

Manichäisches in den Thomasakten.¹

Von W. Bousset in Gießen.

I.

In dem liturgischen Hymnus c. 27 der Thomasakten findet sich die bemerkenswerte und auf den ersten Anblick rätselhafte Wendung:

ἔλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν,
νοῦς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ,
κοινωνήσον μετὰ τούτων τῶν νεωτέρων.

Ich habe in meinen Hauptproblemen der Gnosis S. 235 darauf hingewiesen, daß zu dieser Aufzählung eine genaue Parallele in dem Bericht der Acta Archelai über die Lehre Manis vorliege: c. 10 (ed. Beeson, p. 15, 10): τῆς δὲ ψυχῆς ἐστὶ τὰ ὀνόματα ταῦτα· νοῦς ἐννοία φρόνησις ἐνθύμησις λογισμός. Wie die hier genannte ψυχή aufzufassen ist, ist nicht ganz deutlich. In der Darstellung der Acta c. 8 (Beeson 10, 10), wird die ψυχή ausdrücklich die πανοπλία des Urmenschen genannt, d. h. seine fünf Elemente (στοιχεῖα), die von den Dämonen der Finsternis zum Teil geraubt und verschlungen werden. Es heißt dort etwas weiterhin (Beeson 10, 15): ἔκτοτε οὖν κατέλειψε κάτω τὴν ψυχὴν. Man kann also schließlich auch sagen, die fünf ὀνόματα der Seele entsprechen der πανοπλία oder den Elementen, mit denen der Urmensch sich zum Kampf gegen die Elemente der Finsternis gewappnet hat.

Aber diese fünf geistigen Potenzen spielen auch sonst im System Manis eine große Rolle. Sie erscheinen in dem Bericht des Theodor bar Kuni² über die Lehre Manis genau in derselben Reihenfolge³ als die

¹ Der vorliegende Aufsatz wurde geschrieben, ohne daß ich darauf gekommen wäre, das Werk von J. C. Thilo, Acta S. Thomae apostoli, Lips. 1823 einzusehen. Erst aus einer Bemerkung Gutschmidts (s. u.) ersah ich, daß dort etwas zu lernen sei. Und es ist mir jetzt ein Bedürfnis, gleich einleitend zu betonen, wie vieles dieser vortreffliche, scharfsinnige und weitblickende Forscher bereits gesehen hat, was dann die folgenden Jahrzehnte wieder vergessen haben. Es ist bedauerlich, wie hier, soweit ich sehe, die Kontinuität der Arbeit abgerissen ist. Ich habe in den Anmerkungen nachträglich überall auf die Übereinstimmungen mit Thilo verwiesen.

² Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, Paris 1898, p. 104 ff., Text und Übersetzung. Dazu siehe den vortrefflichen Kommentar Cumonts in recherches sur le manichéisme I, Bruxelles 1908.

³ Cumont p. 8: en dehors du père se trouvent ses cinq demeures, l'intelligence, la raison, la pensée, la réflexion, la volonté.

fünf Wohnungen (مساكن)¹ des höchsten Gottes, des πατήρ τοῦ μετέθου. Der Bericht des „Fihrist“ spricht in ähnlichem Sinn von fünf Gliedern des „Königs der Paradiese“, und von fünf Gliedern des mit der höchsten Gottheit uranfänglich verbundenen „Luftkreises“, deren Charakterisierung nur ein wenig abweicht.² Die fünf Glieder, Eigenschaften oder Wohnungen werden ferner im System Manis auch der welterschöpferischen Potenz, dem Lebensgeist, zugesprochen. Er läßt aus ihnen zum Zweck der Besiegung der Dämonen und der Ordnung der Welt fünf konkrete Göttergestalten hervorgehen.³ Und endlich finden sich dieselben Größen in enger Verbindung mit einer weiteren Hauptfigur des manichäischen Systems, dem sogenannten dritten Gesandten, dem eigentlichen Erlöser-Gott der Mani-Religion.⁴

Wir sehen, eine wie große Rolle jene Fünfzahl geistiger Wesenheiten im System des Manichäismus gespielt hat. Und damit- und namentlich mit dem eben gegebenen Nachweis der Beziehung der fünf Glieder zu dem sogenannten dritten Gesandten ist nun die weitere Kombination, die ich in den Hauptproblemen S. 67, 4 vorschlug, endgültig gesichert. Wir werden nämlich den rätselhaften πρεσβύτερος der Thomasakten als ein Mißverständnis des manichäischen „Gesandten“⁵ πρεσβευτής aufzufassen haben. Tatsächlich hat der syrische Text der Acta an dieser Stelle „der Gesandte der Versöhnung“!⁶ Es liegt hier im übrigen das-

¹ Vgl. zu diesem Terminus Cumont p. 9. Er hat eine doppelte Bedeutung: 1. Wohnungen und 2. einen geistigen Sinn, den Cumont mit „gloires“ wiedergibt. Ich möchte dafür den griechischen Terminus ἀπεραι vorschlagen. Philo, quod omnis probus liber c. 11. M II 456, spricht von den Speculationen der Mager über die ἀπεραι τοῦ θεοῦ. Es handelt sich hier um Eigenschaften, Hypostasen der Gottheit, die zugleich sinnlich-räumlich gefaßt werden.

² Flügel, Mani S. 87 übersetzt: Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht; andererseits werden hier die fünf „Elemente“ wiederum der Lichterde zugeschrieben.

³ Theodor bar Kuni, vgl. Cumont p. 22.

⁴ Den Nachweis liefert die hochinteressante, im Chinesischen erhaltene manichäische Schrift, die Chavanne und Pelliot, Journal Asiat. X. Sér. 18, 1911, p. 499—590 übersetzt und kommentiert haben (un traité manichéen retrouvé en Chine). Vgl. namentlich p. 560f., dann 541f. (auch hier ist wie 560 wohl ebenfalls: le grand envoyé de la lumière bienfaisante [Chavanne 541, 3] zu lesen. Vgl. auch 520, 1).

⁵ Bezeugt durch Theodor bar Kuni (Cumont 23) Evodius, de fide 17 (legatus tertius).

⁶ Im Syrer fehlt die Wendung der „fünf Glieder“ und die Aufzählung dieser. Die syrische Überlieferung steht der griechischen oft als ebenbürtiger Zeuge gegenüber. Denn es wird wohl richtig sein, daß die Acta ursprünglich syrisch geschrieben sind (Nöldeke bei Lipsius, D. apok. Apostelgesch. II 2, S. 422 ff.; Burkitt, Journal of theolog. Studies I 278 ff., besonders bestimmt Raabe, Handbuch d. neutest. Apok., hrsg. von Hennecke 563). Aber ebenso sicher ist es, daß der uns erhaltene syrische Text eine

selbe naheliegende Mißverständnis vor, wie an zwei Stellen der Acta Archelai c. 13. Hier heißt es (Beeson 21, 5), daß am Ende der Dinge ὁ πρεβύτης, der Alte, erscheinen soll, und es ist dann p. 21, 11f. sogar vom τρίτος πρεβύτης die Rede. Und ebenso kennt die gegen den Manichäismus gerichtete Abschwörungsformel (Kessler Mani, 403) den πρεβύτης.¹ Dieser rätselhafte „dritte Alte“ und so manche daran angehängte Spekulation haben nun endgültig aus der Darstellung des manichäischen Systems zu verschwinden und der bekannten Figur des πρεβευτής, des dritten Gesandten, Platz zu machen.² Fast könnte man angesichts dieser Parallele übrigens meinen, daß der Verfasser der Acta Thomae bereits von einem mißverstandenen Bericht über das System des Mani mit seinem πρεβύτερος τῶν πέντε μέλων abhängig sei. Aber die syrische Überlieferung belehrt uns eines Besseren. Die hier vorliegende Textverderbnis ist erst innerhalb der hier sicher sekundären griechischen Überlieferung des Buches entstanden.

Dann aber liegt in den Hymnen der Acta eine Wendung vor, die in ausgesprochenster Weise auf einen Einfluß von seiten des manichäischen Religionssystems hindeutet. Oder sollten wir uns darin doch

die häretischen Besonderheiten der Akten beseitigende, katholisierende Rezension des ursprünglichen Textes darstellt, und daß die griechische „Version“ den Text in sachlicher Hinsicht besser erhalten hat. Den Beweis bilden fast alle im folgenden besprochenen Stellen, wie man sich durch Vergleich im einzelnen leicht überzeugen kann. Ich folge deshalb im allgemeinen dem griechischen Text (G), notiere auch, um nicht zu lang zu werden, die Abweichung des Syrers nur an besonders wichtigen Stellen und da, wo der Syrer (S) Ursprüngliches erhalten hat.

¹ Vgl. noch Epiphan. Haer. 66, cap. 58.

² Auf eine weitere Bestätigung konnte ich bereits in den Hauptproblemen S. 75, 1 hinweisen. Im Fihrist heißt es bei der Schilderung des Endes: „Hierauf kommt der Urmensch von der Welt des Polarsternes (Norden) und der Heilsbote vom Osten“ (nach d. Übers. von Müller, abweichend von Flügel, a. a. O.). Dazu die wichtige Parallele bei Müller, Handschr. Reste aus Turfan II (Abhandl. d. Berl. Akad. 1904, 20): „Und Gott Ormuzd (= Urmensch) kommt aus der oberen (nördlichen) Religion und des Lichtreiches (Gott) von Osten.“ Der Heilsbote (= dritte Gesandte) oder „des Lichtreiches Gott“ spielt hier am Ende dieselbe Rolle wie der vermeintliche πρεβύτης der Acta! — Ich freue mich besonders an diesem Punkte der Zustimmung Cumonts (p. 58), der gleichzeitig mit mir dieselbe Kombination machte, muß aber jetzt notieren, daß wir diese Dinge schon lange hätten aus Thilos acta Thomae apostoli lernen können. Thilo p. 194 hat die Parallele zwischen den Thomasakten und den Acta Archelai bereits gekannt. Und vor ihm hat bereits Semler, Vorrede zu Baumgarten, Untersuchungen theolog. Streitigkeiten I (1762), S. 295 die Konjektur πρεβευτής vorgeschlagen und auf den tertius legatus des manichäischen Systems hingewiesen. Thilo weist diese Vermutung — mit ungenügenden Gründen — ab. Es ist merkwürdig, wie diese klaren Erkenntnisse so vollständig verloren gehen konnten.

täuschen? Man könnte darauf hinweisen, daß jene eigentümliche Psychologie oder Hypostasenlehre, die in dem Satz vorgetragen wird, eine weite Verbreitung auch abseits des Manichäismus und vor ihm gehabt zu haben scheint. Ich habe selbst bereits (Hauptprobleme der Gnosis 235) darauf hingewiesen, daß im System des Basilides die höchste Gottheit von fünf Hypostasen umgeben sei, die mit den oben aufgezählten eine große Ähnlichkeit haben: νοῦς λόγος φρόνησις σοφία δύναμις.¹

Auch die Spekulation der Simonianer, von der uns Hippolyt, Refutatio VI 7ff. berichtet, kennt VI 12 p.138, 12 (Wendland) sechs Hypostasen ähnlichen Charakters: νοῦς καὶ ἐπίνοια, φωνὴ καὶ ὄνομα, λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις. Vier von den Hypostasen der Acta Thomae und Archelai kehren hier also (mit der leichten Abänderung von ἐννοια in ἐπίνοια) wieder; φωνὴ und ὄνομα sind, wie es scheint, erst eingeschoben.²

Zu unsrer großen Überraschung finden wir dies merkwürdige psychologische System bereits an einer Stelle des Irenaeus (adv. haer. II 13, 2)³ wieder. Da diese bisher nur lateinisch erhalten war, so würde es schwer sein, die Terminologie mit voller Sicherheit zu identifizieren. Neuerdings aber hat Jordan⁴ ein armenisches Fragment gerade dieses Stückes aufgefunden, und dazu hat W. Lüdtkke (bei Jordan S. 51) griechische Parallelen bei Maximus Confessor und Johannes Damascenus aufgefunden, die vielleicht auf eine Quelle zurücklaufen, von der seinerseits bereits Irenaeus abhängig sein könnte. Nach der Zusammenstellung der Texte bei Jordan S. 53 lautet die Aufzählung der Seelenbestandteile: νοῦς (νόησις), ἐννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, διαλογισμὸς (= ἐνδιάθετος λόγος), διαλογιστικόν (ἐξ οὗ τὸν προφορικὸν λόγον φασι προέρχεσθαι). Wenn wir von der Unterscheidung zwischen νοῦς und νόησις absehen, die Irenaeus, der älteste Zeuge, in seiner Quelle noch nicht las, wenn wir am Schluß die scholastische Verdoppelung des διαλογισμὸς in διαλογισμὸς und διαλογιστικόν und die (nicht ganz klare, auch in den Texten verschieden ausgeführte) Kombination mit den philosophischen Begriffen λόγος ἐνδιάθετος — προφορικὸς abstreichen, so erhalten wir — das haben weder Jordan noch Lüdtkke gesehen — mit einer leichten Umstellung das Schema wieder, das im Manichäis-

¹ Irenaeus I 24, 3f., Clemens Stromat. IV 25, 162 fügt in seinem — hier wohl sekundären — Bericht noch δικαιοσύνη und εἰρήνη hinzu.

² Nach c. 13 p. 138f. sollen jene vier den vier Elementen, φωνὴ und ὄνομα Sonne und Mond entsprechen. Wieder ein deutliches Beispiel der Umwandlung konkreter Gestalten in Hypostasen. Siehe dazu gleich oben im Text.

³ Man vergleiche übrigens auch die parallele Stelle II 28, 4.

⁴ H. Jordan, Armenische Irenaeusfragmente 1913 (Texte u. Unters. III Reihe VI H. 3) S. 48—54.

mus eine so große Rolle spielt und von dessen Vorkommen in den Acta Thomae wir ausgingen.

Die Erklärung dieses rätselhaften Tatbestandes haben wir hier nicht zu geben. Ich deute nur die Vermutung an, daß die manichäische Lehre und jene schon der griechischen Welt bekannte seltsame, scheinbar psychologische Spekulation auf eine alte orientalische Hypostasenspekulation zurückgehen wird, die aus einer abstrahierenden Umdeutung von fünf die höchste Gottheit umgebenden ursprünglichen Göttergestalten entstanden sein wird.¹

Hier soll nur ein möglicher Einwand gegen unsere These berücksichtigt und beseitigt werden. Denn man wird doch wohl urteilen dürfen: auch wenn jene fünffache Formel älter als der Manichäismus ist und somit von den Thomasakten aus einer gemeinsamen Quelle übernommen sein könnte, so ist damit noch lange nicht die ganze Parallele, die hier vorliegt, gedeckt. Der *Πρεβευτήρ τῶν πέντε μελῶν* — man beachte auch den charakteristischen Ausdruck *μέλη* und dessen Bestätigung durch den Fihrist (s. o.) — kann meines Erachtens nur aus dem manichäischen System stammen, in dem er die beherrschende und charakteristische Rolle spielt. Und wiederum sichert uns die Aufzählung der fünf Glieder und ihre genaue Übereinstimmung mit den Acta Ar-

¹ Ich halte es für gar nicht unmöglich, daß diesen fünf Hypostasen ursprünglich die persischen Ameshas-Spentas zugrunde gelegen haben werden. Die Darstellung des Plutarch de Is. Osir. c. 47 beweist, daß sich gerade an ihre Figuren derartige Abstraktionen angeschlossen haben. — Mein Kollege Andreas belehrte mich außerdem, daß die ursprüngliche Zahl der Ameshas-Spentas tatsächlich fünf (entsprechend den fünf Elementen, vgl. oben die Spekulation der Simonianer) gewesen sei. Aus Thiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 258 sehe ich ferner, daß die altiranische Psychologie im Innern des Menschen fünf Kategorien annahm: ahu das Lebensprinzip (der Atem), daëna das Selbst, baodha (das Bewußtsein oder Wahrnehmungsvermögen), urūva die Seele, und die fravaši. — Was Basilides, den ältesten Zeugen unserer Spekulation betrifft, so ist dieser, wie ich seinerzeit nachwies, durch und durch orientalisches bedingt. Vgl. den Bericht der Acta Archelai c. 67 über ihn und dazu meine Hauptprobleme S. 92 ff. Den Propheten Barkoph Παρχῶρ, den er und sein Sohn verehrten und kommentierten (Euseb. Hist. eccles. IV 7, 6—8; Clemens Stromat. VI 6, 53), könnte man in dem Mithraspriester Parcus (Acta Archelai c. 63) wiederfinden. Jedenfalls ist er eine „orientalische“ Größe. Darauf, daß in dem „Abraxas“ = 365 des Basilides von den Heiden auch der Gott *Μείθρα* gefunden werde, weist Hieronymus, in Amos 3 (VI 1, 257 ed. Vallarsi) hin (vgl. dazu Acta Archelai 68, Beeson 98, 28). — Garbe (Indien u. d. Christent. 1914, S. 72) verweist für Basilides (im Anschluß an Kennedy, Buddhist Gnosticism, Journ. Roy. As. Soc. 1902, 376 f.) auf die buddhistischen fünf Khandas und die damit zusammenhängenden Spekulationen (Oldenberg, Buddha⁶ 295). Ehe man soweit geht — unmöglich ist auch das nicht — wird man gut tun, zunächst die näherliegenden Zusammenhänge zu untersuchen.

chelai vor jedem neckischen Zufall. An einem Punkt ist die Abhängigkeit der Thomasakten von dem manichäischen Religionssystem zur Evidenz gebracht.

Wir stellen nunmehr die Frage, ob diese Beobachtung nur vereinzelt steht oder ob sich noch mehr Spuren manichäischen Einflusses in den Acta nachweisen lassen. Das hymnische, bei der Ölsalbung gesprochene Gebet, aus dem jene Wendung stammt, beginnt nun freilich mit einem Satz, den wir in einem genuin-christlichen Sakramentsgebet erwarten: ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα. Aber nach zwei weiteren Anrufen mit ἐλθὲ (s. u.) folgen die Sätze:

ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἡ εὐσπλαγχνος¹

ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος

ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα.

Wer ist die hier erwähnte μήτηρ? Jedenfalls nicht eine auf syrischem Boden vollzogene Umdeutung des ἅγιον πνεῦμα = Rucha, denn das ἅγιον πνεῦμα wird zum Schluß (Bonnet p. 143, 2) hinter dem πρεσβευτήσ noch besonders genannt. Nun ist freilich die Mutter eine bekannte Gestalt vieler gnostischer Systeme. Aber hier, wo sie sich neben dem Gesandten der fünf Glieder und dem heiligen Geist findet, haben wir doch das Recht, an die bekannte manichäische Gestalt,² die μήτηρ τῆς ζωῆς (Acta Archelai c. 7, p. 10, 6 und Theodor bar Kuni, Cumont p. 14), die Mutter der Lebendigen (Fihrist, Flügel S. 100, vgl. S. 91, Anm. 162), die Mutter der Lebenden (Müller, Turfanfragmente 47.55)³ zu denken, die auch dort neben dem „Lebensgeist“ und dem dritten Gesandten steht. Sie bekommt hier das Attribut εὐσπλαγχνος.

Der verwandte eucharistische Hymnus c. 50 beginnt mit ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια. Auch sonst findet sich dieses Attribut häufiger in den Thomasakten wieder. In c. 27, p. 142, 13 heißt es unmittelbar vor der oben ausgehobenen Stelle ἐλθὲ . . . ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία. Doch ist die Beziehung auf die μήτηρ hier nicht ganz sicher (s. u.). Der Christus wird c. 10 p. 114, 17 ὁ τῆς εὐσπλαγχνίας υἱὸς καὶ τέλειος σωτήρ

¹ Der syrische Text hat diese Erwähnung der μήτηρ gestrichen. Er erwähnt aber nachher die „Mutter der sieben Häuser“ (s. u.).

² Dieselbe Kombination bei Thilo p. 189. Natürlich zieht Thilo auch die etwa in Betracht kommenden gnostischen Parallelen heran.

³ Mutter der Lebendigen wird der richtige manichäische Ausdruck sein. Die Lebenden sind die Gemeinde der Manichäer. Die Turfanfragmente Müllers zeigen, eine wie große Rolle der Begriff der frommen Gemeinde namentlich auch in der manichäischen Hymnologie spielte. Vgl. z. B. Müller 102: Gepriesen wird der heiligen Religion reine Gesamtheit (neben „Vater“, „Mutter“, Jesus usw.).

genannt.¹ Es ist mir freilich nicht gelungen, diesen Titel, der für die Mutter der Lebenden so ausgezeichnet paßt, in unsern manichäischen Quellschriften wieder zu entdecken. Aber wir haben entscheidendere Beweise. Die Mutter wird in unserm Hymnus als ἡ κοινωνία² (= die Genossin?) τοῦ ἄρρενος charakterisiert. Das könnte wieder allgemein-gnostisch verstanden und auf das bekannte Erlöserpaar, den Soter und die Sophia, bezogen werden. Aber hier hilft uns die deutlichere Parallele in dem Sakramentsgebet c. 50:

ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος³

ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου

ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοισι τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ.

Diese Sätze erhalten eine vortreffliche Beleuchtung, wenn wir sie auf das Verhältnis der Mutter der Lebenden zu dem in der Finsternis versunkenen Urmenschen beziehen. In den gnostischen Systemen ist doch die „Sophia“ (die „Mutter“) fast immer der gefallene Geist, der Soter in erster Linie ihr Erlöser; hier hat sich das Verhältnis umgekehrt, die Mutter nimmt (offenbar schützend und schirmend) an den Kämpfen des edlen Kämpfers teil. Freilich spielt nach den uns bekannten manichäischen Quellen die Mutter nicht mehr die Hauptrolle bei der Befreiung des Urmenschen, aber bei Theodor bar Kuni erscheint sie unter den befreienden Mächten doch an hervorragender Stelle (Cumont p. 24, 5).⁴

Haben wir hier die Mutter der Lebendigen und den Urmenschen wiedererkannt, so finden wir im folgenden zum mindesten eine Spur von der höchsten Gottheit des manichäischen Systems. Der oben schon mitgeteilten allgemeinen Wendung, daß die Mutter die verborgenen Geheimnisse mitteilt, entspricht in c. 50 die ausführlichere An-

¹ Vgl. c. 48 p. 164, 11 Ἰησοῦ . . . φωνὴ ἀνατείλασα ἀπὸ τῶν πλάγχθων τῶν τελείων. 132 p. 239, 26 τοὶ δόξα ἡ τῶν πλάγχθων ἀγάπη (s. u.). 122 p. 232, 4. 156. 265, 8 υἱὸς πλάγχθων ὁ κατὰ φιλανθρωπίαν ἀποσταλεῖς 38, 156, 24, ὦ Ι.Χρ. νοερεῖ (? υἱέ) τῆς εὐπλαγγνίας τῆς τελείας.

² Der Syrer hat ebenfalls das merkwürdige Abstraktum verändert, aber liest tendenziös „die Gemeinschaft des Segens“!

³ Die syrische Überlieferung ist hier völlig entstellt und ins Vulgär-Katholische umgebogen.

⁴ Zur Wendung, daß die Mutter die Geheimnisse des Auserwählten kennt, könnte man auf die Erzählung bei Theodor bar Kuni hinweisen, der Lebensgeist habe den Urmenschen aus der Tiefe befreit, und so hätten sie sich in die oberen Sphären der Mutter des Lebens erhoben. — (Cumont p. 25.) Die Acta Archelai c. 7 fügen hinzu, daß daher die Sitte der Manichäer stamme, sich die Rechte zu geben, wenn sie sich begegnen.

gabe: ἡ ἡσυχία ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεία τοῦ παντὸς μεγέθους.¹ Wir erinnern uns, daß in dem manichäischen System die höchste Gottheit πατὴρ τοῦ μεγέθους (Anathematismen, Kessler, Mani 403) oder etwa der erste Großherrliche (Fihrist, Flügel 86) genannt wird. Diese Muttergottheit selbst gilt übrigens in dem Sakramentsgebet c. 50 als ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ, in dem eucharistischen Gebet c. 133 ist von τὸ τῆς μητρὸς ὄνομα ἀπορρήτου μυστηρίου ἀρχῶν τε καὶ ἔξουσιῶν κεκρυμμένων die Rede. Das ist wohl verständlich bei dem geheimnisvollen, nach dem πατὴρ τοῦ μεγέθους höchsten Äon des manichäischen Systems, aus dem die andern Äonen emanieren.

In den Acta Archelai c. 7 p. 10, 5 heißt es, daß die Urgottheit προβάλλειν ἔξ αὐτοῦ δύναμιν² λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς. Von hier aus wäre zu überlegen, ob sich nicht der in dem Hymnus c. 27 auf die Anrufung des ὄνομα Χριστοῦ unmittelbar folgende Satz (s. o.):

ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία
ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὑψιστον (ἐλθὲ ἡ μήτηρ . . .)

ebenfalls bereits auf die Mutter des Lebens bezieht.³ Dann würde nur der erste Satz des Hymnus von dem Χριστός handeln; darauf die viel längere Epiklese der Mutter, dann die des „Gesandten“ und endlich die des heiligen Geistes folgen.

Wenn es in dem ebenfalls eine Eucharistie einleitenden Hymnus c. 132. 239, 26 heißt:

κοὶ δόξα ἡ τῶν σπλάγχων ἀγάπη·
κοὶ δόξα τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα·
κοὶ δόξα ἡ ἐν Χριστῷ δύναμις ἰδρυμένη

¹ Mit Recht verweist Thilo 189f allerdings zugleich auf die gnostisch-valentinianische Parallele Epiphanius Haer. 31, 5: ἦν τινες Ἐννοϊαν ἔφασαν, ἕτεροι Χάριν οἰκείως, διὰ τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ Μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ Μεγέθους. οἱ δὲ ἀληθεύσαντες Σιγὴν προσηγόρευσαν, ὅτι δι' ἐνθυμῆσεως χωρὶς λόγου τὰ ἅπαντα τοῦ Μεγέθους ἐτελείωσεν (Text nach Holl). Vgl. dazu Irenaeus I 13, 2. 3.

² Chr. F. Baur, Das manich. Relig.-System 51—53 will auch Alexander v. Lykopolis c. 3: πέμψαι οὖν τινα δύναμιν τὴν ὑφ' ἡμῶν καλουμένην ψυχὴν und Titus v. Bostra I 20: ἀποσταλεῖσαν, δύναμιν τοῦ ἀγαθοῦ . . . οὐκέτι φῶς αἰσθητόν, ἀλλ' ὡς ἂν φαίη, προβολὴ τοῦ θεοῦ (vgl. auch I 29, II 36) auf die Mutter des Lebens beziehen. Ihm ist, wie es scheint, Flügel 210 gefolgt, auch Cumont 15, 4. Aber mir will scheinen, daß die hier genannte δύναμις, die mit der ψυχὴ identifiziert wird, besser auf den Urmenschen bezogen wird.

³ Noch bestimmter spricht das bereits Thilo p. 185 aus, unter Verweis darauf, daß der Χριστός in den Acta immer υἱὸς τῆς εὐσπλαγχνίας genannt werde, die εὐσπλαγχνία τελεία aber die Mutter selbst sei.

so könnte sich auch hier Zeile 1 u. 3 auf die verborgene Muttergöttin, nur Zeile 2 auf den Christus beziehen.

Es muß gegenüber diesen Nachweisen freilich darauf hingewiesen werden, daß eine Wendung des Hymnus c. 27 sich aus manichäischem Milieu nicht erklärt:

ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἐπτὰ οἴκων

ἵνα ἡ ἀνάπαυσις σου εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται.

Im manichäischen System finden wir die für die Gnosis so charakteristische Spekulation über die Hebdomas (der sieben Planeten) und die höhere Welt der Ogdoas nirgends mehr. Hier hat sich also ein fremder Bestand an die manichäischen Stücke angelagert. Daß sich in dem synkretistischen Milieu der Thomasakten, in welchem (ältere indische Tradition) Manichäisches, genuin Christliches durcheinandergewirrt sind, auch eine solche Kombination einstellen konnte, dürfte nicht wundernehmen.¹

Dagegen können wir andererseits aus einer andern Stelle noch einen neuen, echt manichäischen Terminus, der wahrscheinlich ursprünglich der „Mutter“ gehörte, in den Acta nachweisen. In dem Gebet, das der eucharistischen Liturgie c. 49—50 unmittelbar vorausgeht, findet sich c. 48. 164, 12 die (allerdings nach dem Zusammenhang an Jesus gerichtete) Anrede ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς ἡ κατατρέφουσα τὸν πονηρὸν ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει. Der merkwürdige und höchst singuläre² Ausdruck ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς ist in Manis epistola fundamenti nachweisbar. Augustin contra Felicem I 16 (vgl. c. ep. fund. c. 11) lesen wir den Segenswunsch: Pax dei invisibilis sit cum fratribus sed et *dextera luminis* tueatur vos pietas vero spiritus sancti Den griechischen Ausdruck finden wir in dem eng verwandten Segenswunsch des Sendschreibens Manis in den acta Archel. c. 5 (Beeson 6): ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς διατηρήσει σε.

Es ist allerdings nicht sicher, auf welchen Aon des manichäischen Systems hier die *dextera luminis* zu beziehen sei. Man könnte ja annehmen, daß die Bezeichnung auf Jesus gehe, und wir hätten dann

¹ Ebenso bleibt die Wendung in c. 50. 166, 12: ἡ ἱερὰ περιττερά ἡ τοὺς διδύμους νεοσσὸς γεννώσα völlig unerklärbar. Sie hat aber auch bis jetzt unter keiner andern Voraussetzung ihre Erklärung gefunden. — Gewöhnlich verweist man — so schon Thilo 190 — auf Bardesanes' Spekulationen über die zwei Töchter des heiligen Geistes (Ephraem II 557). Aber die Parallele ist nicht durchschlagend, und die Beziehungen der Acta zu Bardesanes sind meines Erachtens ganz unsicher.

² Vgl. Thilo p. 197: quo nomine praeter Manetem eiusque discipulos nemo quantum scimus usus est.

eine direkte Parallele zu den Acta. Für wahrscheinlicher aber halte ich die Beziehung auf die „Mütter“. Denn wenn es im Fihrist (Flügel S. 87) heißt; daß der König der Paradiese mit dem „Geist seiner Rechten“, seinen fünf Welten usw. den Urmenschen gezeugt habe, so wird man diesen analogen Ausdruck doch mit Sicherheit auf die Mutter der Lebenden¹ beziehen dürfen. Aber zwischen den einzelnen Äonen wechseln die Attribute, wie wir bereits oben sahen, und so kann es nicht wundernehmen, wenn diese markante Bezeichnung hier einmal auf Jesus übertragen ist.

Um hier gleich alles, was von der Figur der „Mutter“ in den Thomasakten zu sagen ist, zu erschöpfen, bespreche ich noch einige seltsame doxologische (trinitarische) Formeln, in denen uns die μήτηρ begegnet.

Am Ende des Hochzeitshymnus c. 6—7, der uns noch genauer beschäftigen wird, finden wir die Formel ἐδόξαζαν δὲ καὶ ὑμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας. Hier sind zwar wieder die Attribute, die der πατήρ und die μήτηρ erhalten, nicht im manichäischen Milieu nachweisbar. Sie erinnern vielmehr an bekannte gnostische Terminologie.² Es mag auch hier eine weitere Mischung der Einflüsse stattgehabt haben. Dafür haben wir in dem Ausdruck τὸ ζῶν πνεῦμα einen echten Terminus des manichäischen Systems. Der „Lebensgeist“ spielt in ihm eine hervorragende Rolle. Vor allem ist es bedeutsam, daß wie in dem Sakramentshymnus c. 27 der heilige Geist neben der „Mutter“ angerufen wird, so auch in dieser Formel τὸ ζῶν πνεῦμα neben der μήτηρ τῆς σοφίας erscheint. In den gnostischen Systemen pflegt der Spiritus Sanctus mit der Sophia identifiziert zu werden, falls letztere nicht als minderwertiges Wesen erscheint.

Und eine ganz verwandte Doxologie finden wir am Schluß des Hymnus c. 39: δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμεν ἐν (Jesus) καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὴν μητέρα πασῶν κτίσεων.³ Hier stimmt auch die Terminologie noch besser; die μήτηρ πασῶν τῶν

¹ Vgl. Acta Archelai 7: προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον.

² Thilo 182 vergleicht mit Recht die markosische Taufformel Iren. I 21, 3: εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὄλων, εἰς ἀλήθειαν Μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἔνωσιν (vgl. ἴνα ἐμέ . . . ἐνώσης σεαυτῷ Acta c. 15. 121, 10) καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.

³ Vgl. vorher die Wendung: ὁ εἰς πολλοὺς ἀγῶνας ὑπὲρ ἡμῶν ἀγωνιζόμενος . . . ὁ ἀληθὴς ἀληθῆς ἡμῶν καὶ ἀήττητος und dazu c. 50. 166, 9f.

κρίσεωv entspricht sehr gut der Mutter der Lebendigen. Dazu vergleiche man nun die Manichäische Doxologie bei Müller (Turfan-Fragmente II S. 102 aus M 172):¹

„Gepriesen wird der heiligen Religion reine Gesamtheit
Durch des Vaters (Zarvân Gottes) Kraft
Durch der Mutter (Râmrâtûkh, Gottes Kraft) Segen
Und des Sohnes (Jesu) Güte

Es möge sein Preis und Lob dem Vater und dem Sohne und dem
auserwählten Lufthauch, dem heiligen Geist, und den erzeugen-
den Elementen.“

Daneben stelle ich eine zweite Doxologie (Müller S. 73): „Gelobt und gepriesen bist du unser Vater . . . Heil über dich unsere Mutter . . . Heil über dich unsern Arzt . . . Heil über dich unsern Erlöser.“²

Ich halte die Parallelen für schlagend. Wir haben hüben und drüben etwa dieselbe Art von Erweiterung oder Umbiegung der christlichen trinitarischen Formel, die durch die Eindringung der Gestalt der Muttergöttin bewirkt sind.

Wir haben bis jetzt feststellen können, daß die beiden Sakramentshymnen c. 27 und c. 50 zu einem guten Teil aus manichäischem Milieu sich erklären lassen, ja im Grunde als manichäisch angesprochen werden können. Spuren manichäischer Religion fanden wir auch in dem Sakramentsgebet 133 und dessen Einleitung c. 132, sowie in dem c. 49f. einleitenden Gebet c. 48. Endlich entdeckten wir am Schluß von c. 6—7 (Hochzeithymnus) und c. 39 (Gespräch des Apostels mit dem Drachen) eine manichäische Doxologie.

¹ M 172 ist in zwei Dialekten geschrieben, in dem gewöhnlichen mittelpersischen (wohl der Buchsprache) und daneben in einem andern (früher unbekanntem), wohl der Umgangssprache von Chorasan — und zwar so, daß jedesmal einige Reihen Text des einen Dialekts auf die entsprechenden Reihen aus dem andern folgen. Die eingeklammerten Worte finden sich nur in der einen Überlieferung. — Übrigens ist ein Vergleich mit dem Blättchen M 17 Müller S. 25f. außerordentlich interessant. Hier findet sich die ganze Doxologie fast wörtlich wieder. Überhaupt sind die beiden Stücke, abgesehen von leichten Umstellungen, fast identisch. Nun steht zum Schluß des Fragment M 172: „die Rede des lebendigen Evangeliums des Auges und Ohres wird gelehrt und die Speise der Wahrheit [wird dargebracht]“. Mit denselben Worten „wird gelehrt usw.“ beginnt die Rückseite von M 17, und hier finden wir die klare Überschrift: aus dem Evangelium [des Mani]. Es wird mir danach sehr wahrscheinlich, daß wir auch für die Doxologie ein Zitat aus dem „Evangelium des Mani“ vor uns haben, obwohl ich die Durcheinanderwürfelung des Textes in M 17 nicht verstehe.

² Auch die Formel Augustin c. Faustum XX 2 und die oben schon erwähnten Stellen: Acta c. Felice I 16; c. epist. fundam. 11 wären heranzuziehen.

Die Betrachtung wird sich noch erweitern lassen. Zunächst wenden wir unsere Aufmerksamkeit noch einmal dem Gebet c. 48 zu. Wenn wir den Stil des Gebetes ansehen, so bewegt es sich zu einem guten Teil in künstlichen Antithesen. Am Schluß tritt das ganz klar heraus:

164,19 ὁ δ' ἡμᾶς κρινόμενος καὶ φυλακιζόμενος ἐν δεσμωτηρίῳ
καὶ λύων πάντας τοὺς ἐν δεσμῷ ὄντας
ὁ καλούμενος πλάνος
καὶ τοὺς ἰδίους λυτρούμενος ἀπὸ τῆς πλάνης.

Auch vorher begegnen wir diesen Antithesen

164,6 Ἰησοῦ ὁ ἐπιδεόμενος,
ὡςπερ καὶ κύζων ὡς ἀνευδεής·
ὁ τοὺς ἰχθύας θηρεύων εἰς τὸ ἄριστον καὶ εἰς τὸ δεῖπνον,
ὁ πάντας ἐν πλημμονῇ καθιστῶν ἐν μικρῷ ἄρτῳ·
Ἰησοῦ ὁ ἐπαναπαυόμενος ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας καμάτου ὡς ἄνθρωπος
καὶ ἐπὶ τοῖς κύμασιν περιπατῶν ὡς θεός.

Das Mittelstück (164,11—19), das zwischen diesen beiden ausgehobenen Stellen steht, ist anders gebaut und enthält diese charakteristischen Antithesen nicht. Es beginnt mit dem zur Hälfte von uns bereits besprochenen Anruf: Ἰησοῦ ὕψιτε, φωνὴ ἀνατείλασα ἀπὸ τῶν σπλάγχθων τῶν τελείων, πάντων σωτήρ. Wie die Charakterisierung Jesu als von der Barmherzigkeit ausgegangen in den uns interessierenden Stellen häufiger begegnete, so kehrt auch der Terminus φωνὴ ἀνατείλασα einige Male wieder. So in dem wichtigen, gleich zu besprechenden Gebet c. 10. 115, 2 ἡ φωνὴ ἡ ἀκουσθεῖσα τοῖς ἄρχουσιν, ἡ καλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἀπάσας. So c. 156.¹ 264, 20: φωνὴ ἐξελοῦσα ἐξ ὕψους,² ὁ παρήγορος ὁ ἐν μέσῳ³ παροικῶν, καταγύγιον καὶ λιμὴν τῶν διόντων⁴ ἀρχόντων χορῶν. Ich weiß diese merkwürdige Charakterisierung Jesu als der φωνὴ ἀνατείλασα allerdings aus dem manichäischen Milieu nicht recht zu erklären. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß nach dem Bericht Theodor bar Kuni (Cumont p. 24) der Lebensgeist dem in die Materie versunkenen Urmenschen mit mäch-

¹ Es handelt sich um das Gebet, durch das die Taufe der Mygdonia eingeleitet wird.

² Nach dem Syrer hergestellt. Gr liest: φωνὴ οὖν ἐξήλθεν ἐξ ὕπνου. Vgl. c. 10. 115, 4 ὁ πρεσβευτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλεῖς.

³ Der Ausdruck τὸ μέσον hat hier wohl terminologische Bedeutung. Die „Mitte“ wäre nach dem manichäischen System die zwischen Licht und Finsternis geteilte Welt der Schöpfung.

⁴ Der Syrer las etwa „die durch finstere Länder reisen“; danach die Übersetzung bei Hennecke. Ich möchte doch „die Scharen der Archonten“ stehen lassen.

tiger Stimme zuschreit. „Und diese Stimme“, heißt es, „glich einem scharfen Schwert, und sie entdeckte die Gestalt des Urmenschen.“ Diese Vorstellung von einer die Finsternis durchdringenden, durch Zauberkraft erlösenden Stimme mag hier auf Jesus den Erlöser der von den Archonten bedrohten Seele übertragen sein.¹ Darauf folgt in der von uns zu besprechenden Stelle, 164, 13, die Charakterisierung Jesu als δεξιὰ τοῦ φωτὸς (s. o.) ἡ κατατρέφουσα τὸν πονηρὸν ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει. Daran schließt sich die bedeutsame Wendung καὶ πάσαν αὐτοῦ² τὴν φύσιν³ συναθροίζων εἰς ἓνα τόπον, ὁ πολύμορφος.

Zu der Wendung, daß der Erlöser unter Vernichtung der bösen Mächte seine Natur an einen Ort sammelt,⁴ bietet das manichäische Religionssystem geradezu den Kommentar. Denn in dessen Mittelpunkt steht ja der Gedanke der Sammlung der in die Materie versunkenen Lichtelemente des Urmenschen. Die ganze Schöpfung und Einrichtung der aus Licht und Finsternis gemischten Welt zielt auf diese „Sammlung“ des Lichtes hin.

... Ergo tunc fit homo a Deo, cum fit unus ex multis, non cum ex uno est divisus in multa (Faustus bei Augustin c. Faust XXIV 1 p. 720, 10). Und wenn auch der große Sammler und die Erlösergottheit im ursprünglichen manichäischen System der „dritte Gesandte“, daneben die „Lichtjungfrau“ ist, so wird gerade in dessen christlicher Umdeutung der Christus mit diesen Gestalten identifiziert (s. Augustin c. Faustum XX 2) oder ihnen zur Seite gesetzt; man kann nun freilich einwenden, diese Idee der Sammlung sei allgemein gnostisch. Aber nirgends steht sie doch so im Mittelpunkt des ganzen Systems wie hier. Und da wir in unsern Gebeten bereits evidente Spuren manichäischer Beein-

¹ Es mag sich hier übrigens auch um ältere Vorstellungen handeln. Schon bei Clemens Alex. Stromat. VI 45, 1 und Adumbrationen zu I Pt 3, 19 finden wir ein apokryphes Zitat: λέγει ὁ ἄδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἶδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν. Der Spruch wird von den Naassenern bei Hippolyt V 8 § 14 (ed. Wendland) zitiert, und zwar mit Beziehung auf die Herabkunft des Urmenschen in die Welt der Materie.

² Syr liest „Besitztümer“. Es handelt sich wohl um eine Variante auf syrischem Boden ܩܘܨܐ = φύσις, ܩܘܨܐܘܢ = Besitztum.

³ So ist zu lesen, nicht αὐτοῦ. Es kann sich hier nur um die Rettung und Sammlung der eigenen φύσις (nicht der des Bösen) handeln.

⁴ Vgl. c. 43. 161, 9 εἶξαι οὖν ὑπὲρ ἐμοῦ, . . . γένωμαί κάγω ἐλευθέρα καὶ συναθροισθῶ εἰς τὴν ἀρχαιογονόν μου φύσιν. Über diese Idee des συλλέγειν (ἐαυτόν, vgl. auch Reitzenstein, Hist. Laus. u. Monach. 99. — Vor allem Oden Salomos 22: Und er (ist's), der die in der Mitte (s. u. c. 156. 264, 20) befindlichen Dinge sammelt (und mich [hinein] wirft?).

flussung fanden, so dient nun auch dieser Satz zur weiteren Stärkung unseres Beweises. Und es gewinnt in der Tat den Anschein, als entstammte zum mindesten das Mittelstück des Gebets, das sich von der Form der übrigen abhebt, einer manichäischen Bearbeitung.

Im Zusammenhang mit seiner Charakterisierung als des *αυθοιζων* wird der Erlöser 164,18 als *πολύμορφος* bezeichnet. Wir finden in einem Gebet, das wir nunmehr in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, eine willkommene, ausführlichere Erklärung dieses Attributes. Es heißt c. 10. 114, 15: *κύ εἰ κύριε*

ὁ ἐν πᾶσιν ὦν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων
καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου
καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.¹

In diesen Wendungen tritt uns der „vielgestaltige“ Erlöser als der, welcher durch alles hindurchgeht, der allen seinen Werken innewohnt, deutlicher entgegen. Und ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen: diese Worte erinnern, wenn einmal der Blick auf diese Parallele eingestellt ist, sehr lebhaft an die manichäischen Spekulationen über den Jesus *patibilis* (vgl. Baur, *Manich. Religionssystem* S. 71 ff.). Dieser Jesus *patibilis*, die Lichtmaterie, die, in allen Pflanzen und Bäumen eingeschlossen und gefangengehalten, nach dem Licht und der Erlösung strebt, ist es, der hier der „Vielgestaltige“, der durch alles Hindurchwandernde, der *ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου* genannt wird. Er ist zugleich die Kraft, die alle die zerstreuten Lichtelemente (*πᾶσαν τὴν φύσιν αὐτοῦ*)² an einen Ort zu sammeln bestrebt ist. Es soll zugestanden werden, die verschiedenen Gestalten der manichäischen Gedankenwelt: der rein passiv gedachte Jesus *patibilis* und die Erlöserfiguren des Christus und des dritten Gesandten sind hier nicht auseinandergehalten, sondern alle zu einer Gestalt verschmolzen. Aber es handelt sich hier auch nicht, wie wir immer deutlicher sehen, um reinen Manichäismus, sondern um Kompromisse und Anpassungen. Aber die Einflüsse von dorther sind ganz deutlich.

Noch in anderer Beziehung redet übrigens die manichäische Spekulation von der Polymorphie und Wandelbarkeit des Erlösers, näm-

¹ Vgl. etwa auch c. 39. 157, 2 *ὦ ἀπόκρυφε ἀνάπαυσις καὶ διὰ τῆς ἐνεργείας φανερούμενε σωτὴρ ἡμῶν καὶ τροφεύς.*

² Spuren doketischer Christologie sind in den *Acta* reichlich vorhanden. Vgl. c. 143. 250, 3: *καὶ ἐκλήθη υἱὸς Μαρίας παρθένου καὶ ἠκούσθη υἱὸς τέκτονος Ἰωσήφ* (vgl. c. 72. 188, 3). Gerade der Manichäismus bekämpfte die Vorstellung von einer Geburt Jesu aus der Jungfrau besonders scharf.

lich mit Bezug auf die irdische, doketisch gedachte Erlösergestalt. In der Acta Archelai c. 59 (Beeson 86, 11, vgl. c. 60. 87, 25) heißt es von dieser: *sed totus ille ipse descendens semet ipse in quocumque voluit,¹ transformavit in hominem . . . is qui semetipsum in omnia transformavit . . . quando enim voluit, hunc hominem rursus transformavit in speciem solis ac vultum.* — Ja, man kann endlich auch bei dem Ἰησοῦς πολύμορφος an die Gestalt des Urmenschen denken, der nach der manichäischen Kosmogonie in wechselnden und trügerischen Gestalten den Dämonen, die ihn fangen wollten, gegenübertritt und mit ihnen kämpft.² Jedenfalls ist es das manichäische Milieu, innerhalb dessen uns alle diese Parallelen begegnen. Und eine erfreuliche weitere Bestätigung unserer Vermutung ist es, wenn uns in dem Gebet c. 10 der Thomasakten weiterhin der charakteristisch manichäische Terminus, von dem wir ausgingen, noch einmal begegnet — diesmal in richtiger Überlieferung: ὁ πρεσβυτης ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλεῖς (115, 4, vgl. übrigens πρεσβυτης εἰρήνης neben ἀθλητῆς ἀήττητος c. 85. 201, 21). Ferner finden wir hier das in den Spekulationen Manis (freilich auch bei Marcion) eine so hervorragende Rolle spielende Bild: *κύριε ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου* (114, 13). Endlich wiederholen sich hier die für die bisher besprochenen Stücke charakteristischen Wendungen 114, 17: ὁ τῆς εὐπλαγχνίας υἱὸς καὶ τέλειος σωτῆρ; 115, 2 ἢ

¹ Diese Wendung, namentlich die Betonung der freien willensmäßigen Verwandlung erinnert übrigens sehr an die Formel im „Asketikon“ der Messalianer (bei Timotheus presbyter, de receptione haereticorum, Cotelier III 400 ff.), der Reitzenstein in *Historia Lausiaca* u. *Monachorum* S. 195 ff. in glänzender Untersuchung nachgegangen ist: *ὅτι ἡ θεία φύσις τρέπεται καὶ μεταβάλλεται εἰς ὅπερ ἂν θέλη καὶ βούληται, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἑαυτῆς ἀξίαις ψυχαῖς.* Reitzenstein p. 200 möchte diesen Satz letztlich auf eine Schrift des Zosimos (bei Berthelot, *Alchimistes grecs*, Texte p. 230 ff., vgl. auch *Poimandres* S. 102 ff.) zurückführen. Hier heißt es: *θεσση τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ πάντα γινόμενον τῶν ὀρίων ψυχῶν ἔνεκεν ἵνα αὐτὴν ἐκπαύσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἰμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀνώματον. πάντα γὰρ δυνάμενος, πάντα ὅσα θέλει γίνεται.* — Daneben steht hier ein Zitat aus einer andern (hermetischen?) Schrift: ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ πάντα δυνάμενος καὶ πάντα γινόμενος ὁ τι θέλει, ὡς θέλει φαίνει ἐκάστῳ. — Doch scheinen diese Phantasien weitere Verbreitung gehabt zu haben. Unter anderm, das hier noch als Parallele beigebracht werden könnte, verweise ich auf die Ausführungen der Naassener bei Hippolyt V 7 § 25 (Wendland): *γίνομαι δὲ θέλω καὶ εἰμι δὲ εἰμί* (vgl. auch V. 8 § 13). Ich habe die Parallelen aus dem „Asketikon“ und Zosimos hier deshalb beigebracht, weil ich am anderen Ort zu zeigen hoffe, daß die Messalianer und das Asketikon direkt unter manichäischem Einfluß standen. In der merkwürdig verworrenen Schrift des Zosimos wird deutlich auf Mani, allerdings als den Vorläufer des Antichrist, angespielt (Reitzenstein, *Poimandres* S. 105 u.) und finden sich auch sonst deutliche Spuren manichäischen Einflusses.

² Augustin c. *Faustum* V 4, XI 3, Baur, *manich. Religionssystem*, S. 55.

φωνή ἡ ἀκουθεῖσα τοῖς ἀρχουσιν, ἡ καλεύουσα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἀπάσας.¹

Wir fanden — abgesehen von dem eben besprochenen Gebet c. 10 — die gehäuften Spuren manichäischen Einflusses besonders in den Sakramentsgebeten c. 27. 48. 50. 132. 133. 156 (157).² Nun hat es, wie ich schon einmal nachwies,³ mit den Sakramenten der Acta eine besondere Bewandnis. Als der alles beherrschende sakramentale Vorgang erscheint hier die Versiegelung (σφραγίς, ἐπισφράγισμα), d. h. die Begießung des Hauptes der Einzuweihenden mit Öl; das Wasserbad ist bald gar nicht erwähnt, bald tritt es in dem Bericht so in den Hintergrund, daß man geneigt sein möchte, in dessen Erwähnung nur eine nachträgliche genuin christliche Korrektur zu sehen. Sollte auch diese zum mindesten starke Zurückdrängung der Wassertaufe durch die Ölversiegelung auf manichäischen Einfluß zurückführen? Im Altertum ist das tatsächlich behauptet. Turribius B. v. Astorga behauptet in seinem Brief ad ep. Idacium et Ceponium c. 5:⁴ *Illud autem specialiter in illis actibus, qui S. Thomae dicuntur, prae caeteris notandum et exsecrandum est, quod dicit eum non baptizare per aquam... sed per oleum solum: quod quidem isti nostri (die Priscillianisten) non recipiunt, sed Manichaei sequuntur; quae haeresis quae iisdem libris utitur, et eadem dogmata et his deteriora sectatur . . .*

Nun ist es freilich fraglich, ob mit der Charakterisierung der Thomasakten der Tatbestand ganz richtig wiedergegeben ist.⁵ Tat-

¹ Es ist vielleicht kein Zufall, daß gerade in den manichäisch beeinflussten Stücken die ja allerdings auch im genuinen Christentum weit verbreitete Phantasie von der Höllenfahrt ihre breite Ausmalung findet. Die Analogie mit dem zur Unterwelt hinabfahrenden Urmenschen mußte dazu verlocken. Vgl. c. 10. 115, 5—8; 48. 164, 14. — Vor allem kommt hier noch das der Ölsalbung des Vazanes und seiner Genossen vorangehende Gebet c. 156, aus dem wir bereits die Wendungen φωνή ἐξελοῦσα ἐξ ὕψους, ὁ παρήγορος ὁ ἐν μέσῳ κατοικῶν, υἱὸς πλάγχνων ausgehoben haben, in Betracht, vgl. p. 265, 3—7. Vgl. hier die Wendung συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς τὴν καταφύγοντας, παρεσκεύασας ὁδόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἰχνῶν σου πάντες ὠδεύσαν, mit c. 10. 115, 7. Dazu noch Ode Salomos 39.

² Über das Ölgebet c. 157 s. u.

³ Vgl. Hauptprobleme S. 298 ff.

⁴ Der Brief des Turribius ist erhalten unter den Werken Leos I. ed. Ballerini I. Venet. 1753. col. 713f. — Zusammenstellung der in Betracht kommenden Stellen bei Piontek, Die kathol. Kirche und die häretischen Apostelgeschichten (kirchengesch. Abh. v. M. Sdralek hrsg. VI. Bd. 1908 S. 6f.).

⁵ Thilo p. 162ff. hat auch diese Frage bereits eingehend erörtert, verhält sich aber meines Erachtens zu skeptisch gegenüber den Angaben des Turribius und legt zuviel Gewicht auf die wenigen Stellen, an denen in den Acta ausnahmsweise von der

sächlich ist in den Akten hier und da die Taufe neben der Ölversiegelung erwähnt. Aber im ganzen und großen ist jene Behauptung doch zutreffend, das eigentliche Sakrament der Thomasakten ist das Ölsakrament. Möglich bleibt auch, daß Turribius die Akten noch in einem ursprünglicheren Text las, als sie in G uns vorliegen, während S an einer Reihe von Stellen noch stärker zugunsten der katholischen Tradition geändert hat.

Aber hat Turribius mit seiner Behauptung des manichäischen Charakters der Akten in dieser Hinsicht recht? Bestimmt nachweisen läßt sich das Ölsakrament bei ihnen freilich nicht. Wir wissen überhaupt nicht sehr viel von den Sakramenten der Mani-Religion. Ihrem Grundcharakter nach war diese eine Religion des ausgebildeten und geregelten Gebetes und der Hymnologie, in welcher das Sakrament keine wesentliche Rolle spielte. Dennoch können wir einiges festlegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte der gemeine Manichäismus kein Sakrament des Wasserbades.¹ Ferner wissen wir aus Augustins Polemik, daß er die Olivenfrucht und das Öl als besonders reich an Lichtelement sehr hoch einschätzte.² Dazu verweise ich auf eine bisher, wie mir scheint, übersehene wichtige Stelle der Acta Archelai, die allerdings nicht gerade von einem Initiations sakrament, aber doch von einem sakramentalen Gebrauch des Öls bei den Electi handelt, εὐχόμενοι ἐπιθήσειεν ἑαυτοῖς ἕλαιον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἑαυτῶν, εὐχόμενοι καὶ βάλλετε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἑαυτῶν ἕλαιον ἐξωρκισμένον ὀνόματι πολλοῖς· τὰ δὲ ὀνόματά μοι οὐκ ἐφανερώθη, μόνοι γὰρ οἱ ἐπὶ τούτοις χρῶνται (c. 11. 19, 6). Der Ausdruck ἕλαιον ἐξωρκισμένον ὀνόματι πολλοῖς erinnert doch in geradezu schlagender Weise an die sakramentalen Weihegebete, wie sie in der Acta vorliegen. Und wenn wir uns weiter überlegen, daß der starke manichäische Einschlag in den Akten uns gerade in diesen Sakramentsgebeten begegnet, so dürfte der Bischof Turribius mit seinen Angaben doch wohl recht behalten. Dann aber rückt auch das sakramentale Ölgebet c. 157 mit seiner Verherrlichung des Elementes des ἕλαιον in unsern Zusammenhang ein 266, 11:

Taufe die Rede ist. Er benutzte teilweise auch noch schlechte Texte. Dieselben Zweifel äußert Lipsius, Apok. Apgesch. I 331—338. Siehe dazu die wichtige Bemerkung bei Piontek a. a. O. 5, 4.

¹ Vgl. die umsichtige und abwägende Beurteilung bei Baur 273 ff. Dort auch S. 267 f. die Heranziehung des Briefes des Turribius und den Hinweis auf den Sakramentsbrauch der Thomasakten.

² de moribus Manich. II 16, 39 quaero unde doceatis in frumentis ac legumine et oleribus et floribus et pomis inesse istam nescio quam partem dei. ex ipso coloris nitore inquinunt et odoris jucunditate et saporis suavitate manifestum est. — Und dann weiter: cur nitorem atque fulgorem olei clamare copiam coadmixti boni arbitramini usw.

ὁ ὠραῖος καρπὸς τῶν ἄλλων καρπῶν, ᾧ οὐδεὶς συγκρίνεται ὄλως ἕτερος· ὁ πάνυ ἐλεήμων· ὁ τῆ τοῦ λόγου ὀρμῆ Ζέων· δύναμις ἡ τοῦ ξύλου, ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδύομενοι τοὺς ἑαυτῶν ἀντιπάλους νικῶσιν . . . ὁ δεικνύς φῶς τοῖς ἐν σκότει· ὁ τὰ μὲν φύλλα πικρός, τὸν δὲ γλυκύτατον καρπὸν εὐειδής· ὁ τραχὺς μὲν τὴν θέαν, ἀπαλὸς δὲ τὴν γεῦσιν κ. τ. α.¹

Damit wären wir zunächst am Ende unserer Nachweise. Andere Beobachtungen, die sich machen lassen, können nur hinzukommend beweisen, wenn die These der Beeinflussung durch den Manichäismus bereits feststeht. Man kann vielleicht noch darauf verweisen, wie stark der Satz von der Erlösungsfähigkeit der Seele allein,² nicht auch des Leibes in den Acta hervorgehoben wird. Das ist jedenfalls nicht kirchlich, aber auch nicht nur manichäisch, sondern allgemein gnostisch.

Man kann auf einige Einzelheiten in den asketischen Ausführungen hinweisen, so ist z. B. die Zurückführung aller Sünden auf die drei Laster πορνεία, πλεονεξία, ἐργασία τῆς γαστρὸς c. 28, 144,³ interessant (ἐν τούτοις τοῖς τριῖν κεφαλαίοις γίνεται πᾶσα ἀνομία) und erinnert an das dreifache signaculum des Manichäismus oris: (Gaumenlust, ἐργασία τῆς γαστρὸς; nachher ἀπληστία) manus (πλεονεξία), sinus (πορνεία).³ In der Schilderung der Askese des Apostels c. 20 vermochte der Manichäer sein Ideal wohl wiederzuerkennen: συνεχῶς γὰρ νηστεύει καὶ εὐχεται (der Gebetskult spielt bei Mani eine hervorragende⁴ Rolle) καὶ ἄρτον ἐσθίει

¹ Man beachte, wie hier das Element des Öls an und für sich gepriesen wird, dann folgt erst nach einem deutlichen Absatz die eigentliche Epiklese 167, 5—11, in der gebeten wird, daß die Kraft Jesu sich auf dem Öl niederlassen möge. — Dazu ist dann weiter das Ölgebet c. 121 (Taufe der Mygdonia) zu vergleichen: "Ἐλαιον ἄγιον εἰς ἀγιασμόν ἡμῖν δοθέν . . . εὐ εἶ ὁ δεικνύς τοὺς κεκρυμμένους θησαυρούς· εὐ εἶ τὸ τῆς χρηστότητος βλάστημα. ἐλθέτω ἡ δύναμις σου. Vgl. dazu noch einmal die aus Augustin zitierten Wendungen. Sollte es zu kühn sein, wenn wir in der Wendung 230, 23 μυστήριον κρυφίμαϊον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῖν εἰδείχθη (vgl. oben δύναμις τοῦ ξύλου) eine verhüllte Hindeutung auf die manichäische Lehre von dem patibilis Jesu omni ex ligno suspensus (Augustin c. Faustum XX 2) erblicken?

² c. 30. 147, 9: πατήρ δὲ οὐ τῶν ἐν σώμασιν οὐκῶν ψυχῶν δεσπότης εἶ καὶ δικαστής. c. 37. 155, 8—9; 39. 157, 4; 53. 169, 19. — c. 67. 184, 13: ὁ δεσπότης πάντης ψυχῆς τῆς ἐν σώματι οὐκῆς. 78. 193, 10: οὐ γὰρ ἀφήσει ψυχὴν τὴν προσήκουσάν σοι κατὰ γένος. Vgl. 193, 16ff.; 84. 200, 8; 126. 235, 10; 141. 248, 4. 6: ὁ σωτήρ τῆς ψυχῆς μου καὶ εἰς τὴν ἰδίον ἀποκαθιστάων φύσιν. 148. 256, 9: τὸν δέσμιον ὄν μοι παρέδωκας ἐφόνευσα. Wendungen, wie sie sich einmal 94, 207, 8ff. finden, sind in den Acta vollkommen singulär.

³ c. 86. 202, 6 werden ἀριωσύνη, ἀμεριμνία, πραότης die τρία κεφαλαί genannt. Vgl. etwa Augustin c. Faustum V 1ff. das von Faustus gezeichnete Lebensideal.

⁴ Vgl. c. 76. 191, 13 τὰ ἀγαθὰ ἔργα . . . αἱ πνευματικαὶ δοξολογίαι. c. 139. 246, 11: πενία . . . φιλοσοφία . . . ταπεινότης . . . νηστεία . . . εὐχή . . . ὀμιλία πρὸς τ. ἀδελφούς.

μόνον μετὰ ἄλατος¹ καὶ τὸ ποτὸν αὐτοῦ ὕδωρ καὶ φορεῖ ἐν ἱμάτιον εἴτε ἐν εὐδία εἴτε ἐν χειμῶνι καὶ οὐδὲν παρά τινος λαμβάνει. Zu dem letzteren ist etwa der Bericht Birunis (bei Keßler 319) zu vergleichen: Er (Mani) verpönte den Erwerb irgendeines Eigentumes mit Ausnahme der Nahrung für einen einzigen Tag und der Kleidung für ein Jahr.² — Auch die schroffe Verwerfung der Ehe ist ja nichts spezifisch Manichäisches. Immerhin mag nebenbei betont werden, daß doch diese Ineinsetzung von wahrer Religion und Ehelosigkeit,³ wie sie in den Akten sich zeigt, in der Großkirche, wenn man von einigen östlichen Enklaven absieht, immer als häretisch gegolten hat. Auch auf die Hervorhebung der *ξενιτεία*⁴ in den Acta sei hingewiesen, denn das Ideal des armen Wanderlebens des Missionars ist echt manichäisch. Doch soll auch darauf, da ja dieses Thema mit den Wanderfahrten des Thomas gegeben war, kein zu großes Gewicht gelegt werden.⁵ Mit diesem asketischen Ideal hängt auch endlich die zusammenfassende Formel zusammen c. 15. 121, 12 ὁ ὑποδείξας μοι ζητῆσαι ἑμαυτὸν καὶ γνῶναι, τίς ἤμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν, ἵνα πάλιν γένωμαι ὁ ἤμην.⁶ Dazu wären etwa die Ausführungen des Manichäers Fortunatus bei Augustin c. Fortunat. c. 20 p. 99, 21 zu vergleichen: qua scientia ad-

¹ Vgl. c. 29. 146, 2: ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας. Und dazu wiederum das oben über den Gebrauch des Öls Bemerkte; auch Thilo p. 159. — Vgl. auch c. 37. 155, 5 ff.

² Biruni bringt hier eine verbreitete und oft bezeugte Regel der Manichäer. — Vgl. zum Ganzen noch vor allem die Schilderung des asketischen Wandels der Manichäer Augustin c. Faustum V 1 ff.

³ Einzelnes aufzuzählen ist überflüssig. Vgl. namentlich den Anfang c. 6 ff. und den zweiten Teil der Acta, Bekehrung der Mygdonia und der Tertia. Besonders schroffe Ausdrücke 88. 203, 13 (ἡ κοινωνία ἡ ῥυπαρά).

⁴ Vgl. z. B. 136. 242, 21; 145. 252, 9 u. ö. Vgl. den Bericht Birunis bei Keßler 319: „Er verlangt von ihnen Aufgabe der Geschlechtslust und fortwährendes Herumwandern in der Welt zum Zweck der Predigt.“

⁵ Zuversichtlicher urteilt Thilo p. 158: Reliqua, quae de Thomae habitu, victu et moribus narrantur, cum legibus severis, quae Electis inter Manichaeos rogatae erant, prorsus conspirant. Allein es fehlt doch auch vieles Charakteristische: der durch die Electi vorgenommene Prozeß der Befreiung der Lichtelemente durch die Verdauung; das Verhältnis der Auditores zu den Electi usw.

⁶ Dazu sind dann noch die Stellen zu vergleichen, in denen die Frommen als Angehörige eines anderen höheren Geschlechts bezeichnet werden. c. 39. 156, 17: ὁ συγγενὴς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος. c. 61. 178, 2; 73. 189, 1 (?); 142. 249, 14: ἰδοὺ χαίροντες προσδοκῶσιν, ἵνα ἐλθὼν συγγένωμαι τοῖς αὐτῶν συγγενέσιν καὶ τεθῶ ἄνθος ἐν τῷ στεφάνῳ αὐτῶν. Vgl. auch hier den Hymnus Manis (Müller 29) „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zarvân, das Herrscherkind“.

monita anima et memoriae pristinae reddita, recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem . . . meritum sibi . . . apud deum collocare. Oder aus dem Brief Manis an die Jungfrau Menoch (August. opus imperf. c. Julian. I 172): per quos et tu splendida reddita es, agnoscendo, qualiter prius fueris, ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus et speciebus variis cohaeret. Aber freilich auch derartige Formeln waren — namentlich in der Gnosis — weit verbreitet.¹ Und so vermag denn alles zuletzt Angeführte nur im Zusammenhang mit den gesicherten Parallelen beweisen. Doch zum mindesten ist das deutlich geworden, wie manichäische Gläubige, die etwa die Thomasakten sich aneignen wollten, sich überall leicht in deren Lebensideal zurechtfinden und hier verwandte Stimmungen entdecken konnten.²

Es soll aber nun noch der Versuch gemacht werden, die beiden Lieder der Thomasakten, die bisher der Deutung so große Schwierigkeiten bereitet haben, den Hochzeitshymnus c. 6 und das Lied von der Perle c. 111 ff. unter der neuen Voraussetzung und Annahme manichäischen Einflusses vielleicht etwas besser zu begreifen, als es bisher geschehen ist.

II.

Ich beginne mit dem Hochzeitshymnus c. 6. Daß die seltsame Doxologie zum Schluß aus manichäischen Parallelen ihre Erklärung findet, wurde bereits bewiesen. Im übrigen wird man den ganzen Hymnus zunächst wohl daraufhin anzusehen haben, ob nicht und wie-

¹ Vgl. darüber Norden, *Agnostos Theos* 102. — Übrigens sind dem Scharfsinn Thilos auch diese Zusammenhänge nicht entgangen; vgl. die vortrefflichen Bemerkungen p. 191.

² Scharfsinnig hat Thilo auch eine in die Augen fallende Differenz zwischen dem Lebensideal der Manichäer und dem der Acta hervorgehoben. In den Thomasakten wird nichts so sehr empfohlen, wie das Almosengeben an jedermann, an die Armen überhaupt, vgl. besonders die Episode c. 17 ff. Demgegenüber ist es bekannt, wie oft die Bekämpfer des Manichäismus seine (aus Exklusivität hervorgegangene) Inhumanität gegen Arme und Bedürftige, die nicht zur Sekte gehören, hervorheben. Vgl. Augustin c. Faustum VI 5; XII 47; XV, 7 (430, 11) in *mores Manich.* II 53. 58 Chavanne u. Pelliot l. c. *Journal Asiat.* 18, 1911 p. 583. Die Auskunft, die Thilo hier gibt, indem er für den ursprünglichen Manichäismus die Echtheit der Überlieferung bezweifelt, vermag nicht voll zu befriedigen. Wir sehen hier nur von neuem, daß die Akten nicht eine rein manichäische Schrift sind. — Aber nebenher verweist Thilo 156 doch auf eine sehr beachtenswerte Parallele. Acta c. 19. 128, 6 heißt es von dem Apostel: διαδίδων καὶ εὐσεβείας παρέχων τοῖς πένητιν. Zu dem merkwürdigen Gebrauch von εὐσεβεία liegt eine gute Parallele Acta Archel. c. 10, Beeson p. 16, 11 f. vor.

weit dem ganzen Liede einfach Motive profanen Hochzeitsgesanges zugrunde liegen. Manche Wendungen, die der auf die Allegorie eingestellten Erklärung besondere Schwierigkeiten bereiten, werden so ihre einfache Deutung finden. Die erste Hälfte des Liedes¹ ist einfach eine Schilderung der stolzen Schönheit der zur Hochzeit geschmückten Braut, wie sie in jedem profanen Liede stehen könnte.² Wenn es heißt: „Ihr Mund ist geöffnet (zum schönen Lied), zweiunddreißig sind es, die in ihr³ den Hymnus darbringen“, — so ist bei der Wendung an nichts anderes als die 32 Zähne der Schönen zu denken und ihre Fähigkeit des Gesanges. Dann ist auch das Folgende verständlich: „Ihre Zunge gleicht dem Türvorhang, der für den Eintretenden zurückgeschlagen wird.“ ... Selbst wenn es heißt: „Gleich Stufen steigt ihr Nacken auf, ihn schuf der erste Weltbaumeister“ — so braucht man auch hier noch nicht an irgendwelchen Mythos zu denken; es kann das nur ein etwas ins Mythische verstiegener Ausdruck eines profanen Liedes sein. Das Lied fährt fort: „Ihre beiden Hände bedeuten und zeigen verkündend⁴ an den Chor der seligen Äonen; ihre Daumen zeigen an die Tore der Stadt“, so liegt hier freilich ein blühendes Spiel orientalischer Phantasie vor: die Harmonie und Schönheit der Hände und der Finger der Braut erinnern den Sänger an die harmonische Schönheit der Gestirnwelt und der ewigen Stadt. Besser tritt das in der syrischen Übersetzung heraus: „Ihre Hände verkünden (stellen dar) den Platz des Lebens, und ihre zehn Finger schließen die Tore des Himmels auf.“

Auch der Satz am Anfang, der einer allegorischen Deutung gegenüber sich ganz ungefügig erweist: „Ihr zu Häupten thront der König, und nährt, die unter ihm Weilenden [mit seiner Götterspeise]“ versteht man, wenn man sich in die Situation der Hochzeit hineinversetzt. Der

¹ Ich schließe mich, wo ich nicht ausdrücklich Abänderungen vorschlage, an die auf Grund von S und G gegebene Übersetzung von Raabe in Hennekes neutestamentlichen Apokryphen an.

² Vgl. das von Allgeier (Katholik 1917 S. 145 ff.) übersetzte und besprochene Lied des Narsai v. Edessa. Auch hier scheinen mir überall die ursprünglichen Farben eines profanen Hochzeitsliedes hindurchzuschimmern.

³ G liest zwar οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες, aber auf Grund der hier sonst sekundären allegorisierenden syrischen Überlieferung (in ihr donnern die 12 Apostel des Sohnes und die 72) wird man οἱ ἐν αὐτῇ einzusetzen haben.

⁴ αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες σημαίνουσι καὶ ὑποδεικνύουσι τὸν χορὸν τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύσσοντες, οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικνύουσιν. Raabe übersetzt: „Ihre beiden Hände deuten verkündend auf den Chor der ... Äonen ... Ihre Finger auf die Tore der Stadt.“ Mir scheint die obige Auffassung besser dem Zusammenhang zu entsprechen.

König thront auf erhöhtem Thron zu Häupten der Braut und läßt die Hochzeitsgäste speisen. So wird man sogar zweifeln, ob man die sieben Brautführerinnen und zwölf Dienerinnen der Braut sofort zum Beweis anführen darf, daß hier von vornherein ein Mythos eines $\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ vorlag.

Andrerseits wird zweifellos der Verfasser oder Redaktor der Acta, der dieses Lied hier einstellte, in ihm kein gewöhnliches Hochzeitslied gesehen, sondern einen allegorischen Sinn mit ihm verbunden haben. „Das Mädchen ist des Lichtes Tochter“, so beginnt der Sang, und in der zweiten Hälfte häufen sich die geistig-allegorischen Ausdrücke derart, daß es nicht zweifelhaft sein kann: es soll hier ein himmlisches Geheimnis besungen werden.

Damit ergibt sich die Regel für die Deutung des Liedes in seiner gegenwärtigen Gestalt. Wir werden nicht verlangen dürfen, daß alle Einzelzüge der vorliegenden Allegorie von ihr aus gedeutet werden müssen. Der Verfasser arbeitet mit überkommenem Material. Sicher ist zunächst nur, daß er den $\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ eines himmlischen Äonenpaares beschreiben will. Der syrische Bearbeiter hat planmäßig das Ganze auf Christus und die Kirche gedeutet. Er hat aber eben auch umgedeutet und beginnt anstatt mit „das Mädchen ist des Lichtes Tochter“ — „meine Kirche ist des Lichtes Tochter“. Das ist wohl der beste Beweis dafür, daß die $\kappa\acute{o}\rho\eta$ ursprünglich nicht die Kirche war. Ein genuin christlicher Dichter hätte ihr kaum noch das ganze mythologische Gewand verliehen.

Wer mag die $\kappa\acute{o}\rho\eta$ ursprünglich gewesen sein? Wir setzen bei der Beantwortung der Frage damit ein, daß wir in der Doxologie zum Schluß Figuren der manichäischen Spekulation entdeckten: den Lebensgeist, den Vater und die Mutter. Damit ist die Lösung der Frage angebahnt. Denn nun erinnern wir uns, daß in der manichäischen Götterwelt die $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ eine große Rolle spielt. Sie steht hier neben dem dritten Gesandten und leitet mit ihm den großen Erlösungsprozeß.¹ Ich kann mich nun freilich hier auf die Einzelheiten der verwickelten manichäischen Kosmogonie an diesem Punkte, namentlich auf das Verhältnis der $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ zum dritten Gesandten nicht einlassen, — und verweise nur noch auf die vielen hymnischen An-

¹ Vgl. etwa Baur 215. 219. 221. Cumont I 54ff.: Acta Archelai 13, 2 und Anathematismen bei Kessler 403 $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ neben dem ($\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$) $\pi\rho\epsilon\varsigma\beta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$ (= $\pi\rho\epsilon\varsigma\beta\epsilon\upsilon\tau\eta\varsigma$) hier auch η $\acute{\alpha}\rho\rho\epsilon\nu\iota\kappa\acute{\eta}$ $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. Theodoret Haer. fab. I 26: $\tau\eta\nu$ $\acute{\alpha}\rho\rho\epsilon\nu\iota\kappa\acute{\eta}\nu$ $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, $\eta\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\iota\omega\eta\lambda$ $\pi\rho\omicron\varsigma\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\theta\omicron\upsilon\varsigma\iota\nu$.

rufungen der Lichtjungfrau z. B. in den Turfan-Fragmenten (Müller 25. jungfräuliches Licht, 67. 75. 77. 102). Denn aus ihnen kann man besonders deutlich ersehen, wie die Verehrung der Lichtjungfrau tatsächlich im Zentrum des manichäischen Glaubens steht.

Von hier aus muß die Beantwortung der Frage versucht werden, wer als der $\nu\mu\phi\iota\omicron\varsigma$ der $\kappa\omicron\rho\eta$ τοῦ φωτός (p. 110, 8) zu denken sei, mit dem diese den $\epsilon\rho\delta\omicron\varsigma$ γάμος feiert. Hier versagen nun allerdings unsere manichäischen Parallelen. Von einer Hochzeit der Lichtjungfrau hören wir hier nirgends, so sind wir auf Vermutungen angewiesen. An den dritten Gesandten, obgleich er oft in nächster Nähe (bis zur Identifikation mit dieser) der Lichtjungfrau erscheint, möchte ich kaum denken. Aber hingewiesen muß darauf werden, daß in den Turfan-Fragmenten die $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ τοῦ φωτός des öftern mit Jesus zusammen in inniger Verbindung angerufen wird.¹ Jesus und die Lichtjungfrau erscheinen hier tatsächlich als ein himmlisches Äonenpaar. Wenn die hier ausgesprochene Vermutung richtig ist, so hätten wir in dem Hymnus c. 6 eine ganze Reihe manichäischer Gottesgestalten nebeneinander: Die Lichtjungfrau, Jesus, (die hochzeitfeiernden Megistanen), den Lebensgeist, den Vater, die Mutter.²

Und so hätten wir in dem Hymnus c. 6 der Thomasakten ein ursprünglich profanes Hochzeitslied zu sehen, das, allegorisiert und in das Milieu manichäischer Spekulation hineingestellt, schließlich dem Apostel Thomas in den Mund gelegt wurde, ohne daß es seinen Charakter ganz verloren hätte.

Vielleicht erschließt sich uns mit alledem auch endlich ein besseres Verständnis des vielgedeuteten und in seinem Verständnis heiß umstrittenen schönen Hymnus von der „Perle“.³ In seinem neuesten Ver-

¹ Vgl. Müller 75: Jesus, belebender (Heiland), jungfräuliches Lichtmädchen . . . oberster Vahman, Licht; 77: Jesus — $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ τοῦ φωτός, Mâr Mâni, Jesus — $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ τοῦ φωτός. Daneben auch (67): Führe (?) mich Mâni Herr und Jungfrau des Lichtes!

² In dem bereits oben erwähnten Hymnus Müller 102 werden nacheinander angerufen: die Lichtjungfrau, der Vatergott (Zarvân), die Mutter (Râmratûkh), Jesus der Sohn (Vater, Sohn und auserwählter Lufthauch, der heilige Geist, die erzeugenden Elemente).

³ Ich kann mich nicht im einzelnen auf eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den bisher versuchten Deutungen einlassen. Einen guten Überblick über diese bietet Felix Haase, Zur bardesanischen Gnosis 53—67. Ich nenne: Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I 292. Nöldeke, Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. 25. 677 ff. Bevan, the hymn of the soul, Texts and Studies V 3, 1897; G. Hoffmann, Ztschr. f. d. neut. Wissenschaft 1903, 273—309. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen 1904. A. Hilgen-

such (S. 44) hat Reitzenstein den Hymnus einen Mythos genannt, freilich in märchenhafter Ausgestaltung und Farbenpracht. Ich möchte noch etwas weiter gehen und urteilen, daß wir in erster Linie hier ein ziemlich rein erhaltenes Märchen vor uns haben, das natürlich, als es in die Thomasakten kam, eine recht lange Vergangenheit hinter sich hatte. Man versteht die Grundanlage der Erzählung meines Erachtens erst dann recht, wenn man sich auf den Märchentönen der Erzählung abgestimmt hat.

Ein Königssohn — und es ist zunächst wirklich einmal ein Königssohn — bekommt den Auftrag, eine geheimnisvolle wertvolle Perle dem Schlangeneum im fernen Lande abzugewinnen. Er läßt seine Königsgewänder, das Gewand und den Mantel,¹ in der Heimat und macht sich in fremdem Gewand auf, begleitet von zwei Führern, die ihn verlassen, als er sich dem Lande Ägypten² nähert. Da, in seiner Einsamkeit tritt ein schöner Jüngling, ein Stammesgenosse, offenbar ein guter Genius,³ zu ihm. Er gibt ihm bestimmte Verhaltensmaßregeln — die Szene scheint verkürzt zu sein — vor allem warnt er ihn vor der Gemeinschaft mit den Leuten des fremden Lan-

feld, Der Königssohn und die Perle, Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1909, 229—241. (Vgl. auch Berl. philol. Wochenschrift 1898 Nr. 13). — Reitzenstein, Zwei hellenistische Hymnen, Archiv f. Religionswissenschaft, 8, 167—190. Hellenistische Wundererzählungen 104 ff., Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, 238 ff. — Neuestens Reitzenstein (in der Festschrift F. C. Andreas gewidmet), Himmelswanderung und Drachenkampf 1916, S. 44—50.

¹ Nur in S tritt diese Unterscheidung überall in der Erzählung klar heraus. Es läßt sich überhaupt nicht leugnen, daß S in diesen Kapiteln durchweg den Text besser bewahrt hat als der einzige griechische Zeuge U. — Die Allegorie war dem Syrer unanständig und so ist hier nichts tendenziös verändert. — Ich schließe mich im folgenden an die treffliche Rekonstruktion des Textes von Raabe in Hennekes neutestamentlichen Apokryphen an.

² Über die genauere Reise und ihre Stationen wird weiter unten gehandelt werden. Die Erwähnung Ägyptens ist ohne weiteres verständlich, wenn wir annehmen, daß unser Lied im Osten entstand und dabei an den jahrhundert- und jahrtausendalten Gegensatz Babylons (dann auch Persiens) gegen Ägypten denken. Ägypten ist selbstverständlich das Land der Schlangen, Drachen und Dämonen. So heißt es im Tobitbuch, dessen Erzählung doch wohl sicher in der östlichen jüdischen Diaspora entstand, daß der Dämon εἰς τὰ ἀνύπναια Αἴγυπτου geflohen sei (8, 3). — Eine ähnliche Rolle spielt Ägypten in der Naassenerpredigt, Hippolyt Philos. V 8, 2 (Wendland).

³ Zu diesem Motiv des guten Genius, der dem auf die Suche ziehenden Königssohn mit seinem Rat beisteht, vgl. z. B. Grimms Märchen Nr. 57 (Der goldne Vogel), das sich übrigens als türkisches Märchen bei Radloff, Volksliteratur der türkischen Stämme IV 146 ff. getreulich wiederfindet, — und Grimms Märchen Nr. 96 (Die drei Bügelkens; vgl. 1001 Nacht, übersetzt v. Henning [Reclam] XXI 170 ff.).

des.¹ Der Jüngling schlägt die Warnung aus dem Sinn und zieht die Tracht des fremden Landes an. Dessen Bewohner merken dennoch, daß er ein Fremder ist und überlisten ihn. Sie setzen ihm eine Zauberspeise vor, nach deren Genuß er in den Zustand völliger Vergessenheit gerät.² Seine Eltern erfahren es, versammeln ihre Großen vor dem königlichen Tor und schreiben ihm einen Brief. Darin mahnen sie ihn, seiner Aufgabe nicht zu vergessen, „denke an die Perle, um derentwillen du nach Ägypten gesandt wurdest“. Es wird ihm verheißen, daß er nach vollbrachter Tat seine Gewänder wiedererhalten soll und in das Buch der Tapferen eingetragen werden wird.³ Von dem königlichen Zaubersiegel vor den bösen Dämonen geschützt, die auf dem Wege lauern, fliegt der Brief⁴ einem Adler gleich zum Königssohn, läßt sich bei ihm nieder und „wird ganz Stimme“. Und durch seine Stimme erwacht der Königssohn aus dem Schlaf der Vergessenheit. Da gedenkt er von neuem der Perle. Er bezaubert die Schlange mit Zaubersprüchen. Dann macht er sich auf den Weg zur Heimat auf, zieht dieselbe Straße, die er gekommen ist, zurück. Wie er sich der Heimat nähert, werden ihm schon seine Königsgewänder von zwei Schatzmeistern des Hofes zurückgebracht. Er hüllt sich in sein Königskleid, zieht im Triumph zu dem Palast seiner Eltern und gesellt sich wieder zu den Großen des Landes. Sein Vater⁵ aber nimmt ihn zum

¹ Mir scheint der Text 221,2: παρεκελευσμένην δὲ αὐτῷ τοῦς Αἰγυπτίους φυλάσσειν vollkommen sinnlos zu sein. Auf Grund einer leichten Korrektur im syrischen Text (Vorschlag Hilgenfelds) ist zu lesen: Und er warnte mich vor den Ägyptern (statt $\alpha\lambda\iota\sigma\iota$) lies $\alpha\lambda\iota\sigma\iota$).

² Im deutschen Märchen: „Der goldne Vogel“ (s. o.) kehren die beiden ersten Prinzen in dem Wirtshaus ein, vor dem sie der (Fuchs=) Genius gewarnt, leben dort in Saus und Braus und vergessen ihrer Aufgabe. Der Zauberschlaf, der zauberhafte Zustand der Vergessenheit ist ja auch sonst ein weitverbreitetes Motiv.

³ So nach S. G hat in „Buch des Lebens“ verändert. Ursprünglich handelt es sich hier um die Vorstellung von einem Heldenbuch, in dem die tapferen Kämpfer früherer Zeiten zur Verherrlichung mit ihren Taten aufgezeichnet werden.

⁴ Die Szene ist vollständig nur im S erhalten. Ganz deutlich haben wir hier die Vorstellung vom fliegenden, redenden Zauberbrieft (Himmelsbrief!). Eine derartige Vorstellung liegt auch in der 23. Ode Salomos vor. In der syrischen Baruchapokalypse 77, 19 ist es ein Adler, der den Brief Baruchs den 9^{1/2} Stämmen bringt. Dieterich, Kleine Schriften S. 241 hoffte, daß sich noch einmal die Vorstellung vom „Himmelsbrief“ im Altertum werde nachweisen lassen, die Hoffnung ist lange erfüllt.

⁵ Der Vater ist also als ein Fürst oder Unterkönig gedacht, der unter dem Regiment eines Oberkönigs steht. Man denkt an persische (oder indische) politische Verhältnisse. Den profanen Verhältnissen, die hier vorausgesetzt werden, entspricht sehr gut die Wendung „er aber verhieß mir, daß ich zum Tore des Königs [der Könige] mit ihm gehen soll“ (Hennecke 525, 12 vgl. schon 522, 32 u. 525, 7). Das große

Lohn für seine Heldentat (man achte auf diesen profanen, jeder allegorischen Deutung spottenden Zug) mitsamt der Perle an den Hof des Großkönigs, um ihn dort vorzustellen.

Das Märchen ist im großen und ganzen in sich verständlich und bedarf keiner „Deutung“. Mehr oder minder nahe Parallelen könnte man reichlich sammeln (s. o.): ein Prinz, der auf Befehl seines Vaters oder eines andern Königs auszieht, um dämonischen Mächten ein Kleinod abzugewinnen, ist ein recht weitverbreitetes Märchenmotiv.² Oft ist es gerade der jüngste Prinz, der das Abenteuer glücklich besteht, so würde sich vielleicht in unserm Lied auch die Figur des (älteren) Bruders des Prinzen, „des Zweiten nach uns“, „unseres Stellvertreters“ (nach S) zur Not erklären.¹

Überschaut man aber das Lied noch einmal, so sieht man, daß ein in ihm breit ausgemalter Zug sich dem Ganzen freilich nicht fügt, das ist die lang ausgespinnene Erzählung von dem wunderbaren Königsgewand (genauer den Gewändern), das der Königssohn ablegt und wiederbekommt. Schon am Anfang, wo erzählt wird, daß der Prinz das Gewand ablegt, liegt ein unerwartet starker Akzent auf diesem Zuge. Die Szene aber, in der berichtet wird, wie der Königssohn seine wunderbare Kleidung wiederbekommt, nimmt etwa den vierten Teil des Liedes ein. Und man sieht leicht, wie in dieser Schilderung die Tonart des Märchens überhöht und dieses zum allegorischen Mythos ausgestaltet ist. Jetzt ist das Gewand das höhere bessere Selbst des Prinzen.

Tor des Königspalastes ist die Stätte, wo die Audienzen stattfinden und wo sich die Vornehmen und Großen des Reiches versammeln. Vgl. H. Gunkel, Esther (Relig.-gesch. Volksbücher II 19/20) S. 55.

¹ Ein analoges Märchen liegt in der Erzählung von dem Königssohn Neneferkaptah, F. L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* 83 ff., G. Maspéro, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* 4 1911 S. 123 ff.), das Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* S. 114 ff. und *Himmelswanderung und Drachenkampf* S. 39 ff. bespricht. Neneferkaptah erhält von einem Priester Aufschluß über ein auf einer Insel im Nil bei Koptos in sechs (sieben) Kisten aus verschiedenem Metall verborgenes, geheimnisvolles Buch, das seinem Besitzer Zauberkräfte verleiht. Er muß, um es zu erringen, mit der „endlosen“ Schlange kämpfen, erschlägt diese und gewinnt das Buch. Aber der zürnende Eigentümer des Buches, der Gott Tot, rächt sich an ihm, und so geht Neneferkaptah elend zugrunde. Daß hier eine gewisse Parallele vorliegt, ist klar; aber das Analogon reicht kaum zur Behauptung direkter oder indirekter Beziehungen. — Auch wage ich nicht, das Fragment des Isis-Horos-Mythos (Reitzenstein 45) mit der Perle in Verbindung zu bringen. — Eher könnte man geneigt sein, den Mythos von der Höllenfahrt des Mândâ d'Hajê, resp. des Hibil Ziwâ im 6. und 8. Traktat der Genza heranzuziehen, wie ich es in meinen Hauptproblemen getan, und jetzt auch Reitzenstein S. 46 ff. — Aber ich möchte von diesen Kombinationen hier zunächst einmal absehen.

Es gleicht ihm wie das Bild im Spiegel der Person: „Ich erblickte es ganz in mir und erkannte und sah mich ganz durch es.“ Es ist, wenn wir hier den Text richtig verstehen, mit der Entwicklung des Königssohnes geworden und gewachsen. Es bekennt selbst im Zwiegespräch mit dem Königssohn: „Und ich bemerkte selbst, wie meine Größe entsprechend seiner Tätigkeit wuchs.“ Andererseits heißt es, daß das Bild des Königs der Könige dem Gewande¹ eingeprägt war. Zwei Schatzmeister bringen es „Ein Königszeichen trugen sie beide, und den Schatz und den Reichtum hatten sie in der Hand und gaben zurück, was mir zukam.“ Das Gewand² eilt ihm entgegen, und voll Sehnsucht streckt sich der Königssohn, es aufzunehmen und sich mit seiner Schönheit zu schmücken. Und da er es angezogen, wird er emporgehoben zum Tore der Begrüßung und betet den Glanz des Vaters an.

Daß das alles nicht mehr Märchen, sondern religiöse Allegorie, auf Märchenboden gewachsen, ist, sieht man auf den ersten Blick. Auch das Motiv ist uns bekannt. Es handelt sich hier um das wunderbare neue Kleid, das seinen Besitzer auch innerlich verwandelt und zu einem neuen göttlichen Wesen macht, sei es der Zauberer³ und Magier, der sich mit dem göttlichen Gewand göttliche Kräfte erhält, sei es der Myste, der im Mysterium das Gotteskleid bekommt und dadurch vergottet wird,⁴ sei es die Seele, die bei der Auffahrt zu den höchsten

¹ Vgl. Ode Salomos 23, 20: Und der Name des Vaters war auf ihm (dem Brief) geschrieben und des Sohnes und des heiligen Geistes.

² Genau genommen ist hier immer noch von den zwei Gewändern, dem Kleid und dem Mantel, die Rede. Aber diese Doppelung, die im Märchen einen guten Sinn hat, wird in der religiösen Allegorie gegenstandslos.

³ Vgl. zum magisch wirksamen Gotteskleid Dölger, Ichthys S. 114. 428 f. (Babylonische Zauberpriester im Fischgewand); auch Montgomery, Jewish Incantations Text, Philadelphia 1913 p. 121 „Ich bin bekleidet mit dem Kleid des Hermes... und meine Stärke ist in dem, der Himmel und Erde gemacht hat“. — Brandt, Mandäische Schriften S. 186 (göttliche Zaubergewänder von Ptahil bei der Weltschöpfung verwandt).

⁴ Vgl. den Höhepunkt der Weiheszene des Isis-Mysteriums, Apulejus, Metamorphosen XI 24 (der Myste wird in das Gottesgewand gekleidet und dadurch zum Gott). — Eunapius, Vita Sophistarum. ed. Boissonade p. 468, 33 ff. (das geheimnisvolle Weihekleid der Tochter der Aidesios); die Verkleidungen der einzelnen Weihegrade der Mithrasmythen; das heilige Kleid der Osiris-Priester, in das die Toten gehüllt werden, Plutarch de Is. Os. 2. Bis in das Mönchsmilieu verfolgt Reitzenstein, Historia Monachorum u. Hist. Laus., diese Vorstellungen 107, 3; 198, 1. Bei den Mandäern ist das „Rasta“ das Gewand, in das die Toten und die Priester gehüllt werden. Und die Priesterweihe gilt andererseits als ein Sterben, dem Kandidaten wird das Todesamt gefeiert. (Brandt, mandäische Religion, S. 73. 82.) — Gal 3, 27 gehört in diesen Zusammenhang.

Himmeln die göttliche Bekleidung¹ und Wesenheit erhält, sei es die Erlösergottheit, bei der das Wundergewand eine ähnliche Rolle spielt wie auf niederer Stufe bei dem Zauberer oder dem Gläubigen des Mysterienvereines.²

Gegenüber der weiten Verbreitung dieser Vorstellungen will es nun allerdings zunächst noch nicht viel sagen, daß die Vorstellung vom Himmelskleid gerade auch in der Eschatologie der manichäischen Religion eine besondere Rolle spielt. Aber immerhin stellen sich hier doch sofort einige markante Parallelen ein, die hervorgehoben werden mögen. Der Bericht des Fihrist darüber lautet (Flügel, Mani 100): „Wenn der Tod, lehrt Mani, einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesen das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz.“ — Wie hier also die aus der höheren Welt gesandten Götter der Seele die himmlischen Gewänder bringen, so werden in der Perle zwei „Schatzmeister von den Eltern ausgesandt, dem Königssohn seine Kleider zu bringen“ . . . Vor allem aber findet die merkwürdige und singuläre Vorstellung, daß das gesandte Gewand das höhere Selbst des Königssohnes darstellt, und von sich bekennt, es sei gemäß dessen Tätigkeit selbst gewachsen, ein sehr beachtenswertes Analogon in der persischen Eschatologie. Denn nach dieser begegnet bekanntlich eine schöne Jungfrau der Seele des Frommen und spricht zu ihm: „Ich bin deine guten Werke, Worte und Gedanken.“ Und in der Darstellung der manichäischen Eschatologie beim Fihrist

¹ Diese eschatologischen Vorstellungen sind natürlich besonders häufig auf dem Boden des Judentums und der persischen Religion, vgl. besonders etwa den Slawischen Henoch (übers. von Bonwetsch, Abh. Gött. Gel. Ges. N.F. I 3) 22, 8 ff.; Himmelfahrt des Jesaia 9, 1. 2. Bousset, Archiv f. Rel.-Wissensch. IV 3, 233 f.; Religion des Judentums² 319. — E. Böklen, Verwandtschaft der jüdischen Religion mit der parsischen Eschatologie 1902, S. 61 ff. — Ferner die oben genauer besprochene Eschatologie Manis (nach dem Fihrist, Flügel, Mani S. 100, dazu Flügel's Parallele aus der persischen Religion S. 339), mandäische Vorstellungen bei Brandt, Jahrb. f. Protest. Theol. XVIII 437. 575 ff. 580. — Diese Vorstellung erwächst zum Teil aus primitiven Totenriten, man beschenkt den Toten mit kostbaren Kleidern, zum Teil aber auch sicher aus Mysterienvorstellungen: der Myste (Tote) wird durch die Bekleidung zum Gott (vgl. die vorhergehende Anmerkung). — Röm 8, 29; Phil 3, 21 gehören in diesen Zusammenhang. — Das neue Kleid und der neue Leib sind ganz analoge Bildungen der Phantasie. Vgl. noch das hermetische Corpus (Hermes Trismegistos) XIII 3 u. 14.

² Der 6. Traktat im Genza der Mandäer erzählt, wie Mândâ d'Hajê vor seiner Höllenfahrt mit Kleid, Stab, Krone, Gürtel ausgerüstet wird. — Vgl. das Lichtgewand, das Jesus nach der Pistis Sophia bei seiner Auffahrt aus dem höchsten Himmel zugesandt erhält.

heißt es im Anschluß an den eben zitierten Satz: „Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen.“ Es ist sehr denkbar, daß gerade auf manichäisch-persischem Boden sich im Anschluß an ältere eschatologische Vorstellungen ein derartiger Hymnus auf das Himmelsgewand der Seele ausgebildet haben könnte.

Jedenfalls ist es im höchsten Grade beachtenswert, daß genau an der Stelle, an der wir einen allegorisierenden religiösen Einschlag in das Märchen annehmen mußten, die Parallelen aus der manichäisch-persischen Religion begegnen.

Und diese Beobachtungen lassen sich vermehren. In den von Müller herausgegebenen Handschriften-Resten aus Turfan S. 52f. finden wir folgende schöne Parallele zu unserm Hymnus:

„Wohin bist du (meine Seele) gegangen, kehre wieder zurück! Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin entschummert du bist . . . Ich will (dich?) schmücken lassen. Folge zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn . . . Ein Engel (Bote) aus dem Paradiese ist gekommen, ein Verkünder der Herrlichkeiten.“

Das Lied, das nach Inhalt und Stimmung eine so genaue Parallele darstellt, ist überschrieben: (der Hymnus) vom Ausgang (der Seele).

Werden wir nun nach alledem gegenüber einer Reihe neuerer Erklärungen, die in dem Königssohn einen göttlichen Erlöser suchen,¹ in der Perle einen Hymnus auf das Schicksal der Seele zu sehen haben? Ich glaube doch nicht. Ein Hauptbedenken spricht dagegen. Es bliebe unter dieser Voraussetzung gerade der Hauptzug des Liedes unverständlich: der Raub der Perle. Denn was die Vorstellung bedeuten soll, daß jede menschliche Seele in diese Welt gesandt sei, der Schlange die Perle abzugewinnen, ist nicht recht einzusehen. Und wenn wir auch annahmen, daß hier ursprünglich ein einfaches Märchen herübergenommen ist und deshalb gar nicht alle Züge gedeutet werden dürfen, so wäre es doch eine schlechte Allegorie, die gerade den charakteristischen Zug ungedeutet, unverstanden herübergenommen hätte. Wir werden bei der Deutung beharren müssen, daß es sich hier um einen Erlöserheros handelt, der den Dämonen der Unterwelt ein kostbares Gut entreißt. Aber wie sollen wir von hier aus die Perle bestimmter deuten? Wieder kommt uns hier eine Überlieferung über die Manichäer zu Hilfe. Ps. Hieronymus *de haeres* 5 (Oehler, *corpus haeres*. I 286ff.) berichtet von ihnen: *huius luminis particulam detentam quondam a*

¹ So namentlich Preuschen und Reitzenstein in den oben angeführten Artikeln, auch ich selbst in den Hauptproblemen.

tenebris velle deum liberare, quam dicunt Margaritam.¹ In einer allerdings recht rätselhaften Stelle des von Chavanne und Pelliot herausgegebenen manichäischen Traktats in chinesischer Sprache ist von sieben kostbaren Perlen die Rede, die in der Stadt, die der böse Dämon sich gebaut, in Schmutz und Unrät verborgen sind?²

Aber wer mag dann die Erlösergestalt sein, die in diesem Liede gefeiert wird? An ein reines Gotteswesen, eine höchste Erlösergottheit kann kaum gedacht werden. Dazu würde der Zug schlecht passen, daß der Königssohn sich betrügen läßt, in einen Zustand der Vergessenheit gerät und erst durch eine Botschaft vom Himmel erweckt werden muß, auch nicht der verhältnismäßig niedrige Rang, den er im himmlischen Hofstaat (vgl. namentlich den Schluß des Liedes) einnimmt. Denn wenn auch hier wieder betont werden muß, daß nicht alle Einzelheiten des übernommenen Märchens gedeutet werden dürfen, so wird man doch von der Allegorie verlangen, daß sie im großen und ganzen zutrifft und sich mit dem überkommenen Stoff deckt.

Ist die Vermutung allzu kühn, daß der Erlöser-Gott Mani selbst einst der Königssohn unseres Liedes sein sollte? Die geographischen Daten, die es enthält, scheinen wirklich darauf hinzudeuten.³

Als die Heimat, von der der Königssohn auszieht, wird am Anfang ganz allgemein — es liegt hier wohl bekannte Symbolik vor — der Osten genannt. Genauer heißt es bei der Heimkehr, daß die Eltern ihm von den Berghöhen Hyrkaniens (Warkans)⁴ aus, seine glänzenden Gewänder sandten. Das stimmt nicht ganz genau zu der ersten Angabe, die Berge Hyrkaniens liegen von den im folgenden genannten Gegenden aus gesehen mehr im fernen Norden als im Osten. Immerhin verdient diese genauere Angabe unsere Beachtung. Dann aber wird als erste Station der Reise des Königssohnes Mesene genannt,

¹ Ich verdanke die Notiz Felix Haase, Zur bardesanischen Gnosis S. 63. — Wir haben es auch hier natürlich mit einer weitverbreiteten variierenden Symbolik zu tun. Weitere Parallelen ebendort. Vgl. namentlich die dem Ur durch Hibil Ziwa geraubte Perle. Genza r. 8. Trakt. (Brandt, mand. Schriften 180 ff.). Wertvoll ist der Hinweis Reitzensteins S. 46 (in der Andreas-Festschrift) darauf, daß das arabisch-persische Wort *ğauhar* sowohl Perle, Kleinod, wie auch Innerstes, Seele, geistige Kraft bedeuten kann. Vgl. dazu Gressmann, Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. 60, S. 671 f.

² Journal Asiatique 18. 1911 p. 557—563 ebend. heißt die Barmherzigkeit (*pitie*) die kostbare Perle, welche der klare Mond genannt wird.

³ Ich nehme hier die Auffassung Hilgenfelds in der Berliner philolog. Wochenschrift 1898 Nr. 13 versuchsweise und in etwas veränderter Form wieder auf.

⁴ Glückliche Konjektur, Bevans (the hymn of the soul, Texts and Studies V 3, 1897) von Raabe bei Hennecke aufgenommen auf Grund des syrischen Textes: „Von den Höhen von Warkan (Hyrkanien) haben mich meine Eltern gesandt.“

von dort kommt er in das Land der Babylonier, endlich nach Ägypten. Hier fesselt besonders die Ortsangabe Mesene unsere Aufmerksamkeit. Sie tut das um so mehr, als die Ortschaft Mesene, Maisân, im südlichsten Teil des Zweiströmelandes gelegen, doch weit ab von der Reiseroute liegt, die von Hyrkanien nach Ägypten führt, ihre Erwähnung also einen ganz besonderen Grund haben wird. Nun aber ist Maisân nach dem Bericht im Fihrist (Flügel, Mani 83) gerade die Geburtsstätte Manis! Das Land Babel aber ist die Stätte seiner ersten Wirksamkeit! Von Mani selbst ist der Ausspruch überliefert:¹ „Es erfolgte diese meine gegenwärtige Offenbarung im gegenwärtigen jüngsten Zeitalter durch mich Mani, den Gesandten des wahren Gottes in das Land Babel.“ Ephraem nennt den von ihm bekämpften Ketzler „Mani aus Babel“.² Wenn es (c. 111) heißt, daß der wunderbare von den Eltern gesandte Brief versiegelt war, wegen der bösen Babylonier und der tyrannischen Dämonen von Sarbug,³ so mag darin eine Andeutung auf Feindseligkeiten, die von den Leuten im Lande Babel gegen Mani ausgingen, gesehen werden. — Hyrkanien, das Land der hohen Berge im fernen Norden und Osten, würde dann die himmlische Heimat Manis darstellen, die Welt des Lichtes und der Gottheit, von wo er auszieht, um nach seiner Wirksamkeit auf Erden dorthin wieder zurückzukehren.⁴ Schwierigkeiten bereitet allerdings bei dieser Auffassung die Erwähnung Ägyptens. Von einem Aufenthalt Manis in Ägypten wissen unsere Quellen freilich nichts. Die spätere Mani-Legende (Acta Archelai c. 62ff.) berichtet von den sagenhaften Vorläufern und Doppelgängern des Mani, daß sie ihre geheimnisvolle Weisheit aus Ägypten geholt hätten. So wollte Hilgenfeld a. a. O. diese Wendung des Liedes darauf beziehen, daß der Manichäismus die Perle seiner Religionslehre aus Ägypten geholt habe. Das dürfte allerdings gewagt erscheinen. Man wird daher vielleicht annehmen dürfen, daß die Reise des Königssohnes nach Ägypten dem Verfasser des Liedes in der vorauszusetzenden Märchenerzählung bereits gegeben war. Er ließ das allgemeine Schema stehen, und schob nur die be-

¹ Fragment des Shâbûrakân überliefert von Al-Biruni, nach Keßler, Mani 187.

² Keßler, Mani 298.

³ Leider ist der Ortsname Sarbug (so S. zweimal: G hat einmal, eben an unserer Stelle Βαβύρινθος = Λαβύρινθος?) nicht nachweisbar.

⁴ In dem manichäischen Weltbild ist jedenfalls der Süden die Welt der Schlechtigkeit und Bosheit und die Wohnung des Fürsten der Finsternis. Vgl. Titus Bostrensis I 11; Theodoret Haeret. Fab. I 26 (Flügel, Mani S. 190); die manichäische Kosmogonie nach dem Bericht des Severus von Antiochia, Cumont p. 96. 100; der Bericht des Ibn al Murtadâ bei Keßler, Mani 350; endlich auch Augustin c. Faustum IV 2; epist. fundamenti 15.

stimmten Daten aus dem Leben Manis ein, allerdings so, daß die Klarheit der Erzählung dadurch gelitten hat.

Zum Schluß mag auch darauf noch hingewiesen werden, daß wir einige Aussprüche von Mani selbst besitzen, die uns sehr lebhaft an die Tonart unseres Liedes erinnern. Dem Scharfsinn Reitzensteins¹ sind die manichäischen Fragmente, die hier in Betracht kommen, seinerzeit nicht entgangen, und Haase hat (Bardesanische Gnosis 64) die Beobachtung aufgenommen.

In einem liturgischen Fragment aus Turfan (Müller S. 29) sagt Mani:
 Ich bin der erste Fremdling,
 der Sohn des Gottes Zarvân,
 das Herrscherkind.

Dazu notiert Müller (S. 108 im Nachtrag) noch die Parallelen:
 „Ich bin ein Mensch, ein Lichtkeim, ein lebendiger glänzender.
 Ich bin ein Herrschersohn (und)
 ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit.“

Und:

„Aus dem Licht und von den Göttern bin ich,
 Und ein Fremdling bin ich geworden ihnen,
 Hergefallen über mich sind die Feinde,
 Von ihnen bin ich zu den Toten hinabgeführt.“

Es ist in der Tat, namentlich wenn man den oben wiedergegebenen Hymnus hinzunimmt, „die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomasakten handgreiflich“ (Reitzenstein). So scheinen die Beobachtungen von allen Seiten den Schluß naheulegen: der Königssohn des Liedes von der Perle ist der Religionsstifter Mani.

Er ist aus dem Lande der höchsten Gottheit in diese Welt der Nichtigkeit eingegangen, um die Perle, den in die Finsternis versunkenen göttlichen Lichtfunken der menschlichen Seele, der Schlange, dem Dämon der Finsternis, zu entreißen. Er wurde in Mesene geboren und wirkte in Babel. Auch über ihn kam die Gefahr, daß er seine königliche Aufgabe vergaß. Aber von oben her ist die göttliche Offenbarung zu ihm gekommen.² Durch sie erweckt, hat er seine Aufgabe gelöst, und nach der Vollendung seines Lebens und Wirkens ist er siegreich zur Gottheit emporgestiegen.

¹ Archiv f. Religionswissensch. 8. S. 177.

² In seinem 12. und 24. Jahr trat nach dem Bericht des Fihrist (Flügel 84) der Engel at-Taum zu ihm und brachte ihm Offenbarungen. Durch die zweite Vision wurde er zur öffentlichen Wirksamkeit gerufen. — Auch der Königssohn erhält zunächst die Warnung seines „Genossen“ und dann den Himmelsbrief.

Ein altes Märchen (vielleicht schon vorher in einem Mythos von einer Erlösergottheit umgewandelt) ist zu einem allegorischen Hymnus auf ihn umgedichtet. Damit ergibt sich nun zugleich die weitere Erkenntnis, daß wir nicht verpflichtet sind, alle Einzelheiten des Liedes aus dem Leben und den persönlichen Erlebnissen Manis abzuleiten und zu verstehen. Wir kennen dieses einmal nicht genau genug, und überdies muß immer wieder betont werden, daß das Lied mit überkommenem Material arbeitet.¹ Und so kann man an manchen Punkten zweifeln, ob ein Zug des Hymnus aus der alten Erzählung stammt oder aus der allegorischen Umdeutung, resp. ob er, obwohl übernommen, dennoch in der Allegorie eine neue Bedeutung gewonnen hat.

Der Redaktor, der das Lied in die Thomasakten einstellte, wird hier jedenfalls Jesus, den Zwillingsbruder des Apostels, gefunden haben.

III.

Es erübrigt noch die Frage, wie wir diesen nunmehr dargelegten Tatbestand zu erklären haben. Ist aus ihm der Schluß zu ziehen, daß die Acta Thomae ein manichäisches Werk sind? Dagegen erheben sich starke Bedenken. Die Spuren manichäischen Einflusses haben sich uns doch nur in einigen wenigen Kapiteln von bestimmtem Charakter — namentlich in den Sakramentsgebeten — gezeigt; sie verteilen sich innerhalb der gesamten Acta auf einzelne Nester und liegen hier gehäuft nebeneinander. Andererseits begegnet uns, wie wir sahen, in den Acta jedenfalls kein reiner Manichäismus und so manches, was bestimmt nichtmanichäisch ist, während andererseits viele Anschauungen, die den Manichäismus charakterisieren, fehlen. Wollten wir annehmen, ein katholischer Redaktor hätte eine ihm vorliegende häretische Schrift überarbeitet und von Anstößen befreit, so verstünden wir nicht, weshalb er an einigen Stellen des Werkes so stark gehäufte Anstöße ruhig hätte stehen lassen. Klarer wird uns der Tatbestand unter der Voraussetzung, daß die schon vorhandenen Acta innerhalb manichäischen Milieus eine spätere Bearbeitung gefunden haben. Der Manichäismus ist ja überhaupt eine Religion, die zunächst fast ohne christlichen Einfluß entstanden, dann aber durch allerlei Kompromisse ihre Verwandtschaft ja Identität mit der christlichen Offenbarungsreligion nachzuweisen

¹ Daher ist es auch bedenklich, das Alter des Liedes auf Grund einzelner Beobachtungen bestimmen zu wollen. Aus dem alten Erzählungsstoff ist natürlich manches Archaistische aufgenommen. — Selbst wenn das Lied Kulturverhältnisse der Arsaciden-Zeit widerspiegeln sollte, was mir übrigens keineswegs so sicher ist, so würde sich das auf die angedeutete Weise erklären. Der Beziehung auf Mani steht jedenfalls von hier aus nichts entgegen.

versuchte; und zwar ist Mani selbst damit vorangegangen, auch ist bekannt, wie künstlich er dabei verfuhr. Der Eigenart dieser Religion entsprach es durchaus, gewisses herrenloses halbkanonisches Schriftgut der katholischen Kirche, in dem sie sich einigermaßen wiederfinden konnte, aufzugreifen, für sich zu reklamieren und ein wenig zu ihren Gunsten aufzuputzen. Derartiges gleichsam herrenloses Material bot sich ihr in den außerkanonischen Apostelakten, vor allem auch in den Thomasakten. So hat sie diese übernommen und bearbeitet.

Diese Vermutung wird des weiteren auch noch durch eine Betrachtung der Komposition der Acta bestätigt. Eine ganze Anzahl der von uns untersuchten Stücke sitzen in der Tat im Gesamtgefüge der Acta recht lose darin; so — wie allgemein zugestanden ist — der Hochzeitshymnus in c. 6 und das Lied von der Perle c. 108 ff. Das Ölweihegebet c. 27 steht neben einem Taufgebet c. 25. In c. 48 entdeckten wir eine den Stil des Gebetes sprengende Einschaltung mit starken Spuren manichäischen Einflusses. Das eucharistische Gebet c. 50 tritt neben ein kürzeres für sich allein völlig genügendes c. 49. In c. 132 steht an erster Stelle ein Gebet zur Wassertaufe, dann aber folgt nicht die Taufe, sondern eine Ölbeigebung mit kurzem Ölgebet; dann erst wird auch die Taufe kurz erwähnt, und daran schließt sich eine Eucharistie. Neben dem Hymnus auf das heilige Öl c. 157; 266, 11 ff. steht die spezifisch christliche Epiklese 267, 5 ff. — Das sind alles Anzeichen, die darauf hindeuten, daß die manichäischen Stücke der Thomasakten später eingearbeitet sind.

Und diese unsere Vermutung wird nun endlich durch die altkirchliche Überlieferung einfach bestätigt. Aus ihr geht mit Sicherheit hervor, daß gerade die Manichäer tatsächlich im Besitz einer Sammlung apokrypher Apostelakten gewesen sind, daß unter diesen die Thomasakten einen hervorragenden Platz einnahmen, endlich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß man in kirchlichen Kreisen noch wußte, die Manichäer hätten ältere Schriften mit ihren Zutaten gefälscht.

Das älteste für uns in Betracht kommende Zeugnis¹ ist das des Philaster von Brescia, de haeres. c. 88. In seiner Aufzählung der apokryphen Apostelakten, die sich im Besitz der Manichäer befinden, erwähnt er zwar die Thomasakten nicht, nennt vielmehr die Akten des Johannes, Andreas, Petrus und sogar die des Paulus, die sich sonst nicht oft in dieser Umgebung finden. Doch wird das Fehlen der

¹ Das Material vgl. bei C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Leipzig 1903 S. 26 bis 77; vor allem auch F. Piontek, Die kathol. Kirche u. d. häretischen Apostelgesch. (Kirchengesch. Abhandl. hrsg. v. Sdralek, Bd. VI 1908).

Thomasakten „sicherlich nur auf einem Versehen bei der Aufzählung“ beruhen (Schmidt 44).

Weiter geht aus den Ausführungen bei Augustin c. Faustum XXX 4 mit Sicherheit hervor, daß der Manichäer Faustus eine Sammlung von Apostelakten kannte, welche die Akten des Petrus, Andreas, Thomas und Johannes umfaßten. Diese galten ihm offenbar als heilige Schriften, da er den Katholiken vorwirft, quia... mente sacrilega vestra daemoniorum his potestis importare doctrinas (p. 752,5). Und gerade die Thomasakten spielen im Streit Augustins mit den Manichäern eine große Rolle. Nicht weniger als dreimal zitiert er ihnen gegenüber ausführlich eine Episode aus diesen:¹ c. Faustum XXII, 79, de sermone domini in monte I 20, 65, adv. Adimantum XVII 2. Da sie die kanonische Apostelgeschichte nicht gelten lassen, so bringt er ihnen zunächst die Autorität des Apostels Paulus, und dann fährt er fort: in illis libris, quibus ipsi magnam tribuunt auctoritatem, animadvertant quod dicimus... (folgt die Stelle aus den Thomasakten, de sermone domini in monte I. c.). — Legunt scripturas apocryphas Manichaei a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas... ibi tamen legunt apostolum Thomam... (c. Faustum XXII 79). — Ipsi autem legunt scripturas apocryphas, quas etiam incorruptissimas esse dicunt, ubi scriptum est apost. Thomam... (adv. Adimantum XVII 2).

Im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Priscillianer² und Manichäer steht ferner das Schreiben Innocenz I. (an den Bischof Exsuperius von Toulouse (im Jahre 405)* über die Abgrenzung des Kanons (bei Schmidt S. 54): cetera autem, quae vel sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris, vel sub nomine Petri et Johannis, quae a quodam Leucio scripta sunt,³ vel sub nomine Thomae... non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.

Über das in diesem Zusammenhang so wichtige Zeugnis des Turribius B. v. Astorga ist zum Teil bereits oben gehandelt, und wir haben dort gesehen, wie T. sich hier über den Taufritus gerade der Thomasakten — nicht mit Wasser sondern mit Öl — ergeht und angibt, daß die Manichäer diesen darin folgen. Des weiteren zählt er unter den apokryphen Schriften der Manichäer und der Priscillianer, die kennen zu lernen er sich hat Mühe kosten lassen, auf: specialiter autem

¹ Zusammenstellung der Texte bei Piontek S. 26f.

² Dafür, daß Priscillian unter den von ihm so geschätzten Apokryphen auch die Thomasakten besaß und kannte, bringt Babut, Priscillien et le Priscillianisme (Bibl. de l'école des hautes études 169, Paris 1909) p. 233. 239 wertvolle Belege.

³ Das merkwürdige vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide et Leonida philosophis ist im Text nicht gesichert.

Actus illos, qui vocantur Andreae vel illos qui appellantur S. Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit, vel illos qui dicuntur S. Thomae et his similia, ex quibus Manichaei vel Priscillianistae . . . omnem haeresim suam confirmare nituntur (Schmidt S. 58).

Damit mag die Reihe der Zeugnisse,¹ die sich ja bis Photios hinunter noch stark vermehren ließe, zunächst abgeschlossen werden, und wir stellen nunmehr noch die Frage, wie sich die kirchlichen Überlieferer denn die Entstehung dieser apokryphen Apostelakten dachten, in deren Besitz sich die Manichäer (und Priscillianisten) fanden. Leider äußert sich Augustin sehr unbestimmt dahin, daß die apokryphen Schriften der Manichäer von Fabelschustern — er wisse nicht von welchen — unter den Namen der Apostel geschrieben seien (c. Faustum XXII 79, s. o.). Ein anderes Mal hat er ein Zitat aus den Akten, das wir nicht mehr nachweisen können, in actibus conscriptis a Leutio (s. u.) gefunden. Ein bestimmtes Urteil finden wir bei Turribius c. 5 (Text bei Piontek p. 6): per cuius (der Priscillianisten) auctores, vel per maximum principem Manem ac discipulos eius libros omnes apocryphos (natürlich die, welche er vor Augen hatte) vel compositos vel infectos esse manifestum est. Turribius ist also der Ansicht, daß die Manichäer (resp. ihre Anhänger, die Priscillianisten) die Erfinder oder doch die Überarbeiter der apokryphen Apostelakten seien. Und er steht mit seinem Urteil nicht allein. Denn meines Erachtens hat dieses Urteil schon der erste der hier in Betracht kommenden Zeugen Philaster v. Brescia l. c. ausgesprochen: scripturae autem absconditae, i. e. apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt, quae voluerunt haeretici. Meines Erachtens kann dieser Satz doch kaum anders verstanden werden, als daß die apokryphen Schriften deshalb nicht von allen gelesen werden dürfen, weil die Häretiker (gleich nachher die Manichäer) im Unverstand vieles nach ihrem Belieben hinzugefügt und eingetragen haben.² Dann hätten wir also hier ein weiteres bestimmtes Zeugnis für eine Tradition, nach

¹ Nur darauf möge noch hingewiesen werden, daß nach Epiphanius Haer. 47, 2 die Enkratiten und nach 61, 1 die Sekte der Apostoliker Andreas- und Thomasakten im Gebrauch hatten. — Eine Untersuchung über etwaige Beziehungen der Manichäer zu den enkratitischen Sekten (Apostoliker, Eucheten, Messalianer) würde sich meines Erachtens verlohnen.

² Mit Lipsius, apokr. Apostelgesch. I 52. Gegen Zahn, Gesch. d. Kanons II 843 Anm. und Schmidt 74f. — Es wird deshalb auch im folgenden zu dem leider unvollständigen Satz: nam Manichaei apocryfa beati Andreae apostoli, id est actus, quos fecit veniens de Ponto in Graeciam, quos conscripserunt tunc discipuli sequentes beatum apostolum — etwa mit einem falsaverunt zu ergänzen sein.

welcher die Manichäer als Überarbeiter und Fälscher der apokryphen Apostelakten gelten.

Die Frage verquickt sich allerdings mit der andern, nämlich der nach der Person des Leukios und seiner Bedeutung für die Entstehung, Überarbeitung oder Sammlung der apokryphen Apostelakten. Photios behauptet *Bibl. cod. 114*, daß das ganze Sammelwerk, enthaltend die *Acta* des Petrus, Andreas, Johannes, Thomas, Paulus, das Werk eines Mannes mit Namen Leukios Charinos seien. Demgegenüber sind bekanntlich die neueren Forscher geneigt, nur die Johannesakten in unmittelbarer Verbindung mit der Person des Leukios zu setzen und in ihm den erdichteten, zum Teil im Wirstil berichtenden Erzähler dieser Akten zu sehen. Ich bekenne, daß für mich die Frage nicht gelöst ist. Augustins Wendung in *Actibus conscriptis a Leutio, c. Felicem II 6*, mag man ja zur Not auf eine apokryphe Apostelgeschichte, unsere Johannesakten, beziehen, obwohl das dort angeführte Zitat in dem erhaltenen Text derselben sich nicht nachweisen läßt (vgl. C. Schmidt S. 50). Aber der Zeitgenosse Augustins, Evodius,¹ bringt doch den Namen des Leucius mit einer Sammlung von Apostelakten in Verbindung und bietet, als aus seinem Werke stammend, zwei wertvolle Fragmente, die zweifellos zu den alten Andreasakten gehört haben. Und es geht doch kaum an, zunächst jene kurze und mehrdeutige Angabe über Apostelakten, die von Leukios stammen, auf die Johannesakten zu deuten und dann die wertvollen und konkreten Angaben des Evodius als ein Mißverständnis des (erst erschlossenen) Sinnes der Angaben Augustins anzusprechen, wie dies C. Schmidt S. 54 tut. Man wird doch eher umgekehrt hier Augustin aus Evodius deuten müssen. Auch der Brief des Innozenz an Exsuperius scheint nach dem zum mindesten ebenso naheliegenden Wortverständnis die Akten des Petrus und des Johannes von Leucius abzuleiten und ursprünglich die *Acta* des Andreas nicht erwähnt zu haben.² Dem *decretum Gelasianum* (Zahn, *Kan. Gesch.* II 259 ff.) gilt Leucius als der Verfasser eines ganzen Schriftenkreises: *libri omnes, quos fecit Leucius, discipulus diaboli*. Nur in dem Zeugnis des Turribius scheint die Person des Leucius ausschließlich mit den *Acta* des Joannes (vielleicht doch auch des Andreas) in Verbindung gebracht zu sein:

¹ De fide c. 38: *ad tendite in actibus Leuci, quos sub nomine apostolorum scribit*. — Daneben scheint Evodius c. 40 die Johannesakten zu kennen.

² Möglicherweise liegt auch in der Glosse *vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis* — der verstümmelte Name Charinus Leucius vor, wie man vielfach angenommen hat.

Ich halte nach alledem die Annahme durchaus nicht für ausgeschlossen — freilich auch nicht für gesichert — daß der Name des Leukios nach der alten kirchlichen Überlieferung von vornherein mit einer in häretischen — namentlich manichäischen — Kreisen gebrauchten Sammlung apokrypher Apostelakten verbunden war. Man hat wohl dagegen eingewandt,¹ daß die uns erhaltenen Apostelakten von zu verschiedenem Charakter seien, als daß man sie auf einen Mann zurückführen könnte. Und das ist durchaus richtig. Allein die Schwierigkeit entsteht nur dann, wenn man die Äußerungen der Väter, die zum Teil allerdings davon reden, daß die Akten von Leukios geschrieben seien, allzu wörtlich nimmt. Sie verschwindet bei der Voraussetzung, daß Leukios, wenn unsere Kombinationen richtig sind, doch nur der Sammler und Überarbeiter einer Reihe apokrypher Apostelgeschichten war. Und es stände dann endlich dem nichts im Wege, diesen Leukios Charinos in häretischen — manichäischen — Kreisen zu suchen.

Aber möge dem sein, wie es wolle. Unsere Hauptthese bleibt von diesen Möglichkeiten unberührt. Es läßt sich unzweifelhaft feststellen, daß die Manichäer seit dem 4. Jahrhundert im Besitz eines Corpus apokrypher Apostelakten waren, daß zu dieser Sammlung in erster Linie die Thomasakten gehörten. Damit ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß diese Sekte ihre Lieblingsanschauungen in die Schriften, die ihnen die katholische Kirche als herrenloses Gut überließ, hineinzutragen versucht haben werden. Tatsächlich wird das auch von einigen Zeugen, namentlich auch von dem ältesten in der ganzen Reihe — von Philaster von Brescia behauptet.

Und dem entspricht nun in exakter Weise der Befund, wie er oben wenigstens für die Thomasakten herausgearbeitet wurde. Äußere Überlieferung und die innere Analyse unterstützen sich gegenseitig und stützen gemeinsam die These: die Thomasakten sind in wesentlichen Partien manichäisch beeinflusst. Es ergäbe sich von hier aus die Aufgabe, auch die übrigen Apostelakten auf Spuren manichäischen Einflusses zu untersuchen. Ich glaube, daß eine solche Untersuchung zum mindesten bei den Andreasakten nicht resultatlos sein würde. Vor allem wären in diesem Zusammenhang die sämtlichen Kreuzeshymnen der Petrus-, Johannes- und Andreasakten einer erneuten Untersuchung

¹ Augustins verächtliche Wendung von den Fabelschustern, welche die Akten fabriziert haben, wird man nicht dagegen ins Feld führen können. So konnte er sich verächtlich äußern, auch wenn er daneben die Angabe von der Urheberschaft eines ihm ganz unbekanntem und verdächtigen Leucius für alle oder mehrere dieser Machwerke kannte.

zu unterziehen. Aber das gehört nicht zu den Aufgaben, die ich mir hier gestellt habe.

Es mag aber zum Schluß noch einmal darauf hingewiesen werden: Die Thomasakten selbst sind ein Werk, das in irgendeiner Form schon lange vor Mani vorhanden war. Sie tragen in der ältesten Form, die wir mit Hilfe unserer Textüberlieferung erreichen können, auch sonst den Charakter der Umarbeitung, ganz abgesehen von den Stücken mit manichäischer Tendenz, die ich erwiesen zu haben glaube. In ihnen haben wir wahrscheinlich eine Kompilation von einzelnen Thomas-*πράξεις* zu erblicken, die ursprünglich eine jede für sich ihre eigne Geschichte gehabt haben werden. Es läßt sich nicht verkennen, daß die *πράξεις* 3—5 (c. 30—50) und 6—8 (c. 51—81) einfache Dubletten sind, die einmal unabhängig nebeneinander herliefen, um dann von einen Kompilator in eine zusammenhängende Darstellung gebracht zu werden. Die Motive wiederholen sich in der auffälligsten Weise. Nur die ersten Erzählungen in beiden Reihen sind allerdings stark variant, die zweite und die dritte (Der Apostel und die Wildesel, Die Vertreibung des Incubus) in beiden Reihen dafür beinahe identisch. Auch in der letzten Partie der Akten finden sich auffällige Wiederholungen; Mygdonia und Charis, Tertia und der König Misdai sind Parallelfiguren. Und aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir es bei diesen *πράξεις* gar nicht mit Erzählungen zu tun, die im Milieu des Christentums gewachsen sind, wir werden vielmehr nach Gutschmidts schönen Nachweisen¹ hier Legenden haben, die aus den Kreisen nordbuddhistischer Missionare des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stammen. Auch ist der Manichäismus kaum als der Faktor anzusehen, der diese indischen Legenden dem Christentum zugeführt hat, so verlockend diese Kombination erscheinen könnte. Gutschmidt wird recht haben, wenn er diese Kombination ablehnt unter Verweis darauf, daß die Thomasakten geschichtliche Verhältnisse des indisch-parthischen Reiches um die Wende unserer Zeitrechnung zum Teil so getreu widerspiegeln, daß man nicht annehmen könne, daß die Hineinversetzung der Gestalt des Apostels in jenes ungefähr wirklich entsprechende Milieu ein Werk des ausgehenden dritten Jahrhunderts sein könnte. So ergibt sich auch von hier aus gesehen die These: der Manichäismus ist nicht der Schöpfer der Thomasakten, er hat vielmehr eine ältere schon geformte Überlieferung nur bearbeitet weitergegeben.

¹ „Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten“, Kleine Schriften II 332—398.