

# Universitätsbibliothek Wuppertal

## Hellenistische Wundererzählungen

Reitzenstein, Richard

Leipzig, 1906

II. Teil

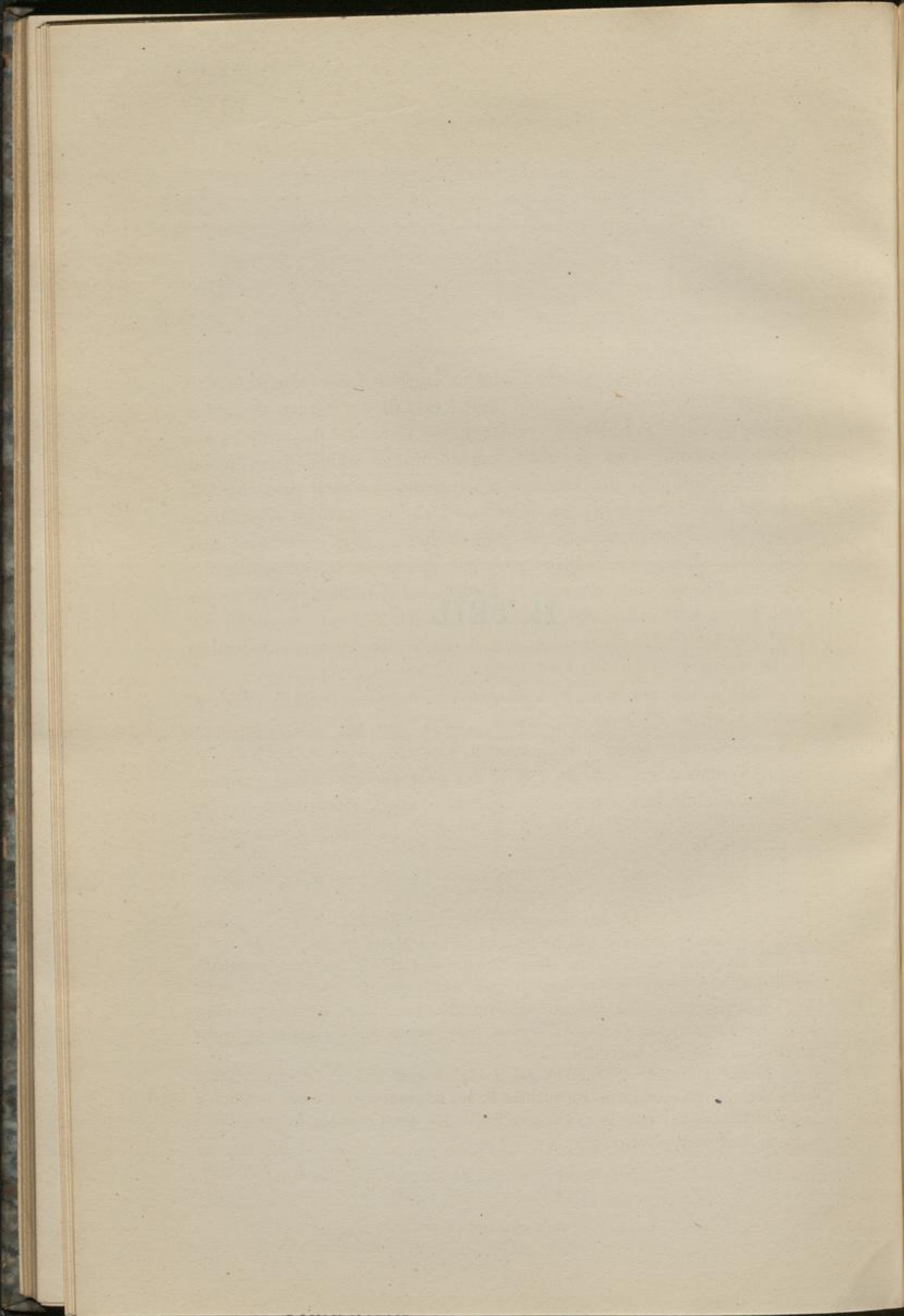
---

**Nutzungsrichtlinien** Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-3945](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-3945)

II. TEIL



a  
l  
v  
v  
s  
h  
h  
d  
u  
z  
h  
  
h  
e  
l  
a  
  
g  
h  
  
h  
s  
r  
  
h  
r  
r

Eine reiche theologische Literatur hat sich in der jüngsten Zeit an die Akten des Thomas und besonders an die beiden eigentümlichen Hymnen geschlossen, welche in die erste und die letzte *πρᾶξις* verwoben sind. Das Resultat scheint bisher wenig befriedigend, vielleicht, weil erst der letzte Bearbeiter den Versuch gemacht hat, sie aus ihrer Isolierung zu befreien. Daß er dabei die Zusammenhänge der Hymnen und der Wundererzählung ganz außer acht ließ, hat m. E. auch seine Erklärung in die Irre geführt. Gelingt es mir, den inneren Zusammenhang der Lieder und Erzählungen zu zeigen und beide auf heidnische Vorbilder zurückzuführen, so hoffe ich zugleich der Philologie zwei in vielen Hinsichten interessante Proben hellenistischer Propheten-Aretalogie zurückzugewinnen.<sup>1)</sup> —

Der große demotische Zauberpapyrus, welchen Griffith (*The demotic magical Papyrus of London and Leiden* 1904) veröffentlicht hat, bietet unter vielen für Theologen wichtigen Abschnitten<sup>2)</sup> S. 129 einen Wundzauber, der, wie es die Zaubersprüche aller Nationen bekanntlich oft tun, einen alten Mythos in verkürzter Form in sich aufgenommen hat.<sup>3)</sup> Er lautet in Prof. Spiegelbergs Übersetzung:

1) Bei der Gestaltung und Erläuterung der Texte habe ich mich hingebender Unterstützung von Th. Nöldeke, W. Spiegelberg und E. Schwartz erfreuen dürfen. Daß sie den Mangel eigener Sprachkenntnis nicht ausgleicht, habe ich stets empfunden und betone es auch an dieser Stelle.

2) So wird der Wein in einem Becher einmal als das Blut des Osiris bezeichnet, das er der Isis zu trinken gab, damit sie ihn auch nach seinem Tode nicht vergesse. Die Anschauung wird dem Ethnologen nicht befremdlich sein; vor Folgerungen werden wir uns so lange hüten, bis wir ihr auch in der mystischen Literatur begegnen.

3) Auf lehrreiche Nachbildungen im jüdischen und christlichen Zauber habe ich in meinem Buch *Poimandres* S. 291 ff. hingewiesen. Die Berührung mit der Literatur tritt in ihnen zum Teil noch deutlicher als in ihren heidnischen Vorbildern zutage.

„Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis.<sup>1)</sup> Meine Mutter Sechemet(?) - Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser, indem sie sprach: 'Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis', indem sie sprach: 'Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück<sup>2)</sup>; denn dein Vater Osiris ist König (Pharao) von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen'. In der Stunde, da sie mir dieses sagte, brachte sie mir einen . . . . . es fiel meine . . . . . auf mich, indem sie . . . . ., indem sie kam mit einer πληγή.<sup>3)</sup>

<Als> ich mich weinend niedersetzte, setzte sich Isis, meine Mutter, vor mich hin, indem sie zu mir sprach: 'Weine nicht, weine nicht, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis. Lecke mit deiner Zunge an dein Herz — und umgekehrt zu sprechen (?) —

1) Griffith: *I am the King's son eldest and first, Anubis*. Hiernach wäre Anubis der Sohn des Osiris und der Isis, wie in dem Hymnus der bithynischen Anubis-Gemeinde bei Kaibel *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Er wäre also für Horus eingesetzt. Hierzu würde Plutarch stimmen: *De Is. et Os.* 44 ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κίων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχε. ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι. Den Anubis verehren alle Ägypter und besonders alle Mysten der Isis; es kann sich hier nur um besondere Gemeinden handeln, die ihm noch zu Plutarchs Zeit eine höhere, im wesentlichen dem Osiris oder Horus gleiche Stellung gaben; denn Κρόνος ist von Plutarch, der die Gottesbezeichnung Ἄλὼν meidet, offenbar für diese eingesetzt (vgl. *Archiv für Religionsgeschichte* VII 400; mit Osiris identifiziert den Anubis Avien II 282). Es würde, wie ich ausdrücklich hervorhebe, sachlich nicht den geringsten Unterschied machen, wenn die Übersetzung von Griffith richtig wäre. Nur setzt sie eine ungewöhnliche Ausdrucksform und Schreibung voraus. Der „erste Große“ oder „Held“ ist ein militärischer Titel und z. B. bei Piehl *Inscr. hierogl.* II 81 heißt Chonsu „der erste Große des Amon“. Horus wird durch diese Bezeichnung als hervorragender Held im Gefolge oder dem Tätigkeitskreis des Anubis, des Eröffners der Wege in der Unterwelt, dargestellt. Die Erklärung wird sich uns später bieten (vgl. S. 106).

2) Denkbar auch: komme. Doch ist das Verbum für Zurückkommen gebräuchlich, und der Sohn des ägyptischen Königs muß von Ägypten ausgegangen sein.

3) Sicher ist, daß Isis bei den oben angeführten Worten ihrem Sohn einen Gegenstand bringt, gleichzeitig oder kurz danach empfängt er eine Wunde (Biß, Stich), die ihm die Befolgung des Befehles unmöglich zu machen droht.

bis zu den Rändern (?) der Wunde (?), bis zu den Rändern deiner . . . Was du lecken wirst, verschlingst du; spucke es nicht auf die Erde. Denn deine Zunge ist die Zunge des Psai (Ἄραθός δαίμων), dein . . . ist der des Atum.'“

Die Fortsetzung berichtet, wie Isis das heilende Öl, das φάρμακον τῆς ἀθανασίας, für ihren Sohn bereitet, zeigt also, daß das uralte, der Tierwelt abgelassene Mittel, die Wunde zu lecken, hier willkürlich eingelegt ist. Streifen wir ab, was nur dem Zauber dient, so bleibt als Kern eine Sage oder ein Märchen. Ins ferne Ostland ist der Königssohn gezogen und hat dort Heimat und Eltern vergessen; da erscheint ihm seine göttliche Mutter, erinnert ihn daran, wer er ist, und befiehlt ihm heimzukehren.

Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Die Erzählung könnte, wie Spiegelberg aus der Verwendung des Wortes πληγή schließt, ursprünglich griechische Form gehabt haben.

Zugrunde liegt ein alter ἱερός λόγος von Horus, dem Thronerben Ägyptens; ihn verrät noch „das Land der Millionen“, die übliche Bezeichnung für die Totenwelt. Aus ihr holt Isis sich ihren Sohn zurück. Diese Sage berichtet nach früh-hellenistischer Quelle Diodor I 25: εὐρεῖν δὲ αὐτὴν (Isis) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὁρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ' ὕδατος μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν. Die Titanen als Mörder des Osiris erwähnt Diodor IV 6; so scheint Horus hier für seinen Vater eingesetzt.<sup>1)</sup> Wie der Bericht von dem Zuge des Osiris über die Erde nur eine Umdeutung der Durchwanderung der Totenwelt durch Osiris ist, so war auch Horus zunächst als der Gott besungen, der die Unterwelt durchzieht. Die Unholde, die dort hausen, haben ihn überlistet und getötet<sup>2)</sup>; Isis eilt ihm nach und findet ihn leblos

1) Hiervon zu trennen ist die Erzählung von einer Zerstückelung des Horus, weil er seine Mutter getötet habe; von ihr berichtet am vollständigsten Plutarch *de libid. et aegrüt.* 6 (Bernardakis VII 7) und *de animae procr. in Timaeo* c. 27 (p. 1026 C); hierauf ist die kurze Andeutung *De Is. et Os.* 20 zu beziehen (vgl. Wiedemann bei Morgan *Recherches sur les Origines de l'Égypte* 206).

2) Das ganze Totenbuch wird von dem uns befremdlichen Wunsche be-

am Wasser, d. h. dem Ozean, der den Eingang zu dem engeren Reiche des Hades umfließt; sie gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und feilt ihn durch ein Zaubermittel für die weiteren Kämpfe; siegreich geht er aus ihnen hervor und empfängt die Krone Ägyptens.

Die religiöse Bedeutung des Mythos, für den sich uns später weitere Belege bieten werden, ist wohl ohne weiteres klar. Die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes kehrt im Orient bei verschiedenen Völkern wieder. Ein ebenso einfaches wie tiefes Empfinden schließt an sie in frühester Urzeit wie in der spätesten christlichen Fortbildung immer die Hoffnung auf die menschliche Unsterblichkeit. So schließt bekanntlich der phrygische Priester an die Verkündung der Wiederkehr des Attis aus dem Totenreiche die Worte

θαρρεῖτε, μύτται, τοῦ θεοῦ σεψωμένου·  
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία,<sup>1)</sup>

und in Ägypten, dem klassischen Lande des Unsterblichkeitsglaubens, ist der Osiriskult, der von ihm beeinflusste Kult der meisten Tempel und die Mysterienlehre ganz von dieser Vorstellung beherrscht. Osiris ist der „erste Tote“; mit ihm muß sich der Mensch vereinigen, ihn anziehen oder zu ihm werden, dann wird er wie der Gott den Tod überwinden. „Wenn Osiris lebt, so lebt dieser Mensch, wenn Osiris nicht stirbt (im Jenseits), so stirbt dieser Mensch auch nicht“, so kündigt uralte ägyptischer Glaube. Für Osiris tritt im Totenbuch öfters Horus ein; der Tote versichert, er sei Horus, und hofft, wie dieser Gott über alle Schrecknisse der Unterwelt obzusiegen und die Krone zu empfangen.

Daß der Mythos in unserm Text schon verblaßt war und sein

herrscht, den Abgeschiedenen durch Zauber zu sichern, daß er in der Unterwelt nicht zum zweitenmal getötet wird. Öfters hören wir, daß seelenfressende Dämonen in ihr hausen, offenbar die Menschenfresser unseres Zaubers und die Titanen der hellenistischen Erzählung. Über die Kämpfe in den Osiris-Mysterien vergleiche jetzt Schäfer *Die Mysterien des Osiris zu Abydos unter König Sesostri III* (Sethe *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* IV 2). Anubis, der Eröffner der Wege in der Unterwelt, wird in der hellenistischen Quelle Diodors (I 18) zum Heerführer im Zuge des Osiris; ähnlich Horus, „der seinem Vater hilft“ (vgl. Schäfer), zum ersten Großen des Anubis, Makedon, der Eponym des herrschenden Volkes, zu dessen Genossen (Diodor a. a. O.) usw.

1) Dieterich *Mithrasliturgie* 174 (vgl. Damaskios bei Photios *Bibl.* 345 a Bekker); Hepding *Attis* 167.

Verfasser zwar neben dem „Lande Syrien“ ruhig das „Land der Millionen“ ließ, selbst aber nur an eine Wanderung des lebenden Königssohnes in ein fernes Land dachte, haben wir früher gesehen. Gerade darum erinnerte mich der ägyptische Text schon beim ersten Lesen an den sogenannten „Hymnus der Seele“ in den Thomas-Akten. Er liegt uns bekanntlich sowohl in syrischer als in griechischer Form vor. Kein Zweifel, daß erstere ursprünglicher ist, doch ist die griechische Übersetzung trotz einer Reihe leicht kenntlicher Mißverständnisse an sich nicht schlecht, nur ihre Überlieferung in einer einzigen Handschrift durch Lücken und Verschreibungen kläglich verdorben. Trotzdem hilft sie ab und an auch zur Verbesserung des syrischen Textes, dessen Hauptteil ich im folgenden im wesentlichen nach der Übersetzung G. Hoffmanns<sup>1)</sup> biete.

(1) Als ich als ganz kleines Kind im Reiche meines Vaterhauses wohnte (2) und am Reichtum und der Pracht meiner Erzieher mich ergötzte, (3) schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung fort; (4) aus dem Reichtum unseres Schatzhauses banden sie mir *natürlich* (?) eine Bürde. (5) Sie war groß aber (so) leicht, daß ich sie allein tragen konnte: (6) Gold vom Gelerlande<sup>2)</sup>, Silber vom großen Ga(n)zak<sup>3)</sup>, (7) Chalcedone aus Indien, *Lapis Lazuli* (?) des Kūšanreiches. (8) Sie gürteten mich mit Diamant, der Eisen ritzt.<sup>4)</sup> (9) Sie zogen mir das Prachtkleid aus<sup>5)</sup>, das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, (10) und meinen Scharlachrock, der meiner Statur angemessen gewebt war, (11) und machten mit mir einen Vertrag und schrieben ihn mir in mein Herz, ihn nicht zu vergessen<sup>6)</sup>: (12) „Wenn du nach Ägypten hinab-

1) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1903 S. 273. Außerdem benutze ich Bemerkungen, die mir E. Schwartz (E. S.) und Th. Nöldeke zur Verfügung gestellt haben.

2) Hergestellt von Nöldeke. χρυσός ἐστιν ὁ φόρτος τῶν ἄνω G, d. h. der griechische Text, in welchem ὁ φόρτος Glossem (erkannt von E. S.), τῶν ἄνω aber getreue Übersetzung der Corruptel des Syriers ist.

3) G τῶν μεγάλων θησαυρῶν in Verkennung des Eigennamens.

4) τῷ τὸν σίδηρον τρίβοντι fehlt G. Das Zauberschwert wird beschrieben.

5) G καὶ ἐνέδυσάν με ἐσθῆτα διάλιθον χρυσοπάκτων, zwei Ausdrücke für einen; technisch, vgl. *Chron. Pasch.* 544, 19 (E. S.). Daß das Königskind das Prunkkleid zur Reise anziehen soll, ist eine abstruse Vorstellung des Griechen.

6) G ἐγκαταγράψαντες τῇ διανοίᾳ μου <τοῦ μή> ἐπιλαθέσθαι με Bonnet E. S. τῇ διανοίᾳ ist hier schlechte Übersetzung, zumal in v. 55 τῇ καρδίᾳ geblieben ist.



steigst und die eine Perle bringst, (13) die im Meere<sup>1)</sup> ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange, (14) sollst du dein Prunkgewand (wieder) anziehen und deinen Rock, der über ihm ruht, (15) und mit deinem Bruder, unserm Zweiten<sup>2)</sup>, Erbe in unserm Königreich werden.“

(16) Ich verließ den Osten und zog hinab mit zwei Postboten (persisch: *parwānqā*), (17) da der Weg gefährlich und schwierig, da ich (noch) jung war, ihn zu reisen. (18) Ich schritt über die Grenzen von Maišān<sup>3)</sup>, dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens, (19) und gelangte ins Land Babel und trat ein in die Mauern von Sarbûg. (20) Ich stieg fürder hinab in Ägypten und meine Begleiter trennten sich von mir. (21) Ich ging geradeswegs zur Schlange (und) ließ mich um ihr Gasthaus<sup>4)</sup> nieder, (22) bis daß sie schlummern und schlafen würde, um meine Perle zu nehmen. (23) Da ich einer und Eremit war<sup>5)</sup>, war ich den Mitbewohnern meines Gasthauses<sup>6)</sup> fremd. (24) Dort sah ich den mir verwandten Edelmann aus dem Osten, (25) einen schönen lieblichen Jüngling, (26) einen Fürstensohn.<sup>7)</sup> Er kam mir anzuhängen, (27) und ich machte ihn zu meinem Gesellen, meinem Gefährten, dem ich mein Geschäft mitteilte. (28) Er warnte mich<sup>8)</sup> vor den Ägyptern und der Berührung der Besudelten. (29) Ich kleidete mich aber wie sie, damit ich nicht als ein Fremder erschiene<sup>9)</sup>, als von außen gekommen, (30) um die Perle zu nehmen, und sie nicht gegen mich die Schlange weckten. (31) Aus irgendeiner Ursache merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann wäre, (32) und mischten mir mit ihren Listen<sup>10)</sup> und gaben mir zu kosten ihre Speise: (33) ich vergaß, daß ich ein Königsson

1) κατὰ πόντον in G zu καταπότην verdorben.

2) G καὶ τὴν στολήν, ἢ ἐκείνη (E. S. für ἐκείνην ἦν) ἐπαναπαύεται [τοῦ εὐμνήστου], καὶ γενήσῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κληρονόμος (Bonnet für κῆρυξ). In τοῦ εὐμνήστου liegt ein Mißverständnis von *trajjánan* (unser Zweiter) E. S.

3) Vgl. E. S. bei Kern *Inschriften von Magnesia* S. 171 ff.

4) G φωλεόν, verkehrt.

5) Eremit, d. h. sich gesondert haltend, der Syrer, G ἔεμιζόμεν τὸ σῆμα entstellend.

6) G τοῖς ἐμοὶ σ<υ>γκαταλόουσι E. S.

7) Von E. S. nach G im Syrer hergestellt.

8) So Hoffmann; „ich warnte ihn“ die Texte.

9) Im Syrer ist *nanchrún'* zu lesen E. S.

10) G δόλω δὲ συνέμειδάν μοι τέχνη (τέχνην Cod.), Doppelübersetzung. E. S.

war, und diente ihrem König. (34) Ich vergaß die Perle<sup>1)</sup>, nach der mich meine Eltern geschickt hatten; (35) durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf.

(36) Alles dieses, das mir zustieß, bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich. (37) Es wurde in unserm Königreich verkündet, daß alle zu unserm Tore kämen. (38) Und die Könige und Häupter Parthiens und alle Großen des Ostens (39) faßten den Ratschluß über mich, ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden.<sup>2)</sup> (40) Sie schrieben mir einen Brief, und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen: (41) „Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht, (42) und von deinem Bruder, unserm Zweiten<sup>3)</sup>, dir unserm Sohn in Ägypten Gruß. (43) Erwach und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die Worte unsers Briefes. (44) Erwinnere dich, daß du ein Königssohn bist, sieh, wem du (in) Knechtschaft gedient hast. (45) Gedenke der Perle, wegen welcher du dich nach Ägypten aufgemacht hast. (46) Erwinnere dich deines Prunkkleides, gedenke deines herrlichen Rockes, (47) damit du sie anlegst und dich damit schmückest und dein Name im Buche der Helden gelesen werde<sup>4)</sup> (48) und du mit deinem Bruder, unserm Stellvertreter (??), Erbe in unserm Reiche werdest.“

(49) Wie ein Gesandter war der Brief<sup>5)</sup>, den der König mit seiner Rechten versiegelt hatte (50) vor den Bösen, den Kindern

1) G ελαθον (ήλθον Cod.) δὲ καὶ [ἐπὶ] τὸν μαργαρίτην E. S.

2) In G schreibt E. S.: καὶ τότε οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἐν τέλει τῆς Παρθουαίας καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τῆς Ἀνατολῆς πρωτεύοντες γνώμην ἐκράτουν περὶ ἐμοῦ, ἵνα μὴ ἐαθῶ ἐν Αἰγύπτῳ. Ἐγραψαν δὲ μοι (ἐπιτολήν), καὶ οἱ δυνάται ἐχήμενον, οὕτως.

3) G καὶ ἀδελφοῦ σου τοῦ (ἀδελφούς αὐτῶν Cod.) δευτέρου (δευτέρους Cod.) ἀφ' ἡμῶν. Es schreiben die Eltern.

4) G ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς. Im Syrischen heißt dasselbe Wort καλεῖν und ἀναγινώσκειν. Zu schreiben ist von 45 an: μνημόνευσον τοῦ μαργαρίτου, δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης, μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπέπτου (καὶ τῆς στολῆς σου τῆς καλῆς μνημόνευσον, ἵνα ἐνδυσάμενος κομμηθῆς), κληθῆ δὲ τὸ ὄνομά σου (εἰς) βιβλίον ἡρώων (ζωῆς ist biblische Interpolation) καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου . . . (κληρονόμος) παραληφθῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν. E. S.

5) Der syrische Text (wörtlich: Brief Brief jener) ist nach G zu emendieren: „Bote (εἰσαγγά) jener Brief“, der griechische: ἦν δ' ὡς πρεσβευτῆς ἡ ἐπιτολή, ἣν ὁ βασιλεὺς τῇ δεξιᾷ κατεσφραγίσατο. E. S.

Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbûg. (51) Er flog wie ein Geier<sup>1)</sup>, der König alles Gefieders, (52) flog und ließ sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. (53) Bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf<sup>2)</sup>, (54) nahm ihn mir und küßte ihn, löste sein Siegel und las. (55) Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben. (56) Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre und meine freie Abkunft nach ihrer Art verlangte. (57) Ich gedachte der Perle, wegen deren ich nach Ägypten geschickt ward, (58) und begann zu verzaubern<sup>3)</sup> die schreckliche und schnaubende Schlange. (59) Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf, indem ich den Namen meines Vaters über ihr nannte (60) [und den Namen unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens]<sup>4)</sup>, (61) erhaschte die Perle und kehrte um, zu meinem Vater zurückzugehen. (62) Das schmutzige und unreine Kleid zog ich aus, ließ es in ihrem Lande (63) und richtete meine Reise<sup>5)</sup>, daß ich käme zum Lichte unsrer Heimat, dem Osten. (64) Meinen Brief, der mich erweckte, fand ich vor mir auf dem Wege, (65) der wie mit seiner Stimme mich geweckt hatte. Es leitete<sup>6)</sup> mich mit seinem Lichte (66) das seidene Königsgewand<sup>7)</sup> vor mir erglänzend, (67) mit seiner Stimme führend [wiederum meine Angst ermutigend] (68) und mit seiner Liebe mich ziehend.

Der Königssohn berichtet, daß er weiter an Sarbûg und Babylonien vorübergezogen und nach Maišân gekommen ist. An der Grenze der Heimat bringen ihm zwei Schatzmeister seiner Eltern

1) Das syrische Wort paßt für jeden großen Raubvogel (Nöldeke).

2) ἀνένησα <καὶ ἀνέ>στην. E. S.

3) G ἤρχομην δὲ φαρμάσειν (Cod. δὲ ἐφ' ἄρμασιν) [ἐπὶ] τὸν δράκοντα. Das syrische Wort heißt: „berühren, streichen“. E. S.

4) V. 60 tilgt E. S. Er fehlt in G und ist wegen der Worte „unserm Zweiten“ verdächtig.

5) G ἡῶθον δ' ἐμαυτοῦ τὴν ὁδόν. E. S.

6) Im Syrischen beginnt ein neuer Satz, der etwa mit εἶτα oder πάλιν zu beginnen hätte; im Griechischen ist zu schreiben: καὶ ὠδήγησέν με τῷ παρ' αὐτῆς φωτὶ ἢ ἀπὸ κηρικῶν ἐσθῆς βασιλικῆς πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν ἀστράπτουσι· ἀγούσης δὲ με <τῆ φωνῆ> καὶ ἰακούσης τῆ στρογγῆ. E. S.

7) Wörtlich τῶν κηρῶν τὸ βασιλικόν. Nur der Kaiser darf Seide tragen. Der Halbvers 67 b (wiederum meine Angst ermutigend) scheint zu streichen. E. S.

sein Prunkgewand, das er bei der Ausfahrt abgelegt und inzwischen vergessen hatte und das ihm nun plötzlich wie ein Spiegelbild seiner selbst erscheint.<sup>1)</sup> Mit orientalischer Phantasie wird sein wunderbarer Glanz und seine Herrlichkeit beschrieben; das Bild des Königs der Könige ist ihm ganz überall aufgestickt; die Bewegungen der Gnosis zucken an ihm: Es redet und verkündet, daß es (sein anderes Ich und Gegenbild) vor seinem Vater auferzogen ist für den stärksten Helden und daß seine Größe gewachsen ist nach dessen Taten. Es wallt ihm entgegen und er eilt es zu empfangen. Bekleidet mit dem Prunkgewand steigt er empor zu den „Toren der Begrüßung und Anbetung“, beugt sein Haupt und betet an den Glanz des Vaters, der es ihm gesendet und der seine Verheißungen ebenso erfüllt hat, wie er selbst des Vaters Gebote.<sup>2)</sup>

Ein kurzer Zusatz, den Schwartz und Preuschen mit Recht einem (gnostisch-christlichen) Fortsetzer geben, belehrt uns plötzlich, daß wir uns noch nicht im Palaste des Großkönigs, sondern am Hofe eines Satrapen befinden, der mit dem Königssohn hinaufziehen will zu dessen Vater, um bei der Überreichung der Perle zugegen zu sein.

Dies das christliche Lied. Ehe ich näher darauf eingehe, muß ich auf eine dritte Umgestaltung desselben Motives in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer verweisen, deren Kenntnis ich gütigen Mitteilungen ihres Entzifferers Herrn Prof. F. W. K. Müller verdanke. In einem kleinen liturgischen Manuskript ist der Anfang eines Liedes erhalten (I): „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind.“ Mit demselben Gedanken beschäftigen sich offenbar zwei Stücke aus anderen Handschriften (II): „Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; hergefallen (?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich geführt (??)“ und (III): „Ich bin der Lichtmensch, der lebendige Geist, der glänzende.“<sup>3)</sup> Ich bin ein Herrschersohn . . . (und) . . . ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit.“

1) G.  $\omega\epsilon$  [έν] ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν [καί] δλην δι' ἑμαυτοῦ αὐτὴν ἑθεασάμην κάρῳ κατείδον δι' αὐτῆς ἑμαυτόν. E. S.

2) Das ist allgemein orientalisch empfunden; für Ägypten vgl. Maspero *Contes populaires*<sup>3</sup> p. 71. 77. 78. 80.

3) Vgl. F. W. K. Müller *Sitzungsber. d. Kgl. Ak. Berlin* 1905 S. 1082.

Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomas-Akten ist handgreiflich. Aber auch das demotische Zauberlied, von dem ich ausging, zeigt überraschende Ähnlichkeit. Ist doch Gott Zervân der Aion und dieser in jüngerer Zeit Osiris<sup>1)</sup>; die im Wortlaut ähnlichen Liedanfänge handeln von derselben Person. Dann aber kann es nicht gleichgültig sein, daß das zweite Fragment die Totenwelt, das „Land der Millionen“, erwähnt, wie der demotische Zauber. Es scheint mir ganz unmöglich, das manichäische und das christliche Lied miteinander in Verbindung zu bringen und das ägyptische zu ignorieren. Die Frage kann im Grunde nur sein, ob der Syrer (bzw. Perser) aus dem Ägyptischen oder der Ägypter aus dem Syrischen (bzw. Persischen) geschöpft hat. Die Beantwortung wird freilich von der ausführlichsten, also der christlichen Fassung ausgehen müssen. Es wird sich fragen, ob sie sich aus ägyptischen Todes- und Unterweltsvorstellungen erklären läßt. Daß manche von diesen auch bei anderen Völkern wiederkehren, ist dabei ebenso klar, als daß ihre Vereinigung nur in Ägypten nachweislich und denkbar ist.

Uralte ist hier zunächst die Vorstellung, daß die Seele, oder besser der Tote, um zu seinem Bestimmungsort zu gelangen, weite Strecken durchwandern muß; ein kräftiger Stock und Sandalen werden ihm in ägyptischer Frühzeit ans Grab gestellt, denn zu Fuß und von mannigfaltigen Feinden bedroht muß er seinen Weg machen. Ebenso uralt ist freilich auch eine zweite Vorstellung, nach der ein Götter- oder Geisterschiff ihn zum Ziele führt. Beide Vorstellungen verbinden und durchkreuzen sich beständig und die Anschauungen über das Ziel der Reise zeigen ein ähnliches Schwanken. Bald ist es innerhalb der Totenwelt eine Insel, deren Zugang von einer ungeheuren Schlange gehütet wird, bald ist die ganze Unterwelt nur ein Durchgang, durch welchen die Seele zum Tage und Leben zurückkehrt. Ich verfolge zunächst die zweite Vorstellung in einem zusammenhängenden Abschnitt des Totenbuches.<sup>2)</sup>

Der Tote soll die Unterwelt durchwandern, aber leblos und regungslos liegt er da. Seine Glieder müssen wieder neu gefestigt

1) Vgl. *Archiv für Religionswissenschaft*. VII 400; *Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen* 1904 S. 317 ff. *Verhandlungen des II. internat. Kongresses für Religionsgesch. in Basel* 317 ff.

2) Vgl. Masperos glänzende Anzeige der Ausgabe des Totenbuches von Naville in Jean Reville's *Revue de l'histoire des religions* 1887.

(bzw. zusammengefügt), sein Mund ihm geöffnet werden. Aber noch hat er seinen Namen vergessen und jede Erinnerung an das, was er im Leben war, verloren. Das Totenbuch gibt die Zauberformeln an, die ihm das Gedächtnis wiedergeben (Kap. 25). Zugleich empfängt er sein Herz (den Sitz von Willen und Verstand) wieder; es ist im Totenkult ein Scarabäus mit aufgeschriebenem Text in magischer Verschnürung, der ihm um den Hals gehängt wird. Aber sein Leben, das er damit wieder empfangen hat, wird sofort von Unholden und wilden Tieren bedroht. So schließen im Totenbuch unmittelbar neue Formeln an, welche verhüten sollen, daß ihm das Herz wieder geraubt wird, und ihn gegen Krokodile, giftige Schlangen und todbringende Insekten sichern sollen, daß er nicht „gestochen“ werde.

Der demotische Zaubertext, von dem ich ausging, ist damit erklärt. Isis hat ihrem Sohn verkündet, wer er ist, und das Herz wiedergebracht, sie sichert ihn nun gegen neue Gefahren und heilt ihn von der πληγή, die ihn wieder zu töten droht. Diodor könnte von dieser doppelten Tätigkeit vielleicht noch eine unklare Überlieferung gehabt haben, wenn er so scharf scheidet *μη μόνον ἀναστήσαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν*. Mit der kurzen Erwähnung einer List der Feinde (*ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ τῶν Τιτάνων καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ' ὕδατος*) scheint er uns zu einer weiteren Vorstellungsreihe zu führen, die uns zugleich zu dem „Hymnus der Seele“ hinüberleiten kann.

Das Opfer von Speise und Trank, das den Toten im Grabe ernähren soll, wird in den Vorstellungen vieler Völker zur Wegzehrung für jene Reise. Dies gewinnt für den Ägypter besondere Bedeutung, weil ihm die Totenwelt nicht nur das Reich der Finsternis und des Grauens, sondern auch der Unreinheit ist; ihre Bewohner essen Kot und trinken Schmutzwasser (Harn). Die Seelen der Auserwählten, die allein hindurchschreiten können, müssen „rein wandern“ und andere Nahrung genießen, sonst versinken sie in den Todesschlaf.<sup>1)</sup> Dazu dient ihnen das Opfer von Speise und Trank, welches ein

1) Denn die Hauptzahl der Gestorbenen bleibt in diesem „Lande der Finsternis und des Schlafes“ schlummernd „in ihrer Art“; sie erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen, sie gewahren nicht Vater noch Mutter; ihr Herz hat Weib und Kind vergessen (junge Grabschrift bei Maspero *Études égyptiennes* I 187).

göttlicher Bote oder in anderen Abschnitten des Totenbuches die Insassen der Götterbarke ihnen in die Unterwelt nachbringen. Zu diesen müssen sie sich halten und den Bewohnern des Totenreiches fern bleiben. Unerkannt ferner müssen sie suchen hindurchzuziehen und „ihre Gestalt geheim machen“, um den auflauernden Feinden zu entgehen.

Wir müssen, ehe wir uns zu dem „Seelenhymnus“ zurückwenden, noch einen raschen Blick auf die Vorstellung einer Toteninsel werfen, welche eine ungeheure Schlange hütet. Ob die Phantasie sie nilabwärts, etwa im Delta, oder stromaufwärts, wo der Nil aus dem Okeanos entspringt, oder in dem sagemuwobenen Roten Meere denkt, ob es eine Insel ist oder deren mehrere, wie in einem bekannten Abschnitt des Totenbuchs, macht für uns nichts aus. Wichtiger ist die Ausgestaltung ins Märchenhafte gerade bei dieser Vorstellung, die in einer Reihe von Propheten- und Zaubernovellen wiederkehrt. Zugrunde liegt ihnen die echt ägyptische Vorstellung daß, wer das höchste Wissen und damit die höchste Kraft gewinnen will, zum Gott werden muß und dies durch eine Wanderung durch die Totenwelt (bzw. die Himmel) wird. Zwei Beispiele werden genügen.

In den von Griffith herausgegebenen Erzählungen der Hohenpriester von Memphis<sup>1)</sup> lesen wir, wie der Königssohn Neneferkaptah von einem Zauberbuch hört, welches der Gott Thot mit eigener Hand geschrieben hat, und welches zwei Formeln enthält; wer die eine liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere und versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund<sup>2)</sup>; wer die andere liest, kann, wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Ré und seine himmlischen Genossen.<sup>3)</sup> Dies Buch liegt, wie er erfährt, in dem Meere bei Koptos<sup>4)</sup> in einer

1) Vgl jetzt Maspero a. a. O. S. 100.

2) Noch in dem XI. Kapitel des *Corpus Hermeticum* (§ 20) bedeutet dies das Werden zu Gott oder zum *Áúv*.

3) In dem Totenbuch öfters das Ziel des Toten nach Durchwanderung der Unterwelt.

4) D. h. in dem Roten Meere, zu dem man von Koptos zieht. Daß der Erzähler sich im folgenden die Entfernung zu gering denkt, hätte Griffith nicht beirren dürfen. Für diese Deutung spricht zwingend die von Golénischeff

Kiste  
von  
Holz,  
Kiste  
Kopt  
zum  
lebt  
Land  
giftig  
sinke  
sich  
lebt  
hilft.  
Buch  
beza  
und  
nach  
zum

Kist  
in d  
Afr  
Dien  
fahr  
lich  
Schl  
ihn  
soll.  
gab  
Gold  
Sin  
man  
nich

wie  
stel  
reif  
Um

Kiste von Gold, diese in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz<sup>1)</sup>, diese in einer Kiste von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf des Königs Boot nach Koptos und betet zu Isis und Harpokrates<sup>2)</sup> um Hilfe. Er geht zum Meer und fertigt sich aus Wachs ein Boot mit Ruderern, belebt sie und fährt mit ihnen drei Tage lang. Da finden sie einen Landstrich einen Schoinos breit voller Skorpionen, Schlangen und giftigen Tieren. Er spricht einen Zauberspruch über sie und sie sinken dahin.<sup>3)</sup> Dann kommt er zu einer „endlosen“ Schlange, die sich um das Buch gelagert hat; dreimal kämpft er mit ihr, zweimal lebt sie schon zerstückt wieder auf, bis ihm endlich auch hier Zauber hilft. Dann öffnet er nacheinander die sechs<sup>4)</sup> Kisten, nimmt das Buch und liest die Formeln. Nun kann er wieder heimkehren; er bezaubert aufs neue das giftige Gewürm, erreicht das Wachsboot und fährt mit ihm zum Strande des Meeres zurück, eilt von da nach Koptos, dankt Isis und Harpokrates und tritt die Heimreise zum König an.

Das Öffnen der sieben aus verschiedenen Stoffen gemachten Kisten erinnert von selbst an das Erschließen der sieben Himmels-

in den *Verhandlungen des V. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin Afrik. Sektion* S. 100 ff. (Maspero a. a. O. S. 84) veröffentlichte Erzählung: ein Diener des Pharaos will auf dem Roten Meer zu den Bergwerken des Königs fahren, leidet Schiffbruch und treibt drei Tage einsam auf einer Planke; endlich landet er auf einer menschenleeren Insel und trifft auf eine ungeheure Schlange, die ihn gnädig verschont, mit ihm plaudert und ihm verspricht, daß ihn nach einem Dritteljahre ein Zauberschiff in seine Heimat zurückbringen soll. So geschieht es und köstliche Geschenke bringt er als ihre Abschiedsgabe dem Pharaos heim. Es ist scheinbar das reine Schiffermärchen, das Golénischeff daher nicht ohne Grund mit den Erzählungen von Odysseus und Sindbad verglich. Dennoch hat Maspero mit Recht in der Insel, zu der niemand zweimal kommen kann, die Toteninsel erkannt. Sie birgt im Märchen nicht nur Zauberbücher, sondern auch Wunderschätze.

1) Ursprünglich offenbar zwei verschiedene Kisten.

2) Dem jungen Horus; wir werden ihn in ähnlichen Zaubernovellen gleich wiederfinden.

3) Man vergleiche die der früh-hellenistischen Zeit entstammende Darstellung, wie Horus auf dem Streitwagen durch die Skorpionen, Schlangen und reißenden Tiere dahinfährt und sie mit seinen Pfeilen erlegt, bei Wiedemann *Umschau* VIII 1027. 1028.

4) Ursprünglich sieben.



tore und Himmelsräume, aus deren innerstem der Prophet seine Weisheit holt. Ich gebe eine Probe aus Ostanes (Bertholet, *La chimie au moyen âge* III 120). Der Prophet hat inbrünstig zu Gott um Erleuchtung gebetet, da erscheint ihm „ein Wesen“ und führt ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels. Den Schlüssel, dessen man bedarf, um sie zu öffnen, hütet ein Ungetüm mit Elefantenkopf, Geierflügeln und Schlangenleib. Auf Rat seines Führers tritt er zu ihm und fordert „im Namen des mächtigen Gottes“ die Schlüssel zu den Toren der Weisheit<sup>1)</sup>, dann durchwandert er die Himmel und findet in dem siebenten und innersten eine wunderbare Tafel von zauberfarbigem Glanz; eine Inschrift auf ihr enthält die Summe aller Weisheit. Zur bestimmten Stunde muß er dann durch die Himmel zurückkehren und beim Ausgang noch einmal das Ungetüm beschwichtigen, das ihn nicht lebend herauslassen will.<sup>2)</sup>

Ich habe im *Archiv für Religionswissenschaft* VII 406 ff., wie ich hoffe, erwiesen, daß diesen Märchen von einer Himmelswanderung und den Isis-Mysterien, wie sie Apuleius schildert<sup>3)</sup>, derselbe Gedanke zugrunde liegt: es handelt sich um die ἀποθέωσις durch die θεά μερίκτη; die Vergöttlichung des neuen Königs, wenn er die Wanderung des Horus nachgeahmt hat, und die Vergöttlichung des Toten entsprechen beiden. Wie der König und der Tote dabei ein bestimmtes Gewand empfangen, so erhält auch der Myster, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durchheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaca stola*, das Himmelskleid: *byssina*

1) Also: er spricht den Namen des Gottes über ihn.

2) Der Zusammenhang der Propheten-Erzählung und des Mythos läßt sich hier besonders gut erweisen. Ich verwies im *Poimandres* S. 361 auf eine ähnliche Himmelswanderung des Krates und ebenda 268, 1 auf ein Zaubergebet: „ich bin Krates, der Sohn des heiligen Gottes“. Kein Zweifel, daß die beiden Verfasser Krates für den Namen eines vergöttlichten Menschen (Propheten) hielten. Ursprünglich ist es, wie jetzt die Zusammenhänge zeigen, *chrat*, d. h. das göttliche Kind Horus. Auch der Held des christlichen Hymnus ist ja als kleines Kind aus dem Elternhause entsendet.

3) *Met. XI 23 accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi . . . deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*. Vergleichbar ist vielleicht die Inschrift des Sarkophags des Horhotep (Lefébure *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1893 S. 445): *Je suis Horus, je viens de nouveau à la limite du ciel et de l'enfer, je passe par la demeure où sont cachés les quatre piliers du ciel. J'ai vu Celui qui repousse le Velu* (Unterweltsgott).

*quidem, sed floride depicta veste conspicuus, et umeris dependebat pone tergum talorum tenuis pretiosa chlamida. quaquam tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibus animalibus: hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatos alites generat mundus alter.* Auch in der Osiris-Weihe, die Apuleius leider nicht näher beschreibt, gibt es nach Plutarch *De Is. et Os.* 77 ein lichtfarbened, besonders glänzendes Gewand, das der Myster für gewöhnlich im Kasten verborgen halten muß.<sup>1)</sup>

Durch diese Anschauungen erklärt sich, meines Erachtens, der „Seelenhymnus“. Wir verstehen, daß der Königssohn nach Ägypten zieht, um die Perle der Schlange im Meere zu entreißen<sup>2)</sup>, wir begreifen, warum er sich von den Einwohnern gesondert hält, was der Götterbote soll<sup>3)</sup>, warum er selbst unerkannt bleiben muß, wie die List der Ägypter und ihre Speise wirkt. Eine Abweichung zeigt sich erst in dem Bericht von der Erlösung des Überlisteten; ihn gilt es daher genauer zu prüfen.

Ist das ägyptische das Vorbild, so muß in dem syrischen Liede der Brief für das Steinherz mit seiner Inschrift eingesetzt sein, was ja an und für sich leicht begreiflich wäre. Eine Andeutung des Ursprünglichen läge dann noch in der starken Betonung, daß der Brief eben die Worte enthielt, welche die Eltern dem scheidenden Sohne ins Herz geschrieben hatten; auch das Totenbuch hebt besonders hervor, daß dies Steinherz eben das Herz sei, welches der Empfänger bei Lebzeiten hatte. Aber im Ägyptischen bringt Isis das Herz (bzw. bei Diodor die Seele); in dem christlichen Liede ist die Göttin beseitigt; der Brief fliegt selbst. Eine Spur des Ursprünglichen scheint freilich auch hier geblieben, wenigstens wenn Schwartz mit seiner ohne jede Kenntnis des ägyptischen Textes aus dem Griechischen gewonnenen Besserung des sicher verdorbenen syrischen Wortlauts recht behält: „wie ein Gesandter war der Brief“. Er ist für die göttliche Gesandtin eingesetzt.

War Isis ursprünglich diese Gesandtin, so flog sie zu ihrem

1) Für den Totenkult vgl. auch Damaskios bei Photios *Bibl.* 343 a 27 Bekker. Mitwirken konnte bei der Erfindung in dem Hymnus der Thomas-Akten freilich auch der Brauch, daß der aus der Fremde heimkehrende Ägypter an der Grenze die alten Kleider auszog und ein Festgewand anlegte.

2) Vgl. das Märchen von Neneferkaptah.

3) Er bringt ihm die Nahrung.

Sohn in der Gestalt des Geiers, des königlichen Vogels der Ägypter. Denn zusammen mit dem Steinherzen wird dem Toten in Ägypten noch ein anderes Amulett um den Hals gehängt, der goldene fliegende Geier. Das 157. Kapitel des Totenbuches, welches dies vorschreibt, zeigt in seiner Vignette, daß der Geier in seinen Krallen das Symbol des Lebens trägt, Isis also dem Toten das Leben bringt. Der Text schließt an die Horus-Sage, läßt aber unklar, ob der Dichter sich noch bewußt war, daß Horus in der Totenwelt weilte, oder ob er nur allgemein an die Heldentaten des Gottes dachte. Er lautet<sup>1)</sup>: „Isis kommt und durchwandert die Städte und sucht die versteckten Plätze des Horus bei seinem Herauskommen<sup>2)</sup> aus seinem Papyrus-Sumpf, und . . . . . Er hat sich vereinigt mit der Seite des Götterschiffes<sup>3)</sup> und ihm ist als Erbe überwiesen worden<sup>4)</sup> die Herrschaft der Länder. Indem er die Handlung eines großen Kampfes machte, erinnert man sich seiner Taten (?<sup>5)</sup>); er hat seine Furcht gegeben und er hat seine Kraft geschaffen. Seine große Mutter macht seinen Schutz . . . . . Horus.“

Der Zeichnung des Totenbuches entsprechen Erwähnungen in Ritualbüchern<sup>6)</sup>: der König sagt zu Amon: „ich habe dir dein Herz gebracht, um es an seine Stelle zu setzen, wie Isis ihrem Sohne Horus sein Herz brachte, um es an seine Stelle zu setzen.“ Alle Angaben schließen einheitlich zusammen.

Auch die Art, wie die Göttin ihrem Sohne erscheint, entspricht ägyptischen Vorstellungen. So berichtet Nechepso (*Poimandres* S. 5)

1) Der Abschnitt, dessen Übersetzung ich Prof. Spiegelberg danke, ist uns nur in einem sehr jungen Text (Lepsius, Blatt 76) erhalten; beachtenswert ist, daß auch bei Apuleius Isis die Schutzherrin in der Unterwelt ist. Sie strahlt auf in der Finsternis des Tartarus und herrscht in dem Elysium, wohin die Mysten gelangen (*Met.* XI 6).

2) Durch leichte Korrektur ließe sich herstellen: damit er herauskommt.

3) Er muß dies, um in der Unterwelt reine Nahrung zu erhalten, vgl. *Totenbuch* Kap. 53, oben S. 114.

4) Es ist der in den Testamenten verwendete *terminus technicus*; er begegnet immer, wenn der König sein Reich seinem Sohne vermacht.

5) Die syntaktische Verbindung ist nicht ganz klar, der Sinn sicher: er hat als Held gestritten und Ruhm erlangt; seine Mutter hat ihn beschirmt.

6) Vgl. Moret *Le rituel du Culte divin journalier, Annales du Musée Guimet Bibliothèque d'Études* XIV 63. 64.

von der Erscheinung des Ἁγαθὸς δαίμων, der ihn durch die Himmel geleiten soll:<sup>1)</sup>

καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή,  
τῆ ἀρκακ ἀμφέκειτο πέπλος κυανόχρου  
κνέφας προτείων.

Ähnlich ist in dem Original des Hymnus die Göttin ganz Stimme geworden, und doch sieht der Königssohn hernach ihr Gewand. Durch unsere Deutung wird nämlich eine Unklarheit des christlichen Liedes beseitigt, an welcher bisher alle Erklärungsversuche scheiterten. Der Königssohn redet von einem königlichen Seidenstoff, dessen Licht vor ihm erstrahlt, dessen Stimme ihn führt und dessen Liebe ihn zieht. Sein eigenes Ehrenkleid kann es nicht sein, das wird ihm erst an der Grenze der Heimat entgegengebracht; auch versichert er ausdrücklich, daß er dessen Schönheit vorher vergessen hatte; es kann ihm also auch im Geiste nicht vorschweben. Aber auch der Brief kann es nicht sein, selbst wenn wir annehmen wollten, daß er auf Seide geschrieben war. Die Stelle war vollkommen unverständlich, erklärt sich aber bei unserer Annahme von selbst. Es ist das Gewand der Göttin, die ihren Sohn führt. Der christliche Bearbeiter hat sie beseitigt, den weiteren Text aber nicht zu ändern gewagt. Auch die Versammlung der Götter (oder Großen) ist bei ihm ganz ungenügend, bei dem Ägypter sehr viel besser motiviert: jeder Gott empfängt seinen Gau und seine Herrschaft; aber die Königskrone erben in der altägyptischen Sagenfassung immer Horus und Set gemeinsam. Auch die oft aufgeworfene Frage, wer der Bruder, der Zweite nach dem Könige, sein möge, erledigt sich also bei dieser Annahme von selbst.

Von der Erwähnung dieses Bruders ging die bis vor kurzem allgemein angenommene rein allegorische Deutung des Liedes aus. Da man ihn für Christus halten mußte, konnte der Königssohn nur die Seele oder der Mensch sein. Die Auslegung dieser Allegorie wurde dann immer spitzfindiger und künstlicher, ohne doch völlig passende Zusammenhänge zu ergeben. Mir scheint, dieser ganze Versuch scheitert an der Stellung des Liedes in den Akten.

Man sagt, der Apostel stimme das Lied in der Erwartung seines Todes an; aber kein Wort der Erzählung deutet hierauf. König

1) Er selbst heißt ja „der, den Ἁγαθὸς δαίμων beschützt“ (Spiegelberg).

Misdaios will den Apostel ergreifen lassen, aber die ausgesendeten Soldaten wagen es nicht aus Furcht vor der Menge, die ihn umgibt. Da stellt sich des Königs Günstling Charisios, dem Thomas die Gattin entfremdet hat, an die Spitze der Häscher; er beschimpft und bedroht den Apostel. Dieser erwidert: „Deine Drohungen werden auf dich fallen, mich wirst du nicht schädigen; denn stärker als du, dein König und all sein Heer ist Jesus Christus, auf den ich hoffe.“ Charisios läßt ihn vor den König schleppen: „Ich will sehen, ob sein Gott ihn aus meinen Händen retten kann.“ Der König läßt ihn geißeln, ins Gefängnis werfen und plant mit Charisios seinen Tod, Thomas aber dankt Christus für die Schmerzen und Schmach, die er für ihn hat erleiden dürfen, und erbittet für sie seinen Lohn. Die Mitgefangenen sehen ihn beten und verlangen, daß er auch für sie, d. h. für ihr Freikommen, bitte, da stimmt Thomas unser Lied an. Der Plan des Charisios scheidet; er vermag zunächst sein Weib nicht wiederzugewinnen, selbst nicht durch das Versprechen, daß er den Apostel frei lassen will. Während sie noch ihn zu erretten versucht, begegnet ihr der Apostel schon frei dahergewandelnd und antwortet auf ihre Frage, wer ihn aus dem Gefängnis erlöst habe: „Mein Herr Jesus ist stärker als alle Gewalten, Könige und Herrscher.“ Auch in dem Folgenden ist vom Tode des Thomas keine Rede; er ist frei und die Türen des Gefängnisses sind geöffnet.

Also kann der Verfasser der Akten, selbst wenn er das Lied in dieser Form schon vorfand und seiner Dichtung nur einverleibte, gar nicht die Absicht gehabt haben, es auf den Tod des Apostels zu beziehen und eine Art Abschiedsrede zu geben, so wenig wie er überhaupt eine Ahnung davon gehabt haben kann, daß es in seiner ursprünglichen Fassung eine Wanderung durch die Unterwelt erzählte. Ein anderer Gedankenzusammenhang muß die Rahmenerzählung mit dem Liede verbinden.

Aus Kerker und Banden durch die Kraft seines Gottes frei zu kommen, erhoffte auch der ägyptische Prophet. Wir kennen ja Zaubersprüche, die dies offenbar in jener Zeit allgemein als Beweis der Gotteskraft erwartete Wunder bewirken sollen.<sup>1)</sup> War das Horus-

1) Dieterich *Jahrb. für Phil. u. Päd.* Supplem. XVI, 803, *Abraxas* 190, *Pap. Berol.* I 101 (*Parthey Abhandl. d. Akad.* Berlin 1865 S. 122), *Pap. Anastasy* 502 (*Wessely Abhandl. d. K. K. Ak.* Wien 1888 S. 139). Derartige Re-

Lied einmal auf die Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft oder Knechtschaft im fremden Lande gedeutet, so mußte es dem Ägypter das Zutrauen geben, daß Isis, wie sie dereinst den Sohn befreit, so auch ihn selbst, den Diener des Gottes, erretten werde. Das Lied enthielt die vorbildliche Geschichte, auf die er sich berief. Der Wundzauber selbst, von dem wir ausgingen, zeigt uns ja, daß für alle Nöte jene Gleichsetzung des Gottes und des Gläubigen gilt, die sich in dem Spruche ausdrückt:

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·  
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Schauen wir nun das Befreiungswunder der Thomas-Akten noch einmal an. Es hat in der kanonischen Apostelgeschichte drei Gegenbilder (c. 5. 12. 16), unter denen die Befreiung des Paulus und Silas aus dem Kerker zu Philippi (c. 16) ihm am nächsten kommt: κατὰ δὲ τὸ μερονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμοι· ἄφνω δὲ σεισμός ἐγένετο μέγας, ὥστε καλυθῆναι τὰ θεμέλια τοῦ δεσμωτηρίου· ἠνεψῆθησαν τε παραχρῆμα αἱ θύραι πάσαι καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέθη. Ich habe eine Zeitlang geglaubt, der Verfasser der Thomas-Akten ahme diese Stelle nach. Allein wie wunderbar wäre der Hergang, den man dann annehmen müßte: der Erzähler kommt in der verbreiternden Nachbildung seiner christlichen Vorlage bis zu den Worten ὕμνουν τὸν θεόν und ist nun so wenig imstande irgend einen christlichen Lobgesang selbst zu bilden, daß er kurzweg den ursprünglich heidnischen Hymnus einfügt, dessen an Tausend und eine Nacht erinnernder Märchenton zu seiner sonstigen Vorlage in schneidendstem Gegensatze stand. Weit richtiger scheint es mir zu bedenken, daß jene drei Befreiungswunder der Apostelgeschichte selbst durchaus heidnischen Vorbildern entsprechen. Ich brauche nur eine jener Zauberformeln herzusetzen: λυθήτωσαν οἱ δεσμοὶ τοῦ δεῖνα καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω. Wie verbreitet die Vorstellung ist, zeigen ja jene von Damis (d. h. Philostratos) dem Apollonios in den Mund gelegten Worte (VII 34) εἰ μὲν γόητά με ἦγῃ, πῶς δῆσεις; εἰ δὲ δῆσεις, πῶς γόητα φῆσεις; Aber näher an unsere Erzählungen führt der früher erwähnte Bericht des Damis (VII 38), wie er, der ständige

zepte waren damals offenbar so häufig, daß sich ein eigener *terminus technicus* (δεσμόλυτα) für sie bildete.

Begleiter des Propheten, zuerst zu der festen Überzeugung kam, jener sei ein übermenschliches Wesen: um zu zeigen, daß er jeden Augenblick frei kommen könne und freiwillig in Banden bleibe, hebt Apollonios sein Bein aus der Fessel und steckt es dann wieder hinein, ohne ein besonderes Gebet, ohne Opfer, ohne ein törichtes Prählen, was doch immer in den Geschichten von den γόντες und σοφισταί wiederkehrt. Ich denke, wir lernen hier, was in der Apostelgeschichte 16, 25 und in den Thomas-Akten der Hymnus soll; er ist nicht selbst Zauberformel, aber er ist für eine solche eingetreten. Die Ähnlichkeit beider Erzählungen beruht auf der Ähnlichkeit der Vorbilder und der Grundanschauung<sup>1)</sup>; in den Thomas-Akten sind Hymnus und Erzählung der gleichen heidnischen Quelle entnommen.

So bliebe zunächst die Frage, wen der Christ sich unter dem Königssohn vorstellte. Ich freue mich, in der Antwort mit dem letzten theologischen Bearbeiter, E. Preuschen, zusammenzutreffen: es kann nur Christus sein. Daß er zur Erde herabgestiegen war, Knechtsgestalt angenommen hatte und aus ihr und aus der Gewalt seiner Feinde von Gott befreit worden war, ließ sich wenigstens einigermaßen mit den Erlebnissen des Königssohnes vergleichen. Von sich selbst freilich hätte nimmer ein Christ ein Lied erfinden können, welches den zur Erde herabgekommenen Erlöser von den Dämonen überlisten und verführt werden, sich durch die Gemeinschaft mit ihnen beflecken, dem Fürsten dieser Welt dienen und seinen himmlischen Ursprung völlig vergessen ließ. Ein Zwang muß vorgelegen haben, der ihn all diese unpassenden Züge übersehen ließ, und dieser Zwang kann nur in einer fast rätselhaft starken Beeinflussung der volkstümlichen christlichen Literatur durch die heidnische gefunden werden.

1) Ich lege Wert darauf, daß sich gerade eines der „deutbaren“ Wunder des Neuen Testaments derartig auf seinen Ursprung zurückführen läßt. Nicht eine allegorische Darstellung der Befreiung der Seele aus den Fesseln der Sünde oder dem Kerker des Leibes, sondern einen recht massiven Zauberglauben finde ich darin. Vielleicht zeigt das Beispiel, wie unbedingt notwendig es ist, die neutestamentlichen Geschichten mit ihren hellenistischen Gegenbildern zu vergleichen, um für ihre Behandlung eine Methode zu gewinnen.

## 2.

Zweierlei hoffe ich in dem vorausliegenden Abschnitt bewiesen zu haben: 1. der sogenannte Hymnus der Seele ist ein alter heidnischer  $\text{ἱερός λόγος}$  in dürftigster Überarbeitung und hängt eng mit der ihn einschließenden Wundererzählung zusammen; 2. er läßt sich leicht und zwanglos auf eine ägyptisch-hellenistische Sage zurückführen. Wir müssen dabei zwischen beiden Behauptungen scharf scheiden. Wer von der zweiten aus dem Grunde nicht überzeugt ist, weil eine heidnisch-syrische Fassung mit hineinspielt, hat damit die erste noch nicht widerlegt. Wer aus der zweiten schließen will, daß diese bestimmte ägyptische Sage tatsächlich zugrunde liegt, hat streng genommen noch zu erweisen, daß keine andere orientalische Religion eine ähnliche Sage bieten konnte. Ist das unmöglich, so wird er wenigstens ein Doppeltes nachweisen müssen: 1. eine Verbreitung ägyptischen Kultes über die Grenzen des Stammlandes, 2. eine Literaturgattung, die an diesen Kult schließend den Mythos leicht ins Innere Asiens übertragen konnte. Das bloße Aufzeigen von Ähnlichkeiten kann nie genügen, die Übertragung eines  $\text{ἱερός λόγος}$  von einem Volke zum andern nachzuweisen.

Der Fall liegt anders als die Mehrzahl der im ersten Teil besprochenen; die Wanderung eines Märchens wie das vom gefangenen Satyr oder vom Aschenbrödel vollzieht sich ohne jede Mitwirkung des Kultes und — der Hauptsache nach — auch ohne Mitwirkung der Religionsanschauung, rein auf literarischem Wege. Für unsern Fall genügt solche Erklärung nicht. Auch der Verweis auf den Kult allein, oder gar auf den internationalen Charakter des Zauberglaubens, der persische Elemente nach Ägypten, ägyptische nach Persien überträgt, wird nicht genügen: das Lied trägt nicht den Charakter des Zauberspruches oder des Kultliedes, sondern in klarster Ausgestaltung den einer schriftstellerisch ausgeführten Wunderdichtung, und es ist gleichzeitig mit einer Geschichte übernommen. Nur ein Zusammenwirken von religiöser Anschauung und religiöser Literatur könnte diese Art Übertragung erklären. Ich habe mit Absicht den schwierigsten Fall gewählt.

Ich glaube die Unterschiede, die ich in der Art solcher Übertragungen feststellen möchte, nicht scharf genug hervorheben zu können. Auf die Methode kommt hier alles an; so gestatte der Leser einen kurzen Exkurs und ein paar Beispiele.



Eine ägyptische Heilungslegende<sup>1)</sup> berichtet, daß König Ramses mit dem Fürsten des Landes Bechten nahe befreundet war. Einst sandte dieser einen Boten nach Ägypten, um dem Pharao mitzuteilen, seine Tochter Bentrescht sei erkrankt, er möge einen weisen Mann schicken, der nach ihr sähe. Der Pharao erfüllte seinen Wunsch, aber sein Gesandter konnte nur feststellen, daß Bentrescht von einem Dämon besessen sei; ihn zu vertreiben, war er zu schwach, und der Fürst bat deshalb durch eine neue Gesandtschaft, ihm zur Bekämpfung des Dämons einen Gott zu schicken. Der Pharao ging in den Tempel des Chonsu, des schön Ruhenden, zu Theben und flehte ihn an, seinen Diener und Boten, den großen Gott Chonsu, den Ausführer der Pläne und Vernichter der Bösen, mit seinem Amulett nach Bechten zu entsenden. In feierlichem Zuge ward dieser Gott (in seinem Standbild) dorthin gesendet; er ging zu der Kranken, gewährte ihr sein Amulett, und alsbald ward sie gesund. Der Dämon in ihr sprach zu dem Gotte: „Du kommst in Frieden, großer Gott, Vernichter der Bösen. Dein Land ist Bechten, seine Bewohner sind deine Diener, ich bin dein Diener. Ich werde an den Ort gehen, von dem ich herkam, um dein Herz zu befriedigen, da du ja deswegen hierher gekommen bist. Du mögest aber befehlen, daß der Fürst von Bechten mir ein Fest feiert.“ — Nicht nur, daß die Krankheit von dem Dämon erregt wird, auch daß dieser den göttlichen oder gottgesandten Helfer gleich erkennt und mit Namen bezeichnet, ja selbst, daß er sich etwas ausbedingt, um aus dem Kranken auszufahren, kehrt bekanntlich in den Wundererzählungen der Evangelien wieder; aber die Übereinstimmung ist nicht aus der Literatur, sondern aus dem von Ägypten besonders stark beeinflussten jüdischen Zauberglauben zu erklären. Immerhin würde ich in einer Diskussion über die Messiaskenntnis der Dämonen, wie sie sich unlängst erhob, auch unsere Stelle zur Entscheidung dafür benutzen, wo sich die ursprüngliche Anschauung am vollsten bewahrt hat.<sup>2)</sup>

In gewisser Weise vergleichbar ist die Annahme einer Höllen-

1) Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ägypten, Der alte Orient* VI 4 S. 20; Maspero *Contes populaires*<sup>3</sup> p. 159.

2) Schwerlich aus den Evangelien, sondern unmittelbar aus dieser volkstümlichen Anschauung ist die Erzählung des Hieronymus *Vit. Hil.* 42 geflossen, die groteskste wohl, die jemals ein Wundererzähler seinem Publikum zu bieten gewagt hat.

fahrt Christi. Die Kultvorstellung von der Wanderung eines „zweiten Gottes“ (Osiris oder Horus, Attis oder Adonis) durch die Totenwelt hatte für den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben entscheidende Bedeutung gewonnen (vgl. oben S. 106). Die Tatsache des Todes Jesu und die felsenfeste Überzeugung von seiner Auferstehung mußte von selbst dazu führen, auch sein „Überwinden des Todes“ in dieser hellenistischen Form zu empfinden und die Hoffnung auf die eigene Unsterblichkeit an sie zu knüpfen. Auch hier übt nicht die Literatur, sondern Glaube und Kult die entscheidende Wirkung.<sup>1)</sup>

Anders steht es mit dem Wunder des Wandeln auf dem Wasser. Auch dies gehört zu den ganz allgemein von den Propheten erwarteten Zauberwirkungen. So beschreibt der *Papyrus Berolinensis* I 120 die Kraft des δαίμων πάρεδρος: πῆξει δὲ ποταμοὺς καὶ θάλασσα[ν συν]τόμωσ(?) καὶ ὅπως ἐνδιατρέχει.<sup>2)</sup> So ist es kein Wunder, daß auch Lukian (*Philops.* 13) von einem fremden Zauberer zu berichten weiß, er könne durch die Luft fliegen und auf dem Wasser wandeln.<sup>3)</sup> Von einer Kultanschauung oder einem so weit verbreiteten, unmittelbar ins Leben greifenden Zauber glauben wie bei der Dämonen-Austreibung kann nicht die Rede sein. Ein heidnischer Wunderbericht scheint nachgebildet und überboten. Wir erkennen, sobald dies feststeht, leicht in dem Versuch des Petrus, nun ebenfalls auf dem See zu wandeln, den Versuch, das Wunder zu steigern und anschaulicher zu machen. Ob eine direkte literarische Nachbildung vorliegt, oder nur eine allgemeine Kenntnis eines derartigen heidnischen Berichtes wirkt, wissen wir nicht.

1) Nur bei den allerjüngsten Berichten über Erscheinungen des Auferstandenen (Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19) kann man an literarische Einwirkungen denken (vgl. oben S. 48). Notwendig ist es auch hier nicht.

2) Das ist göttliche Kraft und Eigenschaft, vgl. Dieterich *Abraxas* 190, 13 ἐγὼ εἰμι ὁ ἐν οὐρανῷ χορὴν ἔχων φοιτῶμενός τε ἐν ὕδατι (freundliche Mitteilung von R. Wünsch) und hiermit die Anrufung der Bleitafel *qui solus per mare transis* Wünsch *Rhein. Mus.* 55, 261 vgl. 264.

3) Über den Zusammenhang zwischen Wundererzählung und Zaubervorschrift vgl. *Neue Jahrb. f. d. kl. Altertum* 1904 S. 192 A. u. oben S. 16. Daß auch der Bericht von dem Himmelflug Simons des Magiers und seinem Sturz aufs genaueste den Zaubervorschriften entspricht, habe ich *Poimandres* 227 und 28 A. 1 erwiesen. Die Erfindung beruht nicht auf einer Nachbildung des kanonischen Himmelfahrtberichts, sondern geht mit ihm auf die gleiche Grundanschauung zurück.

Um die nächste Stufe der Abhängigkeit zu veranschaulichen, wende ich mich zu dem mit der Wundererzählung immer eng zusammenhängenden Visionsbericht. Ich habe früher<sup>1)</sup> erwiesen, daß die Einleitung des zweiten Teiles des Hirten des Hermas den ganzen Bericht von dem Erscheinen des offenbarenden Gottes in Hirten-gestalt verständnislos und ungeschickt einer heidnischen Schrift entnommen hat, sowie ferner, daß der Charakter des so befremdlichen christlichen Buches aufs genaueste heidnischen Schriften, z. B. des Zosimos, entspricht. Ist das richtig, so ergibt sich uns ein eigenartiges Bild von einem christlichen Prophetentum, das seine Visionen am Schreibtisch zusammensucht, sie als bloße Einkleidungsform empfindet und ihre Erdichtung nicht als  $\mu\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  rechnet, der Beglaubigung durch sie aber gegenüber einer visions- und wondersüchtigen Gemeinde nicht entraten will. Wenn Weinel, um diesen Folgerungen zu entgehen, von der Möglichkeit gleicher Kultanschauungen redet, so übersieht er, daß zu der gleichen Grundanschauung wörtliche Übereinstimmungen beider Texte hinzutreten, die sich nur durch die Annahme eines gemeinsamen Vorbildes erklären lassen.<sup>2)</sup>

Es ist klar, daß es sich in der Erzählung der Thomas-Akten nur um diese Art der Übertragung handeln kann. So muß ich zunächst noch einmal auf die eigentlich religiöse Literatur zurückschauen und dabei früher Gesagtes erweitern und ergänzen.

Wie weit die Hermetische Literatur schon vor Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. über den Westen verbreitet war, lehrt ein so durchaus irreligiöser Schriftsteller wie Martial in einem Epigramm (V 24),

1) *Poimandres* S. 11 ff. Als der gute oder schöne Hirt erscheint Gott Anubis in den demotischen Zauberformeln mehrfach, vgl. Griffith *Demotic magical Pap.* 24, 1; 25; 27; 99; 103.

2) Ich muß hieran festhalten, wiewohl sich in neuester Zeit Dibelius und Bousset in eingehenden und dankenswerten Auseinandersetzungen Weinel angeschlossen haben. Als voll berechtigt erkenne ich den Einwand Lietzmanns (*Theol. Literaturzeitung* 1905 S. 201) an, daß das gemeinsame heidnische Vorbild nicht unbedingt notwendig gerade das Urbild des uns erhaltenen *Poimandres* sein muß. Da dieser Einwand weitgehende Folgerungen gegen meine Datierung der Schriften zu gestatten scheint und gleichzeitig Dibelius — zu Unrecht, wie ich denke — es für unmöglich erklärt, daß Hermetische Schriften zur Zeit des Hermas in Rom bekannt waren, habe ich im folgenden nachgetragen, was mir an Zeugnissen für ihre Verbreitung nachträglich bekannt geworden ist. Eine weitergehende Analyse des Hermas scheint von anderer Seite vorbereitet, vgl. v. Wilamowitz *Griech. Literatur (Kultur d. Gegenwart I 8 S. 187)*.

dem man eigentlich in jeder Kirchen- und Dogmengeschichte zu begegnen erwarten dürfte. Der Gladiator Hermes, der in jeder Erscheinungsform und Kampfesart gleich unübertrefflich ist, wird im Schluß des Gedichtes gepriesen:

*Hermes belligera superbus hasta,  
Hermes aequoreo minax tridente,  
Hermes casside(?) languida timendus,  
Hermes gloria Martis universi,  
Hermes omnia solus et ter unus.*

Das ganze Gedicht ist sinnlos, wenn nicht Martial selbst und die Mehrzahl seiner Leser von einer Lehre gehört haben, nach welcher der Gott der Eine und zugleich das All ist. Es ist das bekanntlich der Grundton Hermetischer Mystik.

Man wende nicht ein, Martial könne einfach eine inschriftliche Formel ähnlich der im *Corpus Inscr. Lat.* X 3800 vor Augen haben (Isis) . . . *una quae es omnia*. Seine Worte besagen mehr und umfassen eine ganze Lehre. Wenn er den Gott *ter unus* nennt, so läßt sich das nicht bloß als Hinweis auf den Namen τριπέγικτος oder die Erscheinung des Gottes mit zwei himmlischen Begleitern deuten.<sup>1)</sup> Sie stehen in gewolltem Gegensatz zu *omnia solus* und setzen eine Theologie voraus, nach welcher derselbe Gott in drei verschiedenen Gestalten der Eine, das All Erfüllende ist. Ich kann das nicht ganz in der ägyptischen Anschauung von dem Sonnengott, der in den drei Jahres- oder Tageszeiten Kind, Mann und Greis ist, wiederfinden.<sup>2)</sup> Eher möchte ich jenes heidnische Urbild der Naassener-Predigt vergleichen, das ich im *Poimandres* S. 83 ff. herzustellen versucht habe. Unter Berufung auf die Geheimlehren der „Assyrier“ wird hier ein Gott verkündet, der im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt in drei Gestalten derselbe ist und von sich sagen kann: γίνομαι, ὁ θεῶν, καὶ εἰμί, ὁ εἰμι (man vergleiche hiermit den Anfang des Martial-Epigrammes); er ist Hermes, Osiris, Attis, der Anthropos, die zeugende Kraft, der Logos, das Gute, alles in allen.<sup>3)</sup>

1) *Poimandres* S. 117, 6.

2) Daß sie in den apokryphen Apostelakten weiter wirkt, nach denen Christus den einen ein Kind, andern ein Mann, wieder andern ein Greis zu sein scheint, hat Jacoby *Sphinx* VII p. 107 mit Recht bemerkt.

3) Auf „assyrische“ Einflüsse weist vielleicht wirklich ein Vergleich mit der hellenisierten „assyrischen“ Geheimlehre bei Jamblich (*Damaskios περὶ*

Wie sich die Wirkung dieser Literatur auf das breite Publikum allmählich steigerte, zeigt eine Münze des Kaisers Mark Aurel, der selbst der hellenistischen Mystik fern genug steht: um eine Darstellung des Hermes schlingt sich die Legende *Religio Aug.*<sup>1)</sup> Daß nur die ägyptische Lehre hierfür die Erklärung bieten kann, hat schon Eckhel gesehen. Noch enger an die Sprache der Mystik kommt Kaiser Carinus heran, der zu derselben bildlichen Darstellung die Legende *Pietas Aug.* fügt.<sup>2)</sup> Die Hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert für alle religiös interessierten Gebildeten der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit geworden.<sup>3)</sup> Ich darf in dieser Verbindung noch einmal auf die Stelle des Arnobius verweisen (II 13): *nec mihi cum his sermo est, qui per varia sectarum deverticula dissipati has atque illas partes opinionum diversitate fecerunt. Vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per eandem vias placitorum inceditis unitate.*

Für den Osten können wir die Entwicklungsstadien nicht verfolgen. Daß die Hermetische Literatur bis tief nach Mesopotamien gedrungen ist, beweist ihr Weiterleben im Mittelalter bei den Harranitern. Nichts berechtigt uns, zu bestreiten, daß schon im

ἀρχῶν), die überall eine Dreiheit erkennt. Auffällig ist, daß, wenn man die christliche Bezeichnung und Vorstellung aus dem Bericht des Irenaeus (I 23, 1) über den Magier Simon streicht, ein dem Gott der Naassener-Predigt ähnliches Wesen herauskommt: *docuit semet ipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit; esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater, et sustinere vocari se, quodcumque eum vocant homines.* — Selbstverständlich führt von dieser hellenistischen Vorstellung von dem *deus ter unus* kein direkter Weg zu der christlichen Trinitätslehre; aber auch in einer Darstellung ihrer Entwicklung dürfte ein Hinweis auf diese Mystik nicht fehlen.

1) Cohen III<sup>2</sup> N. 530—537. Ich danke den Hinweis auf diese wie auf die folgende Münze der mir unvergeßlichen Güte H. Useners.

2) Cohen VI 72.

3) Wie nahe sich schon im zweiten Jahrhundert Akademie, Peripatos und Stoa standen, zeigt jetzt der Theaetet-Kommentar. Daß die Angleichung sich auch auf die religiöse Stimmung erstreckte, zeigt am besten der *Philopseudes* Lukians, der zu den genannten Schulen noch die neupythagoreische fügt. Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne Männer wie Pseudo-Damis auch die Schulunterschiede noch scharf empfanden und leidenschaftlich betonten.

zweiten Jahrhundert n. Chr. ägyptisch-hellenistische Schriften bis in das Innere Asiens dringen konnten. Ähnlich konnte unser Lied, das ja ursprünglich griechisches Gewand getragen zu haben scheint, wohl nach Syrien dringen<sup>1)</sup> und dort von einem Heiden übersetzt und überarbeitet werden. Daß er für den Namen des Osiris den des Zervân einsetzte und mit der Freude nachbarlichen Hasses gerade Ägypten als Land der Unreinheit und der Unholde faßte<sup>2)</sup>, die Heimat seines Königssohnes dagegen nach Osten in die Heimat des Zervân und Mithra rückte, könnte nicht sehr befremden. Wir wissen ja auch nicht, ob irgend ein heimatlicher Sagenzug von dem Niedersteigen oder der Wanderung eines Gottes ihm diese Übernahme erleichterte; auch dann mochte er die fremde Form unverändert übernehmen.<sup>3)</sup> Daß sich in der christlichen Fassung dann die sprachliche Form der Erzählung stärker als die des Hymnus modernisierte, läßt sich leicht begreifen; er steht ja an Stelle eines Zauberliedes und übt Zauberwirkung. Daß der gleiche *ιερός λόγος* auch unabhängig von der Prophetennovelle weiter wirken konnte und sich dann von der Wanderung des Gottes von der Erde zur Totenwelt und zurück auch auf die Wanderung vom Himmel zur Erde übertragen ließ, erwähne

1) Vgl. über metrische Aretalogien oben S. 16. Die dort angeführte Hades-Wanderung stimmt selbst im Tone merkwürdig mit dem angeblichen Hymnus der Seele überein.

2) Ähnlich wie der Verfasser des demotischen Zaubers Syrien.

3) Wir können einen ähnlichen Vorgang, der uns seltsam genug scheint, auf ägyptischem Boden nachweisen. In dem Schöpfungsbericht des Poimandres heißt es (§ 18): *ὁ δὲ θεός εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ· αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα.* Das ist formell ganz sicher dem mosaischen Schöpfungsbericht entlehnt; aber schon eine Münchener Stele der Spätzeit enthält nach Wiedemann (*Wochenschr. f. kl. Phil.* 1904 Sp. 507) die Worte: als einer ward ich geboren und erzeugte viele nach dem Befehl, der aus dem Munde des Gottes hervorgegangen ist. In dem Hermetischen *Corpus* endlich (II bzw. III 17) heißt es, daß der Kinderlose vom Sonnengotte verflucht ist. Das begreift sich leicht, da eben der Sonnengott der Spender alles Lebens und der Zeugungsgott ist; es ist sicher altägyptische Anschauung. Aber gerade sie erleichtert die Übernahme der jüdischen Form des Schöpfungsberichtes, die man vielleicht schon auf der Stele erkennen mag. Es genügt bei der Verfolgung dieser synkretischen Übertragungen nie ganz, zu sagen: „das stammt aus diesem oder jenem Volke“; stets haben wir daran zu denken, daß bei dem aufnehmenden Volke eine Tradition bestanden haben kann, an die sich anknüpfen ließ.

ich wegen gewisser mandäischer Lieder.<sup>1)</sup> An unserer Stelle hat ihn die Rahmenerzählung vor solchen Umdeutungen behütet.

Damit ist freilich nur die eine Hälfte der Aufgabe erfüllt. Ich muß der andern, soweit sie noch nicht im ersten Teil vorweggenommen ist, noch einige Worte widmen.

Von der Weltumwanderung des Hermes und den Missionsreisen ägyptischer Wundertäter und Propheten war schon die Rede. Ihre literarische Darstellung ist verloren und nur ihre Spuren zu verfolgen möglich. Daß eine Propheten-Novelle wirklich bestand und sich in der Gegenüberstellung von König und Prophet eine Art Typus geschaffen hatte, lehren uns die Hermetischen Schriften und das sogenannte Töpferorakel.<sup>2)</sup> Ihre Spuren finden wir im Grunde in all jenen Wunderberichten, die nur auf ägyptische Anschauung zurückgehen können und doch von nichtägyptischen Autoren berichtet werden; ja in der Person des Zauberers Paapis (vgl. oben S. 32) ist ein, wenn auch absichtlich verzeichnetes Gegenbild bis in die große Literatur herübergerettet. Wenn das jüngste der drei ägyptischen Martyrien, als Kaiser Commodus den alexandrinischen Gymnasiarchen Appianos ins Gefängnis führen läßt, einen Volksaufbruch entstehen und den Kaiser daher seinen Befehl widerrufen läßt, so berührt dieser in den Apostelakten bekanntlich wiederkehrende Zug durchaus wie eine Übertragung aus der Prophetenerzählung, natürlich nicht der christlichen.

Die Hauptspuren bieten die Apostelakten selbst. Wenn kürzere Wundererzählungen wie jene von der Austreibung eines Dämonen durch Petrus (oben S. 54) Wort für Wort übernommen sind, so würde das freilich für so kunstvoll ausgeführte Erzählungen, wie das Befreiungswunder es ist, noch kein volles Gegenbild sein. Aber der ganze Streit des wahren und falschen, guten und bösen Propheten kehrt ja in der Erzählung der Hohen Priester von Memphis wieder, und den Schluß und Höhepunkt des ganzen Petrus-Berichtes bildet

1) Sie scheinen sich zum Teil eng mit einzelnen Abschnitten des Totenbuches zu berühren, nur daß meist für die Erde der Himmel, für die Totenwelt die Erde eintritt, die ähnlich wie jene als Land der Dunkelheit und des Grauens gefaßt wird. Die Auffassung scheint nicht-ägyptisch, doch bedarf dies einer besonderen Ausführung.

2) Vgl. oben S. 15. Mit ihm muß man den Schluß der Erzählungen vom König Cheops (Maspero a. a. O. S. 30) vergleichen.

— freilich in einer besonderen Fassung — eine Predigt, die ganz von dem Geiste ägyptischer Mystik getränkt ist (*Poimandres* 242). Auch sonst fehlt es an Einzelzügen in Wundern und Gebeten nicht, und wenn wir hinzunehmen, was der älteren Simon-Sage angehört, würde die Übereinstimmung geradezu überwältigend. Die Himmelfahrt des Simon und sein Sturz<sup>1)</sup>, seine Bezeichnung als  $\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\tau\omega\acute{c}$ <sup>2)</sup>, die Rolle der Helena<sup>3)</sup> — all das ist ja ägyptisch empfunden. Und doch wird nach dem früher Gesagten niemand deswegen den Verfasser der Schrift nach Ägypten versetzen, wenigstens nicht, wenn er die übrigen Apostelakten ähnlich durchmustert hat. Ich hebe aufs Geratewohl ein paar Züge heraus, die mir literarische Vorbilder zu verbürgen scheinen.

Die Akten des Andreas und Matthäus (Matthias) in der Stadt der Menschenfresser<sup>4)</sup> hat soeben Salomon Reinach einer kurzen Analyse unterzogen<sup>5)</sup>, die im wesentlichen richtig ist, aber nur, wenn man sie in ihren Zusammenhang rückt, überzeugen kann. Matthäus empfängt durch das Los den Auftrag, in das Land der Menschenfresser zu gehen, die statt von Brot und Wein von Fleisch und Blut Gefangener leben. Betritt ein Fremder ihre Stadt, so wird er ergriffen, geblendet und muß einen Zaubertrank trinken, der ihm den Verstand raubt; dann füttern sie ihn wie das Vieh dreißig Tage bis zur Schlachtung. So wird auch Matthäus gefangen. Als nur noch drei Tage bis zu seinem Tode übrig sind, erscheint der Herr dem Andreas im Traum und befiehlt ihm, mit seinen Schülern zum Lande der Menschenfresser zu eilen, um Matthäus zu befreien. Andreas geht mit ihnen zum Strande und hört, daß ein kleines Schiff gerade dorthin fahren will; der Kapitän willigt ein, sie mitzunehmen, wiewohl Andreas bemerkt, vor allem müsse er sagen, daß sie weder Geld zur Bezahlung noch Mundvorrat besäßen.<sup>6)</sup> Während der wunderbar schnellen Fahrt erzählt der Apostel dem Kapitän die Wunder, die

1) Vgl. *Poimandres* 227. 28, 1, oben S. 125.

2) Ebenda 305.

3) Ebenda 233. 234.

4) Bonnet *Acta apost. apocr.* II 1, 65 ff. Lipsius *D. apokr. Apostelgesch.* I 546 ff. Beachtenswert ist der Titel der lateinischen Übersetzung *De virtutibus Andreae*.

5) *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1904 p. 305 *Les apôtres chez les Anthropophages*.

6) Man vergleiche oben die Reise des Sarapion S. 66.



Jesus einst getan hat, so besonders eines aus einem Tempel, in dem zwei Sphinxen, die irdischen Abbilder des Himmlischen, ruhen, welche, von ihm zum Leben erweckt, predigen und Tote herbeiholen mußten. — Schlafend werden Andreas und die Seinen am dritten Tage von Christus und den beiden Engeln, welche die Schiffer waren, ans Land gebracht; als er erwacht, befreit er zuerst Matthäus und seine Mitgefangenen; diese werden weggesendet, jener samt den Schülern des Andreas auf einer Wolke zu Petrus entrückt. Andreas bleibt allein; auch er wird gefangen, gemartert und von Christus wieder befreit und läßt nun eine Bildsäule, die im Gefängnis steht, Meerwasser über die Stadt speien, während der Engel Michael sie zugleich mit einer Feuerwolke umgeben muß, daß niemand entrinnen kann. Jetzt endlich tut das Volk Buße. Andreas tauft es und zieht, trotzdem sie ihn bitten, bei ihnen zu bleiben<sup>1)</sup>, weiter. —

Reinach hebt mit Recht hervor, das Wunder, das Jesus im Tempel mit den zwei Sphinxen tut, weise auf ägyptische Einflüsse — ich würde lieber sagen: sei einer ägyptischen Erzählung mit befremdlicher Treue nachgeahmt —, sowie ferner, die Beschreibung der Menschenfresser entspreche bis in den kleinsten Zug derjenigen, die sich in der dritten Reise Sindbads, also einem Märchen aus Tausend und eine Nacht findet. Freilich wird gerade diese Bemerkung nur für denjenigen ein gewisses Gewicht haben, der sich durch den Vergleich der von Golénischeff<sup>2)</sup> herausgegebenen altägyptischen Erzählung von der Fahrt zur Toteninsel vorher überzeugt hat, daß gerade Sindbads Reisen auf ägyptische Erzählungen zurückgehen. Allein wir dürfen weiter gehen. Als der Apostel von seinen Peinigern durch die Stadt geschleift wird, wachsen, wo seine Blutstropfen die Erde berühren, Fruchtbäume hervor, genau wie im *Papyrus D'Orbiney* bei der Schlachtung des Stieres, in den sich Gott Batau verwandelt hat. Der Apostel läßt einen Mann in die Erde versinken und holt ihn später wieder herauf; dasselbe Wunder erzählen ausführlicher die Philippus-Akten: der Apostel läßt den un-

1) Vgl. oben die Sarapion-Erzählung S. 65.

2) *Verhandlungen des V. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Berlin II 1 Afrikan. Sektion* S. 100 ff.; Maspero *Contes populaires*<sup>3</sup> 84 oben S. 114 A. 4. Wenn Maspero für diese Erzählung noch keine direkte Verbindung mit dem Sindbad-Märchen zugeben will, so hat er die Ähnlichkeit jenes Märchens mit den Andreas-Akten und deren Charakter wohl zu wenig erwogen.

gläubigen Priester zunächst bis zu den Knien, dann bis zum Nabel, dann bis zum Hals in die Erde versinken. Man vergleiche hiermit aus den Erzählungen der Hohen Priester von Memphis (Maspero a. a. O. 118), wie der tote Zauberer Neneferkaptah den Setna erst bis zu den Knien, dann bis zur Schamgegend, dann bis zu den Ohren in die Erde sinken läßt, und wie dieser doch wieder frei kommt. Die Proben, welche Andreas von seiner Zauberkunst gibt, entsprechen den Wundern, welche der äthiopische Horus in denselben Erzählungen tut; auch er läßt plötzlich um den Pharao und seinen Hofstaat Flammen lodern; der ägyptische Horus löscht sie durch einen Regenguß.<sup>1)</sup> Wenn ferner der äthiopische Horus sich unsichtbar macht<sup>2)</sup> und der ägyptische ihn wieder sichtbar werden läßt, so entspricht dem noch bis zum gewissen Grade, daß Andreas sich unsichtbar macht und der Teufel zwar ihn nicht sichtbar zu machen vermag — Andreas erscheint dann freiwillig —, aber ihn wenigstens als Urheber des Zaubers verrät und beschreibt. —

Es handelt sich für uns nicht mehr darum, allein aus diesen Einzelzügen, deren Reihe sich leicht vermehren läßt, die Existenz einer ägyptisch-griechischen religiösen Aretalogie zu erschließen. Nur die Möglichkeit sollen sie noch dartun, daß wirklich eine Erzählung wie die von der Gefangennahme, dem Hymnus und der wunderbaren Befreiung des Thomas aus solcher Quelle entlehnt sein kann. Aus ihrem ganzen Zusammenhange möchte ich meine Behauptung beurteilt sehen.

Es ist nicht anders: die Wundererzählung kann gewiß weiter wandern als die eigentliche Lehre; aber wo diese hindringt, da wird, wenigstens im Orient, sicher auch die Wundererzählung hindringen; an den göttlichen oder von Gott gesendeten und begeisterten Lehrern

1) Vorschriften für dies Wunder geben die Zauberpapyri, vgl. Dieterich *Abrahas* 191. Daß gerade dies Wunder auch in den Erzählungen anderer Völker wiederkehrt, ist mir natürlich bekannt.

2) Das aus der Göttersage und dem Jenseitsglauben entnommene Wunder kehrt in den Petrus-Akten in der Vorgeschichte Simons des Magiers wieder. Außerordentlich zahlreich sind die Erwähnungen in den Zauberpapyri, die verschiedene technische Bezeichnungen (ἀμαύρωσις, ἀμαυρά, ἀβλεψία) dafür kennen, vgl. z. B. Dieterich *Abrahas* 187, 20; 189; *Papyr. Berolin.* I 101 ff. (*Abh. d. Akad. Berlin* 1865 S. 122); 222 (S. 126); 247 (S. 127); *Papyr. Anastasy* Z. 502 (*Wessely Abh. d. K. K. Akad. Wien* 1888 S. 139) und oft.

wird der Mythos sich heften. Ich sehe auch nach dieser Seite nichts, was meiner Annahme im Wege stünde. —

Daß dann auch der zweite Hymnus der Thomas-Akten, das Hochzeitslied, dem ägyptischen Gedankenkreise entnommen sei, wäre nach dem früher Gesagten durchaus nicht nötig. Aber es wird als weitere Bestätigung der bisherigen Ausführungen gelten dürfen, wenn sich herausstellt, daß auch ihm ein heidnischer Gedanke zugrunde liegt, und zwar ein Gedanke, der sich vielleicht auch bei anderen orientalischen Völkern, in höchster Intensität aber gerade bei dem ägyptischen findet. So möchte ich meine Untersuchungen mit seiner Darlegung schließen.

## 3.

Auch der zweite Hymnus und das zweite Wunder der Thomas-Akten bietet der Erklärung ungewöhnliche Schwierigkeiten und, wenn mir nur daran läge, für eine an sich selbstverständliche These schlagende Beispiele zu gewinnen, so wäre die Wahl recht töricht. Denn wenn die erste Erzählung ein im Grunde nebensächliches Wunder zum Gegenstande hat, das in keiner Weise die wirklich christliche Lehre berührt und daher verhältnismäßig unverändert weitergegeben werden konnte, so führt uns dieses in Anschauungen, die für die damalige Gemeinde die höchste Wichtigkeit hatten. So ist denn der Hymnus sehr viel stärker christianisiert, und zwar unabhängig sowohl im syrischen wie im griechischen Text. Der Anlaß ist klar, sobald wir den Schluß des Hymnus betrachten, der ganz in die Anschauungen des neutestamentlichen Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen überleitet: die Hochzeit ist hier lediglich das zukünftige, ewig währende Fest des Königs, an dem teilzunehmen die Seligkeit bedeutet; nur von den Gästen ist die Rede. Dagegen spricht die Erzählung und der Anfang des Liedes von einer wirklichen Hochzeit; er beschreibt eine bräutliche Königstochter und scheint den γάμος in seiner sinnlichen oder doch sinnlich-mystischen Auffassung zu verstehen. Aber auch hier sind in beide Fassungen allegorische kirchliche Deutungs- und Abschwächungsversuche eingedrungen, die sich zwar aus der allgemein üblichen allegorischen Deutung des Hohen Liedes leicht erklären lassen, aber doch das Ursprüngliche verdunkeln. Blicken wir, um es auszusondern, zu der Erzählung herüber, so ist sie zwar im allgemeinen verständ-

licher, aber ihr Verfasser war unendlich viel ungeschickter und plumper als der Mann, welcher wenigstens in der Schilderung des Verhältnisses des Charisios und der Mygdonia entschiedenes literarisches Talent gezeigt hat.<sup>1)</sup> Nebensachen sind töricht hervorgehoben, Hauptsachen ungeschickt verdunkelt worden. So wird selbst die abkürzende Inhaltsangabe naturgemäß zu einer Art Rekonstruktion.

Der Apostel ist in eine Stadt gekommen, deren König soeben seine einzige Tochter vermählen will, und wird zum Hochzeitsfest geladen.<sup>2)</sup> Bei diesem ißt er nicht und trinkt nicht; der herumgebotenen Salbe bedient er sich in einer die Gäste befremdenden Weise; er bestreicht sein Haupt und salbt die Sinnesorgane, drückt den Kranz auf sein Haupt und ergreift einen Zweig. Es ist eine religionsgeschichtlich wichtige Schilderung, wie der Prophet die Ekstase künstlich herbeiführt. Ihr erstes, vorbereitendes Stadium wird sofort beschrieben: er sieht zur Erde und hört die Flötenspielerin gar nicht, die über seinem Haupte bläst<sup>3)</sup>; seine Unbeweglichkeit reizt einen frechen Diener zu höhnender Mißhandlung; der Prophet weissagt dessen Tod. Dann tritt die volle Verzückerung ein: seine Gestalt verwandelt sich, er strahlt von Schönheit<sup>4)</sup> und beginnt in hebräischer Sprache, die allen außer der Flötenspielerin unverständlich ist<sup>5)</sup>, sein Lied:

1) Ich danke den Hinweis auf die verschiedene Überlieferung und den verschiedenen Charakter beider Erzählungen zunächst E. Schwartz.

2) Der Herr des Thomas, Abanes, wird sofort beseitigt; daß der Apostel als Sklave verkauft ist, macht für unsere Erzählung gar nichts aus, sondern gehört ausschließlich zur nächsten Wundererzählung (dem Bau des Palastes). — Die Situation scheint im folgenden ursprünglich so gedacht, daß der König, ja vielleicht auch das Brautpaar bei dem Hymnus zugegen ist; denn noch in unserer Überlieferung beruft sich Jesus vor dem Brautpaar auf diesen Hymnus (vgl. p. 118, 7 Bonnet); das ist verdunkelt, als Thomas zum Sklaven geworden ist, der nur unter der Masse des Volkes sein Plätzchen finden kann. Wir werden für die ursprüngliche Schilderung wohl an ein Prachtzelt denken müssen, wie es bei Hochzeiten hellenistischer Könige üblich war (vgl. *Hermes* 35, 87).

3) Ähnliche Schilderungen sind bekanntlich in der Mystik häufig; *καταρχεθειῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων* beginnt die Visionserzählung, *κατάρρη-  
con τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις* lautet die Mahnung, *ἀκλινης γενόμενος ὑπὸ τοῦ  
θεοῦ* die Beschreibung in den Hermetischen Texten.

4) Er wird, wie das der Ägypter erwartet, dem Gotte, der in ihn eintritt, auch körperlich gleich (vgl. *Poimandres* 236).

5) Anders und doch ähnlich beschreibt Lukian, wie Alexander von Abo-

„Meine Braut<sup>1)</sup> ist eine Tochter des Lichtes; sie hat die Herrlichkeit der Könige. Stolz und reizend ist ihr Anblick, fein und mit lauter Schöne geschmückt. Ihre Gewänder gleichen Blütenknospen, deren Geruch duftig und angenehm ist.“ Das Lied preist weiter ihre Schönheit halb sinnlich, halb mystisch: auf ihrem Haupte ruht der König, von ihrem Scheitel strahlt Wahrheit; der Mund und die Zunge, der Nacken, die Finger, alles wird ähnlich gepriesen: Ihr Brautgemach ist licht und duftet von allerlei Blüten und Spezereien. Sieben Brautführer und sieben Brautjungfrauen umgeben sie im Reigentanz. Zwölf Diener sind ihr beigegeben, die alle nach dem Bräutigam ausschauen, damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden und in Ewigkeit bei ihm seien, in jener unvergänglichen Freude, bei dem Hochzeitsfeste, zu dem sich die Fürsten versammeln. Bleiben werden sie bei jenem Mahle, das den Unsterblichen beschieden ist; glänzende Königsgewänder werden sie tragen, werden jubeln und den Vater des Alls preisen, dessen Licht sie empfangen und durch dessen Anblick sie erleuchtet wurden.<sup>2)</sup> Die Speise der Unsterblichkeit werden sie empfangen und trinken von dem Wein, der nimmer dürsten läßt, und lobsingem dem „Vater der Wahrheit und der Mutter der Weisheit“.<sup>3)</sup>

Der allgemeine Eindruck, daß es ein Gott oder der Gesandte eines Gottes ist, der dies Lied singt, wird rasch durch ein Wunder, die Bestrafung des Dieners, der vorher den Apostel verspottet hatte, bestätigt. Auf diese Beglaubigung hin fordert der König den Himmelsboten auf, mit in das Brautgemach zu kommen, um über seiner Tochter (oder: für seine Tochter) zu beten. Der Apostel weigert sich erst, denn noch fühlt er den Gott, dessen Nahen er

noteichos das Kommen seines Gottes verkündet (c. 13): φωνάς τινὰς ἀή-  
μους φθεγγόμενος, οἳ αὖ γένοιτ' ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώ-  
πους οὐκ εἰδότας ὅτι καὶ λέγοι, πλὴν τοῦτο μόνον, ὅτι πᾶσιν ἐγκατεμίγνυ τὸν  
Ἄπόλλω καὶ τὸν Ἀσκληπιόν.

1) So der Syrer ausdrücklich, ἡ κόρη der Griechen. Auch das könnte eine unbefangene Interpretation nie anders als auf die gegenwärtige Braut beziehen.

2) Natürlich bei seinem ersten — noch zukünftigen — Erscheinen als Bräutigam. Wenn hiernach der Aorist, der das in der Zukunft Voransliegende bezeichnet hat, beibehalten wird, so ist das begreiflich, läßt sich aber deutsch nur durch das einfache Futurum wiedergeben.

3) Es ist das bräutliche Paar selbst, wie es sich in seiner himmlischen Vereinigung ihnen darstellt.

doch verkündet, nicht bei sich; aber der König nötigt ihn. So tritt er in das Brautgemach, verkündet den Brautleuten, was für ein Gott Jesus ist und verheißt sein Erscheinen.<sup>1)</sup> Und in der Tat, als alle Zeugen mit dem Apostel das Brautgemach verlassen haben und der Bräutigam sich seiner jungen Gattin nähern will, findet er Jesus bei ihr. Der setzt sich auf das Hochzeitslager, läßt die Neuvermählten sich auf Stühlen ihm gegenübersetzen und predigt ihnen in einer durch ihre Nüchternheit geradezu abstoßenden Rede, die auffällig an die griechischen *θέσεις εὐγαμίας* anklingt, Enthaltensamkeit vom Sinnengenauß. Sie folgen ihm. Als in der Morgenfrühe die Eltern das junge Paar aufsuchen, finden sie es auf Stühlen sich gegenüber-sitzend, die Braut unverhüllt.<sup>2)</sup> Sie fühlt sich durchaus als Weib: in einer „andern Ehe“ ist sie dem Gotte, nicht einem „vergänglichen Manne“ verbunden. Es ist ein Kunstgriff des Erzählers, daß er die stärker sinnlichen Wendungen dem Bräutigam in den Mund legt, der den neuen Gott preist: *ὁ μακρὰν με τῆς φθορᾶς ποιήσας καὶ σπειράσας ἐν ἐμοὶ τὴν ζωὴν . . . ὁ σεαυτὸν κατευτελίσας ἕως ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς μικρότητος, ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλοσύνῃ παραστήσας* (vgl. S. 53) *ἐνώσῃς σεαυτῷ . . . οὐ ἠσθόμην καὶ νῦν οὐ δύναμαι ἀνημονεῖν τούτου, οὐ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει.*<sup>3)</sup> Es wäre vielleicht nicht zu kühn, anzunehmen, daß ursprünglich die Braut mit solchen Worten den Eintritt des verheißenen Wunders berichtete. — Der König zer-reißt in Verzweiflung über den Entschluß des jungen Paares seine

1) Allerdings in der formelhaften Wendung *ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν*, die ähnlich wie vorher *εὐχαὶ ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς μου* hier intensive Bedeutung gewinnt.

2) Der griechische Text spricht nur von dem Fehlen des Schleiers. Ich zweifle, ob nach griechischer oder orientalischer Anschauung die Eltern darüber derart staunen könnten (*διὰ τί . . . οὐκ αἰδῆ, ἀλλ' οὕτως εἰ ὡς πολὺν χρόνον συμβύσασα τῷ ἴδιῳ ἀνδρὶ; und διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην . . . οὐδέ σκεπάζει;*); doch kommt es mir nicht hierauf, sondern auf die Antwort an: *οὐκέτι σκεπάζομαι, ἐπεὶ τὸ ἔσπυρον τῆς αἰσχύνῃς ἀπ' ἐμοῦ ἀφήρηται· καὶ οὐκέτι αἰσχνομαι ἢ αἰδοῦμαι, ἐπεὶ τὸ ἔργον τῆς αἰσχύνῃς καὶ τῆς αἰδοῦς ἔξ ἐμοῦ μακρὰν ἀπέστη.* Das zeigt zwingend, daß wir es hier mit derselben Anschauung zu tun haben, die wir in der Erzählung von Sarapion, dem Ägypterevangelium und dem Evangelienfragment von Oxyrhynchos fanden (oben S. 67). Sich nicht schämen und keine Kinder gebären bedeutet die höchste Vollendung und Weihe des Weibes.

3) Vgl. ihre eigenen Worte: *τὴν ἀγάπην, ἧς ἠσθόμην ταύτῃ τῇ νυκτί . . . τὸν ἄνδρα, οὐ ἠσθόμην σήμερον . . . ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθην.*

Kleider und befiehlt, den Unglückspropheten überall zu suchen; aber er ist verschwunden.

Man hat zur Erklärung des Liedes von theologischer Seite bisher m. W. nur das Hohe Lied und die Gesänge bei syrischen Bauernhochzeiten herangezogen. Ich gestehe gern, den Grund dieser Enthaltensamkeit nicht zu verstehen. Weder das syrische noch das jüdische Lied paßt irgendwie. Daß auf jenen Bauernhochzeiten Braut und Bräutigam auf einen Dreschschlitten gesetzt und als Königs-paar angesprochen werden, scheint für unsere Erzählung, in der es sich um eine wirkliche Königstochter handelt, durchaus gleichgültig. Daß die Schilderung in dem Liede des Thomas orientalisch-sinnlich sei und deswegen gerade in den syrischen Bauernliedern ihr Gegenbild haben müsse, kann ich, so sehr ich mich mühe, nicht herausempfinden; auch könnten Einzelheiten ja immer auf Rechnung der gnostischen und syrischen Überarbeitung fallen. So verstehe ich nicht, warum die Erklärer die ihnen doch sicher bekannte Tatsache nicht berücksichtigen, daß auch die christliche Kirche den allgemeinen hellenistischen Hochzeitsbrauch nicht zu ändern vermochte, nach welchem bei der Hochzeit Lied und Rede die Schönheit der Braut und des Bräutigams, die Zurüstungen und den zahlreichen Besuch des Festes, das Brautgemach und selbst das Brautlager priesen.<sup>1)</sup> Selbst die ernstesten Gemütern im Grunde anstößigen Mahnungen und Verhaltensmaßregeln für Bräutigam und Braut fehlten bei christlichen Hochzeiten nicht.<sup>2)</sup> Eine solche Rede müssen die Gäste erwarten, wenn der Apostel zu dem Kranz noch den Zweig nimmt und meditierend dasteht. Ein entsprechendes Lied folgt auch tatsächlich, nur beginnt es gleich mit den Worten: „meine Braut ist die Tochter des Lichtes“; der Gesandte eines Gottes, der das Mädchen zur Ehe fordert, spricht, und als Gottesbraut stellt der Schluß der Erzählung sie dar. Dieser Zusammenhang, der gar nicht zufällig

1) Ich verweise für die Einzelheiten auf *Hermes* 35, 90 ff. Man vergleiche besonders das Gedicht Gregors von Nazianz *carm. ad alios* 3, 177—215 Migne III 1493—1495.

2) Man vergleiche z. B. die Vorschriften Menanders für den *κατεσκευασμένον λόγον*: man versteht durchaus, daß Cyprian *de habitu virg.* 18 seinen Gottesbräuten die Teilnahme an den Hochzeiten und das Anhören der Reden untersagt, *quibus libidinum fomes accenditur, sponsa ad patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur.*

sein kann, erklärt sofort, daß der König, als ein Wunder die Sendung des Propheten bestätigt, ihn in das Brautgemach führt, damit er dort durch sein Gebet den Gott zu dem Mädchen niederziehe, und daß der Prophet zögert, da er noch der Parusie seines Gottes nicht gewiß ist. Wir beginnen durch die christlich-asketische Übermalung hindurch den ursprünglichen Sinn der Erzählung zu ahnen.

Ich habe die Anschauung, die zugrunde liegt, schon im *Poimandres* 221 ff. besprochen, darf aber, da sie uns so besonders befremdlich ist, vielleicht einiges ergänzend wiederholen. Das nächste Gegenbild bieten die Prophetenweihe der Markosier (Irenaeus I 13, 3), in welcher der Prophet das von Gott erlesene Weib als Braut Gottes in das πλήρωμα erhebt (δι' ἡμᾶς ἐγκαταστήσει, vgl. Thomas-Akten ἐμὲ τῇ μεγαλοσύνῃ παραστήσας), und die Gewinnung des δαίμων παρέδρω in dem ersten Berliner Zauberpapyrus<sup>1)</sup>, die sich ja auch als Liebesvereinigung auf einem Brautlager vollzieht; ihre Wirkung ist das ewige Leben: εἰς γὰρ "Αἰδὴν οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρω. Aber nicht die eigentlich mystische Anschauung von der Seelenbrautschaft waltet in unserer Erzählung, sondern eine viel derber sinnliche, die hinter jener liegt: Gott und Mensch sollen zusammenwirken bei der Zeugung des zukünftigen Königs oder Propheten.

Es ist das in der Tat eine altägyptische Anschauung, auf der im Grunde die göttliche Stellung des Pharaos beruht.<sup>2)</sup> Gott Amon will, um Ägypten einen neuen König zu schenken, sich niederlassen zu der, die sein Herz liebt; von Thot geführt schreitet er in Gestalt des Königs zu der Kammer der „Schönsten der Frauen“; erst in der Liebesvereinigung zeigt er sich ihr in seiner göttlichen Gestalt und die Liebe des Gottes durchdringt alle ihre Glieder. Sie ist selbst durch diese Vereinigung zur Göttin, zur Isis geworden, und der Gott verheißt ihr beim Scheiden die Geburt des göttlichen Kindes, mit dem er ganz sein wird und das die Erde mit Wohltaten beglücken wird. — Wir sehen, als das Pharaonentum und sein religiöser Glanz erloschen ist, die Priester noch immer an dieser Lehre festhalten. Plutarch kennt und erwähnt griechische Schriften, welche die Mög-

1) Parthey *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1865 S. 109 ff.

2) Vgl. für das folgende Moret *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études* XV p. 49 ff.



lichkeit solcher Liebesvereinigung ernsthaft erörterten. Wir müssen seine Angaben genau prüfen: *Quaest. conv.* VIII 1, 3: Αἰγύπτιοι τὸν Ἰᾶριν οὕτω λοχεύεσθαι φασιν ἐπαφή τῆς σελήνης (des Mondgottes)· καὶ ὅλως ἄρρени θεῶν πρὸς γυναῖκα θνητὴν ἀπολείπουσιν ὁμιλίαν· ἀνάπαλιν δ' οὐκ ἂν οἶονται θνητὸν ἄνδρα θηλείᾳ θεῶν τόκου καὶ κησεως ἀρχὴν παρασχεῖν διὰ τὸ τὰς οὐσίας τῶν θεῶν ἐν ἀέρι καὶ πνεύμασι καὶ τις θερμότης καὶ ὑγρότης τίθεσθαι. *Vita Num.* 4: καίτοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαίρειν, ὡς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάζει θεοῦ καὶ τινὰς ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δὲ οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδὲ ὁμιλία σώματος. Ich habe den Stellen früher noch nicht die gebührende Beachtung geschenkt, weil ich durch Usener noch nicht auf Philo *De Cherubim* (13 = I p. 180 Cohn) aufmerksam geworden war. Er spricht von Frauen, die er zugleich als Tugenden symbolisiert<sup>1)</sup>, und will ein Mysterium verkünden: Ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ᾧδε. ἀνὴρ μὲν γυναικί, ἄνθρωπος δ' ἄρρην ἀνθρώπῳ θηλείᾳ τὰς ἐπὶ γενέσει παίδων ὁμιλίαν ἐπακολουθῶν τῇ φύσει συνέρχεται ποιησόμενος. ἀρεταῖς δὲ πολλὰ καὶ τέλεια τικτούσαις θέμις οὐκ ἔστιν ἀνδρὸς ἐπιλαχεῖν θνητοῦ, μὴ δεξάμεναι δὲ παρά τινος ἐτέρου γονήν, ἔξ ἑαυτῶν μόνων οὐδέποτε κυήσουσι. τίς οὖν ὁ σπείρων ἐν αὐταῖς τὰ καλὰ πλὴν ὁ τῶν ὄλων πατήρ, ὁ ἀγέννητος θεὸς καὶ τὰ σύμπαντα γεννῶν; σπείρει μὲν οὖν οὗτος, τὸ δὲ γέννημα τὸ ἴδιον, ὃ ἔσπειρε, δωρεῖται. γεννᾷ γὰρ ὁ θεὸς οὐδὲν αὐτῷ, χρεῖος ἄτε ὡν οὐδενός, πάντα δὲ τῷ λαβεῖν δεομένῳ. παρέξω δὲ τῶν λεγομένων ἐγγυητὴν ἀξιόχρεων τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν. τὴν γὰρ Σάρραν εἰσάγει τότε κύουσιν, ὅτε ὁ θεὸς αὐτὴν μονωθεῖσαν ἐπισκοπεῖ, τίκτουςαν δὲ οὐκέτι τῷ τὴν ἐπίσκεψιν πεποιημένῳ, ἀλλὰ τῷ σοφίας τυχεῖν γλιχομένῳ, οὗτος δὲ Ἀβραὰμ ὀνομάζεται. γνωριμώτερον δ' ἐπὶ τῆς Λείας ἐκδιδάσκει λέγων ὅτι τὴν μὲν μήτραν ἀνέψεν αὐτῆς ὁ θεός — ἀνοιγνύναι δὲ μήτραν ἀνδρὸς ἴδιον — ἢ δὲ συλλαβοῦσα ἔτεκεν οὐ θεῶν — ἱκανὸς γὰρ μόνος καὶ αὐταρκέτατος ἑαυτῷ — ἀλλὰ τῷ κάματος ἀναδεχομένῳ ὑπὲρ τοῦ καλοῦ Ἰακώβ, ὥστε τὴν ἀρετὴν δέχεσθαι μὲν παρά τοῦ αἰτίου τὰ θεῖα σπέρματα, τίκτειν δὲ τι τῶν ἑαυτῆς ἐρακτῶν, ὅς ἂν τῶν μνηστήρων ἀπάντων προκριθῆ κτλ. Ich kenne keine Stelle, die schlagender die eigen-

1) Auch Isis wird ja als Σοφία, Πρόνοια oder Ἀλήθεια (?) gefaßt. Sie ist die Helena oder Luna des Simon Magus, aber auch die Σελήνη des Alexander von Abonoteichos.

tümliche Verbindung jüdischer Tradition mit ägyptisch-griechischer Mystik in Philo zeigt.

Ich brauche jene uns befremdliche Vorstellung nicht in der Geschichte zu verfolgen.<sup>1)</sup> Die alte Anschauung von der Geburt Alexanders genügt allein schon: sowohl von dem Gotte wie von dem letzten Vertreter des Königsgeschlechtes stammt er ab; erst die griechische Fassung hat Nectanebus zum Betrüger gemacht.<sup>2)</sup>

Wie in den ägyptischen Inschriften der Titel Gattin oder Kebse des Gottes ein sakraler Ehrentitel ist, so sehen wir überall das von Gott begnadete Weib zu einer besonderen sakralen Stellung emporsteigen. In den ältesten Fassungen wird es, wie erwähnt, zu Isis selbst, oder wie die jüngere Anschauung gesagt hätte, zur Σοφία. Es wäre sehr möglich, daß schon in der ältesten und größten Deutung des alten Mysteriums die wahre Ehe mit dem Gotte erst nach dem Tode eintritt, die erste irdische Vereinigung aber nur die Unsterblichkeit gibt.<sup>3)</sup> Aber auch ohne diese Annahme scheint mir die Einheit von Lied und Erzählung erwiesen. Der König muß nach dem Liede jene Begnadigung seiner Tochter erwarten, welche die irdische Ehe nicht ausschließt und dem zukünftigen Thronerben erst die sakrale Weihe als Gottkönig gibt. Der Prophet freilich hat mit seinem Liede eine andere Auffassung der Gottesbrautschaft verbunden.

Ist dies der ursprüngliche Sinn und stellt ein christlicher Dichter hier in freiem Schaffen heidnische und christliche Anschauung jenes

1) Bei Josephos (XVIII 65 Niese) verkündet der Oberpriester der Isis der Frau eines Senators, Gott Anubis habe an ihr Wohlgefallen gefunden; sie ergibt sich dem vermeintlichen Gotte mit Wissen und Willen ihres Mannes. Ähnlich berichtet Rufinus *Hist. eccl.* II 25 von einem Priester des Ἄγαθος δαίμων (? *Saturnus*) zu Alexandria, daß er den Männern der Frauen, die ihm gefielen, verkündete, der Gott begehre jene zur Ehe: *tum is qui audierat gaudens quod uxor sua dignatione numinis vocaretur, exornatam comptius insuper et donariis onustam, ne vacua scilicet repudiaretur, coniugem mittebat ad templum e. q. s.* Es ist eine offenbar allbekannte Verdächtigung, die auch dem Irenaeus bei seiner Schilderung der Prophetenweihe des Markos wenigstens im Sinne liegen mag. Daher ist auch Lukians Erzählung (*Alex.* 42) zu erklären, daß vornehme Römer dem Alexander ihre Frauen zuführten, damit sie von ihm empfangen. Ob Lukian das erfunden hat oder nicht, bleibt dabei gleichgültig.

2) Man darf wohl fragen, wie der Grieche empfunden hat, der Joseph vom Stamme Davids ableitete.

3) Vgl. das Mysterium der λήψις δαίμονος παρέδρου oben S. 139.

Mysteriums einander gegenüber? Ich gestehe, daß mir diese Annahme schwer fällt, weil die ganze Erzählung diesen Gedanken mehr verdunkelt als hervorhebt; nicht einmal in den Reden Jesu und des Apostels tritt er irgend hervor. Auch war jene Gegenüberstellung für den Christen gefährlich genug. Es gilt eine zweite Möglichkeit vorher wenigstens ernst zu erwägen.

Die Predigt vollkommener geschlechtlicher Enthaltsamkeit ist bekanntlich nichts dem Christentum irgendwie Eigentümliches. Sie begegnet uns im hellenistischen Judentum (Essener, Therapeuten), im Serapiskult (Rufin *hist. eccl.* II 23), in der philosophischen Askese (bei den Neupythagoreern, vielleicht seit Apollonios, vgl. oben S. 44), endlich in den verschiedenen gnostischen Sekten.<sup>1)</sup> Wer einmal nachdenklich das dritte Buch der *Stromateis* des Klemens gelesen hat, wird weder ihre Namen noch die Sondermeinungen der einzelnen Lehrer betonen, sondern sich einer einheitlichen gewaltigen Bewegung gegenüber fühlen, die in den Pastoralbriefen schon vorausgesetzt, ja im Grunde schon von Paulus bekämpft wird. Zur vollkommenen Askese gehören dabei in der Regel drei Dinge: Enthaltung von Fleisch, von Wein und von Geschlechtsgenuß. Wir begreifen, daß diese Predigt gerade bei dem allgemeinen sittlichen Verfall einen gewaltigen Zauber üben mußte, und ahnen, daß sie auf religiösem Boden erwuchs und durch den Synkretismus fortgetragen wurde. Aber wir kennen ihren Ursprung nicht und dürfen froh sein, wenn wir ihre religiöse Bedeutung auch nur innerhalb des Synkretismus erraten. Psychologisch wäre sie am leichtesten begreifbar, wenn sie in der Anschauung wurzelte, daß, wer der göttlichen *couvocía* gewürdigt worden ist, sich der menschlichen zu enthalten habe. Doch genügt das natürlich nicht. Etwas weiter führt vielleicht die Beobachtung eines gewissen Parallelismus dieser asketisch-mystischen Lehre mit der aus altem Naturkult fortgebildeten religiösen Wertung der *couvocía*.

Wir sahen früher, daß jene seltsame Anschauung der Phibioniten, jede geschlechtliche Vereinigung mit einer *ἀδελοφία* hebe die Beteiligten in einen höheren Aion, heidnisch und altem Naturkult entnommen ist (S. 53). Dasselbe gilt dann natürlich von den Anhängern

1) Es war voreilig, wenn Gutschmidt (*Kl. Schriften* II 358) nur dieses Zuges halber die Herkunft unserer Geschichte nach Indien verlegte. Selbst wenn der Gedanke ursprünglich von dort stammt, ist er zur Zeit dieser Akten schon so allgemein verbreitet, daß gar kein Schluß möglich ist.

des Karpokrates. Man vergleiche Clemens III 6, 54 ἡ δὲ Καρποκράτου δικαιοσύνη καὶ τῶν . . . τὴν ἀκόλαστον μετιόντων κοινωvίαν mit III 4, 27 εἰς τὸν δ' οἱ τὴν πάνδημον Ἀφροδίτην κοινωvίαν μυστικὴν ἀναγορεύουσι ἐνυβρίζοντες καὶ τῷ ὀνόματι . . . τὴν τε σαρκικὴν καὶ τὴν συνουσιατικὴν κοινωvίαν ἱεροφαντοῦσι καὶ ταύτην οἴονται εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἀνάγειν τοῦ θεοῦ.<sup>1)</sup> Nicht das Evangelienwort τῷ αἰτοῦντί σε δόξ und noch weniger Platos Lehre von der Weibergemeinschaft, auf die Clemens III 2, 5 verweist, ja nicht einmal der Kynismus ist hierfür Anlaß, sondern heidnischer Mysterienbrauch; jene Schilderung der Orgien, die Clemens *Strom.* III 2, 10 gibt, geht an und für sich freilich wohl auf eine Schilderung von ähnlicher Zuverlässigkeit wie Juvenals Satire XV zurück; aber daß ein Kern des Wahren zugrunde liegt, zeigt Tertullian *de ieiunio* 17 und besser noch der Bericht über die im Jahre 169 v. Chr. in Italien unterdrückten orientalischen Bakchanalien.<sup>2)</sup> Die Askese heftet sich gerade an diese Vorstellungen und kehrt sie um: auch der γάμος wird als πορνεία aufgehoben, weil die Christen die ἀνάστασις schon empfangen haben<sup>3)</sup>; die συνουσία heißt κοινωvία

1) III 4, 29 wird, leider unvollständig, der ἱερός λόγος angeführt, der das rechtfertigen soll. In einem ähnlichen Evangelium, das Epiphanius *Haer.* 26 erwähnt, gibt Jesus das Vorbild und sagt δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσομεν (vgl. oben S. 16 A. 2).

2) Dieselbe Schilderung hat bekanntlich Fronto weiter ausgeschmückt (vgl. Minucius Felix c. 9), freilich gegen „die Christen“ gewendet. Vergleicht man die ähnlichen Erzählungen bei Epiphanius *Haer.* 26, so möchte man fast vermuten, daß ähnliche christliche Invektiven gegen die Haeretiker Quelle des heidnischen Autors waren. Genannt werden vier Perversitäten: 1. Kult des eselsköpfigen Gottes, als heidnischer, später christianisierter Brauch erwiesen von Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*; 2. Verehrung des göttlichen Phallus, als heidnischer, später christianisierter Kult erwiesen *Poimandres* 33; 3. Opfer des Kindes, vgl. Bakchanalienbericht und Epiphanius a. a. O.; 4. sexuelle Orgien als heidnisch durch den Bakchanalienbericht, als christianisiert durch Clemens a. a. O. erwiesen. Bei Plinius kann wenigstens ich noch keine Andeutung solcher Beschuldigungen finden. — Über die Datierung des Minucius hier zu sprechen, scheint überflüssig. Die Behauptung Harnacks, sein Werk könne sprachlich nicht in Frontos Zeit fallen, wird kein Philologe sich aneignen, der einmal die lexikalischen und syntaktischen Übereinstimmungen beider Autoren geprüft und sich die Frage vorgelegt hat, ob ein Klassizist jener Zeit für den philosophischen Dialog ein anderes Vorbild als Cicero kennen konnte.

3) Clemens *Strom.* III 6, 48 εἰ γοῦν τὴν ἀνάστασιν ἀπειλήφασι, ὡς αὐτοὶ λέγουσι. καὶ διὰ τοῦτο ἀθετοῦσι τὸν γάμον.

φθοράς (Clemens *Strom.* III 12, 81).<sup>1)</sup> Dem entspricht bekanntlich die volkstümliche christliche Literatur, d. h. eben unsere Apostelakten. Für weite Kreise ist sicher feste Überzeugung gewesen, was in den *Acta Pauli et Theclae* 12 als Inhalt der Lehre des Apostels angegeben wird: ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοί μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε (vgl. auch *Apoc. Ioh.* 14, 4). Gerade der strenge Parallelismus zu der zuerst geschilderten Bewegung würde es nahe legen, den Grund in derselben mystischen Gottesbrautschaft zu sehen, wie in den Akten des Thomas. Gewiß spricht nur diese Erzählung die Anschauung noch einigermaßen klar aus; aber wiederzuklingen scheint sie doch auch in der Lehre des Paulus (*Acta Pauli et Theclae* c. 6) μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν.<sup>2)</sup> Auch als aus dieser ausschließlichen Hoffnung der ἀγνοί nur die Aussicht auf einen bevorzugten Platz im Himmel geworden ist, klingt in den Worten bisweilen die ursprüngliche Vorstellung noch nach, so wohl bei Athenagoras (*Leg.* 33 p. 43, 27 Schwartz): εὐροῖς δ' ἂν πολλοὺς . . . καταγρηράσκοντα ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ· εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μείναι μᾶλλον παρίστησι (vgl. oben S. 53) τῷ θεῷ κτλ. Es kann nicht meine Sache sein,

1) Der Auffassung der συνουσία als Mittel, sich in den Himmel zu erheben, geht von früh die Auffassung des γάμος als Fessel, die an die Erde heftet, parallel. Wir finden sie auch in heidnischen Kreisen, so in einer Quelle des Alchemisten Zosimos (*Poimandres* 105), die sich auf die Pandora-Erzählung und auf den Jambographen Semonides (*fr.* 7, 116 B<sup>4</sup>) berief. Es handelt sich wohl um mehr als um eine naheliegende Metapher. Auch die Erklärung des Gavius Bassus (Quintilian I 6, 36) *caelibes* sei gleich *caelites* und ἡθεοὶ gleich ἡ θεοί, braucht durchaus kein schlechter Witz zu sein. Man denke an Nigidius.

2) Die Männer οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες (also wie Amun) werden geschieden und anders gepriesen. Zur ganzen Auffassung vgl. Tertullian *ad Uxorem* 4: *malunt enim deo nubere, deo speciosae, deo sunt puellae. cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant.* Man muß dies möglichst streng von der gleichzeitigen Vorstellung einer allgemeinen Seelenbrautschaft mit dem Λόγος θεοῦ trennen, die freilich aus der gleichen Quelle erwachsen ist. Ich brauche nach Dieterichs *Mithrasliturgie* hierüber nicht viele Worte zu machen. Mit der bloßen Bezeichnung als „bildliche Redewendung“ tut man das nicht ab. Man vergleiche mit unserer Tertullianstelle die gleich zu erwähnenden Äußerungen des Hieronymus, um zu empfinden, daß die aus uralter Volksempfindung hervorgewachsenen Bilder eine besondere Gewalt besitzen.

aufzuzählen, wie bald danach schon die Bezeichnung Ehebruch gegen Gott für die Verletzung des Keuschheitsgelübdes erscheint und Hieronymus endlich die volkstümliche, d. h. mönchische Anschauung so rhetorisch fein und dem Empfinden nach so roh ausspricht, daß selbst die Mutter der Nonne zur Schwiegermutter Gottes wird.<sup>1)</sup> Man vergleiche einmal die *λήψις δαίμονος παρέδρου* im ersten Berliner Zauberpapyrus und den Beginn des Alexanderromanes mit der Ermahnung der Nonne bei Hieronymus (*Ep. 22, 25 p. 411 Migne*): *semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus ludat intrinsecus. oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur; et cum te somnus oppresserit, veniet post parietem et mittet manum suam per foramen et tanget ventrem tuum, et expergefata consurges et dices „vulnerata caritate ego sum“ et rursus ab eo audies „hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus“* (Hohes Lied 4, 12).<sup>2)</sup> Christ und Heide stehen sich in ihren Anschauungen unendlich nahe. Bei dem Kampfe, den die Kirche bekanntlich lange Zeit gegen diese nicht von ihr geschaffene, oft für sie sogar gefährliche Askese geführt hat, liegt es sehr nahe, hierin ein allmähliches Durchdringen einer älteren hellenistischen Grundanschauung, nicht aber eine Neubildung innerhalb des Christentums zu sehen.

Doch genug! Zu einer sicheren Lösung ist auf diesem Wege noch nicht zu kommen. So will ich lieber auf eine heidnische Bekehrungsgeschichte aufmerksam machen, die freilich erst durch ihre christlichen Gegenbilder verständlich wird; sie mag zugleich zu den Untersuchungen über die Form zurückführen, denen diese Arbeit gewidmet ist.

Jülicher hat unlängst im *Archiv für Religionsgeschichte* VII 375 die Aufmerksamkeit auf eine syrische Asketenerzählung gelenkt, in der er mit Recht Spuren einer bis über Paulus hinaufreichenden

1) Hieronymus *Ep. 22, 20 p. 407 Migne* (Dieterich *Mithrasliturgie* 132). Die alte Anschauung bricht 22, 5 in der Behauptung hervor, daß Gott zwar allmächtig sei, aber eine gefallene Jungfrau doch nicht wieder erheben und selig machen könne. Die Gleichsetzung mit der Göttin könnte man *Ep. 22, 2* wiederfinden *mundum subiciat pedibus tuis* (Isis steht ja auf der Weltkugel); doch läßt sich die Stelle auch anders erklären.

2) Wegen des Gegensatzes zu unsern Akten erwähne ich noch die Mahnung, nicht auszugehen: *zelotypus est Iesus, non vult ab aliis videri faciem tuam*. Selbst ein Schleier nützt nichts gegen seine Eifersucht.

Sitte und Anschauung erkannte.<sup>1)</sup> Ein Kleriker Johannes, der selbst in „geistlicher“, d. h. vollkommen enthaltsamer Ehe lebt, trifft auf ein Mimenpaar, Jüngling und Mädchen, Theophilos und Maria, die sich nach allgemeiner Annahme der Unzucht ganz ergeben haben. In Wahrheit leben auch sie, die Kinder vornehmer Eltern, in strengster Enthaltbarkeit und geistlicher Ehe. Den Jüngling hat kurz vor der Hochzeit ein greiser, wundertätiger Bettler zu diesem Entschluß bekehrt; der Bettler, einst ebenfalls ein vornehmer Jüngling, ist von seinem Hochzeitsmahle entflohen, um sich ganz der Enthaltbarkeit zu ergeben. Theophilos, durch diese Erzählung ergriffen, hat seine Braut zu dem gleichen Entschluß überredet; bald nachdem er sein Geheimnis dem ehrerbietig lauschenden Johannes verraten hat, entschwindet er mit seiner Genossin aus der Stadt; Johannes sucht ihn überall vergeblich.

Die Geschichte selbst ist jung; dreimal ist dasselbe Motiv verwendet, nur daß Johannes wenigstens nicht bekehrt wird, sondern schon in geistlicher Ehe lebt. Die Erzählung von der Bekehrung der Braut ist völlig gleich der viel älteren von dem Mönch Amun. Mime und Mimin als Asketen sind uns schon in der Sarapion-Erzählung begegnet. Der nackte Wanderasket und seine „Spielgenossin“ eignen sich in der Tat für den Mimus, der Entblößung und Schamlosigkeit verlangt. Sie bekehren dort ihre Herrschaft, ein heidnisches Mimenpaar, zu gleicher Enthaltbarkeit und ziehen trotz aller Bitten der Neubekehrten davon. Das sieht echter aus, als die Erzählung des Johannes, der ganz überflüssig ins Vertrauen gezogen wird. Aber wir müssen noch über die christliche Literatur hinaufsteigen.

Im *Hermes* 35, 607 ff. habe ich aus dem Straßburger *Papyrus* gr. 92 Reste eines Florilegiums herausgegeben, das auf die Rückseite einer Handschrift des Isokrates πρὸς Δημόνικον nach Wilckens Schätzung gegen Anfang des dritten Jahrhunderts geschrieben ist.<sup>2)</sup> Dem Schluß einer Rede oder eines Briefes<sup>3)</sup>, der uns gleich näher

1) Zu der Geschichte selbst vgl. auch J. Horvitz *Spuren griech. Mimen im Orient* S. 38. Die geistliche Ehe erwähnt als außerordentlich verbreitet Tertullian *ad Ux.* I 6 (vgl. *De resurrect. carnis* 8). Die gegen Jülicher geltend gemachten Einwände glaube ich zu kennen.

2) Der erhaltene Teil stammt aus einem Kapitel περὶ γάμου oder περὶ πορνείας.

3) Zu vergleichen wäre der Brief des Herodes Atticus oben S. 71.

beschäftigen wird, folgt ein Apophthegma aus Favorinus. Das Werk, das danach nur in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefaßt sein kann, ist schon wegen der Benutzung jenes Philosophen und Rhetors sicher nicht christlich. Ich gebe das Rede-Fragment mit den Ergänzungen, die ich damals ohne jede Kenntnis seiner Bedeutung vorschlug, und die mir dem Sinne nach noch heute sicher erscheinen. [πολλάκις διω]ρύξατο καὶ διεσείατο<sup>1)</sup> εἶτα . . . . . μήτε κενὸς μήτε μεσ[τὸς κοιμηθῆναι ἢ διανυκτε]ρευσαι· εἶτα τοιαύτας τινὰς [ἐπιτηδεύσεις τε ἑαυτοῦ] καὶ ἐπιμελείας περὶ τοῦ πορ[νείας ἀπέχεσθαι πάσης] πρὸς με διεξῆει οὗτος, ὃν λαγνίστατον ὠνόμαζεν] ὁ τοῦ Ἡφαιστου ἱερεὺς, ἃς ἐγ[ὼ οὐκ ἂν δυναίμην οὐδὲ] λέγειν πρὸς σέ. τὸν δὲ κολοφῶ[να ἐκείνον μάλιστα τού]τοις ἐπήγευ, ὅτι εἰ θέλει [τις γυναῖκα εἰς τὴν οἰ]κίαν ἀγαγεῖν, ἐν μὲν ταῖς α[ι]σχροῖς ἀηδία· καὶ πῶς] οὐκ ἀβίωτον οὕτως ἐστί[ν; ἐν δὲ ταῖς καλαῖς φόβος μὴ] μοιχεία γίνηται· καὶ τοῦτο αἰ[σχυρὸν ἐστιν, ὅτι ὑπὸ λύ]πης ἅμα ἀποπνίγεται κα[ὶ ἐπιθυμία. αὐτοῖς δὲ] οὕτω νόμιμόν ἐστιν καὶ [πάσης ἀπέχεσθαι μίξεως<sup>2)</sup>].

Der Redende hat einen Mann angetroffen, der einer bestimmten religiösen oder philosophischen Sekte angehört. Er steht im Rufe zügellosester Sinnenlust und wahrt doch aufs ängstlichste seine Reinheit. Die Mittel, die er in dieser „Askese“ verwendet, zeigen, daß er mit einem Weibe (oder mehreren) zusammenlebt und jeden Augenblick seine Lust befriedigen könnte. Er meidet die πορνεία, zu der er, wie die ganze Begründung zeigt, den γάμος rechnet.<sup>3)</sup> Wenn der Redende die Einzelmaßregeln der angesprochenen Person nicht alle zu nennen vermag, so könnte man vielleicht vermuten, daß er zu einem Weibe oder zu einem jungen Manne spricht und bekehren will. Aber auch wenn wir von solchen Schlüssen ganz absehen, genügt das Erhaltene, um uns nicht nur das Walten dieser asketischen Tendenz, sondern auch ihre literarische Darstellung in

1) Rest einer Mahnung, sich des Weins zu enthalten, der schon oft den Entschluß zur geschlechtlichen Enthaltensamkeit ins Wanken gebracht hat. Ähnlich verbindet beides Apollonios, die sogenannten Enkratiten u. a.

2) Besser wäre πορνεία.

3) Die Ehe ändert an der sittlichen Wertung der Handlung nichts; daher der neutrale Ausdruck γυναῖκα εἰς τὴν οἰκίαν ἀγαγεῖν. Es ist genau die Stimmung der christlichen Enkratiten. Auch der Verkehr mit den Weibern ist dabei der gleiche, vgl. Epiphanius 47, 3 σεμνύονται . . . ἐγκράτειαν . . . μέσον γυναικῶν εὐρισκόμενοι . . . γυναῖξί δὲ συνοδοῦντες καὶ συνδιατῶμενοι καὶ ἐυητηροῦμενοι ὑπὸ τῶν τοιούτων.



Erzählungen auch für das Heidentum zu belegen. Ich sehe darin eine neue Stütze für meine Vermutung, daß sowohl die apokryphen Apostelakten wie die Mönchserzählungen mit der heidnischen philosophisch-religiösen Aretalogie und Novelle eng zusammenhängen.

Ein Wort verlangt noch jene Deklamation gegen die Ehe in den Thomas-Akten, die uns so frostig und unpassend erscheint: der erscheinende Christus stellt dem Brautpaar vor, daß Ehe und Kinder Sorgen bringen und letztere doch einmal sterben: ἐὰν δὲ καὶ κτήσῃσθε παῖδας πολλούς, διὰ τούτους γίνεσθε ἄρπαγες καὶ πλεονέκται, ὀρφανοὺς δέροντες καὶ χήρας πλεονεκτοῦντες, καὶ ταῦτα ποιοῦντες ὑποβάλλετε ἑαυτοὺς εἰς τιμωρίας κακίστας. οἱ γὰρ πολλοὶ παῖδες ἄχρηστοι γίνονται, ὑπὸ δαιμονίων ὀχλούμενοι, οἱ μὲν φανερώς, οἱ δὲ καὶ ἀφανῶς. γίνονται γὰρ ἢ σεληνιαζόμενοι ἢ ἡμίσηροι ἢ πηροὶ ἢ κωφοὶ ἢ ἄλαλοι ἢ παραλυτικοὶ ἢ μωροί. ἐὰν δὲ καὶ ὤσιν ὑγιαίνοντες, ἔσονται πάλιν ἀποίητοι(?), ἄχρηστα καὶ βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι· εὐρίσκονται γὰρ ἢ ἐν μοιχείᾳ ἢ ἐν φόνῳ ἢ ἐν κλοπῇ ἢ ἐν πορνείᾳ, καὶ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑμεῖς συντριβήσεσθε.<sup>1)</sup>

Man vergleiche hiermit Clemens *Strom.* III 3, 22 ff. (p. 520. 521): aus einem heidnischen Florilegium entnimmt er zunächst eine Anzahl Dichterstellen, unter denen gleich die erste (aus Euripides *fr.* 908) denselben Gedanken behandelt:

ἔπειτα παῖδας σὺν πικραῖς ἀληθόσιν  
τίκτω; τεκοῦσα δ', ἦν μὲν ἄφρονας τέκω,  
στένω ματαίως, εἰσποῶσα <μὲν> κακούς,  
χρηστοὺς δ' ἀπολλύς, ἦν δὲ καὶ σεσωσμένους,  
τήκω τάλαινα καρδίαν ὀρρωδία.  
τί τοῦτο δὴ τὸ χρηστόν;

Er schließt die Reihe: ταύτη οὖν φασι καὶ τοὺς Πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων (vgl. oben S. 45 A. 1). Den Gedanken des Straßburger Anonymus finden wir bei Stobaios 67, 17 (ὅτι κάλλιστον γάμος): Πιπτακὸς ἐπύθετό τινος διότι οὐ βούλεται γῆμαι· τοῦ δὲ φήσαντος· ἐὰν μὲν καλὴν γῆμω, ἔξω κοινήν, ἐὰν δὲ αἰσχράν, ἔξω ποινήν κτλ. Der Gedanke kehrt wie bei anderen so auch bei Theophrast und Seneca wieder, deren Bücher über die Ehe Hieronymus im ersten Buch gegen Jovinian benutzt; daß er in den *θέσεις* εἰ γαμητέον häufig war,

1) Erst im zweiten Teil wird für die ἀγνεία als Lohn die Unsterblichkeit und die Hochzeit im zukünftigen Leben versprochen.

zeigt Libanios (IV 1063 Reiske) τὰς μοιχείας φασι δεδοίκαμεν καὶ βαρὺ τὰς τῶν παίδων ἀποβολὰς ἡγούμεθα. Man sieht, beide Argumente gehören in dieser philosophisch-rhetorischen Literatur zusammen.

Daß diese Literatur in einer heidnischen Erzählung, auch wenn sie der vollkommenen Askese zugleich eine religiöse Bedeutung gab, mitbenutzt werden konnte, ist selbstverständlich. Weit schwieriger wäre die Annahme, der christliche Autor habe nur jene zuerst ausgesonderte mystisch-sinnliche Erzählung vor sich gehabt und die Gedanken der θεός ohne eigentlichen Anlaß mit ihr verbunden. Auf Gregor von Nazianz (*Carm. mor.* 1 Migne III 522 ff.) wird sich niemand berufen; gewiß benutzte er diese θεός so ausgiebig, wie es von dem hochgebildeten Rhetor zu erwarten war; aber unser Erzähler ist alles andere eher, als Rhetor.

So scheint es mir denn in jeder Hinsicht methodisch richtiger, drei Stufen anzunehmen. Zunächst eine Propheten-Erzählung, die sich wieder dem Märchenton stark genähert zu haben scheint. Bei der Hochzeit der Königstochter erscheint der Bote eines Gottes, der Wohlgefallen an ihr gefunden hat, und freit um sie; der Gott folgt alsbald nach und erscheint im Hochzeitsgemach, um selbst ihren Schoß zu segnen. Die Umbildung in das Asketische folgt sodann zunächst noch auf heidnischem Boden, vielleicht schon in Syrien, wo ja die Lehre von dem Wert der geschlechtlichen Enthaltensamkeit eifrige Aufnahme fand. Die christliche Überarbeitung fügte, besonders in dem Liede, Einzelzüge hinzu; sie suchte nach der andern Seite in der Erzählung die Beziehungen auf das geschlechtliche Verhältnis abzuschwächen; aber im Grunde ist sie auch hier nur oberflächlich geblieben.

Ich könnte für diese Annahme noch anführen, daß sie nicht nur mit dem, was wir für das erste Lied ermittelt haben, gut zusammenstimmt, sondern auch dem Verhältnis christlicher und heidnischer Askese entspricht, das wir früher (Teil I § 2) glaubten, wenigstens ahnen zu können. Die verschiedenen Züge würden sich zu einem einheitlichen Bilde zusammenschließen, aus dem sich auch jene auf S. 67 besprochenen rätselhaften beiden Evangelienfragmente leicht verstehen ließen. Allein zur vollen Entscheidung führt all das nicht; die rein literarische Untersuchung kann nur die Fragen aufdecken; ihre letzte Beantwortung wird sie der Religionsgeschichte und der Theologie

überlassen müssen. Ich bin zufrieden, wenn ich gezeigt habe, daß man bestimmte christlich-gnostische Lehren hier nicht suchen soll und nicht finden kann, und wenn es mir gelungen ist, an zwei Beispielen die Größe des Einflusses wenigstens annähernd nachzuweisen, welchen die stärker entwickelte, schriftstellerisch höherstehende heidnische Literatur auf die frühchristliche geübt hat. Ich beneide den Theologen, der einmal mit voller Kenntnis beider Literaturen das ganze Gebiet dieser Erzählungen durchwandern wird; er wird nicht nur eine Fülle falscher Auslegungsversuche mühelos beseitigen, sondern sich und uns erst ganz zur Anschauung bringen, wie stark das Christentum und wie stark wir selbst vom Hellenismus beeinflusst sind. Möge er bald kommen!

---

mein  
dient

Es is  
der  
Dicht

An  
Char  
ebenf

erinne  
Wund

der K  
mit e  
Osiris  
daß M  
daipuu  
in de  
hierd  
Wort  
hat, d  
Leben  
mit a  
einzel  
Religi