicht begegne, ist also aufzu geben. Wieder werden wir scheiden müssen. In Stellen wie Justin, Apologie I 61: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὃς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων* liegt zweifellos eine unmittelbare Entlehnung aus der hel-

lenistischen Mysteriensprache vor; in andern, wie Justin *Dialogus cum Tryphone* 121. 122 tritt hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch handgreiflich zutage; in den Hermetischen Schriften und dem Neuen Testament muß der Zusammenhang eingehender untersucht werden (vgl. unten S. 142).

31. (S. 30.) **Das Festmahl.** Auch im späten persischen Kult (Buch Sadder Pforte 41, Hyde S. 456) wird ein Festmahl erwähnt, das zu Ehren der fünf göttlichen Weberinnen der aufsteigenden Seele gefeiert wird; doch möchte man bei der Weihe des Apuleius als Grundgedanken eher das Himmelsmahl annehmen, mit dem die emporgestiegene Seele nach weit verbreiteten und erklärlichen Vorstellungen begrüßt wird.

32. (S. 31.) **Zaubergebete.** Die erste Stelle vgl. oben S. 74; die zweite Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1893, S. 55, Z. 2; Kenyon, Greek Pap. I, p. 116; die dritte Wessely, ebenda S. 39, Z. 568; Kenyon, Greek Pap. I, p. 102: ἡκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέτκοις ἐπὶ τὴν λυχνομαντίαν ταύτην, ἦν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπάσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῶ καὶ ἀφθάρτῳ.

33. (S. 32.) **Verschließen der Sinnesorgane.** So sagt Corp. Hermet. I 22 der Noûs von sich, daß er nicht allen Menschen zu teil werde, sondern nur den reinen und frommen; seine Tätigkeit in ihnen und ihre Wirkung beschreibt er: καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σώμα ἰδίῳ θανάτῳ ἡμουσάccοντες (φυλάccονται?) τὰς αἰσθήσεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα. μᾶλλον δὲ οὐκ ἔάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεῖθῆναι· πυλωρὸς ὧν ἀποκλείσω τὰς εἰcόδους, τῶν κακῶν καὶ αἰcχρῶν ἐνεργημάτων τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων. τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς . . . πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι. Von diesem bösen Dämon (oder auch von dem Körper) heißt es dagegen, daß er die αἰσθήσεις des inneren Menschen versperrt, Corp. Herm. VII 3: νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἦν ἐπεβούλευε coi τὰ δοκοῦντα καὶ μὴ ζόντα

αἰσθητήρια χαρισάμενος, τὰ δὲ νομιζόμενα αἰσθητήρια ἀναί-  
θητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὑλῇ αὐτὰ ἀποφράξας . . . ἵνα μήτε  
ἀκούῃς, περὶ ὧν ἀκούειν τε δεῖ, μήτε βλέπῃς, περὶ ὧν βλέπειν  
τε δεῖ. Es ist die iranische Anschauung von der Schöpfung des  
Leibes durch den Gott der Materie. So muß bei den Mandäern  
der Lichtgott oder der göttliche Gesandte dem Menschen die  
Fleischlappen von Augen und Ohren nehmen, damit sie ihn schauen  
oder seine Worte vernehmen können. Aus der Hermetischen  
Stelle entnimmt Philo das in seinen Zusammenhang nicht pas-  
sende Bild von dem Νοῦς als Türhüter, *Quaest. in Gen.* IV 1: *debet autem virtute pollens consilium sedere prope ad sensus ut ianitor,*  
*ne quidquam introrsum surripiens (?) causa noxae sit animae, cum*  
*compos est eam insontem integrumque servare. nam insipientium*  
*sensus e. q. s.*

34. (S. 33.) **Die Zeitbestimmung des Corpus Hermeticum.** Für die Zeitbestimmung darf ich auf mein Buch Poimandres und auf die Ergänzungen in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1918, S. 241 ff. verweisen; auf die dort besprochene Karikatur einer wissenschaftlichen Untersuchung, die leider aus dem Nachlaß eines Toten von dem Kgl. Sächsischen Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte in dem ersten Heft der Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums veröffentlicht ist, gehe ich nicht mehr ein. Zur Geschichte der Hermetischen Schriften zwischen Stobaios und Michael Psellos trage ich nach, daß Photios *Contra Manichaeos* III 14 (Migne Patrol. 102 p. 120) Kap. VII unseres Corpus benutzt und nachbildet. Das dem Photios freilich zu Unrecht zugeschriebene Werk, von dem eine wichtige Handschrift in Genf liegt, ist leider ganz ungenügend und liederlich herausgegeben.

35. (S. 34). **Das Bild der Wiedergeburt.** Schon die wunderliche Bezeichnung in der Frage τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενείας und die seltsame Antwort ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἰς θελήματι θεοῦ (vgl. vorher τίνος σπείραντος; — τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ) zeigen, daß die Vorstellung von der Geburt verblaßt und gegenüber der anderen von dem Bau

oder der Zusammensetzung eines himmlischen Leibes zurückgetreten ist, vgl. in der sogenannten Mithrasliturgie 4, 3: *σώμα τέλειον . . . διαπεπλασμένον ύπό βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ ἐν τε ὁψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ*. Es ist verkehrt, darauf Wert zu legen, daß Paulus die Worte *παλιγγενεία* und *ἀναγέννησις* nicht verwendet, während das Stirb und Werde, das ihren Inhalt bildet, für ihn die größte Bedeutung hat. Der Hellenismus kennt für diesen Inhalt verschiedene Bilder und Worte (*so καινουργεῖν* und *καινοῦν* in den alchemistischen Nachbildungen der Mysterien), und früh schon fließen sie ineinander.

**36. (S. 35.) Ägyptische Zaubergeschichten.** Vgl. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis I* 3, 13, p. 92 ff.: *reading the first formula, thou wilt charm (γνῶναι?) the heaven, the earth, the underworld, the mountains, the seas. Thou wilt discern what the birds of heaven, and the creeping things shall say, all. Thou shall see the fish of the deep, there being power of god resting upon water over them. Reading the second formula, if it be that thou art in Amenti, thou art again on earth in thy (usual) form; thou wilt see the Sun rising in heaven with his cycle of deities, and the Moon in his form of shining.* Daher in Corp. Herm. XI 20 (vgl. unten S. 144): *παντὸς ζώου ἥθος.*

**37. (S. 35.) Tugenden oder Laster als Glieder.** Die seltsame Grundanschauung der Hermetischen Schrift, daß eine bestimmte Anzahl von Lastern den natürlichen Menschen, eine bestimmte Anzahl von Tugenden den Gott oder den neuen Menschen bilden, konnte ich im Poimandres S. 232 nur ganz ungenügend erklären. Nur daß die Zahl der Gotteskräfte ursprünglich sieben war und erst bei einer Überarbeitung auf zehn erhöht wurde, ließ sich feststellen und eine ähnliche Systembildung im Hirten des Hermas nachweisen (*Sim. IX 15* die zwölf Tugenden oder Gotteskräfte beim Turmbau und ihnen gegenüber die zwölf Laster, *Vis. III 8, 7* statt der zwölf die sieben Gotteskräfte, deren eine Mutter der andern ist). Zum vollen Verständnis führt die manichäische Lehre von den

Gliedern Gottes (Fihrist, Flügel S. 86, vgl. 181). Eine Fünfzahl wird zunächst genannt: Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht, ihr aber noch eine weitere Fünfzahl als die geistigen Glieder Gottes beigefügt: Liebe, Glauben, Treue, Edelsinn (?), Weisheit. So entsteht tatsächlich eine δεκάς, wie in der Hermetischen Schrift, diese ist also iranisch beeinflußt (nur ist diese Lehre, wie Hippolyt p. 65, 12 ff. WendL zeigt, auch in die späte ägyptische Theologie eingedrungen). Dabei ist die Scheidung von körperhaften und geistigen Gliedern auf Gott nur übertragen. Erklärt wird sie, wenn wir uns der doppelten Deutung der Elemente in der iranischen Religion erinnern (oben S. 91) und daran denken, daß diese Elemente ja zugleich Teile oder Glieder des Gottes Ormuzd (bzw. des Urmenschen) sind; er heißt davon außerordentlich oft der fünffältige Gott. Zur Erläuterung der Vorstellung verweise ich noch auf eine Stelle des Berliner soghdischen Fragmentes M. 133, das unter ähnlichen, sehr alten Fünfteilungen die Worte bietet: 'Der Windgeist (πνεῦμα), der Wind (ἀέρ), die beste Wahrheit (φῶς, vgl. S. 92), Wasser und Feuer, dieses ist der Seele Seele und Geist, Glieder und Körper.' Den Tugenden entsprechen im Iranischen immer die Laster, den Elementen des Lichts die der Finsternis, den Gliedern Gottes die des Bösen, denen der guten Seele die der schlechten. Von hier erklärt sich das dritte Kapitel des Kolosserbriefes, dessen Deutung ich in den Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1916, S. 392 zwar begonnen, aber nicht richtig durchgeführt habe, weil ich die Bedeutung der zugrundeliegenden Pentaden noch nicht kannte. Die Christen sind mit Christus gestorben und mit ihm auferweckt, aber ihr Leben ist noch mit Christus verborgen in Gott; erst wenn ihr Herr geoffenbart wird (bei der Wiederkunft), werden auch sie offenbar werden ἐν δόξῃ (in Herrlichkeit, und im himmlischen Leib). Hieran schließt die Mahnung *vekrwácate oúvn tā μέλη ύμῶν tā ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν* (persisch *az*) καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἡτις ἔστιν εἰδωλολατρεία (als Mammonsdienst); sie schließt ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς

πράξειν αὐτοῦ. Der positive Teil beginnt καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ὀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν (alle Worte sind auch iranische Termini), und erklärt das: ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ θεοῦ ἄτοι καὶ ἡγαπημένοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραῦτητα, μακροθυμίαν. Waren jene Laster die Glieder des alten Menschen, so müssen diese Tugenden die Glieder des neuen sein. Auch dies trägt zur Erklärung der Hermetischen Schrift bei. Für die neutestamentliche Stelle muß ich geradezu ein literarisches Vorbild in der iranisch-hellenistischen Mystik annehmen. Der christliche Verfasser, der das System nicht recht erkennt und zahlreiche Zusätze macht, wie ja auch der Verfasser der Hermetischen Schrift, dankt ihm inhaltlich sehr wenig, nicht die Strenge des sittlichen Ernstes, nicht die mehr als unbeholfene Aufzählung und Scheidung der Laster und Tugenden, keine der beigefügten Einzelheiten, wohl aber den Aufbau des Ganzen und die mystische bildliche Vorstellung. Der Fall ist gerade deshalb typisch; man kann mit demselben Recht sagen 'sehr wenig', wie 'sehr viel', wenigstens wenn man an die psychologischen Voraussetzungen und an die Wirkungen dieser Übernahme denkt. Dem Paulus selbst habe ich diesen Brief wegen der stilistischen Mängel und wegen der Intensität der Mystik nie zugetraut. Die Betrachtung dieses Verhältnisses zu einer literarischen Quelle bestärkt mich in meiner Überzeugung; so unselbstständig ist er nie; er bleibt originell, selbst wo er entlehnt. Mit dem Urbilde der Hermetischen Schrift, das eine Siebenzahl der Gotteskräfte bot, hängt die außerordentlich wichtige Beschreibung der ἀναγέννησις oder παλιγγενεῖα (beide Worte werden von Philo unterschiedslos auch für die 'Erneuerung' des κόσμος verwendet) in den *Quaestiones in Exodus* II 46 zusammen: *sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas (sive regeneratio) priore melior: illa (jene Seele) enim commixta per carnem etiam corruptibles habet parentes, ista vero incomixta simplexque anima principalis (vel spiritus principis) mutata a genita ad ingenitam, cuius non est mater, sed pater solus, qui est universorum. quam ob rem et sursum vocatio, sive, ut diximus,*

*divina nativitas, contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis.* Ich habe selbst, als ich die Stelle zum erstenmal las, noch gezweifelt, ob man nicht an eine christliche Interpolation denken müsse, und erst der Vergleich der Hermetischen Schrift, die uns alle Voraussetzungen dafür gibt, hat mich von der Echtheit überzeugt. Ich kann sie jetzt noch zwingender durch einen Vergleich mit *De vita Moys.* II 288 Cohn nachweisen; die Himmelswanderung beim Tode muß ja der Himmelswanderung in der Ekstase entsprechen: χρόνοις δ' ὑστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν τελέσθαι καὶ τὸν θυητὸν ἀπολιπών βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, δὲς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν (die Worte sind wohl Zusatz Philos), εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν δλον δι' δλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Wer ἀναστοιχειοῦ hier als auflösen deutet, raubt der Stelle die Anschaulichkeit (vgl. μεθαρμοζόμενος); es ist aus der mystischen Vorstellung der *stoicheia* als Glieder (daher δλον δι' δλων) für ἀναγεννᾶν oder ἀνακαινοῦν eingesetzt. Der Ruf, der hier verpflanzt (μετακαλεῖ), führt nach oben (ἀνακαλεῖ), μετακαλεῖν und ἀνακαλεῖν wechseln ebenso frei wie in der Mithrasliturgie μεταγεννᾶν (vgl. hier μεθαρμόζεσθαι) und ἀναγεννᾶν. Das dort verwendete Wort ἀπαθανατικός könnte auch Philo gebrauchen. Auch der Begriff νοῦς ἡλιοειδέστατος ist ganz iranisch, und die folgende Schilderung ἦδη γὰρ ἀναλαμβανόμενος καὶ ἐπ' αὐτῆς βαλβίδος ἔστως, ἵνα τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον διῆπτάμενος εὐθύνη entspricht vielleicht nicht zufällig ganz den mandäischen Beschreibungen, wie die Seele, die sich zum Himmelsflug (auch der Wanderung oder dem Getragenwerden) rüstet, auf 'die Zinne' tritt und eine letzte Betrachtung anstellt, ehe 'das Geleit' eintrifft. Die Echtheit der Stelle, die Verbreitung des iranischen Unsterblichkeitsglaubens und das Alter der Vorstellungen sind damit, wie ich denke, endgültig bewiesen — wenn es eines Beweises wirklich noch bedurfte.

**38. (S. 36.) Der Verfasser des Poimandres.** Der Verkünder dieser Botschaft gibt sich mit dem letzten Satz des Schlußgebetes εὐλόγητος εἰ, πάτερ ὁ κύριος ἀνθρωπος συναγιάζειν τοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἔξουσίαν, wie ich annehme, als eine Art Verkörperung jenes ersten göttlichen Ἀνθρωπος, von dem er im Schöpfungsberichte (§ 12) gesagt hatte ξέων τὴν πᾶσαν ἔξουσίαν κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα. Ganz ähnlich entspricht, was er von sich selbst sagt (§ 26), ὡς πάντα παραλαβών der Beschreibung des Schöpfungsberichtes (§ 12) ὃ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα. Ähnlich scheinen wenigstens die Mandäer sich das zweitausendjährige Fortwirken ihres Anōs (Mensch) auf Erden gedacht zu haben; er erscheint in jedem Propheten wieder und ist selbst nur die Stimme oder Rede Gottes. Doch sind die Angaben begreiflicherweise dunkel. Man darf wohl fragen, welche Vorstellung sich Philostratos oder seine Quelle von dem Fortleben des Apollonios macht, aber wird eine bestimmte Antwort nur insoweit finden, daß für den θεῖος ἀνθρωπος der Tod bedeutungslos sein muß.

**39. (S. 36.) Anubis als der gute Hirt.** Vgl. Griffith, *Demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 25, 1; 27, 9; 99, 17; 103, 20 (vgl. die Anmerkung 24, 1); Erman, Ägyptische Religion, S. 229, Abbildung 149 (in der zweiten Auflage hebt er freilich die Möglichkeit hervor, die gefundenen Stücke auch unmittelbar auf Christus zu beziehen). Auch die phrygische Religion kennt Gott als den Hirten.

**40. (S. 38.) Ein Lied von Zarathustra (Zoro hrust).** Dank der hochherzigen Güte Prof. F. W. K. Müllers in Berlin darf ich ein religionsgeschichtlich besonders wichtiges Fragment aus den Resten eines manichäischen Hymnenbuches, die er selbst herauszugeben gedenkt, in der Übersetzung von Prof. Andreas und mit dessen Erläuterungen wiedergeben. Das Zoro hrust-Lied ist uns in dem aus einem Doppelblatt bestehenden Turfan-Fragment M. 7 erhalten und bildet, wie die davor freigelasse-

nen Zeilen zeigen, den Anfang eines Hymnus, wahrscheinlich seine kleinere Hälfte; der Rest ist durch Blattverlust untergegangen. Wie die übrigen in M. 7 erhaltenen Hymnen gehört er nach der Seitenüberschrift zu den „auf den lebendigen Geist bezüglichen“ Hymnen, die sich meist an Mani wenden. Abgefaßt ist er im Nord-Dialekt, der Reichssprache der Arsaciden, in der fast alle uns erhaltenen manichäischen Hymnen abgefaßt sind, und die recht eigentlich die Hymnensprache der iranischen Manichäer gewesen sein muß. Das Zorohusť-Lied, wie auch andere ihrer Hymnen, ist in Strophen gegliedert, die aus vier achtsilbigen Reihen bestehen. Diese Form ist auch an vielen Stellen der jüngeren Awesta nachgewiesen (S. Geldner, Über die Form der jüngeren Awesta, S. 59 ff.) und war zweifellos auch noch in mitteliranischer Zeit im lebendigem Gebrauch. Sie entspricht bekanntlich der vedischen *Anuſtubh*, der älteren Form des indischen *Sloka*. In der Handschrift ist die Strophe durch einen Punkt (Kreis) in zwei Hälften von je zwei achtsilbigen Reihen zerlegt, doch war, als die Hymnensammlung zusammengestellt wurde, die metrische Form zum Teil durch Glossen und prosaische Zusätze gestört und unkenntlich geworden. Die Einschiebel lassen sich mit völliger Sicherheit herauslösen; sie sind in der Übersetzung durch Kursivdruck und eckige Klammern kenntlich gemacht. In der so gewonnenen ursprünglichen Form stammt das Zorohusť-Lied jedenfalls aus der Frühzeit der Sekte.

- Str. 1 a. Wenn ihr wollt, werd' ich euch belehren  
durch [das starke Zeugnis] die früheren Vätero  
b. Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohusť,  
als er sich mit seinem Geiste besprach o (sagte)

- Str. 2 a. Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert  
wach' auf und siehe auf mich o . . . . . [bist,  
b. Heil über dich aus der Welt der Freude,  
aus der ich deinetwegen gesandt bin o

Str. 3 a. Und jener antwortete [(er) Srōś] dem, der ohne Leid ist:  
ich bin ich<sup>1)</sup>, der Sohn der Zarten<sup>2)</sup>o

b. Vermischt bin ich und Wehklagen seh' ich:  
führ' mich hinaus aus der Umklammerung des Todes o  
[Zoroast mit einem Heilgruß den alten Spruch: mein  
Körper<sup>3)</sup>]

Str. 4 a. Der Lebendigen Kraft und [der größten Welt] Heil  
über dich aus deiner Heimato

b. Folge mir, o Sohn der Sanftmut<sup>4)</sup>,  
den Lichtkranz setze auf das Haupt o  
[Von den Mächtigen Geborener, der du angesehen gemacht  
bist, auf daß du Ehre (?) verschenkest an allen Orten]

Die Erklärung gibt Yast 22 und die manichäische Liturgie: die himmlische Persönlichkeit, das obere Ich, holt und begrüßt die Seele, die *monuhmēd* (die göttliche Seele) holt die *gyān* (ihr menschliches Gegenbild) oder den Geist und bezeichnet sie als ihren Körper. Ebenso entspricht die mandäische Anschauung. Auf den alchemistischen Text καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα τὸ πεφωτισμένον· ἔτειραι ἐξ Ἀΐδου κτλ. (unten S. 165) mache ich schon jetzt aufmerksam. Das neue Hymnenfragment, das inhaltlich einem Text der zarathustrischen Religion entsprochen haben muß, bezeugt den altiranischen Ursprung aller dieser Traditionen. Auch die Deutung, daß an Srōś dem Erlöser selbst zunächst die Erlösung dargestellt wird, ein Zug, der

1) Ähnlich besinnt sich in den mandäischen Totentexten immer der Mānā auf sich selbst.

2) Der Lichtwesen.

3) Der Glossator meint, der alte Spruch lautet: mein Körper, die Kraft der Lebendigen usw. Das weist auf Totenkult.

4) Vgl. Führst bei Flügel, Mani S. 95 „Die Söhne der Sanftmut“. Auch in den mandäischen Texten heißt Mandā d’Haijē der sanfte Mānā. Es ist kein Wunder, daß der Bearbeiter an eine bestimmte mythologische Person (Srōś) denkt; nur paßt sie nicht in den Zusammenhang.

in den Oden Salomos befremdete und in dem sogenannten Seelenhymnus der Thomas-Akten unglaublich schien, hat jetzt Bestätigung gefunden. Wir brauchen nicht zu sehr zu klagen, daß uns das Geschick die Fortsetzung des wundervollen Liedes mißgönnt hat; sein ganzer Inhalt ist in den Grundzügen gesichert.

[Auch ein babylonisches Wiederbelebungsmysterium ist uns in neuester Zeit durch Zimmern, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wissensch. 70, 5, S. 45 ff. bekannt geworden. Freilich ist es nicht der *ἱερὸς λόγος* oder die Liturgie selbst; nur als Bild scheint die heilige Handlung benutzt. Ein aus schwerem Unglück Geretteter preist seinen Retter Marduk und vergleicht seine Rettung mit einer Auferweckung aus dem Grabe. Alle Babylonier haben mit Staunen darin die Wunderkraft Marduks erkannt, der ja auch zuerst den Menschen geschaffen hat. Den Schluß bildet das beschreibende Preislied:

'[Der ich hi]nabgestiegen war ins Grab, | bin ich wiedergekehrt zum Tor der Leb[enden].  
 [Im Tor] der Lebensfülle | wurde ich mit Lebensfülle beschenkt,  
 [Im T]or des großen Schutzgeistes | kam [mir] mein Schutzgeist wieder nahe,  
 [Im] Tor des Wohlbehaltenseins | erblickte ich Wohlbehaltensein,  
 5 Im Tor des Lebens | wurde mir Leben zuteil,  
 Im Tor des Sonnenaufgangs | wurde ich unter die Lebenden gerechnet,  
 Im Tor der hellen Vorzeichen | wurden meine Vorzeichen hell,  
 Im Tor der Sündenlösung | wurde mein Bann gelöst,  
 Im Tor der Mundbefragung | befragte mein Mund,  
 10 Im Tor der Seufzerlösung | wurde mein Seufzen gelöst,  
 Im Tor der Wasserreinigung | wurde ich mit Reinigungswasser besprengt,  
 Im Tor des Wohlbehaltenseins | wurde ich zur Seite Marduks erblickt,  
 Im Tor der Fülleausschüttung | war ich zu Füßen der Sarpanitu niedergelegt.  
 In Gebet und Flehen | seufzte ich vor ihnen,  
 15 Gutes Räucherwerk | legte ich vor ihnen nieder.'

Es folgt eine Aufzählung der Opfer, dann die Subskription des Ganzen. Z. 2—13 schildern ein Umschreiten oder Durchschreiten des Marduktempels Esagil, der anderwärts Haus des Lebens genannt wird. In zwölf 'Toren' empfängt der Myste die Gaben oder Eigenschaften der Götter; das letzte bringt die Vollkommenheit. Seltsam, daß das dritte und elfte den gleichen Namen tragen, doch werden wir sie wohl als verschieden betrachten und die zwölf Tore symmetrisch angeordnet denken dürfen. Formell erinnert der Bericht etwas an den kurzen Bericht des Apuleius. Daß Marduk auch selbst aus Gefangenschaft und Tod erlöst ist (Zimmern S. 3 ff.), läßt die Ähnlichkeit mit den hellenistischen Mysterien noch größer erscheinen.]

41. (S. 47.) **Das Eingangsgebet der Mithrasliturgie.** Da Dieterich gerade das Einleitungsgebet der von ihm in ihrer Bedeutung zuerst erkannten und in ihrem Hauptteile wundervoll erklären Urkunde zu kurz behandelt hat, versuche ich eine eingehendere Erläuterung. In dem dazu nötigen Abdruck des Textes sind mystische Buchstabenverbindungen in eckige Klammern, Varianten und Zusätze, wie sie bei der Übertragung religiöser Texte in ein Zauberritual fast notwendig sind, in runde Klammern, Ergänzungen endlich in gebrochene geschlossen. Verdorbene Worte sind in Majuskeln gelassen.

"Ιλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι τὰ πρωτοπαράστα μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίᾳν, ἀξίῳ μύστῃ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως, ἥν δέ μέγας θεός "Ηλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι, μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, δπως ἔτι μόνος ΑΙΗΤΗΣ οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα. — Γένεις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως [αεγιουω], Ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη [ππποοοφρ], πνεύμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρώτον [μμμ], πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κράσιν (τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων) θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς

1. Τύχη Diet., vgl. Preisendanz, Deutsche Literaturzeit. 1917, Sp. 1433. γραφεντι Pap. verb. Diet. πρωταπαράστα Pap. verb. Wendland.

5 αἰητός (für δετός) Diet., doch paßt βαίνω nicht dazu.

7 ἀρχῆς] αρχη Pap. verb. Wendland.

Reitzenstein, hellenist. Mysteriareligionen. 2. Aufl.

- 10 πρώτον [ησηιαε], ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρώτον [αωωαααεε], οὐσία τεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας τεώδους πρώτη [υηυωη], cῶμα τέλειον (ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα) διαπεπλα-  
cμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν  
ἀφωτίστῳ καὶ διαυτεῖ κόσμῳ ἐν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ  
15 [υηιαιιευωιε] — ἐὰν δὴ ὑμῖν δόξῃ [μετερταφωθ μεθαρθαφήριν·  
ἐν ἀλλῷ· ιερεζαθ] μεταπαραδῶναι με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει ΕΧΟ-  
ΜΕΝΟΣ τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει, ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν  
καὶ εφόδρᾳ κατεπείγουσάν με χρέιαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον  
Ἄρχην τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι [ανχρε φρενες ουφιριγχ] (τῷ  
20 ἀθανάτῳ ὕδατι) [ερονοιιπαρακουνηθ] (τῷ στερεοτάτῳ ἀέρι)  
[εϊοσηψεναβωθ], ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ [κραοχραξροιμ]  
ἐναρχόμενος καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ιερὸν πνεῦμα [γεχθεν απο  
του γεχθιναρπιηθ], ἵνα θαυμάσω τὸ ιερὸν πῦρ [κυφε], ἵνα  
θεάσωμαι τὸ ἀβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ [γνωθεγω  
25 εχω ουχιεχω] καὶ ἀκούσῃ μου ὁ ζωιγόνος καὶ περικεχυμένος  
αἰθήρ [αρνομηθφ] — ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς  
ἀθανάτοις δημασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βε-  
βελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεταλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς  
ἀφθάρτου, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰώνα καὶ δε-  
30 σπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἀγίοις ἀγιασθεὶς ἀγιάσμασι,

15 δῆ] δε Pap. verb. Usener.

16. 17 ἔχόμενον Dieterich; aber der Myste will ja gerade die ὑποκει-  
μένη φύσις verlassen; ἔχομένων Sudhaus; das gäbe, selbst in dem Sinne  
von 'entsprechend', nur Überflüssiges. Eher könnte ἔχόμενος — φύσει  
Zusatz eines Magiers sein.

20 τῷ στερεῷ καὶ τῷ δέρι Dieterich, der S. 56 an Poseidonios er-  
innert und darum eine neue Aufzählung der Elemente hereinbringen  
will. Richtig ist nur πνεύματι, vgl. Z. 29; aber der Interpolator miß-  
verstand es und wollte in der Tat hereinbringen, was Dieterich richtig  
aus orphischen Formeln erklärt.

21 κραοχραξροιμεναρχομαι Pap. ἵνα ἐνάρχωμαι Dieterich. Mich be-  
stimmt ein Vergleich von Platons Gebrauch (Sympos. 210 a und 211 c)  
des δρχεσθαι im Mysterium (Gegensatz zu τελευτᾶν) mit Paulus' Wort  
(Gal. 3, 3): οὕτως ἀνόητοί ἔστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ<sup>1</sup>  
ἐπιτελεῖσθε. Die Worte νόημα und πνεῦμα entsprechen sich, wie νοῦς  
und πνεῦμα bei Paulus.

30. 31 αγιασμασι αγιας Pap. Die Verschreibung ist nach den drei

ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς δόλιτον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἢν ἔτῳ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικράν ἀνάτκην ἀχρεοκόπητον (ἔτῳ δὲ δεῖνα δν ή δεῖνα) κατὰ δόγμα θεοῦ ἀμετάθετον [εὐημέναια αειανιυσαιε] — ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν <sup>35</sup> τεγώτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπτηδόνος [ῳην αεω ηνα εωη υαε ωιαε], ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύι, καὶ αὐτίκα <ἀποδέχου> με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπείγουσαν χρείαν. ἔτῳ τάρ εἰμι δὲ υἱός [ψυχῶ δὲ μου προχω πρωα ἔτῳ εἰμι μαχαρφν μου πρω <sup>40</sup> ψυχῶν πρωε].

Vorausgeht ein kurzes Einleitungsgebet des Verfassers, der auf Grund früherer Offenbarung den Ἱερὸς λόγος für seinen Sohn verfaßt; Psyche als Name der Göttin hat Preisendanz a. a. O. mit Recht verteidigt und konnte sich noch auf die seltsame Stelle des Martianus Capella II 142 berufen (seinen weiteren Ausführungen kann ich allerdings nicht folgen). Wir haben es wirklich mit einem Dokument iranischen Glaubens zu tun. Der ἀρχάγγελος darf nicht befremden; auch die Manichäer verehren die ἄγγελοι θεοῦ. Der Verfasser sagt ausdrücklich, daß

Worten des gleichen Stammes begreiflich; verbessert habe ich nach Wessely, Denkschr. 1888, S. 94, Z. 1975: ἀλλὰ φύλακον ἀπαν μου δέμας ἀρτιον εἰς φάσις ἐλθεῖν (der Sinn ist: ungeschädigt). Zu der nicht aspirierten Form ὑπεστώσης vgl. Dieterich.

33 ἀχρεοκόπητον hier wie oft: unverkürzt und daher ungeschädigt.

34 αμετάθετο Pap., verb. Dieterich.

35 φθαρτὴ Pap. in der bekannten Metathese.

38 Für ὑγιῆ schreibt Dieterich ὑπεῖ (= ὑψεῖ), mir unverständlich. Der Sinn muß dem ἀχρεοκόπητον entsprechen. Beim Zaubern trägt man φυλακτήρια mit der Formel διαφύλαξόν με ὑγιῆ, δαινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, θάμβητον (Wessely, Denkschr. 1888, S. 71, Z. 1079, vgl. 1062).

40—41 Die Worte ψύχω δὲ ἔτῳ εἰμι und ψύχων hält Dieterich noch für den Urtext. Nach festem Stil muß der Zauberer den Gott, der zu sein er vorgibt, mystisch bezeichnen. Daß das für den Urtext nicht nötig war, zeigt das hermetische Wiedergeburtsmysterium; ἔτῳ τάρ εἰμι δὲ υἱός θεοῦ oder kurz δὲ υἱός genügte völlig, vgl. für diesen Titel auch Zosimos (Poimandres, S. 105).

er das Mysterium neu konstituiert. Dann folgt das Gebet, welches der Sohn sprechen soll, hierauf Anweisungen des Vaters, welche voraussetzen, daß die Handlung inzwischen begonnen hat.

Der Bau des zweiten Gebetes ist leicht erkenntlich: nach der Anrufung (6—15) folgt zunächst ein das ganze Gebet begründender Vorsatz, 'wenn es denn euer Wille ist' (15—26), hierauf, auf den Schluß bezogen, ein doppelter Begründungssatz, 'da ich folgender Offenbarung gewürdigt werden soll' (26—35) und 'da ich das als Mensch nicht erlangen kann', hierauf der Hauptsatz: 'so stehe still einstweilen, vergängliche Menschennatur, und nimm mich erst nach dieser Offenbarung wieder in Empfang'. Ein kurzer Satz begründet dann, daß der Myste der φύσις derartig gebieten kann; er ist nicht bloß Mensch, sondern Gottes Sohn (vgl. unten S. 153).

Seltsam ist zunächst die Nennung von Γένεσις und Ἀρχή, der Elemente als der Urstoffe seines Leibes und zuletzt des eigenen κώμα τέλειον, das Gott in zwei Welten gebildet hat. Doch bietet zu letzterem wenigstens Apuleius XI 29 eine Parallele: ein Traumgesicht mahnt ihn zu neuer Weihe, die er selbst als nötig empfinden werde, *si tecum nunc saltem reputaveris exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iū vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.* Der Myste betet an Festtagen zu seinem Himmelsgewand und wird, wenn es die Göttin befiehlt, dadurch, daß er es anlegt, erklärt. Das Mithrasmysterium schützt jetzt die Überlieferung des Apuleius vor überflüssigen Änderungen. Daß dabei das κώμα τέλειον aus den Elementen besteht und diese als Götter verehrt werden, wie in der Totentufe des Papyrus Rhind (oben S. 88), ist ebenfalls iranisch; nur werden, wie in iranisch-hellenistischen Texten oft, nur die vier griechischen Elemente genannt. Sie bilden den Urmenschen, das κώμα τέλειον in der Lichtwelt des Himmels, das doch in geheimnisvoller Weise auch im Diesseits schon in dem Mysten wohnt. Ἀρχή und Γένεσις erscheinen ähnlich in einer äußerlich christianisierten Fassung der An-

throposlehre im Martyrium Petri 9 (Bonnet, *Acta Apost.* I, 94, 4): τινώσκετε τῆς ἀπάσης φύσεως τὸ μυστήριον καὶ τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν ήτις γέγονεν· διὰ τὸ πρώτος ἀνθρωπος, οὐ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐτώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς ἔδειξεν Γένεσιν τὴν οὐκ οὖσαν (ἐν τῇ) πάλαι· νεκρὰ τὰρ ἦν αὐτὴ μὴ κίνησιν ἔχουσα· κατασυρεῖς οὖν ἐκεῖνος διὰ καὶ τὴν Ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς τὴν βίψας τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνεστήσατο. Auch im Mithrasmysterium scheinen mir Γένεσις und Ἀρχή des Urmenschen angerufen, nur sind sie zugleich auch die letzten Urheber der eigenen ἀρχὴ und γένεσις des Mysten, wie jene göttlichen Elemente die letzten Urquellen seiner Elemente. Für die von Dieterich richtiger als früher von mir erkannten formelhaften Wendungen πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρώτον verweise ich auf das Berliner sogh-dische Fragment M. 133 'Jene δόξα aus der eigenen δόξα, nämlich Liebe, Freude (fünf Teile, der vierte ist Barmherzigkeit) — Jenes Wissen aus dem eigenen Wissen, nämlich der Glaube — Jenes vom νοῦς Befohlene, das aus dem eigenen (νοῦς) Befohlene, nämlich Vollkommenmachen ... Wahrheit — Das Meditieren aus dem eigenen Meditieren, welches ist aus dem Kennzeichen der Zartheit — Das Verstehen aus dem eigenen Verstehen, nämlich das Wissen.' — Zu diesen Göttern, die in der übersinnlichen, d. h. für iranisches Denken in der lichten und beseelten, Welt leben, betet der Myste, der eigenen sterblichen Natur kann er befehlen. Während er den Himmel durchwandert, soll sie einstweilen zurückbleiben und ruhen; er wird sie freilich nach Gottes Ratschluß wieder annehmen, und zwar unbeschädigt und unverkürzt, μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην. Das kann nur heißen nach der Todesnot, die auch diese selbstgewählte Trennung vom Leibe, die *voluntaria mors*, mit sich bringt. Der natürliche Schauer vor dieser Trennung (vgl. Hepding, Attis 196) beeinflußt den Ausdruck; natürlich ist hiernach dann auch Z. 17 ff. und 38 ff. zu deuten. Die beste Erklärung bietet der persische Bericht von der Himmelswanderung des Ardā Virāf, dessen zweites Kapitel ich ganz hierher setzen müßte. Als Virāf

zur Himmelswanderung bestimmt ist, legt er Wert darauf, freiwillig zu gehen; die Schwestern jammern über sein sicheres Verderben; die Priester trösten sie, nach sieben Tagen wollen sie ihnen Virāf heil und gesund zurückgeben, und halten sieben Tage und Nächte Gottesdienst um den leblos daliegenden Leib. So muß auch hier der Mensch in dem Mysten sich loslösen und zurückbleiben, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἐφικτὸν θνητὸν τεγώτα (d. h. als Mensch, nur auf Grund der Geburt in die Sterblichkeit) *κυνονιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυταῖς τῆς ἀθανάτου λαμπτηδόνος*. Wohl kann man sich hier an die ägyptische Vorstellung einer Wanderung des Toten durch die zwölf Stunden der Nacht und an den uralten Text von dem 'Hervorgehen am Tage', oder das Aufgehen der Seele des toten Königs mit der Sonne, erinnern, um zu empfinden, wie vollständig die Vorstellung des ekstatischen Eingehens in Gott der alten Todesvorstellung entnommen ist, wie ja auch εἰς θεὸν χωρεῖν immer beides bedeutet. Nur darf man nicht vergessen, daß sich ähnliche Vorstellungen auch bei andern Völkern finden. Wird doch Apuleius nach der Himmelswanderung als der iranische Sonnen-gott dargestellt, und nicht ägyptisch, aber jedenfalls orientalisch ist in einem Gießener Papyrus die Anschauung, daß der vergöttlichte Herrscher nach seinem Tode mit dem Sonnenwagen zum Himmel emporfährt (Klio VII, 278, vgl. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXI, 365). Was der Myste hier schaut, wird später (Dieterich S. 6, 9) beschrieben: πάντα δὲ ὅψει ἀθάνατα, ὅψει τὰρ ἑκείνης τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας θείαν θέαν (so nach allen Parallelen sicher zu schreiben, θείαν θέαν der Papyrus). Den Worten ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι (Z. 37) entspricht genau ὀρτίας ὑπεξιώσης μου πρὸς δλίτον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως (Z. 31). Der Myste ist ein Doppelwesen, sein menschlicher Teil das ψυχικόν. Das Wort ist rein formelhaft gebraucht; wenn der Verfasser in Z. 14 die himmlische Welt eine beseelte Lichtwelt nennt (ἐψυχωμένος und διαυτής), die irdische dagegen dunkel und seelenlos (ἀφωτιστός und ἄψυχος), so verbindet er mit dem Worte ψυχή eine ganz andere Bedeutung. Hier ist die ψυχή wie bei

Mandäern und Manichäern Teil und Eigenschaft der Gottheit; nach dem andern Gebrauch ist sie das Natürliche und Menschliche in uns im Gegensatz zu dem πνεῦμα. Was den Himmel durchwandert, ist offenbar das πνεῦμα oder doch ein κῶνις πνευματικόν, zu dem der Myste ja betet. Wenn er νοήματι μεταγεννηθῶ sagt, so könnte dafür offenbar auch πνεύματι μεταγεννηθῶ stehen und wechselt von εὖ ebenso wie bei Paulus mit πνεῦμα. Vereinigt sich der Myste mit seinem überirdischen Leib, so schaut er durch das πνεῦμα Gott und in ihm waltet und lebt τὸ ιερὸν πνεῦμα (unsicher, ob Stoffbezeichnung oder Gottesbezeichnung). Aber wieder ist die Sprache nicht scharf ausgeprägt; πνεῦμα heißt daneben auch, wie oft in griechisch-ägyptischen Religionsurkunden, das Element der Luft. Die schillernde, unklare Sprache ist eine Haupteigentümlichkeit all jener hellenistischen, d. h. unter Einwirkung des Orients griechisch geformten religiösen Schriften und macht ihre Erklärung so schwer. Nur schärfste Interpretation des Zusammenhangs führt etwas weiter. Eine einheitlich und streng durchgeföhrte Terminologie darf man in keiner erwarten und keiner aufzwingen.

42. (S. 48) Γνῶσις und πνεῦμα. Die Worte γνῶσις und γνωστικός, πνεῦμα und πνευματικός müssen nach den gleichen Gesichtspunkten untersucht werden, lassen sich jedoch am besten getrennt behandeln. Vorarbeiten hatte ich früher zu meinem Bedauern nicht finden können und vermochte selbst nur vorläufige Versuche auf Grund unzulänglichen Materials zu bieten. Daß sie in Nordens groß angelegtem Buche Agnostos Theos in allem Wesentlichen volle Bestätigung gefunden haben, erlaubt mir, sie hier nur wenig verändert zu wiederholen. Vorausschicken möchte ich für die schwierigere Analyse des zweiten Begriffes hier eine Eigentümlichkeit iranischer Seelenlehre. Bei den Mandäern besteht der Mensch aus drei Teilen: Körper, Geist und Seele; nur in Vereinigung mit dem an sich niedriger stehenden Geist kann die Seele in den eigentlichen Himmel eingehen. Bei den Manichäern besteht eine ähn-

liche Dreiteilung, und zwar werden zwei Bezeichnungen für Seele geschieden; neben ihnen steht eine Bezeichnung für Geist (*ḡr̄v*), die außerordentlich vieldeutig scheint; aber sicher ist auch hier die Zweiteilung des Immateriellen im Menschen. Doch zunächst zu dem Begriff *γνῶσις*.

Das Wort *γνῶσις* verlangt, wenn nicht der Zusammenhang die Beziehung ohne weiteres klar macht, einen Genetiv. So gilt es zunächst zu fragen, welcher Genetiv als selbstverständlich unterdrückt wurde, als das Wort seine technische Bedeutung empfing. Die Antwort ist für die Hermetische Literatur (und die mit ihr immer übereinstimmenden Zauberpapyri) ohne weiteres klar; in ihr ist die *γνῶσις θεοῦ* eine sogar fast persönlich gedachte *δύναμις*, etwa wie die *πίστις* (vgl. S. 94). Daß im Corp. Herm. XIII 8 neben ihr eine *γνῶσις χαρᾶς* steht, ist aus dem dort vorliegenden Zwang zu erklären, zehn verschiedene *δυνάμεις* aufzuzählen. Das Ziel ist überall *γνῶναι θεόν*, und Gott wird gepriesen: δς *γνωσθῆναι βούλεται καὶ γνῶσκεται τοῖς ἰδίοις* (Corp. Herm. I 31). Am klarsten tritt diese Bedeutung in dem Schlußgebet des *Λόγος τέλειος* hervor, das ich aus dem Papyrus Mimaut im Archiv f. Relionswissenschaft VII, 393 in seiner griechischen Fassung hergestellt habe. Da ich dort die literarische Überlieferung bei Pseudo-apuleius zu sehr gegenüber der Zauberüberlieferung zurücktreten ließ, die doch leichter willkürlichen Entstellungen ausgesetzt ist, gebe ich die Urform des im Text benutzten Gebetes noch einmal: Χάριν κοι oīδαμεν, ὑψιτε· cīj γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν (vgl. in dem älteren Schluß, Kap. 22: *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndaे dī-vinitatis luminasti lumine*), ἅφραστον δνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρὸς προσκλήσει (es sind die einzigen Bezeichnungen, die für Gott passen, Corp. Herm. II 14. 17; vgl. II 16: τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ), δτι πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείζω (vgl. Apuleius *Met.* XI 25: *dulcem matris affectionem tribuis*) χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, *γνῶσιν* νοῦν μὲν, ἵνα ce νοή-

σωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν (daher oben die γνῶσις χαρᾶς, die λύπη zählt in dieser Literatur zu den Lastern). § 2. σιθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν δτὶ σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας δλον, χαίρομεν δτὶ ἐν σώμασιν ἡμᾶς δντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέψ. χάρις ἀνθρώπου πρὸς σέ, σοῦ τὸ μέτεθος τνωρίσαι. ἐγνωρίσαμέν σε, ὡ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν, ἐγνωρίσαμέν σε, ὡ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὡ μήτρα κυοφόρε πάντων (lateinisch *naturarum omnium secunda praegnatio*, im Pap. nur μήτρα κυοφόρε; gemeint ist die Wiedergeburt, vgl. die liturgischen Parallelen bei Usener, Archiv für Religionswissenschaft VII, 295, sowie ferner den Jakobusbrief 1, 18: βουληθεὶς ἀπεκύνεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείᾳς und hiermit Corp. Herm. XIII 4, vgl. 2), ἐγνωρίσαμέν σε, ὡ τοῦ κυοφορούντος ἐν πατρὸς φυτείᾳ αἰώνιος διαμονῇ. § 3. οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ἥτιςαμεν δέσιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος (?), πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου (vgl. Corp. Herm. I 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ κτλ.). Die γνῶσις erscheint zunächst als χάρισμα, und zwar unterschieden von νοῦς oder νόησις und λόγος (vgl. Corp. Herm. XII 12: δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεός ... ἔχαρισατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον). Wir sehen in dem Übergang von § 1 zu § 2, daß sie die σωτηρία vermittelte und darin bestand, daß Gott sich dem Menschen ganz zeigte und ihn durch diesen Anblick (θέα) bei sterblichem Leibe zum Gott machte. Freilich ist die γνῶσις oder das γνωρίζειν auch der Dank, den der Mensch zollen kann; Gott will ja erkannt werden; so folgt der vierfache Preis Gottes (zusammengehören nach Corp. Herm. I als erstes Paar φῶς und ζωή, als zweites dann μήτρα κυοφόρε und τοῦ κυοφορούντος αἰώνιος διαμονή; zum Bau des Gebetes vergleiche das Gebet des Urbicus unten S. 162). Alle Bitten um äußere Gaben sind offenbar ausgeschlossen; nur um ein Bleiben in der γνῶσις darf der Fromme bitten; sie wird durch

den einmaligen Vorgang zum dauernden Zustand, zu einem neuen, von dem früheren verschiedenen Leben (eben der *cυτηρία*). Daß die γνῶσις dabei die γνῶσις θεοῦ ist, zeigt zwingend der Zusammenhang.

Ich verfolge die Vorstellungen noch ein wenig durch die Hermetischen Schriften ohne Rücksicht darauf, ob die mystische Sprache stärker oder schwächer ins Philosophische übertragen ist. Es ist ja klar, daß die Philosophie diese Vorstellungen nicht schafft, sondern sie aus der Religion übernimmt, zunächst als bloße Bilder, um zu versichern, daß sie dasselbe wie die Religion gewähren kann (vgl. Poseidonios S. 69), später allerdings als eigene Vorstellungen, aber stets ohne ihr Wesen namentlich zu beeinflussen. Schon Corp. Herm. IX 4 stellt den ἐν γνώσει δύντες die Weltkinder entgegen; da unsere Erde der Sitz der Schlechtigkeit ist, werden jene von diesen veracht, gehasst und wohl gar getötet; aber der Fromme (θεοερβής) erträgt alles αἰсθόμενος τῆς γνώσεως (es ist offenbar eine geistige Schau, und zwar eine Schau Gottes). πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, καὶ τοῖς ἄλλοις ή κακά, ἀγαθά ἔστιν, καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν (Beziehung zu Gott) καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. Ich darf beiläufig bemerken, daß hiermit Paulus im Römerbr. 8, 28 übereinstimmt: οἴδαμεν δὲ δτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. δτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἑκάλεσεν, καὶ οὓς ἑκάλεσεν, τούτους καὶ ἑδικαίωσεν, οὓς δὲ ἑδικαίωσεν, τούτους καὶ ἑδόξασεν. Gewiß läßt sich der erste Gedanke aus dem eigenen Empfinden des Paulus ohne weiteres erklären; auffällig ist nur, daß er in einem Zusammenhange erscheint, der eine Anzahl Worte und Begriffe hellenistischer Mysterienreligion aufweist (vgl. oben S. 112 und für προγινώσκειν S. 150). Kaum minder klar ist der Begriff γνῶσις in der stärker philosophisch gefärbten Stelle Corp. Herm. X 4: ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὃ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας, καὶ δλίγου δεῖν ἐσεβάσθη (im Sinn von ἡγιάσθη) μου δ τοῦ νοῦ δφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης

θέας. Die Schau des Guten blendet nicht, das übersinnliche Licht ist unschädlich, ja voll Unsterblichkeit: οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὅψιν, ὥπερ Οὐρανός καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντευχήκασιν (Verweis auf eine verlorene Mysterienschrift ähnlich dem Kap. XIII, in der zwei 'Götter' vom Leibesleben entschlafen zur seligen Schau). Der Vater bestätigt dies; die Vorbedingung ist, daß der irdische Mensch ganz ruht: τότε γὰρ αὐτὸ δψει, δταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχης εἰπεῖν. ἡ γὰρ τνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα (Plasberg, θεία codd.) σιωπή ἔστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰсθήσεων. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι δ τοῦτο νοῆσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι δ τοῦτο θεασάμενος, οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦνται οὔτε τὸ σύνολον τὸ (fehlt CA) σώμα κινῆσαι. πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰсθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος (ἐπιλαβόμενος MAC) ἀτρεμεῖ. περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν δλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ δλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν (ins Göttliche oder Übersinnliche) μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὃ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ <τὸ> κάλλος, <ἄλλα χωρίζεσθαι αὐτοῦ καὶ μεταβάλλεσθαι ἐν> τῷ ἀποθεωθῆναι (vergleichbar ist Philo *Quaest. in Genes.* IV 1 und 4). Da man das handschriftlich bezeugte und in dem Zusammenhang notwendige Wort ἀδύνατον nicht antasten darf und das beziehungslose τῷ ἀποθεωθῆναι im Schluß notwendig auf eine Lücke weist, da der Sohn weiter fragt πῶς λέγεις, ὃ πάτερ; und die Antwort empfängt πάσης ψυχῆς, ὃ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί, und da an den Begriff der μεταβολή die ganze Fortsetzung schließt, habe ich μεταβάλλεσθαι ἐν, wie ich glaube, mit Sicherheit ergänzt. Beschrieben wird zunächst das ἔαυτὸν διεξελθεῖν des XIII. Kapitels, dann die Verwandlung in ein Gottwesen, die dort breit geschildert wird; unsicher bleibt, ob zu μεταβάλλεσθαι eine neue Wesensbezeichnung, etwa εἰς πνεῦμα, zu ergänzen ist, vgl. Origenes περὶ εὐχῆς 9, 2 p. 319, 4 K.: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζόμενη, καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύ-

ματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη — ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ ‘πρὸς τὴν ψυχήν μου’ — πῶς οὐχὶ ἡδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ (ursprünglich wohl πνεῦμα) τίνεται; Dem entspricht, daß von den Menschenseelen in der Hermētischen Schrift weiter gesagt wird (§ 7): ἀρχὴν ἀθανασίας ἵχουσιν εἰς δαίμονας (also πνεύματα) μεταβάλλουσαι, εἴθ’ οὕτως εἰς τὸν θεῶν χορὸν χορεύουσι· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, δὲν τῶν πλανωμένων, δὲ τῶν ἀπλανῶν· καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα (Verklärung, vgl. Paulus I. Kor. 15, 41 in derselben Gedankenverbindung: ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, ferner Philo, *De vita Moys.* III 39, p. 179 M = II 288 Cohn: ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλειν καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπών βίον ἀπαθανατίζειν μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, δις αὐτὸν δυάδα δντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν, δλον δι’ δλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Schon hier ist die Septuaginta als Quelle des Wortgebrauchs unwahrscheinlich). Daß die Vorstellung einer Vergottung und Transfiguration des lebenden Menschen aus dem Mysterienglauben stammt, hoffe ich erwiesen zu haben; bewirkt wird sie durch die γνῶσις oder θέα θεοῦ. Die volle γνῶσις oder θέα bewirkt, weil man viel von den ἀπόρροιαι θεοῦ in sich aufnimmt, ein κατακοιμίζειν ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὅψιν. Ich vergleiche hiermit das erste Kapitel, den eigentlichen Poimandres: auch hier heißt es, § 26: τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐξηκόντι θεωθῆναι. Ich kann das der Mysteriensprache entlehnte Wort τέλος nicht besser als durch einen Verweis auf Platos Mysterienschilderung erklären, *Symposion* 210 e: δις γάρ ἀν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ Ἐρωτικά (Erosweihe) παιδαγωγῆρι, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ δρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἡδη ἴων τῶν Ἐρωτικῶν ἔξαιφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, 211 b: ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ δρθῶς παιδερα-  
στεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἀν τι ἀπτοιτο τοῦ τέλους (auch die Fortsetzung im Poimandres λοιπὸν τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς τίνη τοῖς ὁξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ

θεοῦ *κωθῆ*; zeigt in der Vorstellung, daß der Myste sofort andere weihen kann, und in den Worten πάντα παραλαβών, καθοδηγός, ἄξιος, *κωθῆναι* Rücksicht auf die Mysterien). Wie Plato selbst auf der letzten Stufe seines Aufstieges einem ἀρχεῖθαι καθορῶν das τέλος gegenüberstellt, so der Poimandres dem Empfang der γνῶσις. Gott werden ist die Vollendung, das Ziel; aber dies Ziel erreicht man erst ganz mit dem wirklichen Aufgeben des Leibes im Tode, die γνῶσις schon durch das Schauen des Νοῦς und des Hergangs der Schöpfung. Die Forderung ist (§ 3): μαθεῖν θέλω τὰ δύντα καὶ νοήσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν, die Erfüllung wird angedeutet durch die Worte (§ 27): διδαχθείς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν (so verweist auf das Wiedergeburtmysterium in Kap. XIII der Anfang des folgenden mit den Worten: ἐπεὶ δὲ οὐός μου Τὰτ ἀπόντος σου τὴν τῶν δυντῶν ἡθέλῃς φύσιν μάθεῖν — es ist fast Formel für Gott Schauen). Neben einer γνῶσις θεοῦ ist im Poimandres allerdings auch von einem ἑαυτὸν ἀναγνωρίζειν ἀθάνατον δύντα die Rede; an es wird die Bestimmung geknüpft δὲ νοήσας ἑαυτὸν εἰς θεὸν χωρεῖ. Das entspricht genau der Lehre der Naassener, Hippolyt, p. 96, 7 W.: ἀρχὴ γάρ, φησίν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτικόν τελείωσις (es handelt sich wie die vorausgehenden Worte zeigen, um die γνῶσις des τέλειος ἀνθρώπος, des Menschen, der nach der Lehre des Poimandres durch Empfang des νοῦς unsterblich geworden ist). Die gleiche Zerlegung des Mysteriums hängt offenbar mit der Lehre vom Anthropos zusammen, die beiden Systemen gemeinsam ist. So wird I 32 (vgl. oben S. 137) von der γνῶσις, die κατ' οὐσίαν ἡμῶν ist und unserm Wesen auf Erden entspricht, offenbar die volle γνῶσις geschieden. Doch zeigt sich auch sonst eine Unsicherheit darüber, ob eine volle γνῶσις und θέα θεοῦ bei Lebzeiten überhaupt möglich ist; die Vorstellung von dem Sterben des alten Menschen ist nicht immer so ausgeprägt wie in Kap. XIII; wohl hängt die Botschaft θεὸς πέφυκας (XIII 14) damit zusammen, aber in der Regel gilt sie erst dem wirklich Gestorbenen (vgl. etwa aus

dem Mythos Julians πρὸς Ἡράκλειον die Verkündigung des Helios, p. 304, 4 Hertl.: μέμνησο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκτονον ἡμετέραν ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔσῃ καὶ τὸν ἡμέτερον δψει σὺν ἡμῖν πατέρᾳ mit dem stolzen und ganz gnostisch empfundenen Worte Hippolyts 292, 20 W.: ἔξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἀφθαρτὸν ἄμα ψυχῇ . . . ὁ ἐν τῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ διμιλητῆς θεοῦ . . . γέγονας γὰρ θεός . . . δος δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅταν θεοποιηθῆς, ἀθάνατος γεννηθείς — τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτόν — ἐπιγνούς τὸν πεποιηκότα θεόν — vgl. Corp. Herm. I 18; vgl. Pythagoras *Carmen aurum* 71). Christ und Heide empfinden hierin völlig gleich. Es handelt sich dabei bei dem einen wie dem andern weniger um einen Wechsel der Vorstellung als um einen Wechsel in der Höhe des augenblicklichen Empfindens, wie wir ihn auch bei Paulus finden. Daß er der Welt erstorben ist, hat für ihn bald größere, bald geringere Realität; das Wesen des πνευματικός bleibt bald menschlich, bald steigert es sich in sittlicher wie intellektueller Hinsicht ins Göttliche und auch die γνῶσις ist bald eine absolute, bald eine γνῶσις κατ' οὐcίαν ἡμῶν und nur Stückwerk. Doch zurück zu der lexikalischen Untersuchung.

Das Bild für die γνῶσις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Daher wird φωτίζειν in den Hermetischen Schriften wie bei Paulus (II. Korr. 4, 6) zunächst von der γνῶσις gesagt. Nur Weiterbildung ist es, wenn auf die aus der Offenbarung stammende Botschaft des Heils übertragen wird, was ursprünglich von der Offenbarung selbst gesagt wird, φωτίζει (vgl. Corp. Herm. I 32, Clemens Strom. V 10, 64, II 369 Stähl., Usener, Weihnachtsfest, S. 169). Bei Apuleius tritt, wie in der Mysterienschilderung natürlich ist, die metaphysische Bedeutung daneben hervor: das Schauen des Gottes, der ja seinem Wesen nach φῶς ist, macht zum φῶς, wie in anderen Mysterien der Eintritt des Gottes oder des πνεύματος; auch das heißt φωτίζειν. Im Wesen des Mysteriums liegen beide Wirkungen, das Spendendes der

γνῶσις und die Änderung des Wesens; beide hängen notwendig miteinander zusammen, weil sich eben beides im Wesen der Gottheit verbindet, vgl. das Mysteriengebet Corp. Herm. XII 19: τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σὺζε, Ζωή, φώτιζε, φῶς, πνεύμα〈τιζε〉, θεός. Gott, der πνεῦμα ist, macht zum πνεῦμα, in dem er ἀθανασία und γνῶσις gibt; er ist ja selbst auch Ζωή καὶ φῶς (vgl. X 5 die νοητὴ λαμπτηδών ist πάσης ἀθανασίας ἀνάπλεως). Wieder erweist sich der Gebrauch m. E. als nicht-jüdisch. Scheint doch die Lichttheologie selbst, wenigstens in ihrer späteren, ausgeprägten Form erst aus dem Iranischen ins Judentum gedrungen.

Daß es sich ursprünglich nur um die γνῶσις θεοῦ handelt, zeigt am besten der Gegenbegriff ἀγνωσία. Man vergleiche etwa Corp. Herm. I 27: ὡς λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὑπνῷ ἔαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε· παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες θελγόμενοι ὑπνῷ ἀλόγῳ mit VII 1: ποι φέρεσθε, ὡς ἀνθρώποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες, δὸν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἥδη αὐτὸν καὶ ἔμείτε; στήτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὁφθαλμοῖς, καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἴ γε καὶ δυνάμενοι. ή τὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πάσαν τὴν τὴν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλειμένην ψυχὴν, μὴ ἐώσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσιν. Die Verbindung der beiden Bilder Trunkenheit und Schlaf findet sich schon in dem Zarathustra-Fragment (oben S. 126). Das Bild gibt die Voraussetzung für die ganze Erweckungsmystik bei Mandäern und Manichäern. Mit Corp. Hermet. VII ist die 33. Ode Salomos, aber auch das κήρυγμα des Täufers in der Evangelienquelle Q zu vergleichen (weiter die von Celsus geschilderte Predigt der Propheten, Origenes *contra Celsum* VII 8). Das Bild der Sintflut (der ἀγνωσία) kehrt in dem mandäischen Johannesbuch cap. 11 wieder. Wenn sich bei Paulus, I. Kor. 15, 34, mitten in die Auseinandersetzung über die Auferstehung eine Warnung vor den Weltkindern schiebt, die an einer solchen überhaupt zweifeln und darum dem Körper dienen: ἔκνηψατε δικαίως καὶ μὴ ὀμαρτάνετε, ἀγνωσίαν τὰρ θεοῦ

τινες ἔχουσιν, so zeigt die ganze Verbindung wohl, daß für ihn ἄγνωστα θεοῦ nicht ein negativer, sondern ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. In der Septuaginta begegnet ἄγνωστα so nicht (anders Sap. Sal. 13, 1). Daß das Bild der Trunkenheit sich mit diesem Begriff verbindet, läßt mich, wiewohl dieses Bild auch in der Septuaginta vorkommt, hier an direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Mystik denken. Auch in ihr hat nämlich das Wort ἄγνωστα dieselbe Bedeutung, so in der Κόρη κόσμου (Stobaios, Ekl. 402, 27 Wachsm.): sie ist die Quelle der Auflehnung gegen Gott und der Sünde. Sie ist geradezu die κακία ψυχῆς (Corp. Herm. X 8). Noch näher an Paulus führt Corp. Herm. XI 20 ff.: ἐὰν οὐν μὴ σεαυτὸν ἔξιάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοήσαι οὐ δύνασαι· τὸ τὰρ δύοιον <διὰ> τῶν δύοιών νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰώνιν τενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. Die folgende Beschreibung, die mit dem Wiedergeburtsmysterium und dem Bericht des Apuleius zu vergleichen ist, schildert das Wesen der γνῶσις noch deutlicher: μηδὲν ἀδύνατον ἐν σεαυτῷ ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοήσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς Ζώου ἡθος (vgl. oben S. 121). παντὸς δὲ ὑψους ὑψηλότερος τενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος. πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ζηροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ δούλη πανταχῇ εἶναι, ἐν τῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω τετενήσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον. καν ταῦτα πάντα δούλη νοήσεις, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοήσαι τὸν θεόν. Es folgt der Gegensatz, der mir den Gedanken Zusammenhang bei Paulus zu erklären scheint: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσῃς αὐτὴν καὶ εἴπῃς ‘οὐδὲν νοῶ οὐδὲ δύναμαι, φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι’ (um in den Himmel zu gelangen, muß die Seele bei den Mandäern das Sufmeer überschreiten, die θά-

λασσα τῆς φθορᾶς; ähnliches oben S. 108), οὐκ οἶδα τίς ἡμην ούκ οἶδα τίς ἔσομαι', τί σοι καὶ τῷ θεῷ; οὐδὲν γάρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὥν, νοῆσαι. ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἄγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι ὅδός ἐστιν εὔθεια, ίδια τοῦ ἀγαθοῦ, φέρουσα καὶ βραδία. οδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει, πανταχοῦ δρθήσεται κτλ. (vgl. Norden Agnostos Theos S. 102 ff. Auch auf 1, Clem. 38, 3 kann man verweisen). Selbst in dieser am stärksten philosophisch umgeformten Beschreibung schimmert die Mysterienvorstellung überall durch; die γνῶσις θεοῦ wird erworben auf jener Wanderung durch die zwölf Stunden und Gestalten und durch die Elemente; sie ist, weil sie das Wesen ändert, zugleich die τελεία ἀρετῆς, wie die ἀγνωσία öfters die τελεία κακία (sie kümmert sich nur um den Körper, nicht um den Ursprung des Menschen oder das Leben nach dem Tode und sagt: 'lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot'). Aus dieser Vorstellung der γνῶσις θεοῦ folgt zugleich, daß sie zunächst etwas Absolutes ist, wie das πνεῦμα; man hat sie oder hat sie nicht; eine Abstufung wird erst durch das praktische Bedürfnis und das Bild eines allmählichen Schauens und langsamem Emporsteigens zu Gott oder die Vorstellung verschiedener Himmel und Götter nachträglich hereingebracht; aber die Bezeichnung Γνωστικός wie Πνευματικός zeigt, daß im Gefühl immer wieder die alte Auffassung durchbricht.

Der Gedanke, daß die γνῶσις ein Weg ist, erklärt sich aus der Mysterienvorstellung (vgl. schon Plato); natürlich begegnet er öfters, so Corp. Herm. X 15: οὐ γὰρ ἄγνοεῖ τὸν ἀνθρώπον δὲ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τούτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὗτη εἰς τὸν Ὀλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις. τούτῳ (codd. οὕτῳ oder οὕτως) μόνῳ ἀγαθῇ ψυχῇ. Corp. Herm. VI 5: μία γάρ ἐστιν εἰς αὐτὸν (das Schauen des kalὸν καὶ ἀγαθόν) ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια (die γνῶσις heißt X 19 selbst der ἀγών τῆς εὐσέβειας und X 9 die ἀρετὴ ψυχῆς, daneben freilich auch τέλος ἐπιστήμης; von dem γνοὺς ἑαυτὸν

heißt es ebenda, er ist καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐεβῆς καὶ ἡδη θεῖος). Das erinnert an jenen Hymnus der Naassener bei Hippolyt 103, 18 W., in welchem Jesus sagt: εφραγῆδας ἔχων καταβῆσομαι, αἰώνας δόλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω, μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω, τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ, τνῶσιν καλέσας, παραδώσω. Nur darf man diese eine Stelle nicht zum Ausgangspunkt der ganzen Frage nach dem Begriff τνῶσις nehmen, wie dies noch Bousset in seinem grundlegenden Werk 'Hauptprobleme der Gnosis' S. 277 versuchte. Natürlich gehören die Begriffe μυστήρια θεοῦ (Geheimnisse Gottes) und τνῶσις θεοῦ zusammen, und die Kulthandlung, in der Gott jene enthüllt, das μυστήριον oder die τελετή, vermittelt diese (vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe auch Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 106, Z. 2476: διέβαλεν τῷραν σοῦ τὰ ιερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς τνῶσιν, eine Stelle, in der διέβαλεν genau so gebraucht ist, wie in Corp. Herm. XIII 22: ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν). Aber die Bedeutung dieser Kulthandlung muß so weit und tief wie möglich gefaßt werden, sonst bleibt unverständlich, wie πνευματικός für τνωστικός eintreten kann.

Natürlich können in der weiteren Fortbildung zu τνῶσις auch andere Objektgenetive treten; doch schimmert der Ur-begriff meist durch; ein Beispiel aus der Zauberliteratur bietet die Beschwörungsformel, mit der im Pap. Lugdun. V (Dietrich, Jahrb. f. klass. Phil., Suppl. XVI, S. 799, Z. 19) ein Zauberer den Gott, der ihm angeblich schon einmal erschienen ist, wieder zu sich zwingen will: ἐτώ εἰμι, ψυχήντης αὐτὸν τὸ ιερὸν δρός καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὄνόματός σου τνῶσιν, ἦν καὶ τηρήσω μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς τὰς ιερὰς τελετάς. Die Mysterienanschauung zeigt besonders gut die Vorstellung, daß der selbst Geweihte seinerseits Novizen weihen kann, und die Nachbildung des Mysterieneides (vgl. S. 77). Ähnlich ist Pap. Berol. II 128: ἐτώ εἰμι δεῖνα, δοτις σοι ἀπήντησα καὶ δώρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὄνόματος τνῶσιν. Es wäre falsch, hierbei nur an Moses zu denken, auch Zarathustra

kommt in Frage, und am Fuße des heiligen Berges findet z. B. auch in dem Mythos Julians (Rede VII, 230 B = 298, 19 H.) Hermes als μυσταγός den Mysten; eine 'Vision oder Ekstase' zeigt ihm den Helios (299, 26 H.), und hierauf bezieht sich im Convivium (336 C = 432, 1 H.): *κοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέτων ὁ Ἐρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι.* Aber das ὑπαντάν θεῷ ist eine in der mystischen Literatur allgemein übliche Vorstellung, und 'der Berg' ist der Ort der Offenbarung (Corp. Hermet. XIII 1). Was für den Zauberer die Kenntnis des Namens bedeutet, brauche ich nicht auseinanderzusetzen, oder kann mich wenigstens mit einer Formel begnügen, in der ein Magier sich seiner γνῶσις röhmt und ihre Wirkung beschreibt (Poimandres S. 20): *οἶδα τὸ δύομά σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθέν, οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς, . . . οἶδά σε, Ἐρμῆ, καὶ τὸ ἐμέ· ἔγώ εἰμι καὶ τὸ ἐγώ.* Ich füge hinzu, daß ich keine Stelle dieser Papyri kenne, in der γνῶσις nicht eine auf übernatürlichem Wege erworbene Kenntnis bedeutet.

Dem Sprachgebrauch in den Papyri läßt sich sofort der in jener Lehrschrift der Peraten begegnende vergleichen, die bei Hippolyt 108, 14 W beginnt: *ἔγὼ φωνὴ ἔξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός* (also der Ruf oder Ruf der iranischen Texte). Es ist die Zeit der ἀγνωσία, von der auch die Hermetischen Schriften öfters sprechen. Die Offenbarungsschrift fügt zunächst zu jedem echten Namen eines Gottes, den der γνωστικός allein kennt, den vermeintlichen hinzu in Formeln wie: *Ων ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κρόνον* oder *ταύτην δὲ ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Ποσειδῶνα*, und wie der Zauberer versichert, daß er den Namen kenne, den Gott in Flammenschrift am Himmel habe aufleuchten lassen, so versichern sie (113, 18 W.), daß, wer die Augen der Himmelschen habe (*μακάριοι δόφθαλμοι*, vgl. im Mithrasmysterium ἀθάνατα δόματα), der *ἰδεῖν δυνάμενος*, die Gestalten ihrer Götter am Himmel sieht, während der οὐκ εἰδώς nichts davon merkt. Hier bedeutet *ἡ ἀγνωσία* (*τοῦ θεοῦ*) nur *οἱ ἀνθρώποι* oder *οἱ ψυχικοί*.

Das Mysterium der Himmelswanderung erklärt einen weiteren Gebrauch des Wortes in den Hermetischen Schriften. Wie

in den Visionen in der Regel ein Gott führt, in den Kulthandlungen in der Regel ein vergöttlichter Myste, so wird bisweilen in jenen Schriften von einem Führen ins Reich der γνῶμις gesprochen und diese räumlich gefaßt, vgl. z. B. Corp. Herm. VII 2: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν δόδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώμεως θύρας, δπου ἔστι τὸ λαμπρὸν φῶς τὸ καθαρὸν σκότους, δπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν δραθῆναι θέλοντα. Wohl ist hier nach orientalischen Vorstellungen von einem Palaste der γνῶμις die Rede, wie ja der Himmel oft in den Apokalypsen als Königspalast mit verschiedenen Hallen erscheint; dennoch empfängt das Bild aus Apuleius XI 22: *adest tibi dies votis adsiduis exoptatus, quo deae multinominis divinis imperiis per istas meas manus pissimis sacrorum arcanis insinueris* sein Licht und erklärt umgekehrt den dunkeln Ausdruck des Apuleius (daß der Priester ins ἄδυτον mit hineingeht, war schon XI 21 gesagt). Auch in Corp. Herm. I, das mit VII eng zusammenhängt, handelt es sich §§ 26 und 29 um den δόδηγός; auch hier ist das an sich ja leicht verständliche und allgemein verbreitete Bild der Mysteriensprache entnommen, in der es schon bei Plato erscheint. Daß in der angeführten Hermetischen Stelle τὸν δραθῆναι θέλοντα die Formel umschreibt, die I 31 lautet: ἄγιος δὲ θεός, δς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γνώσκεται τοῖς ιδίοις und X 15: ἀλλὰ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι, brauche ich kaum hervorzuheben. Das ἀφορᾶν τῇ καρδίᾳ εἰς θεόν, das in der Fortsetzung als νῷ καὶ καρδίᾳ δρᾶν beschrieben wird, entspricht dem γνῶμαι θεόν. Als Bedingung für es wird wie sonst für die volle γνῶμις der Verlust des Leibes als des ὕφασμα τῆς ἀγνωμίας und des σκοτεινὸς περίβολος genannt. Der Gebrauch begegnet nicht nur hier; durch alle diese Schriften zerstreut sind für γνῶμαι als Synonyme νόησαι θεόν (wie νόησις als unmittelbare Wahrnehmung des Übersinnlichen der αἰσθητικής gegenübersteht, so an andern Stellen γνῶμις) δρᾶν θεόν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, im Zauber auch εἰδέναι eingesetzt (vgl. z. B. V 3: νόησις μόνη δρᾶ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανῆς οὐσαί, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανῆσε-

ταὶ . . . ἄφθονος τὰρ δὲ κύριος, φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου. νοῆσαι, ἵδεν καὶ λαβέσθαι αὐτὰς ταῖς χερὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι. Stobaios Ekl. I 21, 9, p. 194, 11 Wachsm.: δὲ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης τενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος τενέσθαι. — μακάριος ἀληθῶς, ὡς πάτερ, δὲ τοῦτον θεασάμενος. — ἀλλ' ἀδύνατον, ὡς τέκνον, ἐν σώματι τούτου εύτυχῆσαι. Stob. I 3, 52, p. 63, 2 Wachsm.: θεοπτικὴ δύναμις.) Man kann die einzelnen Schriften unterscheiden, je nachdem das technisch verwendete Wort *γνῶσις* ganz gemieden wird oder selten erscheint oder oft begegnet. Auch Philo scheint ihm ja auszuweichen, wie wir sehen werden, und vielleicht ist es nicht zufällig, daß Plutarch, der sonst *γνῶσις* nur selten verwendet, in der Schrift *De Iside et Osiride*, Kap. 2, es gerade in der Mysteriedeutung so ganz in mystischem Sinne gebraucht: ὥν τέλος ἔστιν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ *γνῶσις*, διὸ οὐδὲς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ’ αὐτῇ καὶ μετ’ αὐτῆς ὅντα καὶ συνόντα. Scheint er doch in diesem Zusammenhange von einer θείωσις — doch wohl einem Machen zum ἀνὴρ θεῖος, vgl. Corp. Herm. X 9: δὲ γνοὺς . . . ἦδη θεῖος — in diesen Mysterien zu reden; ganz anders ist der Gebrauch von *γνῶσις* z. B. Kap. 11, p. 355 B). Ich möchte vermuten, daß, wie die Vorstellung, so auch das Wort selbst aus orientalischem, freilich schwerlich jüdischem, Gebrauch übernommen ist, und daß sich mit ihm von Anfang an der Sinn eines unmittelbaren Zusammenhangs, einer συναφῆ, verbindet, wie sie der Kult und besonders seine höchste Ausgestaltung im Mysterium nach allgemeiner Anschauung herbeiführt (vgl. die sehr lehrreichen Ausführungen Sallusts περὶ θεῶν καὶ κόσμου, c. 16). Wie dem sei, nur die Ausdrücke wechseln, der Begriff selbst ist fest.

Ob er vielleicht auch bei Paulus vorliegt? Nach Preuschens neuem Handwörterbuch zum Neuen Testament und der urchristlichen Literatur, welches die herrschende Erklärung in der Regel getreu wiederspiegelt, soll *γνῶσις* freilich bei ihm ‘verstandesmäßige Erkenntnis’ bedeuten, und als Belegstellen

werden I. Kor. 12, 8 angeführt: ὃ μὲν τὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἀλλὰ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (sogar mit dem Zusatz 'erkenntnismäßige Lehre') und 14, 6: γλώσσαις λαλῶν . . . ή ἐν ἀποκαλύψει ή ἐν γνώσει ή ἐν προφητείᾳ ή ἐν διδαχῇ. So wenig wie über diese oben besprochenen Stellen brauche ich über 13, 1. 2 zu reden: εἰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων . . . καὶ ἔαν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν γνῶσιν. Wie ist bei dieser Verbindung der Begriffe jene Deutung überhaupt möglich? Entgegengestellt wird bekanntlich die ἀγάπη. Der Apostel nimmt dies 13, 8 auf: ή ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παιύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους δὲ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (beides sind verwandte, also pneumatiche Tätigkeiten). ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται . . . βλέπομεν τὰρ ἄρτι δι' ἐξόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι; καθὼς ἐπεγνώσθην. Der Schluß zeigt zunächst, daß es sich um die γνῶσις θεοῦ handelt (Gal. 4, 9: νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, I. Kor. 8, 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἐγνωσται ὑπ' αὐτοῦ). Daß dem Gott eine γνῶσις des Menschen zugeschrieben wird, begegnet auch in Hermetischen Schriften, vgl. X 15: οὐ τὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἀνθρώπον δι θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεθαι. τοῦτο τὰρ μόνον αὐτήριον ἀνθρώπῳ ἔστιν, ή γνῶσις τοῦ θεοῦ. Dem entspricht der Mysteriengedanke eines προορίζειν, *destinare* (vgl. oben S. 111), und für προορίζειν tritt bei Paulus auch προγινώσκειν ein (Römerbr. 8, 29). Einst wird Paulus Gott schauen, so klar, wie Gott ihn geschaut, als er ihn sich 'ersah' und erlas; jetzt nennen wir γνῶσις schon die κατ' οὐσίαν ἡμῶν γνῶσις, jenes Schauen δι' ἐξόπτρου ἐν αἰνίγματι. Wieder stimmt Paulus in der Verwendung des technischen Wortes völlig mit der hellenistischen Mystik überein, und nur moderne Willkür zwängt ihm einen Sinn auf, der weder nach dem Sprachgebrauch der Zeit noch nach dem Zu-

sammenhange der Stellen möglich ist. Noch niedriger scheint der Begriff γνῶσις zu werden, wo Paulus von der γνῶσις spricht, deren die Korinther sich rühmen und die er zunächst ihnen nicht absprechen will. Er sagt mit leichter Ironie I. Kor. 8, 1: περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν δτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ή γνῶσις φυσιοῦ, ή δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. εἰ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι (einen Grad der γνῶσις erreicht zu haben; der Begriff der sich steigernden Schau in den Mysterien leuchtet durch), οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκεν, καθὼς δεῖ γνῶναι. εἰ δέ τις ἀγαπᾷ θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Der gleiche Gegensatz zur ἀγάπη müßte schon zeigen, daß wir uns in demselben Gedankenkreise bewegen; die rechte γνῶσις ist erst jenes volle γνῶναι, καθὼς ἐγνώσθημεν. Freilich auch schon jene noch menschliche γνῶσις θεοῦ macht frei und erhebt über den νόμος (der Gedanke wird uns sofort in der heidnischen Mystik wiederbegegnen; der γνωστικός ist ja der πνευματικός); aber nicht alle haben sie. Ausdrücklich wird gesagt, daß die γνῶσις ἔξουσία gibt (8, 9) wie das πνεῦμα. Daß endlich Stellen wie Römerbrief 2, 20 die Verbindung von γνῶσις und ἀλήθεια nicht auf eine 'verstandesmäßige Erkenntnis' zu gehen brauchen, ist wohl überflüssig zu sagen; ich zweifle sehr, ob Paulus, der so oft γνῶναι θεόν sagt, ein solches überhaupt gelten ließe.

Das Reich der γνῶσις ist in den Hermetischen Schriften der Himmel (vgl. oben S. 147, Stobaios I 61, 1, p. 276, 6 Wachsm.), die Welt des Übersinnlichen, in die uns die Schau Gottes erhebt. So entrückt sie notwendig dem Reiche der εἰμαρμένη, vgl. Corp. Herm. XII 9: πάντων ἐπικρατεῖ δ νοῦς, ή τοῦ θεοῦ ψυχή (für πνεῦμα), καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἀλλων πάντων, καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράγω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ὅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένην θεῖναι. Die Erklärung bietet die Verwandlung des ganzen Wesens, die in dem Wiedergeburtmysterium eingehend geschildert wird, eine freilich ins Äußerliche gezogene Parallelie die Verheißung des Isispriesters an Apuleius XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas <in> servitum deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus* (Isis

bezwingt auch das *satum*, vgl. XI 6 und mehr noch XI 25, zu der ganzen Anschauung oben S. 111). Dieselbe Anschauung fand in verlorenen Hermetischen Schriften Zosimos vor (Poimandres S. 102 ff.) und führt an, Hermes nenne die natürlichen Menschen, die nichts Übersinnliches sinnlich in sich schauen können, ἄνοες und Spielzeug der εἰμαρμένη, die 'Philosophen' aber (vgl. zu dieser Bezeichnung des Gnostikers etwa Asclepius, Kap. 12: *philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*) stünden nach ihm über der εἰμαρμένη. So lehrt er denn: δτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἔαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζεται, μήτε βιάζεσθαι τὴν Ἀνάτκην, ἀλλ' ἐάν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως. πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ Ζητεῖν ἔαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα, καὶ ἐάν τὴν εἰμαρμένην δὲ θέλει ποιεῖν τῷ ἔαυτῆς πηλῷ, τουτέστι τῷ σώματι. καὶ οὕτως, φησί, νοήσας καὶ πολιτευόμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ σιδόν πάντα τινόμενον τῶν δσίων ψυχῶν ἔνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἰμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀτώματον. Von diesem σιδός θεοῦ heißt es φωτίζει τὸν ἐκάστης νοῦν; er zieht den νοῦς empor ὑπ' αὐτοῦ δόηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς. Die Vorstellung, welche ebenso auch bei Jamblich περὶ μυστηρίων VIII 4—7 und X 5. 7 begegnet, wird einem schon bei dem älteren Plinius erwähnten ägyptischen Propheten zugeschrieben (Poimandres S. 107). Bei Zosimos sind die Einzelheiten natürlich frei umgestaltet, doch scheint ein Zug der alten Vorstellung besonders zu entsprechen, daß nämlich das γνῶναι (oder ἐπιγνῶναι) eine Gewalt und Macht gibt. So erwähnt als volkstümliche Vorstellung von dem *magus*, der eigentlich der wahre Priester sei (bei anderen, wie Apollonios von Tyana Ep. 16. 17 der ἀνὴρ θεῖος), Apuleius Apol. 26: *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum poleat.* Er kann Verderben, über wen er will, verhängen, und man kann sich gegen diese *occulta et divina potentia* gar nicht sichern. Diese Anschauung ist hier ins Religiöse gewendet. Ähnlich gewinnt im Corp. Herm. I 32 der mit der γνῶσις Be-

gnadete die ἔξουσία (vgl. oben S. 101), die sittliche Kraft. Ähnlich gewinnt ferner im Kap. XIII der Wiedergeborene die Kraft über die Natur und befiehlt in seinem Gebet dem Himmel, der Erde und den Elementen. Es ist offenbar dieselbe Kraft, die der Zauberer durch die Angleichung an seinen Gott gewinnt, und ihre Begründung ist natürlich dieselbe: die γνῶσις hat zu Gott gemacht: der τέλειος γνωστικός lebt in der höheren Welt als Gott oder Teil der Gottheit.

Es ist die Grundanschauung auch des christlichen Gnostizismus und so allbekannt und weit verbreitet, daß es kaum möglich ist, Einzelheiten herauszuheben. Jene πύλαι oder θύραι τῆς γνώσεως finden wir bei den Naassenern wieder, die von sich als den τέλειοι γνωστικοί oder πνευματικοί versichern (Hippolyt 102, 14 W.): καὶ ἐξέμεν ἐξ ἀπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοί μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλω χρίσματι (es ist der dritte Himmel des Paulus, das πεδίον τῆς ἀληθείας der Hermetischen Schriften; die Erklärung geben die heidnischen Himmelswanderungen, die ich in den Nachträgen des Poimandres zusammengestellt habe). Da lehren die Valentinianer, daß Christus die Seinen heraushebt aus dem Reich der εἰμαρμένη in das seiner πρόνοια, meinen, daß selbst die Prophezeiungen der Astrologen nur bis zur Taufe zutreffen (*Exc. ex Theodo. 78*), und lassen doch mit der Taufe zugleich die γνῶσις dessen, was wir waren und was wir geworden sind, wirken (ebenda 78, vgl. oben S. 144 Corp. Herm. XI 21); eine Wesensverwandlung, eine μεταβολὴ ψυχῆς, findet statt (ebenda 77), die Seele ist hinfort frei von den ἀκάθαρτα πνεύματα, ja hat Gewalt über sie. Da lehren die Peraten (Hippolyt S. 111, 9 W.): ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς δόδούς, δι’ ὃν εἰσελήλυθεν ὁ Ἀνθρωπός εἰς τὸν κόσμον ἀκριβῶς δεδιδατμένοι, διελθεῖν καὶ περάσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα (vgl. oben S. 145). Da lehren die Sethianer (Hippolyt 124, 2 W.): ἡμεῖς οἱ ἀναγεννώμενοι πνευματικοί, οὐ σαρκικοί, ὃν ἔστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω (vgl. Philos Umdeutung oben S. 109 und die stark hellenistisch gefärbte Stelle Philipperbr. 3, 20).

Ob dabei die γνῶσις allein die volle Loslösung vom Leibe gibt (Iren. I 21, 4), ob mit der γνῶσις sich die ἐπιτρόπατα der Mysterien verbinden müssen (Epiphanios *haer.* XXXI 7), ob die liturgische Handlung hinzutritt, ist für die Grundanschauung ebenso gleichgültig wie, ob schon ein Mysterium zur Vollendung führt, oder ob mehrere, ja selbst 365 oder 730 heilige Handlungen mit ebenso vielen Göttern oder Archonten zusammenführen, wie bei den Γνωστικοῖ, die Epiphanios *haer.* XXVI, 9 beschreibt: jede *cuvoucia* mit einem Mysterium hebt sie in einen neuen Aion; sie fordern auf μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἐνέγκω πρὸς τὸν ἀρχοντα; das *cuvicstacthetai* θεῷ gibt die γνῶσις des Gottes und mit ihr die μεταβολή des eigenen Seins und die Kraft des Gottes (vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 53). Die γνῶσις macht zum πνεῦμα, der Myste wird φύσει πνευματικός, vgl. die Lehre der Valentinianer bei Irenaeus I 6, 1: τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πάν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ. μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται (lateinisch: *qui perfectam agnitionem habent deo et hi qui ab Achamoth initiali sunt mysteria; esse autem hos semet ipsos dicunt*) . . . αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως αὐθί-  
cεσθαι δογματίζουσιν. ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον αὐτηρίας μετασχεῖν . . . οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι. So schildert die berühmte Predigt Valentins bei Clemens Strom. IV 13, 89 (p. 603 P = 287, 9 Stähl.), wie der Gnostiker den Tod auf sich genommen und ihn in sich und durch sich vernichtet hat: ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύῃτε (er vergeht mit dem *āwma* für den Gnostiker), νῦμεῖς δὲ μὴ καταλύητε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης (auch bei Markos macht die γνῶσις θεοῦ unsterblich, vgl. Irenaeus I 15, 2). Das will direkt aus dem Wieder-geburtsmysterium der Hermetischen Schriften verstanden werden. Aus ihm erklären sich ohne weiteres auch Lehren, wie die von Irenaeus ironisch wiedergegebene Lehre der Markosier

(I 13, 6): τελείους ἔαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἔξισθηναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν . . . ἀλλὰ πλειά πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι. εἰναὶ τε αὐτοὺς ἐν ὑψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. διὰ τὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ. Überall, wo letztere Formel erscheint, die sich eng mit dem Zauberwesen berührt, liegt die Vorstellung von der pneumatischen Substanz zugrunde, und überall finden wir Mysterien-glaube mit ihr verbunden (z. B. Irenaeus I 24, 6).

Aber auch, wenn wir die eigentlich gnostischen Systeme verlassen und uns den Vorstellungen zuwenden, die in den weiteren Kreisen hellenistischer Gemeinden sich bilden, finden wir ähnliche Anschauungen. Ich habe schon früher die Stelle des Hermetischen Wiedergeburtsmysteriums (XIII 3) δράς με, ὃ τέκνον, δρθαλμοῖς, δτι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ δράσει mit den Worten der Mysterienschilderung in den Johannesakten (Kap. 11) verglichen, die Jesus zu seinen Jüngern spricht: τίς εἰμι ἐτώ, γνώῃ δταν ἀπέλθω. δ νῦν δρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμι· <δ δέ εἰμι> δψει, δταν cù ἔλθης, d. h. wenn du eingehst in die übersinnliche Welt. Aus der Anschauung, daß man in sie eingeht, wenn man alles Geschlechtsempfinden und mit ihm auch die Empfindung der Scham verloren hat, erklärt sich das Fragment eines apokryphen Evangeliums (Oxyrhynchus-Pap. 655, Preuschen Antigemomena<sup>3</sup> S. 26): λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανῆς ἔσῃ καὶ πότε ce δψόμεθα; λέγει· δταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Aus ihm empfängt das Fragment des Ägypterevangeliums (Clemens Strom. III 13, 92) Licht, in dem Salome fragt: πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο und die Antwort empfängt: δταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔγδυμα πατήσητε. Daß auch dieser uns befremdenden Anschauung eine Mysterienvorstellung (von der Seelenhochzeit) zugrunde liegt, hoffe ich (Hellenistische Wundererzählungen S. 68) erwiesen zu haben. Immer handelt es sich um das doppelte

Schauen bei einem seiner Natur nach doppelten Wesen, und das höhere, durch die Änderung der Natur des Sehenden (im Mysterium) bewirkte heißt  $\gamma\omega\kappa\iota\zeta$ . Es war sehr verkehrt gerade das entscheidende Wort im Ägypterevangelium in Frage zu ziehen. Wohl hat die Philosophie seit Poseidonios diese Mysterienanschauungen als Bilder aufgenommen, um sich selbst als höheren Ersatz für die 'Barbarenreligion' dem gebildeten Griechen zu bieten, aber es ist unmöglich den christlichen Gnostizismus seinem Wesen nach aus jener Philosophie herzuleiten und ihn den Mysterien- und Zauberbrauch aus dem Volksglauben entnehmen zu lassen. Nicht aus den Bildern, sondern aus der wesenhaften, mit dem Zauber zusammenhängenden Vorstellung erwächst er; sonst wäre weder der Sprachgebrauch von  $\gamma\omega\kappa\iota\zeta$  und  $\gamma\omega\kappa\tau\kappa\iota\kappa\sigma$  noch die Identifizierung d-s letzteren Wortes mit  $\pi\nu\epsilon\mu\alpha\kappa\iota\kappa\sigma$  verständlich. Daß die  $\gamma\omega\kappa\iota\zeta \theta\epsilon\o\iota$  zum  $\pi\nu\epsilon\mu\alpha$  macht, ist die Grundvorstellung, und sie ist orientalisch religiös. Die lexikalische Forschung bestätigt damit freilich nur, was Weingarten andeutungsweise schon in Sybels Histor. Zeitschrift, N. F. IX (1881) S. 460 über den 'heidnischen Mysteriencharakter' der Gnosis gelehrt hatte: nichts ist irrtümlicher, als wenn man die Gnosis als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie, ja überhaupt unter den Gesichtspunkten betrachtet, die mit ihren theoretischen Elementen zusammenhängen.

Was  $\gamma\omega\kappa\iota\zeta$  eigentlich heißt, hat wohl am eingehendsten R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901, S. 98 ff., darzulegen versucht, auch er freilich ohne jede Rücksicht auf die Entwicklung des Gebrauchs, ohne jede Verwendung heidnischen und überhaupt religionsgeschichtlichen Materials und vor allem ohne jede Scheidung der Begriffe altüberliefelter und fortwirkender Offenbarung; die Frage nach dem Individualismus in der gesamten Entwicklung ist überhaupt nicht aufgeworfen, wohl die Vision, nicht aber das Mysterium als Quelle der  $\gamma\omega\kappa\iota\zeta$  genügend ins Auge gefaßt. Dennoch können seine sorgfältigen Sammlungen das bisher gewonnene Ergebnis in vielem sichern und ergänzen. Man vergleiche jene

große Lehrschrift des Markos bei Irenaeus I 14 mit Corp. Herm. I (dem sogenannten Poimandres): αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικείῳ πρὸς αὐτὸν . . . καὶ μηνύ-  
σαι, αὐτὴ τίς ἦν, καὶ τὴν τῶν πάντων γένεσιν, ἣν οὐδὲν  
πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψεν. Selbst die  
folgende Offenbarung stimmt zunächst mit dem Anfang des  
Poimandres überein. Den γνωστικός erkennen wir in der Fort-  
setzung (§ 3): ταῦτα δὲ *caφηνίςα*ν αὐτῷ τὴν Τετρακτὺν  
εἰπεῖν· θέαν δή *coi* καὶ αὐτὴν ἐπιδείξω τὴν Ἀλήθειαν. κατῆ-  
ταγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὑπερθεν δωμάτων, ἵν’ ἐξίδης αὐτὴν  
γυμνὴν καὶ καταμάθης τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς  
λαλούσης κτλ. Man vergleiche Einzelbeschreibungen wie § 4:  
ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης προσβλέψαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν  
καὶ ἀνοίξαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον. Daß Valentin mit  
einer Erscheinung des Λόγος vorausgegangen war, der als neu-  
geborenes Kind plötzlich vor ihm steht, gefragt wird, wer er  
sei, antwortet, er sei der Logos, und hiernach eine Kosmogonie  
(das ist der τραγικὸς μῦθος, vgl. Epiphanios XXXI 3: μυθο-  
ποιούμενη τραγῳδία) erzählt, bezeugt Hippolyt 123, 22 W.  
Beidemal kennen wir leider die Einleitungen nicht, sehen aber,  
daß für diese Botschaften der Propheten an ihre Gemeinden  
in Christentum und Heidentum eine gemeinsame feste Form  
besteht, die auch der Hirt des Hermas nachahmt. Mit der-  
selben Schrift des Markos läßt sich eine andere Schrift der  
Valentinianer vergleichen (Epiphanios XXXI 5, 1), welche be-  
gann: Νοῦς ἀκατάργητος τοῖς ἀκαταργήτοις χαίρειν. ἀνονο-  
μάστων ἔγώ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιοῦμαι  
μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς, οὕτε ἀρχαῖς οὕτε ἔξουσίαις οὕτε ὑπο-  
ταγαῖς οὕτε πάσῃ *сυγχύσει* περινοηθῆναι δυναμένων, μόνη  
δὲ τῇ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. Auch die  
Fortsetzung entspricht in der Eingangserzählung wie in der  
dürren Aufzählung der Namen der Schrift des Markos. Hier  
redet nicht ein menschlicher Empfänger einer Offenbarung,  
sondern das πνεῦμα ἀθάνατον spricht zu πνεῦματα ἀθάνατα  
und nennt die Menschen (6, 1) im Gegensatz zu sich die

ἐπίγειοι. Es wäre überflüssig, weitere Beispiele zu häufen. Wer trotz der heidnischen Parallelen hier nur inhaltlose Bilder und Redewendungen sehen will, wird nie bekehrt werden, wer die Seltsamkeit der Anschauung voll empfindet, wird schon daraus, daß Paulus I. Kor. 15, 51 ankündigt: ἴδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω (vgl. Römerbrief 11, 25) und sich als πνευματικός bezeichnet, schließen, was die γνῶσις bei ihm einzig sein kann. Er verband, wie wir oben sahen, προφητεύειν und ἐν γνώσει λέγειν als feste Teile des Gemeindekultes (S. 150) und faßte dabei προφητεύειν genau so wie die hellenistischen Mysterien-gemeinden (S. 101), bei denen es im Gottesdienst üblich war. Ob auch ἐν γνώσει λέγειν dort schon üblich war? Eine schwache Spur scheint darauf zu deuten. Der Apostel nennt das mit keinem χάρισμα begabte Gemeindemitglied ἴδιώτης (I. Kor. 14, 23, 24) und spricht II 11, 6 von einem ἴδιώτης ... τῇ γνώσει. Der seltsame Gebrauch wäre in hellenistischen Gemeinden sofort erklärt, weil in ihnen jeder Myste im Grunde Priester ist (ἴδιώτης im Gegensatz zum Priester z. B. Dekret von Kanopos Z. 52). Doch gebe ich zu, daß hier auch andere Erklärungsversuche möglich sind.

Wer es versuchen will, die eigentümliche Verstärkung und Vertiefung des Gottesglaubens im Heidentum von der Zeit des Poseidonios bis zum Neuplatonismus in ihren Seltsamkeiten und in ihrer Erhabenheit wirklich zu verstehen, wird Entwicklung und Häufigkeit einzelner Begriffe und Worte besonders gern verfolgen. Dabei muß der Sprachschatz und Bilderschatz des Paulus notwendig eine besondere Bedeutung gewinnen, wenn es zu entscheiden gilt, ob eine Vorstellung philosophischen oder religiösen Gedanken entspringt. Von einer δουίωσις mit Gott redet schon Plato (Theaet. 176 B.). Wenn Hierokles (Kommentar zu den χρυσᾷ ἔπη, Mullach, *Fr. phil. graec.* I 462, 467 und 463) von ihr spricht und sie sich durch das Schauen auf Gott oder die γνῶσις τῶν δυτῶν bewirkt denkt, so liegen Mysterienvorstellungen zugrunde, wie Paulus II. Kor. 3, 18 beweist, und wenn an eben dieser Stelle Paulus von einem μεταμορφοῦσθαι dabei redet, oder wenn er Römerbr.

12, 2 mahnt: μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαίνωσει τοῦ νοός, so beweist das, wenn unsere Hauptthese richtig ist, daß Seneca Ep. 6, 1 ein vielleicht von Poseidonios übernommenes Bild aus der Mysteriensprache verwendet: *intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit . . . hoc ipsum argumentum est in melius translati animi . . . cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* Die ursprüngliche Bedeutung des Bildes ist hier noch gewahrt; an anderen Stellen (z. B. 94, 48) ist sie verblaßt. Die griechischen Worte wären μεταμορφοῦσθαι, μεταβάλλεσθαι und μετατίθεσθαι. Noch manches ließe sich schon jetzt anführen, doch handelt es sich für mich jetzt ja nicht um die Frage, was der Philologe aus einer Analyse des paulinischen Sprachschatzes für die Erklärung der Profanliteratur gewinnen kann.

Viel weiter als die Untersuchung des Begriffes γνῶσις müßte ein genaueres Verfolgen des Wortes πνεῦμα führen. Gehen wir, wie es methodisch einzig richtig ist, wieder von dem Heidentum aus, so empfiehlt es sich, diesmal mit den Zauberpapyri zu beginnen, die das Wort in den verschiedensten Wendungen immer wieder bieten.

Es steht im Gegensatz zu σῶμα, σκῆνος, σάρξ vom Menschen gesagt: Pap. Berol. I 177 (vom Parhedros): τελευτή-  
cavtός cou τὸ σῶμα περιτελεῖ, ὃς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ  
πνεῦμα βαστάζει εἰς ἀέρα ἔξει σὺν ἑαυτῷ. εἰς γὰρ "Αἰδην  
οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ  
(ist πνεῦμα ἀέριον hier die Seele, so unmittelbar vorher der  
Parhedros selbst, vgl. Z. 96: γινώσκεται δτι οὐτός ἐστιν δ  
θεός· πνεῦμά ἐστιν ἀέριον, δ εἰδεις, Z. 49: ἀερίων πνευμά-  
των, vgl. Z. 284: καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θείον πνεῦμα,  
Z. 312: ὅπως ἀν πέμψωσί μοι τὸ θείον πνεῦμα). Wessely,  
Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 93, Z. 1948: δέομαι, δέ-  
σποτα ἥλιε, ἐπάκουσόν μου καὶ δός μοι . . . τὴν κατεξουσίαν  
(die Zauberkraft) τούτου τοῦ βιοθανάτου πνεύματος, οὐπερ  
ἀπὸ σκῆνους κατέχω τὸ (τοῦ Pap.) δεῖνα, ἵν' ἔχω αὐτὸν

μετ' ἐμοῦ βοηθόν. Ebenda S. 139, Z. 473, Kenyon, Greek Pap. I, S. 80: ἐπικαλούμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὅστα καὶ πάσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα. Vgl. Wessely, ebenda S. 83, Z. 1528: καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, τὸ στήθος, τὸ ἡπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὄστα, τοὺς μυελούς. Wenn dem Gott ein Opfer geschlachtet wird, so heißt es von ihm λαμβάνει πνεῦμα, Dieterich, Abraxas 170, 16; 171, 13.

Derselbe Gebrauch, der offenbar orientalischer Quelle entstammt, wird auf den Gott übertragen, vgl. Wessely, ebenda S. 120, Z. 2987: cù εἰ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὁσίρεως ἡ κωμάζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, cù εἰ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἀμμώνος (vorher 2983: cù ἡ καρδία τοῦ Ἐρμοῦ), vgl. ebenda S. 72, Z. 1133: χαίρετε πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα.

Verwandt, doch hiervon zu trennen, ist der Gebrauch von πνεῦμα als Gottesbezeichnung, zunächst bei unbestimmten und kleineren Gottheiten (wie πνεῦμα δαιμόνιον) oder in Verbindungen wie δαίμων ἡ πνεῦμα, sodann in der Anrede auch bestimmter: Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. Suppl. XVI, S. 803, Z. 34: εὐχαριστῶ σοι, δότι μοι [ἔφανη] τὸ ἄγιον πνεῦμα, τὸ μόνοτρενές, τὸ ζῶν, Wessely, Denkschr. 1888, S. 140, Z. 8: ἐπικαλούμαί σε, ἵερὸν πνεῦμα, Denkschr. 1893, S. 54, Z. 1029, Kenyon S. 114: δεῦρό μοι, πυριλαμπὲς πνεῦμα, S. 39, Z. 568, Kenyon 102: τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, Dieterich, Abraxas 190, 5 in dem Zauber der Totenerweckung, für den es ja feste Anweisungen gibt: δρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀερὶ φοιτώμενον, εἰ̄σελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰώνιου θεοῦ τόδε κῶμα (vgl. oben S. 159 Pap. Berol. I 177). Wie in der Totenerweckung in den Leichnam, so tritt im Lichtzauber der Gott in das Feuer, Wessely, Denkschr. 1888, S. 68, Z. 965: εἰ̄σελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν (so) θείου πνεύματος καὶ δεῖξόν μοι σοῦ τὴν ἀλκήν. Ebenso tritt Gott als πνεῦμα in den lebenden Menschen, ebenda S. 72, S. 1115: χαίρε, τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος, χαίρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου; χαίρε, τὸ εἰ̄σερχόμενόν με καὶ ἀντιπτώμενόν μου καὶ χωριζόμενόν μου

κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρηστότητι πνεῦμα. Wie hier das innerweltliche πνεῦμα, obwohl selbst Gott, von Gott geschieden wird, so erscheint es auch wohl als sein Werkzeug oder seine Hülle oder sein Thron, Wessely 1888, S. 146, Z. 243: δεῦρο μοι ἐν τῇ ἀγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἀγίου πνεύματος, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, τύραννε πανόσιε, ὁ διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι (vgl. 1893, S. 64, Z. 10: τὸ περὶ σε ἔχον πνεῦμα und Dieterich, Jahrb. f. Phil., Suppl. XVI, S. 814, 18 und 817, 21 sowie Kenyon, Greek Pap. I, S. 119, Z. 962 die Gottesbezeichnung ὁ ἐπὶ κενῷ πνεύματι, der auf der 'leeren Luft', oder Wessely 1893, S. 54, Z. 1026, Kenyon S. 114: ὁ ἐν τῷ στερεῷ πνεύματι, der auf der 'festen Luft', der Ummauung des κόσμος, thront). Der Gott ist für die Menschen πνευματοδώτης (Wessely, Denkschr. 1888, S. 79, Z. 1371) und man ruft ihn an: δνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς (Dieterich, Abraxas 196, 19). Daß auch die Vorstellung, der so begnadete Mensch sei ein Tempel oder Haus des Gottes oder Geistes und müsse daher körperlich und geistig rein sein, schon im Zauber begegnet, sei beiläufig erwähnt; den Beweis bietet Apuleius *Apol.* 43: *ut in eo . . . divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur*, womit man etwa die Deklamation des Arellius Fuscus über Kalchas (Seneca suas. III 5) vergleichen kann: *'cur iste in[ter] eius ministerium placuit? cur hoc os deus elegit? cur hoc sortitur potissimum pectus, quod tanto numine impedit?'*

Besonders bezeichnend für die Gesamtvorstellung ist das Gebet des Propheten Urbicus (Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb., Suppl. XVI, S. 812, Z. 12 ff.), dessen orientalischer Ursprung sich wohl in dem noch fühlbaren, psalmenartigen Bau der Sätze und der in Ägypten häufigen Vierteilung der Formeln zeigt: ἡνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἡνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς τῆς, ἡνοίγη ἡ δδευσις τῆς θαλάσσης, ἡνοίγη ἡ δδευσις τῶν ποταμῶν, ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων. Das Weltall erschloß sich dem Gebet des Mysteren (vgl. Corp. Herm. XIII 17: πάσα φύσις κόσμου προσδέχεται τοῦ ὅμνου τὴν ἀκοήν· ἀνοίγηθι γῆ κτλ.). Das Wort

πνεῦμα bezeichnet hier das Gebet, das (zauberkräftige) Wort, wie Wessely, Denkschr. 1888, S. 147, Z. 281 (τὴν ἀξίωσιν, τὴν λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορᾶν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ). Die Gottheit, die πνεῦμα ist, hörte sein πνεῦμα. Das wird in strengster Responsorien ausgeführt: ήκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανίου, ήκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, ήκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, ήκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου (der Genitiv πνεύματος bezeichnet jedesmal die Gesamtheit der göttlichen Wesen, die in diesem Teile der Welt wohnen). Da sie sein Wort gehört haben, sollen sie nun ihre Kraft leihen: δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπὸ ἔμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ, θεοί, οὓς (θεους Pap.) ἀνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι, δότε πνοήν τῷ ὑπὸ ἔμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ (dem Zaubermittel). Für δότε, πνεῦμα findet sich an ähnlichen Stellen δὲ δύναμιν, und πνεῦμα und δύναμις erscheinen als vollkommen synonym, auch wo sie Gottwesen bezeichnen. Die sinnliche Bedeutung von πνεῦμα tritt dabei in der Aufnahme durch πνοή besonders klar zutage; durch Anhauchen gibt der Gott Leben und Kraft.

Auch die Adjektivbildung πνευματικός findet sich, freilich, wie die entsprechende Bildung ψυχικός an nur einer Stelle, und zwar in der technischen Bedeutung übersinnlich (so wie es nur das πνεῦμα kann), also im Grunde in rein 'gnostischem' Gebrauch; Wessely, Denkschr. 1888, S. 89, Z. 1778 wird Eros (Harpokrates) angerufen als πάσῃς πνευματικῆς αἰσθήσεως κρυφίων πάντων ἀναζ (die Geheimnisse Gottes kann man nur mit der πνευματική αἰσθησις wahrnehmen; das Gegenstück gibt Corp. Herm. XIII 6, indem es von einem αἰσθητῶς νοεῖν des Übersinnlichen spricht).

Zugrunde liegt ein Sprachgebrauch, der die unsichtbare Lebenskraft in uns πνεῦμα (bewegte Luft) nennt; ihre Gleichartigkeit mit der unsichtbaren Kraft über uns (Gott) wird stark empfunden; wie das πνεῦμα in uns zum κῶμα in Gegensatz tritt, so das πνεῦμα im allgemeinen als das Übersinnliche zu dem Sinnlichen.

Die zugrunde liegende Vorstellung kehrt bei vielen Völkern wieder (man denke an *animus*- und *anima*) und ist natürlich auch dem griechischen nicht fremd; auch hier findet sich in alter Zeit πνεῦμα für Seele (vgl. Rohde, *Psyche*<sup>8</sup> II 258, 3); aber schnell wird aus dem ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν (Epicharm fr. 265 Kaibel, vgl. Euripides Suppl. 533), das αἰθῆρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθῶν. Daß die Stoa πνεῦμα als die Seelensubstanz faßt, ist bekannt; es ist, streng gefaßt, die Vorstufe für die ψυχή und die Geburt eine μεταβολὴ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν, doch ist der Gebrauch auch freier; ein Epiktet mag fragen (II 1, 17): Θάνατος τί ἔστι; . . . τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο (vgl. Epicharm fr. 245 Kaibel). Aber schwerlich würde das genügen, den hellenistischen Sprachgebrauch, den ich oben verfolgte, zu erklären. Die Philosophie wirkt nicht namhaft ein, eher ein orientalischer Sprachgebrauch. Es ist immerhin beachtenswert, daß sich bei Paulus alle Stellen aus dem hellenistischen Gebrauch erklären lassen (vor allem auch die, bei welchen gar nicht zu entscheiden ist, ob von dem πνεῦμα des Menschen oder von einem göttlichen πνεῦμα die Rede ist, wie z. B. I. Kor. 5, 4. 5). Ob ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von *ruach* und *nephesh* oder dem Gebrauch von πνεῦμα in der Septuaginta zu verstehen sind, wird der Theologe entscheiden müssen. Sehe ich recht, so gilt die Beobachtung einer relativen Unabhängigkeit des Paulus von dem Einfluß der Septuaginta (Deißmann, Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu', S. 66 ff.) nicht nur in syntaktischer, sondern recht oft auch in lexikalischer Hinsicht, nur muß man, um sich das fühlbar zu machen, die heidnischen Literaturkreise ins Auge fassen, deren Sprache ähnlich sein kann.

Zauber und Mysterium haben die alte, z. T. allgemein menschliche Vorstellung noch in ihrer Einfachheit erhalten. Wenn der Mithrasmyste durch das πνεῦμα Gott schauen will und in ihm das Ἱερόν πνεῦμα atmen soll, so ist die erste Vorschrift: Ἐλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρις ἀνασπῶν, δ δύνα-

καὶ ὅψει σεαυτὸν ἀνακουφίζομενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε τε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι; es folgt die Θεία θέα, wie sie in der Mantik regelmäßig dem Einatmen der Flamme des Altars folgt (vgl. z. B. Statius Achilleis I 520 ff.). Auch die weitere Vorstellung, daß jeder Verstorbene πνεῦμα wird und jedes πνεῦμα ein wunderbares Wissen und wunderbare Kraft hat, ist aus der Mantik allbekannt. Aus der volkstümlichen Theologie führe ich die Nachbildung einer ursprünglich erbaulichen Hades-Vision bei dem Alchemisten Zosimos an (Berthelot, *Les alchimistes grecs*, p. 107 ff.). Er schaut im Traum einen hohen Altar, zu dem Treppen herauf und von dem andere Treppen herniederführen (ähnlich ist die Himmelsvorstellung in dem mandäischen Buch Dinanukht — der Titel ist persisch und bedeutet die ἀπόκρυφα der Religion — : der Mensch muß eine Anzahl von Leitern heraufsteigen, wie in der Mithrasweihe der bekannten Schilderung des Celsus Orig. VI 22). Ein Mann, der am oberen Rande steht, wie Zosimos später erfährt, Ion, διερεὺς τῶν ἀδύτων, verkündet p. 108, 5: πεπλήρωκα τὸ κατιέναι με ταύτας τὰς δεκαπέντε σκοτοφεγγεῖς κλίμακας καὶ ἀνιέναι με τὰς φωτολαμπεῖς κλίμακας (Ähnliches in den Isismysterien und öfter), καὶ ἔστιν διερουργῶν καὶ καινούργων με· ἀποβαλλόμενος τὴν τοῦ σώματος παχύτητα καὶ ἐξ ἀνάγκης ιερατευόμενος πνεῦμα τελοῦμαι. In einer späteren Vision hat Zosimos selbst die Treppen erstiegen und schaut in der Höhlung des Altars kochendes Wasser und in ihm Menschen; er wird von einem Führer belehrt, p. 109, 9: αὗτη δι θέα, διν δράς, εἰσοδός ἔστι καὶ ἔξοδος καὶ μεταβολή. Es ist, wie er auf weitere Fragen hört, der τόπος τῆς ἀσκήσεως, p. 109, 12: οἱ γάρ θέλοντες ἀνθρωποι ἀρετῆς τυχεῖν ὅδε εἰσέρχονται καὶ γίνονται πνεύματα φυγόντες τὸ σώμα. Man wird das nur durch eine qualvolle Verwandlung, vgl. 108, 17: ἔως δὲν ἔμαθον μετασωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι. Er fragt seinen Führer: καὶ τί πνεῦμα εἶ; und erhält zur Antwort: καὶ πνεῦμα καὶ φύλαξ πνευμάτων. Auch Zosimos erfährt jene Loslösung von seinem Leibe und hört, daß er damit den Abstieg über die Treppen (zum Hades, und not-

wendig auch den Aufstieg) vollzogen hat und hierdurch τέλειος geworden ist; eine göttliche Stimme erschallt: ή τέχνη πεπλήρωται.

Daß in der Einzelausführung auch die chemischen Vorgänge in Bildern aus der Mysteriensprache angedeutet werden, hat sein Gegenbild in vielen anderen Schriften; immer wieder wird von dem cûma eines Stoffes sein πνεῦμα oder seine ψυχή geschieden oder cûma, ψυχή und πνεῦμα nebeneinander erwähnt, und natürlich erscheint auch das cûma πνευματικόν und andere Begriffe hellenistischer Mystik, wie z. B. δόξα. Besonders klar ist der Ursprung in der angeblichen Lehre einer Königin Kleopatra an die Philosophen (Alchemisten), einer Schrift, die einst die älteste Anthologie der alchemistischen Literatur eröffnete und aus dem Aramäischen von einem ägyptisch-griechischen Bearbeiter übersetzt ist. Ich habe sie in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1919, S. 1 ff., herausgegeben (bei Berthelot a. a. O. 293, 3—298, 9). Vorausgesetzt werden überall Wiedergeburts- oder Auferstehungs-(Erweckungs-)Mysterien, z. T. in engstem Anklang an iranische Formeln, die uns in mandäischen oder manichäischen Texten erhalten sind. Man vergleiche Fragen wie S. 292, 18: πῶς κατέρχονται τὰ ὕδατα τὰ εὐλογημένα τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς παρειμένους καὶ πεπεδημένους καὶ τεθλιμένους ἐν σκότῳ καὶ τνόφῳ ἐντὸς τοῦ "Αἰδου, καὶ πῶς εἰσέρχεται τὸ φάρμακον τῆς Ζωῆς καὶ ἀφυπνίζει αὐτοὺς ὡς ἔξ ὑπνου ἐτερθῆναι und Schilderungen wie 293, 16: ὅταν δὲ ἐνδύσωνται τὴν δόξαν ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν χροιὰν τὴν περιφανῆ, ἐκεῖ δράσεις μείζονες, ἐκεῖ δόξα κεκρυμμένη, τὸ σπουδαζόμενον κάλλος καὶ χούτης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα, 296, 14: τότε φωτίζεται τὸ cûma καὶ χαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα ὅτι (ὅτε Hs.) ἀπέδρα τὸ σκότος ἀπὸ τοῦ cûmatos καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ cûma τὸ πεφωτισμένον. „Ἐτειραὶ ἔξ "Αἰδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἔξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους· ἐνδέδυσαι τὰρ πνευμάτωσιν καὶ θείωσιν, ἐπειδὴ ἐφθακεν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ φάρμακον τῆς Ζωῆς εἰςῆλθεν πρὸς σέ. τὸ τὰρ πνεῦμα πάλιν εὑφραίνεται ἐν τῷ

ώματι [καὶ ἡ ψυχὴ ἐνῷ ἔστιν] καὶ τρέχει κατεπεῖγον ἐν χαρῇ εἰς τὸν ἀσπασμὸν αὐτοῦ καὶ ἀσπάζεται αὐτό. καὶ οὐ κατακυριεύει αὐτοῦ σκότος, ἐπειδὴ ὑπέστη <πλήρες> φωτός, καὶ οὐκ ἀνέχεται αὐτοῦ χωρισθῆναι ἔτι εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ <ἡ ψυχὴ> χαίρεται ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς, <ἐνῷ ἔστιν>, διτὶ καταλιποῦσα (καλύπτουσα Hs.) αὐτὸν ἐν σκότει εὑρεν αὐτὸν πεπληρμένον φωτός, καὶ ἡνώθη αὐτῷ, ἐπειδὴ θεῖον τέγονεν κατ' αὐτὴν, καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ (αὐτῇ Hs.). ἐνεδύσατο γὰρ θεότητος φῶς [καὶ ἡνώθησαν] καὶ ἀπέδρα ἀπὸ αὐτοῦ τὸ σκότος. καὶ ἡνώθησαν πάντες ἐν ἀγάπῃ, τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ τεγόνασιν ἐν. Man beachte wie in dieser heidnischen Schilderung eines Mysteriums eine Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist zugrunde gelegt ist, die sowohl in der mandäischen und manichäischen Religion wie auch an vielen Stellen des Paulus wiederkehrt. Dieselbe Anschauung von der Vergebung hat Philo *De vita Moys.* II 288 (oben S. 140). Dieselbe Vorstellung, nur übertragen auf Seele und Geist, finden wir bei Mandäern und Manichäern und hier auch ein selbst äußerlich ähnliches Erweckungsmysterium. Vergleichbar ist weiter 297, 8: τὸ γὰρ πῦρ αὐτοὺς ἤνωσεν καὶ μετέβαλεν, καὶ ἐκ τοῦ κόλπου τῆς γαστρὸς αὐτοῦ ἐξῆλθον [δόμιοις (δόμιας Hs.) καὶ ἐκ τῆς γαστρὸς τῶν ὑδάτων καὶ ἐκ τοῦ ἀέρος τοῦ διακονοῦντος αὐτοῖς] καὶ αὐτὸν ἐξήνεγκεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ σκότους εἰς φῶς καὶ ἐκ πένθους εἰς φαιδρότητα καὶ ἐξ ἀσθενείας εἰς ὑγείαν καὶ ἐκ θανάτου εἰς ζωήν, καὶ ἐνέδυσεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικήν, ήν οὐκ ἐνεδίδυσκοντο τὸ πρίν (vgl. I. Kor. 15, 42. 43), διτὶ ἐν αὐτοῖς (wohl αὐτῷ) κέκρυπται δόλον τὸ μυστήριον καὶ <τὸ> θεῖον ἀναλλοίωτον ὑπάρχει. διὰ γὰρ τῆς ἀνδρείας αὐτῶν (wohl αὐτοῦ) συνεισέρχονται ἀλλήλοις τὰ σώματα <καὶ> ἐξερχόμενα ἐκ τῆς τῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θείαν, ἐπειδὴ ηὔξηθησαν κατὰ φύσιν καὶ ἡλοιώθησαν τοῖς σχήμασι καὶ ἐξ ὑπνου ἀγέστησαν καὶ ἐκ τοῦ "Αἰδου ἐξῆλθον. ή γαστήρ γὰρ ή τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτοὺς (wohl αὐτὰ) καὶ ἐξ αὐτῆς ἐνεδύσαντο δόξαν καὶ αὐτῇ ἤνεγκεν εἰς ἐνότητα μίαν καὶ ἐτελειώθη ή εἰκὼν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι καὶ ἐγένοντο ἐν. Die Auferstehung ist eine Wiedergeburt aus Gott. Der Begriff

des Abbildes (nämlich des göttlichen Urmenschen) spielt bei den Mandäern eine große Rolle. Auf den eigentümlichen Gebrauch des Wortes δόζα, den Paulus also durchaus nicht bloß der Septuaginta entlehnt und selbst fortgebildet zu haben braucht, werde ich später zurückkommen. Ich kenne keinen Text, der mit den mystischen Abschnitten bei Paulus lexikalisch enger verwandt wäre als diese Bilderreden eines sachlich mir leider unverständlichen, aber sicher rein heidnischen Textes, von dem ich hier einige Proben gegeben habe.

So lockend und lohnend für einen religionsgeschichtlich geschulten Chemiker die Aufgabe wäre, die Bildersprache der alchemistischen Tradition aus den Mysterien zu erklären, mir ist sie zu schwer; ich will mich daher nur an die Grundanschauungen der Zosimos-Vision und nur an die Einführung halten. Das Vorbild war jedenfalls eine volkstümlich theologische Erzählung von dem τόπος κολάσεως, an welchem die Menschen sich von den Leibern lösen und damit πνεύματα werden, d. h. zunächst nur Seelen; übertragen ist in sie die Mysterienvorstellung, daß durch eine Art freiwilligen Todes oder der ἄκη-*cis* der τέλειος zum πνεῦμα (hier in höherem Sinne, eine Art θεῖον πνεῦμα) wird. Sie ist uns nicht fremd. Wenn Apollonios auch nach seinem Tode bei 'den Hellenen' bleiben und an ihren Opfern und Versammlungen teilnehmen will (Hellenistische Wundererzählungen S. 49. 50), so bietet sich für diese Vorstellung wohl in uralt griechischen Anschauungen ein gewisser Anhalt, aber stärker wirkt jedenfalls die neue mystische Anschauung, daß der θεῖος ἀνθρώπος oder πνευματικός als πνεῦμα bei den Seinen bleibt. Man darf die Frage vielleicht aufwerfen, ob jene mystische Literatur, die im späten Judentum an die Namen alter Propheten und θεῖοι ἄνδρες schließt, an diese Pneumavorstellungen irgendwie anknüpft. Doch nicht in das Gebiet der großen Literatur möchte ich sie zunächst verfolgen, sondern für jetzt auf dem Boden volkstümlicher Rede und Anschauung bleiben. Ich wähle als letztes Beispiel die Schilderung phönizischer und palästinensischer Propheten, die Celsus (bei Origenes VII 9) nach eigener Kenntnis zu geben

behauptet; jeder sagt ἐγώ ὁ θεός εἰμι, ή θεοῦ παῖς, ή πνεῦμα θεῖον. Gewiß erinnern die Worte lebhaft an die Worte der montanistischen Prophetin Maximilla (Eusebios, *Hist. Eccz.* V 16, 17, p. 466, 20 Schwartz) 'ὅμημά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις', aber nichts berechtigt zu der Annahme, daß Celsus Montanisten beschreiben will (vgl. auch Poimandres 222). Ähnlich sprechen auch mandäische und andere rein heidnische Texte. Die lehrreichen Ausführungen die Gillis P:son Wetter in seinem Buche 'Der Sohn Gottes', *Forschungen z. Religion u. Literatur d. Alten und Neuen Testaments*, Neue Folge IX, Göttingen 1916, geboten hat, lassen sich noch beträchtlich erweitern. Grundanschauung und Sprachgebrauch sind bei Christ und Heide gleich. Wir müssen uns abgewöhnen, die 'Wirkungen des Geistes' bei den Christen allein zu suchen und zu beobachten oder bei jeder Erwähnung eines θείον, ἵερόν oder ἄγιον πνεῦμα an christliche oder jüdische Quelle zu denken. Es wird wenig Behauptungen geben, die trotz ihrer weitreichenden Folgen so leistungsfertig und anhaltslos aufgestellt sind als die noch im Jahre 1899 von Cremer verfochtene These, daß die Begriffe πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἀνθρώπου ausschließlich biblisch seien (Hauck, *Realencyklop.*<sup>8</sup> VI S. 444. 454. 457, vgl. jetzt H. Leisegang, *Der heilige Geist*).

Die an sich begreifliche Sprach- und Begriffsbildung tritt durch die Mysterienreligion nun in einen Gedankenkreis ein, in welchem eine ganz andere Vorstellung von der menschlichen ψυχή sich allmählich ausgebildet hat und durch die Philosophie fest geworden ist. Es liegt auf der Hand, daß eingehende lexikalische Untersuchungen uns hier den Kampf zweier Geisteswelten bis zu gewissem Grade verfolgen und die Vorherrschaft der einen oder anderen erkennen lassen müßten, aber noch fehlen alle Vorarbeiten; auch ich kann nur ein paar versprengte Bemerkungen bieten. Es wird von vornherein klar sein, daß die neue Terminologie sich dabei in der philosophischen Sprache am wenigsten durchsetzen kann.

Den Beweis liefert vielleicht Philo. Wohl kennt er den Begriff πνεῦμα auch von dem Gottesgeiste, der sich auf den

Menschen niederläßt — wir mußten das nach der Grundauffassung des Judentums und nach Philos Verhältnis zur Septuaginta ohne weiteres erwarten, und in der Tat findet sich das Wort ab und an, so z. B. *De somniis* II 38, p. 692 M. = 252 Wendl.: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθός ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον —, aber, wo es angeht, meidet er es und ersetzt es durch rein griechische Wendungen. Auch die zwei Klassen von Menschen, die γνωστικοί oder πνευματικοί und die ψυχικοί, kennt er, wie ja nach seinem Verhältnis zu den Mysterienanschauungen durchaus zu erwarten war, aber er meidet jene technischen Wörter, vgl. z. B. *Quod deus sit immutabilis* II, p. 281 M. = 55 Wendl.: οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώματος γεγόνασι φίλοι. οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἔταιροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι . . . οἱ δὲ συμβάσεις καὶ σπονδὰς πρὸς σώμα θέμενοι ἀδυνατοῦντες ἀπαμφιάσασθαι τὸ σαρκῶν περίβλημα. Jene sind ihm die ὁρατικοὶ ἄνδρες, also eine den γνωστικοί streng entsprechende Menschenklasse; denn auch für ihn ist die γνῶσις θεοῦ im wesentlichen θέα, und die φιλοθεάμονες ἄνδρες, wie es an anderer Stelle heißt (*De somniis* II 41, p. 694 M. = 271 Wendl.), sind die wahren Priester, der τέλειος — auch er verwendet das technische Wort schon — ist der μέγας ἵερεύς, der das ἄδυτον betritt, und er ist, solange er dort weilt, nicht mehr Mensch, freilich für den frommen Juden auch nicht ganz Gott (*De somniis* II 34. 35. 28, p. 689. 690. 684 M. = 230—234. 189 Wendl.). An den ἱερεὺς τῶν ἀδύτων in der Vision des Zosimos brauche ich nur zu erinnern. Die 'wahre Magie' endlich, die Philo ebenso wie Apuleius *Apol.* 25 (wohl nach Poseidonios) als eine Art Priestertum zu fassen scheint, ist ihm eine ὁπτικὴ ἐπιστήμη (*De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn). Das Wort ist bezeichnend; von einer γνωστικὴ ἐπιστήμη hat Plato im Sophisten gesprochen und γνῶσις und ἀγνῶσις haben schon bei ihm begonnen, eine technische Bedeutung anzunehmen, aber sie geht aus von dem Gegensatz zur πρᾶξις und umschließt nur das begriffliche Erkennen; dies war wohl der Anlaß, daß Philo die ihm von der Mysteriensprache in anderem Sinne gebotenen

Worte mied und weniger mißverständliche Ausdrücke sakralen Charakters einsetzte. Die δρατικοί sind es nun — man kann dies nicht nachdrücklich genug betonen —, die bei ihm die allegorische Auslegung üben und allein üben sollen, vgl. *De plant.* 9, p. 335 M. = 36 Wendl.: ἵτεον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν δρατικοῖς φίλην ἀνδράσιν, oder *De Abrah.* 36, p. 29 M. = 200 Cohn: ἀλλὰ γάρ οὐκ ἐπὶ τῆς ρήτης καὶ φανερᾶς ἀποδόσεως ἴσταται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἥν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ δρᾶν δυνάμενοι τνωρίζουσιν, vgl. ebenda 41, p. 34 M. = 236 Cohn: ἀσώματα δὲ δσοι καὶ τυμνὰ θεωρεῖν τὰ πράγματα δύνανται, οἱ ψυχῇ μᾶλλον ἡ σώματι ζῶντες. Es scheint mir hier besonders klar, daß die γνωστικοί gemeint sind; er nennt sie δρατικοί, weil das auch den Hermetischen Schriften geläufige Bild von den Augen des Herzens oder Geistes bei ihm besonders beliebt ist, vgl. z. B. *De Abrah.* 12, p. 9 M. = 57 Cohn: δρασις ἡ μὲν δι' ὄφθαλμῶν . . . ἡ δὲ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ, 15, p. 12 M. = 70 Cohn: διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς δῆμα, 17, p. 13 M. = 78 Cohn: ἡ διάνοια τότε πρώτον ἀναβλέψασα εἶδε, 18, p. 13 M. = 84 Cohn: δ σοφὸς ἀκριβεστέροις δῆμασιν ἰδών τι τελεώτερον νοητόν, 24, p. 19 M. = 122 Cohn: ἡ δρατικὴ διάνοια, 31, p. 24 M. = 162 Cohn: die διάνοια nimmt von der ψψις den Ausgang zur σκέψις, die δρασις wird Anfang der σοφία und erhebt sich zur θέα des Unvergänglichen, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον τλιχομένη θεάσασθαι. Die Ausdrücke sind philosophisch gefärbt, oft auch die Gedanken, aber im Grunde handelt es sich immer um γνῶσις, nicht um Philosophie. So ist der Wortsinn ihm das σώμα, der geheime Sinn die ψυχὴ der Schrift, vgl. *De vita contempl.* 10 p. 483 M. = 78 Cohn ἄπασα γάρ η νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις (den Therapeuten) ἔοικέναι ζώψ, καὶ σώμα μὲν ἔχειν τὰς ρήτας διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξειν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρεστο η λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν δνομάτων, ἔξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδούσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, τυμνὰ δὲ εἰς

φῶς προαταγοῦντα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομήνεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Der Vergleich des Wortlauts mit dem Spiegel scheint älter und mag durch andere Vermittelung schon auf Paulus (I. Kor. 13, 12: δι' ἐπότρου ἐν αἰγάλευσι) eingewirkt haben.

Den Wortsinn nennt — um dies beiläufig zu bemerken — auch der Gnostiker Ptolemaios in seinem Briefe an Flora τὸ σωματικόν oder τὸ φαινόμενον, den Geheimsinn τὸ πνευματικόν. Von einer ‘pneumatischen Auslegung’ ist bei ihm noch nicht die Rede, sondern jene allgemeine Bezeichnung τὸ πνευματικόν geht aus von Ausdrücken wie ἡ κατὰ τὸ φαινόμενον νηστεία oder ἡ σωματικὴ νηστεία, der ἡ πνευματικὴ νηστεία (bei den Mandäern das große Fasten), ἡ πνευματικὴ καρδία u. dgl. entgegenstehen. Das ist zunächst nicht mehr als eine Fortbildung von Paulus I. Kor. 10, 3. 4: πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα. Daß Paulus an der gleichen Stelle unter dem Zwang dieser Worte Christus als πνευματικὴ πέτρα bezeichnet, führt zu weiteren Fortbildungen, wie sie Ignatius in πνευματικὸς στέφανος, πνευματικὰ μαργαρῖται bietet (etwas anders der Barnabasbrief πνευματικὸς ναός und der zweite Clemensbrief πνευματικὴ ἐκκλησία). Ganz auszuscheiden ist Apok. Joh. 11, 8: τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἦτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, da offenbar hier πνευματικῶς ‘in der Sprache der πνευματικοί und des πνεῦμα’, d. h. in der Prophetie bedeutet. Nehmen wir hinzu, daß auch Ptolemaios von einem δύμα ψυχῆς redet, so ist klar, daß er ganz mit Philo übereinstimmt, nur hat er den Begriff πνεῦμα für ψυχή bewahrt. Die Rechtfertigung der Allegorie liegt auch für ihn darin, daß sie von dem δρατικός oder τέλειος gefunden wird; sonst wäre sie Willkür.

Lexikalisch am lehrreichsten ist vielleicht die bekannte Stelle Philos *De migr. Abr.* 16, p. 450 M. = 89 Wendl.: εἰci γάρ τινες οἱ τοὺς δῆτοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πρατημάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄταν ἡκρίβωσαν, τῶν δὲ δραθύμως ὠλιγώρησαν . . . νυνὶ δὲ ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες ἡ ἀσώματοι ψυχαὶ τετονότες (vgl. Ignatius *Smyrn.* 2: οὐσίαν

ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς, die Angegriffenen selbst hätten πνεύμαsciv oder πνευματικοῖς gesagt) καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ’ οἰκίαν μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλήθειαν τυμ-νῆν αὐτὴν ἐφ’ ἔαυτῆς ἐρευνῶν (vgl. Markos oben S. 157) . . . μηδ’ ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἑτη-cioυς ὥρας πανηγύρεις· μηδ’ ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβούς ἐμ-φαίνει, καθ’ ᾧν ὑπέλαβεν δὲ νοῦς ἵκανὸς εἶναι τεννᾶν δι’ ἔαυτοῦ, ἀνέλωμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθέντα νόμον. ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ιερὸν ἀγιστείας καὶ μυρίων ἄλλων ἀμελή-σομεν, εἰ μόνοις προσέξομεν τοῖς δι’ ὑπονοιῶν δηλουμένοις· ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν. σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα· ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστιν οἰκος, προ-νοητέον, οὕτω καὶ τῶν δρητῶν νόμων ἐπιμελητέον. In die an Poseidonios schließenden Gedanken von einer *naturalis* und einer *civilis theologia* (vgl. Agahd, *M. Terenti Varronis antiqu. rer. div. libri*, Jahrb. f. Philol., Suppl. XXIV, S. 143 ff. und den Schluß Philos c. 17, § 95: ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις) schiebt sich die Scheidung von σώμα und ψυχῇ so wunderlich ein, und so treffend ist die Schilderung der ganz individualistischen Richtung der Pneu-matiker, daß ich nicht zweifle, daß Philo den Ausdruck (er wäre für sie πνεύματα γεγονότες), gekannt hat (vgl. auch oben S. 109 über die Therapeuten). Aber der Begriff der ψυχῇ als des Geistigen und Göttlichen im Menschen war zu fest und vorherrschend geworden, als daß er jene Terminologie an-nehmen konnte. Wenn ferner Paulus von πνευματικὰ σώματα spricht und die vollkommensten der Sonne vergleicht, so sahen wir schon oben (S. 140), daß Philo seinen Moses aus der Zwei-heit von Leib und Seele verwandelt werden läßt in einen ein-heitlichen νοῦς ἡλιοειδέστατος. Auch hier scheint mir der Be-griff πνεύμα in die philosophische Sprache übertragen. Noch wenn ein Hierokles (Mullach, *Frgm. philos. graec.* I 479) von einem ψυχικὸν σώμα redet, meint er zwar nicht ganz das, was

Paulus mit πνευματικὸν cῶμα bezeichnet; es ist vielmehr der ätherische Leib, das πνευματικόν oder αὐγοειδὲς δχῆμα der Neuplatoniker (vgl. z. B. Zeller III 2<sup>4</sup>, S. 714); aber schon die Gedankenverbindung bei Hierokles, der die Mysterien als Reinigung und Läuterung des ψυχικὸν cῶμα betrachtet, zeigt, daß der Begriff aus der Mysteriensprache in die philosophische übertragen ist; mitgewirkt hat natürlich die stoische Angleichung von πνεῦμα und ψυχή.

Unter der Einwirkung Platos ahmen Dichter und Redner frühzeitig die religiöse Sprache nach; ohne sie wäre Horaz Od. IV 6, 29 unverständlich: *spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem carminis nomenque dedit poetae*; hier ist τὸ πνεῦμα das *ingenium* neben der *ars*, das πνεῦμα θεοῦ; in II 16, 38: *mihi parva rura et spiritum Graiae tenuem camenae Parca non mendax dedit* ist das πνεῦμα λεπτόν schon ein verblaßter Begriff, 'der zarte Geist der griechischen Dichtung'; II 20, 1. 2: *non usitata nec tenui ferar penna biformis per liquidum aethera vates* knüpft an den Begriff des προφήτης (δέχων τὸ πνεῦμα) die Hoffnung sogar eines persönlichen Fortlebens, das allen anderen versagt ist; weil Horaz *vates* ist, ist er δίζως und hat zwei cύματα (vgl. Neue Jahrb. f. d. Altertumswissensch. 21, 99). Der Ausdruck wechselt die Wertung je nach der Höhe der Stimmung und nimmt bald tiefreligiösen Klang an, bald sinkt er zur konventionellen Formel herab.

Ich wähle aus griechischem Sprachgebiet Pseudo-Longin, an dessen Beispiele mich seinerzeit mein Kollege Prof. Keil erinnerte. Es ist charakteristisch, daß von den vier Fällen zwei von hervorragenden Kennern der griechischen Sprache beanstandet wurden. Unbeanstandet blieben I 3, 2, p. 30, 20 Vahlen<sup>8</sup>: πολλοὶ γάρ ἀλλοτρίωθεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον, δὸν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πλησιάζουσαν, ἔνθα δῆγμά ἔστι τῆς ἀναπνεῖν ὡς (δ?) φασιν ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου καθισταμένην δυνάμεως παραυτίκα χρησμῷδεῖν κατ' ἐπίπνοιαν, οὕτως ἀπὸ τῆς τῶν ἀρχαίων μεγαλοφυΐας εἰς τὰς τῶν ζηλούντων ἐκείνους ψυχὰς ὡς ἀπὸ ἱερῶν στομάτων ἀπόρροιαί τινες φέρονται (vgl. Philo

*De vita Moys.* II 7, p. 140 M. — II 40 Cohn: συνδραμεῖν λογι-  
κοῦς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι) und 33,  
5, p. 61, 17: τί δὲ Ἐρατοσθένης ἐν τῇ Ἡριγόνῃ; διὰ πάντων  
τὰρ ἀμώμητον τὸ ποιημάτιον Ἀρχιλόχου πολλὰ καὶ ἀνοικο-  
νόμητα παρασύροντος . . . κάκείνης τῆς ἐκβολῆς τοῦ δαι-  
μονίου πνεύματος, ἥν ὑπὸ νόμον τάξαι δύσκολον, ἀρά δὴ  
μείζων ποιητής; In der That hat sich der Gedanke an ein  
Pneuma oder an pneuma theophorica (vgl. Dioskorides, Anthol.  
Pal. VI 20, 4) in der Ästhetik am längsten gehalten oder am  
frühesten wiederbelebt. Beanstandet und von Vahlen wieder ver-  
teidigt wurden c. 8, 3, p. 14, 6: τὸ γενναῖον πάθος . . . ὥσπερ  
ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς ἐκπνέον καὶ  
οίονεὶ φοιβάζον τοὺς λόγους und 9, 13, p. 21, 3: τῆς μὲν  
Ἰλιάδος τραφομένης ἐν ἀκμῇ πνεύματος (daß hier Pneuma  
fast 'der Geist' geworden ist, zeigt der Gegensatz γῆρας; es  
ist der Gottesgeist, aber als dauernde Gabe).

Gewiß ist der Ausgangspunkt in der Regel nur die plato-  
nische Vorstellung von der Gottbegeisterung des Dichters, der  
*θεία μανία*, die Gleichsetzung des *προφητεύειν* und des Dicht-  
tens in der alten Lyrik und alter Anschauung entsprungene  
Bilder von einem *ἐμπνέειν* oder *προσπνέειν* (vgl. schon Hesiod  
*Theog.* 31; besonders eigenartig Tibull II 1, 35: *huc ades ad-  
spiraque mihi*; das Pneuma des abwesenden Messalla wird an-  
gerufen). Aber schon die Geschichte eines Wortes wie *vates*  
oder einer Phrase wie *plena deo* (vgl. Norden, *Hermes* 28, 506,  
Kommentar zur *Aeneis* VI, S. 143) würde die Neubelebung des  
religiösen Sinnes zeigen, und jeder dieser konventionellen Aus-  
drücke kann sich jetzt immer wieder zu der ursprünglich reli-  
giösen Bedeutung steigern. Zugrunde liegt immer ein Empfin-  
den, das den menschlichen *voûç* in Gegensatz zu dem gött-  
lichen *Pneuma* stellt. Daß die Schilderungen der religiösen  
Gottbegeisterung seit Vergils berühmter Beschreibung der Si-  
bylle immer häufiger werden, bestätigt die Beobachtung (vgl.  
*Aen.* VI 46: *deus, ecce deus*, 50: *adflata est numine quando  
iam propiore dei*, 78: *magnum si pectore possit excussisse deum*).  
Ich darf die schon im Texte benutzte Lukanstelle (*Phars.*

V 161 ff.) hier vielleicht in etwas weiterem Zusammenhange bieten:

*tandem conterrila virgo  
confugit ad tripodes vastisque adducta cavernis  
haesit et invito concepit pectore numen,  
quod non exhaustae per tot iam saecula rupis  
spiritus ingessit vati, tandemque politus  
pectore Cirrhaeo non unquam plenior artus  
Phoebados inrupit Paean mentemque priorem  
expulit atque hominem toto sibi cedere iussit  
pectore.*

Schon die Verbindung zeigt, daß *mens* hier nicht Gesinnung oder Verstand, sondern nur das spezifisch Menschliche, die ψυχή, bezeichnet. Ein Doppelwesen entsteht für diese Zeit, das vom Menschen nur das κώμα hat. Die θέα μεγίστη oder θεία θέα, die Schau, die der Gott genießt und die zum Gottesmacht, wird v. 177 beschrieben:

*venit aetas omnis in unam  
congeriem miserumque premunt tot saecula pectus —*

auch der Myste des Wiedergeburtsmysteriums schaut ja in sich die ἀπλαστος θέα, die ihn außer Zeit und Raum rückt —

*tanta patet rerum series, atque omne futurum  
nititur in lucem, vocemque petentia fata  
luctantur, non prima dies, non ultima mundi,  
non modus oceanii, numerus non derat harenæ.*

Die Stelle (deren Schluß aus Herodot I 77 stammt) zeigt besonders gut, wie sich für das Empfinden noch dieser Zeit Mantic und religiöse Prophetie (etwa kosmogonische und eschatologische Offenbarung) verbinden. Auch ein dauerndes Inneneinwohnen des 'heiligen Geistes', das nicht durch Ekstase mehr herbeigeführt zu werden braucht, kennt die heidnische Anschauung; man vergleiche außer der angeführten Horazstelle z. B. Quintilians größere Deklamationen IV 3, p. 70, 4 Lehnert: *homo qui, quod certum habeo, plurimis meruerat experimentis, ut ad*

*illum velut ad oracula deorum plenumque sacro spiritu pectus hominum sollicitudines metusque configurerent.* Wenn später christliche Autoren sich dagegen wendeten, daß äußere Zeichen der Ekstase das ἐν πνεύματι λαλεῖν oder προφητεύειν beglaubigen müßten (z. B. Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκσάει λαλεῖν), so ist auch dies nichts der christlichen Entwicklung Eigentümliches. Wir brauchen nur an die Schilderung von θείοι ἄνδρες wie Apollonius zu denken. Den Gegensatz bildet das erste Auftreten des Alexander von Abonoteichos.

Die Schilderung Lukans führt uns am besten zu den zwei Stellen der katholischen Briefe, die ich im Text nicht berücksichtigt habe, Judas v. 19: 'um die letzte Zeit werden Spötter kommen, die nach den Gelüsten ihrer Gottlosigkeit leben; das sind die, welche Trennung stiften, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες', und Jakobus 3, 13: 'wer weise unter euch ist und verständig, zeige die Früchte rechtschaffenen Wandels und Verträglichkeit seiner Weisheit; wenn ihr eifersüchtige Bitterkeit und Streit im Herzen habt, so rühmt euch eurer Weisheit nicht; οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἀνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης'. Den Gegensatz zu der wahren Gottbegeisterung bildet auch im Johannesevangelium das δαιμόνιον ἔχειν (vgl. Poimandres 223, 2), das man den Samaritanern nachsagt; ähnliches Empfinden bedingt bei Hermas Mand. XI den Gegensatz von πνεῦμα ἐπίγειον (vgl. oben 162) und πνεῦμα θείον. Freilich ignoriert Hermas den Begriff ψυχικός und nennt den Propheten lieber πνευματοφόρος. Seine Schilderung der ψευδoprophetai zeigt, daß er sie den Heiden gleichsetzt, und daß in der Tat das hellenistische Prophetentum in christlichen und heidnischen Gemeinden ähnliche Züge aufwies, vgl. Mand. XI 2: οἱ δίψυχοι ὡς ἐπὶ μάντιν ἔρχονται καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν, τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς· κάκεινος δὲ ψευδοπροφήτης, μηδεμίαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου, λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν . . . τινὰ δὲ καὶ ρήματα ἀληθῆ λαλεῖ· δὲ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι mit Pap. Berol. I 174: ἐὰν δέ τίς σε ἐρωτήσῃ, τί κατὰ ψυχὴν ἔχω, ή τί μοι ἐγένετο ή

τε μέλλει τενέσθαι, ἐπερώτα τὸν ἀγγελον (den πάρεδρος δαίμων), καὶ ἐρεῖ σοι σιωπή· καὶ δὲ ὡς ἀπὸ σεαυτοῦ λέγε τῷ ἐπερωτῶντι σε (vgl. oben S. 100). Auch in den beiden Briefstellen werden jene Männer, die sich ihrer 'Weisheit' rühmen und beanspruchen, πνευματικοί zu heißen, den Heiden gleichgestellt: sie dienen den Dämonen und sind unsittlich. So sind sie natürlich nur ψυχικοί; der Besitz des πνεῦμα ist nur innerhalb der vollen Gemeinschaft denkbar. An beiden Stellen ist das Wort technisch gebraucht, in demselben Sinne wie bei Paulus, nur ist ψυχικός im Werte noch gesunken, da es hier von einer mehr judaisierenden, d. h. kirchlichen und werkgerechten Richtung gegen die individualistische und hellenistische Gnosis zurückgeschleudert wird; sein ursprünglicher Sinn ist auch hier nur 'menschlich'. Mit Sicherheit zeigt sich ferner, daß eine dritte Kategorie von *σαρκικοί* noch nicht geschieden wird. Auch Ignatius kennt ihn noch nicht; πνεῦμα und *σάρξ*, adjektivisch πνευματικός und *σαρκικός* = ἀνθρώπινος sind für ihn die beiden sich ergänzenden Gegensätze (vgl. z. B. *Ad Smyrn.* 13, 2: ἀγάπη *σαρκική* τε καὶ πνευματική mit *Ad Ephes.* 5, 1: συνήθεια οὐκ ἀνθρωπίνη, ἀλλὰ πνευματική); Christus ist ihm *σαρκικός* τε καὶ πνευματικός, τεννητὸς καὶ ἀγέννητος (*Ad Ephes.* 7, 2). Wie kam die reife Gnosis dazu, in ihren großen Systemen die beiden Paare von Gegensätzen zu verbinden und drei Kategorien, *σαρκικοί*, *ψυχικοί*, *πνευματικοί* zu scheiden? Die Ausflucht, daß sie allein aus der einen Paulusstelle (I. Kor. 3, 1) herausgedeutet seien, wird wenige befriedigen; mußte doch diese Stelle geradezu auf den Kopf gestellt werden, um die *σαρκικοί* als niedrigste Menschenklasse aus ihr zu gewinnen. Einen gewissen Anhalt bot zunächst wohl die früher erwähnte iranische Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Geist. Wir dürfen bei der bekannten Grundrichtung des Gnostizismus weiter auch darauf verweisen, daß auch die hellenistischen Mysterienreligionen ja drei Klassen von Menschen schieden und zwischen die Ungläubigen und die *τέλειοι* noch die Proselyten oder *religiosi* stellten. Das Bedürfnis, einen Unterschied zwischen den beiden niederen Klassen

zu machen, mußte sich dann notwendig in einer Religion steigern, die zu allen andern im Gegensatz stehen wollte und daher jener untersten Klasse die beiden obern ganz anders scharf entgegenstellen mußte. Vor allem der Begriff der Kirche war jetzt schon voll entwickelt und wirkte, selbst wo er nicht in ganzem Umfang anerkannt wurde; der Gnostiker wollte nicht austreten (vgl. oben S. 105 und für die Valentinianer besonders E. Schwartz, Nachr. d. Kgl. Ges. Göttingen 1908, S. 130ff., 131 A. 1). Aber daß man sprachlich zu dem Begriff ψυχικός zurückkehrte und ihn gegenüber der früheren Entwertung nun wieder mächtig hob, läßt sich zugleich sicher auch daraus erklären, daß auf hellenischem Gebiete auch die Vorstellung von der Göttlichkeit der ψυχή zu fest gewurzelt ist und der Gegensatz von ψυχή und κῶμα (cárē) zu stark empfunden wird. Das Substantiv ψυχή, auf das sich die Entwertung, die in ψυχικός liegt, nicht voll auszudehnen vermag, wird immer wieder in Verbindung mit der Gottheit gebracht (vgl. z. B. das Gebet der Mithrasliturgie) oder erscheint neben πνεῦμα fast als synonym. Eine Abschwächung des Gegensatzes ψυχικός und πνευματικός mußte unvermeidlich erscheinen. Trotzdem wird die ursprüngliche Vorstellung dabei festgehalten. Die Valentinianer, die Irenaeus I 7, 1 schildert, beschreiben z. B. den ἱερὸς γάμος der Achamoth und des Soter mit dem Zusatz: τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ τενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀσοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας, νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις, und die Markosier (ebenda I 21, 5) schildern die ἀπολύτρωσις ähnlich: αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια (vgl. Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 71 Z. 106o: χώρει, κύριε, εἰς ἴδιους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεῖα, εἰς ἴδιον δρόμημα, bei der Entlassung des Gottes), ρίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν. Hier ist die ψυχή ein ἐπίτειον ἔνδυμα τοῦ πνεύματος und auf sie übertragen, was sonst vom κῶμα gesagt wurde; zum vollen πνεῦμα macht erst der Verlust der ψυχή. Anders und doch ähnlich finden sich Origenes und Philo an den oben S. 139 und 140 ange-

führten Stellen mit der Schwierigkeit ab, das Verhältnis der ψυχή zum πνεῦμα (bzw. νοῦς) zu bestimmen; sie nehmen eine Verwandlung der ψυχή in das πνεῦμα (oder den νοῦς) an; aber die ψυχή muß auch bei dieser Darstellung vergehen.

Dann muß freilich mit jener Grundanschauung irgendwie auch die vielbehandelte Frage zusammenhängen, ob Christus auf Erden eine ψυχή gehabt hat. In einem ganz vorzüglichen Buche hat M. Pohlenz (Vom Zorn Gottes, Göttingen 1909) dargelegt, wie völlig die Beantwortung von der griechisch-philosophischen Auffassung der ψυχή und dem für den Griechen selbstverständlichen Dogma, daß Gott ohne πάθη sein muß, abhängt; die These Harnacks, daß griechische Philosophie, nicht orientalischer Glaube die erste Dogmenbildung bestimmt, könnte kaum wirkungsvoller als durch diese feinen und lichtvollen Darlegungen verteidigt werden. Nur scheint mir dabei die Grundfrage vielleicht zu wenig berücksichtigt, woher denn das neue Element, das hinzutritt, woher das πνεῦμα stammt. Erst seine Einführung durch den Gnostizismus macht die Fragestellung begreiflich und den Lösungsversuch, da Christus Gott sei, müsse das πνεῦμα bei ihm an Stelle der ψυχή getreten sein, verständlich. Aber auch die hiernach gebildete These der Großkirche, wenn Christus Mensch gewesen sei, so müsse er eine ψυχή gehabt haben, gewinnt aus der Kenntnis der zugrundeliegenden Anschauung von dem πνευματικός, der nicht mehr Mensch ist, erst volles Leben. Wohl sind die Argumente aus der Rüstkammer griechischer Philosophie geholt und die Erinnerung an die Grundanschauung der Mysterienreligion ist nur noch dunkel, der Gnostizismus ist überwunden, aber das Erbe, das er aus dem Orient gebracht hat, der Begriff des πνευματικός, wirkt dennoch weiter, wie in der griechischen Kirche bis in die neueste Zeit.

Es wäre wichtig, etwas weiter zu verfolgen, wie sich die immer religiöser werdende Philosophie müht, mit dem neuen Begriff des πνεῦμα fertig zu werden und ihn in ihre Terminologie einzufügen oder zu übersetzen. Die Rückwirkung auf die religiöse Literatur zeigt sich, wenn in den Hermetischen

Schriften allgemein νοῦς für πνεῦμα, ἔννους für πνευματικός, δνους für ψυχικός eintritt (über den Gebrauch des Paulus vgl. S. 190); seltener finden wir λόγος, doch bietet Kap. XII 6, 7 die zunächst befremdende Bezeichnung ἐλλόγιμος für den Pneumatiker, der vollkommen sündlos, weil dem Zwange der εἰμαρμένη enthoben, nur dem Leibe nach zu sündigen scheinen kann (vgl. S. 44); es ist charakteristisch, daß zur Erklärung hinzugefügt wird: μν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν. Der Gegensatz ist ἄλογοι (gleich ψυχικοί), und natürlich werden diese ἄλογοι mit den ἄλογα ζῶα verglichen (so öfters in dieser Literatur, aber auch im Judasbrief v. 10). Aus diesem Zusammenhang ist zunächst Römerbrief 12, 1 zu erklären: παραστῆται τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶαν, ἀγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Von einem 'vernünftigen Gottesdienst' kann weder nach griechischem Sprachgebrauch noch dem Zusammenhang oder dem Gedankenkreis des Paulus die Rede sein. Mit vollstem Recht betont Lietzmann, daß der Hermetische *terminus technicus* λογικὴ θυσία vorausliegt (I 31: δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς τὴν ἀνατεταμένης. XIII 18: δὸς λόγος δι’ ἐμοῦ ὑμνεῖ τε, δι’ ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγων λογικὴν θυσίαν. 21: Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας· θεὲ καὶ πάτερ, τού δέ κύριος, τού δέ νοῦς· δέξαι λογικὰς θυσίας, ἀς θέλεις ἀπ’ ἐμοῦ . . . διὰ τοῦ Λόγου). Sehen wir doch in der Hermetik noch, wie die Formel entstanden ist. Sie wurde geprägt, als in dem mystischen Kult das Dankgebet, das Opfer im Wort, für das im Mysterienkult übliche Dankopfer, das ἔργον, eintrat (vgl. den Schluß des Asclepius). Sie steigerte sich durch die Vorstellung, daß der Geweihte selbst der persönlich gedachte Λόγος θεοῦ ist; er kann nur solche Opfer bringen (Corp. Herm. XIII, vgl. Plutarch oben S. 105). Das Bewußtsein des Gegensatzes von λόγος und ἔργον ist Paulus schon entschwunden; λογικός heißt für ihn einfach 'geistig, vergeistigt', ja Zahn hat dem Sinne nach vollkommen recht, wenn er sagt: es ist die λατρεία, welche dem πνευματικός eignet und wohl ansteht; nur läßt sich der sprachliche Ausdruck ohne die Entwicklung des *terminus technicus* in der hellenistischen Mystik

gar nicht erklären. Dieselbe Abhängigkeit von ihr zeigt I. Petr. 2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. Corp. Herm. XIII 21: θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας — σύ, ὡς τέκνον, πέμψων δεκτήν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ. ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὡς τέκνον, 'διὰ τοῦ Λόγου'). Beide Worte gehen vollständig ineinander über; wenn Paulus bei einer handgreiflichen Übertragung alttestamentlicher Vorstellungen in die Mysterienanschauung I. Kor. 10, 3. 4 von einem πνευματικὸν βρώμα καὶ πόμα spricht, so steht in dem jüngeren Brief I. Petr. 2, 2 dem gegenüber: ὡς ἀρτιζέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθῆσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς κυριάν, εἴπερ ἔτεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. Dabei zeigt der Zusammenhang, daß λογικός hier 'sündlos machend, heiligend', kurz πνευματικός in dem Sinne von θεῖος bedeutet, den dies Wort ja auch unmittelbar danach in der Formel οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἄγιον hat. Es ist hoffentlich in der Gegenwart nicht mehr möglich I. Petr. 2, 2 als Erinnerung an die ganz anders geartete Stelle I. Kor. 3, 2 zu fassen: γάλα ύμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα· οὕπω γὰρ ἐδύνασθε. Zu bekannt ist jene Stelle des phrygischen Mysterien Sallust περὶ θεῶν 4: ἔօρτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρώτον μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμέν, σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ρυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἐκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῆς (philosophisch für πνεύματι, mit der ρυπαρᾷ τροφῇ vgl. Porphyrios *De abstin.* I 41. 42). εἴτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστείᾳ, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς τενέσεως πρόσοδον. ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὡς ἀναγεννωμένων. ἐφ' οἷς ἴλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Ähnliche Vorstellungen im Ägyptischen (der König trinkt die Milch der Isis und empfängt dadurch göttliche Eigenschaft; der Zauberer trinkt Milch von einer schwarzen Kuh, und sogleich regt sich etwas Göttliches in ihm) habe ich im Archiv für Religionswissenschaft VII 403 und Poinmandres 228 verfolgt; weiter würden Griffith, *Demotic magical Papyrus*, S. 137 und Dieterich, Abraxas 172, 12 und 181, 2 führen; letztere beiden Stellen zeigen, daß der Milchtrank hier

den Beginn, ein Weintrank die Vollendung der Göttlichkeit in uns bezeichnet; die Aufforderung zum Empfang lautet τὴν ἀπόγευσιν δέξαι. Es scheint mir handgreiflich und nicht unwichtig, daß die beiden 'deuteropaulinischen' Stellen, die ich so breit besprechen mußte, enger an die hellenistischen Formeln und den Mysterienbrauch schließen, also unmittelbar auf beide zurückgehen; was bei Paulus nur Nebengedanke war, wird in ihnen Hauptsache. Ähnliches ist oft erweisbar; die Mysterienanschauungen, die bei Paulus noch im Hintergrunde stehen, drängen sich in dem sogenannten Deuteropaulinismus mächtig vor, und durchaus nicht überall bietet Paulus den Anlaß. Damit ist zugleich erwiesen, daß der Begriff λογικὴ θυσία oder πνευματικὴ θυσία hellenistisch ist. So mag beiläufig auch ein Versuch erwähnt sein, das Tieropfer, das am meisten Anstoß in der Mystik erregte und doch aus dem Mysterienkult nicht zu verbannen war, im mystischen Sinne zu rechtfertigen; ihm bietet derselbe Sallust Kap. 16: αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσίν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος, τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης (vgl. die Bezeichnung πνεῦμα λαμβάνειν für die Entgegennahme des blutigen Opfers oben S. 160; wieder ist bei dem Philosophen ψυχή für πνεῦμα eingesetzt, aber die Forderung, daß in der ἀναφορά sich ψυχή oder πνεῦμα mit dem λόγος verbinden sollen, stammt nicht aus der Philosophie, und diese Forderung ist allgemein bekannt; wer das Opfer des Wortes für allein Gott wohlgefällig hält, betet προσδέξαι μου τὴν . . . ἀξίωσιν, *(τὴν)* λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ und betont mit diesem letzten Wort, daß der Gott kein anderes πνεῦμα erwartet, vgl. oben S. 162, Poimandres 151).

Zurück ging jener Gebrauch von λογικός für πνευματικός auf einen Versuch, den Begriff πνεῦμα in philosophischer Terminologie wiederzugeben. Das zeigt dieselbe Hermetische Schrift, von der ich ausging, noch deutlicher in der Fortsetzung XII 13: δοκεῖς δέ μοι, ὃ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου· ὃ γὰρ μακάριος θεός Ἀγαθὸς δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ. τὸν

οὐν θεὸν τούτων (λόγος und νοῦς werden § 12 als die beiden unsterblich machenden Gottesgaben bezeichnet) *〈νόμιζε〉 πατέρα.* ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ (die folgenden Worte καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἴδεας, ἡ δὲ ἴδεα τῆς ψυχῆς führen in eine andere Gedankenreihe). Hier ist der λόγος (oder λόγος und νοῦς) die besondere Gottesgabe des Auserwählten, das πνεῦμα, der Begriff ist bekannt, das Wort ist gemieden. Daß es sich hier überall um jenes besondere χάρις handelt, zeigt, daß nur das Wort, nicht die Vorstellung aus der Philosophie entlehnt ist; es handelt sich um Übersetzungsversuche eines orientalischen Begriffes, Versuche, die den Zeiten des Paulus und Philo jedenfalls erheblich vorausliegen und in den allgemeinen Gebrauch mit übergegangen sind. Sind sie angenommen, so wirkt freilich zugleich die griechische Vorstellung, die sich ursprünglich mit ihnen verband, herüber und läßt zu keiner Klarheit kommen. Wo das Wort πνεῦμα in die philosophische Terminologie mit aufgenommen wird, entwertet es sich z. T. wieder etwa in dem Sinne der stoischen Bezeichnung eines Seelenstoffes, und wir hören z. B. Corp. Herm. X 13: δο νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, δο λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηρῶν καὶ αἷματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὑπέρ τρόπον τινὰ βαστάζει. So wird das πνεῦμα zur Hülle, zum ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, und dieses zum ἔνδυμα τοῦ νοῦ (ebenda § 17, vgl. S. 208). Das erinnert an neuplatonische Lehren, aber schwerlich ist es erst in dieser Schule entstanden; ist doch die ganze Anschauung nur die in der Philosophie notwendige Umkehrung der gnostischen Lehre, nach welcher die ψυχὴ das ἔνδυμα τοῦ πνεύματος ist (oben S. 178).

Wohl mögen diese ungenügenden Versuche, das Unmöglichliche möglich zu machen und einen orientalisch-religiösen Begriff mit der ausgebildeten Seelenlehre der griechischen Philosophie zu verbinden, den Philosophen wenig befriedigen, aber dem Historiker sollten sie wichtig sein und mehr vielleicht noch dem Theologen. Bieten sie doch beständig Vergleichspunkte und Beziehungen zur neutestamentlichen Theologie und zur

Dogmengeschichte. Ich verstehe nicht ganz, wie man die Entwicklung der Christologie loslösen kann von der Entwicklung der allgemeinen Vorstellungen vom θεῖος ἀνθρωπός und dem Verhältnis von Mensch und Gott, oder wie man als das Entscheidende in der christlichen γνῶσις griechische Philosophie und nicht orientalische Religiosität hinstellen kann, ohne auch nur den Versuch zu machen, den Begriff des πνεῦμα und πνευματικός klarzustellen oder wirklich zu berücksichtigen. Ihn zeigt am klarsten die Sprache der Askese, die ja mit dem Gnostizismus eng zusammenhängt. Ich habe daher versucht, sie in dem Buch Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Untersuchungen z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testam. Heft 24, 1916 zu verfolgen, um nach ihr jene Auffassung des Gnostizismus beurteilen zu können (S. 210 ff.). Der Pneumatiker ist ἐκπαταθεὶς ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἰμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀćώματον, ist selbst ἀćώματος, ἀćαρκος oder ἀϋλος. Er besteht ganz aus Lichtsubstanz, die, wenn er betend die Hände erhebt oder den Mund öffnet, in Feuerstrahlen hervorbricht (er wird tatsächlich, wie die Mandäer sagen, die Perle, die das dunkle Haus erleuchtet). Durch ihn und seinetwegen besteht die Welt fort. Er bedarf nicht irdischer Speise oder Schlafs. Was die γνῶσις ist, zeigen die Erzählungen, wie der Mönch entscheidet, ob Melchisedek Mensch oder Gottwesen war, oder ob sich im Abendmahl wirklich eine Transsubstantiation vollzieht: er bittet Gott, ihm die Augen zu öffnen und die Erzväter oder den Hergang bei dem Sakrament zu zeigen. — Die Vision macht vollkommen, und der Vollkommene untersteht keinem Gesetz und keiner Autorität; er ist Priester nach innerem Recht. Da uns hier eine reiche Literatur vorliegt, können wir den Ursprung einzelner Vorstellungen klarer als auf andern Gebieten erkennen. Die Himmelfahrt, die zuerst bei Athanasios von Amun, später aber von jedem namhaften Mönch erzählt wird, entspricht in manchen Zügen Schilderungen der manichäischen Fragmente und erinnert an die Erzählungen von Buddha. Andrereits finden sich ähnliche Anschauungen in der parsischen wie in der mandäischen Religion (vgl. für erstere Yašt 22); in das

späte Judentum können sie von hier eingedrungen sein. Eine große und reizvolle Aufgabe erschließt sich dem For-scher, einerseits den orientalischen Ursprung, andererseits die Stufen der Occidentalisierung dieser Gedankenwelt durch das jüdische, das griechische und endlich das abendländische Empfinden nachzuweisen. Von Haus aus christlich ist sie nicht, aber sie ist durch gewaltige religiöse Persönlichkeiten christlich geworden.

**43. (Zu S. 54.) Hermetische Sprüche.** Stobaios Ekl. Ip. 275, 18: οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές. 276, 5: οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δούλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον. 276, 6: οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν τυνάριμον ἐπὶ γῆς τῆς.

**44. (Zu S. 55.) Paulus als Pneumatiker.** Den Versuch einer Rechtfertigung kann ich nur bieten, indem ich darlege, wie ich die Zusammenhänge der einzelnen Stellen verstehe. Daß ich damit nur eine Gedankenreihe verfolge und weder ein System der Paulinischen Theologie entwerfen noch ein Bild des Apostels geben kann, ist selbstverständlich. Ein Bild des πνευματικός, wie es ihm in seiner letzten Zeit vorschwebte, sollte sich allerdings aus der Einzelinterpretation den wenigen Philologen ergeben, die Paulus noch in der Ursprache lesen; so wurde die Darstellung breit; doch glaubte ich Polemik auch hier möglichst vermeiden zu dürfen.

Die im Grunde entscheidende Stelle findet sich I. Kor. 2, 14; doch muß gerade sie, um verständlich zu werden, in ihrem Entstehen verfolgt werden. Von der Tatsache, daß die Gläubigen in Korinth sich in einzelne θίασοι geschieden und echt hellenistisch nach ihren Lehrern benannt haben, geht der Apostel aus. Sie sagen ἔγώ μέν εἰμι Παύλου, ἔγώ δὲ Ἀπολλῶ, ἔγώ δὲ Κηφᾶ, ἔγώ δὲ Χριστοῦ. Die Deutung fordert wenige Worte, Daß O. Pfleiderer recht hat, die Annahme einer Christuspartei, von der man gar nichts weiß und deren Bezeichnung sinnlos

wäre, abzulehnen (Paulinismus<sup>2</sup> S. 316 A.), wird sich später noch besser zeigen. Die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, an sich nur die Aussage, die von den einzelnen neben den früheren immer gemacht wird, sind unter rhetorischem Zwange als viertes Glied zugefügt, um durch diesen Gegensatz zu zeigen, wie unpassend jene Eigentumserklärungen an Menschen sind, weil sie diese Menschen dem Gotte gleichsetzen. Der Ausdruck Χριστοῦ εἰναι (vgl. θεοῦ εἰναι bei Ignatius) bedeutet für Paulus ja einen mystischen Zusammenhang mit Christus und steht vollkommen gleich ἐν Χριστῷ εἰναι oder Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ja er kann selbst heißen τὸ πνεῦμα ἔχειν, vgl. Römerbrief 8, 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὐτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν κῶμα νεκρόν κτλ. Als guter Pädagoge schilt der Apostel sodann zunächst scheinbar nur die eigene Partei: 'ist Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr in seinem Namen getauft (wie es bei dem Χριστοῦ εἰναι ist)?' Er hat nicht einmal selbst getauft, was für solchen Mißbrauch seines Namens wenigstens äußerlichen Anhalt hätte geben können, indem es ihn zu dem ἵερεύς machte, nach welchem hellenistische Gemeinden sich nennen. Er war nur Träger der Verkündigung. Indem Paulus nun diese Verkündigung näher beschreibt (v. 17: οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) schweift der Gedanke scheinbar ab. In Wahrheit soll die Schilderung der göttlichen Weisheit in ihrem Gegensatz zu der menschlichen den Gegenparteien fühlbar machen, daß sie seine Predigt nicht nach ihrer Weisheit beurteilen dürfen. So kehrt er 2, 1—5 zu dieser Predigt zurück; sie bestand nicht ἐν πειθοῖ (Variante πειθοῖς. Sehr ansprechend vermutet E. Schwartz eine alte Doppellesung ἐν πειθοῖ σοφίας und ἐν σοφίας λόγοις) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, hatte also jene für alles hellenistische Empfinden zwingende Legitimation von Gott, auf welche im zweiten Briefe noch stärker verwiesen wird. Mit dem folgenden Verse (2, 6) kehrt Paulus zu der eigenen Partei zurück: die wahre Weisheit, die σοφία θεοῦ, kann er nur künden ἐν τελείοις. Er hat sie auch den eigenen Anhängern in Korinth

nicht offenbaren können und kann es noch jetzt nicht; auch sie sind außerstande, zu beurteilen, was er gelehrt hat, und wissen noch nicht, was in ihren Streitfragen sein letztes Wort sein würde (3, 1: οὐκ ἤδυνήθη λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς). Zwischen beide zusammengehörige Verse schiebt sich wie eine neue Digression der Preis jener tief verborgenen und selbst den ἀρχοντες τοῦ αἰώνος τούτου unergründlichen *σοφία*, die Gott dem Apostel offenbart hat διὰ τοῦ πνεύματος (wie stark Paulus das Verletzende dieses Selbstruhmes empfindet und wie er ihn aufgefaßt wissen will, zeigt 2, 7 und der vorausgenommene Vers 1, 31). Denn das πνεῦμα ergründet alles, auch die Tiefen (Gedanken) der Gottheit. Dies wird zunächst erklärt (2, 11): τίς γάρ οἴδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Vorausgesetzt wird dabei der in den Zauberpapyri übliche Gebrauch von πνεῦμα für das geistige Teil, die Seele, des Menschen und ein ihm entsprechender, ebenda bezeugter Gebrauch, nach dem πνεῦμα auch den Geist oder die Seele eines Gottes bezeichnet (vgl. S. 160); freilich war es für Hellenisten, denen der Begriff der Emanation geläufig ist, leichter hiermit das πνεῦμα θεοῦ als die uns verliehene Gabe, die ἀπόρροια des Gottes, zu verbinden; der Beweis des Paulus setzt eine feste hellenistische Formelsprache voraus. (τὰ τοῦ ἀνθρώπου und τὰ τοῦ θεοῦ empfangen ihre Färbung von dem vorausgehenden Worte τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, das Innere und Innerste; daher ist τὸ ἐν αὐτῷ nicht müßiger Zusatz, sondern erklärt die ganze Behauptung). Ist hiermit zunächst nur gesagt, daß, wer das πνεῦμα hat, voll das μυστήριον der Gottheit und ihrer *σοφία* kennt, so fügt jetzt Paulus mit schwerster Betonung hinzu, daß er dies πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ empfangen hat. Mit fühlbarem Rückverweis auf v. 6 (*σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰώνος τούτου*) versichert er: ήμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (es ist der Heilsplan Gottes, vgl. v. 8; aus dem Wissen soll natürlich ein Ver-

künden werden; der Gedanke biegt leicht um, damit das folgende *καὶ λαλοῦμεν* auf die gesamte Verkündigung, nicht nur die Rede *ἐν τελείοις* gehen kann), *καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίᾳς λόγοις, ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος* (ἀνθρ. *σοφ.* gehört zunächst natürlich zu *λόγοις*; *διδακτοῖς* steht für sich in geringschätzigem Sinn 'lehrbar' und 'angelernt'; erst in dem Gegensatz — sie sind doch uns gelehrt, weil es die Worte des *πνεῦμα* sind — verbindet sich unter dem rhetorischen Zwang der Responsor *πνεύματος* mit *διδακτοῖς*). Damit ist zunächst nur wiederholt, was in v. 4 schon gesagt war, daß nämlich seine Predigt *ἐν πνεύματι* geschah; erst die drei nächsten vielumstrittenen Worte fügen nach Art des Paulus das Neue hinzu, an das dann die Fortsetzung anschließt; er beschreibt, wie man von dem *πνεῦμα* lernt: *πνευματικοῖς* (alte Variante *πνευματικῶς*) *πνευματικὰ συγκρίνοντες*. Die unlängst wieder vorgeschlagene Deutung 'den Geistesmenschen Geistiges deutend' scheint mir wegen des Wechsels des Genus und der Annahme einer ungewöhnlichen Bedeutung des Verbums bedenklich; noch mehr freilich die Erklärung 'himmlische Dinge in himmlischer Sprache zum Ausdruck bringend', die zugleich den Zusammenhang zerstört. Ich deute nach II. Kor. 10, 12 (*οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρίναι ή συγκρίναι ἔαυτούς τις τῶν ἔαυτούς συνιστανόντων· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἔαυτοῖς ἔαυτοὺς μετροῦντες καὶ συγκρίνοντες ἔαυτοὺς ἔαυτοῖς οὐ συνιοῦσιν* — das *συγκρίνειν* ist Vorbedingung alles Beurteilens): 'indem wir mit Geistesgaben und Offenbarungen (die wir schon besitzen) Geistesgaben und Offenbarungen (die wir erhalten, vgl. das folgende *τὰ τοῦ πνεύματος* und cap. 12, 1 ff. *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* und ihre Aufzählung) vergleichen und sie danach beurteilen und verstehen.' Das *ἐν πνεύματι λέγειν*, das Paulus natürlich auch für seine Missionspredigt in Anspruch nimmt, schaltet in dieser Auffassung die Tätigkeit des Menschen nicht ganz aus; beide wirken zusammen. Der noch nicht Begnadete kann freilich so gar nicht lernen: *ψυχικὸς δὲ ἀνθρώπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* (der Genetiv *τοῦ θεοῦ*, der den Gegensatz noch schärfer macht — Mensch

und Gott gehören zunächst vor der wunderbaren Wesensänderung des ersten zwei verschiedenen Welten an — soll die Erinnerung an 1, 17 ff. noch stärker wachrufen). μωρία τάπ αὐτῷ ἔστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, δτι πνευματικῶς (d. h. wie es nur der πνευματικός kann, vgl. Apoc. Joh. 11, 8) ἀνακρίνεται. Mit einem bei Paulus beliebten rhetorischen Spiel wird das Kompositum gewechselt, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν ist eben ein πνευματικῶς ἀνακρίνειν (prüfen und beurteilen, θέλεγχειν, vgl. I. Kor. 14, 24). Der ganze Satz bereitet in diesem Zusammenhang nur das Gegenstück vor: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται Ein stolzes Wort, das diesem einen Wunderwesen nicht nur eine absolute Erkenntnis und Unfehlbarkeit zuschreibt, sondern auch allen anderen (gemeint sind natürlich nur die Nicht-Pneumatiker) jedes Recht abspricht, über ihn zu urteilen, jede Hoffnung nimmt, ihn überhaupt zu verstehen. Es ist die Grundauffassung der Kirche, die sich auf die Predigt des Pneumatikers gründet; daher kann bei Hermas (*Mand. XI*) die Gemeinde nur aus dem sittlichen Leben, niemals aber aus der Lehre den Pneumatiker beurteilen, und dasselbe schärft die διδαχὴ ἀποστόλων Kap. 11 ausdrücklich ein (vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II 120ff.). Wenn beide dabei die Forderungen eines Lohnes ausdrücklich als Kennzeichen des falschen Pneumatikers bezeichnen, so könnte das wohl den besonderen Nachdruck erklären, mit dem Paulus immer hervorhebt, daß er von der Erlaubnis Jesu, daß der Apostel vom Evangelium lebe, keinen Gebrauch macht. Freilich müßte er diese Anschauung dann in hellenistischen Kreisen schon vorgefunden haben, was um so weniger befremdlich wäre, da das προφητεύειν oder *vaticinari* eine feste Stelle im Kult der Mysteriengemeinden einnahm (vgl. oben S. 100). Jene volle Autonomie ist ein Grundgedanke alles Prophetentumes (vgl. etwa Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, S. 28). Doch zurück zu der Stelle des Korintherbriefes.

Daß der Schwerpunkt des v. 15 in der zweiten Hälfte αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται liegt, zeigt der Zusammenhang und der Zweck der Darlegung. Nur an ihn schließt daher auch

die Fortsetzung, der Schriftbeweis durch das Wort: τίς τὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, δὸς συμβιβάσει αὐτόν, der abgeschlossen wird durch das Sätzchen: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. So schwer es mir wird, hier Forschern zu widersprechen, die ich aufs aufrichtigste verehre, — schließen kann dies Sätzchen den Beweis nur, wenn für Paulus und seine Hörer νοῦς und πνεῦμα vollkommen identisch sind oder doch sein können. Nur dann kann der Apostel das Zitat aus der Septuaginta (Jes. 40, 13) so umbilden und umbiegen. Jede Deutung des Wortes νοῦς als 'Sinn' oder 'Verstand' raubt für mein Empfinden der ganzen Stelle Sinn und Verstand; νοῦς muß hier jenes göttliche Fluidum sein, das dem Begnadeten allein verliehen wird und ihn zum πνευματικός macht. Das kann das Wort nun nach gewöhnlichem Griechisch nicht bedeuten. Wohl aber kennen wir diesen Wechsel beider Worte und Begriffe jetzt im Hellenismus, ja wir kennen eine ganze Richtung hellenistischer Mystik, die einen Gott Νοῦς verehrt, der seinen Auserwählten als himmlische Gabe den νοῦς verleiht; diese Gabe bewirkt sofort eine absolute Erkenntnis des Alls (das πάντα γνωρίζειν) und die Unsterblichkeit; der so Begabte heißt ἔγνως und wird zum göttlichen Lehrer seiner Brüder. Das System liegt bekanntlich ausführlich im Poimandres vor, den man ganz ausreibēn müßte, um zu zeigen, wie νοῦς hier überall das bedeutet, was in anderen Resten heidnischer Mystik als πνεῦμα bezeichnet wird. So stellen verlorene Hermetische Schriften, welche der Heide Zosimos anführt (vgl. Poimandres 102. 103) denn auch den ἄνθρωπος den πνευματικός ἄνθρωπος gegenüber. Noch deutlicher ist eine Stelle des Κρατήρος ἢ Μονάς (§ 4): ὅσοι μὲν οὖν ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός (den νοῦς hat Gott in einem großen κρατήριο niedergesendet; ein κρατήριο wird bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet), οὗτοι μετέχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Die Geistetaufe macht zum τέλειος ἄνθρωπος; die Ungetauften sind, wie es später heißt, ohne νοῦς und ohne γνῶσις, auf die αἰτήσεις allein angewiesen, wie die ἀλογα ζῶα (vgl. den Judasbrief v. 10). Wenn

τέλειος hier einerseits 'vollkommen' bedeutet ('volle Menschen'), so anderseits doch offenbar zugleich 'in der Taufe vollkommen geworden'. 'Vollkommen', d. h. geweiht ist ein fester Begriff in den meisten orientalischen Religionen und der ganzen Gnosis. Die Bildung des Begriffes geht aus von der festen sakralen Formel τέλεια μυστήριο (in Athen die große und daher erst zweite Weihe, Plato Sympos. 210a und sonst) und sie hängt natürlich mit der Vorstellung zusammen, daß es einen festen Weg und daher auch ein ἀρχεσθαι und ein τελευτῶν in den Mysterien gibt, und daß der Höhepunkt, die Vollendung (τέλος), das Schauen Gottes ist (ebenda p. 210—212a). In hellenistischer Zeit ist die Formel allgemein üblich für das richtige und daher zur vollen Schau führende μυστήριον oder τελετή (vgl. z. B. Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Suppl. XVI, S. 811, Z. 26: τέλει τελείαν τελετήν, Hippolyt Elenchos p. 2, 17 W., Apuleius XI 26: *plenissime videbar iam dudum initiatus* und XI 29: *quid subsicivum quamvis iteratae iam traditioni remansisset. nimirum perperam vel minus plene consuluerunt in me sacerdos uterque*). Da τελετή und μυστήριον auch das geheime Gebet (den λόγος ἀπόκρυφος) oder die Offenbarungsschrift bedeuten können (vgl. S. 107), so begegnet in dieser Literatur auch ein λόγος τέλειος, und wir sahen oben (S. 107. 136), daß er zur Schau Gottes und damit zur vollen γνῶσις führt und dem, was wir Mysterium nennen, entspricht. Sein Gegenstand ist die νόησις, nach dem Sprachgebrauch dieser Literatur das Gewahren (αἰσθάνεσθαι) des Über-sinnlichen im Gegensatz zu der eigentlichen αἴσθησις, dem Gewahren des Sinnlichen; diese Beziehung wird so voll empfunden, daß Corp. Herm. IX 1 beginnen kann: χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέωκα λόγου, νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγούμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγου διεξελθεῖν. αἴσθησις γάρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦντιν ἔχειν, δτι οὐ μὲν ὑλική ἔστιν, οὐ δὲ οὐσιώδης. Daß der τέλειος λόγος nur über die νόησις handeln kann, muß jeder Leser wissen. So wird τέλειος (natürlich zunächst in dem Sinne von 'dem nichts fehlt') in der Mysteriensprache und bei Philo die Bezeichnung

für denjenigen, welcher die Fähigkeit des νοεῖν in diesem Sinne und damit die volle γνῶσις hat. Es ist ein naheliegender Nebengedanke, daß er damit zum τέλειος ἀνθρωπος, zu dem Menschen in seiner höchsten und vollsten Ausbildung wird; aber ein Nebengedanke bleibt es dennoch. Nur den Hauptgedanken finde ich zunächst in dem oben angeführten Worte des Paulus σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (eine Beziehung auf das Alter ist dort noch gar nicht möglich, eine Beziehung auf die γνῶσις θεοῦ schon nach dem Vorausgehen den notwendig; nur ihretwegen kann auch das Wort 3, 1 aufgenommen werden durch die Bezeichnung πνευματικός; aber, charakteristisch für den Stil des Apostels, eben bei dieser Aufnahme wird ihm zugleich der Nebengedanke 'voller Mensch' bewußt, der sich mit dem Wort auch in der angeführten Stelle des Κρατήρα verbindet; man kann die Sprache des Paulus aus jener Stelle erklären, nicht aber umgekehrt jene Stelle aus Paulus). Es ist mir wichtig, gleich im Anfang festzustellen, daß wie der ganze Beweis in I. Kor. 2, 15. 16 so auch die Gedankenentwicklung von Kap. 2 zu Kap. 3 auf der hellenistischen Formelsprache beruht und ohne sie unverständlich ist — wenigstens für den Philologen, der die einzelnen Worte zunächst ψυχικῶς verstehen möchte.

Paulus kehrt, wie ich schon andeutete, von jener großen Digression zurück und fügt zu 2, 6: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις den Nachsatz: ἐν ὑμῖν δὲ οὐκ ἡδυνήθην, oder vielmehr, wie es nun heißt (3, 1): κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἡδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς. Er sucht hierzu einen Gegensatz; ψυχικός kann er nicht gut brauchen, denn die Korinther sind ja getauft, sind ἐν Χριστῷ und haben also schon teil am πνεῦμα; aber sie sind noch nicht τέλειοι; ein neues Bild, das in den phrygischen Mysterien (oben S. 181) wenigstens vorbereitet ist, versinnbildlicht das: sie sind noch νήπιοι ἐν Χριστῷ; ist doch auch im Kinde der νοῦς, der ja eben dem πνεῦμα gleichgesetzt war, noch unentwickelt; es führt ein mehr vegetatives Leben. So können wir die Wahl des Wortes κάρκινοι begreifen, das den Betroffenen keineswegs unter den

ψυχικός stellen soll; es schließt das πνεῦμα offenbar nicht voll aus, weil es eben nicht wie ψυχικός einer festgeprägten und auf den ausschließlichen Gegensatz berechneten Terminologie entnommen ist, und besagt nur, daß in dem Widerstreit von Fleisch und Geist, den Paulus auch in dem Bekehrten annimmt, ersteres noch die Überhand hat. Freilich wäre der Ausdruck unmöglich ohne die Überzeugung, daß in dem τέλειος oder πνευματικός die κάρξ ebenfalls wenigstens in ihren Wirkungen vernichtet ist. So kann ihm jetzt gerade die Existenz jenes Streites den Beweis geben, daß die Korinther bisher noch nicht πνευματικοί sind: δπου γὰρ ἐν ὑμῖν Ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἔστε καὶ κατὰ ἀνθρωπὸν περιπατεῖτε; Wieder ist es der Zusatz, an den die weitere, man könnte sagen, metaphysische Ausführung knüpft: δταν γὰρ λέγη τις ἔγώ μὲν εἰμι, Παύλου', ἔτερος δὲ ἔγώ Ἀπολλῶ', οὐκ ἀνθρωποί ἔστε; Es ist der Schluß der ganzen Darstellung von 1, 12 an, die Lösung, aus der alles Dazwischenstehende begriffen werden will, und kann gar nicht scharf genug interpretiert werden. Der ψυχικός ist Mensch schlechthin, der πνευματικός ist überhaupt nicht mehr Mensch. Was er ist, wird nicht gesagt, und es ist verkehrt und durch nichts veranlaßt, wenn moderne Erklärer einen Gegensatz: ἀλλὰ υἱὸς θεοῦ oder dergl. hinzuhören wollen. Der feste Begriff eines überirdischen und übernatürlichen Wesens muß in der Gemeinde bestehen, sonst ist die ganze Ausführung hinfällig. Daß dabei ἔγώ εἰμι Παύλου wieder denselben mystischen Nebensinn hat wie 1, 12 ff., brauche ich ebensowenig auszuführen, wie etwa gegen andere Forscher darzulegen, daß unser Abschnitt nicht im Gegensatz zu 3, 16 steht, wo nur von der ἐκκλησίᾳ als einem Tempel die Rede ist, in welchem das πνεῦμα τοῦ θεοῦ wohnt. Eine andere mystische Gedankenreihe wirkt hier ein, die man gar nicht scharf genug von der ersten sondern kann; hier ist, wie höchst wahrscheinlich in der Auffassung der jerusalemitanischen Gemeinde, die Gemeinschaft die Trägerin des πνεῦμα (das ursprünglich doch wohl die Form ist, in welcher der Auferstandene im Kreise der Seinen bleibt). In der zuerst besprochenen Ge-

dankenreihe steht der πνευματικός κατ' ἔξοχήν als absolut vollkommen allein für sich. Daß Paulus zu jenem Satze: ἐγώ μέν εἰμι Παύλου im folgenden den Gegensatz bildet (3, 22): εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλώς εἴτε Κηφᾶς . . . πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ und alles Tun des Pneumatikers nur als Dienst an der Gemeinde hinstellt (er wird gerade hierauf später zurückkommen), darf den Blick nicht für die Schroffheit verdunkeln, mit der er in dem ganzen ersten Teil der Darlegung jedes Urteil von Freund und Feind über seine Lehre ablehnt und eine Stellung in Anspruch nimmt, die wir uns nur mühsam begreiflich machen können. Nur hieraus wird die Polemik verständlich, auf welche der zweite Brief seinerseits antwortet.

Das technisch gebrauchte Wort πνευματικός entsprach dabei dem Begriff πνεῦμα ἔχειν; an der zweiten Stelle, an der es dem Worte ψυχικός entgegengestellt wird, entspricht es dem Begriff πνεῦμα εἶναι. Es wird sich fragen, wie weit diese zweite Stelle die bisher gewonnene Auffassung bestätigt und ebenfalls feste Begriffe für beide Worte als der Gemeinde bekannt voraussetzt. Sie findet sich bekanntlich in demselben Briefe in der Auseinandersetzung über die Auferstehung (15, 35 ff.). Überschauen wir zunächst das Kapitel, das eine streng geschlossene Einheit bildet. Der Apostel rekapituliert im Eingang den Inhalt seines κήρυγμα, das zugleich das κήρυγμα aller echten Apostel ist, und das, wenn es wirklich wahr ist, den Gläubigen die *cωτηρία* bringt (der Zusatz v. 2 ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε bereitet die Auseinandersetzung v. 12 vor, vgl. 14 κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν); vier Hauptpunkte hat es: Χριστὸς ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἤγρεθη, ὥφθη. Daraus folgt, daß es die Frage, ob eine Auferstehung von den Toten möglich sei, für die Gemeinde gar nicht geben darf; sonst wäre das κήρυγμα nichtig, nichtig des Paulus Anstrengungen, nichtig der Glaube der Gemeinde; die *cωτηρία* wäre unmöglich (v. 18 ἀπώλοντο geht auf v. 6 und über ihn hinaus auf v. 2 δι' οὐ καὶ cώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε). Die Auferstehung ist Kern und Inhalt alles εὐαγγελίζειν (mit v. 19 vgl. 1. 2), und

daß sie wirklich erfolgt ist, kann Paulus noch einmal als Augenzeuge versichern, um sofort die entscheidenden Folgerungen zu ziehen (um sie zu stützen hat er vorher gezeigt, was aus der entgegengesetzten Annahme folgen müßte): also ist der Bann gesprengt, Christus muß der Erstling vieler werden; der Ἀνθρωπός hat den Tod gebracht, der Ἀνθρωπός bringt auch die Auferstehung. Daß der Messias, wie Adam, 'der Mensch' (ein ganz fester Begriff) ist, wird schon hier vorausgesetzt; es ist falsch an dieser Stelle, wie Röm. 5, 12 ff., zu ἀνθρώπου hinzuhören zu wollen ἐνός. Das Appellativ wird hier artikelloс wie der Name gebraucht, eben weil es fast Name ist. Allgemein wie der Tod muß dann die Auferstehung sein, nur gibt es eine Stufenfolge (τάγματα): der Messias selbst die ἀπαρχή (und ἀρχή), die ihm bei seiner Wiederkunft schon Angehörigen zu zweit, endlich τὸ τέλος. Das Wort hat hier doppelten Sinn, einerseits bedeutet es die Letzten (entsprechend der ἀρχή), andererseits das Weltende, an dem diese Letzten auferstehen (ὅταν). Es ist ein Vernichten aller widergöttlichen Macht, und der letzte Feind ist der (ganz persönlich gedachte) Tod. Auch er muß vernichtet werden; Gottes Wort sagt ja (Ps. 8, 7) πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Wenn alles, so auch den Tod (er ist also als ἔζουσία oder ἀρχή gedacht, wie im Iranischen). Wie um einem Mißverständnis zu begegnen, betont der Apostel noch, daß der ὑποτάξας selbst natürlich nicht zu den ὑποτεταγμένα gehören kann, sondern von seinem Bevollmächtigten die Herrschaft zurückempfängt und nun Gott Alles in Allen ist. Der Begriff Gott und der Begriff Leben sind für diese Theologie notwendig identisch, wie der Tod der letzte Inbegriff alles Widergöttlichen ist; gesagt freilich wird das so wenig, wie etwa der eigenartige Begriff Ἀνθρωπός erklärt wird; es sind die der Gemeinde bekannten Voraussetzungen paulinischer Theologie. Gesagt wird ferner nicht, daß mit der Vernichtung des Todes die früher Gestorbenen auferstehen. Aber offenbar ist diese Vorstellung für die Gemeinde mit der des τέλος, des Weltendes, verbunden, und gerade an sie schließen die folgenden aus der beiderseitigen Überzeugung

entnommenen Argumente: ist mit dem Tode alles aus, warum lassen sich viele von euch für die Toten (stellvertretend) taufen und warum begebe ich mich täglich in Todesgefahr und hoffe auf Lohn? Wer das lehrt, den meidet; er ist verdorben und verdirbt euch (v. 34 ist ἀγνωκία θεοῦ wie in der Hermetik zugleich ein ethischer Begriff, fast wie gottlos, Gott entfremdet; γνῶσις ist ja der unmittelbare Zusammenhang mit Gott). Zum Streit mit diesem Gottlosen geht der Apostel über, indem er ihn 'Tor' schilt. Er mag wohl versuchen, eine bestimmte Schilderung zu erzielen und an ihr dann die Unmöglichkeit dieser Auferstehungsvorstellung nachzuweisen; so fragt er πῶς ἐτείρονται οἱ νεκροί, ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; (man denke an die Rede des Heiden bei Minucius 11, 7 wo zu schreiben ist *vellem tamen sciscitari, utrumne <sine corporibus an> cum corporibus et corporibus quibus, ipsisne an innovatis, resurgatur. sine corpore? hoc quod sciām neque mens neque anima nec vita est. ipso corpore? sed iam ante dilapsum est; aliō corpore? ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur.*). Der Apostel antwortet zunächst: der Körper, das cūma — er redet nicht von dem entseelten, sondern von dem beseelten, lebendigen — ist nur das Saatkorn, das vergeht und aus dem etwas ganz anderes wird. Und wie schon der rein materielle Bestandteil des irdischen cūma, die von der Auferstehung ausgeschlossene cárē, bei den verschiedenen Geschöpfen verschieden ist, so gibt es auch in höherem Sinne verschiedene cówmatá, zunächst cówmatá ἐπίγεια und cówmatá ἐπουράνια, und wie beide an der dóxa θεοῦ verschiedenen Anteil haben, so bestehen auch unter den cówmatá ἐπουράνια wieder große Verschiedenheiten: ἄλλη δόξα ήλιου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης (v. 41). Den seltsamen Wortgebrauch, der über den Gebrauch der Septuaginta herausgehend die Begriffe Ehre, Preis, Kraft und Glanz verbindet und in den Papyri ganz ähnlich wiederkehrt (vgl. S. 140. 166), muß, wie bei den Mandäern und Manichäern, eine wesentliche Eigenschaft, ja die Substanz Gottes und alles Göttlichen sein (der Satz ist ja parallel zu ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ cárē κτηνῶν). Daß er eine Verschiedenheit der δόξα der Verklärten annimmt,

deutet Paulus dabei nur leise an, hauptsächlich will er verhüten, daß die Korinther mit dem οὐράνιον cûma zu sehr die Vorstellung des Menschen nach seiner Gestalt oder seinem Stoff (kurz, nach dem ἐπίγειον cûma) verbinden und will Gottes Macht hervorheben, den verschiedenen Wesen nach freier Entscheidung Anteil an seiner δόξα und seinem Wesen zu geben. Den Unterschied zwischen den beiden Arten von cûma betont v. 42 und greift zurück auf das v. 37 begonnene Bild, als ob vorausgegangen wäre ὡς τὸν κόκκον ἄλλον φαμὲν τοῦ φυτοῦ: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν· σπείρεται ἐν φθορᾷ (zugleich räumlicher Begriff, wie im Iran: in der Materie), ἐτείρεται ἐν ἀφθαρτίᾳ (im Gottesreich), σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐτείρεται ἐν δόξῃ (Wesensbestimmungen), σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ (oben S. 166), ἐτείρεται ἐν δυνάμει. Die Zusammenfassung ist σπείρεται cûma ψυχικόν, ἐτείρεται cûma πνευματικόν. Das Wort cárkipon mußte vermieden werden, weil es das Bild des leblosen Leibes, der ins Grab gesenkt wird, wachrufen könnte, Paulus aber den ganzen 'natürlichen Menschen' nach Wesen und Erscheinungsform als das Saatkorn bezeichnen will, aus dem zwar die neue, ganz verschiedene Bildung erwächst, das aber selbst vorher vergehen muß. Wenn er gerade in dieser Verbindung ψυχικόν wählt, so setzt er voraus, daß seine Adressaten diesen Begriff, der hier durch nichts vorbereitet ist, kennen, ihn ohne weiteres mit φυσικόν und ἐπίγειον identifizieren und wissen, daß das Wort nur als Gegensatz zu πνευματικόν gebraucht wird. Weil der eine dieser Begriffe den andern notwendig verlangt, kann er anschließen εἰ ἔστιν cûma ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. Der Gegensatz ist also hier nicht, wie man gesagt hat cárξ und πνεῦμα, sondern ausschließlich ψυχή und πνεῦμα, nur gehört zur ersten die cárξ, zur letzteren die δόξα. Ich darf vielleicht jetzt schon sagen, daß hier die iranische Auferstehungsvorstellung, nach der sich aus dem verwesenden Leibe die in ihm enthaltenen Lichtteile später lösen und als eine Art neuer unbestimbarer Leib wieder mit einem beim Tode entweichenden geistigen Teil verbinden, klarer vorliegt als z. B. in der syrischen Baruchapokalypse, die

man verglichen hat (v. 49 ff.: Sicherlich gibt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie nichts ändert an ihrem Aussehen . . . Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln, und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln . . . deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen usw.). Diese iranische Vorstellung ist vom Judentum in verschiedenen Umgestaltungen aufgenommen, und wir dürfen Paulus, zumal an der Stelle, die seine Anschauung im Zusammenhang darlegen will, nur aus ihm selbst deuten. Die spätjüdische Anschauung, die er zugrunde legt, will er nun aus der alten Tradition seines Volkes rechtfertigen und mit ihr in Einklang bringen. So fährt er nicht fort, wie er nach der ersten müßte: 'Es gibt ja auch zwei Adam, wie wir glauben; der erste war ψυχικός, also muß der zweite πνευματικός sein.' Indem er die Gedankenverbindung, wie oft, nicht ausdrückt, setzt er für den ersten Teil das Gotteswort, das sie stützt und belegt, ein οὗτος καὶ γέραπται Ἐγένετο δὲ ἄνθρωπος — δὲ πρῶτος Ἄδαμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν (Gen. 2, 7, ich möchte so nach LXX schreiben; δὲ πρῶτος ἄνθρωπος Ἄδαμ oder δὲ πρῶτος ἄνθρωπος oder δὲ πρῶτος Ἄδαμ die Hss.). Paulus darf voraussetzen, daß man dabei erkennt, daß er selbst erklärend zugefügt hat δὲ πρῶτος Ἄδαμ, und darf ebendarum einen neuen Zusatz machen, der zu dem vorigen als notwendige Ergänzung passen soll, ohne doch als Schriftwort aufgefaßt zu werden δὲ ἔχατος Ἄδαμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Wieder ist die Voraussetzung offenbar, wie in dem Satze εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, daß das Paar ψυχή und πνεῦμα Gegensätze bildet, die sich gegenseitig bedingen. Weil von dem ersten Adam nur bezeugt ist, daß er ψυχή war, muß ein zweiter πνεῦμα sein. Die Beiwoorte scheiden beide weiter; jene hat das Leben nur empfangen, dieses ist Urquell und Schöpfer des Lebens. Aber Paulus hat noch eine tiefere Begründung, seinen Zusatz als den wahren Sinn und die deutende Umschreibung jener Schriftstelle zu geben. Er setzt ihren

Zusammenhang im folgenden als seinen Lesern gegenwärtig voraus (ἐκ τῆς χοϊκός), also müssen wir diesen ins Auge fassen: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς τῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν (Philo πνεῦμα) Ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν Ζῶcav. Die notwendige Folgerung ist, daß der zweite Adam, von dem Paulus sagt ἐγένετο εἰς πνεῦμα Ζωοποιοῦν, nach seiner Deutung die πνοὴ Ζωῆς ist oder besser zu ihr geworden ist. Das klingt uns zunächst befremdlich, wird aber sofort aus der Form der iranischen Lehre, die uns bei den Mandäern erhalten ist, verständlich: in den schon gebildeten Menschen (Adam) wird nachträglich von Gott ein Himmelswesen, der Adakas (nach Prof. Lidzbarskis sicherer Deutung der verborgene Adam) hineingelegt. Lesen wir unter dieser Voraussetzung Paulus weiter, so wird er verständlich: ἀλλὰ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Es ist die Reihenfolge des Schöpfungsberichtes, also für Paulus zugleich die von Gott verordnete Folge. Er bleibt weiter bei dem Bericht und zieht aus ihm Schlüsse: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ τῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος (also die πνοὴ Ζωῆς) ἐξ οὐρανοῦ. οὗτος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οὗτος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ (es ist das im Iranischen übliche Bild: der Leib wird als Kleid bezeichnet; auch der Begriff des Abbildes kehrt dabei immer wieder), φορέομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουράνιου (das cūma πνευματικόν). So folgt tatsächlich aus dem Schöpfungsbericht selbst die Notwendigkeit der Auferstehung in einem pneumatischen Leib. Daß Paulus dabei im Gegensatz zu πρῶτος Ἄδαμ zuerst ἔχατος Ἄδαμ, dann aber im Gegensatz zu πρῶτος ἄνθρωπος sagt ὁ δεύτερος, darf stilistisch nicht befremden. Ist die Abfolge betont und liegt auf ihr alles Gewicht, so kann, auch wenn nur zwei Glieder genannt sind, das zweite derartig superlativisch bezeichnet werden, vgl. Properz II 10, 7 *aetas prima canat Veneres, extrema tumultus* oder Euripides Androm. 390 ἐκοιμήθην βίᾳ cùν δεσπόταις· κάτ' ἔμ' οὐ κείνον κτενεῖς τὸν αἴτιον τῶνδ', ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφείς

πρὸς τὴν τελεύτην ὑστέραν οὐσαν φέρῃ; (siehe Hermes XXXI 188 ff.).

Offenbar soll in diesem Schluß v. 21. 22 aufgenommen werden: ἐπειδὴ γὰρ δι’ ἀνθρώπου δ θάνατος, καὶ δι’ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν· ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Nur deshalb kann ja Paulus für den zweiten Ἀνθρωπος die Bezeichnung als πνεῦμα ζωοποιοῦν gewählt haben. Aber erklären läßt sich dieser Schluß weder aus dem jüdischen Messiasglauben noch aus der jüdisch-hellenistischen, äußerlich an den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis anschließenden Spekulation von einem ersten himmlischen und einem zweiten irdischen Adam; die Ideenlehre Philos hat nichts mit ihm zu schaffen; höchstens kann sie aus derselben Wurzel stammen, ist aber dann durch die Anlehnung an Plato anders gewendet. Wie befremdlich v. 21. 22 sind, hat M. Brückner, Die Entstehung der Paulinischen Christologie, Straßburg 1903, S. 13, gut dargelegt, aber seine Erklärung 'was dem ersten Gliede einer geschichtlichen Reihe widerfährt, gilt für Paulus der ganzen Reihe' genügt leider nicht, um verständlich zu machen, daß Christus offenbar als πνεῦμα, und zwar als πνεῦμα ζωοποιοῦν, dem ersten Adam als der ψυχῇ entgegengestellt wird. Ein festes System muß vorausgesetzt sein, und zwar ein System, das nicht von der Genesiststelle (die ja notwendig dazu führen müßte, die πνοὴ Ζωῆς bzw. das πνεῦμα, mit der ψυχῇ zu identifizieren) oder überhaupt von dem jüdischen Glauben ausgeht, sondern auf beide nur übertragen und ihnen angepaßt ist. Solange wir es nicht kennen, bleibt die Paulinische Darlegung, die etwas so ganz anderes bietet, als wenigstens wir Laien aus ihr herauszuhören gewöhnt sind, in sich unverständlich und dem Philologen ein Rätsel. Wenig helfen die Stellen, die ich früher schon anführte, Corp. Hermet. IX 9: πάντα γὰρ ὅσα ἔστιν, ὃ Ἀκληπίε, ταῦτα ἐν τῷ Θεῷ ἔστι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τινόμενα καὶ ἐκεῖθεν ἡρτημένα, τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐσίας ψυχικῆς κινοῦντα, τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα oder IX 6 (von

dem κόσμος als οὐδὲ θεοῦ): φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ... τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν ποιῶν γενέσεων ἐργάζεται. πνοὴ γὰρ οὖσα πυκνοτάτη προτείνει τὰ ποιὰ τοῖς σώμασι μετὰ ἑνὸς πληρώματος τοῦ τῆς Ζωῆς. Wohl werden auch hier ψυχή und πνεῦμα geschieden und wird der ersten nur die κίνησις, dem letzteren das ζωοποιεῖν zugeschrieben, aber das System ist anders, und dasselbe gilt von XIII 12: Ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσίν, ἔνθα δὲ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. Die schwerlich heil überlieferten Worte enthalten im Grunde nur die Versicherung, daß Gott einerseits φῶς καὶ Ζωὴ, andererseits πνεῦμα ist. Das ist eine iranische Grundvorstellung, erklärt aber die Anschauungen des Paulus noch nicht. Ihnen muß die iranische Vorstellung von einem Gottwesen Ἀνθρωπός irgendwie verwandt sein, und wichtig scheint mir, daß um das Jahr 70 n. Chr. bei den west-semitischen Mandäern Anoš (der Mensch) dem jüdischen Messias gleichgesetzt ist. Seine Wiederkehr vom Himmel bringt das Weltende und die Wiederbelebung, und schon vorher bekleidet er die Seele des Sterbenden mit seinem Lichtgewand wie Mandā d’Haijē, der ja auch der erste Mann (Mensch) heißt, und führt sie in die Gotteswelt, die Welt des Lichtes und des Lebens, empor. Sie ist sein, er ist ihr Abbild. Zusammenhänge müssen hier vorliegen. Aber so nahe sich im Mandäischen die Vorstellungen von Adakas und Anoš (Mandā d’Haijē) zu kommen scheinen — beide werden auch als das Wort Gottes bezeichnet —, weder die völlige Gleichsetzung beider, noch die Vorstellung, daß Anoš der zweite und zugleich letzte Adam ist, läßt sich bisher belegen. Eine direkte Ableitung der von Paulus befolgten jüdischen Eschatologie aus der mandäischen wäre ja auch von vornherein unwahrscheinlich; ihre Verwandtschaft ist klar. Noch ist das Rätsel dieses Kapitels nicht voll gelöst; nicht die Lehre des Paulus oder der Glaube der Gemeinde wird uns ja dargestellt, sondern nur Schlußfolgerungen, die auf sie begründet sind. Um so mehr gilt es, durch schärfste Wortinterpretation zu bestimmen, was vorausgesetzt wird.

Erst in v. 50 geht Paulus zu der Form der Lehre über, und wir spüren den Unterschied. Er nennt zunächst die Voraussetzung für alles Vorausgegangene wie für das Folgende, das grundlegende Dogma aller iranischen Eschatologie: die Materie selbst (*cāpēz kaī aīmā*), das schlechthin Vergängliche (die φθορά, wie im Iranischen ein konkreter Begriff), ist von der Gotteswelt (ἀφθαρψία) ausgeschlossen. Was wird dann mit denen, die im materiellen Leibe den Tag der Wiederkunft erleben? Müssen sie den Leib erst ablegen, also sterben, wenn doch der Tod bezwungen oder, wie es im Mandäischen und Manichäischen heißt, getötet ist? Paulus lehrt, daß für sie an Stelle von Tod und Auferstehung, die ja nur Verwandlung sind, eine andere Art Verwandlung tritt. Sie gleicht einem Überkleiden der Materie durch das Immaterielle, wobei erstere im letzteren vergeht: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρψίαν (also τὸ ἀφθαρτόν) καὶ τὸ θνητόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν (τὸ ἀθάνατον). Daß der Apostel diesen Satz schwer wiederholt, indem er versichert, wenn das geschieht, ist der Spruch des Jesajas (25, 8) erfüllt κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος, läßt mich in dem Worte ὁ θάνατος hier einen konkreten Begriff τὸ θνητόν vermuten (wie φθορά für τὸ φθαρτόν eintritt). Dafür spräche die offenbar in Erinnerung hieran geprägte Wendung II. Kor. 5, 4 ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Einst war es umgekehrt; da hatte die Materie das Göttliche bezwungen (verschlungen) und scheinbar besiegt. Dieser Gedanke läßt ihn Hosea 13, 14 frei umbilden (er meidet das Wort "Αἰδης") und zugleich erläutern ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; ποῦ σου θάνατε τὸ νίκος; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος. Auch hierbei scheint θάνατος noch für die Materie, für τὸ θνητόν und zwar für das an dem Individuum Sterbliche gesagt. Denn Paulus faßt, wie das Schlußwort zeigt, den Hergang so auf, als ob der einzelne Christ dabei den Tod (das Vergängliche in sich) und mit ihm die Sünde durch Christi Eingreifen besiegt. Aus dem Siege Christi (v. 26) wird der Sieg des Christen, der ja Christus in sich trägt.

Gewiß schöpft Paulus nicht direkt aus dem Iranischen; nur

um die Vorstellungen seiner Zeit zu charakterisieren, führe ich an, daß im Iranischen einem ersten Kampfe des Ormuzd (des 'Menschen') mit der Materie, in dem dieser unterliegt und verschlungen wird, ein zweiter am Ende aller Dinge entspricht, bei dem Ormuzd die Materie oder Vergänglichkeit (Vernichtung, Tod, aber auch Gier, Sünde) besiegt und vernichtet.

Ich bin mir bewußt, daß die Deutung, die ich dem Worte θάνατος in v. 54 gegeben habe, starken Widerspruch finden wird, so sehr auch für sie spricht, daß damit erst der Sieg des einzelnen Christen dem Siege Christi (v. 26) klar gegenübergestellt wird (auch der einzelne Tote empfängt im iranischen Totenritual den Kranz der Siege bzw. den Kranz der Rechtigkeit). So verfolge ich zunächst den eigentümlichen Sprachgebrauch. Orientalische Färbung (z. B. in dem Gebrauch von φθορά und ἀφθαρτία, τὸ θνητόν und ἀθανατία) wird in dem ganzen Abschnitt empfinden, wer mandäische und manichäische Texte einigermaßen kennt. Am klarsten ist er gerade in dem Gebrauch des Wortes θάνατος. Ich vergleiche zunächst einen Abschnitt aus Corp. Herm. VII, einer eigentümlichen Schrift, in der sich orientalische Grundanschauungen und Formeln platonischer Philosophie wunderbar durchdringen, wie ich schon in den Götting. Gel. Anz. 1911 S. 555 ff. erwiesen habe. Hier heißt es, § 2: Ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν δδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς τνώσεως θύρας, δπου ἔστι τὸ λαμπρὸν φῶς τὸ καθαρὸν σκότους (iranischer Terminus), δπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν (iranisches Bild) ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν δραθῆναι θέλοντα. οὐ γάρ ἔστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ δρατὸς δφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ. πρώτον δὲ δεῖ σε πειριρήξασθαι δν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὄφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεεμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητ<sup>ικ</sup>ὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον λήστην, τὸν ..... δι' ὧν (δν?) φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν (δν?) μισεῖ φιλοῦντα (φθονοῦντα Hss.). τοιοῦτος ἔστιν δν ἐνεδύσω ἔχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθὸν μισήσῃς

τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ήν ἐπεβούλευε  
coi τὰ δοκοῦντα καὶ μὴ <δόντα αἰσθηνήρια χαρισάμενος, τὰ δὲ>  
νομιζόμενα αἰσθητήρια. ἀναίσθητα ποιῶν τῇ πολλῇ ὑλῇ αὐτὰ ἀπο-  
φράξας (vgl. oben S. 119) καὶ μισαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε  
ἀκούης περὶ ὧν ἀκούειν ce δεῖ, μήτε βλέπης περὶ ὧν βλέπειν ce  
δεῖ. Gewiß kann man bei den Bildern für den Leib an Platos  
Gleichung von *côma* und *cῆma* erinnern; aber weit enger erinnern  
die Einzelausdrücke (z. B. *λήγτης*, ejine bei den Mandäern für  
den Körper wie für die Materie übliche Bezeichnung) an ira-  
nische Formeln, und gerade unter ihnen begegnet bei den  
Manichäern 'der geborene Tote'; ja noch mehr eine feste Wen-  
dung bei Mandäern und Manichäern, also gegen jeden Ver-  
dacht der Entlehnung aus dem Christentum geschützt, ist die  
Formel 'der Leib des Todes'. Wenn gerade diese ganz eigen-  
artige Wendung bei Paulus Röm. 7, 24 wiederkehrt, ohne daß  
dafür zwingende Gründe vorhanden sind (er konnte nach dem  
Zusammenhang τίς με δύσεται ἐκ τοῦ σώματος τούτου oder  
nach v. 10 auch ἐκ τοῦ θανάτου sagen; die Verbindung ist be-  
fremdlich), so halte ich das schon an sich für einen zwingen-  
den Beweis, daß durch die jüdische Eschatologie iranische  
Formeln und Bilder zu ihm gedrungen sind. Da nun an der  
Stelle, von der ich ausging, I. Kor. 15, 55-56 zweifellos die  
Gedankenreihen von Röm. 7 und zugleich iranische eschato-  
logische Vorstellungen einwirken, halte ich die Deutung von  
θάνατος dort für sprachlich durchaus unanständig. Ich möchte  
sogar noch weitergehen.

Das Bild des Gewandes für den Leib liegt so nahe, daß es  
wohl in den meisten Literaturen nachweisbar sein wird, ähnlich  
wie das Bild des Hauses. Seine Verbreitung wird da am  
stärksten sein, wo im Totenkult das weiße Kleid (oder ein  
Götterkleid) dem Toten als Symbol des himmlischen Leibes  
angelegt wird, wie dies auch auf iranischem Boden zum Teil  
üblich gewesen sein muß (selbst bei den Parsen ist es wenigstens  
eine weiße Umhüllung). Hier tritt der bildliche Ausdruck oft  
völlig für die ursprüngliche Benennung ein; oder zwei Bilder  
vermischen sich: der Gerechte zieht die leuchtende Wohnung

an, die Seele wohnt hier in dem Kleide verzehrenden Feuers; der Körper ist der Lehmrock, oder der niedersteigende Gott wohnt im Tränengewande (in der Welt als dem Haus der Tränen). Auch derartige Eigenheiten können in Verbindung mit anderen Kennzeichen Beweiskraft gewinnen. So analysiere ich in Kürze noch eine zweite Stelle des Paulus, die mit I. Kor. 15 in Zusammenhang steht, II. Kor. 4, 16 ff. Paulus fühlt seinen äußeren Menschen von Tag zu Tag sich verzehren und vergehen (*διαφθείρεται*) und in notwendigem Zusammenhang damit den inneren von Tag zu Tag sich erneuern (*ἀνακαίνοῦται*). Daß er öfters schon von einem täglichen Sterben geredet hat und die *ἀνακαίνωσις* das Wunder der Neuschöpfung dem Tode gegenüberstellt, erklärt die Wortwahl. Der Ausdruck *ἔσωθεν ἀνθρώπος* ist dabei an sich ebenso doppeldeutig wie *πνεῦμα* (oben S. 159 ff.) und könnte rein natürlich jenen innern Menschen bezeichnen, mit dem wir im Denken und Selbstgespräch reden (vgl. Philo *Quod det. pot. insid.* § 23 Cohn; Tertullian *Adv. Præxian* 5, L. Rosenmeyer *Quæst. Tertullianæ* [Straßburg 1909] S. 1; es wäre abgeschmackt, für solche Vorstellung auf Platos Scheidung eines äußeren und inneren Sokrates zurückzugehen); die Quelle brauchte dabei durchaus nicht philosophisch zu sein; das Wort *λόγος* oder *cuveίδης*, ja selbst die tägliche Erfahrung führte leicht darauf. Es kann anderseits jenes göttliche Wesen in uns bezeichnen, das im Mysterium, wie wir sahen, verliehen wird. So scheidet der späte heidnische Schriftsteller Zosimos (Poimandres S. 104) von dem ersten Menschen noch einen *ἔσω αὐτοῦ ἀνθρώπος πνευματικός* und läßt auch jeden von uns einen *φωτεινὸς καὶ πνευματικὸς ἀνθρώπος* in sich tragen, der daneben kurzweg *τὸ φωτεινὸν ἡμῶν πνεῦμα* heißt; die Wesensbezeichnung für ihn ist *Φῶς*, er ist der Adakas der Mandäer; er war es der ursprünglich im 'Paradiese' war und von dem Bösen überredet ward, in den körperlichen Adam einzugehen. Dieselbe Vorstellung findet sich vereinzelt auch bei den Mandäern. Bei den Manichäern heißt er *ὁ καίνὸς ἀνθρώπος*, er besteht nach ihnen aus fünf Elementen, wie der natürliche Mensch, aber diese Elemente sind zugleich Gotteskräfte

(vgl. den ähnlichen Gedanken im Kolosserbrief 3, oben S. 122). Der Zusammenhang muß entscheiden, welche Deutung wir dem Ausdruck hier geben. Ein Zweifel scheint mir ausgeschlossen. Paulus ist zufrieden: die leicht erträgliche Bedrängnis des Augenblicks schafft ihm für ewig eine überschwellige Fülle und Wucht (*βάρος*) von δόξα. Ich werde den seltsamen Ausdruck nicht mehr aus dem hebräischen Worte *kabod* herleiten, seit ich bei den Mandäern gelesen habe, daß die auffahrende Seele eine Last (*βάρος*) trägt, vor der die Welten erbeben; es ist die Fülle des Glanzes. Diese seine Hoffnung begründet Paulus (5, 1) οἰδαμεν τὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ (vgl. Corp. Herm. XIII 15 καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκήνος, es handelt sich um das cūma ἐπίγειον des ersten Briefes), οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (auch mandäische Vorstellung, zu vergleichen ist auch der von Gott selbst im Himmel gebaute Leib, den der Myste der Mithrasliturgie über sich weiß). καὶ τὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἔξ οὐρανοῦ ἐπενδύ-  
cασθαι ἐπιποθούντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρε-  
θησόμεθα. Hier zeigt sich jenes Ineinanderfließen der beiden Bilder, das uns aus dem Iranischen bekannt ist. Über die Deutung wird bekanntlich gestritten. Wer εἴ τε (gleich εἴ περ) einfach erklären will, kann nur deuten, daß für das ἐπενδύ-  
cασθαι, das Anlegen eines Obergewands über eine schon vorhandene Hülle, die unerlässliche Vorbedingung ist, daß wir, auch wenn wir das irdische Gewand ablegen müssen, darunter noch eine andere Hülle haben, über die das Himmelskleid sich legt; wer sie nicht hätte, könnte das cūma ἔξ οὐρανοῦ oder οὐράνιον nicht empfangen. Wieder setzt Paulus voraus, daß seine Leser wissen, was diese zweite, unbedingt nötige Hülle ist, und wiederholt nur betonend (v. 4) καὶ τὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνῃ στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ὃ οὐ θέλομεν ἐκδύ-  
cασθαι, ἀλλ' ἐπενδύ-  
cασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ἡμῶν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Gewiß empfinden wir dies Gewand des irdischen Körpers als drückende Last, aber wir sehnen uns, es nicht einfach abzulegen (zu sterben und tot zu sein), sondern

dafür oder darüber jenes andere Obergewand zu erhalten, das uns ein neues Leben gibt. Die Unklarheit des Ausdrucks liegt darin, daß Paulus sich hier zu denen rechnet, die selbst den Tag des Herrn noch erleben und das Himmelskleid über das irdische ziehen werden, daß er aber auch die berücksichtigt, die vorher gestorben sind, also das irdische Kleid abgelegt haben; für beide war der Besitz eines ἔcwθεν ἄνθρωπος notwendige Voraussetzung für den Erwerb des cūma ἐπουράνιον. Ich darf also in v. 3 nicht verbinden εἴ γε καὶ, sondern muß das letzte Wörtchen zu ἐκδυσάμενοι (εἴ καὶ ἐξεδυσάμεθα) ziehen: wenn anders wir, auch wenn wir auch den irdischen Leib vorher hätten ablegen müssen, nicht nackt dastehen würden. Um auszudrücken, daß er davon für alle Fälle fest überzeugt ist, setzt Paulus trotz des gedachten Falles (Irrealis) die positive Aussage. Ein ähnliches Beispiel grammatischer Freiheit oder Feinheit wird uns später beschäftigen. Paulus fährt fort: ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θέος (vgl. I 15, 57 τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος), δ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβώνα τοῦ πνεύματος (vgl. Suidas ἀρραβών· ἡ ἐν ταῖς ὥναις παρὰ τῶν ὥνουμένων διδούμενη πρώτη καταβολὴ ὑπὲρ ἀσφαλείας). Erst das neue Bild bringt den Gedanken voll zum Abschluß: der ἔcwθεν ἄνθρωπος, den wir unter dem ἐπίγειον cūma verborgen tragen als eine Art ἔνδυμα, ist zugleich das Angeld. Er ist für Paulus wie für Zosimos das πνεῦμα. Auf den Parallelismus mit Römerbr. 8, 23 καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπέκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ cūματος ἡμῶν· τῇ γὰρ ἐλπίδι ἔcwθημεν verweisen die Kommentare mit Recht. Selbst das letzte Sätzchen findet II. Kor. 5, 7 sein Gegenbild διὰ πίctεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ δι' εἴδους. Die ἀπαρχὴ ist die πρώτη καταβολή, das πνεῦμα ἔχειν der Beginn, die Anfangsstufe des πνεῦμα εἶναι. Es ist mir nicht gleichgültig, daß der Tag der Mysterienweihe auch bei Apuleius (XI 23) als *dies divino vadimonio destinatus* bezeichnet wird; er gibt die göttliche Bürgschaft für die verheiße volle cwtηρία, eine Bürgschaft, die sich bekanntlich von Zeit zu Zeit wiederholt. Auf ihr beruht die fiducia germanae

*religionis*, die auch Apuleius (XI 28) auf den Empfang des πνεῦμα gründet (vgl. *spiritu faventis Eventus*, d. h. des Ἀγαθὸς δαιμῶν). Wie eng sich der Wortgebrauch des Paulus mit der Mysteriensprache berührt, zeigt auch das Hermetische Wiedergeburtmysterium (Corp. Herm. XIII): die υἱοθεία tritt auch in ihm erst nach der vollen Auflösung des irdischen Leibes und der Loslösung von der Welt ein, die dort allerdings vor den irdischen Tod fällt; erst danach wird gesagt (§ 14) θεὸς πέρφυκας καὶ τοῦ ἐνὸς παῖς. Den Wortgebrauch τῇ γὰρ ἐλπίδι ἑώθημεν erläutert § 1 μηδένα δύνασθαι κωθῆναι πρὸ τῆς πολιτείας: die κωτηρία ist das neue Leben, das wir zur Zeit nur in Hoffnung, d. h. als ein erhofftes haben. So mag zum Schluß erwähnt sein, daß auch in der Hermetischen Literatur, freilich in Abschnitten, die von griechischer Philosophie mit beeinflußt sind, das πνεῦμα als Gewand bezeichnet wird (z. B. X 17).

Jene materielle Veränderung, die hier auf Erden schon mit dem Christen vorgegangen sein muß, damit er das cῶμα οὐράνιον empfangen kann, beschreibt Paulus bekanntlich II. Kor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακέκαλυμμένω προσώπῳ τὴν δόξαν κύριου κατοπτριζόμενοι (schauend und spiegelnd) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος (vgl. I. Clem. 36, 2). Der in der Mysteriensprache übliche Ausdruck μεταμορφούμεθα (vgl. oben S. 117, Apuleius XI 30: *non in alienam quamquam personam reformatus*) befremdet hier ein wenig, da er zu δόξα (Verklärung) nicht völlig paßt; nicht in einer Änderung der Gestalt, sondern des Wesens, bzw. des Grades der Verklärung, besteht die μεταμόρφωσις, und Paulus ist sich der Eigenartigkeit des Gebrauches wohl bewußt, indem er τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθαι mit gewollter Künstelei verbindet und auch Römerbr. 8, 29 das cύμμαρφον εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ als Wirkung des δοξάζειν faßt. Man möchte fast vermuten, daß er die Ausdrücke schon vorgefunden hat, und daß ihm die μορφὴ θεοῦ bei dem göttlichen cῶμα ἀσύμματον etwas Wesenhaftes ist. Stellen, wie Phil. 3, 21: δες μετασχηματίσει τὸ cῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν cύμμαρφον τῷ cώματι τῆς δόξης αὐτοῦ

und Phil. 2, 6: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Gegensatz μορφὴν δούλου ἔλαβεν) passen dazu. Nun ist die μορφὴ θεοῦ ein der hellenistischen Mystik geläufiger Begriff, der zunächst natürlich rein äußerlich gefaßt wird; die δύναμις und die μορφαὶ seines Gottes muß der Zauberer kennen, dann kennt er sein **Wesen**; hierdurch wird wie δύναμα so auch μορφὴ bedeutungsvoll und fast selbständige; das δύναμα oder die μορφὴ handelt; beides verbindet sich dann mit πνεῦμα, vgl. oben S. 161: δύναμά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς und Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 73 Z. 1174: πρόσεχε, μορφὴ καὶ πνεῦμα (Gott ist beides), vgl. bei Paulus: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Von der μορφῇ θεοῦ gehen mystische Einwirkungen aus, vgl. oben S. 74: συνεστάθην σου τῇ ἱερῇ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου δύναμι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν. So muß die Seele selbst die μορφὴ θεοῦ annehmen, und Gott bewirkt dies, indem er in sie eintritt, vgl. oben S. 119: ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ (es ist das φωτίζεσθαι oder *illustrari* in dem metaphysischen Sinn, vgl. Apuleius XI 29). Daß die Schau Gottes dasselbe bewirkt, sahen wir oben. Von hier ist sofort verständlich, daß eine beständige Schau Gottes in uns eine μεταμόρφωσις bewirkt, eine Wesensänderung in immer steigender Verklärung zu ein und demselben Bilde. Den hellenistischen Gedanken der δύμοιωσις durch das Schauen habe ich mehrfach besprochen und könnte höchstens einen Verweis auf Corp. Herm. XVII (Poimandres 354) hinzufügen: ἔστιν, ὃ βασιλεῦ, καὶ σωμάτων (ergänze εἴδη oder dgl.) ἀσώματα. ποῖα; ἔφη δὲ βασιλεύς. τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φανόμενα σώματα ἀσώματα οὐ δοκεῖ τοι εἶναι; . . . οὕτως ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τοutέcti τοῦ αἰcθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰcθητόν. Gewiß ist dies eine junge von platonischer Philosophie beeinflußte Rechtfertigung der Annahme eines σώματος ἀσώματον, aber dieser Begriff selbst liegt in dem Wiedergeburtsmysterium klar zutage, ja das σώμα πνευματικόν oder οὐράνιον ist der Grundbegriff

dieser ganzen Mystik; möglich also, daß der Vergleich schon alt ist, zumal ja auch die Vorstellung des Menschen als Gegenbild seines Gottes uralt ist.

Wieder haben wir einen im wesentlichen hellenistischen Gedankenzusammenhang, und in ihm scheint mir die eigentümliche Verbindung der Begriffe δόξα und πνεῦμα (vgl. die Worte καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος) zwingend auf eine Mysterienvorstellung zu weisen, die uns am klarsten in der alchemistischen Schrift (oben S. 165) vorliegt; ähnlich im Corp. Hermet. X 6, 7 (oben S. 139—140). Könnte die Auffassung des Lichtes als des Wesens der Gottheit an verschiedenen Stellen unabhängig entstanden sein, so doch sicher nicht der eigentümliche Gebrauch des Wortes δόξα. Die Bedeutungen, die ich für das Paulus-Wort ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης glaubte aus dem Zusammenhang erschließen zu müssen (oben S. 196), kehren alle in den Zauberpapyri wieder. Da lesen wir (Dietrich, Abraxas 176, 5) *cù τὸρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν* oder (ebenda in dem Feuerzauber 191, 3) *ἄκουε, πῦρ, ἔργον εὐρήματος θεοῦ, δόξα τοῦ ἐντίμου φωτῆρος.* Das umschließt den Begriff Ehre (vgl. ἐντίμου) wie Kraft. Von hier aus deute ich das Gebet des Zauberers an Isis (Kenyon, Greek Pap. Brit. Mus. I 100 — Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1893 Z. 512) δόξαςόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ δνομα τοῦ υἱοῦ σου "Ωρου: das Sprechen der Zauberformel verherrlicht ihn selbst (gibt ihm Gotteskraft) und verherrlicht (preist) den Gott. Ein anderer Zauberer (Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 73. 74 Z. 1171—1200) sagt nach der Anrufung δεῦρό μοι δέ ἐνφυσήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, δέ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν τῆν χωρίας ἀπὸ τοῦ ὕδατος . . . κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, θεὲ θεῶν aufnehmend: ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν, δέ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς. αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεεστήκασι καὶ ὑψωται τὸν Οὐρανόν, καὶ δέ κύριος ἐπεμαρτύρησε σου τῇ Σοφίᾳ, δέ ἐστιν Αἰών<sup>ι</sup>, καὶ εἰπεν cεθένειν, δσα καὶ αὐτὸς cθένει. Man sieht: jüngste jüdische Zauberpapierliteratur wirkt mit ein, doch ist die Grundlage alt. In dem Schöpfungsbericht des Abraxas,

den ich in dem Aufsatz 'Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur', Sitzungsber. d. Heidelbergischen Akademie 1917 Abh. 10 S. 23ff. als Teil einer alten iranischen Heiligen Schrift erwiesen habe, lautet eine Stelle der volleren Fassung, die ich etwas anders herstelle als dort S. 31 (Dieterich, Abraxas 183, 64) καὶ ἐφάνη Κρόνος (Dieterich, κρός Pap.) κατέχων σκῆπτρον μηνύον βασιλείαν καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρώτῳ κτιστῷ. καὶ λαβὼν ἔφη· Σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ' ἐμὲ ὡς πρώτος ἐπιδούς μοι σκῆπτρον, πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται. τοῦ δὲ περιθεμένου (περιθεμένων Pap.) τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν δέ [δὲ] τροπὸς τοῦ φωτὸς ἔδειξέν τινα αὔραν. ἔφη δὲ θεός τῇ Βασιλίσσῃ· Σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν τοῦ φωτὸς ἔσῃ μετ' αὐτὸν περιέχουσα τὰ πάντα· αὐξήσεις τῷ φωτὶ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα καὶ πάλιν ἀπολήξεις δι' αὐτοῦ· τὸν δὲ πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται. Die Stelle ist religionsgeschichtlich wichtig; gibt sie doch ein sicheres Zeugnis, daß Zarvān nachträglich (infolge eines Tausches der Attribute, wie es hier heißt) an die Spitze der Götterreihe getreten ist, und zwar als Licht- und Sonnengott, wie ihn noch einzelne manichäische Texte zeigen. Daß seine Königin die Mondgöttin ist, kann griechischer Überarbeitung gehören (im Iranischen ist der Mond männlich, bei Mani lenkt ihn die παρθένος τοῦ φωτός). Wichtig ist ferner die genaue Beschreibung des *varenō* oder *vornō*, der δόξα τοῦ φωτός. Sie ist das διάδημα (τροπός ist ja die aus Leder gedrehte runde Schlinge) und gleich dem Kranz der Siege (oder Gerechtigkeit) bei Mandäern und Marichäern, ihr schwächeres Abbild die αὔρα τοῦ φωτός (der Heiligenschein, die Aureole). Schon hier enthält sie zugleich das Wesen und die Macht des Lichtes (Gottes). Unendlich oft begegnet nun das Wort *vornō* in den manichäischen Texten und geht in andere Sprachen über (der Grieche umschreibt es dort immer δόξα). Der Begriff schillert offenbar zwischen Glanz, Ruhm, Kraft und Göttlichkeit; selbst von einer δόξα der Religion oder des Glaubens wird gesprochen und ihre Elemente werden aufgezählt. Das *vornō* ist geradezu ein Grundbegriff der iranischen Religion. Ich irrte, wenn ich früher

den entsprechenden Gebrauch von δόξα wegen der Septuaginta aus dem Ägyptischen ableiten wollte; richtiger sah Gillis P:son Wetter, Phos S. 76, 2, daß der Begriff im Iran gebildet und mit der Lichtmystik früh ins Judentum und nach Ägypten gekommen ist. In dem Paulus-Wort, von dem ich ausging und zu dem ich endlich zurückkehre (II. Kor. 3, 18), findet in der Verbindung der beiden Worte δόξα und πνεῦμα also der Gedanke einer vollkommenen Wesensänderung durch die γνῶσις θεοῦ seinen Ausdruck, und dieser Gedanke selbst ist, ebenso wie der Gebrauch der beiden Worte, nicht-jüdisch. Hier-nach wird man dann andere Stellen beurteilen dürfen, wie z. B. I. Kor. 2, 7: ἀλλὰ λαλούμεν θεοῦ σοφίᾳ ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκερυμμένην, ἣν προώριεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Auch hier handelt es sich nicht um eine Steigerung der Würde oder gar des Ruhmes, sondern eine Art ἀποθέωσις, eine Metamorphosis durch die γνῶσις θεοῦ und dem Empfang des πνεῦμα (vgl. v. 9. 10). Erst jetzt scheint mir meine frühere Behauptung, in den Worten Römerbr. 8, 30: οὓς δὲ προώριεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν, entspräche das δοξάζειν dem θεοῦ oder ἀποθεοῦn der hellenistischen Mysterienliteratur (oben S. 112 ff.), genügend begründet.

Den ersten drei Kapiteln des ersten Briefes entsprechen, welches auch immer die zwischenliegenden Ereignisse sind, die vier letzten Kapitel des zweiten, und sie zeigen, wie das Gefühl, πνευματικός zu sein, sich im Kampfe steigern mußte. Der Anspruch, den Paulus erhoben hatte, als solcher zu gelten, mußte ihm ja von den beiden Parteien der Petrus- und Apollos-Gläubigen bestritten werden; es handelte sich um ihre Existenzberechtigung. Den eigenen Beweis des Paulus, daß sie nur νήπιοι ἐν Χριστῷ seien, wendeten sie gegen ihn: ὅπου τὰρ ἐν ὑμῖν Ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἔστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Er selbst bringt ἔρις und Ζῆλος, so gilt auch von ihm κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖ (vgl. im Eingang des Ganzen 10, 2: τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας). Also ist auch er nur ἄνθρωπος, also σαρκικός, sein Selbstruhm

unzulässig, ein παραφρονεῖν, vor allem seine Beglaubigung dadurch, daß seine Verkündigung bei ihnen ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως geschah, unzulänglich; alle Christen haben die Autonomie, weil sie alle in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Meister stehen.

Jenem zuerst erwähnten Vorwurf (κατὰ σάρκα περιπατεῖ) begegnet er zunächst mit dem Hinweis auf den Kriegsdienst seines Amtes (vgl. v. Harnack, *Militia Christi*, S. 14); er führt ihn oὐ κατὰ σάρκα und ist durch ihn zu einer Art Kampf gezwungen (v. 5): λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὑψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ (d. h. entgegen der untrüglichen und sichern Erkenntnis, die ihm gegeben ist) καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακουὴν τοῦ Χριστοῦ. Die Ankündigung, die mit einem Verweis auf sein Kommen und ein Strafen des Ungehorsams schließt, wird aufgenommen im Schluß (13, 3) durch die Versicherung, daß dieser Christus in ihm und durch seinen Mund spricht (ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἡμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ). Dies Empfinden stellt die Überleitung zu dem ersten Teil der Ausführung her: εἴ τις πέποιθεν ἔσαυτῷ Χριστοῦ εἶναι. Seine Gegner haben sich nicht als πνευματικοί bezeichnet, nur aufgenommen, was er von ihnen sogar verlangt hat, das Bekenntnis Χριστοῦ εἶμι, und darauf ihren Anspruch begründet (daß es sich nicht um eine Christuspartei handelt, sondern um jenen mystischen Zusammenhang, ist hier besonders klar; sie haben ausgeführt, was das Χριστοῦ εἶναι für sie bedeutet, und damit nach der Auffassung des Apostels sich selbst herausgestrichen). Paulus will sich demgegenüber noch nicht seiner weiteren ἔξουσία rühmen, wiewohl sein Kommen zeigen wird, daß er es könnte, ohne Furcht, damit zuschanden zu werden (aufgenommen 13, 10); aber er mag nicht in Briefen drohen. Schon jetzt sagen ja die Gegner: αἱ μὲν ἐπιστολαὶ βαρεῖαι καὶ ἴχυραί, ή δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἔξουθενημένος. Der Vorwurf hat für ihn eine gewaltige Bedeutung, viel größere, als man von dem Vorhalten einer leiblichen Schwäche, einer Krankheit erwarten könnte, und die Ausflucht, Judenchristen könnten diese Krankheit als Strafe der

Sünde fassen, genügte nicht, um zu erklären, daß alles Folgende von den Gedanken 'ich rühme mich meiner ἀρετῆς' und 'wenn ich schwach bin, bin ich stark' beherrscht ist. Erst, wenn wir bedenken, daß Paulus von seiner mündlichen Verkündigung gesagt hat, sie geschah ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, und daß diese Mitteilung einer δύναμις an den Prediger schon im hellenistischen Glauben notwendiges Erfordernis ist (vgl. z. B. Corp. Herm. I 32: αἴτουμένω τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως . . . ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ) wird das verständlich; ja auch die Anknüpfung empfängt von hier Licht. Selbst in jener Nachbildung des religiösen ἐνθουσιασμός in der poetischen und rhetorischen Literatur, die dem Philologen so bekannt ist (vgl. Seneca *suis.* III), ist die freie und improvisierte Rede der Beweis für den Besitz des πνεύματος. Es verdächtigt auch den Träger des πνεύματος im religiösen Sinne, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt. Das wäre kein echter πνευματικός. Vielleicht darf man sogar noch weiter gehen. Zwei Auffassungen des Prophetentums stellt Hermas *Mand.* XI einander gegenüber; nach der einen, die er selbst teilt, erfüllt 'der Engel des prophetischen Geistes' den Begnadeten nur in der Versammlung der Gemeinde und nach deren Gebet mit dem πνεύμα, während der falsche Prophet gerade hier die Kraft verliert und verstummt; er 'prophezeit' in der Einsamkeit oder vor wenigen. Es scheint mir sehr möglich, daß eine ähnliche Vorstellung schon in der korinthischen Gemeinde bestand. Daß Paulus (v. 11) mit schwerer Drohung hinzufügt, er werde den Gegnern schon zeigen, daß er auch in persönlicher Rede die δύναμις habe, macht es mir unmöglich, in v. 8 in den Worten καυχήσομαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, ἡς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν in dem Relativsatz eine Interpolation aus 13, 10 zu sehen. Ihre Wiederkehr dort in einem ganz anders versöhnlichen Sinne scheint mir beabsichtigt. Wohl erklärt der Apostel hier, nicht drohen zu wollen, um jenem Vorwurf nicht weitere Nahrung zu geben, deutet aber doch zugleich an, daß er im

Besitz einer eigentümlichen und geheimnisvollen Macht ist. Das Wort ἔξουσία bedeutet im Zauber jede übernatürliche und geheimnisvolle Kraft, die sich auf ein besonderes Verhältnis zu Gott und eine besondere γνῶσις gründet; die Hermetische Literatur verinnerlicht die Vorstellung, behält sie aber bei und die πᾶσα ἔξουσία ist ihr ebenso die Allmacht über die Natur und die πνεύματα, wie z. B. die Gotteskraft, heilig und sündlos zu sein (oben S. 152, Corp. Herm. XIII 17. I 32). Auch an unserer Stelle wird man nicht von einem Rechte des Apostolats auf bloßen Ausschluß aus der Gemeinde reden dürfen. Jede bestimmte Vorstellung zerstört das Ethos der Stelle. Von einer geheimnisvollen Macht hat Paulus schon im ersten Brief gesprochen, ja im Grunde von ihr Gebrauch gemacht (5, 3 ff.): ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι ἤδη κέκρικά ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον, ἐν τῷ ὄνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος cùn τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς δλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα cわθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. Man versucht vergeblich, zu entscheiden, ob bei diesem 'Ausschluß aus der Gemeinde' diese selbst mitwirken soll oder nicht. Schwerlich ohne Absicht läßt der Apostel die Deutung als möglich zu, daß er nur entschlossen ist, bei seiner nächsten Anwesenheit vor der Gemeinde den Sünder dem Satan zu übergeben. Herauslesen kann man ebensowohl, ja mit noch größerem Recht die Drohung, daß, wenn das nächste Mal die Gemeinde sich versammelt, sein Geist, unsichtbar anwesend, durch die Kraft Gottes diese Übergabe vollziehen wird. Verbinden müssen wir jedenfalls, wie ich gegen Lietzmann erinnere: τοῦ ἐμοῦ πνεύματος cùn τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. II. Kor. 13, 4); von der Gemeinde soll es nur heißen: cυναχθέντων ὑμῶν ἐν τῷ ὄνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; die natürliche Wortfolge ist geändert, um die rhetorische Wirkung des feierlichen Satzes zu erhöhen; wohl soll die Gemeinde dabei sein — wie Hermas das auch fordert —, aber der Apostel allein ist Träger der Kraft. Ein Ausschluß aus der Gemeinde ist nach den

Worten selbst nicht Hauptgegenstand seines Urteils, sondern körperliche Schädigung oder gar Vernichtung durch den Satan; daß die Gemeinde den Schuldigen ausstoßen soll, wird später gesagt, v. 13: ἔξαρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, vgl. v. 7: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, v. 12: οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε — es ist eine Aufhebung des Verkehrs, die der Apostel wohl anraten kann, bei der er aber selbst nicht beteiligt ist. Ganz anders charakterisiert er seine Tätigkeit; der Nachahmer I. Timoth. 1, 20 faßt sie einfach als Zauberhandlung (*τινὲς...* περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν' μν ἑστίν 'Υμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανῷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν, vgl. die Vorstellungen von der Macht des mit Gott verkehrenden Magiers bei Apuleius, oben S. 152, und Philo *De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn); jedenfalls spricht an unserer Stelle, wie es Bachmann ausdrückt, ein Geist, der sich bevollmächtigt glaubt, richtende Kräfte höherer Art zu handhaben. Wir sehen auch, daß die Empfänger des Briefes erwarten, daß er diese Kräfte nur in persönlicher Anwesenheit handhaben kann. Nur hieraus wird mir im zweiten Briefe die Drohung mit jener ἔξουσίᾳ erklärlich, die Paulus bei seinem Kommen erweisen könnte. Aber durch nichts gerechtfertigte Willkür ist es, diese 'richtende Kraft' auf eine gewissermaßen kirchenrechtliche Vollmacht zum Ausschluß aus der Gemeinde herabzudrücken und ihres mystischen Charakters nach Kräften zu entkleiden. In dem zweiten Briefe gibt Paulus in einem Punkte scheinbar nach; an die persönliche Anwesenheit bleibt die Wunderkraft gebunden. Aber er steigert seinen Anspruch doch; ausdrücklich nimmt er jene wunderbare Kraft auch ohne die Gemeinde, ja gegen sie für sich in Anspruch, nur hält er die Drohung mit Absicht unbestimmt. Er hat die Macht und könnte sie verwenden εἰς καθαίρεσιν, und will sie doch verwenden und von Gott empfangen haben εἰς οἰκοδομήν. Mit dem Übergange, er wolle sich jetzt in dem Briefe dieser ἔξουσίᾳ nicht rühmen, denn er wage nicht, sich jenen Männern gleichzustellen, die sich selbst empföhlen, kehrt er nun zu jenen Gegnern zurück, die von sich behaupten: Χριστοῦ ἔρμεν. Was

vor Augen liegt, können sie doch nicht leugnen, nämlich, daß auch Paulus das gleiche von sich sagen kann. Da muß es also ein μέτρον, eine Abstufung in dem Grade des mystischen Zusammenhangs mit Christus und der auf diesen Zusammenhang begründeten Erkenntnis, geben. Daß jene Männer auf die Tatsache des Χριστοῦ εἶναι den Anspruch auf Autonomie gründen (während er eine ἔξουσία auch über sie zu haben behauptet), beruht darauf, daß sie sich nicht an andern vergleichend messen, sondern nur an sich selbst. Das Maß gibt Gott, indem er in dem Erfolg der Predigt die δύναμις zeigt; so ist die Gemeinde selbst sein Maß; er braucht nicht wie die Gegner sich mit fremdem Maß und fremder Arbeit zu brüsten (absichtlich wird in v. 17 I. Kor. 1, 31 wiederholt; er hat einst durch dies Zitat seinen Selbstruhm gerechtfertigt; der beruht nicht auf παραφρονεῖν; aber, beruhte er auch darauf, ertrag mich; es ist die Übergangsformel, die von nun an öfters begegnet).

Im Eingang von Kap. 11 kehrt Paulus zu dem Vorwurf zurück, daß auch in ihm Ζῆλος sei und beweise, daß auch er 'nur Mensch' ist. In ihm ist vielmehr der Ζῆλος Θεοῦ. Als reine Braut hat er die Gemeinde Christus zugeführt, nun fürchtet er, daß sie diesem die Ehe bricht (jüdischer Gedanke). Den nächsten Satz vermag ich, wenn der Schluß richtig überliefert ist, nur mit E. Schwartz als Frage zu verstehen: 'denn wenn ein beliebiger Ankömmling euch einen anderen Jesus kündet und ihr ein anderes πνεῦμα empfangt (das setzt einen andern Gott voraus) und eine andere Botschaft (Lehre) annehmt, wäre es recht, daß ihr's duldet?' Ein nur gedachter Fall würde dabei in der realen hypothetischen Form dargestellt, wie uns das auch später bei Paulus begegnen wird. Allein mir scheint das Verbum ἀνέχεσθαι (*pati*) neben λαμβάνειν und δέχεσθαι, also Ausdrücken der eigenen Tätigkeit, immer verdächtig; lieber lese ich, den Spuren einer Nebentradition folgend: καλῶς δὲ εἴχετε; — 'stünde es dann wohl um euch?' Das heißt: wäre das nicht Untreue gegen Christus, Unheil für euch, muß ich nicht darum eifern um Gottes und eurer willen? Es ist psychologisch fein, daß er den Schluß als unmöglich hinstellt, während

ihm doch der Vordersatz möglich schien. Richtig freilich ist der auf jeden Fall fragende Satz nur, wenn Paulus den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft und Lehre gebracht hat. So schließt jetzt notwendig an: δενν ich glaube, in nichts stand ich damals (das Perfekt steht für den Aorist, vgl. 12, 11) selbst hinter den Überaposteln (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων) zurück; εἰ δὲ καὶ ἴδιωτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. Das entspricht klar der Schilderung seiner Missionspredigt I. Kor. 2, 4: οὐκ ἐν πειθοῖ (vgl. oben S. 186) σοφίᾳς λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως und richtet sich zugleich gegen den Vorwurf II 10, 10: ἡ παρουσία ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἔξουθενημένος: in der Kunst der Rede mochte ich nichts Besonderes haben (ἴδιωτης, εἰς τῶν πολλῶν sein), in der γνώσις, von der es allein abhängt, ob ich den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft gebracht habe, stand ich keinem τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων nach (vgl. auch I. Kor. 9, 2—5). Meint Paulus mit diesem Wort nur namenlose Gegner in Korinth oder gar die bisher nur gedachten Verkünder eines anderen Jesus, so ist dieser Ruhm mehr als klein, aber vor allem die Begründung falsch; sie wird klar und verständlich, wenn er die Urapostel meint; steht er ihnen in der γνώσις nicht nach, so verlockt jeder, der einen andern Jesus als er verkündigt, die Gemeinde zur Untreue an dem echten. Doch hierauf müssen wir zurückkommen, wenn Paulus den Satz wiederholt. Zunächst greift er, indem er einen Gegen-satz anfügt, noch einmal auf den Vorwurf des κατὰ σάρκα περιπατεῖν oder σαρκικὸν ἐίναι zurück. Freilich kann der Schluß von v. 6 in keiner der verschiedenen überlieferten Fassungen richtig sein, da immer ein Gedanken-zusammenhang mit dem in der Form anschließenden v. 7 fehlt; auszugehen scheint von der längsten, an sich sprachlich unmöglichen Fassung; ἐν παντὶ verlangt den Zusatz eines Adjektivs, also etwa: ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ' ἐν παντὶ *(ἀμέμπτους ἡμᾶς)* φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς. ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα κτλ. Er sagt φανερώσαντες ἐν πᾶσιν, weil er gleich hinzufügen will, dieser sein Ruhm werde nicht verstummen in ganz Achaja, und er fragt bitter, ob seine

Selbstlosigkeit Sünde war (vgl. später 12, 13 ἀδικία), weil κατὰ cáρκα περιπατεῖν den Begriff der Sünde in sich schließt (vgl. später 12, 18: τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν), und weil seine Handlungsweise einer Erlaubnis Jesu nicht entsprach. Auf jenes von mir ergänzte Adjektiv, ἀμέμπτους oder welches es sei, scheint sich noch die Frage 12, 16 zu beziehen, ob er sich als πανούργος gegen sie erwiesen habe. Ähnlich will Paulus auch bei seinem nächsten Kommen verfahren, schon um denen den Anlaß zu Streit und Verdächtigung zu nehmen, die wünschten, er täte wie sie; es sind Schalksknechte, Lügenapostel, Diener des Satans, die nur vorgeben, Christi Diener zu sein, und denen Gott ihren Lohn schon geben wird. Daß sie in Korinth sind, wird durch nichts angedeutet; alles weist auf Gegner, wie Paulus sie in seiner Missionstätigkeit öfters gefunden hat, und wie er sie Phil. 3, 18 schildert. Die Sorge, daß solche Gegner auch nach Korinth kommen, die notwendig einen andern Jesus predigen, hat v. 4 ausgesprochen; einen Anlaß, sie mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι in v. 5 zu verbinden, gibt Paulus nicht (im Gegenteil: diese Verbindung würde den Sinn von v. 5 zerstören); er läßt mit Absicht im Dunkel, ob er überhaupt an bestimmte Männer denkt.

Dagegen kehrt er nach einer neuen, noch bittereren Entschuldigung seines Selbstruhmes zurück zu dem ersten Gedanken seiner Streitdarlegung: εἴ τις πέποιθεν ἔσωτῷ Χριστοῦ εἶναι . . . καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ. Nur wirkt das kleine und doch durch die Höhe des Anspruches sich jedem einprägende Sätcchen: λογίζομαι γάρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων nach und bezeichnet das neue Thema und das neue μέτρον, an dem er sich mißt; handelt es sich doch um eine Auseinandersetzung mit einer Petrusgemeinde: ἐν ᾧ ἀν τις τολμᾷ (verstärktes πέποιθεν), τολμῶ κάγω. Ἐβραῖοί εἰσιν; κάγω. Ἰεραπλεῖται εἰσιν; κάγω. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κάγω. διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ· ὑπὲρ ἔτώ (daß die διάκονοι Χριστοῦ Apostel sind, zeigt v. 13—15, freilich ebenso sicher auch, daß es nicht jene Lügenapostel und Satansboten sind; der Widerspruch, daß er sie hier doch gelten ließe,

könnte 'paulinisch' nur sein, wenn direkter Widersinn Kennzeichen für paulinischen Ursprung wäre, und worin bestände dann das Besondere dieses letzten Ruhmes, den Paulus so lange entschuldigt?). Man muß beachten, daß in der Polemik dieser Kapitel Paulus keine Behauptung des ersten Briefes zurücknimmt, wohl aber alle steigert (selbst die Warnung vor ζῆλος und ἔρις wird gesteigert 12, 20 wiederholt). Auf sein Apostolat hatte er dort hingewiesen, es (15, 3 ff.) mit dem Bekehrungswunder begründet und sich zugleich ausdrücklich unter Petrus und die Urapostel gestellt als letzten und kleinsten von allen, ja als eigentlich dieses Namens nicht wert; wie er ihn nur durch Gottes Gnade empfangen hat, so ist es nur dessen Gnade, daß er 'mehr gearbeitet hat, als sie alle'. Nun war das Maß der Arbeit ihm schon II 10, 12 ff. das Maß, nach dem Gott die Seinen mißt. Das ist es in dem neuen Vergleich mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι zunächst wieder, nur daß in den κόποι die θλῖψις mehr betont wird, die ja nach Paulus' Ansicht δόξα gibt. Als zweites und neues Maß treten die δόπτασίαι καὶ ἀποκαλυψεις hinzu, die ebenfalls δόξα geben. In beidem hat er das Höchste erreicht, was möglich ist. Nun kehrt er 12, 11 zu dem Gedanken von 11, 16 zurück: mag Selbstruhm töricht sein, ihr habt mich dazu gezwungen; denn ihr hättest mein Ruhm sein müssen: οὐδὲν γάρ ὑστέρητα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἴμι. Daß weder unbekannte Korinther noch etwa Sendboten der Gemeinde von Jerusalem mit dem pointierten Ausdruck gemeint sein können, zeigt die Begründung: τὰ μὲν ημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατηργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, ημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμειν. τί γάρ ἔστιν, δή τιθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ δι τοι αὐτὸς ἔγώ οὐ κατενάρκητα ὑμῶν; Die Versicherung, daß keine christliche Gemeinde mehr von der δύναμις θεοῦ erfahren hat, und daß Paulus sich in ihr wirklich als der ἀπόστολος in höchstem Sinne erwiesen hat, verlangt notwendig, daß die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, denen Paulus sein ὑπὲρ ἔγώ entgegenruft, wirklich, wie schon alle Kirchenväter deuteten, die Zwölf sind, oder für unsern Fall Petrus. Nicht bloß der πνευματικός zu sein beansprucht er

mehr in seiner ‘Torheit’, sondern an δόξα der größte der Apostel. Er wird grade darum freilich den ‘Menschen’, für den er das verlangt, von dem schwachen eigenen Ich trennen müssen. Jenen Gegnern, die auf ein bloßes Χριστοῦ εἶμι ihre Ansprüche begründeten, ist auch dann aufs vollste geantwortet. Der ‘Maßstab Gottes’ hat ihn selbst über die Urapostel erhöht. Es wird sich in Kap. 13 zeigen müssen, ob diese Deutung richtig ist.

In diesem Zusammenhange also steht jene geheimnisvolle und feierliche Erzählung seiner Vision, die das im ersten Briefe erzählte Bekehrungswunder noch überbieten und beweisen soll, daß er ἐν γνώσει den Uraposteln nicht nachsteht und nachstand: οἶδα ἀνθρωπὸν ἐν Χριστῷ (natürlich ist ‘Mensch in Christus’ ein Begriff, zunächst gewählt wegen Χριστοῦ εἶμι gleich ἐν Χριστῷ εἶμι und zugleich jene Lehre vom fast göttlichen ἀνθρωπὸς voraussetzend, der wir immer begegnen) πρὸ ἔτῶν δεκατεττάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἔκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, δὲ θεὸς οἶδεν (das Gebet der Mithrasliturgie läßt die Möglichkeit offen, hier σῶμα zunächst als ‘ein Leib’ und ἔκτὸς τοῦ σώματος als ‘außer dem zugehörigen, nämlich pneumatischen Leib’ zu fassen; doch käme, auch wenn man nicht so deutete, auf die leichte Inkongruenz zu früheren Darstellungen des Paulus wenig an), ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἔως τρίτου οὐρανοῦ (zu dem Ausdruck vgl. oben S. 97). καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἀνθρωπὸν, εἴτε ἐν σώματι, εἴτε χωρὶς (ἔκτὸς?) τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, δὲ θεὸς οἶδεν, δτὶ ἡρπάγῃ εἰς τὸν παράδεικον καὶ ἥκουσεν ἀρρητὰ δόματα (*quae voce meliora sunt* sagt Apuleius XI 23 von der Verkündigung der Himmelswanderung), δὲ οὐκ ἔξδον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (Apuleius XI 23: *dicerem, si dicere liceret*; aber ἀνθρώπῳ heißt hier wohl mehr als *tūi*; der ἀνθρωπὸς οὐκέτι τέλειος, d. h. wer noch nur Mensch ist, wie die Korinther nach seiner früheren Behauptung, darf es nicht hören; wieder hält Paulus seinen Anspruch, mehr zu sein, voll aufrecht). ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι, εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου kann hier nicht neutral sein, weil dann der Gegensatz zu ὑπὲρ ἐμαυτοῦ entschwinden würde und weil das zwei-

mal vorausgenommene τὸν τοιοῦτον offenbar in rhetorischer Anaphora aufgenommen wird). Es ist das εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι des ersten Beweises (aus den κόποι, 11, 30) in neuer Wendung und mit einer neuen Erklärung; wie die κόποι, die den Leib aufrieben — er verweist auf sie 12, 10 —, nach seiner Auffassung gerade in notwendiger Wechselwirkung die δόξα und δύναμις jenes ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ in ihm erhöhten, so auch jenes Leiden, das Gott als Gegengewicht gegen die ἀποκαλύψεις ihm verordnet hat, damit er sich nicht als einheitliches Wesen, als selbst durch sie verherrlicht, betrachten kann. Verherrlicht ist nur jenes göttliche Wesen in ihm, das stärker wird, je schwächer er selbst wird: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. An diesen Gedanken schließt eng die Berufung auf die δύναμις des Apostels, die er an den Korinthern schon erwiesen hat; an ihn aber auch, nach der kurzen Unterbrechung 12, 14—21, der Schluß. Er fühlt in sich eine ἔξουσία, eine auf das volle Wissen begründete göttliche Kraft, zu richten und daher zu verderben oder zu retten, und er wird nicht zum zweiten Male schonen. Die Gegner wünschen den Geist in ihm auf die Probe zu stellen (δοκιμή hier in demselben Sinn, wie gleich δοκιμάζειν und πειράζειν); sie haben ja gesagt: ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής — er wird sich in ihrer Bestrafung zeigen. So ist der Gedanke, allein Paulus wählt hier nach der Berufung auf die höchste Offenbarung und höchste Apostelkraft für den Begriff πνευματικὸν εἶναι, den er früher als νοῦν Χριστοῦ εἰληφέναι bestimmt hat, den stärksten Ausdruck: ὁ ἐν ἐμοὶ λαλῶν Χριστός, um gleich mit geheimnisvoller Drohung hinzufügen zu können, daß dieser nicht ἀσθενής ist, sondern über sie, die ja in ihn eingetaucht sind und Χριστοῦ sind, Gewalt hat. Noch stärker tritt diese Drohung mit einem persönlich in ihm lebenden Christus im folgenden hervor: wohl war Christus schwach und starb, aber er lebt durch Gottes Kraft, so wird auch Paulus, ob er auch schwach ist, mit ihm leben in der Kraft Gottes über die Gemeinde. So soll sich ihre δοκιμή lieber gegen sie selbst richten, sie sollen sich prüfen. Paulus hofft, daß sie

schon vor seinem Kommen erkennen werden, daß er δόκιμος ist; täten sie es nicht, so wäre das eine Sünde, und er müßte sein δόκιμον εἶναι, den Besitz des Geistes und der Kraft, offenbaren in ihrer Bestrafung. So hält er das stolze Wort, daß der Pneumatiker αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται, voll aufrecht; nur den Wandel, nicht die Lehre unterwirft er ihrer Beurteilung. Von seiner Wunderkraft hat er früher Proben gegeben und kann sie jetzt nach neuer Seite geben, seine ἔξουσία über die Gemeinde beweisen, denn in ihm lebt Christus. Gewiß kann hier manches an das altisraelitische Prophetenbewußtsein erinnern — der Individualismus, der ihm zugrunde liegt, ist ja gerade in den Laienkreisen und der Diaspora durch den Synkretismus und Hellenismus wieder belebt worden und knüpft natürlich an altheimische Elemente an —, aber die Richtung dieses neuen Prophetentums auf eine fast dogmatische Spekulation und seine Überzeugung von einem Verwandlungswunder an der eigenen Person ist nicht jüdisch; hellenistischer Mysterienglaube hat das altisraelitische Prophetentum umgestaltet und etwas ganz Neues geschaffen.

Daß er keinem der Urapostel nachstehe ἐν γνώσει, hat Paulus durch die alles überbietende Vision erwiesen. Er hat diesen Gedanken schon einmal in anderer Fassung vorausgenommen.

Die früher besprochenen Darlegungen über den himmlischen und irdischen Leib schließt Paulus (II. Kor. 5, 6): ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου und spricht aus, daß ihm das liebste wäre ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Darum ist auch jetzt sein ganzer Ehrgeiz und sein Streben (v. 9) εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Hieran, und zwar, wie das folgende zeigt, am engsten an die Worte εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, schließt (v. 13): εἴτε γὰρ ἔξειται, θεῶ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ύμιν. Zwischen beide Verse schiebt sich, wie bei Paulus oft, ein Nebengedanke, der schließlich zu demselben Ziele führt und neben dem εὐάρεστοι εἶναι auch das Wort φιλοτιμούμεθα berücksichtigt, ja seine Wahl erklärt. Gott wohlgefällig suchen wir zu sein, denn wir müssen vor ihm dereinst 'offenbar' wer-

den zu Lohn oder Strafe. So suchen wir in der Furcht vor diesem Gericht die Menschen zu gewinnen und sind dabei vor Gott offenbar (rhetorisch ungeformt aus dem einfachen Gedanken 'wie Gott weiß'; der rhetorische Gegensatz von ἀνθρώπους und θεός führt dann zu dem Zusatz 'und die Menschen wissen es auch', *cuyoīdaciν*, nämlich, daß es in der Furcht Gottes geschieht; ihr Gewissen muß ihm das bezeugen) und hoffentlich auch in eurem Mitwissen. Denn ich will mich jetzt nicht wieder herausstreichen und rühmen (sein φιλοτιμεῖθαι geht nicht nach menschlichem Ruhm), sondern euch eher Anlaß geben, euch meiner vor denen zu rühmen, die sich selbst vor den Leuten rühmen, es aber nach ihrem Herzen und Gewissen nicht können. Auch von diesem Gedanken führt natürlich eine Brücke zu v. 13; daß er offenbar ist vor Gott und dem Gewissen der Korinther, wird durch den mit εἴτε ... εἴτε beginnenden Satz in der Tat begründet. Dennoch könnten für den Hauptgedanken v. 10—12 fehlen; lückenlos würde an v. 9 anschließen v. 13: ... εἴτε ἐκδημοῦντες εἴτε ἐνδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἰναι· εἴτε γὰρ ἔξεστημεν, θεῷ, εἴτε *cuφρονούμεν*, ύμῖν. 'Unsere Ekstasen geschahen und geschehen für Gott, sind ein Dienst an ihm, ein Kult, der ganz selbstverständlich εὐάρεστος θεῷ macht.' Es ist die übliche hellenistische Auffassung, die einer weiteren Ausführung wohl kaum bedarf. Daß das ἔκστηναι in der Vision dem ἐκδημῆσαι im Tode vollkommen gleichgesetzt wird, entspricht ebenfalls allgemein hellenistischer Anschauung und Wortgebrauch (vgl. z. B. εἰς θεὸν *χωρεῖν* in den Hermetischen Schriften). Als so selbstverständlich wird dieser Doppelsinn vorausgesetzt, daß durch ihn das Wort *cuφρονεῖν*, das den Gegensatz zur Ekstase bedeutet, zugleich den Sinn von 'auf Erden leben' (*ἐνδημεῖν* *ἐν* *σώματι*) annimmt. Das *ἐνδημεῖν* *ἐν* *σώματι* wird ebenfalls Gott wohlgefällig sein und seinem Willen entsprechen, weil es nur euch gilt. Das soll bewiesen werden und könnte es auch allein durch den Satz: 'denn dazu zwingt uns die Liebe Christi zu allen Menschen (also auch zu euch); er will alle seines Todes und seiner Auferstehung teilhaftig machen.' Aber damit wäre nur die eine

Hälften des Gedankens voll gegeben. Der Wille Gottes ist es auch, daß Paulus auch nicht mehr sich selbst lebt; er ist ja sich selbst gestorben, indem er mit Christus starb. Das εἰ δὲ οὐφρονοῦμεν, ύμῖν wird aufgenommen: ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἔαυτοῖς ζῶσιν. Beide Gedanken durchdringen sich in dem echt paulinischen Satze: 'denn die Liebe Christi zwingt uns dazu, die wir erkannt haben, daß wenn einer an aller statt gestorben ist, alle insgesamt gestorben sind, und einer an aller statt starb, damit, wer wahrhaft lebt (in ihm lebt), nicht mehr sich lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferweckt ist.' Die Folge hiervon soll sein (v. 16): ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα, und offenbar soll dabei οὐδένα dem dreimal stark hervorgehobenen ὑπὲρ πάντων und οἱ πάντες entgegengesetzt werden; andererseits muß der Gedanke wirken, daß er selbst und für seine Betrachtung alle Menschen gestorben sind. 'So gibt es für mich jetzt keinen Menschen mehr nach dem Fleisch, keinen kenne ich und zu keinem habe ich innere und nähere Beziehung.' Nicht von einem intellektuellen Erkennen, sondern von einer Empfindung, einem Verhältnis, das unter den γνώριμοι besteht, muß die Rede sein. Wieder durchdringen sich zwei Gedanken: 'Für alle Menschen ist Christus gestorben, also gibt es für mich keinen näher oder ferner stehenden mehr' und 'Gestorben bin ich und in ein neues Leben auferweckt, den natürlichen Menschen gibt es für mich nicht mehr, er ist mir nichts.' An diesen zweiten Gedanken schließt eng, aber doch nicht lückenlos v. 17: ὥστε εἰ τις ἐν Χριστῷ, καὶνὴ κτίσις. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἴδού γέγονεν καὶνὰ τὰ πάντα: das Hineinversetzen in Christus ist wie eine neue Schöpfungstat (der Ausdruck ist mit Absicht so gewählt, daß an die Weltenschöpfung, die in Adam ihren Abschluß gefunden hat, erinnert wird; die Gegensätze Χριστός und Ἀδám sind dem Apostel durch v. 15 in Erinnerung gekommen); die ganze frühere Welt ist versunken, alles neu geworden (die Neutralformen τὰ παλαιά, τὰ πάντα lassen, ähnlich wie das gleich folgende τὰ δὲ πάντα, mit Absicht zweifelhaft, ob von dem Wesen des Men-

schen oder der Welt, in die er versetzt ist, gesprochen wird). Wie kann ihm da ein einzelner Mensch als Mensch und Teil der früheren Welt irgend etwas Besonderes bedeuten? Volks-  
tum, Familie, Freundschaft und Bekanntschaft, alles, was Unter-  
schiede machen und besondere Beziehungen geben könnte,  
ist mit der alten Welt versunken. Man erkennt leicht: noch  
ist das Wort unvollständig; es zielt auf etwas, was noch nicht  
gesagt ist, und in der Tat schiebt sich ja zwischen die beiden  
bisher besprochenen Sätze ein Zwischenglied, das notwendig  
aus jenen gedeutet werden muß, das kurze Sätzchen, wegen  
dessen ich auf die ganze Stelle eingehen mußte: εἰ δὲ καὶ ἔγνω-  
καμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ γῦνοι οὐκέτι τινῶσκομεν. Die  
Möglichkeit es als realen Bedingungssatz zu fassen und den  
Apostel sagen zu lassen, er habe Jesus gelegentlich einmal ge-  
sehen, entfällt damit für mich vollständig, und ich brauche  
nicht mehr Annahmen zu widerlegen, wie, Paulus habe solches  
gelegentliche Sehen übertreibend als ἔγνωκένται bezeichnet, um  
sich den μαθηταί gleichzustellen, oder aus ἔγνωκένται kunst-  
voll ein 'diskursives Erkennen der spezifischen Würde Christi'  
herauszudeuteln. Von einer wirklichen inneren Beziehung des  
Paulus zu Jesus kann aber keine Rede sein. Das hat freilich  
ein trefflicher Exeget, Joh. Weiß, leidenschaftlich bestritten und  
gegen Wredes bekannte Ausführungen behauptet, Paulus müsse  
im Gegenteil einen starken, sein Leben entscheidenden un-  
mittelbarén Eindruck von Jesu Person und Lehre davongetragen  
haben, doch brauche ich auf die einzelnen Künsteleien der  
Beweisführung wohl deshalb nicht näher einzugehen, weil für  
mich und gewiß viele Leser durch diese Annahme der Schreiber  
des Galaterbriefes direkt zum Lügner gemacht würde. Nur auf  
eine Behauptung muß ich eingehen, die den Philologen um so  
mehr herausfordert, als sie sich als allgemein anerkannt gibt,  
die Behauptung, daß Paulus, wenn er wirklich Jesus nicht ge-  
kannt hätte, an unserer Stelle in klarer Hervorhebung des Irre-  
alis hätte schreiben müssen: εἰ δὲ καὶ ἔγνωμεν κατὰ σάρκα  
Χριστόν. Das heißt die engen Regeln der Schulgrammatik  
mechanisch auf einen Schriftsteller übertragen, der ein eigen-

artiges, kompliziertes und zugleich oft sprunghaf tes Empfinden in lebendiger, an Nuancen und Beziehungen reicher Sprache zur Darstellung bringt, und ich freue mich, daß Sprachkenner wie E. Schwartz und Br. Keil mir mein Urteil über diese Stelle bestätigt und ergänzt haben.

Zwei Zeiten und Denkweisen hat Paulus einander schroff gegenübergestellt und von der zweiten, gegenwärtigen mit aller Bestimmtheit gesagt: ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα. Er will dies steigernd fortführen und muß, soll das in einem eigenen Satz geschehen, notwendig wieder die Präsensform wählen: Χριστὸν νῦν οὐκέτι γνώσκομεν. Dann kann den Gegensatz dazu nur das Perfektum bilden, etwa: εἰ ἐγνώκαμεν ἄλλους, νῦν οὐκ οἴδαμεν, εἰ ἐγνώκαμεν Χριστόν, νῦν οὐκέτι γνώσκομεν. Eine voll abgeschlossene Vergangenheit wird ja der Gegenwart gegenübergestellt. Ich würde hiernach selbst bei einem ausgesprochen irrealen Verhältnis an der Wahl der Tempora keinen Anstoß nehmen, zumal da eine Art Anakoluth vorliegt. Aber das Verhältnis der beiden Sätze ist ja nicht wirklich konditional (etwa derart, daß die beiden Handlungen in kausalem Verhältnis zueinander stünden und aus dem sicher unrichtigen Hauptsatz οὐκ ἀν ἐγνώσκον — γνώσκω δὲ — die Unrichtigkeit auch der Annahme folgte εἰ ἐγνω γνώσκω). Es handelt sich vielmehr um jenen in Wahrheit rein adversativen Gebrauch der Bedingungspartikel, der den kausalen Zusammenhang gerade bestreitet: mag auch die eine Tatsache oder Annahme an sich richtig sein, die andere ist es darum nicht. Hier kann der Natur der Sache nach wohl der Potentialis eintreten, der Irrealis aber nur in einer gewissen Erweiterung seiner Funktion. Den Sinn könnten wir wiedergeben: θές (ποίησόν) με κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν, oder: καίτοι καὶ εἰ ἐγνωκώς εἴην, oder: εἰ δτι μάλιστα ἐγνωκα. Der Gegensatz wäre immer: νῦν οὐκέτι γνώσκω. Ich habe dabei im Ausdruck hervorgehoben, daß es sich nur um eine Annahme, nicht um eine Tatsache handelt; aber die lebendige und wirklich lebhafte Sprache macht diesen Unterschied besonders in den konzessiven Bedingungssätzen — der *terminus* ist etwas zu eng

— durchaus nicht immer. Man vergleiche aus der Fülle der Beispiele, die Stahl, Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums, S. 414 ff. zusammengetragen hat, etwa Plato Laches 182 c; Thukydides VI 89, 3; Herodot VII 10; Isokrates XIV 58, XVI 48; Homer Il. 13, 58. Der Zweck ist oft genug klar, so in den durch die Wiederholung noch besonders hervorgehobenen Worten Il. 20, 371. 372: τοῦ δ' ἔτῳ ἀντίος εἰμι, καὶ εἰ πυρὶ χείρε ϕοικεν, εἰ πυρὶ χείρε ϕοικε, μένος δ' αἴθωνι σιδήρῳ (auch wenn er gleicht oder gliche). Natürlich überträgt sich das auch in die Vergangenheit, vgl Xenophon *Memorab.* II 2, 7: ἀλλὰ τοι εἰ καὶ ταῦτα πάντα πεποίηκε καὶ ἀλλὰ τούτων πολλαπλάσια (auch angenommen, sie hat, was du sagst, wirklich getan), οὐδεὶς δὲ δύναται αὐτῆς ἀναχέεθαι τὴν χαλεπότητα. Noch näher an Paulus führt Euripides Suppl. 528: εἰ γάρ τι καὶ πεπόνθατ' Ἀργείων ὑπὸ — τεθνᾶσιν (gesetzt, ihr habt gelitten). In allen drei Fällen will der Sprecher gar nicht entscheiden, ob die Annahme wirklich eingetreten ist, oder legt wenigstens hierauf gar keinen Ton; nur die entgegengestellte Tatsache soll als sicher erscheinen. Von hier aus ist Paulus durchaus zu verstehen; daß er auch in der gedachten Annahme den Indikativ setzt, steigert nur die Bestimmtheit der Hauptaussage, und die mit hervorragendem Feingefühl gewählte leichte Unregelmäßigkeit der Form lenkt die Aufmerksamkeit noch besonders auf den Satz: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν — ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν: 'angenommen selbst, ich habe dem Christus in seiner menschlichen Zeit (oder: als Mensch) nahe gestanden — ich kenne ihn jetzt nicht mehr'. Gewiß streift der Gedanke dabei die Urapostel und ihre persönliche Beziehung zu dem gemeinsamen Herrn, nur möchte ich nicht eigentliche Polemik darin suchen. Jene persönliche Liebe und Anhänglichkeit wird nur als irrelevant hingestellt; sie hebt den μαθητής nicht über den Apostel; ganz anders ist das Band, das den neuen Menschen mit seinem Gott verbindet. Eine menschliche Neigung, sei es auch zu der Person eines menschgewordenen Gottes, ist für Paulus nicht religiös; zwischen menschlichem Lieben und Kennen und der

neuen durch das Eingehen in Christus vermittelten Kenntnis und Liebe liegt eine Kluft, welche ersteres für die zweite vollkommen wertlos und überflüssig macht. Es ist ein seltsam modernes und im Grunde doch echt paulinisches Empfinden. Die Liebe zu einer historischen Person und die Annahme einer Lehre hätte ihm, selbst wenn er dieser Person nahe gestanden und diese Lehre selbst gehört hätte, nicht die Religion werden können, die das ganze Leben erfüllt und zum selbstverständlichen Opfer fordert. Wenn auch uns vielleicht ab und an bei der Betrachtung der neuesten Entwicklung religiösen Empfindens in weiten Kreisen Zweifel aufsteigen, ob ein bloßes Wissen von einem unendlich erhabenen Menschen und Lehrer eine lebensstarke Religion schaffen, ja auch nur erhalten kann, und ob das Band persönlicher Liebe und Verehrung, das den einzelnen oder eine Gemeinde mit einem Lehrer verbindet, derartig religiöse Kraft hat, um weiter zu wirken —, wir dürfen durchaus versuchen, aus solchen modernen Gedanken und Zweifeln Paulus zu verstehen. Mit ihnen möchte ich auch am liebsten an die Einleitung des Galaterbriefes herantreten, die einem Manne wie Lagarde (Deutsche Schriften, Göttingen 1886, S. 71ff.) so anstößig war. Gewiß muß sie zunächst jeden befremden, der nicht durch willkürliches Hereinragen der Angaben der Apostelgeschichte sich Paulus entstellt und verwässert. Hat er schon bei seiner ersten Missionspredigt den Bann über jeden ausgesprochen, der etwa eine andere Botschaft bringen würde, und die eigene damit legitimiert, daß er bei der Bekehrung Christus geschaut habe, so steigert er beides jetzt, wo jüdenchristliche Missionare seine Gemeinde anderes lehren wollen. Wie er den Bannspruch erstreckt über all und jeden, und sei es ein Engel vom Himmel, so hebt er für seine Botschaft das Fehlen aller menschlichen Überlieferung und Lehre (v. 12; es sind die hellenistischen Mysterienworte) schroff hervor. Gerade was man von ihm hätte erwarten können, daß er nach der Vision sich Rat und Lehre erholte, hat er nicht getan und lehnt es mit dem Ausdruck der Geringschätzigkeit ab ( $\pi\varphi\omega\alpha$ - $\nu\alpha\tau\theta\epsilon\zeta\theta\alpha\iota\ \varsigma\alpha\kappa\iota\ kai\ \alpha\mu\alpha\tau\iota$ ). Er ist nicht etwa nach Jerusalem

gegangen und hat sich auch später, als es geschah, nicht mit Fragen nach Jesu Leben und Lehre an möglichst viel Augenzeugen gewandt. In feierlichster Form versichert er, daß er das nicht getan hat, was nach unserm Empfinden sein εὐαγγέλιον legitimiert hätte, nach seinem Empfinden es zu einem εὐαγγέλιον κατὰ ἀνθρώπον herabgewürdigt hätte, während er auf jene eine Vision die unbedingte Verbindlichkeit und Richtigkeit seiner Lehre baut. Es macht zunächst nichts aus, daß diese Worte aus dem Streit geboren sind und das Verhalten des Apostels bei seiner Bekehrung so zeichnen, wie er es nachträglich auffassen und aufgefaßt wissen wollte. In dem Hauptpunkt entspricht sein Verhalten nach der Bekehrung doch der Schilderung: er hat sich nach dem ungeheuren Erlebnis nicht bemüht, möglichst viel von dem Jesus, den er verfolgt hatte, von glaubwürdigen Zeugen, etwa Petrus, kennen zu lernen (ἰστορῆσαι Κηφᾶν) und sich dadurch ein Vollbild des historischen Jesus zu verschaffen. Er hätte die Möglichkeit gehabt, es zu tun, und empfindet, daß man es erwarten konnte. Daß er es auch später nur kurz tat und zunächst in die Einsamkeit „nach Arabien“ ging, läßt sich nur begreifen aus einer vielleicht noch unklaren Stimmung, der von Anfang an die reale Welt und die historische Erscheinung ein sicheres Wissen überhaupt nicht gibt und nur das innere Erleben unumstößliche Gewißheit hat. Ein Mystiker ist Paulus gewesen schon vor seiner Bekehrung; das bestätigt ja auch jene allegorische Schriftauslegung, welche ihm die Tatsachen in der heiligen Überlieferung seines Volkes zugunsten einer nur auf die eigene innere Überzeugung begründeten Konstruktion aufhebt. Aber er ist zugleich die Herrennatur, die schon damals durch diese individualistische Umgestaltung der Tradition nicht in seinem Eifer für sie gelähmt wird, wie andere seines Volkes (vgl. Philo, oben S. 171), sondern mit allen Kräften das eigene Empfinden anderen als Norm aufzwingen will.

Wieder können wir viel von dem, was zunächst fremdartig erscheint, auch modern empfinden. Die Scheu jeder tiefgründigen und selbständigen Natur, ihr ganzes inneres Leben von

der Glaubhaftigkeit und der Reinheit der Erinnerungen irgend eines anderen Menschen abhängig zu machen, das dunkle Empfinden, daß ein solches Glauben nicht wahre Kraft, sondern nur ein Verhüllen der eigenen Schwäche bietet, können auch wir wohl begreifen. Schon bei dem ersten Aufenthalt in Jerusalem mußte der Stand der Tradition, die noch gerade durch ihren Reichtum verwirrend und unfaßbar war, die Unsicherheit und der Widerspruch, der den Erinnerungen an die Worte Jesu noch anhaften mußte, dies Empfinden verstärken. Sollte in den Entscheidungen, vor die er bald danach geführt wurde, ein Herrenwort für Paulus den Ausschlag geben, wie leicht konnte ein Gegner ein neues bringen, ein ψευδαπόστολος eines erfinden! Und wie unmöglich war dann die Untersuchung über echt und unecht, richtige und falsche Deutung, Widerspruch oder Einklang! Der einzige mögliche Weg wäre dann gewesen, sich an einen bestimmten Zeugen anzuschließen, dessen μαθητής zu werden und τὸ κατὰ Πέτρον καὶ Ἰάκωβον εὐαγγέλιον zu verkündigen. Aber über der Vielheit der Tradition steht ja in der Gemeinde das eine kurze Gesamtbekenntnis: 'Jesus ist für unsere Sünde gestorben und ist von Gott auferweckt; er ist der Χριστός', und auch die Gemeinde glaubt an das πνεῦμα, die fortwirkende Offenbarung in Christus und durch ihn, die allein sie gegenüber dem Judentum legitimiert. Das bot dem Manne, dem das eigene Erleben, die innere Schau Notwendigkeit war und daher Wirklichkeit wurde, das Recht neben ihr alle Tradition als minderwertig zu betrachten. Das πνεῦμα Θεοῦ, das doch nur eines sein kann, verbürgt die Einheit aller wahren Verkündigung und zugleich für ihn selbst die volle Freiheit, II. Kor. 3, 17: ὃ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἔστιν· οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία I. Kor. 9, 1: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος, οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα. Es ist seltsam, daß der innere Zusammenhang der drei Fragen selbst von sorgsamen Erklärern so wenig beachtet wird. Um die Freiheit vom Gesetz kann es sich hier doch nicht handeln.

Aber auch, wenn wir diese Entwicklung als notwendig begreifen können, so bleibt doch ein Rest, der bestreiten muß.

Dazu rechne ich vor allem die völlige Gleichsetzung des Sehens des verklärten Christus mit dem Erkennen des ganzen Inhalts 'seines Evangeliums'. Beides wird, wenn wir den Eingang des Galaterbriefes und den Schluß des zweiten Korintherbriefes scharf interpretieren, miteinander verbunden. Es genügt nicht, zu sagen: 'Paulus war Visionär' oder: 'den Auftrag zur Heidenmission glaubt er in der Bekehrungsvision erhalten zu haben'. Für ihn und seine Gemeinden muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des *πνεῦμα* im höchsten Sinne, verbinden. Hier walitet ein fester sakraler Begriff des *πνευματικός*, den wenigstens ich nur aus der Mysterienreligion herleiten kann. Er berührt sich mit der Vorstellung, die sich in der jerusalemitanischen Gemeinde und stärker noch in den ersten hellenistischen Gemeinden von dem Empfang des *πνεῦμα* in der Taufe gebildet hat — auch diese Vorstellung ist m. E. synkretistisch —, aber er deckt sich nicht voll mit ihr. Scheint dort das *πνεῦμα* mehr ein Geist der Reinheit, dessen Besitz die Zugehörigkeit zur Gemeinde, der Trägerin des *πνεῦμα*, bedingt, so tritt hier als neues individualistisches Element die *γνῶσις*, die Erkenntnis, hinzu. Nicht sündlos nur, sondern auch im Besitz eines untrüglichen und von aller Lehre unabhängigen, vollkommenen Wissens müßte der *πνευματικός* sein. Die notwendige Vereinigung beider Vorstellungen führt zu dem Widerspruch, den die Gegner des Paulus zu Korinth dunkel und doch richtig empfunden haben. Man fühlt, im Gemeindeleben hat sich die eine Vorstellung, in einer einsamen Seele die andere gebildet. Eine Gemeinde von Heiligen ist denkbar, eine Gemeinde von *πνευματικοί* nicht. Freilich war der Versuch der Lösung (durch den Begriff der *νήπιοι ἐν Χριστῷ* oder des *Χριστὸς οὐπώ τέλειος ἐν ἡμῖν* und durch die Annahme eines *μέτρον*) schon in dem Hellenismus gegeben; auch für die sittliche Wirkung des *πνεῦμα* mußte man in der Wirklichkeit ja eine allmäßliche Entfaltung annehmen; auch hier lagen Widersprüche, die Paulus tief empfindet.

Wenn ich ferner früher versuchte, nachzuempfinden, warum

für Paulus eine Beziehung zu dem lebenden Jesus als religiös wertlos, ja als etwas erscheinen konnte, was er abtun würde, wenn er es gehabt hätte, so brauche ich das Befremdliche hier vielleicht weniger hervorzuheben. Zu klar tritt das Rätsel uns entgegen, daß die völlige Scheidung zweier Welten, die für Paulus nicht Bild und Redewendung, sondern tiefste, sein ganzes Innere beherrschende Empfindung ist, hier nicht nur einen gestorbenen (und nur im wertlosen Schein weiterlebenden) und einen auferstandenen Paulus, sondern auch einen gestorbenen Jesus und einen auferstandenen Christus trennt. Jener gehört der vergangenen, dieser der neuen Welt an, und nur an diesen schließt die religiöse Beziehung des wahrhaft Auferweckten; sie ist die Beziehung des  $\pi\tau\epsilon\bar{\nu}\mu\alpha$  in uns zu 'dem  $\pi\tau\epsilon\bar{\nu}\mu\alpha$ '. Wieder ließe sich eine gewisse Unstimmigkeit dieser Empfindungsart und des von Paulus doch in all seiner Tiefe ergriffenen Bekenntnisses zu dem für unsere Sünde gestorbenen Jesus vielleicht aufzeigen, und wieder ist jene Scheidung einer doppelten Welt und einer doppelten Persönlichkeit in der hellenistischen Mystik vorgebildet. Zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende, hatte unter synkretistischem Einfluß schon der fromme Jude geschieden, jene wertlos und nichtig, schon fast ein Schein, diese voll Herrlichkeit und ewiger Dauer. Daß jene zweite Welt und die  $\beta\alpha\zeta\lambda\epsilon\alpha\theta\epsilon\bar{\nu}$  schon angebrochen sei, wird zeitweilig auch die Empfindung der ersten judenschristlichen Gemeinde gewesen sein. Aber die Art, wie sich beide Welten für Paulus ineinander schieben, ist hellenistisch. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Vorstellung von dem  $\hat{\omega}\mu\alpha\bar{\nu}\rho\bar{\pi}\acute{a}v\bar{\iota}\bar{o}$  und der  $\delta\acute{o}\bar{\zeta}\bar{a}$ , die schon jetzt in uns sind, zu vergleichen und die Frage aufzuwerfen, ob sich diese Vorstellung völlig mit der Intensität der eschatologischen Hoffnungen bei ihm verträgt, die, gewiß auch schon synkretistisch beeinflußt, aber doch stärker jüdisch und auch der jerusalemitanischen Gemeinde eigen sind.

Im Zusammenhang hiermit möchte ich eine lexikalische Eigentümlichkeit noch einmal nachdrücklich hervorheben. Für die Vereinigung von Mensch und Gott kennt das antike Den-

ken zwei Grundformen, die Rohde in seinem Meisterwerk vielleicht schärfer voneinander hätte sondern sollen, die Erhebung des Menschen zu Gott (Himmelswanderung, Ekstase im eigentlichen Sinne) und das Niedersteigen Gottes in den Menschen. Beide Vorstellungen finden wir natürlich auch in orientalischen Religionen, z. B. der ägyptischen und iranischen, selbstverständlich in der Regel getrennt. Beide Vorstellungen nimmt der Hellenismus auf oder erweckt sie zu neuem Leben; man verfolge etwa, wie selbst in die Vorstellungen der Mantik, die am engsten an die zweite anschließen, Formen der ersten eindringen. Wenn Cicero die Geschmacklosigkeit hatte, in die poetische Verherrlichung seines Konsulaten eine Himmelfahrt ganz nach den Vorbildern hellenistischer religiöser Erzählungen einzulegen, so mag ihm Poseidonios oder besser der Autor von *De republica VI*, der ja dem guten Staatsleiter ein besonderes Verhältnis zu den Göttern zuschreibt, Vorbilder dafür gegeben haben; die Vorstellung ist noch klar. Anders ist es, wenn z. B. bei Statius Kalchas gemahnt wird (Achilleis I 508): *heia, in-rumpe deos et fata latentiā vexā laurigerosque ignes, si quando, avi-dissimus hauri* (vgl. Theb. III 550). Hier verbinden sich beide Vorstellungen ähnlich, wie sie es in der ganzen hellenistischen Mystik und vor allem in den hellenistischen Mysterien tun. Wenn sich bei Paulus dieselbe Mischung beider Vorstellungen findet (vgl. z. B. die oben schon angeführte Stelle Römerbrief 8, 9, 10: ἐκτὴ . . . ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὐτος ἐξτίν αὐτοῦ, εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν . . . εἰ δὲ τὸ πνεῦμα . . . οἰκεῖ ἐν ὑμῖν), und wenn dieselben *termini technici* (vgl. in den Hermetischen Schriften ἐν θεῷ γίνεσθαι) beständig verwendet werden, so erklärt sich das zunächst gewiß daraus, daß die Grundvorstellung von dem Verhältnis beider Welten zueinander die gleiche ist, aber schwerlich ist diese Übereinstimmung zufällig. Wo mit der Vorstellung das Wort wandert, ist die Übernahme fast sicher.

Ich müßte, wollte ich die Vorstellung des πνευματικός erschöpfend schildern, hier noch auf die Askese eingehen, die Paulus ausdrücklich als ihm nicht von Christus überkommene

Vorschrift, zugleich aber als Gabe des Geistes darstellt. Auch sie findet sich in der hellenistischen Mystik wieder und hängt mit dem Mysterienglauben unlöslich zusammen. Aber die Grundlinien habe ich an anderem Orte zu ziehen versucht, und eine erschöpfende Darstellung verlangte ein eigenes Buch.

Ich werfe lieber noch einen Blick auf einen anderen inneren Gegensatz, der uns daran erinnert, wie stark das bisher gar nicht berührte und von der Untersuchung sonst ja planmäßig ausgeschlossene jüdische Empfinden in Paulus doch zugleich ist. In ihm wurzelt vor allem der freilich ebenfalls ins Mystische gesteigerte Begriff der ἐκκλησία. Wohl kann ich hier nicht schildern, welche ungeheure Wirkung es hat, daß auch Paulus nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge die Leitung der einzelnen ἐκκλησία, die ja immer völlig für sich das irdische Gegenbild der himmlischen Gesamtkirche ist, nicht an den Besitz besonderer Geistesgaben, πνευματικά, knüpft (sie sollen ihr dienen, aber nicht in ihr herrschen), und wie dadurch der im Grunde hellenistische Gottesdienst, den er I. Kor. 14 so anschaulich schildert, sich zu dem nüchternen, viel mehr jüdischen Gottesdienst der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zurückbilden kann, die Tradition gegenüber der fortwirkenden Offenbarung immer stärkere Kraft gewinnen und der Gemeinleiter zu ihrem Hüter werden muß. Aber wenigstens auf den Kampf desselben Apostels, der oft auf die ἴνωσις so ungeheuren Wert zu legen scheint, gegen ihre Überschätzung muß ich kurz eingehen, wiewohl gerade die Behandlung der entscheidenden Stelle mir seinerzeit von theologischer Seite den gehässigsten und in das breiteste Publikum geworfenen Angriff zugezogen hat. Ich muß es um so mehr, weil auch der Kampf gegen hellenistische Vorstellungen zeigt, wie weit Paulus ihnen entgegenkommt und wie stark er von ihnen selbst beeinflußt ist.

Das hohe Lied des Paulus von der Liebe (I. Kor. 13) hat nach zwei Seiten zu Bedenken Anlaß gegeben. Treffliche Exegeten erklären nicht verstehen zu können, in welchem Zusammenhang es mit seiner Umgebung, dem Abschnitt über die πνευματικά (die Geistesgaben), stehe, und befremdlich war für

jeden, daß am Schluß statt der Liebe, von der allein die Rede gewesen war, plötzlich eine Dreiheit πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη erscheint und durch den die Zahl betonenden Zusatz τὰ τρία ταῦτα (nur diese drei, und zugleich: diese bekannten drei) hervorgehoben wird. Eine Formel — es ist die einzige in den sicher paulinischen Briefen — mußte hier offenbar zu grunde liegen, aber warum sie angeführt wird, hat eine Erklärung bisher noch nicht gefunden, so daß Corssen in einer soeben beginnenden Artikelserie im Sokrates 1919 S. 18 ff. ohne Rücksicht auf τὰ τρία ταῦτα den Formelcharakter bestreitet. Vielleicht könnte man als dritte Aporie hinzufügen: ganz ohne Veranlassung scheint Paulus in der Mitte von der Liebe zu den Geistesgaben (προφητεῖαι, γλῶσσαι, γνῶσις) abzuschweifen. Sie werden nach ihm vergehen, wie alles Stückwerk, wenn das Vollkommene erscheint; dagegen bleiben (μένει) πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη. Das konnte für unbefangene Deutung nur heißen: sie bleiben auch im Jenseits, und schon diese Behauptung ist für die beiden ersten so wunderbar, zumal nach anderen Äußerungen des Paulus (Röm. 8, 24; II. Kor. 5, 7), daß er sie hier notwendig anders als sonst, nämlich als Teile unseres Wesens auffassen muß. Unter den vergänglichen πνευματικά werden γλῶσσαι und προφητεῖαι nur kurz angeführt, damit Paulus in längerer, kunstvoller Argumentation beweisen kann, daß die γνῶσις θεοῦ im Jenseits aufhört, weil sie Stückwerk und nur ein Schauen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι ist. Eine Erklärung, die nur sagt, 'von diesem Punkte seiner Ausführung an steigt dem Apostel das Erkenntnisproblem auf und läßt ihn bis zum Schluß nicht los', ohne uns zu verraten, wie Paulus hier überhaupt auf das 'Erkenntnisproblem' kommen kann und was er damit bezweckt, setzt im Grunde nur einen modernen unzutreffenden Ausdruck für den antiken und treffenden, ohne irgend etwas aufzuklären. Gehen wir von dem Zusammenhang aus, so ist eine planmäßige Polemik gegen die Über schätzung der πνευματικά und besonders der γνῶσις in Kap. 12 bis 14 unverkennbar. Paulus hat schon früher angedeutet, daß die Korinther auf die Gabe der γνῶσις besonders stolz sind

und die Bruderliebe darüber vergessen (8, 1 ff.). Er will jetzt (Kap. 12 ff.) das Streben nach den πνευματικά nicht tadeln, mahnt aber sie nicht zu überschätzen. Trotz der Verschiedenheit der Gaben (χαρίσματα) bilden alle Gemeindeglieder einen Leib, den Gott zusammenfügt. Wir wissen nicht, wen er am höchsten schätzt. Das προτιμᾶν, die *dignatio*, wird zunächst nur angezweifelt. Die Gaben (Prophetie, Wunderkraft, Zungenreden) sind des Ganzen halber da und nach dem zu beurteilen, was sie für das Ganze leisten und bedeuten; sie geben dem einzelnen nicht den innern und 'bleibenden' Wert. Zu dem weiß Paulus einen höheren Weg und zeigt ihn in dem hohen Lied auf die Liebe. Dann kehrt er mit der Mahnung 'also strebt wohl nach den πνευματικά, aber eifert vor allem der Liebe nach' noch einmal zu den χαρίσματα zurück; von den beiden, die in Kap. 13 nur kurz erwähnt sind, ist das von den Korinthern über alles geschätzte Zungenreden also das weit-aus kleinere, weil es nicht den Brüdern dient, die Prophetie das höhere. Auf die γνῶσις geht er überhaupt nicht mehr ein; sie ist auch vorher nur in 12,8 erwähnt und offenbar in Kap. 13 innerhalb des Hymnus auf die Liebe erledigt. Die Notwendigkeit dieses Kapitels für den Zusammenhang ist klar, nicht dagegen, warum πίστις und ἐλπίς hier im Gegensatz zur γνῶσις plötzlich mit der ἀγάπη zu einer unlöslichen Einheit verbunden werden. Wohl war die Lösung, sie möchten schon vorher in einer von den Gegnern des Paulus anerkannten und angeführten Formel vereinigt, und zwar auch mit der γνῶσις vereinigt gewesen sein, und Paulus habe nur letztere hier streichen wollen und darum einer viergliedrigen Formel seine nur dreigliedrige entgegenstellen müssen, zunächst nur eine unsichere Vermutung. Ihr Anlaß war, daß sich bei einem späteren heidnischen Autor eine solche viergliedrige Formel wirklich findet, nämlich bei Porphyrios *Ad Marcellam* 24 τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ, πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τὰ ληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέν-

τος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίς γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσιν. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω. Auch Heiden konnten ja πίστις (vgl. oben S. 94), ἔρως oder auch ἀγάπη (vgl. Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1917 S. 131), ἀλήθεια oder γνῶσις als Gotteskräfte fassen. Schon vor Porphyrios bietet Clemens Alexandrinus Strom. VII 57, 4 eine diesem so ähnliche Aufzählung καὶ μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ αὐτήριος ή ἐξ ἔθνῶν εἰς πίστιν, δευτέρᾳ δὲ ή ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ή δὲ εἰς ἀγάπην περαιωμένη ἐνθένδε ἥδη φίλων φίλῳ τὸ γινώσκον τῷ γινωσκομένῳ παρίστησιν, daß wir die gleiche Quelle für beide voraussetzen müssen und es nur fraglich bleibt, ob Clemens sie verkürzt oder Porphyrios sie erweitert hat; weder Clemens (an dieser Stelle) noch Porphyrios läßt sich schon danach aus Paulus oder — wie es Corssen wieder versucht — rein aus sich selbst erklären. Ergänzend trat eine weitere Beobachtung hinzu. Schon Philo bietet in den beiden Schriften *De praemiis et poenis* und *De Abrahamo* ein System von zwei Triaden von Tugenden oder Gotteskräften, eine für den πρακτικός βίος, nämlich ἐλπίς, μετάνοια, δικαιοcύνη, eine für den θεωρητικός, nämlich πίστις, χαρά und δρα-*cias* (bei ihm regelmäßiger Ersatz für γνώσις, vgl. oben S. 169). Auch hier liegen, wie auch die Einführung der χαρά als Gotteskraft zeigt, hellenistische Einflüsse zugrunde, so daß a priori an der Existenz einer dreigliedrigen oder viergliedrigen hellenistischen Formel schon zur Zeit des Paulus zu zweifeln unrechtfertigt wäre. In welchem Kreise sie dann zu suchen wäre, wies mir ein gütiger Fingerzeig von J. Geffcken, [der inzwischen in seinem Buch *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* 1920 S. 271 koptisch-gnostische Zeugnisse hinzugefügt hat. Auf die römische Märtyrerin Sophia, deren drei zunächst namenlose Töchter (vgl. Ruinart<sup>2</sup> S. 619) im Osten später Pistis, Elpis, Agape heißen (Dillmann, *Sitzungsber. d. Preuß. Akad.* 1887, S. 349) verweise ich beiläufig]. Die *Oracula Chaldaica*, eine im wesentlichen von persischer Mystik beeinflußte, von Porphyrios hochgeschätzte Schrift, welche keinerlei christliche Einflüsse auf-

weist, bieten als πηγαία τριάς drei Gotteskräfte: πίστις, ἀλήθεια, ἔρως und preisen sie πάντα γὰρ ἐν τριὶς τοῖςδε κυβερνᾶται τε καὶ ἔστιν. Auch die Hoffnung war erwähnt, ἐλπὶς δὲ τρέφεται σε πυρίοχος (W. Kroll, Breslauer philol. Abhandl. VII 1, 26 u. 74; Migne, *Patrol.* 122 p. 1152a). Man braucht nur den Wortlaut des Porphyrios zu vergleichen, um zu sehen, daß damit endgültig jeder Versuch, Porphyrios aus Paulus abzuleiten oder rein aus sich selbst zu erklären, abgeschnitten ist. Nur möchte ich zweifeln, ob die Orakel direkt oder allein benutzt sind; der Ausdruck ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου kann, wie mich Prof. W. Jaeger freundlich belehrt, bei Porphyrios durch eine Erinnerung an Aischylos' Prometheus 536 mit beeinflußt sein: ήδύ τι θαρσαλέαις τὸν μακρὸν βίον τείνειν ἐλπίσι, φανατὶς ἀλδαίνουσαν θυμὸν ἐν εὐφροσύναις. Ich prüfe zunächst die wenigen orientalischen Urkunden iranischer Mystik, die uns bisher vorliegen. Jenes Berliner soghdische Fragment M. 14, dem ich oben S. 92 die ganz alttümliche Aufzählung der fünf Elemente als Abbilder des 'neuen Menschen' entnahm, scheint unter lauter ähnlichen, sehr alten und vom Christentum ganz unberührten Scheidungen eine Einteilung 'der Religions-δόξα' (des Wesens der Religion?) in Liebe, Glaube, Vollendetsein, Wissen und eine fünfte, leider noch unbestimmbare Eigenschaft oder Kraft zu bieten. Die Fünfteilung entspricht bis zu einem gewissen Grade der Fünfteilung der geistigen 'Glieder' des Lichtgottes im Führst (Flügel, Mani S. 86), die Liebe, der Glaube, die Treue, der Edelsinn (arabische Lesung nicht ganz sicher) und die Weisheit. Dies ist also die älteste uns erreichbare iranische Formel. Aus dem Haupttext des manichäischen Sündenbekenntnisses (A. v. Le Coq, Chuastuanift, Abhandl. d. Berliner Akad. 1911 S. 16 Z. 13) ist uns in dem achten Stück eine Aufzählung der Siegel erhalten, die ähnlich ist, aber nur vier nennt: 'Wir glaubten an Zärvan den Gott, an den Sonnen- und Mondgott, an den Gott der Stärke und an die Burxane: auf sie stützten wir uns und wurden Auditores. Die vier lichten Siegel haben wir unsern Herzen aufgesiegelt; eines ist Liebe, das ist das Siegel Zärvans des

Gottes; das andere ist Glaube, das ist das Siegel des Sonnen- und Mondgottes; das dritte ist (Gottes-)Furcht, das ist das Siegel des fünffältiges Gottes (Ormuzd, bzw. Urmensch); das vierte ist weises Wissen, das ist das Siegel der Buryane. Wenn wir, mein Gott, unsere Einsicht und unser Herz von diesen vier Göttern sich abzuwenden veranlaßt haben sollten, wenn wir sie von ihren Plätzen fortgestoßen haben sollten, wenn die Göttersiegel verletzt sein sollten, jetzt, mein Gott, uns von Sünden läuternd flehen wir: Manastar hirza! Man sieht, hier ist das Siegel des Gottes wie die *cōparīc* im hellenistischen Glauben Zeichen, daß der bestimmte Gott Eigentumsrecht an den Menschen hat. Nach der Zahl der Götter richtet sich die Zahl der Siegel. Schon Le Coq, der damals M. 14 noch nicht kannte, vermutete in der zweiten Bearbeitung (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1911: *Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-Huang* S. 300), die Aufzählung müsse ursprünglich den fünf geistigen 'Gliedern' Gottes im Fihrist entsprochen haben. Seit wir wissen, daß diese Fünfzahl der alten Zahl der Elemente entspricht und in junghellenistischer Zeit auf vier reduziert wurde, ist diese Vermutung sicher und der Hergang klar geworden. Die Vier-Siegel-Lehre gibt die zweitälteste (hellenistische) Gestalt der Formel. Auf Mani geht auch sie nicht zurück. Ihm wird im Fihrist ausdrücklich eine Dreizahl der Siegel zugeschrieben (Flügel S. 95 und 289), und die ganze abendländische Tradition bestätigt das. Ein Zweifel ist unmöglich. Und seltsam: auch jenes Sündenbekenntnis kennt sie neben den vier Siegeln in dem nur in Dr. Steins Exemplar erhaltenen Schluß (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1911 S. 298 Z. 319 ff.; er schließt unmittelbar an S. 26 der Berliner Publikation): *On account of the ten Commandments, the seven Alms, the three Seals do we hold the name of Auditores: to act their actions we are unable.* Die Folgerung ist: erst in diesem Stück spricht wieder Mani selbst zu uns; der frühere Abschnitt ist aus einem älteren Ritual übernommen, wie Ähnliches in der mythologischen Lehre der Turfan-Fragmente oft zu beobachten ist (der erste Mensch trägt bald den persischen, bald den jüdischen Namen, dessen

Gebrauch für Mani sicher bezeugt ist, usw.) Die drei Siegel werden immer bezeichnet als *signaculum oris, manuum, sinus*. Die Formel ist wohl aus dem Jüdischen (Deuteronom. 30, 14 ἔστιν οὐ έγγὺς τὸ δῆμα — das Gebot — σφόδρα, ἐν τῷ στόματι οὐ καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ οὐ καὶ ἐν ταῖς χερcίν οὐ αὐτὸ ποιεῖν) übertragen. Aber ihr entspricht genau eine recht alte persische Einteilung nach Gedanken, Worten und Werken (z. B. Yašt 22); sie zusammen bilden die volle Persönlichkeit (*daēna*, dort Person, nicht Religion), und zum Himmel führen die Seele drei Stationen der guten Gedanken, Worte und Werke, wie zur Hölle die Stationen der bösen Gedanken, Worte und Werke (in den mandäischen Texten sind dafür die sieben Stationen der Laster, d. h. Planeten der Babylonier eingetreten). Im Ardā Virāf c. 2 befähigen drei Weihetrünke die Seele, diese Stationen zu durchschreiten. Sie reinigen sie dafür. Es lag nahe für jede der Seele ein Siegel mitzugeben (tatsächlich wird ihr in den mandäischen Texten in jeder 'das Siegel' abverlangt). Das Siegel bezeugt hier, daß dieser Teil des Menschen für die Sünde verschlossen und rein geblieben ist. Auch in dem manichäischen Sündenbekenntnis folgt nach der Aufzählung der vier Siegel sofort ein Abschnitt über die zehn Gebote, von denen der Mensch drei mit dem Munde, drei mit dem Herzen, drei mit der Hand, eins mit dem ganzen Wesen (der *daēna*) zu halten hat; dieser Abschnitt stammt nach dem Zeugnis des Fihrist von Mani; auf ihn verweist also die Erwähnung der drei Siegel in dem Schluß. Als seltsam erwähne ich noch, daß Philo *De paen.* 183 die Stelle des Deuteronomion zitierend ausdrücklich hinzufügt: nach symbolischer (also pneumatischer) Deutung heiße στόματι, καρδίᾳ καὶ χερcί nichts anderes als λόγοις καὶ βουλαῖς καὶ πράξειν und sogar wiederholend befügt: λόγου μὲν στόμα σύμβολον, καρδίᾳ δὲ βουλευμάτων, πράξεων δὲ χειρες, ἐν οἷς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔστιν. Daß er das Selbstverständliche so breit ausführt, legt die Vermutung nahe, daß er für die 'mystische' Ausdeutung eine hellenistisch-iranische Quelle benutzt. Vom Christentum erweist sich die iranische Entwicklung, die wir hier verfolgt haben, ganz unberührt.

Auf eine iranische Quelle mußte die Porphyriosstelle zurückgehen; also kann die Bezeichnung *στοιχεῖα περὶ τὸν θεόν* nicht zufällig von Porphyrios selbst gewählt sein. Er hat also nicht die chaldäischen Orakel benutzt, sondern eine andere hellenistische Quelle, welche eine Vierzahl der stofflichen Elemente wie der geistigen Elemente Gottes annahm; sind sie vereint, so ist der Mensch vergottet. Die Übersetzung des iranischen Textes war nicht besonders glücklich; Porphyrios hätte selbst, wenn er unmittelbar aus dem orientalischen Text geschöpft hätte, vielleicht *στοιχεῖα θεοῦ* oder *θεῖα* gesagt, wie auch der Verfasser des Kolosserbriefes (oben S. 122) richtiger wenigstens von *μέλη ἐπίγεια* (im Gegensatz zu *οὐράνια* wie bei Paulus) geredet hätte. Aber voll zum Ausdruck bringen kann eine abendländische Sprache die fließenden Vorstellungen orientalischer Mystik überhaupt nicht; kein Wunder, wenn selbst bei gedankenreichen Autoren unbehilfliche Übersetzungen weitergegeben werden.

Das Ergebnis der langen Untersuchung scheint mir nun für Paulus: nichts hindert mehr die Annahme, daß er eine solche Formel wirklich in Korinth schon vorgefunden hat. Daß er ihr früher nicht widersprochen hat, kann nicht befremden. Stehen doch Glaube und Liebe für ihn in noch ganz anderem Sinne als für den hellenistischen *προσήλυτος* im Mittelpunkt des religiösen Empfindens. Auch die Hoffnung hat er als lebendige Gotteskraft in sich erfahren und hat sie einmal auch, wie sonst andere Vorzüge, neben Glauben und Liebe empfohlen (I. Thess. 1, 3, vgl. 5, 8), freilich ohne damit selbst eine Formel prägen zu wollen. Auf die *γνῶσις* begründet er selbst gegenüber der Gemeinde sonst seinen Anspruch, aber wie sie ihm nun in dem Unabhängigkeitsstreben der hellenistischen Neuchristen entgegentritt, empfindet er, was ihn von jenen scheidet, und empfindet, daß in ihm selbst doch ganz anders hohe und unvergängliche Gotteskräfte wirken. So führt er seine Sache, indem er in begeistertem und doch planvoll geleitetem Eruß die Liebe preist, die er vorher schon der *γνῶσις* gegenübergestellt hat und die ihm als Gottes- oder Bruderliebe aus

dem gleichen Ursprung quillt; diese Kraft ist unvergänglich, die Kraft, sich Offenbarungen zu erringen, nur für unser armes Erdenleben bestimmt; wenn er neben ihr noch Glaube und Hoffnung nennt, so erklärt sich das durch die Rücksicht auf die ihm entgegengehaltene Formel und rechtfertigt sich durch das dunkle Empfinden, daß zu den wesenhaften Kräften des καίνος ἀνθρώπος, des Χριστός ἐν ἡμῖν, diese beiden auch noch in ganz anderem Sinn als die γνῶσις gehören; er hat ja eben angedeutet, daß man auch ohne die letztere Christ sein kann. Das ist unhellenistisch und doch echt christlich und echt paulinisch. Nirgends tritt uns der Apostel so nahe als in diesem Kampf gegen den Hellenismus.

Ich habe meine Interpretation des Gedankenzusammenhangs des dreizehnten Kapitels in den Nachrichten d. Gött. Gesellsch. 1916 S. 395 ff. ausführlich begründet und die sprachlichen Anstöße in einer anderen, besonders bekannten und gegen die Religionsgeschichtler gerichteten Ausführung (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1911 S. 132 ff.) nachgewiesen. Eine Zustimmung aller Nachfolger zu allen Einzelheiten habe ich nie erwartet und wundere mich über neue Deutungsversuche, wie μένει 'kommt nicht zu Falle' nicht. Nur der pathetische Satz 'aus der dumpfen Atmosphäre einer heidnischen Mysterienreligion stammen die heiligen Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht' bei Corssen befremdet etwas. Soll er bestreiten, daß jene Kräfte auch in heidnischen Religionen eine Rolle spielen, so ist er nachweislich falsch; soll er mir die Behauptung zuschreiben, Paulus habe diese Kräfte und Begriffe aus den Mysterienreligionen in das Christentum übertragen, so stelle ich nur fest, daß ich an den angegriffenen Stellen (Histor.-Zeitschr. 1916 S. 191 und Nachr. d. Gött. Ges. 1916 S. 368) mit größtem Nachdruck das Gegenteil ausgesprochen habe. Über die Fassung einer Formel habe ich gesprochen und zu zeigen versucht, wieweit in solchen Dingen Paulus dem hellenistischen Empfinden entgegenkommt, und welche Gegensätze sich ihm daraus notwendig ergeben, Gegensätze, die ihm wie allen in den Bruch zweier Zeiten

gestellten Männern restlos in sich auszugleichen nicht gelungen ist.

Ob Paulus den widerstrebenden Teil der korinthischen Gemeinde wirklich zur Unterwerfung gezwungen hat? Ob, wenn dieser sich aus Furcht vor einer Zauberkraft in dem πνευματικός beugte, die Unterwerfung Dauer und Wert haben konnte? Ich gestehe, daß ich viele Hauptzüge des Bildes, das E. Schwartz (Charakterköpfe aus der antiken Literatur<sup>2</sup> II) von dem Heidenmissionar und Gemeindeleiter Paulus entworfen hat, gern annehme. Seine stärkste Wirkung hierin beruht auf dem, was er aus dem Judentum beibehalten hat. Der πνευματικός allein gründet Θίασοι, kaum dauernde Gemeinden und am wenigsten eine Kirche, mag er auch noch so leidenschaftlich danach streben. Auch der Lehrer Paulus ist nicht in dem Maße, wie man manchmal behauptet, Begründer des späteren Christentums. Niemals hätte sonst, als die für die Bildung einer religiösen Tradition notwendige Distanz gewonnen war, die Botschaft von dem irdischen Leben und der Lehre des Stifters derart neben die paulinische γνῶσις treten können. Dennoch bleibt diese neben, ja über der Mystik des letzten Redaktors des vierten Evangeliums für mich die Trägerin des stärksten Einflusses, den der Hellenismus je auf das Christentum geübt hat. An dem Ursprung, nicht im Verlauf liegen seine folgenschwersten Einwirkungen. Hierin hat Bousset recht.

45. (Zu S. 56.) **Blut des Osiris.** Zur Liebe zwingt man einen Menschen, wenn man ihm Blut aus dem sogenannten Herzfinger der linken Hand in Wein zu trinken geben kann, und die Vorstellung des Weines als Blut ist im Zauber allgemein verbreitet. So heißt es in einem demotischen Liebeszauber (Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 107): *I am this figure of One Drowned, that testifieth by writing, that resteth on the other side (?) here under the great offering-table (?) of Abydos; as to which the blood of Osiris bore witness to her (?) name of Isis, when it (the blood) was poured into this cup, this wine. Give it, blood of Osiris (that?) he (?) gave to Isis to make*

*her feel love in her heart for him night and day at any time, there not being time of deficiency. Give it, the blood of N. born of N. to give it to N. born of N. in this cup, this bowl of wine to-day, to cause her to feel a love for him in her heart, the love, that Isis felt for Osiris, when she was seeking after him everywhere, let N. the daughter of N. feel it, she seeking after N. the son of N. everywhere; the longing that Isis felt for Horus of Edfu let N. born of N. feel it, she loving him, mad after him, inflamed by him, seeking him everywhere, there being a flame of fire in her heart in her moment of not seeing him.* Der Ertränkte ist Osiris, der nach dem Glauben der Spätzeit ‘drei Tage und drei Nächte’ in den Fluten des Stromes gewesen ist, ehe er wieder belebt ward (vgl. Griffith, Zeitschrift f. d. ägyptische Sprache XLVI S. 132 *Herodotus II 90, Apotheosis by Drowning* und jetzt U. Wilcken, Jahrbuch d. K. Deutschen Archäol. Institutes XXXII 1917 S. 220). — Demselben Zauberbrauch dient ein griechischer Zauberspruch, Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1893 S. 44, Z. 709; Kenyon, Greek Pap. I S. 105: λόγος λεγόμενος εἰς τὸ ποτήριον. λέγε ἐπτάκις· cù εἴ οἶνος <καὶ> οὐκ εἴ οἶνος, ἀλλ’ ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. cù εἴ οἶνος <καὶ> οὐκ εἴ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὁσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαώ . . . ἐφ’ ἡς ὥρας ἐὰν καταβῇ τόδ’ εἰς τὰ σπλάγχνα τῆς δεῖνα, φιλησάτω με τὸν δεῖνα τὸν ἄπαντα τῆς Ζωῆς αὐτῆς χρόνον. Freilich gibt die Folklore hier wie überall zunächst nur unsichere Andeutungen, nach welcher Seite wir etwa unsere Untersuchung richten können.

— 46. (Zu S. 58.) **Der Duft der Gnosis und die Kunstsprache des Gnostizismus.** Die Paulusstelle lautet (II. Kor. 2, 14): τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν δύμην τῆς τνώσεως αὐτοῦ φανερούντι δι’ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ, διτὶ Χριστοῦ εὐώδια ἔσμεν τῷ θεῷ ἐν τοῖς κωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἵς μὲν δύμῃ ἐκ θαγάτου εἰς θάνατον, οἵς δὲ δύμῃ ἐκ Ζωῆς εἰς Ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἴκανός; οὐ γάρ ἔσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγιον τοῦ θεοῦ, ἀλλ’ ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ’ ὡς ἐκ θεοῦ κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλούμενην. Das Bild, für welches

der Gedanke an den Triumph vollständig ausscheidet (vgl. Wissowa bei Lietzmann), gestaltet sich allmählich um; zunächst ist der Duft nur als Träger und Vermittler der γνῶσις gedacht; die γνῶσις ist dabei zugleich unser Dankopfer an Gott, wie in dem Hermetischen Gebet oben S. 137; im zweiten Teil ist der Duft (und sein Träger) das φάρμακον τῆς ἀθανασίας, das Heilmittel, die Salbe (der Gedanke ist hellenistisch, doch auch in den Talmud übergegangen, vgl. die Kommentare). An das φάρμακον schließt der Gedanke, daß dasselbe Mittel den einen Leben, den andern Tod bringt. Der Übergang von dem ersten, einfachen Begriff εὐώδια zu dem zweiten φάρμακον ist an sich nicht schwer: der Duft aus dem Leben ist notwendig ein lebenbringender Hauch. Der Schluß zeigt, daß Paulus das Bild für das κήρυγμα, die pneumatische Rede im wahrsten und vollsten Sinne, gebraucht (er häuft die Worte ἐκ θεοῦ κατενύπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ).

Die beiden Bilder kehren in der gleichen Verbindung und gleichen Verwendung noch öfter wieder. In einem ganz aus paulinischen Erinnerungen zusammengesetzten, man möchte fast sagen zusammengestoppelten Erguß mahnt Ignatius die Epheser (c. 15 ff.) sich an die reine Lehre zu halten und vor der κακὴ διδασκαλία zu hüten. Er beginnt δ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ἦ . . . . πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικούντος, ἵνα ὥμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἦ ἐν ἡμῖν δ θεός ἡμῶν, δπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ήμῶν, ἐξ μὲν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν. μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (er verbindet I. Kor. 3, 16—18 mit 9. 10). εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μάλλον, ἐάν τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἣς Ἰησοῦς Χριστὸς ἔσταυρώθη; Er wird materiell (ρυπαρός) und verfällt dem ewigen Feuer, wie auch jeder, der auf ihn hört. Es folgen die Bilderreden cap. 17. 18: διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ δ κύριος (gemeint kann nur die Salbung zum Χριστός sein; die Salbung des Toten ist selbst nach dem sprachlichen

Ausdruck ausgeschlossen), ἵνα πνέη τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρ-  
cίαν. μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀρ-  
χοντος τοῦ αἰώνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ  
προκειμένου ζῆν. διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λα-  
βόντες θεοῦ τνῶσιν, δέ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς  
ἀπολλύμεθα ἀγνοοῦντες τὸ χάριςμα δέ πέπομφεν ἀληθῶς δ  
κύριος; Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, δέ ἐστιν  
σκάνδαλον τοῖς ἀπίστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ Ζωὴ αἰ-  
ώνιος. Ignatius, der schon in den letzten Worten I. Kor. 1,  
17 ff. οὐ γάρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλ' εὐαγγε-  
λίσας θα benutzt hat, geht mit dem wörtlichen Zitat ποῦ σοφός,  
ποῦ συζητητής (I. Kor. 1, 20) zu dem Mysterion über, das  
er zu künden hat: seit der Himmelfahrt Christi hat der neue  
Aion begonnen. Seine Beschreibung stimmt, wie ich beiläufig  
bemerke, fast in jedem Zug zu den ältesten Texten des Toten-  
buchs der Mandäer: unbemerkt von Ruhā und den Sieben (den  
Archonten) ist der Anthropos zur Erde herabgekommen; wie  
er sie wieder verläßt, verliert sie das Licht; alles ist erschüttert  
und birst; Ruhā und die Sieben klagen: das Ende ihrer Herr-  
schaft und der Untergang der Welt ist herbeigekommen. Doch  
zurück zu den Bilderreden. Der Duft, den Christus mit sich  
bringt, bringt den Seinen die ἀφθαρία (ἐκκλησία war nur ge-  
sagt des Anschlusses an das Vorausgehende halber, wo der  
οἶκος θεοῦ die ἐκκλησία ist). Daß sie sich mit ihm salben sollen,  
wird erst durch die Form des Gegensatzes μὴ ἀλείφεσθε δυσω-  
δίαν angedeutet, und zu ihm wieder sollte eigentlich den Gegen-  
satz bilden λαμβάνετε τὴν τνῶσιν θεοῦ (salbt euch mit der  
τνῶσι θεοῦ) δέ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Es ist schwer, hier nicht  
daran zu denken, daß Mandā d’Haijē, der Anthropos der Man-  
däer, τνῶσι θεοῦ heißt. Ausdrücklich wird dann Christus  
sächlich als τὸ χάριςμα (einschmeichelnd, doch bei näherer  
Prüfung nicht nötig ist die Konjektur χρῖσμα) bezeichnet; auch  
die heidnische Mystik nennt ja die τνῶσι das χάριςμα Gottes  
(oben S. 136). Doch das Bild wechselt von neuem; der selt-  
same Ausdruck τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, der offenbar nach  
Paulus I. Kor. 1, 18 δέ λόγος δέ τοῦ σταυροῦ gebildet ist, ver-

langt eine Erklärung. An das πνεῦμα λεκτικόν des Zauber-papyrus (oben S. 138) darf man schwerlich denken; aber vor-ausgegangen ist ja πνέη ἀφθαρσίαν, also ist der Duft selbst der Hauch (πνοή oder πνεῦμα), und der Duft bedeutet das κήρυγμα, die ἐπαγγελία oder διδασκαλία (vgl. bei den Späteren Duft des Kreuzes und Öl des Kreuzes). Daß sie selbst zu-gleich cωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος genannt wird, kann nicht mehr befremden; nur die Gleichsetzung von διδασκαλία und μύρον oder εύωδίᾳ wird, fürchte ich, Widerspruch finden. Und doch ist gerade sie formelhaft. In Hippolyts Bericht über die Naassener lesen wir 102, 14 W. καὶ ἐσμὲν ἐξ ἀπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον (die Taufe in dem himmlischen Euphrat) καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλω χρίσματι, ἐκ κέρατος ὡς Δαβίδ, οὐκ ὀστρακινοῦ φακοῦ, φησίν, ὡς ὁ Σαούλ und 83, 5 ἡ γὰρ ἐπαγγελία τοῦ λουτροῦ οὐκ ἄλλη τίς ἔστι κατ' αὐτοὺς, ἡ τὸ εἰαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμά-ραντον ἥδονήν τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλω χρίσματι. Ein ἄλαλον χρῆμα kann nur eine Belehrung ohne Worte sein; auf Gott ist übertragen, was oft vom Menschen gesagt ist, dessen heiligstes Reden zu Gott die θεία σιγή ist (vgl. bei Ignatius oben τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν und zu ἡσυχία für σιγή denselben Eph. 19, 1; ein πνεῦμα ἄλαλον ist bekanntlich etwas ganz anderes). Erst jetzt halte ich die Zusammenhänge der Ignatiusstelle für klar und erwähne nur beiläufig, daß, wenn er den Ephesern verheißt καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, die Thomasakten (cap. 27 p. 142 Bonnet) ein Mysterium schildern, bei dem die Salbung wirklich, und zwar unmittelbar nach der Taufe, vollzogen wird (eine Handschrift hat sogar die Bezeichnung χρῆμα bewahrt); ihre Wirkung ist, daß die Täuflinge den Gott sehen, und zwar als Jüngling mit der brennenden Fackel in der Hand, wie der Sonnengott (Mithras) in den Mysterien des Apuleius dargestellt wird. Freilich ist auch hier damit die lehrhafte Rede verbun-den, die Bousset (Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1917 S. 1 u. 8) trefflich erklärt hat; nur hätte er ihre Grundlage nicht als manichäisch bezeichnen dürfen, sondern als von Mani

nur übernommene ältere iranische Epiklese (daß Christus in der Bearbeitung τὸ χάριςμα τὸ ὑψιστον genannt und der γνῶ-  
cις gleichgesetzt wird, η τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπό-  
κρυφα, erwähne ich wegen Ignatius). Auch in der Hermetik  
bewirkt immer die Lehre und besonders das Gebet die volle  
Schau Gottes. Für die Manichäer ist später Jesus der, welcher  
die γνῶcις bringt, zugleich freilich der Mondgott.

Ich nehme, ehe ich die Folgerungen ziehe, noch eine dritte Rätselstelle hinzu, I. Joh. 2, 20ff. Der Verfasser mahnt: das Ende der Zeiten ist gekommen: schon naht der Antichrist und gibt es viele Antichristen; von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns: καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου καὶ οἴδατε πάντα. οὐκ ἔτραφα ὑμῖν δτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' δτι οἴδατε αὐτήν, καὶ δτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. τίς ἔστιν δ ψεύστης εἰ μὴ δ ἀρνούμενος δτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν δ Χριστός; οὐτός ἔστιν δ ἀντίχριστος, δ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. πᾶς δ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· δ δμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. ὑμεῖς δ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ, δ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε. καὶ αὕτη ἔστιν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ὑμῖν, τὴν Ζωὴν τὴν αἰώνιον. ταῦτα ἔτραφα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, δ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μενεῖ ἐν ὑμῖν καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἔστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ. Das χρῖσμα vermittelt die volle γνῶcις, wird aber dabei sprachlich und sachlich gleichgesetzt dem δ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Aber zugleich scheint es als die Person des Verkünders gefaßt, er ist ja der Logos: auf Ev. Joh. 15, 4ff. wird fühlbar Bezug genommen μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν, ja, wenn ich richtig empfinde, auch auf 14, 6ff. ἐτώ είμι η ὁδός καὶ η ἀλήθεια καὶ η Ζωή, wo Christus ja auch als die γνῶcις bezeichnet wird. Es ist willkürlich hier χρῖσμα als πνεῦμα zu fassen und an die alte Prophetenweihe zu denken, und es ver-

dürbt den Sinn der ganzen Stelle, wenn wir an ein kultlich durchgeführtes Sakrament denken. Die formelhafte Gleichsetzung der Verkündigung bei der Taufe mit dem χρίσμα erklärt die Stelle restlos, und der Vergleich mit Ignatius sichert die Deutung bis in die Einzelzüge (auch Paulus II. Kor. 1, 21 δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς τὸν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, δὲ καὶ σφραγίσαμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἄρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν verträgt diese Erklärung vielleicht besser als die Erklärung des χρίσμα als πνεῦμα, doch ist der Ausdruck ganz unbildlich geworden).

Die drei Stellen, die sich gegenseitig erläutern, zeigen eine eigentümliche Entwicklung des Stils pneumatischer Rede. Wohl ist für uns schon die erste (II. Kor. 2, 14) befremdlich; daß das Bild sich beständig wandelt, zeigt, daß Paulus nicht von dem Gedanken ausgeht und erst später für ihn die bildliche Form sucht: nein, er denkt von Anfang an bildhaft und setzt voraus, daß seine Leser ebenso denken können; so gestaltet sich das Bild zugleich mit dem Gedanken um. Ganz anders Ignatius; er verwendet offenbar ein festes stilistisches Mittel der pneumatischen Rede. Sie verlangt die schwer verständlichen allegorischen Bezeichnungen (vgl. τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ) und hat eine feste Typologie. Es ist eine Art sakraler Glossensprache, die dem Hörer beständig Aufgaben stellt und von dem Ungläubigen nicht verstanden werden soll, das echte Gegenbild zu der allegorischen, bzw. pneumatischen Exegese, ja eigentlich nur eine Folgerung aus ihr: spricht in der heiligen Überlieferung das πνεῦμα beständig in Allegorien, die nur der Begnadete versteht, so muß es der πνευματικός, um sich zu beglaubigen, auch. Die Kultsprache und der Zauber vieler Völker bieten Ähnliches. Weil das Horusauge in dem bestimmten Mythos das kostbare Opfer ist, heißt später im Kult jede wertvolle Opfergabe Horusauge, ohne daß man an den Mythos mehr denkt; oder die bildliche Darstellung z. B. der Sonne gibt den Ausdruck für die geheimnisvolle mythologische Erzählung im Zauber: κάνθαρος ὁ πτεροφυῆς ἀπεκεφαλίσθη (Dieterich, Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI S. 796); oder Symbol und Deutung

fließen ineinander, wie in der mandäischen Erzählung vom weißen Aar (Johannesbuch c. 73). Besonders das Gebet, der eigentlich pneumatische Teil, liebt rasche Übergänge von einem Bild zum andern, zunächst in den Epiklesen, dann auch in der Ausführung; ist Gott dem Mandäer der Pflanzer und der Bauherr, so werden beide Bilder leicht durcheinandergehen, je nachdem der Gedanke des Betenden sich wendet. Die zunächst individuelle Schöpfung erstarrt dann, besonders in orientalischen Religionen, leicht zur Formel; hat sie sich in der Prophetenrede zur kunstvoll ausgeführten Allegorie umgestaltet (wie bei Ezechiel), so wird diese Allegorie nun traditionelles Gut und überträgt sich von einem Stoff auf den andern und von einer Religion in die andere (man denke an den Hirten des Hermas). Anders, aber doch ähnlich ist offenbar die Ausbildung der alchemistischen Geheimsprache. Auch hier ist der Übergang von der individuellen Schöpfung zur Formel leicht zu verfolgen. Aus den in alten Schriften angeführten Mythen und den erklärenden Glossen dazu werden Formeln, d. h. Decknamen. Allgemein durchgesetzt hat sich das Weltei (*ψόν*) und seine Teile; seltener bleiben sicher δράκοντος χολή (Berthelot in dem alchemistischen Lexikon 6, 23, vgl. 15, 8, aus dem Mythos vom Drachenkampf, den ich in der Festschrift für Fr. C. Andreas erläutert habe), πηλὸς Ἡφαίστου (Berthelot 13, 2), Ὑφίσις (12, 9), ἀετίτης λίθος (5, 20), Ἡλίου χαῖται (7, 19). Andere stammen aus alten Opfervorschriften, die 'pneumatisch' mißdeutet wurden (*γάλα βοὸς μελαίνης* 6, 15, θαλλοὶ φοινίκων 8, 6). Die Formeln der alten Rätselsprache wirken mit ein (*λίθος δὲ οὐ λίθος*). Am beliebtesten ist die leicht erkennbare Umdeutung wirklicher Mysterien (*ἱερὸς γάμος*, Erneuerung, Wiedergeburt, Totenerweckung), für welche die von mir in den Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften Gött. 1919 S. 1 ff. veröffentlichte Schrift (vgl. die Proben oben S. 165) lehrreiche Beispiele bietet. Eine ähnliche Entwicklung von der individuellen Bildung zur Formel macht die Sprache der Gnosis durch; für eine Formel wie ἄλαλον χρῖσμα müssen wir uns die Deutung wie für δράκοντος χολή suchen. Nur sind die Hilfsmittel dafür reicher.

In dieser Art künstlicher Sprache möchte Ignatius reden, wenn er den *ευμόστατον Παύλου* beweisen will, daß er durch das beginnende Martyrium Pneumatiker, also der wahre Gnostiker, und *Παύλου μύστης* geworden ist: Paulus gibt ihm die Grundlage, aber er schafft noch neu; nur bleibt seine Imitation mühsam und erquält, vor allem gedankenarm. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes steht zu dem Evangelium des Johannes wie Ignatius in diesem Abschnitt zu Paulus. Die Formelsprache ist daher für ihn noch fester, aber freilich auch einfacher. Für ihre Deutung muß man sich an Kennworte halten, wie z. B. für 3, 9 *πτέρωμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει* an den Begriff *μένει* *ἐν ὑμῖν*. Das *πτέρωμα θεοῦ* ist hellenistisch auch die *ζώή* (z. B. Corp. Herm. XIV 10), und diese für ihn wieder Jesus oder das Göttliche in uns, der *λόγος τῆς ζωῆς* (1, 1). Ich glaube gern, daß er ohne viel Nachdenken über den bildlichen Ausdruck ihn verwendet wie der Alchemist seine *τρίφοι*, und stelle diese meine Deutung der sprachwidrigen Erklärung in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1915 S. 541 gegenüber. Für Paulus ist weder ein bestimmtes stilistisches Streben fühlbar noch irgendein Formelzwang. Allerdings benutzt er für seine Bilder hellenistische Mysterienanschauungen, aber er schafft frei. Zu diesem sachlichen Teil nur noch wenige Worte.

In der iranischen Überlieferung vollzieht man die Erweckung des schlafenden, weil in die Materie versenkten Gottes *\*Avθρωπος* entweder durch den kurzen zauberkräftigen Spruch (Zarathustra) oder durch die ausführliche Belehrung (ein langes *κήρυγμα*, wie in dem manichäischen Liede) oder dadurch, daß der göttliche Bote ihn den Duft des Lebens riechen läßt und hierzu ein Mittel verwendet (Theoder bar Khôni). Der Erweckung entspricht immer die Wiederbelebung des toten Gottes. Dennoch wird die eigentliche Kulthandlung bei ihr etwas andere Züge annehmen müssen als die Darstellung der Erweckung im Wort. Wir haben die Beschreibung einer solchen Kulthandlung aus den phrygischen Mysterien bei Firmicus Maternus *De errore prof. rel. c. 22 ff.* Sie ist ursprünglich ähnlich der Zusammenfügung der Glieder des toten (d. h. in der Nacht

schlafenden, ja gestorbenen) Gottes im ägyptischen Tageskult (Morin, *Cult divin journalier en Égypte, Annales du Musée Guimet* XIV 70 ff.). Der Totenkult wird an manchen Orten Ähnliches gekannt haben. Neu hinzutreten scheint, als diese Kulthandlung zum Mysterium in unserem Sinne wurde, der Zug, daß mit der Salbe, die man bei der Wiederbelebung des Gottes verwendete (dem φάρμακον τῆς ἀθανασίας, vgl. Diodor I 25, Griffith, *Demotic magical papyrus* p. 131, 133 und die aus dem Aramäischen übersetzte alchemistische Schrift oben S. 165), auch die anwesenden Mysten gesalbt werden, um Anteil an dem Geschick ihres Gottes zu erhalten. Eine kurze Verkündigung wird dabei gesprochen. Hält man sich die notwendigen Unterschiede gegenwärtig, so kann auch diese Kulthandlung uns in das Verständnis des Pauluswortes einführen. Die Beschreibung lautet: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur. deinde cum se facta lamentatione satiaverint, lumen infertur. tunc a sacerdote omnium qui flebant, fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσυμένου· ἔσται τὸπ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. quid miseros hortaris <ut> gaudeant, quid deceptos homines laetari compellis? . . . . idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser, cum haec feceris, gaudes. tu deum tuum liberas, tu iacentia lapidis membra conponis, tu insensibile corrigis saxum. tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem: sic moriaris, ut moritur, sic vivas, ut vivit. nam quod olore perunguentur fauces . . . . unguentum hoc resarva mortuis, resarva morituris . . . . aliud est unguentum, quod deus pater unico tradidit filio, quod filius credentibus divina numinis sui maiestate largitur. Christi unguentum inmortali compositione conficitur et spiritualibus pigmentorum odoribus temperatur. hoc unguentum a mortalibus laqueis putres hominum artus excuit, ut sepulito primo homine ex eodem statim homine homo alias felicius nascatur.* Firmicus kennt I. Joh. 2, 18 ff. und deutet es nur etwas um. Das πνευματικὸν χρῖσμα des christlichen Glaubens gibt die wahre innere Auferstehung, das σωματικὸν χρῖσμα des Attisglaubens höchstens die ἀφθαρτία σώματος,

aber zugleich das ewige Verderben. Durch diese Pointe, die allerdings erst Firmicus hereinbringt, scheidet sich der Gedanke stark von dem paulinischen. Dennoch kann auch die von Firmicus gebotene anschauliche Schilderung der Kulthandlung uns die Voraussetzungen für die Bildersprache des Apostels anschaulich machen und dadurch zu ihrem Verständnis beitragen.

**47. (Zu S. 61.) Das Doppelempfinden in der Romantik.** Was ich mit dem Vergleiche meine, kann am besten vielleicht der inhaltsreiche Aufsatz von P. Hensel, Frankfurter Zeitung 1907 No. 130 I, Das Schauerliche bei E. Th. A. Hoffmann, zur Anschauung bringen. Er verlegt in den Zeitpunkt von Hoffmanns Übersiedelung nach Berlin eine wesentliche Weiterbildung in der Verwendung des Wunderbaren und im Empfinden Hoffmanns. 'Die frühere Trennung der Wirklichkeit in räumlich getrennte Bezirke des Gewöhnlichen und Wunderbaren hat aufgehört. Die beiden Wirklichkeiten sind durcheinander geschoben, und bald die eine, bald die andere erfaßt den Menschen, der auf diese Weise . . . ein Bürger zweier Welten ist . . . Der Student Anselmus weiß sehr wohl, daß er in einem Kristallflacon eingepresst neben anderen Leidensgenossen auf einem Regal in der Studierstube des Archivarius Lindenhorst steht, seine Genossen im Unglück dagegen spötteln über ihn, der, auf der Elbbrücke stehend, klägliche Seufzer ausstößt, und lassen es sich mit den Spezialtieren des Archivarius im Linkeschen Bade wohl sein.' So ist Lindenhorst selbst der Geisterkönig, aber mit ebensoviel Wirklichkeit doch auch wieder nichts mehr und nichts weniger als der geheime Archivar, der pflichttreue Beamte, an dem Rektor Paulmann und Konsorten außer ein wenig Überspanntheit nichts Besonderes merken. Als Kinder führen wir alle ein derartiges Doppel Leben und haben die Fähigkeit, uns die Wirklichkeit beständig zum Wunder zu machen. Aber nur wenigen erhält sie sich noch in der Jünglingszeit und zeigt dann ihre Kraft vor allem an dem Liegenden. Länger genießen Dichter und Künstler jene Steigerung

ihres Wesens ins Geniale. Die Mehrzahl auch der früher Begnadeten vergißt ihre Liebe zur grünen Schlange, verliert ihr Heimatrecht im Dschinnistan, dem Reich der Wunder, und kommt eben in die großen Kristallflaschen, wo sie sich sehr behaglich fühlt. Die aber, welche sich nicht vertreiben lassen und ihr Leben lang mit den großen, erstaunten Kinderaugen in die Welt blicken, die Künstler, wecken mit dem, was sie von der Welt, in der sie leben, zu künden haben, den andern die Erinnerung, daß auch sie einmal in jener Welt heimisch waren. Wie hierbei im Grunde persönlichstes Erleben und Empfinden Hoffmanns bedingt, daß er auch die Begünstigten selbst als 'Zwittergeschöpfe' schildert, und wie die zwei Seiten seines Wesens es mit sich bringen, daß er, der musterhaft pflichttreue und eifrige Beamte, nur abends von den Geistern des Weines und der Unterhaltung in sein eigentliches Reich fortgetragen gewissermaßen das Amtshabit von seiner Seele streifen und als der Geisterkönig, der er nach der andern Seite seines Wesens ist, unter den verwandten Geistern erscheinen will, und wie in dieser Lösung des Problems, eine Gleichung zu finden zwischen dem eigenen Ich und der Welt, der Dualismus zwischen ihnen nicht überwunden, sondern in das Ich selber hineingetragen ist, wäre lohnend zu verfolgen. Gerade weil er auf einen Ausgleich verzichtet, kann Hoffmann jenen zweiten Teil seines Ich ins Übermenschliche steigern, und wächst die Autonomie der Phantasie ins Übermaß. Unendlich tiefer als diese Überreizung eines nur ästhetischen Empfindens mußte selbstverständlich in einer Zeit des Druckes und der Unbefriedigung die aufs äußerste gespannte Erregung der religiösen Sehnsucht und Phantasie wirken. Aber auch das schattenhafte Abbild kann uns doch ein wenig zum Verständnis jener allgewaltigen Bewegung verhelfen, die vom Orient in das Abendland übergreift. Vor allem kann es zeigen, wie der Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen Innenlebens eine derartige Übersteigerung des Empfindens vorbereitet, und kann insofern selbst für das Verständnis einer Persönlichkeit wie Paulus, das wir ja voll nie erreichen werden, dennoch von Nutzen sein.

**48. (Zu S. 66.) Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus.** In wundervoller Schärfe hat E. Schwartz in der oben angeführten Darstellung des Paulus hervorgehoben, was für seinen geistigen Horizont das Aufwachsen in der hellenistischen Umwelt und das Denken in der griechischen Weltsprache bedeutet hat. Auf die Einzelheiten und besonders auf den lexikalischen Kreis hinzuweisen, in dem die Sprache des Apostels wurzelt, mußte er dabei unterlassen. Gerade hier liegt für meine Untersuchung das Problem. Ich kann es begreifen, daß, solange man von der Voraussetzung ausging, Paulus müsse die Kenntnis hellenistischer Religionen vor seiner Bekehrung in Tarsos oder Damaskos erworben haben, selbst Dieterichs glänzende Funde in theologischen Kreisen mit äußerster Zurückhaltung aufgenommen wurden. Zwangen sie doch dann fast zu der undenkbar Annahme, daß er, der gesetzestreue Jude, womöglich in zwei oder drei verschiedene hellenistische Mysterien eingeweiht gewesen sein oder Sprache und Anschauungen ihrer Gemeinden durch persönliche Beziehungen kennen gelernt haben müsse. Das ist anders geworden, wenn die Existenz einer religiösen Erbauungs- und Offenbarungsliteratur für die Mysterienreligionen und damit die Existenz einer 'mystischen Sprache' im Hellenismus bewiesen ist; ihre Bedeutung wird noch mehr zur Empfindung kommen, wenn die Einwirkungen wenigstens der iranischen Religion oder ihrer Sekten auf das späte Judentum klargestellt sein werden.

Ein starker Einfluß ihrer Sprache und Vorstellungsart ist dann, zumal in der Diaspora, wohl begreiflich, und das hierin trotz aller Verschiedenheit doch wieder ähnliche Bild des Philo kann uns zum Verständnis helfen. So zweifle ich nicht, daß jenes gewaltige innere Erlebnis, das in seinen letzten Wirkungen den Apostel von der väterlichen Religion losriß, eine Vorbereitung gehabt hat, die ich hier am besten finden kann, und diese Annahme erklärt mir am leichtesten sein eigenständiges Verhalten in den zwei Jahren einsamen inneren Ringens um die Durchbildung einer neuen Überzeugung. Die Vermutung ist zwar unbeweisbar, aber sehr naheliegend, daß jenes Arabien,

in das er entwich, das zu diesem Reiche gehörige, südlich von Damaskus gelegene Grenzland bedeutet. Daß es neben jüdischen besonders auch iranischen Einflüssen ausgesetzt war, wird sich hoffentlich bald erweisen. Nicht minder wichtig scheint mir die Tatsache, auf deren Bedeutung Heitmüller (Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. XIII 1912, S. 320 ff.) und Bousset (Kyrios Christos, 1913, S. 92 ff.) wieder nachdrücklich hingewiesen haben, daß Paulus in einer hellenistischen Gemeinde zuerst die neue Religion kennen gelernt und in einer solchen sich dann weiter entwickelt hat. Ihre Sprache und ihr Kult mußten auf ihn den Haupteinfluß üben, nicht Kult oder Ausdrucksform der Urgemeinde. Endlich mußte von dem Moment an, wo er sich mit Bewußtsein zur Predigt unter den "Ελληνες rüstete, auch ein bewußtes Studium ihrer Sprache und Anschauungswelt einsetzen, das dann in dem dauernden Verkehr mit den Gemeinden noch vertieft wurde. Ist es wirklich unbegreiflich, wenn er für die Formen des Gemeindelebens wie der Verkündigung, die sich beide nicht einfach von der Urgemeinde übertragen ließen, sich an vorhandene Vorbilder anschloß? In welchen Kreisen er bei den Heiden zunächst oder doch vielfach Anhänger fand, zeigen die Korintherbriefe und zeigt noch klarer die Apostelgeschichte, deren kulturhistorische Angaben auch der verwerten darf, der gegen die historische Darstellung skeptisch bleibt (19, 19): die Neubekehrten in Ephesos verbrennen die gewaltige Menge ihrer Geheimschriften. Gewiß darf man hervorheben, daß das Christentum von Anfang an jene περίπτα, wie sie dort genannt werden, beseitigen und ersetzen will. Aber Anschauungen und Stimmungen sind nicht sobald beseitigt. Wie stark sie gerade hier von dem Gnostizismus oder Mystizismus beeinflußt sind, zeigt der Epheserbrief, wenn er auch kaum von Paulus ist. Das eine Beispiel könnte genügen, den Versuch, sie wirklich kennen zu lernen, zu rechtfertigen.

Auch wenn wir glauben, daß Paulus dieser religiösen Literatur nichts entnommen hat als die Sprache, einzelne Bilder und wohl auch Begriffe, bedeutet das in Wahrheit schon unendlich viel. Wirken doch Wort und Bild, selbständig geworden, weiter,

neue Vorstellungen weckend, Folgerungen und Rechtfertigungen erzwingend und neue Begriffe allmählich erschaffend. Aber Wort und Bild üben, besonders im religiösen Leben, auch auf den Redenden selbst ihre Wirkung zurück; gerade weil sie sich nie voll mit dem religiösen Gedanken und der religiösen Empfindung decken können, beeinflussen sie bei der Übernahme beide. Mag darum diese rein philologische Arbeit, die ja nicht von Philologen allein geübt zu werden braucht, wenn sie einst wirklich die Geschichte der einzelnen Worte, Bilder und Vorstellungen des Apostels verfolgt und neben dem jüdisch-griechischen Teil einen festen Komplex heidnisch-hellenistischer Begriffe erwiesen hat, doch nur die gewissermaßen greifbare und sinnliche Erscheinung, das *κώμα ψυχικόν* der schriftstellerischen Persönlichkeit, festgestellt haben und das *κώμα πνευματικόν*, das Innerste des Empfindungslebens, sich dieser Analyse doch entziehen, so gilt doch für unsere Arbeit die Mahnung des Apostels: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

Ich habe diese Worte gelassen, wie sie früher geschrieben waren, als ich noch glaubte, daß es sich hauptsächlich um die Sprache — freilich um die Sprache im weitesten Sinne — handle. Ich bekenne freimütig: seit ich mich etwas in die mandäischen und manichäischen Religionsurkunden einzufühlen begonnen habe, vermute ich, daß wir dereinst noch weiter kommen werden. Ich glaube, daß die messianischen und eschatologischen Vorstellungen des späten Judentums sich so stark von der iranischen Anthroposlehre beeinflußt erweisen werden, daß sich deren Einfluß auf die Eschatologie und auch auf die Christologie des Paulus nicht bestreiten lassen wird. Das wäre, wenn eine Untersuchung auf Grund des vollen Materials es wirklich ergibt, gewiß etwas Großes, aber entscheidend wäre auch das nicht, wenigstens nicht für mein Empfinden. Wer daraufhin leichtfertig nur sagte, Paulus hat die iranische Anthroposlehre entlehnt, übersähe drei grundlegende Unterschiede: dieser Anthropos ist nicht gestorben, und für Paulus steht die Tatsache, daß Christus selbst schuldlos den Verbrechertod er-

litten hat, im Mittelpunkt des religiösen Empfindens; dieser *Anthropos* hat keine Beziehung zu unserer Sünde, und für Paulus steht die Überzeugung, daß seine Sünde diesen Tod notwendig gemacht hat und er durch diesen Tod von ihr freigekommen ist, in dem Mittelpunkt; endlich dieser *Anthropos* hat wohl auf Erden gewirkt, ist aufgefahren und wird wiederkommen, aber Christus ist auferstanden von den Toten, und für Paulus steht die Überzeugung, ihn selbst gesehen zu haben, in dem Mittelpunkt. Das ist ihm der eigentliche Inhalt seines κρύψιμα. Die Glut der religiösen Empfindung, die ihn mit seinem Herren verbindet, kann man nur von hier, nicht aber aus dem Dogma vom *Anthropos* herleiten. Seine Religion bliebe trotz der Entlehnung neu und sein eigen. Auch das Dogma, die Formel, gehört noch zu dem κώμα ψυχικόν. In der Grundstimmung der Seele weit mehr als in der Formel und Lehre liegt die Individualität und Originalität einer religiösen Persönlichkeit. So kann sie immer nur übernehmen, was in ihr selbst Anknüpfungspunkte findet, ja im Keim schon vorhanden ist, und gestaltet alles, was sie übernimmt, notwendig nach sich selbst um. Wer als entlehnt oder beeinflußt nur gelten lassen will, was in jeder Nuance der Auffassung dasselbe geblieben ist, hebt wie alle Entwicklungsgeschichte so besonders alle Religionsgeschichte auf.

Man hat in neuerer Zeit den seltsamen Versuch gemacht, gerade daraus, daß die Zahl religiöser Grundvorstellungen und Bilder so klein ist, zu folgern, daß sie unabhängig voneinander an den verschiedenen Stellen spontan entstehen. Ich denke, die Religionsgeschichte, welcher die Beobachtung entlehnt ist, hatte mehr Recht zu sagen: nirgends wirkt die Tradition zwingender und nichts ändert sich langsamer und schwerer als jene Grundvorstellungen; selbst die stärkste religiöse Individualität schafft hier kaum neu, sondern vertieft nur die einen oder steigert die Empfindung für sie, während sie andere zurücktreten läßt. Zu einer stärkeren Umbildung wird in der Regel der unmittelbare oder mittelbare Zusammenstoß verschiedener Nationalitäten oder Rassen notwendig sein, und nur Persön-

lichkeiten werden sie bewirken können, deren Stärke zunächst mehr im Gefühlsleben und der Willenskraft als in dem klaren Durchdenken und systematischen Ausgestalten liegt. Setzt eine solche Persönlichkeit sich durch die Gewalt ihrer Empfindung durch, so wird eine spätere Zeit vielleicht einen Ausgleich des Widerstreitenden finden; ihr selbst wird sich der Widerspruch zweier verschiedener Elemente noch kaum lösen können und ihrem äußeren Wirkungsgange daher leicht eine gewisse Tragik anhaften.

Daß eine solche historisch-philologische Betrachtungsweise sich mit jeder religiösen Überzeugung verträgt, welche die Inspiration der Schrift nicht rein wörtlich faßt — κατὰ τὸ οὐρανικόν würden die Gnostiker sagen —, so gut wie die naturwissenschaftliche Forschung sich mit jedem Gottesglauben vertragen kann, bedarf für Leser, die dem Buch bis hierher treu geblieben sind, wohl keiner Ausführung. Schon diese Andeutungen ihrer letzten Ziele kann ich nur damit rechtfertigen, daß in den letzten zwei Jahrzehnten über Methode und Resultate der philologischen Arbeit an der Religionsgeschichte so viel von Theologen in freundlichem wie auch besonders in feindlichem Sinne gehandelt worden ist, daß wohl auch einmal wieder ein Philologe selbst das Wort ergreifen darf. Möchte sich auch hier die Beobachtung bewähren, daß ehrliche wissenschaftliche Arbeit wohl vorübergehend Streit erregen, auf die Länge aber nicht trennen, sondern nur vereinigen kann.

## I. Sachregister.

- |  |   |
|--|---|
| <b>Abendmahl</b> 56. 244   | <b>Brüder</b> 28                                  |
| <b>Aberkios-Inschrift</b> 94   | <b>Buchmysterien</b> 40. 106                      |
| <b>Adakas</b> 56   |   |
| <b>Adam</b> , erster u. letzter 198  | <b>Chairemon</b> 13                               |
| <b>Adonis</b> 7  | <b>Christuspartei, korinthische</b> 185. 213      |
| <b>Ägypterevangelium</b> 155   | <b>Chuastuanift</b> 95. 239                       |
| <b>Alchemie</b> 40. 58. 75. 164. 165. 251                                    | <b>Cicero de consulatu</b> 234                    |
| <b>Alexander v. Abonoteichos</b> 13. 100                                     | <b>Cichorius</b> 96                               |
| <b>Allegorische Erklärung</b> 170. 250                                       | <b>Corssen</b> 236. 243                           |
| <b>Anrich</b> 44   | <b>Cremer</b> 168                                 |
| <b>Anthropos</b> 125. 141, bei Paulus 195                                    |   |
| <b>Antichrist</b> 70   | <b>De Jong</b> 94                                 |
| <b>Anubisgemeinden</b> 15. 102, vgl. 125                                     | <b>Deuteropaulinismus</b> 182                     |
| <b>Apollonios v. Tyana</b> 13. 21. 100                                       | <b>Dibelius</b> 93                                |
| <b>Apuleius</b> 6. 15—17. 25ff. 36. 43.<br>53. 77. 83. 85. 88. 102. III. 117 | <b>Dieterich</b> 23. 32. 57. 79. 109. 110.<br>129 |
| <b>Arda Viraf</b> 75. 133  | <b>Dinanukht</b> 164                              |
| <b>Arellius Fuscus</b> 99. 161   | <b>Dionyssosweihen</b> 96                         |
| <b>Aristides, Apologet</b> 90  | <b>v. Dobschütz</b> 109                           |
| <b>Askese</b> 184  | <b>Doppelempfinden</b> 44. 59. 221. 233           |
| <b>Attis</b> 7. 30   | <b>Drei Tage u. Nächte</b> 245                    |
| <b>Augen der Seele</b> 69. 147. 170  | <b>Duft</b> 57. 58. 245                           |
| <b>Babylonisches Mysterium</b> 128   |   |
| <b>Bacchanalien</b> 12. 96   | <b>Echnaton</b> 19                                |
| <b>Bardesanes</b> 92   | <b>Eid</b> 40. 71. 77                             |
| <b>Baruchapokalypse, syr.</b> 197  | <b>Elemente</b> 90ff. 132                         |
| <b>Baruchbuch</b> 89. 107  | <b>Erste Menschen</b> 102                         |
| <b>Bekenntnisse</b> 10. 14. 15. 102  | <b>Erwählung</b> 111                              |
| <b>Berg, heiliger</b> 147  | <b>Erweckung</b> 38                               |
| <b>Berufung</b> 26. III  |   |
| <b>Bluttaufe</b> 32  | <b>Fortleben</b> 125                              |
| <b>Bluttrank</b> 56. 244   | <b>Freiheit</b> 231                               |
| <b>Bouché-Leclercq</b> 79  | <b>Führer</b> 148                                 |
| <b>Bousset</b> 146. 244. 248. 257  |   |
| <b>Brückner</b> 200  | <b>Geffcken</b> 238                               |
|  | <b>Geist (bei d. Manichäern)</b> 126              |

- Geist, heiliger 49. 168. 175, vgl. πνεῦμα  
 Geist u. Seele 135  
 Geistestaufe 190  
 Gennrich 109  
 Glaube 10, siehe πίστις  
 Glieder Gottes 122 ff.  
 Glossensprache, pneumatische 245.  
     250  
 Gnosis, Stufen 141. 142. 145  
 Gnostizismus 44. 61. 135 ff. 177  
 Gottesbrautschaft 21. 110  
 Gottessohn 34. 36. 131 A  
 Gruppe 32
- Heilige Schriften 10  
 Heimarmene 43. 111. 151  
 Heinrici 120  
 Heitmüller 257  
 Hekataios (Diöd. I 10) 89. 92  
 Henochbuch 93  
 Hensel, Paul 254  
 Hepding 32  
 Hermes 14. 102  
 Hermetische Literatur 20. 33. 120.  
     Kap. I: 36. 67, Kap. XIII: 34.  
     49. 121, Asclepius 42; arabische  
     Schrift 38  
 ἵεροι λόγοι 97  
 Hierokles, Neuplatoniker 158. 172  
 Hieronymus 23. 24. 84  
 Himmelsgewand 29. 30. 74. 118  
 Himmelswanderung 76  
 Hirt, guter 36. 125  
 Hirt des Hermas 121  
 Hoffmann E. Th. A. 61. 254  
 Hohepriester, Erzählungen der 35.  
     121  
 Horus 9  
 Hymnen, manichäische 126
- Ignatius 58. 171. 177. 246 ff.  
 Ἰειάκοι 105
- Isis 15 ff., Kult 8 ff., Bekenntnis  
     102, Gewand 105  
 Joch des Gottes 8. 78  
 Johānas Ausgang 89  
 Johannes d. Täufer 63  
 Johannesbrief, erster 252  
 Julian 142  
 Justin 89. 107 ff.
- Katochoi 78 ff., Träume 83, Brief 85,  
     neuer Brief 82  
 Ketenträger 84  
 Kirche 106. 178. 193. 235  
 Kolosserbrief, Echtheit 123  
 Kosmogonie des Abraxas 211  
 Kriegsdienst, heiliger 71. 213
- Le Coq, A. v. 239. 240  
 Leib des Todes 57. 204  
 Lidzbarski 57. 70  
 Liechtenhan 156  
 Lietzmann 114. 180. 215  
 Livius 68. 96  
 Logos 34. 35. 180  
 Löwenweihe 30
- Manda d'Haije 45. 57. 247  
 Mandäer 45. 50. 89. 90. 94. 98.  
     108. 247  
 Mandäischer Hymnus 57  
 Manichäer 91 ff. oft  
 Manichäische Dichtung 37. 38. 126  
 Marduk 70. 128  
 Markos, Markosier 154. 155. 157. 178  
 Meer für Materie 108. 144. 145  
 Milch 58. 181  
 Missionare, heidnische 12. 70  
 Mithras 30, M.-Liturgie 33. 47. 49.  
     67. 76. 97. 109. 129. 163, Mi-  
     thrasweihen 33. 164  
 Mönchtum 84 ff.  
 Mysterien in Ägypten 98
- Naassener 153, N.-Predigt 6. 71.  
     102 ff., N.-Hymnus 146

Name 147	Ruf (Gott) 147
Nephotes 73	Rusch 77. 81
Neuplatoniker 96	Sakramentsbegriff 109
Neupythagoreer 5	Sallust περὶ θεῶν 71
Nigidius Figulus 12. 98	Same 21. 23. 24. 252
Norden 51. 69. 78. 135. 145. 174	Sarapeion 78ff.
Noūç, Gott 36 öft	Sarapis 11. 19. 26. 78 ff.
Oden Salomos 128. 143.	Schlaf d. Seele 143
Osiris 7. 9. 244, O.-Gewand 31.	Schwartz, Ed. 244. 256
118, O.-Mysterien 75	Seele 6. 49
Otto, W. 79	Seele Christi 179
Panaitios 4	Seele und Geist 135
Παρθένος τοῦ φωτός 211	Seelenhymnus 39. 128
Paulus 48ff. 86. 87. 185ff., P. Abend-	Sethe 80ff. 98
mahlbericht 55	Sethianer 153
Peraten 108. 147. 153	Siegel 239ff.
Perser 90ff. öft	Simon d. Magier 76
Pfau 98	Sprachen 18
Pfeiderer 185	Srōś 127
Philo von Alexandria 41. 66. 95.	Stoa 3. 4. 105. 163
168. 200. 256 öfter	Taufe 28. 56. 63. 86. 97
Philosophie u. Gnosis 156	Taufkleid 32
Philostratos 100	Taurobolium 9. 32
Φρύγια γράμματα 102	Tempel des Geistes 161
Phrygische Mysterien 32. 39. 58.	Theologia naturalis 172
71. 253	Therapeuten 108
Plutarch 16. 17. 31. 71. 104	Thomasakten 23. 39. 128
Pohlenz 179	Tod, persönlich 195
Polis-Religion 3	Totengericht 113
Poseidonios 4. 5. 68. 71. 105. 117.	Totentaufe 89ff.
159. 169. 172. 234	Träume 83
Predigtformen 10	Trunkenheit 143
Preisendanz 131	Überapostel 219. 220
Preuschen 79	Universalismus 15. 102 ff.
Priesterweihe 8. 9	Urbadius, Prophet 161
Prophet 13. 19. 97. 175ff. 214. 223	Urmensch 38
Proselyt 8. 15	Urreligion 6. 15. 102
Psyche, Göttin 129. 131	Valentin 157
Ptolemaios, Gnostiker 171	Valentinianer 23. 90. 153. 154. 157.
Ptolemaios Philometor 96	178
Rechtfertigung 113	
Romantik 61. 254	

Varenō 211	Wortsinn 170
Vater, im Kult 27. 117	Wrede 226
Weingarten 79. 156	Zahn 180
Weiß, Johannes 226	Zär (Dämon) 110
Wetter, Gillis 168. 212	Zarathustra 70. 125. 146, Fragment 38. 126
Wiedergeburt 9. 32. 34. 36. 49. 50. 58. 109. 121. 137. 166	Zarvān 211
Wileken 79ff. 98	Zauber 14. 18. 22 oft
	Zosimos, Alchemist 152. 164. 190. 205

## II. Wortverzeichnis.

- |   |   |
|---|---|
| <p>Ἄγαπη 166<br/>     ἀγνεύοντες 78<br/>     ἀγνωσία 43. 143ff. 196<br/>     ἄλογος 180<br/>     ἀναγεννᾶσθαι 109. 110<br/>     ἀναγέννησις 32<br/>     ἀνάτκη 133<br/>     ἀναστοιχεῖον 124<br/>     ἄνους 152. 190<br/>     ἀπαθανατίζειν 124<br/>     ἀπότρεμεις 182<br/>     ἀποθεώσθαι 139<br/>     ἀποκλείειν 119<br/>     Ἀρχή 132<br/>     ἀσύμματος 169. 171<br/>     ἀφθαρτία 197. 202<br/>     βαπτίζεσθαι 85<br/>     Γένεις 132<br/>     γενέσθαι 181<br/>     γνῶσις 42ff. 69. 76. 105. 108. 135ff.<br/>     δαιμόνιον ἔχειν 176<br/>     δέκμιος 77. 86<br/>     δικαιούν 112. 114<br/>     δόξα 116. 122. 140. 165. 206. 210<br/>     δ. πνευματική 166<br/>     δοξάζειν 112. 116. 210<br/>     δυναμόυν 214<br/>     ἐγκλεισμός 80<br/>     εἰκών 166<br/>     ἐκδημεῖν 223<br/>     ἐκκλησία 235<br/>     ἐλλόγιμος 180<br/>     ἐνδημεῖν 223<br/>     ἔννους 180. 190</p> | <p>ἔνωσις 23. 166<br/>     ἔξουσία 101. 152. 153. 215<br/>     ἐποπτίδες 107<br/>     ἔσωθεν ἀνθρωπος 205<br/>     Ζυγός 78<br/>     θάνατος 203<br/>     θεῖοι ἀνθρωποι 13. 43. 75. 99.<br/>     θείωσις 165<br/>     θεότης 165. 166<br/>     θεούσθαι 112. 114<br/>     θεραπευτής 81<br/>     θύραι τῆς τυώσεως 153<br/>     ιδιώτης 158. 218<br/>     ιερεὺς τῶν ἀδύτων 164. 169<br/>     Ισόθεος φύσις 31. 74<br/>     καλεῖν 112. 165<br/>     κατάκλειστος 78<br/>     κατοχή 26. 78ff.<br/>     λήστης 204<br/>     λοτική λατρεία 25<br/>     λοτικὴ θυσία 25. 36. 180<br/>     λόγος θεοῦ 105. 180<br/>     μεταβάλλεσθαι 27<br/>     μετατενηθῆναι 27. 124<br/>     μεταμορφούσθαι 27. 208<br/>     μετασωματούσθαι 164<br/>     μέτρον 217. 232<br/>     μορφή 209<br/>     μυστήριον 106<br/>     νήπιοι ἐν Χριστῷ 192. 232<br/>     νοεῖν σὺν ὄραν 148</p> |
|---|---|

δπλα τοῦ φωτός 87	τέλειος 169. 191
δπτική ἐπιστήμη 169	τέλειος λόγος 107. 169. 191
δρατικοί 169. 170	τελετή 107
παθεῖν 115	τόπος ἀσκήσεως 164. 167
παλιγγενεία 26. 102. 117. 121	φάρμακον δθανασίας 58. 89. 165.
πάρεδρος 102	246. 253
Πίστις 10. 94	φθορά 197. 202
πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη 236	φιλοθεάμονες 169
πνεύμα 48ff. 108. 135ff. 159ff.	φιλόσοφος 98. 152
πνεύμα ἐπίτειον 162. 176	φωτίζειν 31. 118. 136. 142. 152
πνεύμα λειτικόν 162	χοότης 165
πνευματική αἰσθησίς 162	χρίσμα 248
πνευματικός 47. 185ff.	Χριστοῦ εἶναι 186: 213. 216. 219. 222
πνευμάτωσις 165	ψυχικός 47. 134. 177. 178
προτιγνώσκειν 150	<i>Advena</i> 72
πρόνοια 111	<i>destinari</i> 111
προορίζειν 112	<i>dignatio</i> 83. 111
προσήλυτος 72	<i>humanitas</i> 68
προφητεύειν 99. 101. 158	<i>illustrari</i> 118. 132
προφήτης 100	<i>iugum</i> 77. 78
πύλαι γνώσεως 153	<i>militia</i> 71. 87
σαρκικός 47. 177	<i>pati</i> 115
σιγή, θεία 248	<i>plena deo</i> 174
σοφιστής 74. 98	<i>reformare</i> 26. 117
στοιχεῖα 242	<i>renasci</i> 26
στρατιώτης 71. 87. 213	<i>sacramentum</i> 71. 77
σύμμορφος 208	<i>salus</i> 72
συνίστασθαι 74. 154	<i>transfigurari</i> 159
συνουσία 154.	<i>vates</i> 97. 99
σύστασις 74	<i>vaticinari</i> 97. 99. 100
σύζεσθαι 85	<i>vocari</i> 111
σώμα ἀσώματον 209	
σωτήρ 117	
σωτηρία 12. 17. 26. 72	
σωφρονεῖν 224	

### III. Stellenverzeichnis.

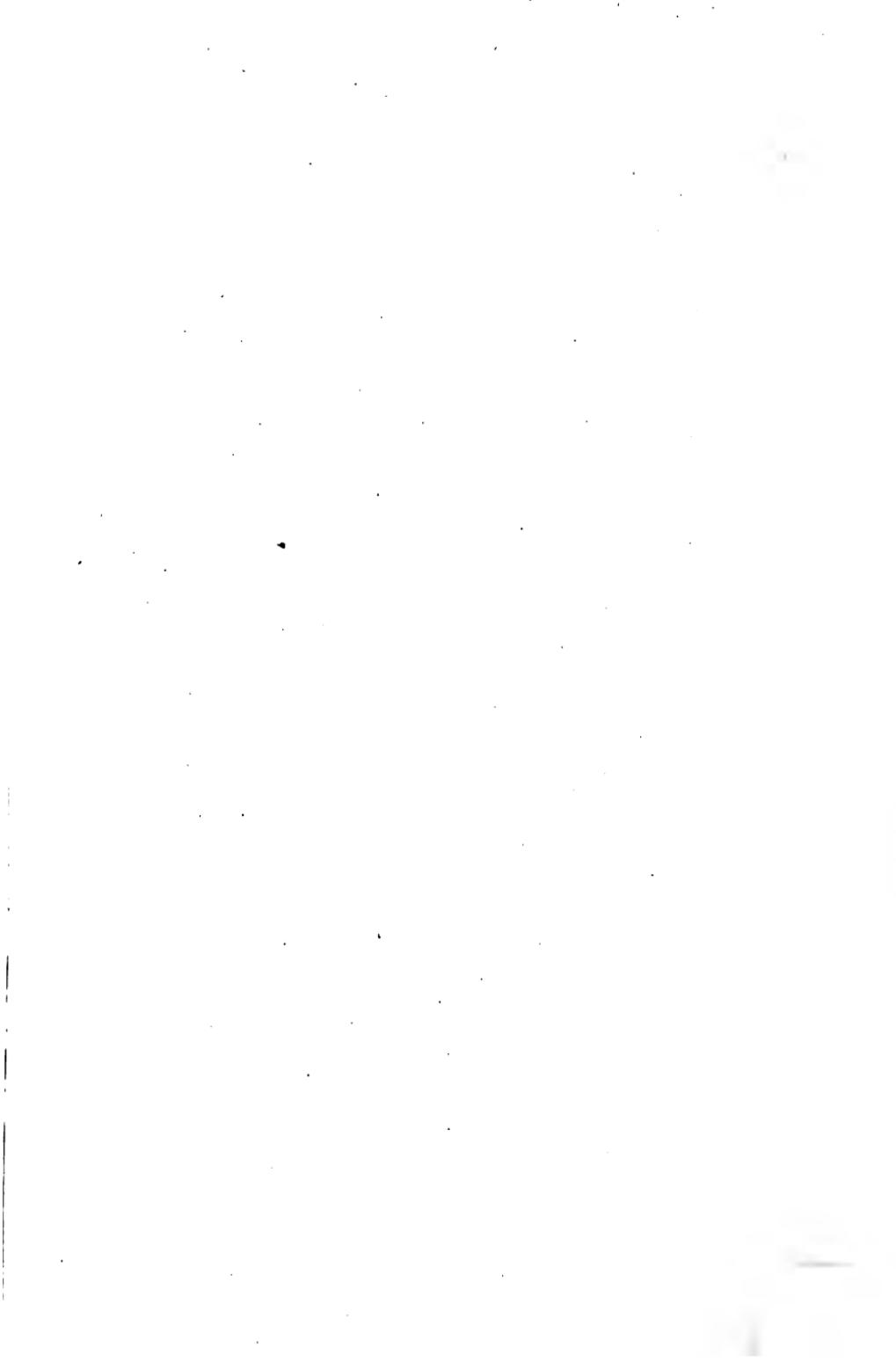
#### a) Christliche Literatur.

- |  |  |
|--|--|
| Sirach 51, 31: 78  | Koloss. 3: 122   |
| Ev. Matth. 11, 25: 78  | Philemon 1, 8—13: 86   |
| Ev. Mark. 1, 22: 101   | Apokryph. Evang.: 155  |
| Jacobusbr. 1, 18: 137; 3, 13: 176  | Διδαχὴ ἀποστόλων 11: 189   |
| I. Petr. 2, 2, 5: 59. 181; 4, 1: 114   | Johannesakten 11: 155  |
| I. Joh. 3, 9: 24; 252; 2, 20ff.: 249.<br>252   | Thomasakten 27: 248  |
| Judas v. 19: 176   | Martyrium Petri 9: 133   |
| Paulus Römerbr. 6, 1—14: 114;<br>7, 24: 204; 8, 28: 138; 8, 30: 112.<br>116. 212; 12, 1: 180; 12, 2: 159   | Hermas Hirt <i>Mand.</i> II: 176. 189. 214   |
| I. Kor. 1—3: 52. 185ff.; 2, 4: 186;<br>2, 13: 188; 2, 16: 190; 5, 3: 215;<br>6, 11: 116; 8, 1: 151; 9, 1: 231;<br>12, 8: 150; 13: 235ff.; 13, 1: 150;<br>14, 6: 150; 14, 24: 101; 15: 52.<br>194ff.; 15, 34: 143; 15, 41: 140;<br>15, 45: 198; 15, 54: 202 | Ignatius Eph. 15ff.: 246   |
| II. Kor. 2, 14: 57. 245; 3, 18: 158.<br>208; 4, 16ff.: 205; 5, 3: 206;<br>5, 6ff.: 223; 5, 16: 54. 226;<br>10—13: 212ff.; 11, 4: 217; 11, 6:<br>218; 12, 2: 60. 64   | Clemens Al. Protr. 1, 6: 104; Strom.<br>V 71, 1: 95; VII 57, 4: 238                            |
| Gal. 1: 53. 229  | Minucius Felix 6, 1: 45. 69; 11, 7:<br>196   |
| Ephes. 4, 14: 40; 6, 10—18: 87   | Hippolyt. Elenchos p. 2, 9 W.: 77.<br>86; 83, 5: 248; 83, 22: 102;<br>102, 14: 248; 133, 2: 77 |
| Philipp. 2, 11: 70   | Irenaeus I 13, 3: 99; 21, 5: 90  |
|  | Origenes contra Cels. VII 9: 167<br>περὶ εὐχῆς 9: 139  |
|  | Firmicus Maternus de er. prof. 2, 5:<br>88; 21: 252  |
|  | Hieronymus ep. 22. 28: 84  |
|  | Rufin Hist. eccl. XI 23: 78  |
|  | Apophthegmata patrum Phocas<br>I, 2: 75; Olymp. 1: 106   |
|  | Photius contra Manich.: 120  |

#### b) Profanliteratur

- |   |   |
|---|---|
| Alchemistes grecs ed. Berthelot<br>p. 108, 5: 164; 292, 18: 165                   | Asclepius cf. Corp. Herm.   |
| Apuleius Met. XI 5: 102; 6: 72;<br>15: 71. 72. 77; 16: 100; 19: 81;<br>23: 88. 93 | Chuastuanist, manichäisch: 95. 239  |
|   | Corp. Herm. I: 125. 140; 22: 119;<br>27: 143; IV 4: 190; VII 1: 143;<br>2: 119. 203; 3: 120; IX 4: 138; |

- X 4: 138; 5: 143; 7: 140; 10:  
95; 15: 145; XI 20: 144; XII 13:  
182; XIII 3: 155; 19: 143; Ascle-  
pius cap. I: 107; 41: 136  
Corp. Inscr. lat. X 3800: 102  
Horaz Oden II 16, 38: 173; 20, I:  
173; IV 6, 29: 173  
Jamblich de myst. VIII, 4: 152  
Josephus contr. Ap. I 26: 74  
Livius XXXIX 8: 96; 13: 97. 99;  
15: 71; 18: 96  
Lukan Phars. III 415: 69; V 161:  
50. 175  
Lukian de dea Syr. 15: 103  
Lukrez I 80: 68; 102: 99  
Manetho fr. 52: 74; 81: 93  
Manetho Apotel. I 237: 84  
Martial V 24: 102  
Martianus Capella II 142: 131  
Oracula Chaldaica: 95. 238  
Papyrus Rhind. I: 88. 93; Oxyrh.  
1380: 70. 95; 1381: 70; 1382:  
102; Mimant 136; Wessely I 48:  
73; 70: 95; 133: 100; II 39: 119; | Abraxas Dieter. 183, 64: 211; Mi-  
thrasisl. Dieter. 129; 4, 3: 121; Tur-  
fan M. 7: 126; 14: 92. 239; 133: 122  
Pausanias X 32: 111  
Plutarch de Is. et Os. 19: 75;  
66: 16. 104  
Philo de vit. Mos. II 288: 124.  
166. 172; de vit. cont. 12: 97; 83:  
108; de paen. 183: 241; Quaest.  
in Gen. IV 1: 120. 139; Quaest.  
in Exod. II 46: 123; II 49: 75  
Philodem περὶ θεῶν I: 68. 78. 99  
Pomponius v. 109: 98  
Porphyrius ad Marc. 24: 237ff.  
Properz IV 1: 100  
Pseudolongin: 173  
Pseudoquintilian decl. mai. IV 3: 175  
Ptolemaeus Tetrab. 42, 16: 85  
Quintilian XII 10, 14: 72  
Sallust περὶ θεῶν 4: 181; 16: 182  
Seneca Suas. 4: 99  
Seneca ep. 6, I: 159; 90, 27: 69  
Tibull II 1, 35: 174  
Vettius Valens p. 63, 29 Kroll: 85



UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

Fine schedule: 25 cents on first day overdue  
50 cents on fourth day overdue  
One dollar on seventh day overdue.

JUL 10 1947

249XY

249XY

51150CK

7 May '51 H

2 JUN 51 LU

YC 30212

471402

BL785

R43

17

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

