



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

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

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

Usage guidelines

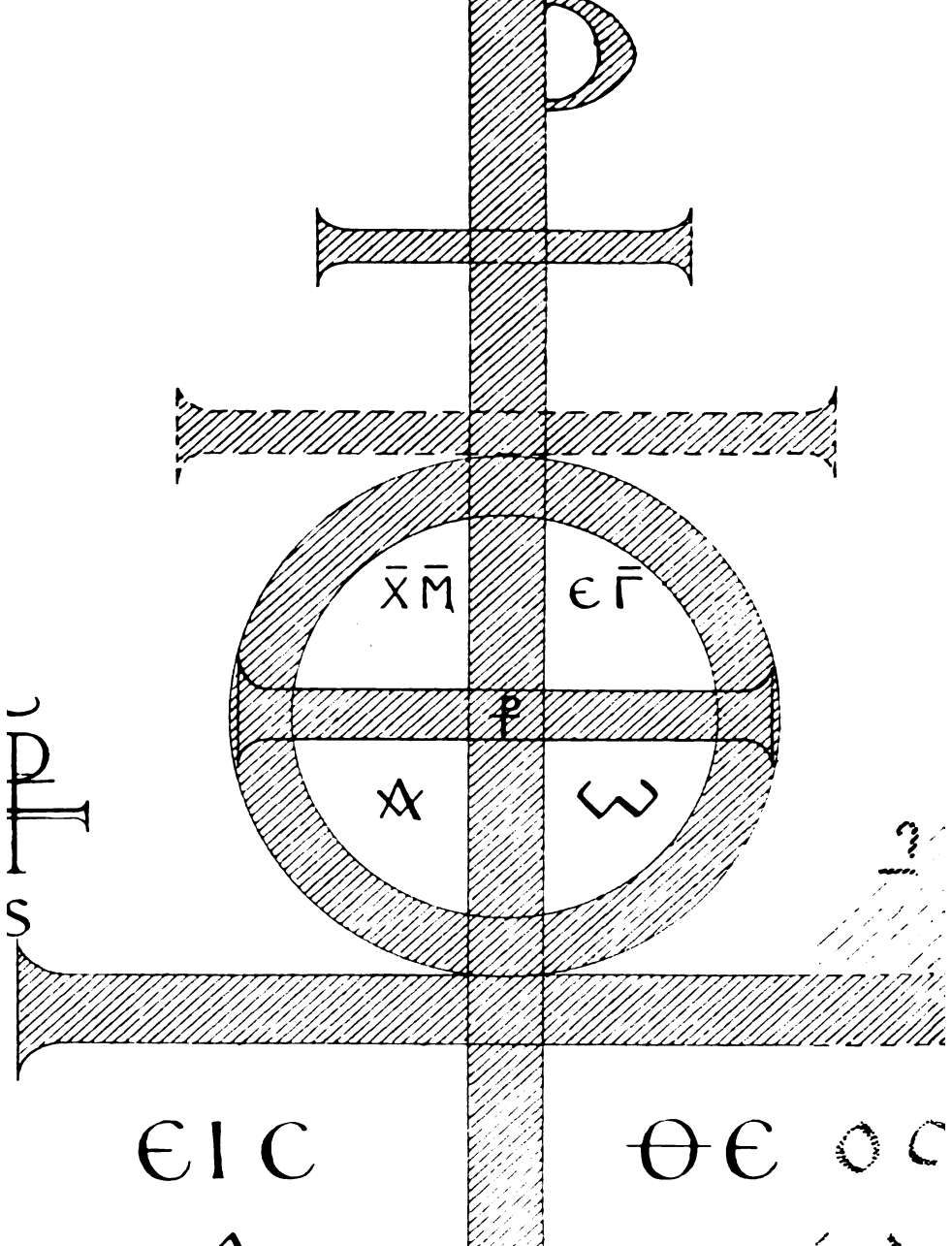
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent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

We also ask that you:

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

About Google Book Search

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



Π
S

ΕΙ C

Θ Ε Ο Ο

Ω

Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's. Medicinisches ...

Adolf von Harnack, Bernhard Weiss, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kommission für Spätantike Religionsgeschichte, Carl Schmidt, Prussia ...

LIBRARY

UNIVERSITY OF CALIFORNIA



JANE K. SUTHER
LIBRARY FUND.

Accession.....

CLASS.....

New Catalog
 New Record
 New Edition
 New Title
 New Author
 New Subject
 New Illustration
 New Binding
 New Edition
 New Title
 New Author
 New Subject
 New Illustration
 New Binding

To be filled in by the borrower
 Name of the borrower
 Address
 City
 State
 Zip
 Date
 Title
 Author
 Subject
 Call No.

To be filled in by the library
 Name of the library
 Address
 City
 State
 Zip
 Date
 Title
 Author
 Subject
 Call No.



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

VIII. BAND.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1892.

BR45
T38
v. 8

INHALT DES ACHTEN BANDES.

- Heft 1/2. **Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus** herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von **Carl Schmidt**. XII, 692 S. 1892.
- „ 3. **Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung** von **Bernh. Weiss**. VI, 230 S. 1892.
- „ 4. **Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen** von **Adolf Harnack**. III, 152 S. 1892.
-

GNOSTISCHE SCHRIFTEN

IN

KOPTISCHER SPRACHE

AUS DEM

CODEX BRUCLANUS

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND BEARBEITET

VON

CARL SCHMIDT,

DR. PHIL.

Gedruckt mit Unterstützung
des Königl. Preuss. Kultusministeriums und der Königl. Preuss.
Akademie der Wissenschaften zu Berlin.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1892.

Οὕτω τοίνυν, ἐπεὶ σεμνόν τι ἐφάνη
τοῖς ἀνθρώποις Χριστιανισμὸς, οὐ μόνους,
ὡς ὁ Κέλσος οἶεται, τοῖς ἀνδραποδω-
δεστέροις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ'
Ἑλλησι φιλολόγων, ἀναγκαίως ὑπέστη-
σαν, οὐ πάντως διὰ στάσεις καὶ τὸ φιλό-
νεικον, αἰρέσεις· ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν
συνιέναι τὰ Χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλο-
λόγων πλείονας.

Orig. c. Cels. III, 12.

SEINEN HOCHVEREHRTEN LEHRERN

DEN HERREN PROFESSOREN

DR. A. ERMAN UND DR. A. HARNACK

IN DANKBARER ERGEBENHEIT

GEWIDMET.

Vorrede.



Bereits im vorigen Jahre ist der koptische Text nebst Übersetzung des Codex Brucianus von Herrn Prof. Amélineau in den *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* Tom. XXIX, 1^{re} partie herausgegeben, nachdem Am. vorher in der *Revue de l'histoire des religions*, Tom. XXI, Nr. 2, S. 176—215 die Resultate seiner Untersuchungen in knapper Form niedergelegt hatte. Über den Wert oder Unwert dieser Arbeiten habe ich mich in zwei ausführlichen Kritiken¹ ausgesprochen. Ich muss es lebhaft bedauern, dass ich nicht meine Arbeit selbst veröffentlichen konnte, denn schon damals — und dies betone ich um so mehr, um dem Vorwurf des Plagiats zu entgehen, — war mein Werk im Manuscript vollendet und am 21. April 1891 von Herrn Prof. Harnack dem Druck übergeben, also zu einer Zeit, in der die Ausgabe des H. Prof. Am. noch nicht erfolgt war. Da also eine Benutzung derselben nicht möglich war, sah ich mich zu einer Anzeige gezwungen, um zugleich die Gelehrten vor einer unbedingten Annahme der von H. Prof. Am. vorgelegten Übersetzungen und Untersuchungen zu warnen. Nur die Abhandlung in der *Revue* konnte benutzt

¹ Götting. *Gelehrte Anz.* 1891. Nr. 17. S. 640—657 und ebend. 1892. Nr. 6. S. 201—202: vergl. ferner das Nachwort dieses Werkes S. 666—680 und Amélineau: „Le Papyrus Bruce. Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen“ in der *Revue de l'histoire des religions* 1891. Tom. XXIV, Nr. 3, S. 376—380.

werden; gerade sie liess mich die grossen obwaltenden Differenzen erkennen und nötigte mich, im August 1890 den Codex in Oxford einer genauen Untersuchung zu unterziehen, deren Resultate ich der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin¹ vorzulegen die Ehre hatte. Leider hat der Druck infolge des schwierigen koptischen Satzes und der vorjährigen Krisis im Buchdruckgewerbe so viele Zeit in Anspruch genommen, dass ich erst jetzt meinem Versprechen nachkommen kann.

Wenn es nun den Anschein erweckt haben sollte, dass ich bei der Beschäftigung mit dem Gnosticismus von jenem eigentümlich aristokratischen Dünkel der Gnostiker befallen sei, ein *τέλειος ἄνθρωπος* zu sein, in dem die vollkommene Erkenntnis wohnt, und zwar auf wissenschaftlichem Gebiete, so weiss ich mich davon frei; denn ich bin so weit entfernt, meine Resultate und Ansichten für einzig und allein wahr und über jeden Zweifel erhaben zu halten, dass ich vielmehr befürchte, in manchen Punkten Irrtümern anheimgefallen zu sein. Freilich muss ich gestehen, dass geistreich hingeworfene Redewendungen nicht geeignet sind, mich in meinen Ansichten wankend zu machen; sollte aber H. Prof. Am. gewichtige Gegengründe, die aus der Sache selbst geflossen sind, zur Stütze seiner Thesen anführen, so werde ich mich der Wahrheit nicht verschliessen. Auch gebe ich mich der Hoffnung hin, dass andere Gelehrte, die auf den in Frage stehenden Gebieten ein kompetentes Urteil abzugeben imstande sind, die vorliegenden Differenzen ebenso eingehend wie objektiv prüfen werden, und es würde mir zur grössten Freude gereichen, wenn sie mir ihre abweichenden Ansichten in Recensionen oder Abhandlungen darlegten.

Ich brauche wohl kaum noch zu erwähnen, dass ein Neuling auf wissenschaftlichem Gebiete nur zu leicht Irrtümern unterworfen ist, zumal auf einem so unbebauten Arbeitsfelde, wie das vorliegende ist, dem zum ersten Male nur unter grosser Mühe und Anstrengung ein spärlicher Ertrag entlockt werden konnte. Später wird auch hier, hoffe ich, die Frucht vielfältiger sein. Darum kann von einer erschöpfenden Bearbeitung des Stoffes nicht die Rede sein; sollte aber diese Forderung gestellt werden, so würden

¹ Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin philos.-hist. Kl. XI, 1891 S. 215—219.

meine Kräfte nicht ausgereicht haben. Denn das Gebiet des Gnosticis-
mus ist so umfassend und verlangt so eingehende Studien der
verschiedensten Zweige des Wissens, dass eine Persönlichkeit,
selbst wenn sie ihre ganze Kraft in den Dienst der einen Sache
stellen wollte, nicht im Entferntesten allen Anforderungen ge-
nügen würde. Dies wird noch um so mehr der Fall sein, je
weniger auf jenen Gebieten Vorgänger vorhanden sind, welchen
man als sicheren Führern folgen kann. Welch' Dunkel ist noch
über der Astronomie, Astrologie, Alchemie, Magie und den damit
zusammenhängenden sogen. gnostischen Gemmen und Zauberpapyri
ausgebreitet, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung
nicht nur bei Heiden, sondern auch bei Christen und Gnostikern
von grosser Bedeutung im Leben gewesen sind? Welche Kennt-
nisse besitzen wir von der Geschichte der verschiedenen Religionen,
die zur Entstehung des Synkretismus oder des Hellenismus und zur
Ausbildung der neuen philosophischen und gnostischen Systeme
beigetragen haben? Hier findet man meistens eine Menge Be-
hauptungen und Hypothesen, die erst der sicheren Fundamen-
tierung bedürfen, ehe sie als Bausteine zu einem festen Gebäude
benutzt werden können. Hier ist noch Arbeit in Hülle und
Fülle vorhanden, die den wissenschaftlichen Forscher vor einer
Beschäftigung mit jenen Stoffen nicht abschrecken sollte; freilich
wird hier mehr wie anderswo die Forderung grosser Selbstver-
leugnung, strenger Selbstbeschränkung und planvoller gemein-
samer Arbeit gestellt werden müssen.

Aus diesen Gründen hielt ich es für unerlaubt, ausser allge-
meinen Andeutungen jene Gebiete in den Bereich meiner Unter-
suchungen zu ziehen, nicht als ob ich der Meinung beipflichte,
dass „man den wilden Synkretismus nur getrost bei Seite lassen
könnte, da man aus dieser Superstitio von einem Dutzend Reli-
gionen nichts zu lernen vermöge, daher man heute bei einem
gnostischen Buche allem zuvor nach seiner Stellung zur Reli-
gion, der urchristlichen und der katholischen fragen und ihm
seinen Platz innerhalb der christlichen Religionsgeschichte
anzuweisen suchen müsste“.

Gewiss ist man heute berechtigt, diesen Gesichtspunkt mehr
als bisher geschehen in den Vordergrund der Untersuchung zu
stellen; doch, würde man ihn einseitig durchführen, so wäre
leicht zu befürchten, dass man „die seltsam suchende Seele jenes

Zeitalters“ verkennen und dem eigentümlichen Wesen des Gnosticismus nicht gerecht werden würde. Denn dieser erfordert, um ihn in seinem Entstehen und Wachsen zu verstehen, dringend die Darstellung seiner heidnisch-religiösen und superstitiösen Elemente; er ist nicht ein Teil der christlichen Religionsgeschichte, sondern in eben demselben Masse ein bedeutender Faktor innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte gewesen. Gerade an diesem Punkte muss eine spätere Forschung einsetzen. In Hinblick darauf habe ich das System, welches der Pistis Sophia und den beiden Büchern Jeü zu Grunde liegt, eingehender, als es vielleicht erwünscht sein wird, behandelt, zumal da ein Verständnis des Inhaltes der Bücher ohne genaue Kenntnis des Systemes ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Wenn ich noch einmal den koptischen Text zum Abdruck bringe, so liegt dies in den bedeutenden Abweichungen von der Ausgabe des Herrn Prof. Am. begründet, dem die Abschrift von Schwartze und eine Collation des Originals fehlte¹. Ebenso grosse Differenzen wird auch die Übersetzung aufweisen, und gerade in dieser Hinsicht möchte das Werk von Am. viele Lücken zeigen, die theils auf einem schlecht überlieferten Text, theils auf mangelhaftem Verständnis des Inhaltes und der Sprache beruhen, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, dass auch er an manchen Punkten das Richtigere getroffen habe.

Gern hätte ich gesehen, wenn, wie in der Ausgabe von Am., der koptische Text und die Übersetzung neben einander gedruckt wären, aber dies war bei dem vorliegenden Format nicht zugänglich; doch ist dies m. E. kein fühlbarer Mangel, da der Kenner der koptischen Sprache ja der Übersetzung entraten kann und der Kirchenhistoriker wohl nur in Ausnahmefällen den Text zu Rate ziehen wird.

Für die Untersuchungen habe ich, wenn nicht anders bemerkt, folgende patristische Werke benutzt: für Clemens Alex. Klotz, für Irenaeus Stieren, für Origenes Lommatzsch, für Tertullian Öhler, für Hippolyt Dunker und Schneidewin, für

¹ Ich muss noch bemerken, dass ich die von Herrn Prof. Erman vorgeschlagene Worttrennung aus bestimmten Gründen bei den Partikeln nicht streng durchgeführt habe.

Epiphanius Öhler, für Theodoret Schulze, bei andern häufig Migne. Bei Plotin liegt die Ausgabe von Kirchhoff zu Grunde.

Zum Schluss kann ich nicht umhin, Seiner Excellenz dem Herrn Staatsminister von Zedlitz-Trütschler und der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für die mir zum Druck der Arbeit bewilligten Unterstützungen auch an dieser Stelle öffentlich meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen, ebenso dem Herrn Verleger für die Übernahme eines so kostspieligen Werkes. Danken muss ich auch Herrn Prof. Dr. Stern für die freundlichen Belehrungen und Anregungen und meinem Bruder Adolf wegen der Mithilfe bei der Korrektur¹.

¹ Ich bitte den Leser, vor der Lektüre die am Schluss verzeichneten Zusätze und Verbesserungen einzusehen, da diese zum Teil von grosser Wichtigkeit sind. Leichte Versehen habe ich nicht angemerkt.

Hagenow i/Mecklenburg, den 17. September 1892.

Carl Schmidt.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorrede	V— IX
Einleitung	1— 37
I. Geschichte der Handschrift	1— 13
II. Anordnung der Blätter	13— 37
Koptischer Text der beiden Bücher Jeû	38—138
A. Das Buch vom grossen <i>Λόγος κατὰ μυστήριον</i> (Erstes Buch Jeû)	39— 98
B. Das zweite Buch Jeû	99—138
Anhang	139—141
Übersetzung der beiden Bücher Jeû	142—223
A. Das erste Buch Jeû	142—192
B. Das zweite Buch Jeû	193—223
Anhang	224—225
Koptischer Text des zweiten koptisch-gnostischen Werkes	226—277
Übersetzung des zweiten koptisch-gnostischen Werkes	278—314
I. Komposition und Inhalt des ersten gnostischen Werkes	315—331
a. Komposition	315—319
b. Inhalt	319—331
II. Verhältnis der zweiten Abhandlung zu der ersten	331—333
III. Verhältnis des ersten gnostischen Werkes zu der Pistis Sophia	334—344
IV. Untersuchungen über die gnostischen Werke	344—552
A. Kosmologie	345—425
I. Die höchste Lichtwelt	348—361
II. Die höhere Lichtwelt	361—378
System der beiden Bücher Jeû	366—371
Topos der Rechten und der Mitte	371—378
III. Die Äonenwelt oder der <i>κρᾶσμός</i>	378—420
a. Der Ort der Linken	378—401
Die Äonenwelt in den beiden Büchern Jeû	389—401
b. Der Kosmos. Die Anthropologie	401—413
c. Die Unterwelt	413—420

Allgemeines über das System	421—425
B. Soteriologie	425—474
a. Der präexistente Erlöser	425—432
b. Herabkunft des Erlösers in die Welt	432—434
c. Jesu Geburt und Wandel auf Erden	434—449
d. Jesus und der Jüngerkreis	449—470
α. Die Jüngerinnen	452—455
β. Die Jünger	455—461
γ. Die Jünger als Träger der reinen Lehre	461—470
e. Die Bedeutung der Person des Erlösers	470—474
C. Die Lehre von den Mysterien	475—526
D. Eschatologie	526—538
Untersuchungen über das zweite koptisch-gnostische Werk.	
E. Die Stellung zur heiligen Schrift	539—552
V. Ursprung, Zeit und Ort der koptisch-gnostischen Original- werke	552—665
A. Die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû	552—598
B. Ursprung, Zeit und Ort des zweiten koptisch-gnostischen Werkes	598—665
Nachwort. (Einige Bemerkungen zu der „Réponse aux Göttin- gische Gelehrte Anzeigen“ des Herrn Prof. Amélineau)	666—680
Index rerum et nominum	681—689
Verbesserungen und Zusätze	690—692



Einleitung.

I. Geschichte der Handschrift.

Eine der bedeutendsten und merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte ist ohne Zweifel der Gnosticismus. Wenige Jahrzehnte nach dem Auftreten des Christentums finden wir ihn bereits im Gefolge desselben, zuerst im Osten, bald auch im Westen. Seine Anhänger rekrutierten sich aus den Anwohnern des Euphrat und Tigris, ebenso wie aus denen des Nils und der Rhone, so dass es den Anschein gewann, als wenn die gnostischen Ideen sich zu einer grossen geistigen Macht im Leben der Völker gestalten sollten. Die junge christliche Kirche war auf das Tiefste in ihren Grundfesten erschüttert, denn unter ihren Gläubigen gewann die neue Bewegung die meisten Anhänger, selbst die Existenz derselben schien eine Zeit lang in Frage gestellt. Darum darf man sich auch nicht wundern, wenn die Kirche nicht so sehr in dem Heidentum als vielmehr in dem Gnosticismus den gefährlichsten Gegner erkannte, wenn ihre bewährtesten Vertreter wie Justin, Irenaeus, Tertullian, Epiphanius und andere es für ihre wichtigste Aufgabe ansahen, dieser vielköpfigen Hydra den Kopf abzuschlagen und ihr in Wort und Schrift eifrig entgegenzutreten. Drei Jahrhunderte dauerte der gewaltige geistige Kampf, der mit einem völligen Siege der Kirche enden sollte. Zum Schluss machte allerdings das byzantinische Kaisertum der Ketzerei mit Gewalt ein Ende. Die Statthalter in den Provinzen und kaiserliche Kommissare wurden beauftragt, die Anhänger zu bedrücken, ihre ketzerischen Bücher ans Licht zu ziehen und dem vernichtenden Feuer zu übergeben. So schonungslos wütete der Fanatismus, dass, wenn wir von dem Briefe des Ptolemäus an die Flora absehen, auch nicht ein Originalwerk in griechischer Sprache, welches uns von der eigentümlichen Ge-

dankenswert der Gnostiker Kunde geben könnte, dem Untergange entronnen ist.

Bei dieser Sachlage sind wir denn bei dem Studium des Gnosticismus nur auf seine Gegner, die Kirchenväter, angewiesen, aber dieselben bilden für uns eine sehr trübe Quelle, denn ihre Angaben sind lückenhaft, verworren, ja oft entstellt; hatten sie doch nicht in der Absicht geschrieben, die Lehren ihrer Erzfeinde geschichtlich zu würdigen, sondern sie auf jede Weise zu vernichten.

Und doch — lägen uns nur heute die sämtlichen Nachrichten der Ketzerbestreiter vor! Aber ein ungünstiges Geschick hat es gewollt, dass die älteste Häresiologie, das Syntagma des Justin, die wichtigste Quelle für alle nachfolgenden Kirchenväter, verloren gegangen, und dass wir das nächst bedeutende Werk, das Syntagma des Hippolyt nur in unvollkommener Gestalt wiederherzustellen vermögen.

Trotz dieser Hindernisse haben die bedeutendsten Kirchenhistoriker es als eine ihrer Hauptaufgaben angesehen, diesem so überaus schwierigen Gebiet die eingehendsten Studien zu widmen, vor allem haben in neuester Zeit die bahnbrechenden Arbeiten von Lipsius¹ und Harnack² das geheimnisvolle Dunkel zu erhellen versucht; aber man wird bei genauerer Forschung zu der Einsicht gelangen, dass trotz des Aufwandes vielen Scharfsinns und bewunderungswürdigen Fleisses unsere Kenntnisse von der Geschichte des Gnosticismus noch sehr unsicher und mangelhaft sind, geschweige denn, dass man bei dem heutigen Stande der Wissenschaft eine „Ketzergeschichte des Urchristentums“, wie Hilgenfeld³ es mit grossem Scharfsinn versucht hat, schreiben könnte.

Neue Quellen, insbesondere Originalwerke der Häresiarchen selbst mussten dem Studium erschlossen werden, um unsere Kenntnisse über das Leben und Treiben der Gnostiker zu erweitern.

¹ Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865. — Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875.

² Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873. — Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Z. f. d. histor. Theologie 1874, II, S. 143—226.

³ Die Ketzergeschichte des Urchristentums. urkundlich dargestellt von Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1884.

Zwar wurde im Jahre 1851 eine bis dahin verloren geglaubte Schrift Hippolyt's, die sogen. Philosophumena, durch das Verdienst Miller's der gelehrten Welt zugänglich gemacht, ein Werk, welches sich eingehend mit der Darstellung der verschiedenen gnostischen Systeme beschäftigt, aber der Gewinn entsprach nicht ganz den Erwartungen, denn es konnte der eindringenden Kritik nicht lange verborgen bleiben, dass sehr viele Angaben dieses Buches höchst unsicher sind, ja z. T. vielleicht auf Fiktion beruhen.

Da sollten in demselben Jahre die langgehegten Wünsche der Gelehrten von einer Seite erfüllt werden, von der man es wohl am wenigsten erhofft hatte, nämlich von der koptischen Literatur aus, in der man sonst nur Übersetzungen von biblischen Büchern, von Heiligenlegenden und Gebetbüchern zu finden gewohnt war. In dem genannten Jahre erschien unter dem Titel: *Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartz, edidit J. H. Petermann Berolini 1851*, die vollständige Übersetzung eines gnostischen Originalwerkes. Die Handschrift, von der Schwartz im Jahre 1848 auf Kosten der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften eine Abschrift genommen, gehörte ursprünglich zu der Handschriftensammlung des Dr. Askew und war später von dem British Museum angekauft worden, wo es noch heute eine der Zierden der Sammlungen bildet. Schon lange vorher hatte Woide in Cramer's Beiträgen zur Beförderung theologischer Kenntnisse (Bd. III. 1778 S. 82 ff.) auf dieses seltene Manuscript aufmerksam gemacht, aber eine Herausgabe nicht versucht.

Leider hatte Schwartz an sein Werk nicht die letzte Hand anlegen können, da er durch den Tod der Wissenschaft viel zu früh entrissen worden war. Einer seiner Freunde, Prof. Petermann, hat das Werk zum Abschluss gebracht, ein Umstand, der für das Ganze nicht ohne Nachteil geblieben ist. Denn man muss gestehen, dass die Übersetzung trotz des ersichtlichen Fleisses manche Lücken und Versehen bietet; aber wie wäre dies anders denkbar bei einem so schwer verständlichen und so abstrusen Stoffe, bei einer so ungenießbaren Form, in welcher das ganze Werk abgefasst ist! Ich muss darum den Vorwurf von Revillout¹

¹ Comptes rendus de l'Acad. des inscript. 1872, S. 309: Mémoire sur la vie et les oeuvres du philosophe grec Secundus.

als zu hart zurückweisen, wenn er folgendes Urteil über die Übersetzung fällt: „Elle est donc restée définitivement à l'état de première ébauche; est c'est pourquoi elle est criblée de fautes graves, qui viennent constamment arrêter le lecteur et ne permettent pas de suivre la pensée. Cette oeuvre serait à reprendre d'un bout à l'autre.“¹

Mit der Veröffentlichung der Pistis Sophia — denn diesen Namen hatte das Werk seit Woide's Vorgang erhalten — hatte die Kenntnis der altchristlichen Gnosis eine wertvolle Bereicherung erfahren, denn „in ihm“, schrieb mit Recht Koestlin², „besitzen wir ein Originalwerk, das zum erstenmal die Möglichkeit eröffnet, ein gnostisches System nach Inhalt und Form ganz rein und unmittelbar an der Quelle kennen zu lernen, und zwar ein System, das durch die grossartigen Dimensionen, in welchen es angelegt, durch die Fülle erfindungsreicher Phantasie, mit welcher es ausgestattet und ausgeführt, und auf der andern Seite nicht minder durch die entschieden sittlich religiöse Richtung, von welcher es durchdrungen ist, gewiss ebenso viel Anspruch auf Beachtung hat, als jene älteren, längst bekannten Systeme der Stifter des Gnosticismus, mit deren genaueren Erforschung die geschichtliche Theologie der neueren Zeit sich so vielfach beschäftigt hat.“

Mit grossem Eifer wurde von den verschiedensten Gelehrten das System der Pistis Sophia untersucht, aber da zeigte sich deutlich, wie unzulänglich unsere Kenntnisse sind. In Frankreich neigten sich Gelehrte wie Renan, Revillout, Amélineau der Ansicht von Woide zu, der auf Grund einer Angabe von Tertullian³ in der Pistis Sophia ein eigenhändiges Werk Valentin's

¹ Es ist sehr charakteristisch für Révillout's Arbeit, dass er bei den von ihm angeführten falschen Stellen gar nicht die von Petermann unterhalb der Übersetzung von Schwartze gemachten Verbesserungen berücksichtigt, die oft sehr wesentlich sind. — Ein Urteil, welches der Wahrheit mehr entspricht, fällt Amélineau: *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, *Annales du Musée Guimet*, tome quatorzième 1887, S. 198.

² Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, in den *Theolog. Jahrb.* herausg. von Baur u. Zeller, Jahrg. 1854, S. 1—104 und 187—196.

³ Tertullian *adv. Valentinianos* c. 2: Porro, „*facies Dei spectat in simplicitate quaerentes* (Weish. 1, 1. 2) *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis*“.

gefunden zu haben glaubte, freilich mit der Modifikation, dass sie nicht Valentin selbst, sondern einen seiner Schüler oder Nachfolger für den Verfasser erklärten. Auch Dulaurier¹, der schon vor Schwartze die Pistis Sophia eines eingehenden Studiums gewürdigt, ja sogar eine Übersetzung dieses Werkes vorbereitet hatte, die aber leider, ich weiss nicht aus welchen Gründen, unveröffentlicht geblieben ist, hielt die Meinung Woide's nicht für unmöglich und jeder soliden Basis entbehrend, obwohl schon vor ihm Matter² (*histoire critique du Gnosticisme* II. Bd. S. 103 Anm. 6) diese Hypothese zurückgewiesen hatte. Renan scheint dagegen neuerdings seine Meinung geändert zu haben, da er in seinem *Marc-Aurèle* (S. 120 Anm.) das Werk für vielleicht identisch mit den „kleinen Fragen der Maria“, die bei Epiphanius erwähnt werden, erklärt.

In Deutschland nahm man von Anfang an einen andern Standpunkt in der Frage ein. Um von der grundfalschen Ansicht Bunsen's³, der die Pistis Sophia für „eine höchst werthlose Frucht der markosianischen Häresie voll der spätesten und gedankenlosesten Mystik über Buchstaben, Laute und Worte“ erklärte⁴, ganz zu schweigen, sahen der Herausgeber Petermann (Vorrede S. VII), Köstlin in seiner oben erwähnten gediegenen Schrift über „das gnostische System der Pistis Sophia“ und ihm folgend Baur⁵, Lipsius⁶ und Jacobi⁷ die Grundlage des Systems für ophitisch an. Jüngst dagegen hat Usener in seinem „Weihnachtsfest“ (Re-

¹ Notice sur le manuscrit copte-thébain intitulé: La fidèle sagesse (πιστις σοφία) et sur la publication projetée du texte et de la traduction française de ce manuscrit. *Journal asiatique* 1847, S. 534 ff.

² Vor diesem schon Münter in seiner Schrift: *Odae gnosticae Salomoni tributae thebaice et latine, praefatione et adnotationibus philologicis illustratae*. Havniae 1812.

³ Hippolytus I. S. 47.

⁴ Auch Heinrici: *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, Berl. 1871, S. 45, 66 hielt sie für ein markosisches Produkt.

⁵ cf. *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1853, S. 204 Anm. 1.

⁶ cf. *Diction. of Christian Biography* Vol. IV, p. 405 ff.

⁷ Herzog's *Real-Encykl.* 2. Aufl. Bd. V., S. 244.

ligionsgeschichtliche Untersuchungen Bd. I. S. 42 f.) das Werk der jüngeren valentinianischen Schule zugeschrieben. Einer eingehenden Beurteilung dieser Frage glaube ich mich an diesem Orte enthalten zu dürfen, da sich später noch Gelegenheit zu einer näheren Besprechung bieten wird.

Die Pistis Sophia war jedoch nicht das einzige gnostische Werk in koptischer Sprache, dessen Herausgabe Schwartz geplant hatte, vielmehr sollte diesem noch ein zweites resp. drittes nachfolgen, aber er sollte leider die Früchte seiner Arbeiten nicht mehr ernten.

Auf einer Reise nämlich, welche im Jahre 1769 der berühmte schottische Reisende James Bruce zur Erforschung der Nilquellen unternommen hatte, wurde demselben von den Eingeborenen unter vielen äthiopischen und arabischen Manuscripten auch eine umfangreiche Handschrift in koptischer Sprache angeboten und von ihm erworben. Leider hielt er es nicht für wichtig genug, uns in seinem grossen Werke *Travels into Abyssinia* (deutsch v. Volkmann, 5 Bde., Leipz. 1790—92) eine nähere Kunde über den Ort des Ankaufes zu geben. Amélineau¹ vermutet, dass Bruce den Codex in einem der ägyptischen Klöster in Oberägypten gekauft haben müsse, da der Dialekt, in dem das Werk geschrieben, der sahidische sei. Ich meinerseits kann diese Ansicht nicht teilen, denn wie hätte dort das Buch den Nachspürungen der Kommissare und dem Fanatismus der Mönche entgehen können! Auf eine besondere Gelegenheit des Kaufes weist m. E. auch der Umstand hin, dass er nur dieses eine koptische Manuscript erworben hat, während in einer koptischen Klosterbibliothek sicherlich noch viele andere Werke feil gewesen wären. Vielmehr bin ich der Ansicht, dass dieser Codex seine Rettung nur dem Umstande verdankt, dass er entweder in einem Hause verschüttet, oder, was mir noch glaubwürdiger erscheinen möchte, einem Gnostiker ins Grab beigegeben war; denn wie im alten Ägypten den Toten Totenbücher oder andere literarische Erzeugnisse zur Seite gelegt wurden, so hatte sich diese Sitte auch noch in die christliche Zeit fortgepflanzt, nur dass die Bücher jetzt anderer

¹ Le papyrus gnostique de Bruce, *Comptes rendus de l'acad. des inscript.* 1882, S. 220—27.

Art waren. Auch glaube ich, dass wir aus einer Notiz bei Woide (l. c. S. 93 cf. Robins: Catalogue of Bruce's Aethiopic and Arabic M. SS. N. 96, S. 35) eine genauere Angabe des Fundortes feststellen können. Derselbe bemerkt nämlich, dass Bruce dieses Manuscript in Theben (Medinet tâbu) in Oberägypten angekauft habe, eine Mitteilung, deren Glaubwürdigkeit nichts im Wege steht, und die, wie ich vermute, auf einer mündlichen Mitteilung des Reisenden selbst beruht. Denn als derselbe seine kostbaren Bücherschätze nach England gebracht hatte, war er uneigennützig genug, den Codex selbst nach London zu senden und Woide, dem damals berühmten Kenner des Koptischen, eine nähere Einsicht in dieses merkwürdige Buch zu gestatten, ja es konnte derselbe sogar eine Kopie anfertigen, die jetzt nebst seinem übrigen schriftlichen Nachlass in der Clarendon Press der Universität Oxford unter Mr. Clar. Press. d. 13 aufbewahrt wird. Woide war es auch, der in seiner oben erwähnten Abhandlung wie von der Pist. Soph., so auch von dem Codex Brucianus der gelehrten Welt die erste, wenn auch flüchtige Kunde gab, ja schon die an verschiedenen Orten des Textes vorkommenden Citate der Bibel in seinem Appendix ad Novum Testamentum benutzte. Sehr beklagen muss man es, dass dieser Gelehrte es unterlassen hat, dem so interessanten Text noch fernerhin seine Aufmerksamkeit zu schenken, denn nach ihm blieb er unbearbeitet und fast verschollen. Erst Schwartze war es wieder vergönnt, den Codex durch Autopsie kennen zu lernen, als er im Jahre 1848 die Bibliotheken Englands zur Erforschung koptischer Handschriften bereiste; denn inzwischen war das Manuscript nebst 95 anderen arabischen und äthiopischen Texten durch Kauf von den Erben in den Besitz der Bodleiana zu Oxford übergegangen, woselbst es noch bis zum heutigen Tage aufbewahrt wird. Er kopierte die Abschrift Woide's und verglich sie darauf mit dem Original. Dabei ergab sich, dass die Abschrift Woide's an sehr vielen Stellen der Verbesserung bedurfte. Aber — ein eigentümliches Missgeschick — auch ihm war eine Herausgabe nicht vergönnt, nicht einmal das Werk zu studieren, viel weniger noch zu übersetzen hatte er Zeit gehabt, wie Amélineau angenommen, und Petermann's Kenntnisse des Koptischen waren für eine so schwierige Aufgabe nicht ausreichend.

Regeres Interesse wandten in den letzten Decennien dem

Codex französische Gelehrte zu. Revillout¹ versprach eine Herausgabe desselben und gab (l. c. S. 350) die ersten Textproben, aber sein Versprechen ist bis jetzt unerfüllt geblieben, und, wie ich glaube, aus sehr nahe liegenden Gründen, denn sein Text, der aus einer mir unbekanntem Quelle geflossen sein muss, zeigt die grössten Verderbnisse und Lücken, die ein Verständnis oder gar eine Übersetzung zur Unmöglichkeit machen. Mit grösserer Energie trat Amélineau an die Herausgabe des Werkes heran. Im Jahre 1881 wurde er auf sein Ersuchen vom Minister des öffentlichen Unterrichts nach Oxford gesandt, um den Codex für seine Arbeiten auf dem Gebiete des ägyptischen Gnosticismus verwerten zu können, und gab in den Comptes rendus 1882 S. 220—27 (Le papyrus gnostique de Bruce) eine genaue Kunde von dem Zustande desselben und im Jahre 1887 in seinem Essai sur le Gnosticisme égyptien S. 249 ff. eine grössere Textprobe nebst Übersetzung.

Durch diese Arbeit von Amélineau wurde Prof. Harnack auf die Existenz des koptischen Codex aufmerksam gemacht; seiner Anregung und unermüdlichen Unterstützung allein ist es zu verdanken, dass der Verfasser dieses mit der so lange aufgeschobenen Herausgabe eines der umfangreichsten und zugleich merkwürdigsten Bücher der koptischen Literatur betraut wurde, und ich möchte die Gelegenheit nicht unbenutzt lassen, ihm an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Dankend muss ich auch der Liebenswürdigkeit meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Prof. Erman gedenken, der mir mit grösster Uneigennützigkeit die Abschrift Schwartze's, die er aus dem Nachlasse Petermann's erworben hatte, zur Benutzung übergeben und stets durch seine rege Teilnahme die Arbeit gefördert hat. Beider Gelehrten Bemühungen habe ich es zu verdanken, dass mir durch Unterstützung des Hohen Preussischen Kultusministerium die Gelegenheit geboten wurde, noch einmal an Ort und Stelle den Codex einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen.

Die Handschrift ist nicht wie die der Pistis Sophia auf Pergament, sondern auf Papyrus von ziemlich dunkler Farbe geschrieben; sie umfasst 78 Blätter, — nicht 76, wie Woide in Cra-

¹ cf. Comptes rendus de l'acad. des inscript. 1872, S. 318 Anm.

mer's Beiträgen S. 93 und im Appendix ad Nov. Testam. S. 139 behauptet, noch 79 nach seinem pro memoria vor der Abschrift, — und zwar in klein Folio oder Quart. Jedes Blatt, mit Ausnahme von zweien, ist recto und verso beschrieben mit durchschnittlich 27—34 Zeilen auf jeder Seite und hat durchschnittlich eine Höhe von 29 cm. und eine Breite von 17 cm. gehabt. Der Codex hat ursprünglich nicht Rollen-, sondern Buchform gehabt, indem wahrscheinlich je vier Blätter eine Lage bildeten; ob er aber jemals zu einem Codex zusammengebunden war, erscheint mir fraglich, da sich nirgends, mit Ausnahme von einem Blatte, eine Paginierung findet.

Schon zur Zeit Woide's liess der Zustand des Papyrus viel zu wünschen übrig, denn sechs bis sieben Blätter waren stark beschädigt, so dass die ersten und letzten Buchstaben der Zeilen verloren waren, sehr viele in ihren Schriftzügen ausgebleichen, ja eine Seite konnte Woide überhaupt nicht mehr lesen. Infolge dieses Übelstandes und bei der Schwierigkeit des Verständnisses darf man sich nicht wundern, wenn die erste Kopie nicht allen Anforderungen entsprach, und wenn Schwartz bei seiner Kollationierung dieselbe an nicht unerheblich wenigen Stellen auf Grund des Originals verbessern konnte.

Aber im Laufe der Zeit war der Codex nicht mehr derselbe geblieben, das feuchte Klima von England hatte sehr schädlich auf den Papyrus eingewirkt, die Schwärze der Buchstaben war verblichen, die Blätter an den Rändern und in der Mitte durch Loslösung von Papyrusfasern lückenhaft geworden, und, was die Hauptsache war, eine rechtzeitige Konservierung vergessen. Als man endlich diesen Schritt unternahm, war das Schicksal des Codex schon besiegelt; sieben Blätter müssen bereits so zerstört gewesen sein, dass man sie einer Aufbewahrung nicht mehr für wert gehalten hat, denn heute sind sie nicht vorhanden. Vierzig andere Blätter waren bis auf die Hälfte, ja oft noch mehr von ihrem früheren Umfange reduciert, insbesondere, was das heutige Studium so sehr erschwert, die Konservierung war nicht von sachkundiger Hand ausgeführt, denn die Blätter liegen nicht mehr in der von Woide angegebenen Reihenfolge, sondern bunt durcheinander gewürfelt, sehr häufig auf den Kopf gestellt oder recto und verso umgedreht, so dass es die mühsame Arbeit einiger Tage erforderte, um überhaupt die vorhandenen Blätter mit denen Woide's

identificieren und die fehlenden feststellen zu können. Mit einem Wort, der Codex gewährt heute den traurigsten und unerquicklichsten Eindruck. Daher kann bei uns das Geständnis Amélineau's kein Erstaunen erregen, dass er beim ersten Male fast kein Wort gelesen und darum es vorgezogen habe, die Abschrift Woide's zu kopieren. Aber war denn der Papyrus damals schon in einem solchen Zustande, dass man von dem Vorhandenen durchaus nichts mehr lesen konnte? Dies muss ich auf Grund persönlicher Prüfung des Thatbestandes verneinen und kann daher Amélineau den Vorwurf nicht ersparen, dass er sich nicht einmal die Mühe genommen hat, mit Hilfe der Abschrift Woide's den Codex von neuem zu kollationieren, zumal er aus der Vorrede der Pistis Sophia wissen musste, dass die Kopie nicht allen Ansprüchen genügte. Hätte er wirklich den Versuch gemacht, so wären seine jetzigen Äusserungen: „Le grand nombre de folios se retrouve et on peut encore s'assurer avec beaucoup de patience et de bons yeux que la copie correspond parfaitement à l'original“ oder „d'ailleurs la science incontestable de Woide et le soin avec lequel il faisait ses ouvrages sont un sûr garant de la fidélité de sa copie“ ganz unerklärlich, oder man müsste annehmen, dass er in der That nichts gesehen habe.

Wenn ich aber der Meinung gewesen war, dass die Kollationierung von Schwartz das Original treu wiedergeben werde, so sollte ich bei genauerer Prüfung bald eines Besseren belehrt werden. Häufig hatte der Gelehrte die Abschrift Woide's nicht richtig kopiert, zuweilen dann das Richtige im Original gefunden, sehr oft aber auch nicht; manche schon von Woide falsch gelesenen Stellen waren nicht nach dem Original berichtet. Bei dieser Sachlage, die ein flüchtiger Blick in das Manuscript klar vor Augen führte, sah ich mich genötigt, die traurigen Überreste in einer mehr als vierzehntägigen, überaus anstrengenden Arbeit noch einmal mit der Abschrift von Woide-Schwartz zu vergleichen, und gebe mich der Hoffnung hin, dass dieselbe für die Textesgestaltung nicht ohne Einfluss geworden sein wird, obgleich ich leider gestehen muss, nicht in jeder Beziehung befriedigt zu sein, da an vielen Stellen selbst die genauesten Untersuchungen kein sicheres Resultat zu liefern im stande gewesen sind. Ein Umstand, der für mich von grossem Vorteil werden sollte, war der, dass ich mit dem Inhalt des Codex und den fehlerhaften

Stellen durch ein halbjähriges Studium schon genau vertraut war; aber auch so wäre eine Kollation unmöglich gewesen, wenn nicht Woide in seiner Kopie Zeile für Zeile abgeschrieben hätte. Seinem unermüdliehen Fleisse verdanken wir die Rettung dieser wichtigen Schrift.

Die Sprache des Codex ist, wie gesagt, die koptische, und zwar zeigt er wie die Pistis Sophia den sahidischen d. h. den oberägyptischen Dialekt, aber wie dort, so auch hier nicht durchweg, es finden sich vielmehr Spuren dialektischer Eigentümlichkeiten, vor allem aber sind zwei Blätter, die merkwürdiger Weise doppelt erhalten sind, ebenso wie ein Blatt, welches in der Abschrift Woide's am Ende vorhanden ist, rein dialektisch gehalten, eine Thatsache, die für die Beurteilung der ganzen Handschrift noch von Wichtigkeit sein wird.

Eine andere Frage, die an dieser Stelle gleich erledigt werden soll, wird die sein, ob wir ein wirklich koptisches Originalwerk vor uns haben oder nicht. Woide hatte bei der Besprechung der Pistis Sophia, die er, wie gesagt, für ein Werk Valentin's ansah, seine Meinung dahin geäußert, dass Valentin, da er ja ein geborener Ägypter war und zum wenigsten 30 Jahre in dem Lande gewohnt, des Griechischen und Ägyptischen mächtig gewesen sei; er habe, um seine Lehre zu verbreiten, dieselbe in beiden Sprachen kundgethan, und wir besäßen nun in dem vorliegenden Werke die ägyptische Sophia. Abgesehen von der mehr als fragwürdigen Behauptung, dass Valentin der Verfasser sei, verrät die Sprache des Buches so sehr den Ton einer Übersetzung aus dem Griechischen, dass es meiner Meinung nach gar keiner näheren Begründung bedarf. Dasselbe gilt auch von dem Codex Brucianus, auch er bietet uns die koptische Übersetzung eines verloren gegangenen, ursprünglich griechisch geschriebenen Originalwerkes; dies zeigen die vielen im Text zerstreuten griechischen Wörter, die wörtliche Übersetzung griechischer Phrasen, insbesondere die Fälle, in denen der Übersetzer das griechische Substantiv, welches nach koptischem Sprachgebrauch im Nominativ stehen müsste, unverändert in der Form des Originals stehen liess, oder noch besser, in denen er ganze Sätze, die er wegen Verderbnis des griechischen Textes oder aus Mangel an Verständnis nicht periodisch auflösen konnte, einfach Wort für Wort aus dem Original übersetzt hat; als klassisches Beispiel

dafür möchte ich auf p. 72 in der Abschrift Woide's aufmerksam machen.

Sehr erwünscht wäre es auch, zu erfahren, aus welcher Zeit unsere Handschrift stammt. Leider ist diese Frage sehr schwer zu beantworten, denn unglücklicher Weise ist das Manuscript, wie so viele koptische Handschriften, nicht datiert, auch kann man, wenigstens bis heute, noch nicht auf Grund von paläographischen Indicien einen sicheren Schluss auf das Alter eines Codex ziehen. In unserem Falle liegt die Sache insofern ungünstiger, als man jetzt nicht mehr die Schriftcharaktere deutlich erkennen kann¹, andererseits mehrere Hände thätig gewesen sind, die so sehr von einander abweichen, dass die Handschrift nicht ein und derselben Zeit zugeschrieben werden kann. Jungen Datums ist sie keinesfalls, dagegen sprechen zwei Thatsachen, einmal das Material, denn die Handschrift ist auf Papyrus geschrieben, während man in späterer Zeit sich stets des Pergaments bediente, zweitens der Inhalt, denn wir haben ein gnostisches Werk vor uns. Man würde, wie ich glaube, sich nicht sehr weit von der Wahrheit entfernen, wenn man behauptet, dass die Übersetzung resp. Abschrift doch zu einer Zeit verfasst sein müsse, in welcher gnostische Ideen verbreitet, gnostische Werke eifrig gelesen wurden; denn zu welchem Zwecke hätte sonst wohl dieses Werk dienen sollen, wenn nicht zur Lektüre? Die letzten Ausläufer der gnostischen Bewegung scheinen bis an das Ende des sechsten Jahrhunderts zu reichen, denn noch Justinian sah sich genötigt, in seinen Gesetzen gegen die Gnostiker vorzugehen (cf. cod. lib. I. tit. 5 l. 18. 19. 21), und es gewinnt den Anschein, als ob der Gnosticismus in Oberägypten, in welchem Teile die byzantinische Herrschaft niemals einen so festen Fuss fassen konnte, wie im Delta, noch ein längeres Leben gefristet hat. Wir möchten daher bis auf Weiteres der Ansicht sein, dass die Handschrift um die Wende

¹ Meine Absicht, ein specimen der Handschrift resp. der verschiedenen Hände zu geben, ist daran gescheitert, dass eine photographische Aufnahme kein Wort erkennen liess, so wenig reagierte mehr die Schrift. Ich begnüge mich daher, auf Woide's Appendix ad Nov. Testam. tab. III zu verweisen, in dem der Charakter wenigstens einer Hand gegeben wird.

des fünften bis Mitte des sechsten Jahrhunderts geschrieben sei¹. Damit ist aber noch gar kein Präjudiz für das Alter des griechischen Originalwerkes gegeben, von dem ja das koptische Werk nur die Übersetzung oder besser gesagt, die Abschrift der Originalübersetzung bildet. Diese Frage wird uns noch später zu beschäftigen haben.

II. Anordnung der Blätter.

Schon zu der Zeit, als Bruce den Codex gekauft hatte, befand sich derselbe nicht mehr in seinem ursprünglichen Zustande, dies zeigt deutlich die Abschrift Woide's, der die Blätter in der Reihenfolge, wie er sie vorfand, kopierte. Dabei ergab sich ihm, dass zuweilen eine Serie von Blättern einen fortlaufenden Text lieferte, aber zugleich das traurige Resultat, dass dies leider oft genug nicht der Fall war. Dies mag wohl auch ein Hauptgrund gewesen sein, der ihn bestimmte, von einer Herausgabe abzu- sehen. Doch fand er, dass in dem Codex zwei Titel enthalten wären, nämlich ΠΑΙ ΠΕ ΠΧΩΩΛΛΕ ΠΗΓΚΩΣΙΣ ΑΠΑΘΡΟΡΑΤΟΝ ΠΠΟΤΤΕ und ΠΧΩΩΛΛΕ ΑΠΠΟΣ ΚΛΟΠΟΣ ΚΑΤΑ-ΑΥΤΕΣΤΗΡΙΟΝ, er zog daraus den Schluss, dass dies die Anfänge zweier in diesem Codex enthaltenen gnostischen Werke seien, eine Meinung, die noch heute in der Literatur als die geltende angesehen werden kann. Auch Amélineau hat in seinen sonstigen Arbeiten, besonders in einer neuerdings in den Annales du Musée Guimet Tom. XXI No. 2, S. 175—215 (Revue) erschienenen Abhandlung: Les traités gnostiques d'Oxford, étude critique, die er als Einleitung seiner künftigen Herausgabe des Codex Brucianus² vorausgeschickt hat, dieselbe Ansicht verfochten und wissenschaftlich näher zu begründen versucht. Da er in dieser Abhandlung, wie er schreibt, die Früchte siebenjähriger Studien, „les résultats de

¹ Der eine Teil der Handschrift wird mit einiger Sicherheit in das fünfte Jahrhundert zu verlegen sein.

² Dieselbe wird nach brieflicher Mitteilung in dem XXXIV. Bande der Notices et Extraits des manuscrits etc. erscheinen.

mes recherches et de mes études, de mes hypothèses et de mes convictions“ niedergelegt hat, so würde es, wie ich glaube, für die überaus schwierige Anordnung der Blätter nicht uninteressant sein, seine Ansichten, zumal da die Annales du Musée Guimet nur wenigen Gelehrten zugänglich sein werden, etwas genauer darzulegen und auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen.

Der Anfang des gnostischen Werkes gleicht nach Amélineau dem der Pist. Soph. Jesus versammelt nach seiner Auferstehung seine Jünger und lässt sie die Mysterien der Gnosis erkennen. Der Codex hat eine Aufschrift, der die Nachahmung eines Verses des Ev. Johan. ist: „Ich habe euch geliebt, ich habe euch das Leben geben wollen, Jesus, der Lebendige, welcher die Wahrheit kennt.“ Der Titel ist mit der ersten Phrase des Buches vereinigt: „Ceci est le livre des Gnosés de l'Invisible divin.“ Derselbe Zufall, der uns den Anfang der ersten Abhandlung aufbewahrt, habe uns auch den Titel der zweiten Abhandlung überliefert, der sich unten am Ende einer Seite (W. Abschrift p. 39) befinde, aus dem hervorgehe, dass der ganze Rest dieser Seite das Ende der ersten Abhandlung ausmache. Diesen Umstand hält Amélineau fest im Auge, da er ihm erlaubt, die übrigen Blätter von diesen beiden fixierten Punkten aus anzuordnen.

Am Ende von zwei Blättern (W. p. 1—4 und p. 25—28) hört der Text plötzlich auf, und obgleich eines von den Exemplaren des uns doppelt überlieferten Anfangs noch eine Seite mehr Text bietet, so kann man aus ihr über den Inhalt nichts Sicheres schliessen, da alle Enden der Zeilen abgebrochen sind.

Unmittelbar nach diesen beiden Blättern setzt Amélineau, ohne die Lücke, die beträchtlich sein kann, genauer zu fixieren, 25 Blätter, welche nach der Abschrift Woide's (W. p. 61—112) zusammenhängen; diesen lässt er sechs andere Blätter (W. p. 113—122) folgen, die sehr zerstört sind und plötzlich abbrechen. Daran schliesst sich ein Blatt (W. p. 153—154), von dem nur eine Seite übersetzbar ist, die andere hat von Woide nicht mehr gelesen werden können, der nur eine sehr fehlerhafte und lückenvolle Kopie von ihr hinterlassen hat. An diesem Orte fügt er dann einige nicht näher bezeichnete Blätter ein und gelangt endlich nach einer neuen Lücke, die aber nicht sehr bedeutend zu sein scheint, an das Ende der ersten Abhandlung, d. h. zu zwei zusammenhängenden Blättern (W. p. 37—40), von denen das zweite

unten auf der recto-Seite den Titel der zweiten Abhandlung enthält.

Zwar hält Amélineau diese seine Anordnung ein wenig „violente“, aber der Titel der ersten Abhandlung kündigt nach ihm einen mehr metaphysischen als physischen, oder besser uranographischen Inhalt an, dem auch die in die erste Abhandlung eingeordneten Blätter ganz entsprächen. Ein zweites Argument für die Richtigkeit seiner Anordnung entnimmt er dem Titel der zweiten Abhandlung.

In seiner ersten Abhandlung *Comptes rend. des inscript. 1882*, S. 222 und in seinem *Essai sur le Gnost. égypt.*, S. 196 hat er diesen Titel, da er den Text für unrichtig hielt, „le livre du grand Logos selon le mystère“ übersetzt, jetzt verwirft er diese Ansicht und giebt folgende Übersetzung: „Le livre du grand Logos en chaque mystère“. Da es sich nun in der zweiten Abhandlung um die Weihen, welche Jesus seinen Jüngern giebt, und um die „mots de passe“ handelt, vermittelt deren man die bösen Welten nach dem Tode durchwandern kann, so fasst er das Wort „μυστήριον“ im doppelten Sinne auf, entweder als „Mysterium der Weihen“ oder als „Mysterium von jedem Äon, der aus mehreren geheimnisvollen Regionen zusammengesetzt und von einer Menge sehr geheimnisvoller Mächte bewohnt wird“. Das Wort „λόγος“ bedeutet nach ihm nicht den „Äon Logos“, sondern die „grossen und geheimnisvollen mots de passe“, die der Logos den Gnostikern mitteilt, damit dieselben alle Äonen ohne Hindernis durchschreiten können. Amélineau sieht in dem Titel der zweiten Abhandlung eines von den bei den Ägyptern so beliebten Wortspielen. Da nun nach seiner Meinung die ganze zweite Abhandlung über den oben angegebenen Gegenstand handelt, so ordnet er alle die Blätter, welche mit dem allgemeinen Inhalt der zweiten Abhandlung nicht übereinstimmen, in die erste ein und findet auf diese Weise, dass der so aufgestellte Plan der ersten Abhandlung demjenigen in der *Pistis Sophia* in gewisser Weise entspricht: Jesus beginnt einen Dialog mit seinen Jüngern, tritt dann in eine sehr lange Auseinandersetzung ein, bis er schliesslich, indem er sich mehr und mehr erwärmt, die lyrische Form anwendet. Diese lyrische Form ist in den letzten beiden Seiten der Abhandlung (W. p. 37—39) angewendet, in denen die Jünger den Lobpreisungen Jesu liturgisch respondieren, eine Form,

die auch schon in den letzten beschädigten Blättern (W. p. 113—122) erscheint und unmöglich in die uranographische Abhandlung des zweiten Teils gesetzt werden kann. Aus diesen Gründen bietet nach seiner Meinung seine Anordnung der Blätter eine möglichst grosse Gewähr für die Richtigkeit.

Auf Seite 196 seiner Arbeit spricht er von zwei nicht näher bezeichneten Blättern, welche von dem Rest des Manuscriptes getrennt seien, aber den ersten Gebrauch der Formel: „Je te chante un hymne de louanges, ô Père de toutes les Paternités“ (sic!) enthielten, die in den drei letzten Seiten der ersten Abhandlung (W. p. 37—39) so häufig wiederkehre. Dieser Formel gehe daselbst das Versprechen Jesu an seine Jünger voraus, sie durch alle Äonen bis zum Äon des wahren Gottes führen zu wollen und zwar vermittelt gewisser Mysterien. Dieses Versprechen nun vereinigt nach seiner Meinung die beiden Abhandlungen zu einem Ganzen, indem die zweite Abhandlung die Erfüllung des in der ersten gegebenen Versprechens ist; es hätte also kein Zufall diese beiden Abhandlungen zusammengefügt, sondern das Ganze sei eine planvolle Anlage.

In die zweite Abhandlung setzt nun Amélineau die schon in der Abschrift Woide's zusammenhängenden Blätter (W. p. 40—60), dann lässt er nach einer bedeutenden Lücke zwei Blätter (W. p. 33—36) und wieder nach einer Lücke zwei Blätter (W. p. 29—32) folgen; an dieser Stelle befindet er sich im 57. Äon (sic!), obwohl nach seiner Ansicht aus dem Vorhergehenden hervorgehe, dass man schon zum letzten Äon, dem Äon des Schatzes gelangt sein müsse. So ist er überrascht, konstatieren zu können, dass der Äon des Schatzes noch einen ersten, zweiten, dritten bis 60. Äon (sic!) habe, und ruft triumphierend aus: „Il y avait là de quoi faire tomber tout mon système, mais la lumière, dont il est si souvent question, a daigné briller à mes yeux, et j'ai compris l'économie du Plerôme tout entier.“

Das Wort Pleroma hat nach Amélineau einen zweifachen resp. dreifachen Sinn, einmal, wenn auch nicht sicher, müsse man darunter die Erde verstehen, aber nur in Rücksicht auf die Psychiker und Pneumatiker, da die Hyliker zu der schlechten Schöpfung gehören. Zweitens bezeichne das Wort die Welt der Mitte und die obere Welt in ihrer Gesamtheit, d. h. alle zwischen unserer Erde und dem oberen Pleroma sammt den darin befind-

lichen Äonen liegenden Äonen, und endlich oft nur die „obere Welt“, die hier Äon des Schatzes genannt werde und 60 Äonen (sic!) enthalte. Daraus gehe hervor, dass die ersten Mysterien, in welche Jesus seine Jünger eingeweiht, nur den Zweck haben, ihnen den Durchgang durch die Äonen der Welt der Mitte bis zum höheren Pleroma zu gestatten; diesem höheren Pleroma entspreche eine besondere und höhere Weihe, die den Weg bis zum Gott der Wahrheit selber eröffne, und darum enthalte der Äon des Schatzes 60 Äonen. Diese gegebene Erklärung werfe ein grosses Licht auf den ganzen Inhalt der zweiten Abhandlung, in der die Dinge nur durch Anspielungen verkündet würden, da die Jünger der Gnosis schon im voraus das System wüssten, oder als solche vorausgesetzt würden.

Gewisse Blätter, die evident zur zweiten Abhandlung gehören, kann Amélineau nicht genauer anordnen, da die Lücken zu gross seien. An den Schluss der ganzen Abhandlung setzt er fünfzehn Blätter, die auf einander folgen und die Beschreibung der Emanation aus dem wahren Gotte Jeû enthalten.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die lange Auseinandersetzung Amélineau's, so muss man unwillkürlich zu dem Schluss gelangen, dass hier viele geistreiche Gedanken entwickelt, trotzdem aber sehr wenig Richtiges ans Tageslicht gefördert worden ist. Zwar wissen wir aus den Kirchenvätern, — und die Pistis Sophia, sowie unser Codex bestätigen dies — welchen abstrusen Ideen, welch' seltsamen Spekulationen die Gnostiker nachgingen, aber eine solche Vermischung der heterogensten Gedanken, wie Amélineau sie ihnen durch seine Anordnung der Fragmente impuirt hat, würde wohl selbst für einen Gnostiker zu arg gewesen sein. Denn diese so viel gerühmte Anordnung der Blätter ist in der That nur eine Unordnung im grossen Stile; kaum ein einziges Blatt ist organisch in das Ganze eingefügt worden, es reiht sich Lücke an Lücke, Blatt an Blatt, aber eine methodische Untersuchung, überhaupt nur einen Versuch, tiefer in den Inhalt der der Schrift einzudringen, vermisst man auf jeder Seite; jeder Satz enthält ebenso viele Einfälle als Worte. Hätte doch Amélineau auf Grund seiner Anordnung eine Entwicklung des Gedankenganges versucht, dann hätte er nur zu bald das Unhaltbare seiner Ansichten erkannt und seine Anordnung als très-violent verworfen, statt dessen setzt er uns hier ein gedankenloses Raison-

ment vor. Es würde mich zu weit führen und liegt auch nicht in meinem Interesse, eine eingehende Besprechung und Zurückweisung seiner Argumente zu geben, vielmehr werde ich meinerseits den Versuch machen, die von mir aufgestellte Anordnung, verbunden mit einer wissenschaftlichen Begründung, der gelehrten Welt im Folgenden vorzulegen.

Ein Grundfehler, den Amélineau in seiner Abhandlung begangen hat, ist der gewesen, dass er sich ohne nähere Prüfung der althergebrachten, von Woide aufgestellten Behauptung, in diesem Codex Brucianus seien zwei selbständige Abhandlungen enthalten, deren Titel uns in den beiden Anfängen: $\pi\alpha\iota\ \pi\epsilon\ \pi\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \mu\epsilon\pi\alpha\rho\omicron\rho\alpha\tau\omicron\kappa\ \kappa\iota\omicron\upsilon\tau\epsilon$ und $\pi\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \mu\epsilon\pi\iota\omicron\varsigma\ \kappa\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\text{-}\mu\epsilon\tau\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\kappa$ — oder richtiger nach der Abschrift von Schwartze $\pi\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \mu\epsilon\pi\iota\omicron\varsigma\ \kappa\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\text{-}\mu\epsilon\tau\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\kappa$ —, vorliegen, angeschlossen hat. Bei Woide beruhte diese Behauptung ja nur auf der oberflächlichen Kenntnis des Inhalts und der empirischen Beobachtung zweier Titel, anders liegt aber die Sache bei Amélineau, der so langjährige Studien diesem Werke gewidmet hat. Ihm hätte doch eine auffallende Thatsache, die freilich ihm gar nicht aufgefallen zu sein scheint, da er ihrer mit gar keinem Worte gedenkt, die aber Woide mit Sorgfalt aufgezeichnet hat, in die Augen fallen müssen, die Thatsache nämlich, dass dieser Codex nicht von einer Hand geschrieben ist, auch wahrscheinlich nicht aus einer Zeit stammen kann, da die Schriftcharaktere selbst bei flüchtigem Einblick in das Manuscript sich als total verschiedene ergeben. Dieser Umstand hat mich nämlich, um an diesem Orte schon das Resultat meiner Untersuchungen kundzuthun, zu dem wichtigen Schluss geführt, dass wir in dem Codex Brucianus in der Gestalt, wie er heute uns vorliegt, nicht einen zu einer Handschrift gehörenden Codex besitzen, sondern vielmehr zwei Handschriften, die uns zwei zeitlich und inhaltlich verschiedene gnostische Werke überliefern.

Bevor wir aber zu der Untersuchung dieser so überaus schwierigen Frage schreiten, wird es m. E. am rechten Platze sein, wenn wir im Folgenden das „pro memoria“, welches Woide an die Spitze seiner Abschrift gestellt hat, zum Abdruck bringen, da dieses uns zum Leitstern durch das Labyrinth dienen soll. Er schreibt:

„Initium Ms. bis adest, et numerus A. B in primo folio perit, sed in tertio ϵ et α exstat, potest vero ex altero initio libri colligi haec folia conjungenda esse. Quae sequuntur, separata sunt folia, quae erunt ordine disponenda. Sunt tamen in hisce foliis iidem characteres, qui in sequentibus foliis, quae cohaerent, et quorum primum incipit cum voce $\epsilon\tau\rho\iota\zeta\epsilon\kappa\epsilon\iota$ et sequens deinde folium in fine paginae primae habet titulum: $\pi\chi\omega\omega\lambda\lambda\epsilon\ \lambda\epsilon\pi\pi\iota\sigma\ \kappa\lambda\omicron\sigma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \lambda\epsilon\tau\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\kappa$, quae omnia adhuc cohaerent ad folium, quod finit cum $\omega\omega\omega\omega$. Sequuntur dein folia majori caractere et melius scripta, quae inter se cohaerent. Sex folia deinde eodem caractere scripta, sed admodum lacera, ita ut plurima desint. 15 deinde folia, quae de $\iota\epsilon\omicron\sigma$ agunt, a primo $\iota\epsilon\omicron\sigma$ usq. ad $\kappa\eta$ vigesimum octavum. unicum folium lineis ad marginem inclusum, lacerum, recentius et alia manu ac vitiose scriptum videtur.

Initium libri hoc est:

$\lambda\iota\lambda\epsilon\rho\epsilon\ \tau\eta\tau\eta\ \lambda\iota\sigma\tau\omega\psi\ \kappa\eta\tau\eta\ \mu\pi\omega\kappa\eta\ \iota\varsigma\ \pi\epsilon\tau\omicron\iota\eta\zeta\ \pi\epsilon\tau\sigma\omicron\sigma\eta\ \kappa\tau\alpha\epsilon.$

fol. 1. et 2. a. „12 folia sunt, dubius sum, quomodo disponenda.

fol. 3—12. b. „Duae manus scripserunt ea.

fol. 1. 2. a. „6 folia. initium secundum libri, cuius titulum

fol. 3. p. 1. a. „modo allegavi.

p. 2. b. „Disponenda quatuor ultima folia.

fol. 4. p. b. „Priora duo certe conjungenda.

fol. 5. 6. a. „

b. „14 folia cohaerent. In folio secundo apparet titulus $\pi\chi\omega\omega\lambda\lambda\epsilon\ \lambda\epsilon\pi\pi\iota\sigma\ \kappa\lambda\omicron\sigma\omicron\varsigma$. Videtur character paululum a praecedentibus differre. Est tamen folium, ubi una pagina ab hac manu, altera ab altera manu scripta est.

c. „25 folia, quae cohaerent, ab alia manu tertia characteri majori et distinctiori pulchrius exarato.

c. „6 folia eiusdem characteris lacera.

b. „15 folia de $\iota\epsilon\omicron\sigma$, manu secunda.

„79“ folia. „1 folium lineis inclusum, lacerum, a quarta manu.“

Der Codex enthielt also bei der Abschrift Woide's 79 folia. Diese Angabe beruht aber auf einem Versehen, denn an der Stelle, wo Woide „14 folia cohaerent“ schreibt, ergiebt die Ab-

schrift nur 12 folia, wir hätten also nur 77 Blätter; in Wirklichkeit sind aber es 78 an der Zahl, denn merkwürdiger Weise haben Woide und Schwartz ein Blatt, welches auf der einen Seite ein Kreuz enthält, auf der andern gar nicht beschrieben ist, bei der Aufzählung ganz übersehen. Was die verschiedenen Schriftcharaktere anbetrifft, so habe ich die Angaben Woide's als ziemlich zutreffend befunden, wenn ich auch in einigen Punkten eine andere Meinung hegen zu müssen glaube.

Freilich aus der Thatsache allein, dass dieser Codex nach Woide von vier verschiedenen Händen geschrieben ist, kann noch keineswegs ein stringenter Beweis geliefert werden, dass wir in dem Codex Brucianus keine urspr. einheitliche Handschrift vor uns haben, denn es ist doch genugsam bekannt, dass sehr häufig Codices, die unumstösslich zu einem Ganzen gehören, von verschiedenen Schreibern abgeschrieben sind, zumal dann, wenn sie einen so bedeutenden Umfang hatten, dass sie einen Schreiber verhältnismässig zu lange Zeit in Anspruch nehmen mussten. Es bedarf daher schlagender Gründe innerer und äusserer Natur, um unsere Hypothese glaubhaft zu machen.

An diesem Punkte möchte ich auf eine frühere, nur beiläufig erwähnte Bemerkung zurückgreifen. Ich habe nämlich das merkwürdige Faktum angeführt, dass uns in den pp. 1—4 und 25—28 der Abschrift Woide's der Anfang der sogen. ersten Abhandlung in zweifacher Gestalt überliefert ist. Die beiden ersten Blätter unterscheiden sich von den beiden andern dadurch, dass sie mehr Text auf einer Seite bieten als diese, so dass uns auf diese Weise noch eine Seite mehr Text überliefert ist; dafür sind dann auch die Charaktere der beiden andern Blätter (W. p. 25—28) grösser und deutlicher, weisen also auf eine andere Hand. Aber, was das Auffallendste ist, die Sprache der beiden ersten Blätter, nicht so sehr die der beiden andern, hebt sich von der im übrigen Codex gebrauchten sehr bedeutend ab. Wir haben hier nicht die rein sahidische Sprache, sondern starke dialektische Eigentümlichkeiten zu verzeichnen, wie schon ein flüchtiger Blick lehrt; die beiden andern Blättern sind zwar bedeutend reiner gehalten, aber auch sie zeigen manche Besonderheiten: dies lässt auf irgend einen Zusammenhang beider Versionen schliessen. Dazu kommt, dass die beiden ersten Blätter (W. p. 1—4) urspr. numeriert waren, denn wir treffen am Rand von

pag. 3 und 4 die koptischen Zahlzeichen **ϣ** und **ϛ** an, während der ganze Codex gar keine Spur von Paginierung zeigt, ein Umstand, der ja die Anordnung der Blätter zu einer überaus schwierigen macht. Dies sind doch eine Reihe von Thatsachen, die nicht abgeleugnet werden können, noch weniger verschwiegen werden dürfen, da sie, obwohl sie ganz äusserlich erscheinen, mehr Licht zu geben imstande sind, als oft lange und breite Erörterungen; sie gewähren uns — und dies ist bedeutungsvoll — einen kleinen Einblick in die Geschichte des Codex Brucianus. Derselbe ist, wie gesagt, ein Papyrus-Codex; nun ist ja genugsam bekannt, dass gerade bei diesen Handschriften die Anfänge, insbesondere wenn sie schädlichen Einflüssen der Luft ausgesetzt sind oder häufig benutzt werden, sehr leicht beschädigt werden oder in ihren Schriftzügen ausbleichen. Dieser Fall muss auch bei unserm Codex eingetreten sein; der Anfang war wahrscheinlich verloren gegangen oder unlesbar geworden, man liess ihn durch einen neuen ersetzen; doch fertigte der Schreiber diesen Anfang in seiner einheimischen Mundart¹ an und versah die Seiten aus Vorsicht mit Ziffern am Rande. Wie nun die zweite Recension in das Manuscript gekommen, vermag ich nicht zu sagen, denn es giebt hier der Möglichkeiten viele; aus der Vergleichung der beiden ergibt sich, dass die zweite in der Sprache und im Texte korrekter ist als die erste, wenn auch nicht alle dialektischen Spuren verwischt sind. Ich möchte wohl glauben, dass diese zweite Übersetzung später angefertigt ist, da die erste nicht allen Anforderungen genügte. Wie dem auch sein mag, so viel ist über allen Zweifel erhaben, dass diese vier Blätter erst später zu der ursprünglichen Handschrift hinzugefügt sind, vielleicht liegen nur einige Decennien dazwischen.

Wir haben also den Anfang eines Codex vor uns, und dass wir auch thatsächlich den Eingang eines Werkes besitzen, lehrt deutlich die Aufschrift: „Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben gewünscht, Jesus der Lebendige ist die Erkenntnis der Wahrheit“ und der Anfang: „Dies ist das Buch der *γνώσεις* des unsichtbaren Gottes“. Vor diese beiden Blätter müssen wir noch ein Blatt setzen, welches auf der einen Seite, wie schon bemerkt, ein mit Arabesken verziertes Kreuz enthält,

¹ Diese Sprache ist sehr merkwürdig und altertümlich.

auf der andern Seite keine Schrift zeigt; neben und innerhalb dieses Kreuzes stehen einige griechische Worte resp. deren Abbreviaturen. Dieses Blatt bildet das Titelblatt und beweist, dass die Vorlage eine griechische war.

Nach den zwei resp. drei Blättern hört nun unglücklicher Weise der Zusammenhang auf, denn kein Blatt im ganzen Codex giebt eine Fortsetzung des hier vorgeführten Dialoges Jesu mit seinen Jüngern oder hat auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit demselben. Wir haben also eine Lücke zu konstatieren; es entsteht nun die Frage, ob diese als eine sehr grosse anzunehmen ist, wie es im ersten Augenblick erscheinen möchte. Ich glaube dies verneinen zu dürfen. Wir haben ja einen Dialog vor uns, in welchem Jesus auf die Fragen seiner Jünger Antwort giebt; ich schliesse daraus, dass Jesus im Laufe dieses Gespräches auf Bitten seiner Jünger oder eines derselben in eine längere Entwicklung über einen bestimmten Gegenstand getreten sein wird, und sehe in den uns erhaltenen Blättern nur eine kurze Einleitung für das nachfolgende Hauptthema.

Welches war nun das Hauptthema? Meiner Meinung nach hätte Amélineau gar keinen grösseren Fehler begehen können als den, dass er als die Erörterung Jesu das in den 31 Blättern (W. p. 61—122) Enthaltene hinstellt, da Jesus gar nicht, wie später gezeigt werden soll, die darin entwickelten Gedanken ausgesprochen haben kann.

Ich lasse vielmehr auf jene drei Blätter die 15 zusammenhängenden folia (W. p. 124—152) folgen, ohne freilich schon an dieser Stelle die Gründe dafür näher angeben zu können. In diesen ist in der That Jesus handelnd oder besser redend dargestellt, denn hier spricht Jemand von seinem Vater, redet auch zuweilen in der ersten Person, und diese kann nur Jesus sein. Aus dem Inhalt ist ersichtlich, dass Jesus seinen Jüngern eingehend die Emanationen seines Vaters darlegt; dieser emanirt zuerst den Jeû, dessen „wahrer Name *ιωειαωθωνιχωλμιω*“ ist d. h. „wahrer Gott“, und von letzterem werden auf Befehl des Vaters und auf Veranlassung Jesu die andern Jeû's mit ihren zahlreichen Wächtern und Probolai emanirt. Ich entnehme daraus folgenden Gedankenzusammenhang mit der Einleitung: Die Jünger haben Jesum gebeten, sie in die Gnosis der Weltentstehung einzuweihen, und, dieser ihrer Aufforderung folgend,

setzt derselbe in längerer Rede die unendlichen Emanationen von dem Urwesen an auseinander.

Die fünfzehn Blätter gehören ihrem Schriftcharakter nach zusammen; Woide bezeichnet sie mit „*manu secunda*“, eine Bezeichnung, die auch ich hier beibehalten will, obwohl dies auf Grund der vorher über die vier Blätter stattgehabten Erörterungen schon „*manu tertia*“ sein müsste. Auch können wir die Reihenfolge der Blätter so ziemlich in der Gestalt, wie Woide sie abgeschrieben, belassen, nur bei fol. 1 (p. 123—24) dieser Sammlung muss die recto-Seite in verso umgedreht werden, damit sich der Text unmittelbar an p. 125 anschliesst. Ebenso leicht ist die Umstellung von W. p. 139 und 140 einzusehen, da „Jeû 14“ vor „Jeû 15“ kommen muss. Bemerken will ich gleich an dieser Stelle, dass wahrscheinlich durch ein Versehen des Abschreibers die Beschreibung von „Jeû 13“ ganz ausgefallen ist.

Am Schluss von W. p. 152 bricht der Text plötzlich ab, wir befinden uns hier im 28sten Jeû, mit ihm können aber die Jeû's noch nicht ihr Ende erreicht haben. Auf den übrigen Blättern finden wir sie nicht, also wieder eine Lücke. Wie viel Jeû's gab es noch ausser diesen genannten achtundzwanzig? Auf Grundlage des Systems möchte ich bis auf Weiteres auf 30 schliessen, mithin würde ein Blatt ausgefallen sein, das noch zu dieser Serie von Blättern gehörte.

Früher war ich der Ansicht, dass diese lange Auseinandersetzung mit einem hymnologischen Teil seinen Abschluss erhalten hätte. Es finden sich in der That unter den übrigen Blättern zwei zusammenhängende (W. p. 33—36), die sowohl inhaltlich als auch paläographisch zu dem Vorhergehenden zu gehören scheinen. Denn die Schrift ist dem Anscheine nach dieselbe. Jeû tritt, wenn auch nicht als der Emanator der Jeû's, so doch als der Einsetzer der Äonen auf, u. z. auf Befehl des ersten Mysteriums, an welches der Hymnus von Jesus gerichtet ist. Der Inhalt erfordert folgende Anordnung: p. 34, dann pp. 33, 36, 35; mit p. 34 befinden wir uns im fünften Äon, mithin sind vier Äonen und ihre Beschreibung nicht erhalten, ein Verlust, der aber nicht so schmerzlich ist, da mit Ausnahme der Namen der einzelnen Äonen in diesen Hymnen stets dieselben Phrasen wiederkehren. In p. 35 sind wir bis zum dreizehnten und diesem Systeme gemäss zum höchsten Äon gelangt, hier muss ein Ab-

schluss erfolgen, und dies zeigt sich deutlich daran, dass die Reihe der Hymnen durch ein dreifaches Amen abgeschlossen wird.

Aber die Einordnung der beiden Blätter an diese Stelle unterliegt den grössten Bedenken, denn erstens ist der Hymnus an das erste Mysterium gerichtet, das höchste Wesen wird aber von Jesus in diesem Buche als sein „Vater“ oder als „der unnahbare Gott“ bezeichnet, zweitens handelt es sich hier nicht um die Emanation von Schätzen, die doch das eigentliche Thema bilden, sondern um Einsetzung der dreizehn Äonen, so dass ein Gedankenzusammenhang schwer zu finden wäre. Schliesslich ist sehr auffällig, dass uns durch die drei Amen am Schlusse die Hymnen als ein besonderes, für sich bestehendes Ganze entgegentreten. Dies hat mich zu der Ansicht gezwungen, dass diese Blätter durch meine Anordnung nicht organisch in den Leib des Codex eingefügt sind, ja ich glaube aus gewissen Gründen überhaupt in Zweifel zu ziehen dürfen, ob sie überhaupt je mit diesem oder dem nächsten Buche in Context gestanden haben. Denn es bleibt, wenn sie an dieser Stelle nicht passen, nur die eine Möglichkeit über, nämlich sie vor W. p. 123—152 zu stellen, aber auch hier finde ich für sie keinen angemessenen Platz; ebenso wenig können sie mit den übrigen Blättern, wie sich zeigen wird, in einen näheren Zusammenhang gebracht werden. Trotz alledem habe ich meine frühere Anordnung im Texte aus Zweckmässigkeitsrücksichten beibehalten, vielleicht gelingt es später, sie organisch einzuordnen.

Wir lassen jetzt p. 31 folgen, welches seinem Schriftcharakter nach zu dieser Gruppe gehört. Die Situation hat sich plötzlich verändert. Hier redet Jesus nicht mehr von Emanationen der Schätze, sondern von Siegeln und deren Namen nebst ihren Psephoi, bei deren Nennung die Wächter, die Taxeis und die Vorhänge der verschiedenen Topoi davonschieben, um den Ankommenden freien Durchgang zu gewähren. Es heisst zuvörderst; „Wiederum kamen wir zu dem 56sten Schatz des $\alpha\omega\zeta\alpha\zeta\eta$ heraus, ich und meine Taxis, welche mich umgiebt“. Die Jünger sind in dem Gefolge von Jesu und fragen: „Die wie viele Taxis der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind?“ Aus dieser Frage der Jünger lässt sich der Schluss ziehen, dass dieselben schon eine grössere Anzahl von Schätzen durchwandert haben und infolge der langen Reise ungeduldig geworden sind; ein zweites Ergebnis dieses Satzes ist der, dass unter „Jesus und seine Taxis,

die ihn umgiebt“, nur Jesus und seine Jünger verstanden werden können, und sie sich nicht auf Erden, sondern in den höchsten Regionen befinden. Nun sind sie bereits zum 56sten Schatz gelangt¹, es liegen also 55 resp. 54 Schätze hinter ihnen; infolge dessen müsste diese ganze Partie verloren gegangen und die Lücke sehr beträchtlich sein, aber sie ist, wie wir gleich sehen werden, nicht so bedeutend, wie es auf den ersten Augenblick erscheinen möchte. Dieses genannte Blatt steht mit den 15 folia in enger Verbindung, da es sich auch hier wie dort um Schätze handelt. Zugleich möchte ich noch eine Thatsache erwähnen, die nicht ohne Weiteres übergangen werden darf, dass nämlich das zweite Blatt W. p. 29. 30, welches eng mit dem ersten W. p. 31. 32 zusammenhängt, auf p. 30 noch den alten Schriftcharakter zeigt, dagegen eine neue Hand mit p. 29 beginnt, wie schon Woide ganz richtig in seinem pro memoria bemerkt hat.

Daraus ergibt sich folgende Anordnung: p. 31 (56ster Schatz), p. 32 (57ster Schatz), p. 30 (58ster Schatz), p. 29 (60ster Schatz). Dies ist der letzte der Schätze, ein gewisser Abschluss ist wieder erreicht, doch giebt Jesus noch einige Aufklärungen über diesen Schatz. Mitten in dieser Beschreibung scheint der Text wiederum unterbrochen zu sein, doch ist dies zum Glück nicht der Fall, denn auf W. p. 5 findet sich die unmittelbare Fortsetzung von p. 29. Hier wird das Thema durch folgende Worte abgeschlossen: „Siehe nun habe ich euch die Stellungen aller Schätze und derer, welche in ihnen sein werden, vom Schätze des wahren Gottes, dessen Name dieser ist: *ιοαιεωθωνιχολμω*, bis zum Schätze von *ωαζαηζω* gesagt“.

Diese von Jesu gegebene Rekapitulation ist für die Frage nach der Anordnung der Fragmente von der grössten Bedeutung, denn sie liefert den unumstösslichen Beweis, dass mit Recht die pp. 123—152 an den Anfang der Abhandlung gestellt sind, denn hier ist derselbe Name *ιοαιεωθωνιχολμω* erwähnt, der in p. 124 Jett, der wahre Gott d. h. *ιοειαωθωνιχολμω* (mit kleiner Variante) genannt wurde. Zugleich wird die Zahl auf 60 Schätze fixiert, und wir dürfen schliessen, dass Jesus nach der langweiligen Auseinandersetzung der einzelnen Schätze, die auch für

¹ Diesem ging unmittelbar der 55ste Schatz voraus, wie der Anfang von p. 31 erkennen lässt.

die Jünger geisttötend sein musste, einen andern Ton angeschlagen habe, u. z. dadurch, dass er sie selbst mit eignen Augen die einzelnen Schätze anschauen liess und ihnen die notwendigen Siegel, Namen und Psephoi mittheilte; dieser Umschwung möchte vielleicht von dem 30sten Schätze an erfolgt sein. Ein anderes Indicium spricht für die Richtigkeit unserer Anordnung, es redet nämlich Jesus am Schluss derselben Seite von der „kleinen Idee“, welche der Vater nicht an sich gezogen hat, und durch die alles entstanden ist; dieselbe „kleine Idee“ tritt uns auch W. p. 126 entgegen, von der ausgesagt wird, dass der Vater dieselbe aus seinen Schätzen habe herausgehen lassen, und sie darauf in dem wahren Gotte Jeſu aufstrahlte. Der Name des in p. 5 erwähnten Schatzes *ωαζαηζω*, bis zu dem Jesus die Stellung sämmtlicher Schätze und ihrer Insassen verkündet hat, ist der in p. 29 genannte Name des 60sten Schatzes. Ein Irrtum ist ausgeschlossen, unsere Anordnung ist gesichert.

Am Schluss von p. 5 nimmt das Gespräch auf Grund gewisser Fragen, welche von den Jüngern ausgehen, wieder eine andere Wendung. In p. 10 sehen wir die Jünger im Gefolge von Jesu, derselbe steht im siebenten Schatz und beginnt einen Lobgesang auf seinen Vater, den unnahbaren Gott, wegen der Emanation aller Schätze; die Jünger antworten in liturgischer Responsion auf jeden Lobpreis mit „Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott“. Dieser setzt sich, sobald wir das recto zu verso umkehren, in p. 12 und 11 fort, an p. 11 schliessen sich dann ohne Lücke pp. 37, 38, 39 an. Mit letzterer Seite sind wir an den Schluss der ganzen Abhandlung gelangt, denn am Ende derselben steht folgender Titel: *πρωωαιε απποσ κλοτοσ κκατα-αεϋστηριον.*

Aber sofort treten uns zwei neue Schwierigkeiten in den Weg, einerseits nämlich die Frage, wie ist dieser Titel zu übersetzen, und andererseits, gehört derselbe zu der vorhergehenden oder zur folgenden Abhandlung? Wir wollen zuerst die letztere zu beantworten versuchen.

Alle bisherigen Gelehrten und ebenso auch Amélineau haben in diesem Titel nach Woide's Vorgang die Überschrift der auf der folgenden Seite beginnenden zweiten Abhandlung gesehen. Wer nun koptische Handschriften in Augenschein genommen hat, wird oft genug gefunden haben, dass der Titel der folgen-

den Abhandlung unten auf der vorhergehenden Seite angegeben wird, aber auch ebenso oft Fälle, wo der Titel zu dem vorhergehenden Buche gerechnet werden muss, und einen von diesen Fällen haben wir m. E. an dieser Stelle vor uns. Es wird nämlich vorher an zwei resp. drei Stellen das Wort *λόγος κατὰ μυστήριον* erwähnt, einmal W. p. 38: „Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott in andern Topoi, Du bist unnahbar in diesen Topoi dieser grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*; Deine Herrlichkeit hast Du in sie hineingelegt, indem Dein Wille ist, dass sie Dir in ihnen nahen etc.“, desgleichen am Schluss von p. 38 und Anfang von p. 39: „Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Dein eigenes Mysterium emaniert, indem Du ein unnahbarer Gott in den *λόγοι* bist. Du bist ein Unnahbarer in diesen grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Vaters aller Jeû's, welches Du selber bist, denn was nun ist Dein eigner Wille, dass man Dir in ihnen naht, o unnahbarer Gott, welchem man in diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Grossen aller Väter genaht ist, o unnahbarer Gott?“ Diese drei Erwähnungen von „grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*“ oder „grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον* des Jeû“ oder „grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû“ sind sehr beachtenswert, zumal da sie so unmittelbar am Schlusse stehen. Sie müssen ohne Zweifel mit dem Titel in Beziehung gesetzt werden, und in der That geben sie erst die richtige Erklärung des sonst unverständlichen Titels „Das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“, es müsste derselbe nämlich vollständig also lauten „Das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû“.

Nun vergegenwärtige sich der Leser noch einmal den Inhalt der Blätter, welche wir in die erste Abhandlung hineingesetzt haben, insbesondere W. p. 124—152. Ist in ihnen nicht unaufhörlich von Jeû, dem Vater aller Jeû's, und seinen Emanationen die Rede? Ist er es nicht, von dem indirekt das ganze All seinen Ausgangspunkt genommen? Ist dies aber der Hauptinhalt, so kann sich der Titel „das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* [des Jeû]“ nur auf diese Abhandlung beziehen, zumal da, um es schon hier vorwegzunehmen, in der nächstfolgenden Abhandlung die Figur des Jeû ganz in den Hintergrund tritt. Jetzt wird auch die Bedeutung der seltsamen Unterschrift klar: Der höchste Gott ist für jedes Wesen unnahbar und unsern Sphären

ganz entrückt, aber der Mensch kann sich ihm doch in gewisser Weise nahen und hat es auch gethan, nämlich durch Jeü, den Vater aller Jeü's, der ausser Jesus die höchste Potenz des Urwesens ist und als solche uns des höchsten Gottes eigenes Wesen am deutlichsten vor Augen führt; durch ihn haben wir Gott selbst geschaut, und von ihm gab unsere Abhandlung die eingehendsten Aufklärungen.

Ist diese hier vorgetragene Ansicht die richtige, so wird uns die Übersetzung des Titels weniger Schwierigkeiten bereiten. Leider hatte sich Woide bei der Kopie desselben versehen, er überlieferte **πρωωμε λεπιος κλοςος κατα-μεστηριον**, Schwartz stellte den richtigen Text fest: **πρωωμε λεπιος κλοςος κκατα-μεστηριον**. Dies würde man auch ohne Weiteres als das Richtige erkannt haben, wenn man nur die Beziehung zu den vorhergehenden Stellen näher ins Auge gefasst hätte, denn an allen drei Stellen heisst es stets **κκατα-μεστηριον**. Amélineau nahm ursprünglich, wie bereits oben erwähnt, einen Fehler in der Kopie Woide's oder besser gesagt des Originals an und verbesserte: **κλοςος κατα-πμεστηριον**, gab also folgende Übersetzung: *Le livre du grand Logos selon le mystère (cf. Essai sur le Gnost. S. 11)*¹. In seiner neuesten Abhandlung² hat er diese Verbesserung zurückgenommen und behauptet, da er die Kopie von Woide für richtig hält, dass die griechische Präposition *κατά* im Koptischen ohne Artikel beim Substantiv eine Idee der relativen oder absoluten Allgemeinheit ausdrücke, z. B. heisse **κατα-τοπος** „in jedem Ort“ und **κατα-ροου** „jeden Tag“; aus diesem Grunde übersetzt er jetzt folgendermassen: „Le livre du grand Logos en chaque mystère“. Die Übersetzung kann nur eine höchst unglückliche genannt werden, denn **κατα-τοπος** heisst im Koptischen niemals „in jedem Topos“, dann müsste **κατα-τοπος τοπος** stehen, sondern „gemäss dem Topos“; ebenso seltsam und in das Reich

¹ Ganz falsch ist die Übersetzung (l. c. S. 196): *le livre de la grandeur du Logos selon le mystère*, da dann der koptische Titel; **πρωωμε πμμηπιος κμλοςος κατα-πμμηστηριον** lauten müsste.

² *Les traités gnost. Annales du Musée Guimet. (Revue) Tom. XXI. N. 2 S. 183.*

der Phantasie zu verweisen sind die von ihm aufgestellten Bedeutungen von *λόγος* und *μυστήριον*. Betrachten wir den von Schwartze hergestellten Text: *πρωωμε επινοσ κλοσος κκατα-εεστηριον*, so erkennt man an der koptischen Relation *κ* in *κκατα-εεστηριον*, dass dieser Ausdruck sich eng an das vorhergehende *επινοσ κλοσος* anschliesst u. z. adjektivisch; wir müssen demnach „das Buch von dem grossen *κατὰ μυστήριον λόγος*“ übersetzen, in der griechischen Vorlage las man: *ἡ βιβλος τοῦ μεγάλου λόγου τοῦ κατὰ μυστήριον*. Unter dem Ausdruck *κατὰ μυστήριον* versteht der Kopte (wie *κατὰ σάρξ* „dem Fleische nach“) das deutsche „dem Mysterium gemäss“ „entsprechend dem Mysterium“, wir können also das Ganze folgendermassen wiedergeben: „Das Buch von dem grossen, dem Mysterium entsprechenden Wort“; denn nicht in Wirklichkeit ist man Gott genaht, sondern nur auf Grund des Mysteriums von Jen, welches Jesus mitgeteilt hat.

Viel leichter gestaltet sich die Anordnung der Fragmente in der zweiten Abhandlung, denn der Text setzt sich durch 10 Blätter (W. p. 40—60) ohne Unterbrechung fort; die Schrift ist ebenfalls dieselbe, welche wir im letzten Teile der vorhergehenden Abhandlung vorfanden, obwohl Woide einen kleinen Unterschied in den Charakteren zu bemerken glaubt. Am Ende von p. 60 stehen wir wieder vor einer Lücke; hier rufen die zwölf *Dynameis* des wahren Gottes die Namen desselben an. Leider sind diese letzten Zeilen so stark zerstört, dass man den Text nicht mehr genau feststellen kann, aber man vermag noch so viel zu erkennen, dass unter andern Namen auch einige von den bekannten sieben Vokalen aufgeführt waren: *ωωωωωω* [*εεε*]*εεεε*. Merkwürdiger Weise beginnt W. p. 14 mit ähnlichen Vokalen: *οοοοοοοο υυυυυυ*, und dass wir in der That die unmittelbare Fortsetzung von p. 60 vor uns haben, lehrt deutlich der Inhalt; wir müssen demgemäss das jetzige verso als recto hinstellen. Auf diese Weise setzt sich der Text eine Weile ohne Unterbrechung fort, nur müssen wir p. 24 vor p. 23 stellen. Dann bricht aber der Text plötzlich ab, denn alle übrigen Blätter zeigen gar keine Verwandtschaft mit ihnen; mithin ist der Schluss dieser zweiten Abhandlung für immer verloren. Wie viel eigentlich vorhanden gewesen sein muss, lässt sich nicht genau entscheiden, da ja die Gnostiker in dem phantasiereichen Ausbau

ihrer Spekulationen ganz unberechenbar sind. Auf Grund von W. p. 13 vermischen wir noch die Behandlung des höchsten Mysteriums d. h. des Mysteriums der Sündenvergebung nebst seinen Apologien, seinem Siegel und Psephos.

Aber, wo bleiben denn die 31 resp. 32 Blätter, welche noch der Codex Brucianus enthält, wird man erstaunt fragen, wenn diese nicht zu den beiden besprochenen Abhandlungen gehören sollen? Wir sind hier zu dem entscheidenden Punkte gelangt, wo wir der althergebrachten und noch jetzt von Amélineau vertretenen Ansicht, dass uns in dem Codex Brucianus eine einzige Handschrift vorliege, in der zwei selbständige, aber doch eng zusammenhängende Abhandlungen enthalten seien, entgegneten zu müssen glauben, vielmehr die Ansicht hegen, dass uns in ihm zwei ganz verschiedene, früher selbständige Handschriften überliefert sind.

Schon im Anfang der Untersuchung musste auf die doppelte Einleitung hingewiesen werden; wir halfen uns damals mit der Hypothese, dass vielleicht die ursprünglichen Blätter der Handschrift verloren gegangen oder beschädigt und später durch neue ersetzt seien. Damit ist freilich noch gar kein Beweis für das Vorhandensein von zwei Handschriften gegeben, aber die genannte Thatsache fordert doch dazu auf, den Codex Brucianus etwas aufmerksamer zu betrachten.

Nun findet sich, um es hier gleich zu erwähnen, am Ende der Abschrift Woide's (p. 153—154), also am Schluss der ganzen Handschrift, ein Blatt, welches Amélineau unmittelbar hinter p. 152 folgen lässt. Diese Anordnung gehört zu den grössten Unmöglichkeiten und zeigt deutlich, wie wenig methodisch derselbe vorgegangen ist. Zwar klagt Amélineau darüber, dass nur eine Seite dieses Blattes übersetzbar sei, von der andern habe Woide eine Kopie hinterlassen, die voll von Lücken und falschen Lesarten wäre. Aber abgesehen davon, dass schon diese eine Seite des Auffallenden genug bietet, nur ein flüchtiger Blick in das Original selbst hätte gezeigt, dass die Abschrift Woide's trotz mancher Versehen richtig ist, und dass das Original in der That die angegebenen wunderlichen Formen darbietet. Dieses Blatt hat nun, wie ich mit aller Bestimmtheit behaupten möchte, niemals zu dem ursprünglichen Bestande der Handschrift gehört. Den Beweis liefern schon äussere Indicien.

Das Blatt ist nämlich sonderbarer Weise an allen Seiten von Linien umrändert, während kein sonstiges Blatt diese Eigentümlichkeit zeigt; die Schrift ist, wie Woide richtig angegeben, eine total verschiedene; dazu kommt noch der Umstand, dass es sich am Schluss der ganzen Handschrift befindet, so dass der Verdacht nahe liegt, dieses Blatt sei durch irgend einen Zufall dem Ganzen später beigefügt worden. Aber alles dies würde uns noch nicht überzeugen können, wenn nicht die Sprache eine höchst merkwürdige wäre. Denn hier tritt uns nicht der sahidische Dialekt entgegen, auch nicht die Eigentümlichkeiten der Einleitung, sondern ein Volksdialekt, der bisher ganz unbekannte Formen zeigt, dabei aber sehr altertümlich ist. Man könnte sich nun hier durch die vorhin aufgestellte Hypothese eines späteren Einschubs an Stelle von beschädigten Blättern aus dem Dilemma zu ziehen versuchen, aber dies ist m. E. ein verzweifelter Ausweg, da der Inhalt gegen diese Annahme entschieden Widerspruch erhebt. Zwar wird auch hier wie in W. p. 33ff. ein Hymnus auf das erste Mysterium vorgetragen, aber man würde sich vergeblich abmühen, wollte man eine Stelle in den von uns angeordneten Blättern ausfindig machen, wo Christus einen Hymnus solchen Inhalts an das erste Mysterium richten konnte. Zum Glück giebt uns das Blatt über seine Geschichte selbst Aufklärung. Betrachtet man nämlich die verso-Seite des Blattes und versucht eine Übersetzung des Anfanges, so ist man erstaunt, Gedanken zu finden, die durchaus nicht zu den vorhergehenden passen; eine Lücke ist nicht vorhanden, da die unteren Zeilen der recto-Seite sämtlich erhalten, wenn auch etwas beschädigt sind, die erste Zeile der folgenden Seite beginnt somit mitten in einem Satze.

Diese eine Thatsache klärt uns die Geschichte des betreffenden Blattes und dadurch indirect des Codex Brucianus auf.

Ein Gnostiker scheint sich nämlich das Privatvergnügen gemacht zu haben, aus der so reichen Literatur einige Stellen, die für ihn wohl von Interesse waren, abzuschreiben, hat aber bei dieser Arbeit seine Volkssprache angewendet. Dieses Blatt kam dann später, als irgend ein unbekannter Liebhaber die vorhandene Literatur sammelte, auch in unsern heutigen Codex Brucianus hinein. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen und die Behauptung aufstellen, dass kein blinder Zufall uns dieses Blatt überliefert hat, vielmehr dass der Liebhaber als An-

hänger einer bestimmten Sekte eine Sammlung der noch vorhandenen Literaturüberreste vornahm und zwar zu einer Zeit, als der Untergang dieser Sekte schon besiegelt war. Denn betrachtet man den Inhalt unseres Blattes näher, so ergibt sich das merkwürdige Resultat, dass die Gedanken auf das Engste mit denen in den vorhergehenden Blättern, ja sogar mit denen der Pist. Sophia zusammenhängen. Der Beweis dafür kann erst später geliefert werden.

Ich möchte an dieser Stelle den geneigten Leser um Entschuldigung bitten, wenn ich vielleicht in meiner Auseinandersetzung viel zu umständlich und weitschweifend gewesen bin, doch war dies durchaus notwendig, um uns den Weg für die folgenden Untersuchungen anzubahnen.

Es sind, wie gesagt, von den erhaltenen 78 Blättern noch 31 Blätter (W. p. 61—122) übrig, die der Anordnung harren. Betrachten wir zuerst dieselben ohne Rücksicht auf die früheren, so finden wir, dass sie sämtlich von einer Hand geschrieben sind und sich dadurch als ein zusammengehöriges Ganze kennzeichnen. Die Buchstaben sind gross, schön und regelmässig ausgeführt, was man sonst nicht behaupten kann; dieser Teil der Handschrift muss älteren Datums als der vorhergehende sein.

Der Anfang fehlt leider, die vorhandenen 25 Blätter liefern einen ununterbrochenen Text, daran schliessen sich sechs Blätter, die schon zur Zeit Woide's so beschädigt waren, dass er eine Seite gar nicht kopiert, und erst Schwartze sich die Mühe genommen hat, diese Lücke auszufüllen. Die Blätter befinden sich in der That in einem sehr traurigen Zustand, da gewöhnlich die Ränder sehr beschädigt und, was noch schlimmer, die Anfangs- und Endzeilen oft bis auf einige unverständliche Buchstaben zerstört sind. Auf Grund der Ergänzungen, die ich mir erlaube, und des fortlaufenden Gedankens halte ich folgende Anordnung für die richtige: Unmittelbar an p. 110 schliesst sich das erste Blatt (p. 111—112) an, dann folgt das zweite Blatt (p. 113—114) u. z. nach einer Lücke von einem oder mehreren Blättern, darauf das sechste Blatt (p. 121—122), vielleicht ist ein Blatt ausgefallen, doch ist dies nicht genau bestimmbar, da die erste Zeile zerstört ist. Wahrscheinlich schliesst sich das dritte Blatt (p. 115—116) unmittelbar an p. 122, aber in der Reihenfolge p. 116 und 115, zum Schluss das vierte und fünfte Blatt (p. 117

bis 120). Mit p. 119—120 haben wir sämtliche Blätter des Codex erschöpft, und es tritt jetzt an uns die Frage heran, wie die Anordnung dieser 31 Blätter in den Rahmen des Ganzen vorgenommen werden soll.

Betrachten wir zuvörderst den Inhalt etwas näher. Auf p. 61 wird der erste Topos beschrieben, dann der zweite, welcher Demiurg, Vater, Logos, Quelle, Verstand, Mensch, Ewiger, Unendlicher genannt wird. Sein Pleroma umgeben zwölf Tiefen (*βάθη*), welche einzeln beschrieben werden. Wir hören von einem heiligen Pleroma, das vier Thore hat; jedes Thor besitzt wiederum eine Monas, sechs Parastatai, 24 Myriaden Dynameis, neun Neunheiten, zehn Zehnheiten, zwölf Zwölfheiten, fünf Fünfheiten Dynameis und einen Episkopus mit drei Gesichtern. Dort befinden sich Aphrédôn mit seinen zwölf Gerechten, der *προπάτωρ*, Adam, der vom Lichte, und seine 365 Äonen und der vollkommene Verstand. Dasselbst giebt es auch eine Tiefe, die das „Licht“ oder „das Leuchtende“ genannt wird, und in der ein *μονογενής* mit drei Gesichtern verborgen ist.

Daran schliesst sich ein anderer Topos, der „Tiefe“ genannt wird und drei Vaterschaften in sich birgt; hier tritt uns eine *παμμήτωρ* entgegen, in der sich die Neunheit manifestiert hat, deren Namen diese sind: *πρωτία, πανδία, παγγενία, δοξοφανία, δοξογενία, δοξοκρατία, ἀρσενογενία, λωία, ιουηλ*; sie selbst vervollständigt durch ihren Hinzutritt die Neunheit zur Zehnheit.

Dann kommt ein noch breiterer Topos, in dem sich ein grosser Reichtum d. h. die unermessliche Tiefe befindet. Dasselbst ist ein Tisch, um den drei Grössen versammelt sind, in ihrer Mitte eine Sohnschaft d. h. Christus *ὁ δοκιμαστής*, der zwölf Gesichter trägt. Derselbe Ort besitzt noch zwölf Quellen, welche „die vernünftigen Quellen“ oder „Tiefen“ oder „zwölf *χωρήματα*“ genannt werden.

Nach allen diesen Topoi folgt die Tiefe des Setheus, welchen zwölf Vaterschaften, eine jede mit drei Gesichtern versehen, umgeben. Diese Vaterschaften werden einzeln beschrieben; von ihnen aus empfangen die ausserhalb der höheren Welten Stehenden ihre Merkmale. Noch zwölf andere Vaterschaften umgeben das Haupt des Setheus; sie tragen Kronen auf ihrem Haupte und werfen Lichtstrahlen in die sie umgebenden Welten hinein.

Ich glaube hier abbrechen zu können, denn diese wenigen

Angaben werden schon genügen, um uns zu der Erkenntnis zu führen, dass es sich hier um einen Stoff handelt, der mit den im Vorhergehenden vorgetragenen Gedanken in gar keinem inneren Zusammenhange steht. Dort war die Rede von dem Vater Jesu, von Jeü, dem wahren Gotte, dem Vater aller Jeü's, und seinen Emanationen, von der kleinen Idee, die in dem Vater aufstrahlte und sich aus ihm zu eigener Existenz entband, von den 13 Äonen und ihren bösen Archonten, welche erst durch Siegel, Apologien und Anrufung ihrer Namen bewogen werden können, der zum Lichte aufsteigenden Seele freien Durchzug zu gewähren. Dasselbst tritt überall Jesus in den Vordergrund, der hier auf Erden nach seiner Auferstehung den Jüngern und Jüngerinnen die Geheimnisse des Universums aufdeckt, ihnen die Mysterien der Wasser- und Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes mitteilt, um sie zu Erben seines Lichtreiches zu machen. Dort sind es also praktische Fragen; die Frage nach dem Seelenheil und der Vergebung der Sünden bildet das Hauptthema, die systematischen Erörterungen werden nur ganz nebensächlich behandelt.

Welch' eine andere Welt tritt uns dagegen in unsern 31 Blättern entgegen! Wir befinden uns in den reinen Sphären des höchsten Pleroma, sehen stufenweise diese Welt, welche so reich an himmlischen Wesen ist, vor unsern Augen entstehen; jeder einzelne Topos mit allen seinen Insassen wird genau beschrieben, so dass wir uns ein lebendiges Bild von der Pracht und Herrlichkeit dieses gnostischen Himmels entwerfen können. Diese Spekulationen sind nicht so verworren und phantastisch, wie die in der Pistis Sophia und unsern beiden Büchern Jeü; alles ist hier in voller Harmonie und logischer Folge. Der Verfasser ist von griechischem Geiste angehaucht, ausgerüstet mit der vollen Kenntnis griechischer Philosophie, angefüllt mit platonischer Ideenlehre, Vertreter seiner Ansicht über die Entstehung des Bösen d. h. der Hyle. Nicht Christus ist hier das Organ aller Mitteilungen an die Jünger, nicht Jesus ist hier der von Gott Gesandte, der Erlöser und Bringer der Mysterien, sondern wir besitzen in diesen Blättern ein grossartig angelegtes Werk eines alten gnostischen Philosophen und stehen verwundert da, anstaunend die Kühnheit der Spekulationen, geblendet von der Fülle der Gedanken, ergriffen von der Gemüdstiefe des Verfassers.

Dies ist nicht wie die Pist. Sophia ein Product des absterbenden Gnosticismus, sondern entstammt einer Zeit, wo der gnostische Genius wie ein mächtiger Aar diese Welt hinter sich liess und in immer grösseren Kreisen dem reinen Lichte, der reinen Erkenntnis entgegengilte und in derselben schwelgte. Mit einem Wort: wir besitzen in dieser gnostischen Schrift in Hinsicht auf Alter und Inhalt ein Werk von der eminentesten Bedeutung, welches uns in eine Zeit des Gnosticismus und damit auch des Christentums führt, von der uns nur geringe Kunde überkommen ist.

Dadurch ist denn unsere Hypothese, welche wir an den Anfang unserer Untersuchung gestellt haben, dass wir in dem Codex Brucianus in der Gestalt, wie er heute vorliegt, nicht einen einheitlichen Codex besitzen, sondern vielmehr zwei Handschriften, die zwei zeitlich und inhaltlich verschiedene gnostische Werke überliefern, glänzend bestätigt worden.

Fügen wir zum Schluss einige äussere Indicien hinzu. Ich habe schon oben auf den schönen, regelmässigen Schriftcharakter hingewiesen, der in die ältere Zeit der koptischen Schrift führt; erwähnen will ich noch, dass die dunklere Farbe des Papyrus dieser 31 Blätter sich von der helleren der übrigen abhebt; die Blätter scheinen ursprünglich etwas grösser gewesen zu sein, die Zeilen sind nicht so breit, das Material ist bedeutend besser, da sich diese Blätter mit Ausnahme der sechs letzten bis heute sehr gut konserviert haben.

Durch welche Umstände sind nun diese beiden Handschriften zu einem Ganzen vereinigt worden? Wie ist es gekommen, dass beide in einander geschoben sind? Die sichere Beantwortung dieser Fragen ist heute für uns unmöglich, zumal da wir gar keine Notiz über den Ort des Fundes haben; ja es könnte sogar die Ansicht auftauchen, ob vielleicht nicht diese beiden Handschriften an verschiedenen Orten gefunden und erst später Bruce als ein Ganzes zum Verkauf angeboten sind. Doch erheben sich dagegen manche Bedenken; ich bin vielmehr der Meinung, dass diese Manuscripte in einer bestimmten Zeit ungetrennt neben einander gelegen, und zwar ursprünglich sich in der Bibliothek eines Gnostikers befunden haben, später ihm aber mit ins Grab gegeben oder in seinem Hause verschüttet worden sind. Bei der Auffindung war der Codex bez. die Codices ohne jede

Lücke und Beschädigung, aber die Eingeborenen, welche ihn fanden, haben bei der Besichtigung ihres gehobenen Schatzes eine unheilvolle Verwirrung angestiftet; ja, was noch heute zu beklagen ist, sie haben den Raub unter sich geteilt, um zugleich durch den Verkauf einzelner Stücke mehr Geld herauszuschlagen, und, wie es so häufig geschieht, ein ungünstiges Geschick hat es gefügt, dass jener m. E. nicht unbeträchtliche Rest der Handschriften für immer der Nachwelt verloren gegangen ist.

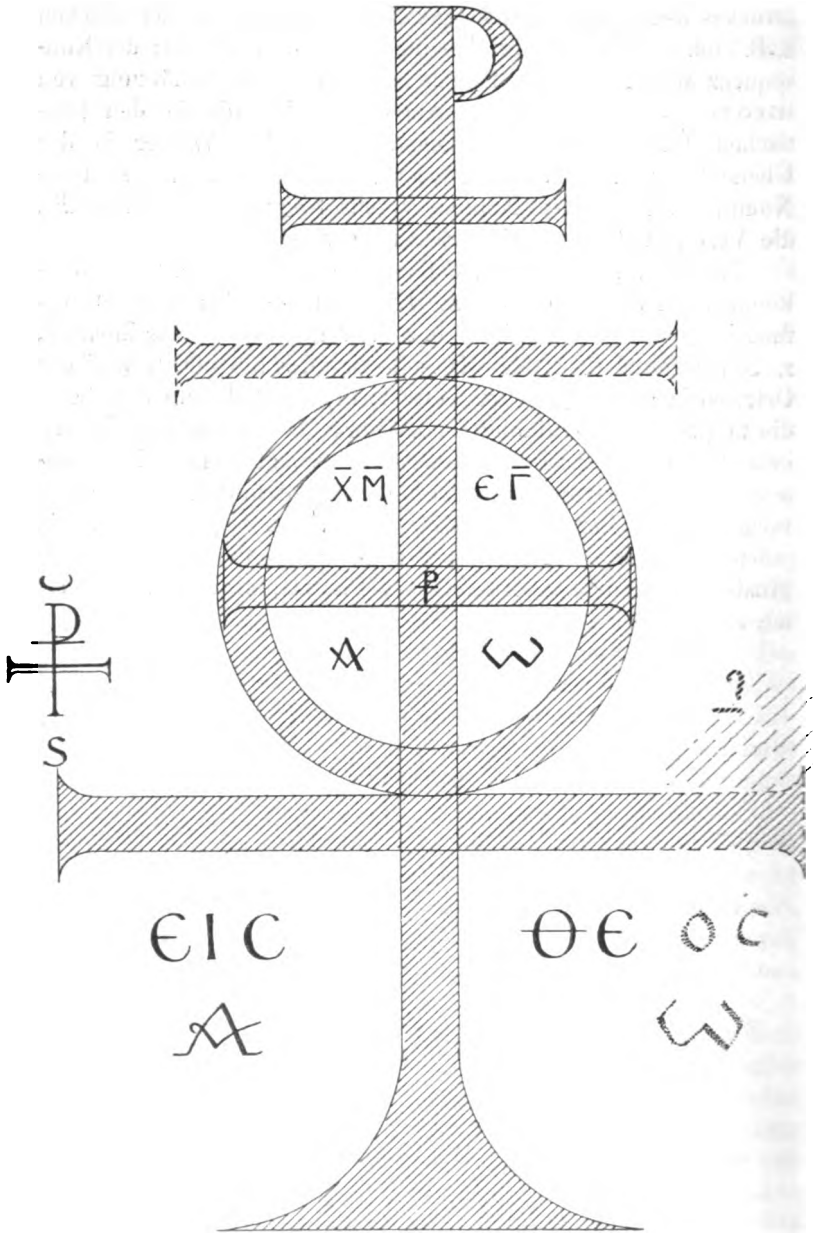
Auf diese Weise können wir dem Leser im Folgenden kein zusammenhängendes Ganze, sondern nur einzelne Trümmer, die von einer längst verschwundenen, aber sehr interessanten Zeit Kunde geben, darbieten. Möge aber auch dieses Wenige genügen, um unsere Kenntnis der ältesten Kirchengeschichte nach allen Seiten hin zu erweitern und manche dunklen Punkte in das hellste Licht der Geschichte zu rücken!

Wir lassen jetzt den Text und die Übersetzung folgen, um daran unsere weiteren Untersuchungen zu knüpfen, u. z. werden wir zuerst den Text und die Übersetzung der beiden Bücher Jeû zum Abdruck bringen, als Anhang dazu das letzte Blatt W. p. 153—154; daran wird sich das zweite selbständige Werk nebst Übersetzung anschliessen. Zum Schluss werden noch einige Bemerkungen für den Gebrauch des Textes nötig sein. Demselben liegt die Abschrift von Woide-Schwartz zu Grunde, die im kritischen Apparat mit W. Schw. bezeichnet ist; daneben habe ich meine auf Grund der neuen Kollation erfolgten Lesungen in den Text aufgenommen, aber mich bemüht, sämtliche Lesarten der früheren Abschriften vollständig wiederzugeben. Eigene Konjekturen sind niemals, selbst an den Stellen, wo die Lesung fraglich oder der Codex verderbt war, in dem Texte abgedruckt, sondern finden sich in den Noten. Ergänzungen sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht, schwer lesbare Buchstaben in runde Klammern eingeschlossen.

Was die Worttrennung anbetrifft, so habe ich das von meinem Lehrer Herrn Prof. Erman (Ä. Z. 1883 S. 40 ff.) aufgestellte Princip befolgt, d. h. den Grundsatz, das, was in der Sprache ein Ganzes bildet, auch in der Schrift als solches zu kennzeichnen. Um nun dadurch die Übersichtlichkeit nicht zu stören, habe ich nach Erman's Anweisung Bindestriche angewendet. Die über den Wörtern gesetzten Horizontalstriche sind der Erleichterung des

Druckes wegen sämtlich fortgefallen, ebenso auch andere Zeichen z. B. $\bar{\iota}$ od. $\hat{\iota}$ und \hat{o} sind durch einfaches ι und o ersetzt; der Konsequenz willen ist dies Princip auch bei der Abkürzung von $\text{IHCOTC} = \text{IC}$ beibehalten. Auch habe ich die in den koptischen Text herübergenommenen griechischen Wörter in der Übersetzung in runde Klammern eingeschlossen, u. z. sind die Nomina stets in den Nominativ teils Singularis teils Pluralis, die Verba in den Infinitiv Präsens gesetzt.

Nähere Aufklärung möchten auch noch die im Texte vorkommenden Ziffern erfordern. Dieselben befinden sich am Anfang jeder Seite des Originals u. z. stets in doppelter Paginierung, z. B. (1) 1 und (2) 2 etc. Dieselbe ist deshalb nötig, weil das Original ja aus Fragmenten besteht; um nämlich nun dem Leser die ursprüngliche Ordnung der Blätter vorzuführen, habe ich die betreffenden Ziffern in Klammern gesetzt, also (1) und (2), dagegen wird die von mir aufgestellte Anordnung durch die einfachen Ziffern bezeichnet. Auf diese Weise ist, wie ich hoffe, jedem Forscher die Möglichkeit gegeben, an der Hand des Originals eine andere Anordnung der Fragmente vorzunehmen als ich sie gegeben habe.



A. Das Buch vom grossen ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ.

Das erste Buch Jeû.

(1) 1^c. αλλερε-τηντη ¹αιουωυ
²νητη απωνη ις πετονη
 πετσοοτη κταε >>>>
 >>>>>>>>>>>>>>>>

παι πε ³πρωμε κπετηωις απαρорατον κηοτη
 ριτη-ααατστηριον ετηνη ⁴ετж(ο)μοειτ εροτη επτε-
 нос εтсоти ρε-πεατον εροτη επωνη απιωτ ρη-
 τσηει απσωτηρ απρετρωτε κειψτχοοτε ετпа-
 шооп ероот απιλοτος κωνη εтχοε пара-ωνη κια
⁵ρη-πσοοτη κις πετονη πεптаעי εβολ ριτη-πιωτ
 ρε-παωνη ποτοειη ρε-πρωνη απеп(λη)ρωαα ρη-
 тесѠ ετε-αη-⁶σε κβλλας ⁷εпта-[ις] πετονη †сѠ
⁸αααοοο κπεταποστολος ⁹ε(т)ω ¹⁰αααοοο жε-¹¹† τε
 тесѠ етере-πσοοτη τη[ρϋ] οτη ρραι κηητε.

αις πετονη οτωωη πεж[αϋ] κπεταποστολος жε-

“ Linker Rand zerstört, 27 cm. × 14¹/₂ cm. Die Ergänzungen haben nach O₂ stattgefunden. ¹ W. α...τωυ. ² O₂ richtig ε† ηητη. ³ Ms. πρωμε, sah. πρωμε. ⁴ W. Schw. επж(ο)μο εт, lies εтжμοειт. ⁵ Ms. ρη-πσοοτη, sah. ρη-πσοοτη. ⁶ Ms. σε, sah. κε. ⁷ W. Schw. επτε. ⁸ Ms. αααοοο, sah. αααοοο. ⁹ W. Schw. ε(т)ω, O₂ εϋω. ¹⁰ W. Schw. αααοοο. ¹¹ Ms. † τε, sah. ται τε.

πατατϋ μπεπταϋα[ϣϣ]-πκoσμeoc ατω μπεϋκα-πκoσ
μeoc εαϣϣϣ.

α[πα]ποστολοc oτωϣη ρη-οτcμн ποτωт εττω
(μ)μeoc жe-пxoεic μaтcaδoн ¹ετρε παϣт-п(κoс)μeoc
²жeκaαc πпeϋαϣтн птнтaкo αт[ω] πтeпcωpμe μeπeп
ωηρ.

αιc πετοηρ oτωϣ(η) ³παжеϋ жe-пeπтaϋaϣтϣ пe
пaи eπтaϋσ[η]-пaϣαжe αϋжoкϣ εβoλ ρμe-пoтωϣ
⁴μπεптaϋтппooтт.

ατοτωϣη ηcи παποστολο(c) εττω μμeoc жe-
αxic epoн пxoεic ⁵птaρпcωтμe пaк. aпoн ⁶пeп
тaтoтaρп ηcωн ρμe-пeпpит тнpϣ aпka-ειωт aп
ka-⁷μaα[т] ⁸aпσω ⁹ппkaμe μeп-пeпeиoρe ¹⁰aпσω
к[тн]cic aпσω птeптпoc μeпppo aпoтaρ[η] ηcωн
жeκaαc ¹¹εkaтcaδoн epωηρ μeп[εп]ειωт eπтaϋ
тппooтк.

αιc πετοηρ oτωϣ(η) | 2 (2) παжеϋ жe-пωηρ μπαz
ειωт пe пaи eтpεтe[тн]жи εβoλ ρμe-пгeнoc μппoтc
птeтпϣтϣхн [пcл]o εco пxoiнн ηcϣωпe ппoepoн
ρμe-¹²пeт[жω] μμeoc пнтн μeпeтo μπαϣαжe eтpεз
тeт[η]жoкϣ εβoλ ατω птeтпoтжaи eпaρxωн μeп[εи]z
(aи)ωп μeп-пeϋσopσc eтe-μeптaт-ρaн μμeαт. птωтп
жe ¹³птωтп пaμaθнтнc ϣωпe eтeт(пc)eпн eϣωп
epωтп μπαϣαжe ρη-oтωpж ¹⁴п[т]apeтeтпcoтωпϣ

¹ W. εт..επαωпп(κoc). ² W. жeκaα'. ³ Ms. παжеϋ, sah. пeжaϋ. ⁴ W. Schw. μπεптaϋтппooтт. ⁵ Ms. птaρпcωтμ, sah. тaρпcωтμ. ⁶ Ms. пeптaтoтaρп, besser пeптaпoтaρп. ⁷ W. Schw. μa.... ⁸ Ms. aпσω, sah. aпкω. ⁹ Schw. ппkaμ, Ms. und W. ппkaμ, sah. пσωμ O₂. ¹⁰ Ms. aпσω-к[тн]cic, sah. aпka-ктнcic. ¹¹ Ms. ekaтcaδoн, sah. eкeтcaδoн. ¹² W. Schw. пeт..., lies пe†.... ¹³ Ms. птωтп, besser птeтп O₂. ¹⁴ Ms. п[т]apeтeтпcoтωпϣ, sah. тaρeтпcoтωпϣ.

ic [πετονηρ π]χοεις βωλ еρον нтпе же-εψατнтс
[епеснт] паш нре ¹ептапотωρη сар псων [же-
каас?] ²екатсафон епотоеин птае.

αιс [πετονηρ] отωψή пезац же-пшаже етшооп
ρραι [ρη-тпе е]επατε-пнаρ шопе пай ³εψατμотс
[те ероц] же-носмос. ⁴нтωтп же ⁵ететпшансотωп-
[пашаже] тетпап-тпе епеснт ⁶п(с)отωρ ρραι [пρηтс
т]нтп ⁷тпе пе пшаже каρ[ο]ρα]топ ε[πειωт ⁸етс]
етпшансотωп-пай же ⁹ар[ате]тпап-[тпе еп]снт.
пнаρ ρωωц ¹⁰εχοотц еρραι етпе [φпатаμω]тп
ероц же-аш пе же-¹¹ететпшансотωпц [же-п]наρ ρωωц
εχοотц еρραι етпе ¹²пе петсω[тμ еп]шаже ппш
спωсис ¹³εαцло ецо ппотс [пρη]пнаρ алла асцр-
рμμпе. апецпотс [ло ец]о ¹⁴пχοикос алла асцр-
епотрапion. [етће]-¹⁵ται тетпаотжаи епарχων
¹⁶επαιων [ατω] пср-тμнте же-отлаат те аτω
он [пеза]ц пσι ic петонρ же-ететпшаншопе . . .
. . . нос тетпап-тμнте же-отлаат ¹⁷ете же-с
арпе парχп εпп-пезотсia εппνηρον
¹⁸пемнтп аτω етφоопи еρωтп еβολ [же-т]етпсотс
ωпт же-апок отебол ап ε[пκoc]μос аτω ¹⁹εεпε

¹ Ms. επтапотωρη, sah. επтапотарп. ² Ms. екатсафон, sah. екетсафон. ³ W. εψατμотс... (те)же. ⁴ W. нтпте, Schw. птопо, Ms. птωтп. ⁵ W. Schw. ететпшансотα..., Ms. ететпшансотωп, sah. ететпшансотп-. ⁶ W. Schw. ποτ... ρρ, Ms. п(с)отωρ. ⁷ Schw. W. тпе пшаже. ⁸ W. Schw. ... етпшансотωп пай, Ms. ... етпшансотωп-пай, sah. .. етпшансотп-пай. ⁹ W. Schw. ар.... тпаμ..... снт, Ms. ар.... тпап, O₂ аратетпап-тпе, eine sehr merkwürdige dialektische Form. ¹⁰ W. ειχοотц. ¹¹ W. Schw. етет[...сотωпц, Ms. ететпшансотωпц. ¹² Schw. W. пе еис тсω..., Ms. пе петсω[тμ]. ¹³ Schw. ецло. ¹⁴ Ms. пχοикос, lies пχοикос. ¹⁵ Schw. W. тαι, lies пай. ¹⁶ W. Schw. пμшарχων, Ms. мпαιων. ¹⁷ Schw. W. ете, Ms. ете, sah. те. ¹⁸ Ms. пемнтп, sah. пμμнтп. ¹⁹ Ms. εεпε, lies εεпε.

ан нпархн м(н)-не[зотсиа м]¹н-мпомикроп тн[ро]т
 нрен- | 4 (4) а am Rand. ебол нрнт ан не аτω он
²пет[жпоц ρ]н-тсарз нтаχνια ³мментасц-мери[с
 ммаат е]тментрро мпаеиωт аτω он пет[сотωнт]
 ката-сарз мментасц-ρελπισ ⁴ммаат [етен]теро
 мпнотте пиωт.

аотωщѣ пси [напостолос] ρн-отсэн потωт
⁵пажет же-ис [петонρ п]жоеис анон ептаѣжпон
 ката-сарз а[τω ептап]сотωниη ката-сарз аχис
 ерон пжое[ис анон] гар алштортр.

аис петонρ отωщѣ [пезасц] нпезапостолос же-
 еижеро-тсарз [ан ететп?]отнρ ρραι нрнтс алла
 тсарз птаε[. мп-т]⁶ментаспоиа етшооп
 ρн-тментате[ме ете] тαι етсωρμε ⁷потенше псаѣ
 бол м [м]паеиωт.

анапостолос отωщѣ мп[шаже?] нис петонρ
 пажет же-аχис ерон [же-тєн]тагпоиа о наш нре
 нтарнρер[н ерон е]рос ешωпе ммон еннаѣωн
 мп? пе?

аис петонρ отωщѣ пажец же-отон [ниε ет]פורי
 нтаментпаренос аτω тап мп-⁸тарѣсѣω
 мепецноеи ⁹ммоеи е ммоеи есѣиота епаѣ
 ран аτω епται ¹⁰мптако аτω он аср-шире
¹¹нχοи(н)[ос же-]мпецееме епашаже ρн-оторж
 [ен]та-пиωт жоот жєнаас ρωωт еип[атсаѣω] енетѣ
 насотωнт ρε-пжωн ¹²мепепλ[нρωεα] мпентасцѣ
 тпнотт.

¹ W. Schw. . . . м помикроп. ² W. Schw. пеп ³ W. Schw.
 мптасц. ⁴ W. ммот. ⁵ W. Schw. папет, Ms. пажет, sah. пезаѣт.
⁶ W. Schw. . . . мптапоиа, Ms. . . . мптагпоиа. ⁷ W. потминше.
⁸ Ms. тарѣсѣω, lies тарѣсω. ⁹ W. Schw. ммоц, sah. ммои. ¹⁰ Ms.
 мптако, sah. мптако. ¹¹ W. Schw. нло . . . ¹² W. мпепѣли.

ἀναποστολος [οτωϋϋβ] πεχατ же-пχοεις ις πετ-
οηρ ¹ματс(α)[βον] ρωων επχωη ατω ρω ερον.

ατω παж[εϋ? же-]пшаже ε†† αμοου ηητη
²ρωωτ[τητη]
.

(25) 1^a γ.

³ αμερε-τητη	αιωωϋ
ε†	ηητη απωηρ ις
πετοηρ	πε ⁴ πσοοτη ⁵ ηταε

παι πε πχωωαε κπετηωις [α]παρορατον κποττε
ριτη-ααατ[στη]ριον ⁶ετηηп етχιαμοειт εροτ[η] επ-
τεнос εтсотп ρα-πεαατον ερ[οτη] επωηρ απειωτ
ρη-⁷тπει αп[сω]τηр αпреϋсωте пαψτχοοτε
⁸етпащωп εροот απειλοгос ⁹пωηρ етχосе ¹⁰пара-
ωηρ ηια ρα-πσοοτη ηις ¹¹πετοηρ πεпταсει εβολ
¹²ριτη-пαιωη ποτοειп ρα-пχωη απεпληρωαα ρη-
тесβω ете-αη-¹³се пβλλас (ε)пта-ις πετοηρ †βω
αμοос κпесапостолос εϋχω αμοос же-ται τε тесβω
¹⁴εтере-πσοοτη ¹⁵тирс ¹⁶οτηρ ρραι ηηтс.

αιс πετοηρ οτωϋβ πεχατ κпесапостолос же-
пαιατϋ απεпταсашт-пκосμοос ατω απεϋκα-пκос-
μοос ¹⁷εаштϋ.

¹ W. Schw. матсe ² W. Schw. ρωс(т) . . . , Ms. ρωωτ[τητη].
γ Blatt sehr zerstört, 27 × 16 cm. ³ W. Schw. α(λλα) етηηп, Ms.
αμερε-τητη. ⁴ W Schw. пе πσοоп, Ms. пе πσοοτη. ⁵ W.
птм . . . ⁶ W. Schw. етηп . . (р), Ms. етηп. ⁷ W. richtig тπει, Schw.
тπει. ⁸ Ms. етпащωп, O₁ етпащооп. ⁹ W. (пμπε), Ms. пωηρ, Schw.
μπωηρ. ¹⁰ W. пβλωηρ. ¹¹ W. πετο пе. ¹² W. Schw. ριτη-(η)αιωη,
Ms. ριτη-пαιωη, O₁ ριτη-пιωт ρμ-пαιωη. ¹³ Ms. се, sah. ke. ¹⁴ W.
ετ(χ)ре. ¹⁵ W. Schw. тирс. ¹⁶ W. οτηη. ¹⁷ W. εμε . . . тϋ.

αναποστολος οτωσϋν ρη-οτс(αη) ποτωτ етжω
 μμοс же-пжоеис ματсаβон еθε ¹пащт-пносμос
²жена(с) ппесцаштп птптано аτω птисωρεε μепен-
 ωηρ.

αιс петонρ οτωσϋν ³πεζαц же-пентацаштц ⁴пе
 παι пентацσп-пашаже ⁵ацжонц ебоλ. | (26) ^{2^a} ⁶ρμ-
 ποτωщ μпентацтппоотт.

[α]τοτωσϋν ησι παποστολος етжω [μ]μοс же-
 ажис еρον пжоеис пта[р]псωтμε пая аноп пентап
 отарп псων ρμ-пенρнт тнρц ⁷анка-еиωт анка-
 μαατ анка-⁸пσωμ анка-⁹пейωρε анка-κтнсис ан
 ка-μμентпос μпрро анотарп псων жекас ¹⁰εκατс
 саβон еπωηρ μпекеиωт епταцтппоотт.

αιс петонρ οτωσϋν πεζαц же-пωηρ μпаеиωт
 пе παι етрететпжп ебоλ ρμ-пгенос μппотс пте
 тпцтхп псло есо ¹¹псχοиηη псшопе ппоерон
 ρμ-пeтжω μμοц птп μпекто μпашаже ¹²етре
 тетпжонц ебоλ птетпотжп епарχων μπειαιων
 μп-песцорс ете-μптаτ-ρан μμαατ. пτωтп же
 птетп пμμαθнтс шопе ететпσепп ешоп еρωтп
 μпашаже ρη-οτωρж ¹³жекас еппесцт пμμентп ησι
 парχων μπειαιων παι ете-μпесцре ελαατ ποτс
 еρсарпе птац ρрап прнт жекас ρωттптп ¹⁴ω
 паапостоλος. | (27) ^{3^a} ¹⁵жекас ρωттптп ¹⁶ете

¹ W. п(μ)щт. ² Ms. жена(с), sah. женаас. ³ W. Schw. пезе же
 Ms. пезац. ⁴ W. Schw. пет παι. ⁵ W. ацженц. ⁶ W. Schw. . . μποτωщ.
⁷ W. анкац... ωт. ⁸ O₁ ппкаам. ⁹ Ms. пейωρε, O₁ пепеюре.
¹⁰ Ms. εκατсаβон, sah. екетсаβон. ¹¹ Ms. псχοиηη, lies пχοиηη.
¹² W. етретпжонц. ¹³ O₁ п[т]арететпсωтпηц жεσас ппесцт. ¹⁴ W.
 ппапостоλος. ¹⁵ Das Blatt sehr zerstört, 26 × 16 cm. ¹⁶ Ms. ететпαжωη, sah. ете-
 ппεжωη oder тетпαжωη.

тпажω(н) εβολ̄ мпашаже еротн еροι ¹апоκ ²ρωωτ
 нтар-тн̄тн̄тн̄ пр̄м̄ре птетн̄ш̄ωпе ρитн̄-от̄ан̄т̄ел̄ετ̄
 ъерос̄ еен̄-лаат̄ н̄х̄н̄н̄ ш̄ооп̄ ρраӣ н̄р̄нтс. н̄е
 етере-пепна̄ мппар(а)κ̄λ̄нтос̄ от̄о̄ж̄ м̄м̄ос̄. та̄ӣ те
 ъе ρω̄т̄н̄т̄н̄т̄н̄ етет̄на̄от̄жа̄ӣ м̄м̄ос̄ ρитн̄-т̄ан̄т̄ре̄ре
 м̄пепна̄ м̄ппарак̄λ̄нтос̄ ет̄ота̄аб̄.

ατο̄τω̄ш̄н̄ н̄σῑ на̄п̄осто̄λος̄ т̄н̄рот̄ ρн̄-от̄с̄ен̄
 πο̄τω̄т̄ м̄ᾱθ̄θᾱῑος̄ м̄н̄-ιω̄ρᾱн̄н̄с̄ φ̄ῑλ̄ῑπ̄πο̄с̄ м̄н̄-
 βᾱρ̄θ̄ολ̄ο̄μ̄ᾱῑος̄ м̄н̄-ιᾱн̄κ̄ω̄β̄ος̄ ет̄ж̄ω̄ м̄м̄ос̄ же-п̄χο̄е̄ӣс̄
 ιс̄ пет̄он̄ρ̄ пет̄ере-т̄ε̄ψ̄ε̄н̄т̄ᾱτ̄ᾱθ̄ос̄ πο̄ρ̄ш̄ ε̄βολ̄ е̄ж̄н̄-
 пен̄т̄ᾱт̄σ̄ῑне̄ н̄т̄ε̄ψ̄σο̄φ̄ιᾱ ³м̄н̄-п̄ε̄ψ̄ε̄ӣне̄ е̄н̄т̄ᾱψ̄ρο̄то̄е̄ӣн̄
 н̄р̄нт̄ε̄ πο̄то̄е̄ӣн̄ е̄т̄ρ̄ε̄-πο̄то̄е̄ӣн̄ е̄н̄т̄ᾱψ̄ρο̄то̄е̄ӣн̄ е̄н̄ε̄н̄
 ρ̄н̄т̄ ш̄ан̄т̄н̄х̄ӣ м̄πο̄то̄е̄ӣн̄ м̄п̄ω̄н̄ρ̄ π̄λο̄т̄ос̄ м̄м̄е̄
 ρитн̄-т̄ε̄т̄н̄ω̄с̄ῑс̄ е̄т̄т̄са̄β̄о̄ м̄м̄он̄ е̄п̄с̄о̄от̄н̄ е̄т̄ρ̄н̄
 м̄п̄χο̄е̄ӣс̄ ιс̄ пет̄он̄ρ̄.

αιс̄ пет̄он̄ρ̄ от̄ω̄ш̄н̄ п̄ε̄жа̄ε̄ же-на̄ιᾱт̄ε̄ м̄п̄ρω̄м̄е̄
⁴ε̄н̄т̄ᾱψ̄σο̄т̄ων̄-на̄ӣ а̄т̄ω̄ ⁵ᾱψ̄ε̄ӣ н̄т̄πε̄ | (28) ⁴ε̄п̄ε̄с̄н̄т̄
 а̄т̄ω̄ а̄ψ̄ε̄ӣ-п̄ка̄ρ̄ а̄ψ̄χο̄от̄ε̄ е̄т̄пе̄ а̄т̄ω̄ а̄ψ̄р̄-т̄ан̄те̄
 же-от̄ла̄ат̄ те̄.

ατο̄τω̄ш̄н̄ н̄σῑ на̄п̄осто̄λος̄ ет̄ж̄ω̄ м̄м̄ос̄ же-ιс̄
 пет̄он̄ρ̄ п̄χο̄е̄ӣс̄ β̄ω̄λ̄ е̄ρον̄ н̄т̄πε̄ же-⁶ш̄а̄т̄н̄тс̄ е̄п̄ε̄с̄н̄т̄
 на̄ш̄ н̄ре̄ е̄н̄т̄ᾱно̄т̄ᾱρ̄н̄ τ̄ᾱр̄ н̄с̄ω̄н̄ же̄на̄с̄ е̄κ̄ᾱт̄са̄β̄он̄
 е̄πο̄то̄е̄ӣн̄ н̄т̄πε̄.


αιс̄ пет̄он̄ρ̄ от̄ω̄ш̄н̄ п̄ε̄жа̄ε̄ же-п̄ша̄же̄ е̄т̄ш̄ооп̄
 ρраӣ ρн̄-т̄пе̄ е̄ε̄п̄ᾱте̄-п̄ка̄ρ̄ ш̄ω̄пе̄ на̄ӣ е̄ш̄а̄т̄м̄о̄т̄те̄
 е̄ро̄ε̄ же-но̄с̄м̄ос̄. н̄т̄ω̄т̄н̄ же̄ е̄тет̄н̄ш̄ан̄с̄от̄ων̄-п̄а̄ш̄а̄ε̄
 же̄ тет̄на̄н̄-т̄пе̄ е̄п̄ε̄с̄н̄т̄ н̄ε̄ρ̄от̄ω̄ρ̄ ρраӣ н̄р̄н̄т̄н̄т̄н̄т̄н̄ т̄пе̄
 пе̄ п̄ша̄же̄ н̄(ᾱρ̄ο̄ρᾱ)т̄он̄ м̄п̄ε̄ιω̄т̄. е̄тет̄н̄ш̄ан̄с̄от̄ων̄-

¹ W. απο(τ). ² W. richtig ρωωτ, nicht ρωω. ³ W. ᾱπ̄ „sic videtur“. ⁴ Ms. ε̄н̄т̄ᾱψ̄σο̄т̄ων̄-на̄ӣ, sah. ε̄н̄т̄ᾱψ̄σο̄т̄н̄-на̄ӣ. ⁵ Ms. ᾱψ̄ε̄ӣ, lies ᾱψ̄ε̄ӣε̄. ⁶ W. Schw. ш̄а̄т̄н̄тс̄, lies е̄ш̄а̄т̄н̄тс̄ O₁.

¹πα(ι) ²αρατετταν-тпе ереснт пκαρ ρωωϋ
 εχοοτϋ ερραι етпе †παταλειωτη еροϋ γε-αϋ π(ε)
³(ξε) ететнасотωпϋ. γε-пκαρ ρωωϋ εχοοτϋ ρραι
 етпе пе петсωт(αε) епщаге ⁴пπειгνωсис еαϋλο
⁵ε(с)[ο] ⁶пποтс прпнкаρ αλλα αϋρ-⁷ρ[μμ]πε (ε)αϋ
 πεϋпотс λο εϋο ⁸пχοικос αλλα αϋρ-εποτραпιον
 етће

(124) 5^a. ⁹αϋπροβαλε μμοϋ εβολ εϋο μπειϋ
 τϋ[ο]ϋ ¹⁰ [ϋ'υηξ'ο'†тκ†]. παι пе ппотте пталнѣ
 ѿια. ϋπαταροϋ ератϋ μπειτϋ[ο][с] παпе. сенаϋ
 μотте еροϋ γε-ιεот. μппсωс ϋпакιμ еροϋ пσι
 παιωт. пϋтаτο εβολ ηρηνεπροβολη ¹¹псеμотρ
 ппейтопос. παι пе πεϋραν ρωωϋ ката-пеѿнсатрос
 етпβολ-ται. сенаμотте еροϋ μπειραν. γε-ιοεгаωϋ
 ѿωтпχωλμμω. ете-птоϋ пе ппотте пталнѿια.
 ϋπαταροϋ ератϋ μпейтϋпос παпе εϋп-пе[ο] етпβολ-
 тай. παι пе птѣпос пнеѿнсатрос етϋпакаαϋ παпе
 ερραι εϋωот. ατω тай те ѿε ¹²εтере-пеѿнρ ¹³снρ
 εβολ μμοс. εϋο παпе еροот. παι пе птѣпос ¹⁴εтϋки
 ερρ μμοϋ еμпатоткиμ ероϋ етρεϋта[τε]-προβολη
 εβολ.

¹ W. Schw. παϋ, Ms. πα(ι). ² Ms. араτετταν-тпе, dialekt. Form.
³ W. Schw. (ξε), Ms. γε. ⁴ W. пπειгνωсис. ⁵ W. Schw. ε(с)..
 lies εϋ[ο]. ⁶ W. richtig ппотс, nicht рпотс. ⁷ W. Schw. αϋρ-
 ρ(ο)...πε, lies αϋρ-ρ[μμ]πε. ⁸ W. пχο..., Schw. пχοι..., Ms.
 пχοικос. ⁹ Das Blatt gut erhalten. 26 × 16 cm. ¹⁰ W. Schw.
 αϋπροβαλε. ¹¹ W. Schw. псеμотρ ппейтопос.
¹² W. етеге. ¹³ W. hat снρ nicht ausgelassen. ¹⁴ W.
 етϋка.

	¹ ιοειαωωτιχωλιω παι πε πευττοπος <hr/> ται σε ² τε θε ³ επτα- ιοειαωωτιχωλιω παι πε πευραπ σε παμοττε εροϋ γε- πποττε πταληθια.
---	---

παλιη οη σεπαμοττε εροϋ γε-ιεοτ ⁶η σνασωπε
⁶πειωτ ποτμηνше μπροβολη ατω οτη-οτμηνше μ-
 προβολη ηητ εβολη κρητη ριτη-τκελετςις μπαιωτ. |
 (123) 6. κσεσωπε πειωτ ρωοτ ππεονερ οτη-οτμην-
 ηше епακαат напе ⁷ερα εχωοτ κσεμοττε εροοτ
 γε-ιεοτ πποττε πταληθια. πτοϋ πετνασωπε πειωτ
 ππειοτ τηροτ. ετθε γε-οτπροβολη πε ητε-παιωτ πετ-
 ερε-πποττε πταληθια ⁸напробале μμοϋ ριτη-
 τκελετςις μπαιωτ. πτοϋ πετнар-απε ερα εχωοτ.
 σπакιη εροοτ οτη-οτμηνше μπροβολη ηητ εβολη
 ρη-ππειοτ τηροτ. εβολη ριτη-τκελετςις μπαιωτ εϋ-
 шанкиη εροοτ κσεμοττϋ κπεονсаτροс τηροτ.
 κσεμοττε εροοτ ⁹γε-птазиς κπεονсаτροс ποτοειη
 οτη-ρεπαηθα ηθα ¹⁰πασωπε εβολη κρητοτ.

παι σε πε πττοπος εтере-πποττε πταληθια ηη
¹¹ερα μμοϋ εпπαταροϋ ератϋ напе ера[ι] εηп-
 пеонсаτροс. ¹²εμπατϋτατο-προβολη εβολη ερα

¹ Ms. ιοειαωωτιχωλιω, lies ..χωλιω. ² W. Schw. τε
 ausgelassen. ³ Ms. επτα, das Verbum fehlt, ergänze προβале. ⁴ W.
 Schw. (ω)ειοι⁰. ⁵ W. Schw. ιεοτ... „videtur ε vel η fuisse“, lies
 η. ⁶ Ms. πειω(τ superscr.) ⁷ W. Schw. ερ. ⁸ W. напробале. ⁹ W.
 (π)ε. ¹⁰ W. шωπε. ¹¹ W. ера... ¹² Ms. εμπατϋτατο-προ-
 βολη, eine ältere sahid. Form des stat. constr. der caus. verba statt
 des späteren τατε-.

εχн-πεϑнсаτρос. εεπατϷτατε-προβολη εβολ. же-
 лεπατε-пαιωτ ние εροϷ ¹ετρεϷτατο εβολ ηϷτατο
 ερραι. παι пе ²πεϷтτ[по]с επταιοτω εисωρ ληιοϷ
 εβολ ³пαι пе πεϷтτпос ϷωωϷ εϷпатато-προβολη
 ερραι παι пе πтτпос ληпотте пталηοια. пϷε
⁴ετϷηη ερραι ληιοс



пейшомент пшωλϷ ετο птєιϷε птоот пе πεϷωηη
 εтϷпатаат εтшанкелете пαϷ ⁶εтρεϷтλєпете |
 (125) 7^b. εροηη επιωτ ⁷жекаас ⁸εϷεταто-προβολη
 ερραι ϷωωϷ ατω ηϷπροβαλε ϷωωϷ. παι пе πтτ
 пос εтϷη ληιοс

		παι пе πεϷтτпос ϷωωϷ εϷшантата εβολ
--	--	--

ται τε Ϸε ϷωωϷ εтєρε-ппотте пталηοια ηη
 ερραι ληιοϷ. ¹⁰εϷпαπροβαλε εβολ ηϷεππροβολη
 εтшанкиε εροϷ εβολ Ϸιτλє-пαιωт εтρεϷταто-προ-
 βολη εβολ. Ϸιηη-ηηελεтсис ληпαιωт ¹¹εтρεϷтаϷоот
 ератот пαπε ερραι εχн-¹²пε□. ¹³οηη-οтλєηηшє ηηт
 εβολ ηηηтот. псеηιοтϷ ηηεϑнсаτρос ηηηтот εβολ

¹ W. εтρεϷта...βολη, Schw. εтρεϷта... εβολ. ² W. Schw. πεϷтτ....., zu lesen ist noch πεϷтτ[по]с. ³ W. пα...пе. ⁴ W. εтϷηη. ⁵ W. Schw. $\left(\begin{smallmatrix} \alpha \\ \equiv \\ \omega \end{smallmatrix}\right) \epsilon$ ⁶ W. Schw. εтρεϷтλєпете. ^b Das Blatt gut erhalten, 28¹/₂ × 17 cm. ⁷ W. жекаас. ⁸ Schw. W. εϷεταто. ⁹ W. α, Schw. Ϸ, Ms. τ. ¹⁰ Schw. W. εϷпαπροβαλε. ¹¹ W. Schw. εтρεϷтаϷоот. ¹² W. μεεт. ¹³ W. οταλ.

ριτη-τηλετεςис μπαιωτ ετρεψωπε ¹πποτ σεπα-
 μοотте ²епноотте птаλнθια же-иеот πιωт ппиеот
 тирот. пай ете-песрпан пе пай ρη-таспе μπαιωт
³ιοειαωωοτιχωλμιω. ρωтап же етщанптароу
 ерату пале ерраи ⁴εχη-пеенсатрос тирот етρεψ-
 проβαλε ероот. песттпос се пе пай ⁵ептаиотω
 еисωρ μμοу ебол.

сωтє ⁶се ρωωу епттпос ппеенсатрос пѐ
⁷етотепробол μμοс. есрпан-але ерраи ехωот
 птеиге ραθн ⁸εμπαтцпроβαλε ебол ероот. ете-
 пай пе песттпос пѐ етцкн ерраи μμοс. епесц
 се μпеиттпос пе пси пноотте птаλнθια.

(186) p. 8.

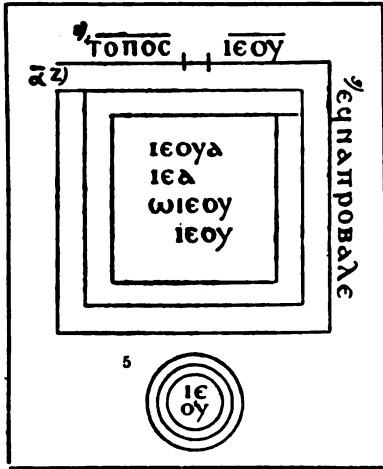


апоκ же μεπικαλει
 μрпан μπαιωт ете-
 пай пе же-есениε
 епноотте птаλнθια
⁹жекас есепроβαλε
 ебол. птоу же ρωωу
 он асцтре-отμеете ει
 ебол ρη-песчонсат-
 рос.

¹²ατατнамис пте-пαιωт аскиε епноотте птаλнθια.
 асвоthот ρраи пρнтц ебол ρитє-пекноти μμеете.
 ептасעי ебол ρη-пеенсатрос μπαιωт. асвоthот
 ρраи ρε-пноотте птаλнθια. атеетстнрион ние

¹ W. Schw. πποτ., Ms. πποτ st. πποтте. ² W. епаиотте. ³ W. ...κωλμιω. ⁴ W. Schw. εχη, Ms. εχη. ⁵ W. ρηταιотω. ⁶ се im Ms. ubergeschrieben. ⁷ W. етотепребол, Schw. етотепробол, lies етотпапроβαλε. ⁸ W. Schw. μπαтцпроβαλε. ⁹ W. Schw. жекас. ¹⁰ W. Schw. ε. ¹¹ Ms. ρωу, lies ρωωу. ¹² Ms. ατατнамис st. αοτατнамис.

ероу ριταε-пαιωт. аϣ† ποτρροот εβολ пσι ппotte
птаλнoia εϣω ααос птeιρε. же-ie ie ie аτω
¹птерес† ποτρροот εβολ. асеi εβολ пси тeιφωпн.
ете-птос те тeпpовoлн асщoпe απειттпос εсsαoг
още εβολ пса-песернт пoнсатpос oнсатpос.



пшорп нρροот пе пaи
εпτασεoтte ααoу пси
ieoт ппotte птаλнoia
ете-пaи пе птaσει εβολ
ααoу пн птпe.
пaи пе пeсϣαpαнi
тнρ oтн-oттази εϣ
патаρoс epатe кaтa-
oнсатpос εϣпaкaαс
αιφτλαз epн-⁶πлτλн
ппeoнсатpос етe-пaи пе
⁷εταρeратoт αпшoαпт
III ρн-тпτλн. пaи пе
ппotte птаλнoia ⁸птереспрoβαλε εβολ пси ппotte
птаλнoia пaи пе пeс†тпoc.

(127) p. 8. ^c



⁹птере-†αптпoc аρeратe
ρн-пe^o пе αпate-тазиc шω
пе αιαρeрат αeпикалeи αп
pαп αпaиωт жeкaαс εϣεтpe-

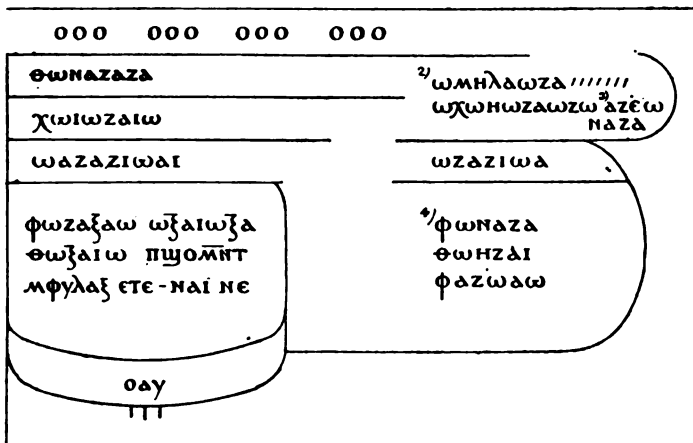
прoβαλε. ⁵ W. eine andere Figur. ⁶ Schw. тпτλн, Ms. u. W. тпτλн st. тпλн. ⁷ W. εταρeрoтoт. ⁸ Schw. птереспрoβαλн, W. u. Ms. птереспрoβαλε. ^c Das Blatt gut erhalten, 28 1/2 × 17 cm. ⁹ W. птe.

ρηκνεπροβολη σωπε ρη-νεонсаτροс. ¹птоц δε ρωωц он ацтре-отние птац ние епποтте пталниθια. ншорп ацтресכותהот ρραι нрнтц жєкаас ецение енецпроболооте. ρη-νεонсаτροс нсетаτο-проболη ρωот ебол ете-пαι не ептацкаат пале еρραι ежωот. птоц δε ппотте пталнθια. ацпрос θαδ ппαι ебол ²ρη-пєцтопос ншорп. ³етβε-пαι ац† потρροот ебол нтере-⁴τσοε хотћот ρραι нрнтц. тαι те тшорп нсеи ептацтаас ацние енецпроболооте шантоτπροθαδ ебол.

<p>пєцрпп за ωΖΗΟΖΑΗΙ ⁵οα. ηαπαсаζαζ ηζαηοζαζα ⁶θηζαγαωζα ⁷ειωζαοθωζα φωζαηζαατο χωζηοζιζω ⁸φαεωζαζωι ⁹κραεωιζαζιο ωχωζαζαζαι χαιωζωφωια ζαζιποτωεζι φτωηζαζαζα пαι не пшоепт εεφτλαζ.</p>	<div data-bbox="564 641 854 958" style="text-align: center;"> </div> <div data-bbox="461 1047 606 1193" style="text-align: center;"> </div> <p>¹⁰пєцрпп ацтре-τσοε ние ρη-ωαηω аכותћот ρραι нрнтц ац† п†φωηи ецпрос θαλε ебол ете-ται те тшорп ¹¹проболη.</p>
---	---

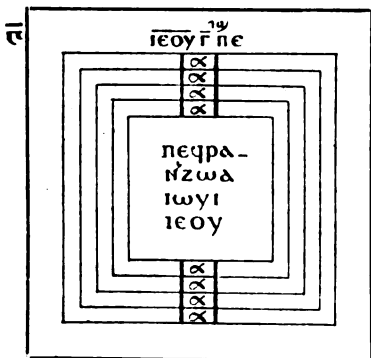
¹ W. птац. ² Ms. ρη-пєцтопос, lies ρη-пєцтопос. ³ W. етβε. ⁴ W. сом. ⁵ W. Schw. οαηαπαсаζαζ. ⁶ W. Schw. θηζιςαωζα. ⁷ W. Schw. ετωζαοθωζα. ⁸ W. Schw. φθιωζαζωι. ^{8a} W. ωηε, Schw. ωηε. ⁹ W. Schw. κραεπιζαζιο. ¹⁰ W. Schw. пєцрпп. ¹¹ Ms. тшорп проболη, lies тшорп мпроболη.

και νε πταζις επταϋτρετηρλε μμοοτ εβολ
 ετο μμντιβ̄ πταζις κατα-θνηρ ετε-και νε πετ̄
 τποσ σοοτ καπε κσα-πισα 5 κσα-και ετηωτε
 εροτη εροοτ. οτη-οτμνιше π̄ | (128) p. 10 ταζις
 πααρερατοτ πρητοτ κβ̄λ-και επιαχοοτ τηροτ.
 οτη-μντсноотс каπε ρη-πταζις ¹πταζις επирап
 μμοοτ пе τηροτ каτα-таζις επирап μμοοτ пе
 μμντсноотс ετη-μнтсноотс каπε ρη-πταζις πτα-
 ζις πεγραп пе και онаζωζαι

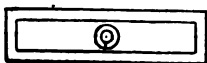


⁵π̄ωρη σε πταζις μπεθνηατροс τεροτεите πταϋ-
 ααс μπροβολη φ̄νασι και μμнтсноотс εβολ ρη-
 πταζις ετεμματ. πτακαατ και ⁶εταζακοп ⁷και.

¹ Schw. ταζις, W. u. Ms. πταζις. ² W. Schw. ωμσλαωζα.
³ W. Schw. αζωπαζο. ⁴ W. φωπαζα. ⁵ Ms. π̄ωρη, lies τ̄ωρη
⁶ W. Schw. εταζακοп. ⁷ W. Schw. πατ, Ms. και.



παι πε πεφχαρακτηρ



πεφτλαζ γαρ πσενπ
αη επταζις ππεονσατρος
αποτοειη

² αηνοζαπιοτω
ειθωωεζα
φωζαζαι
³ αωζαααζα
⁴ ζ(αι)ωζα
φραζαζαιω
ηνωηιο
πασαζασαι?
θωπασαζε

αω	θα
ζαω	ια
εωσααζω	
εζαωι	
πεφτλαζ	
εταρερατοτ	
⁵ ηροτη	
παιπλη	
⁶ πε παι	
πετραη	
⁷ ιωζαα	
ζηαζαι	
σνεζα?	

(129) p. 11^d. ⁸ετη-μειτςποοτς παπε ρε-πτοποσ
πτοποσ ⁹ηπταζις αμπεονς[^h am Rande] σατρος πεονς
σατρος ετε-πειραη πε ετηη-πτοποσ. πειραη χωρις-
πεταισωπε ηροτοτ. παι πε πε φεφτλαζ ωζααιω
¹⁰ζαωρ ωταφαιω

¹¹τ α ο

παι πε πτα-ζωαιωτι πτασπροβαλε αμμοοτ εβοη
πτερε-τσομ ηοτηοτ ρραι ηροτησ ασπροβαλε εβοη
αμμητιη απρ ετε-παι πε τεμειτςποοτς παπε ρη-

^{1a} W. Schw. πε, jetzt nicht sichtbar. ¹ W. Schw. ζωαιωτς.
² W. Schw. μωζαπιοτω. ³ Schw. αωζαααζα. ⁴ W. Schw. ααωζα.
⁵ W. Schw. επφαι. ⁶ Ms. πε παι, lies παι πε. ⁷ W. Schw.
ιωζαα. ^d Das Blatt ziemlich gut erhalten, 29 × 17¹/₂ cm. ⁸ W.
ετημειτςποοτς. ⁹ W. ηπταζις. ¹⁰ W. Schw. ζωαωρ. ¹¹ W. die Buch-
staben τ α ο ausgelassen.

τεπροβολη τεπροβολη επειραν λεμοοτ πε ¹μηντιβ
 κατα-τοτι τοτι ηηταζις· ετε-ηαι πε ²οτει λεηβολ
 ποτει τεησον· ηαι πε ηραν ηηπροβολη



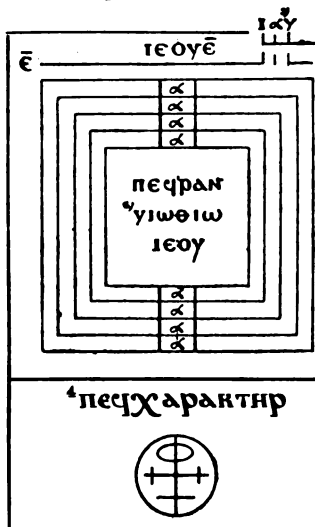
ηαι πε ηραν λεησοεητ
 λεητλαζ ³οτχ⁴ειοεετ
 αις· δζαζ . . .
 . . ⁴ηαι ρωωη πε ηραν
 ηηπροβολη ζωζαιωηαι?
 θωιαωζα· ιεταζαζα·
 χωζαλεαρεζ· ατωζηηα·
 ωιωσασαο· ιεσωωοηα·
 θεωζτεια· ηηωζαζ·

ετη-μηντιβ ηαιπε ρε-ητοποσ λεπεθησατροσ ητε-
 ηεηταζις. ετε-⁵ηειραν ηε ετρε-ητοποσ ητοποσ
⁶εημηντιβ ρη-ηταζις ηταζις επειραν λεμοοτ πε
 λεμηντιβ χωρις-ηεηηαωηε ηρηητοτ. ετσηηρηηει
 ηεηε επαιωτ ετρεητ-αηηαηις ηοηοειη ηατ.

(130) ρ. 12. ηαι πε ητα-⁷ζοζωαι? ηροβαλε λεμοοτ
 εβολ ητερε-ητομ ηοηηοτ ρραι ηρηητ ⁸αηηροβαλε
 εβολ λεμηντιβ λεπροβολη ετε-ηαι πε ιβ ηαιπε. ρη-
 ηεπροβολη τεπροβολη επειραν λεμοοτ πε λεμηντιβ
 κιοοτε κατα-τοτι τοτι ηηταζις ετε-ηαι πε οτει

¹ Ms. μηντιβ, lies μμηντιβ. ² W. [ο] ηηβολ. ³ W. hat die Namen der 3 Wächter ausgel. Schw. „haec nomina hand certe legi possunt i. O“. ⁴ W. hat die Namen nicht abgeschrieben, „nomina barbara“. ⁵ W. Schw. ηειραν εετρη, Ms. ηειραν ηε εετρη. ⁶ Ms. εημηντιβ, lies ετη-μηντιβ. ⁷ Oben ζωζωια. ⁸ W. εηπροβαλε.

λεπθολ νοτει τλεπσον χωρις-πεφτλαζ. πραν
 λεπτ λεφτλα ωνηιωζ· οταγεααιωζ^ε· αιω·



παι νε πτ λεφτλαζ
¹αιε· σωατ· ²ιοεζα ³παι
 ρωωε νε νεπροβολοζ
 οτε. ιωαθησααζ·
 αωσαθ[?]ιαζ· αθαααααω·
 ιωζαχωε· ωτεααα·
 ωωα[?]αζαζ· αεθνιαωζ·
 ωζ[?]χωπαι· θωρεαωζα·
 ωζαηζωζ· ⁷θωιωζαζα·
 ζαελχωζα·

ετη-λεπτεκοοτεσ παπε ρεε-πτοποσ πτοποσ κπεθνη-
 σατροσ πτε-πεφταζιζ [h am Rand]. ετε-πεφραν νε ετη-
 πτοποσ. ετη-ιθ ρη-πταζιζ πταζιζ επιραν λεμοοτ
 νε λεπιθ χωρις-πεφτλαζωπε ρηητοτ. ετσηαηρταεζ
 νετε επαειωτ ετρεφ[†]-ατηπαειζ ⁸ποτοειη πατ.

παι νε πτα-ιωθιω προβαλε λεμοοτ εβολ κτερε-
 τσοε λεπαιωτ ηοθηοτ ρραι ρηητεφ αφπροβαλε
 εβολ λειθ λεπροβολη ερε-λειθ παπε ρη-τεπροβολη
 τεπροβολη επειρ | (131) p. 13^ο λεμοοτ νε λεπεντ-
 ιθ ετη-λεπτεκοοτεσ κατα-τοτει τοτει ηπταζιζ ερε-
 οτει λεπθολ νοτει τλεπσον χωρις-πεφτλαζ. πηοζ
 λεπτ λεφτλαζ ιδων· ⁹ιδαι· εαε·

¹ W. Schw. αιεζζ· ωαατ. ² W. ιοεζα ausgel. ³ W. Schw. τ
 ausgel. ⁴ W. Schw. πεφχαραντηρ. ⁵ W. nomina barbara. ⁶ Ms.
 τιωιω, derselbe Name unten ιωιω. ⁷ Schw. οωκαζαζα. ⁸ W. ποτ-
 οειη ατ. ⁹ Blatt etwas beschädigt, 28¹/₂ × 17 cm. ⁹ W. und M.
 richtig ιδαι, Schw. ηηδαι.

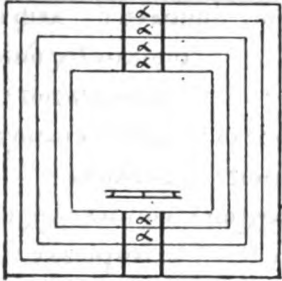


και νε πψολεπτ λεφτς
 λαζ: ¹οιωανη?χωια·
 ητρεα· ιωαωιζαζωζ·
 ηιτωοοτω· αθααλαιωζ·
 ηωραθωζ· ζηζαωζα·
 θεωσαχωι· εωηηασαχω·
 ωπεωσ· αθηρωζασ·
 οτεζαραζ· χωνηζωα·
 χωναζωρ·

²ετη-λεπτιβ̄ καπε ρη-πεθηαστροс πεθηαστροс ετε-
 πεφταζιс νε ете-πεφραν̄ νε еτηη-ητοποс. еτη-λεпτι
 ιβ̄ ρη-ηтаζис ηтаζис еπεφραν̄ λεμοот̄ νε λεπιβ̄
 χωριс-ηетηαψωηε ηηητοτ̄ еτшаηρ̄ηηηεηε еπαιωτ̄
 етρεφ̄-αηηαηηис ηотоεηη ηατ̄.

και νε ³ηта-ιωβαω̄ προ̄ λεμοот̄ εβολ̄ ⁴ηтер-
 τσοηε̄ λεπαιωτ̄ ηοηηοτ̄ ρραῑ ηηηηεψ̄ αψηρ̄ εβολ̄
 λειβ̄ ηηπροβολη. ⁵ερε-ιβ̄ καπε ρη-ηεηπροβολη̄ ηεη
 προβολη̄ еφραν̄ λεμοот̄ νε̄ λειβ̄. ⁶ετη-λεпτιβ̄ ηαη
 та-τοηεη̄ τοηεη̄ ηηηтаζ̄ ете-ηαῑ νε̄ еρε-οηεη̄ ηηηβολ̄
 ηοηεη̄ ηηηηсоη̄ χωριс-ηетηφ̄ηлаζ̄ ⁷ηηηηηπροβολη̄.
⁸ητ̄ λεφ̄ηлаζ̄. οηεηα· ⁹οτ̄ωεα· ωζαι·

¹ Schw. οιωανηχωια, W. die Namen ausgel. ² W. етпηιβ̄.
³ Schw. W. ηт, Ms. ηта. ⁴ Ms. ηтер, lies ηтере. ⁵ W. Schw. еρε-
 ιβ̄ καπε ρη-ηεηπροβολη̄ ηεηπροβολη̄ ausgel. ⁶ W. етпηιβ̄. ⁷ Schw.
 W. ηηηηηηηπροβολη̄. ⁸ W. ηητ. ⁹ W. Schw. οτω εα·

<p>α32) p14</p> <p>ιεου̅ ζ̅ } χ̅ε̅</p> 	<p>πρ̅ μ̅ε̅φ̅τ̅λ̅α̅ζ̅ ι̅ω̅ι̅α̅ε̅· ω̅ε̅λ̅ι̅· ¹ει̅ω̅α̅η̅ο̅ο̅τ̅ε̅· ω̅ζ̅α̅ι̅ω̅· α̅.... ι̅ω̅η̅α̅ζ̅η̅ω̅· ²ε̅θ̅ω̅η̅ω̅ζ̅α̅ι̅ω̅ι̅· ω̅η̅α̅ζ̅ω̅ε̅ι̅· ζ̅η̅α̅ζ̅α̅χ̅ω̅ζ̅α̅· η̅. τ̅ζ̅ε̅ω̅ζ̅ε̅ι̅ε̅· ³φ̅ω̅ζ̅α̅ι̅ε̅· θ̅ω̅η̅α̅μ̅ε̅α̅ω̅· ι̅α̅ε̅ι̅ω̅ζ̅ω̅τ̅ε̅· ι̅θ̅. χ̅ε̅ι̅ς. α̅α̅ε̅ι̅ε̅· α̅ω̅ι̅ζ̅η̅ο̅τ̅α̅ι̅^{ω̅}· η̅α̅ω̅χ̅α̅ζ̅α̅ι̅ω̅.</p>
<p>πεϛχαρακτηρ</p> 	

ετη-μηντσκοοτς καπε ⁴ρμ-πε ε ετε-πετταζις πε-
 ετε-πραη κα ετηη-ηποος· ετη-μηντσκοοτς ρη-τταζις
 ζις τταζις. επιραη μμιοοτ πε ⁵μμεντιβ̅ χ̅ω̅ρις-πετς
 ηαω̅πε ηρητοτ ετσηηρητμπετε επιαιωτ ετρεϛτ-
 ατηαμεις ποτοειη ηατ.

ηαι πε ητα-ζιττω προβαλε μμιοοτ εβολ ηπερε-
 τσομ ⁶παιωτ ηοθηοτ ⁷ρηρα ηρητη. αϛπροβαλε
 εβολ μμεντιβ̅ μπροβολη ετη-μηντιβ̅ καπε ρη-τες
 προβολη τεπροβολη. επιραη μμιοοτ πε ⁸μμηβ̅.
 ετη-μηντιβ̅ κατα-τοτει τοτει ηηταζις. ερε-οτει
 μμηβ̅ ⁹ηοτει τηησοη. ετε-ηαι πε ηραη ηηεπρο-

¹ W. die Namen ausgel. ² Schw. εθωιωζαιωι. ³ Schw. den Namen ausgel. ⁴ W. ρμ πε πετε ⁵ W. Schw. ρμ ητηβ̅. ⁶ Ms. τσομ παιωτ, lies τσομ μπαιωτ, Ms. παιω̅ sic! ⁷ W. Schw. ρραη ηρητη, Ms. ρρα ηρητη statt ρραη ηρητη. ⁸ Schw. μηβ̅, W. Ms. μηβ̅. ⁹ Schw. falschlich ποτοειη.

ἁλοοτε χωρις-πετφτλαζ. πτ μεφτλαζ. παζα.
ιοτῆαι. ¹ενω^κη.

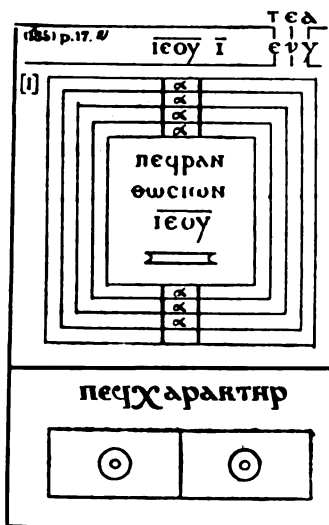


πατ πε φραν ηνεπροβοζ
λοοτε χωρις-πετφτλαζ.
πτ μεφτλ^α ²ωοεε^κα.
ωεε^η. πεφ^αω.
αωχωφωζαε. ³θεειοζ^α?ε.
⁴η^ηωφω^ηωζ·ψτ^ηχω^ηβαε^η
θαεεωα· τωφωζεε.
μωεεζεα· οτεεεαζ.
οτεεεη· ψωεεα.
εηηαφαω· ⁵εωριωζο.

ετη-μηντσκοοτс παπε ρμ-πεφφνατροс ετε-πεφφ
ταζιс πε. ετε-φραν πε ετηη-ηποс. ετη-μηντ^η
ρη-ηταζιс ηταζи επεφραν μμωοτ πε μμ^η χωρις-
πεηηαщωπε ηηητοτ εηшаηηημπετε εροτη επαιωτ
εηρεφ^η-αηηαεис ποτοεиη πατ.

πατ πε ητα-⁶οαζιω προβαλε μμωοτ εβολ ηπερε-
τσομ μμπαιωτ βοηβοτ ρραη ηηηηη. αηπροβαλε εβολ
μμηντσκοοτс μμπροβο^η ετη-μηντ^η παπε ρη-ηεπρο-
βολη ηεπροβολη επεφραν μμωοτ πε μμ^η ετη-
μηντ^η ηαηα-τοτεη τοτεη ηηηαζи. ερε-οτεη μμβολ
ποτεη ημηсоп. φραν μμщомηητ μεφτλαζ οδζφτε.
ωεζηηαι. αθα^κεи.

¹ W. ενω^κη. ¹ Blatt ziemlich gut erhalten, 28 × 17 cm. ² W. die Namen ausgel. ³ Schw. diesen Namen ausgel. ⁴ Schw. diesen Namen ausgel. ⁵ Schw. εωριωζο. ⁶ W. οαζιω.



πε μεφτλαζ ¹ωτσαχνε·
 σαωσε· ²εαοε³ε·
 ταωζαεε· χωζαεε·
 πασαχωζαε· τ⁴αζαζεζιεω·
 ωεζαιο· οωεθ³ιε·
 ζηζεωζ· ζωζεε·
 ψεωχαει· ζεωζα³ειο·
 αεωηιεε· ηιεοτε·

ετη-μηντσκοοτс пале ρε-πτοπος πτοπος ¹ετε-πεφ-
 ταζιc κε. ετε-κραν κε ετη-πτοπος. ετη-μηντσκοοτс
 ρη-τταζιc τταζιc επειραν μμιοοτ не μπιβ³ χωριc-
 петпашωπε ηρητοτ. ετшанρτμπετε επαιωτ етρεφ-
 ατпαιεic ποτοειη ηατ.

ηαι не ηта-³θιcιων проβαλε μμιοοτ εβολ.
 ηтере-τσομε μпαιωτ βοτβοτ ρραι ηρηтц. αспрοs
 βале εβολ μμηντιβ³ μπροβολη. ετη-μηντσκοοтс
⁴μπροβολη ρη-τεπροβολη теπροβολη επειραν
 μμιοοτ не μμηνтскоотс. ετη-μηντιβ³ ηατα-τοτει
 τοτει ηηтаζιc. ере-οτει ηωте εοτει тμпсоп ете-ηαι
 не ηεтраη χωριc-ηεφτлаζ. ηшомηт μφτлаζ
 онса³иε· ηсаε· χαρсаса·

ε Blatt erhalten, 28 1/2 x 17 cm. ¹ W. die Namen ausgel., Schw. ωτσαχνε. ² Schw. σαοεε. ³ Ms. θιcιων, oben θωσιων. ⁴ Ms. μπροβολη, lies пале.

ω Ο Ν

(137.)⁴ p19. ΓΕΟΥ ΙΒ Ε Ο

περ
ειω
θηι
γεου

печхарактер

πυροειντ λεφτλαζ
 ωιεαι· ζωτ?ε· οζη?εσ·
 πιβ λεπροβολη
¹ηζηζωια· ωιεζαιε·
 αιεζαιε· οιεζαιε·
 θωιεζαιε· ωζωζωζι·
 ζαζαζωι· ³ζηεωζε·
 ααωζιζα· ωζωζεαι·
 ζεζηαιωη· ζεζηω·

⁴ετη-μειτсноотс пале ρε-печѠнаτрос. ете-печ-
 тази не. ете-пран не етн-птопос. етн-μειтсноотс
 ρн-птази птази еπειραν μεισοот не μειμειтсноотс
 χωριс-петнашѠпе нрнтот етшапρτμепете епαιωт
 етρεчѠ-ατпαιεи ποτοειп πατ.

пαι не пта-ειωθηι проβαде μεισοот еβολ птере-
 τσομ μпαιωт ѡтѡѡт ρραι нрнтѣ. аспробаде
 еβολ μμειтсноотс μεπροβολη. етн-μειтсноотс пале
 ρн-теπροβολη теπροβολη еπειραν μεισοот не μει-
 мпѣ. етн-μειтсноотс ката-тотсй тотсй пптази
 ере-отсй μпѡл ποтсй тμпсоп ете-пαι не петран.
 χωριс-петѡтлаз. пτ μεѡтлаз ѡрнѣηл· ⁵αζαα?
 ηοιζαζ.

¹ Das Blatt oben und unten beschädigt. 27 1/2 × 17 cm. ¹ W.
 die Namen ausgel. ² Schw. W. ιη am Rande ausgel. ³ Schw. ηιε-
 ωζε. ⁴ Ma. εη. Von hier an geben W. Schw. nur den Anfang und
 Schluss jedes Abschnittes. ⁵ W. Schw. αζαα.

(138) p. 20. ΓΕΟΥ ΓΔ ΟΥ Ε

^{κει}
Θ Ο Ε

πετραν
ΙΖΑΝΙΑ
ΓΕΟΥ

ΠΕΤΧΑΡΑΚΤΗΡ

πρωεπιτ λεφτλαζ
¹θωραζα· εισαζ·
 εαζα· πιβ επροβολη
²πρωαζαιε· ³ζα...χ?ωα·
 απαωζαζ·
 ωζαζαιεζοτζαε·
 ζωφωζα· φτζαα·
 τωφωζα· θωφωζα·
 εισφωια· ⁴οτεζτω·
 θεεζαζα· βααζαζα.

ετη-λεπτεσπουτε παλε ρε-πετρωνσατρος ετε-πετταζις νε. ετε-πραν νε παι ετη-ητοπος. ετη-λεπτεσπουτε ρη-τταζις τταζις επειραν ⁶μμοοτ χωρις-πετπασωπε κρητοτ ετσανοτμενετε επαιωτ ετρεφ-ατημαις ποτοειν πατ.

παι νε ητα-ιζανια ⁶επταεπροβαλε μμοοτ εβολ ητερε-τσοει επαιωτ βοθηοτ ρραι κρητη. αεπροβαλε εβολ μλεπτεσπουτε επροβολη. ετη-λεπτεσπουτε παλε ρη-τεπροβολη τεπροβολη επειραν μμοοτ νε λεπτεσπουτε ετη-λεπτεσπουτε κατα-τοτει τοτει ηηταζις ερε-οτει εηβολ ποτει ταησον ετε-παι νε πετραν χωρις-πετφτλαζ. ητ λεφτλαζ ⁷τωζαζι· ⁸ειζαζα· εισοτε·

¹ W. θωραζα εισαζ. ² W. die Namen ausgel. ³ Schw. den Namen ausgel. ⁴ Schw. οτεζιω. ⁵ Im Ms. hinter μμοοτ die Worte νε μλεπτεσπουτε weggefallen. ⁶ W. Schw. επταεπροβαλη. ⁷ W. Schw. τωζαζι. ⁸ W. εισαζα εισοτ.



πρωοεντ λεφτλαζ

¹ ωφτζαι· ζαιε·

φτζαιζαι· πιβ

επροβολη

² οζζαζνια·

³ ειαζαζωαι·

ειαζωωωαι· ωζαιεωαε·

⁴ ωζαιαε· θωζαιεα·

ωφωζαζαζ· ⁵ αζεζαι·

οτεαζα· ωοτεζαι·

φωζαζω· ⁶ ζωζαχωζ·

ετη-εεντсноотс напе ρε-πτοπος πτοπος λεπερ
ετε-ηραν не нαι ετη-ητοπος. ετη-εενтсноотс ρη-
τταζις τταζις επειραν λεεοот не ⁷επιβ χωρις-
петнашωπε ηρητοτ ετшаηρ τεεπετε επαιωτ ετρεψ-
ατηαεις ποτοειη ηατ.

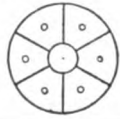
ηαι не ητα-αιωνη προβαλε λεεοот εβολ ηπερε-
тσοεε επαιωτ βοθηот ρραι ηρητη. αηπροβαλε
εβολ λεεентсноотс επροβολη. ετη-εενтсноотс напе
ρη-тепроболη тепроболη επειραν λεεοот не ⁸ηπιβ.
ετη-εενтсноотс ηατα-τοτει τοτει ηηταζις ερε-οτει
εηβολ ποτει τεηсоп. ετε-ηαι не ηετραη χωρις-
петφτλαζ. ητ λεφτλαζ ωιαζαα· αζαζ· ⁹αζαζη·

¹ W. ωφτζαι. ² W. die Namen ausgelassen. ³ Schw. ειαζα-
ζωαι angel. ⁴ Schw. ωζαιαε. ⁵ Schw. ααζεζαι. ⁶ Schw. ζωζαχωζ.
⁷ Ms. ηπιβ. ⁸ Ms. ηπιβ, lies ηπιβ. ⁹ W. Schw. αζαζαι.

(142) p. 24. Η Γ Δ
Ι ΟΥ Ι Η

πετραν
ιεζημα
ιου

ΠΕΤΡΑΡΑΡΑΡΗΡ

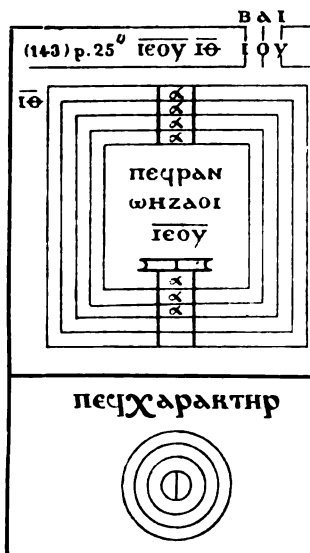


ΠΤ ΜΕΦΤΛΑΖ ΦΩΖΑΖΑ·
 ΕΝΟΙΔΣ· ΗΖΔΙΕΙ·
 ΠΙΒ ΜΕΠΡΟΒΟΛΗ
¹ΑΛΕΖΩΙΕΖ· ²ΑΕΖΑΖΩΕΤ·
 ΖΩΧΑΖΑΙΕ· ³ΟΕΙΖΑΖΗ·
 ΖΑΖΩΑΙΕ· ΖΗΖΗΑΙ·
 ΩΩΩΖΑΙ· ΦΩΖΑΖΩΙ·
 ΩΖΩΙΕΖ· ΕΙΖΑΖΩ·
 ΟΤΘΗΖΑΙ· ⁴ΘΩΟΤΖΑΖ.

ΕΤΗ-⁵ΜΗΤΣΠΟΤΣ ΠΑΠΕ ΖΗ-ΠΕΤΦΝΣΑΤΡΟΣ ΕΤΕ-ΠΕΤΣ
 ΤΑΖΙΣ ΠΕ ΕΤΕ-ΠΡΑΝ ΠΕ ΠΑΙ ΕΤΗ-ΠΤΟΠΟΣ. ΕΤΗ-ΜΗΤΣ
 ΣΠΟΤΣ ΖΗ-ΤΤΑΖΙΣ ΤΤΑΖΙΣ ΕΠΕΙΡΑΝ ΜΕΛΟΟΤ ΠΕ ΜΕΛΗΤΣ
 ΣΠΟΤΣ ΧΩΡΙΣ-ΠΕΤΡΑΨΩΠΕ ΠΡΗΤΟΤ ΕΤΨΑΠΡΤΑΠΕΤΕ
 ΕΠΑΙΩΤ ΕΤΡΕΨΤ-ΑΤΗΑΙΙΣ ΠΟΤΟΕΙΝ ΠΑΤ.

ΠΑΙ ΠΕ ΠΤΑ-ΙΕΖΗΑΑ ΠΡΟΒΑΛΕ ΜΕΛΟΟΤ ΕΒΟΛ ΠΤΕΡΕ-
 ΤΣΟΕ ΜΠΑΙΩΤ ΗΟΤΗΟΤ ΖΡΑΙ ΠΡΗΤΕΨ. ΔΕΠΡΟΒΑΛΕ
 ΕΒΟΛ ΜΕΛΗΤΣΠΟΤΣ ΜΕΠΡΟΒΟΛΗ ΕΤΗ-ΜΗΤΣ ΠΑΠΕ ΖΗ-
 ΤΕΠΡΟΒΟΛΗ ΤΕΠΡΟΒΟΛΗ ΕΠΕΙΡΑΝ ΜΕΛΟΟΤ ΠΕ ΜΕΠΙΒ.
 ΕΤΗ-ΜΗΤΣ ΠΑΤΑ-ΤΟΤΕΙ ΤΟΤΕΙ ΠΗΤΑΖΙΣ ΕΡΕ-ΟΤΕΙ ΜΠΒΟΛ
 ΠΟΤΕΙ ΤΑΠΣΟΠ. ΕΤΕ-ΠΑΙ ΠΕ ΠΕΤΡΑΝ ΧΩΡΙΣ-ΠΕΤΦΤΣ
 ΛΑΖ· ΠΨΟΜΕΠΤ ΜΕΦΤΛΑΖ ΟΤΖΑΒΕ· ΕΖΔΖΑΙ· ΑΖΗΖΑΙ·

¹ W. die Namen ausgelassen. ² Schw. μαζαζοετ. ³ Schw. οειζαζει. ⁴ Schw. θωοτζαζ. ⁵ Ms. μητσοδς.

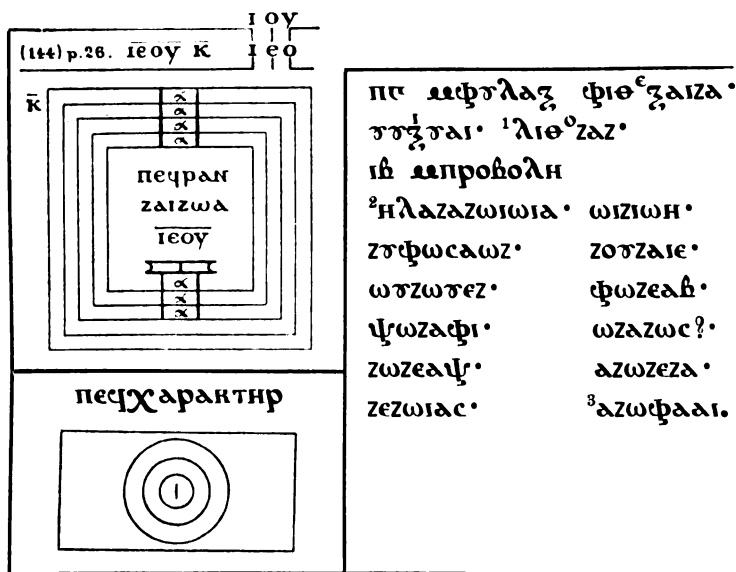


πτ εφτλαζ ¹παζαζαζ.
 ανζθαφ· παζαιε·
 ιθ επροβολη
²θωσλαζαωζ· οτζαωζ·
 ωειζααι· οτζεζαωι·
 ωζαζιηε· ³ωζαζαζωα·
 θησατζαζω· ζατζαωζετια·
 ωζαζιηαι· ωζαζαφωζα·
 ζττωζαζ· ⁴τοζωχαζα.

ετη-επιθιβη παπε ρε-πεφονσατρος ετε-πετζαζις πε
 ετε-πραν πε και ετη-ητοπος. ετη-επιτσοοτε ρε-
 ητοπος ητοπος επειραν εεοοτ πε επεπιτσοοτε
 χωρις-ηεηαωπε ηηηοτ ετσηηοτ εηεπε επαιωτ
 ετρεφ-αθηαεις ηοτοειη ηατ.

και πε ητα-ωνζαοι προβαλε εεοοτ εβολ
 ητερε-τσοε επαιωτ ηοθηοτ ⁵ηοραι ηηηε. αφε
 προβαλε εβολ εεπιτσοοτε επροβολη ετη-επιτ-
 σοοτε παπε ρη-τεπροβολη τεπροβολη επειραν
 εεοοτ πε επεπιτσοοτε. ετη-επιτσοοτε ηατα-
 τοτει τοτει ηηηαζις ερε-οτει ηωτε εοτει ηεησοη
 ετε-ηαι πε ηετραη χωρις-ηεφτλαζ. πτ εφτλαζ
⁶ετζαε· ετθζαιε· ζαιετ·

¹ W. Schw. παζαζαζ. ² W. die Namen ausgel. ³ Schw. ωζαζαζεια. ⁴ Schw. τοζωχαζα. ¹ Blatt oben beschädigt, 28 × 17 cm
⁵ Ms. ηοραι, lies ρραι. ⁶ W. Schw. ετζαε.



ετη-μηντσκοοτς παπε ρμ-πιηνατρος πε□ ετε-πεψ-
ταζις νε ετε-ιραν νε και ετηη-ητοπος. ετη-μηντιβ
ρη-τταζις τταζις επειραν μμμοοτ νε μμμηντσκοοτς
χωρις-μηντνωπε κρητοτ ετσηηηρταμνετε επαιωτ
ετρεψ†-ασηαιις ποτοειη πατ.

και νε ⁴ηηητα-ζαιζωα προβαλε μμμοοτ εβολ
ητερε-τσομμ επαιωτ βοτβοτ ρραι κρητη. αςπρο-
βαλε εβολ μμμηντσκοοτς μμπροβολη ετη-μηντσκοοτς
παπε ρη-τεπροβολη τεπροβολη επειραν μμμοοτ
νε μμμηντσκοοτς. ετη-μηντιβ ρη-τταζις τταζις ετε-
και ⁵νε πετραη χωρις-μηντψτλαζ. πρ μψτλαζ
ψ¹ααε[•] α²ζω^οζαζ[•] ιω^ζα[•]

¹ W. Schw. λιθζαζ. ² W. die Namen ausgel. ³ Schw. αζω:
φραα. ⁴ Ms. ηηητα, lies ηηα. ⁵ Ms. παε, α durchgestrichen.

I O I

(145)^m p.27. ΙΕΟΥ ΚΑ ΕΟΥ

πετραν
ωαζιαι
ΙΕΟΥ

κα

I O I

πετρα χαρακτηρ

πρωειντ εφτλαζ
ωζ^cαζ^e· εωνς· αζαιες·
ιθ επροβολη
¹ζωζωζαι· ωζεαιεα·
ζωχωζαι· ωζαωζα·
θωζαζαζαι· ωε?χωζωζα·
παωζαειαι· τζαιεωζ·
εαραζαζ· παιεωζαζε·
ωζαδεζ· οτεπαζαζ·

ετη-επιτιθ̄ παπε ρε-πετ[ο] ετε-πετταζις πε ετε-
 πραι πε παι ετη-ιτοπος. ετη-επιτεσποοτε ρη-
 τταζις τταζις επειραν εεεοοτ πε επιθ̄ χωρις-
 πετρωπε κρητοτ ετρωιρτεεπετε επαιωτ ετρεττ-
 ατπαεις ποτοειν πατ.

παι πε πα-ωαζιαι προβαλε εεεοοτ εβολ̄ περε-
 τσοε επαιωτ βοθ̄οτ ρραι κρητη. επροβαλε
 εβολ̄ εεπιτιθ̄ επροβολη ετη-επιτιθ̄ παπε ρη-τε-
 προβολη τεπροβολη επειραν εεεοοτ πε επειπι-
 σποοτε ετη-επιτεσποοτε ρη-τταζις τταζις ετη-οτει
 εεβολ̄ ποτει τεπσοπ ετε-παι πε πετραν χωρις-
 πετρωτλαζ. πρωειντ εφτλαζ τζωι· ζωιζα·
 ιεδ̄ετ̄.

^m Blatt oben beschädigt, 27¹/₂ × 17 cm. ¹ W. die Namen
 ausgelassen.

(146)ρ. 28. ΙΕΟΥ ΚΒ

Ι Ο Ε
 Δ Τ Ο

κβ

α α

πετραν
ειαζωι
ιεου

κβ

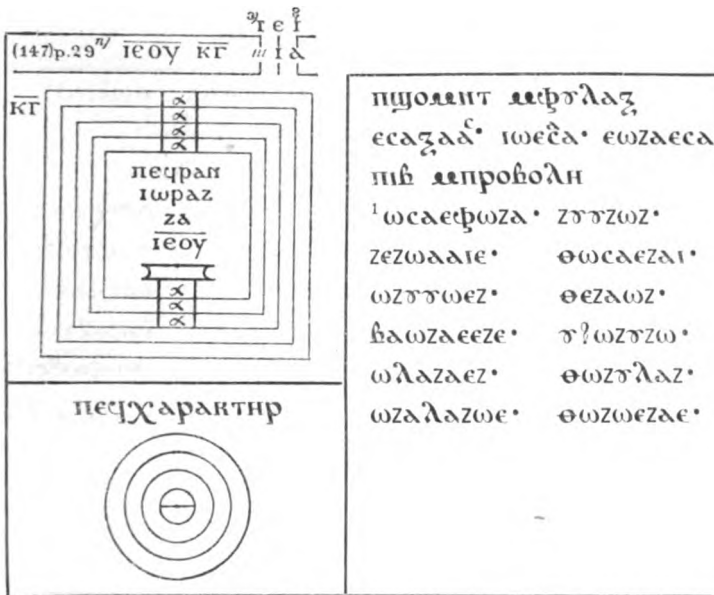
πρωμεντ λεφτλαζ
 χωσα^αζεα· ¹θηωσαει·
 οζα^βεζα·
 ιη^γ μεπροβολη
²χωζαζαιε· ³ωζαειεωσ·
 ωζωχωζαε· ωφτωζαζ·
 η βαωθωιωζα· ωζαειε·
 απ ⁴ατζωζα· αζαζειεα·
 ωεαζαι· θεωζωζα·
 ασαζωχα· θτσαειεωζ·

περχαραντηρ

ετη-μεντсноотс напе ρη-περϑονσατροс ете-περταζ
 ζιс не ете-пран не наи еτηн-птопос. еτη-μεντιβ ρη-
 ттаζис ттаζис еπειραν μεμοот не μεμεντιβ χωριс-
 петнащопе ηρητοτ етщанρτμεпете епαιωт етресѣ-
 аτηαειс ποτοειη наτ.

наи не нта-ειαζωι проβαλε μεμοот εβολ ηπερε-
 τσοε μεпαιωт ηοηθοτ ρραι ηρηте. аηπροβαλε
 εβολ μεμεντιβ μεπροβολη. еτη-μεντιβ напе ρη-
 теπροβοδ теπροβοδ еπειραν μεμοот не μεμεнτιβ
 еτη-μεнτιβ ρη-τοτεи тотеи ηηтаζис ере-οτεи ηωте
 εοтеи тпесоп ете-наи не петран χωριс-петφτλαζ.
 ηε λεφτλαζ ιεα^διε· ⁵θωζαζαφα· ⁶ωζαζε·

¹ W. Schw. θη^οοτσαει. ² W. die Namen ausgel. ³ Schw. ωζαειεωс. ⁴ Schw. ατζωζα. ⁵ W. Schw. θωζαζαφα. ⁶ W. Schw. ωсаζε.



πηολεντ λεφτλαζ
 εσαζαδ· ιωεδα· εωζαεσα·
 πιβ λεπροβολη
 1ωσαεφωζα· ζττζωζ·
 ζεζωααιε· θωσαεζαι·
 ωζττωεζ· θεζαωζ·
 βαωζαεεζε· τ?ωζτζω·
 ωλαζαεζ· θωζτλαζ·
 ωζαλαζωε· θωζωεζαε·

ετη-λεπτενοοτε παπε ρε-πεφονεατροс ετε-πραп
 не παι ετη-ητοποс. ετη-λεπιβ ρη-τταζιε ттаζиε
 επειραν λεμοот не λεπιβ χωριс-петнашопе ηρη-
 тот ετшаηρταηεπετε επαιωτ ετρεφτ-ατпаиεис η-
 отоен паτ.

παι не ηта-ιωραζω проβαλε λεμοот εβολ
 ηтере-тσοεε λεπαιωτ βοτβοτ ρραι ηρηтеφ. αφπρο-
 βαλε εβολ λειβ λεπροβολη ετη-λειβ παπε ρη-τε-
 проβολη тетроβολη επειр λεμοот не λεπιβ ετη-
 лептиβ ρη-тотеи тотει ηηтаζиε ετε-паи не ηεтрап
 χωριс-петφτлаζ. ηε λεφτлаζ ωσαδ· εζθεε· са-
 ωσαεεс·

1 W. die Namen ausgel. 3 W. Schw. ιει? ausgel. 2 Blatt gut erhalten; 28 x 16 1/2 cm.

(148) p.30. ΓΕΟΥ ΚΑ ΕΟΙ

κλ

πετραν
ωνωζ
γεου

γιο

περιχαρακτηρ

πρ εφθλαζ¹ θωέζαι¹
 σωζαεα² ζωζαε²
 πιβ επροβολη
³σωχο³τζωα³ ⁴οτχαα⁴?
 ωζιωζαε⁵ τωζτωζ⁵
 θτζαζεαζ⁵ ωιωζαε⁵
 τατζωθαω⁵ βηζαζτω⁵
 οτεζωαι⁵ θιωζαι⁵?ει?
 ατζε⁵τωε⁵

ετη-μεντισοοτεσ ναπε ρε-πεφονσατροσ. ετε-πραη
 νε ναη ετην-ητοποσ. ετη-μεντιβ ρη-τταζις τταζις
 επειραη μεοοτ νε μεμεντιβ χωρις-νετνασωπε
 ηρητοτ ετσανηρμενετε επαειωτ ετρεφ[†]-ατηαεις
 ποτοειη νατ.

ναη νε ητα-ωνιωζ προβαλε μεοοτ εβολ ητερε-
 τσοε μεπαιωτ ηοθηοτ ρραι ηρητη. αφπροβαλε
 εβολ μεμεντιβ επροβολη ετη-μεντιβ ναπε ρη-τεσ
 προβολη τεπροβολη επειραη μεοοτ νε μεμεντιβ.
 ετη-μεντιβ ρη-τοτει τοτει ηηταζις ερε-οτει μεηβολ
 ηοτει τμεπσοη. ετε-ηαι νε ηετραη χωρις-νετφε[†]
 λαζ. πρ εφθλαζ ειζαε⁵ αω⁵ηαε⁵ θωζαι⁵

¹ W. Schw. θωεζαι. ² W. Schw. ζωζαε. ³ W. die Namen
 ausgel. ⁴ Schw. hat den Namen nicht lesen können. ⁵ W. Schw.
 αω⁵ηαε.

Ι Δ Ε

(149)^o p.31 ΙΕΟΥ ΚΕ

κε

πετραν
ζωζαι
εω
ΙΕΟΥ


κε

πετραν
ζωζαι
εω
ΙΕΟΥ

κε

πρ εφτλαζ
εε^zζαιε· ¹(c)ηζαζ·
³λαζαζε·
ιθ επροβολη
⁴ταζωζαζωε· ενετωζαε·
αενρζηω· οηχωωζωα·
θωζιεαζ· ηερζαεσα·
φωψωζεζ· ειεζαεε·
ωεστ[?]φστ· ζειζεωζ·
ωζωααιε· οτεζηοστ·

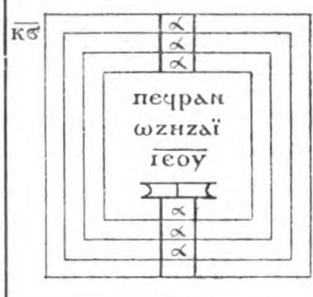
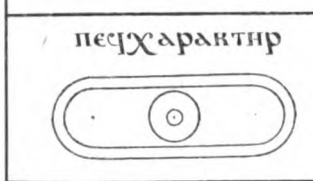
πετρα χαρακτηρ



ετη-επιτιβη καπε ρε-περφονσατροс ετε-πραν νε και ετη-ιποποс. ετη-επιτсноотс ρη-τταζιс ттаζи επειραν εεμοот νε εεπιεπιτιβη χωριс-петпаζωπε ηρητοτ ετшаηρταηετε επαιωт εтρεψ-ατпаεис ποποεиη κατ.

και νε ηта-ζωζαιεω προβαλε εεμοот εβολ ητερε-тσοε εпаιωт ηοτηοτ ρραι ηρητεт. αηπροε βαλε εβολ εεπιτсноотс επροβολη. ετη-επιτιβη καπε ρη-τεπροβολη τεπροβολη επειραν εεμοот νε εεπιεπιτιβη. ετη-επιτιβη ρη-τοτεи тотеи ηηтаζи ере-οτεи εεηβολ ηοτεи тпасоп. ετε-ηαι νε ηετραη χωριс-петφτлаζ. πρ εφτлаζ ⁵αατ^zαε· οτεζ^o(z/a)· θωζωεα·

o Blatt ziemlich gut erhalten, 28 x 17 cm. ¹ W. Schw. (c)ε(ι)αζ. ² W. Schw. ιαс. ³ W. Schw. (α)αζαζε. ⁴ W. die Namen ausgelassen; Schw. таωζαζωε. ⁵ W. Schw. αατ^zαε οτεζ^o(ηα).

150) p32. ΓΕΟΥ ΚΣ	Τ Ο Τ	
ΚΣ 		πτ εφτλαζ ωζιοηζαϊ ιβ επροβολη. ¹ λαωζαζωνοχ? ηζηαζω· αραζω οτθωζαηψ· αραζω ωζωζαια· θωζα ² αρηαζωθ· φτζωφ λαζαζωφοζ· οτζοτζ
πετχαρακτιρ 		

ετη-μντιβ̄ καπε ρε-περ̄ονσατρος ετε-πραν̄ πε
 παῑ ετη-πτοπος. ετη-μντιβ̄ ρη-πταζις̄ πταζις̄
 επειραν̄ μμιοοτ̄ νε̄ μπιβ̄ χωρις-πετ̄ηαωπε̄ κρη̄
 τοτ̄ ετ̄σαν̄ρ̄ταμ̄νετε̄ επαιωτ̄ ετρεψ̄-ᾱτηαμ̄ις̄ ποτ̄
 οειν̄ πατ̄.

παῑ πε̄ πτα-ωνηζᾱῑ προβαλε̄ μμιοοτ̄ εβολ̄ πτερε-
 τσομ̄ε̄ μπαειωτ̄ βοτ̄βοτ̄ ρραῑ κρη̄τη̄· ᾱπ̄προβαλε̄
 εβολ̄ μμν̄τεπνοοτ̄ε̄ μπροβολη̄. ετη-μν̄τεπνοοτ̄ε̄
 καπε̄ ρη-τεπροβολη̄ τεπροβολη̄ επειραν̄ μμιοοτ̄
 νε̄ μπιβ̄. ετη-μν̄τεπνοοτ̄ε̄ ρη-τοτ̄εῑ τοτ̄εῑ κη̄ταζις̄
 ερε-οτ̄εῑ κωτε̄ εοτ̄εῑ τεπ̄σοπ̄. ετε-παῑ πε̄ πετραν̄
 χωρις-πετ̄φτλαζ̄. πτ̄ εφτ̄λαζ̄ ᾱτ̄τ̄ᾱε̄· αν̄ζεᾱῑ·
 οτ̄ραζ̄ᾱς̄·

¹ W. die Namen ausgel. ² Schw. αρηαζωθ.



πωοαιπτ μεφσλαζ
 1 ζηλαζα· λαζαω?· λ^ωζ. . .
 πηβ μπροβολη.
 2 ετωζζαζωε· ωζε///
 /////////////////////////////////// αζωζ· θαζηεζ///
 ///ζαωζα· θηζεαιε·
 ///τσαφωι· βωζαζαπωζ·
 ///αιλαζαζ· ειαζα?ε?
 μ?αζαηηζι· θωζω//αζ·

ετη-μειπсноотс напе ρμ-печφηсаτροс ете-пран
 не наи етρη-птопос. еτη-μειπτιβ ρη-πταζιε πταζιε
 еπειραν μμιοот не μμειπтсноотс χωριс-петна-
 шопе ηρηтот етшанρταηεте епαιωт етρεφ†-ατ
 ηαηис ηотоеиη ηατ.

ηαι ηε ηта-ωιωηζαζα проβαλε μμιοот εβολ
 ηтере-тσομ епαιωт βотηот ρραι ηρηтϚ. аϚпро-
 βαλε εβολ μμειπτιβ μπροβολη. еτη-μειπтсноотс
 ηαιе ρη-тепροβολη тепροβολη еπειραν μμιοот
 не μμειπτιβ. еτη-μειπτιβ ρη-тотει тотει ηηтаζиε
 ере-отει μпβολ ηотει тμпсоп. ете-ηαι ηе ηетран
 χωριс-петφσλαζ. ησ μεφσλαζ ραζαι-
 ηαλαηηη·

P Das Blatt sehr zerstört, Schrift verblichen; 26 × 16 cm.
 1 W. Schw. die Namen der Wächter ausgelassen. 2 W. die Namen
 ausgel., Schw. „nomina nimis oblita et exstincta“.

"ΥΤ

(152) p. 34. ΓΕΟΥ ΚΗ

πετραν

[ωνζω]

ωζ

ΓΕΟΥ

— — —

¹[ψωμαντ μεφσλαζ]

.....

[πιβ μεπροβολη]

ο

θε

α

αζηο

.....

.....

πεφχαρκτηρ

α

ετη-μεντισνοοτε παπε ρη-πεφενσατρος ετε-πραν
 νε παι ετη-ηποπος. ετη-μεντιβ ρη-τταζις τταζις
 επειραν μεμοοτ νε μεμεντισνοοτε χωρις-νετνας
 ψωπε κρητοτ ετσανηρμενετε επαιωτ ετρεφτ-
 ατηαλις ποτοειη πατ.

παι νε πτα-ωνζωωζ προβαλε μεμοοτ εβολη πτε
 ρε-τσομε μεπαιωτ εουθου ρραι κρητη. αεπροβαλε
 εβολη μειβ μεπροβολη. ετη-μεντιβ παπε ρη-τεπρο
 βολη τεπ επειραν μεμοοτ νε μεμεντιβ. ετη-
 μεντιβ ρη-τοτει τοτει ηηταζις ερε-οτει κωτε εοτει
 ταπσοπ. ετε-παι νε πετραν χωρις-πετφσλαζ.
 πε μεφσλαζ ²ωιεδαζ. θωζα!εε* ωζ!ζ^δ

¹ Schw. „legi non possunt“. Diese Stelle nicht lesbar. ² W. Schw. die Namen der 3 Wä. hier ausgelassen.

.....

(34)^q p. 35. ¹ϋραι ρε-πειερ²φοτ παιων ετε-
 πετραν ²παφαρτον πε παι ³ψαμαζαζ, σωτε ~~μμεε~~
 λος ⁴μμε ηται ετχοορε εβολ ⁵χιη-τκαταβολη ⁶μπκοε-
 μεο ϋραι ρη-παρχων τηροτ ⁷μην-πκεκαποε ⁸μην-
 ηλιτοτρποε ⁹μπεμμερ¹⁰φοτ παιων ατω ητσοοτ¹¹ροτ τη-
 ροτ εροτη ητχιτοτ εποτοειη· >>

σωτε εροι ειρταμνετε ερον πιυρη ¹²μμ¹³ παι
 ενταμφοτ¹⁴φοτ ¹⁵ρε-πεμμ¹⁶ αμρε-ιεοτ ¹⁷μμεμπε ¹⁸μπε-
 μερσοοτ παιων ατω αμκαθιστα ηρεπαρχων ¹⁹μην-
²⁰ρεηκεκαποε ²¹μην-ηλιτοτρποε ϋραι ρε-πειερσοοτ
 παιων ετε-πετραν παφφαρτον πε παι ζαοτζα. σωτε
~~μμεε~~ λος ²²μμε ηται παι ετχοορε εβολ ²³χιη-τκατα-
 βολη ²⁴μπκοεμεο ϋραι ρη-παρχων ²⁵μην-πκεκαποε
²⁶μην-ηλιτοτρποε ²⁷μπεμμερσοοτ παιων σοοτ²⁸ροτ τηροτ
 εροτη ητχιτοτ εποτοειη· >>

σωτε εροι ειρταμνετε ερον πιυρη ²⁹μμ³⁰ παι
³¹ενταμφοτ³²φοτ ³³ρε-πεμμ³⁴ αμρε-ιεοτ ³⁵μμεμπε ³⁶μπε-
 μερσαμμ³⁷ πα[ιων] αμκαθιστα ηρεπαρχων ³⁸μην-ρεη-
 κεκαποε ³⁹μην-ρεηλιτοτρποε ϋραι ρε-πειερσαμμ⁴⁰
 παιων ετε-πετραν παφφαρτον πε παι χαζαβραωζα.
 σωτε ~~μμεε~~ λος ⁴¹μμε ηται παι ετχοορε εβολ ⁴²χιη-τκα-

^q Rechter Rand zerstört, 27 1/2 × 15 1/2 cm. ¹ W. Schw. ϋραι, Ms. ϋραι. ² W. Schw. παφαρτον, lies παφφαρτον. ³ W. Schw. ψαμαζ(ε)ζ. ⁴ W. μπεμμ. ⁵ Schw. W. πκεκαποε. ⁶ Schw. ηταμφοτ³²φοτ, W. Ms. ενταμφοτ³²φοτ. ⁷ W. Schw. επεμμ.

ταβολη λεκκομος ρραι ρη-παρχων λεη-πλεκανος
 λεη-πλιτοτρπος λεπλερσαση παι[ων] σοοτροτ τη
 ροτ εροτη ηεχιτοτ εποτοειη· >>

σωτα ειροτ ειρταειετε ειρον ¹πυρη λεη παι
 ενταφιοτιοτ ρε-πεεη αετρε-ιεοτ σεηε λεη
 μερσαοτη παιων αεηαοιστα ηρεπαρχων λεη-
 ρεηλεκανος λεη-ρηηλιτοτρπος ρραι ρε-πεερ-
 σαοτη παιων ετε-πεεραη ηαφθαροτη ηε παι ηα-
 ηααα.. σωτε μεηελοσ ηηε ηται ηαι ετχοορε εβολ
 ηηη-ηηαταβολη λεκκομος ρραι ρη-παρχων τη-
 ροτ λεη-πλεκανος λεη-πλιτοτρπος λεπλερσαοτη |
 (33) ρ. 36. ²αιων ³σοοτροτ τηροτ εροτη ηεχιτοτ
 εποτοειη. >>

σωτα ειροτ ειρταειετε ειρον πυρη λεη παι εν-
 ταφιοτιοτ ρε-πεεη αετρε-⁴ιεοτ σεηε λεπλερψις
 παιων ατω αεηαοιστα ⁵ηεπαρχων λεη-ρηηλεκανος
 λεη-⁶ρηηλιτοτρπος ρραι ρε-πεερψις παιων ετε-
 πεεραη ηαφθαροτη ηε παι ααααωα. σωτε μεηελοσ
 ηηε ηται ηαι ετχοορε εβολ ηηη-⁷ταβολη ρραι ⁸ρη-
 παρχων λεη-πλεκανος λεη-πλιτοτρπος λεπλερψις
 παιων σοοτροτ τηροτ εροτη ηεχιτοτ εποτοειη· >>

σωτα ειροτ ⁹ειρταειετε ειρον πυρη λεη παι
 ενταφιοτιοτ [ρ]ε-πεεη αετρε-ιεοτ σεηε λεη
 μερλεηη παιων ¹⁰αεηαοιστα ηρεπαρχων λεη-ρηη-
 (α)εκανος λεη-ρηηλιτοτρπος ρραι ρε-πεερλεηηη

¹ W. Schw. πυρη, Ms. πυρη. ² Schw. W. αιων, lies παιων.
³ Schw. σοοτροτ, Ms. W. σοοτροτ. ⁴ W. ιε(ο)τ. ⁵ W. Schw. ηπαρ-
 χων, Schw. Ms. ηεπαρχων, lies ηρεπαρχων. ⁶ W. πλιτοτρπος,
 Ms. ρηλιτοτρπος, lies ρηηλιτοτρπος. ⁷ W. ηηη-ηηαταβολη, Ms. ηηη-
 ταβολη statt ηηη-ηηαταβολη, im Ms. λεκκομος ausgel. ⁸ Ms. ρη-
 παρχων, lies ρη-παρχων. ⁹ W. ειρταει(η)ετε. ¹⁰ W. Schw. αεηα-
 οαηηα, Ms. αεηαοηηα.

παιων ετε-πεφραν παφθαρτον πε παι ταποταζ. σωτε
 εεεελοσ ¹πια ²πται ετχοορε εβολ जि-त्राताः
 बोध्नि म्पकोमोस ड्राइ ड्ण-पारुखणि त्थरोत् म्प-पडे
 कानोस म्प-प्लितोत्रोस म्पमेरुमित् पािων सोत्त्रोत्
 त्थरोत् एरोत्णि प्पजितोत् एपोतोειν. >>

σωταε εροι ειρταμετε ερον πιυρη εφ παι εν-
 ταφθοθθοτ ρε-πεφφ αςτρε-ιεοτ σεινε μεμερ-
 εμτοτε παιων ασναθιστα πρεναρχων εν-ρεν-
 δεκανοσ εν-πλιτοत्रोस ड्राइ ρε-πμερमित्τοτε
 παιων ετε-πεφραν παφθαρτον πε παι ³πλοτζαα |
 (36) p. 37^f. σωτε εεεελοσ πια πται ετχοορε εβολ
 जि-त्राताबोध्नि म्पकोमोस ड्राइ ड्ण-पारुखणि (त्थ)रोत्
 म्प-पडेकानोस म्प-⁴प्लितोत्रोस ⁵(म्प)मेरुमित्τοτε
 पािων सोत्त्रोत् त्थरोत् एरोत्णि प्पजितोत् एपोतोειν. >>

σωταε εροι ειρταμετε ερον πιυρη εφ παι εν-
 ταφθοθθοτ ρε-πεφφ αςτρε-ιεοτ σεινε μεμερमित-
 σποοτε παιων ασναθιστα πρεναρχων εν-ρεν-δε-
 κανοσ εν-ρεπλιτο(ρ)οस ड्राइ ρε-πμερमित्σποοτε
 παιων ετε-πεφραν παφθαρτον πε παι παρπαζα..
⁶σωτε εεεελοσ πια πται ετχοορε εβολ जि-त्राताः
 बोध्नि म्पकोमोस ड्राइ ड्ण-पारुखणि त्थरोत् म्प-
 पडेकानोस म्प-प्लितोत्रोस म्पमेरुमित्σποοτε παιων
 सोत्त्रोत् त्थरोत् एरोत्णि प्पजितोत् एपोतोειν. >>

σωταε εροι ειρταμετε ερον πιυρη εφ παι εν-
 ταφθοθθοτ ρε-⁷πεφφ αςτρε-ιεοτ σεινε μεποποσ
 εμχοτταςτε μεροβोध्नि पाडोरातोस ड्राइ ड्ण-ोत्-
 ताजिस् म्पμερमित्шоμετε παιων εν-πεταρχων

¹ W. πια ausgel. ² W. Schw. πται, Ms. πται. ³ W. πλοτζαα.
⁴ Rechter Rand zerstört, 27 × 9¹/₂ cm. ⁵ Schw. πλιτοत्रोस, Ms. W.
 πλιτοत्रोस. ⁶ W. Schw. (म्प)मेरुमित्ते, lies म्पमेरुमित्ते. ⁷ W.
 पेटफ.

μιν-περποττε μιν-περχοεις μιν-πεταρχαγγελος
 μιν-πεταγγελος μιν-πετακενος μιν-πετλιτοτρπος
 ете-πεφραп παφθαρτον πε π(η) ωαζαпаζαω. σωτε
 μμελος ние пται και етχοоре εβολ жин-тнатас
 болн μпκoσμeос ρραι ρη- | (35) p. 38. ¹χοτταγτε
 μπροβολη παρορατος μιν-(η)εταρχων μιν-περ-
 ποττε μιν-περχοεις (μ)η-πεταρχαγγελος μιν-περ-
 αγγελος μιν-(η)ετακενος μιν-πετλιτοτρπος ατω
 ηρσοοτρот тηрот еротη ηρжитот еποτοειη. >>

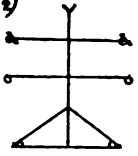
σωтаε еροι ειρταпете ерок ²пшрп μψ και
 ептаφотћот ρμ-πεφметстһрион ³αφμεпне μп-
 μερентшоете παιων ατω ⁴аскаѳиста μпшоепт
 ηποτте μин-паρορατος ρραι ρμ-пμμεрентшоете
 παιων ете-пешрап пафθартон пе παι λαζαζαα.
 σωте μμελος ние пται етχοоре ρραι ρμ-пшоепт
 ηποτте μин-паροраτος ατω ηρсооотрот тηрот еротη
 ηρжитот еποтоειη. >>

σωтаε еροι ειρтапете ерок пшрп μψ και еп-
 тафотћот ρμ-пешрμ ατω ⁵αφμεпне ηπαρχων тη-
 рот μин-таβραѳ και ептаѳпстете ⁶епептеро ⁷μп-
 оτειη ρραι ρη-оттопос панр ефсотг ете-пешрап
 пафθартон пе пη χαχαζαωραза. ⁸σωте μμελος
 ние пται етχοоре εβολ жин-тнатасболн μпκoσμeос
 ρραι ρη-пαρχων тηрот μин-пкекeпoc μин-пλι-
 тотрπος ατω ⁹ηρсооотрот тηрот еротη ηρжитот
 еποтоειη ρμηνп ρμηνп ρμηνп.

¹ W. Schw. χοτταγτε, lies ηχοτταγτε. ² Schw. пшрп, W.
 пшрп. ³ W. αφμεпне. ⁴ W. Schw. аскаѳиста, lies αφμεписта.
⁵ W. αφμεпне. ⁶ Ms. епептеро, lies етμптеро. ⁷ Ms. μποτειη, lies
 μποτοειη. ⁸ W. cote. ⁹ W.? Schw. ηρсооотрот, lies ηρсооотрот.

. [ερε-ε ιποπος

κω] (31) ρ. 39^ε. ¹τε εροϋ ²εϛ. ετετιψανει σε επει
τοπος σφραγιζε μεωτη ρη-τεισφραγις υ
παι πε πεсran ζαιωχαζ ερε-ψηφос
ρη-тетησιж δтла ажи-πεiran он пг
псон ⁴ααιωεωαζ ατω шаре-πεφτλαζ
μεп-пкатапетасмеа ⁵шатсокоτ πατ.
шантетηβωκ επτοπος μεπετειωτ пϥ† ⁶εϛ ιπε
τηχιоор εροτη⁷εϛ. παι ⁸σε πε τσηκω ερραι
μεπει□.

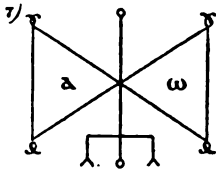


παλιν он απει εβολ επμερηс (sic) п□ ιπε-αωαζη
αпок μεп-⁹εϛ. पेजे-मेमाधन्तис निс पाच जे-ऐे त
मेरोत्तर ण्ठाजि ते तαι ¹⁰επανει εβολ ερος μεμεντι
ειωτ. पेजाच जे-ताि ते तमेरुह ण्ठाजि पөнसर प्ते
नापसान्बोल एरे-सन्ते ण्ठाजि मेमेन्तेिωτ ριροτη ατω
οτει ρη-τηντε. ατω снте ριβोल. ετθε-пαι σε ειсρη
нте απει εβολ εтснте пनाпसान्बोल εре-¹¹† ण्ठाजि
मेमेन्तेिωτ ρη-τηνते εсшооп ρη-ιποπος μεпнотте
¹²ετμετηνते मेपतिरϥ. ετθε-пαι аिका-снते ριβोल ατω
¹³снते ριροτη εре-πετειμε он ριροτη τηροτ ¹⁴αλλα

ε Rechter Rand zerstört, 20 x 12 cm. ¹ W. Schw. π...εροϋ.
² W. hat diese Figur nicht ausgelassen. ³ Das Zeichen εϛ
scheint ερε.....ηροτη ρη-τετμηте zu bedeuten. ⁴ W. ααιωεωαζ.
⁵ W. атсокоτ. ⁶ Das Zeichen пϥ†εϛ bedeutet vielleicht пϥ†
пнпн птеϥсφραγις μεп-πεсran. ⁷ An dieser Stelle bedeutet wahr-
scheinlich dasselbe Zeichen εтпηλη ηροτη мπεϥонкатрос. ⁸ W.
πε. ⁹ Hier ist das Zeichen Abkürzung für татаजि ऐकवते एरोи.
¹⁰ Ms. επανει, lies επтानеи. ¹¹ Ms. † ण्ठाजि, lies †ε ण्ठाजि.
¹² Ms. εтμтμηते, lies εтптμηते. ¹³ W. ρηze. ¹⁴ W. अखलान.

εισανσοροτ εβολ̄ ψαικα-σπτε̄ μπερ̄βολ̄ ατω̄ σπτε̄
 1 μπερ̄ροτπ̄ ερε-οτεῑ ρη-ταμ̄ντε̄. ταῑ τε̄ τ̄σπ̄αρε̄
 ρατοτ̄ π̄πειταζ̄ις 2 μ̄μ̄πειτωτ̄ ρη-πειτοποσ̄.

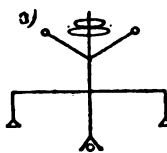
σωταε̄ σε̄ τεποτ̄ ετ̄σπ̄κω̄ ερ̄ραῑ μ̄πει□̄ ετετ̄π̄
 ψανεῑ εβολ̄ επ̄□̄ 4 σ̄φρ̄ μ̄μ̄ωτ̄π̄ ρη-τεισ̄φρ̄ ετε̄ ταῑ τε̄



7) παῑ πε̄ πεσραπ̄ ζωζαεζωζ̄ ᾱχιϋ̄
 ποτ̄σοπ̄ μ̄μ̄ατε̄ ερε-ψ̄ψ̄η̄φ̄οσ̄ ρη-
 τετ̄π̄σ̄ῑχ̄ χ̄φ̄ιε̄ ατω̄ ᾱχι-πειραπ̄ π̄
 π̄σοπ̄ ω̄ω̄ιεν̄ζαζαμ̄αζᾱ ατω̄ ψαρε-

(32) ρ. 40. νεφ̄τ̄λαζ̄ 5 π̄π̄ταζ̄ις̄ μ̄π̄-
 κ̄καταπετασ̄μ̄ᾱ ψατ̄σοκοτ̄ πατ̄ ψᾱπ̄τετ̄π̄η̄ω̄κ̄ 6 επ̄-
 τοποσ̄ μ̄πετειωτ̄ π̄ψ̄τ̄ε̄ζ̄ο̄ ψᾱπ̄τετ̄π̄η̄ω̄κ̄ ε̄ε̄ζ̄ο̄. παῑ
 σε̄ πε̄ τ̄σπ̄κω̄ ερ̄ραῑ μ̄πει□̄ μ̄π̄-πετ̄η̄ρη̄ν̄τ̄ϋ̄ τη̄ροτ̄.

παλ̄ιν̄ οπ̄̄ απ̄εῑ εβολ̄ 8 π̄σπ̄□̄ π̄τε-η̄ειω̄ω̄ζ̄ιοᾱ.
 αποκ̄ μ̄π̄-ταταζ̄ις̄ ετ̄κω̄τε̄ ερο̄ι. πεζᾱῑ γε̄-σωταε̄ ετ̄σπ̄-
 κω̄ ερ̄ραῑ μ̄πει□̄ μ̄π̄-πετ̄η̄ρη̄ν̄τ̄ϋ̄ τη̄ροτ̄. ερε-σ̄
 π̄τοποσ̄ κω̄τε̄ ερ̄ ε̄ε̄ζ̄ο̄. ετετ̄π̄ψανεῑ επ̄πειτοποσ̄ σ̄φραγ̄ιζε̄
 μ̄μ̄ωτ̄π̄ ρη-τεισ̄φρ̄.

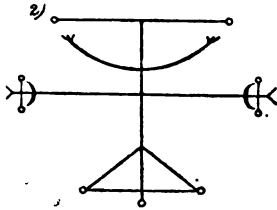


9) παῑ πε̄ πεσραπ̄ ᾱχιϋ̄ ποτ̄σοπ̄ μ̄μ̄ατε̄
 ζωαζεοτε̄ ερε-τε̄ψ̄η̄φ̄οσ̄ ρη-τετ̄π̄σ̄ῑχ̄ ψ̄τ̄ῑ
 ατω̄ ᾱχι-πειραπ̄ π̄π̄ π̄σοπ̄ γε̄-ο̄τειεζωαζ̄
 ατω̄ ψαρε-νεφ̄τ̄λαζ̄ μ̄π̄-π̄ταζ̄ις̄ μ̄π̄-
 κ̄καταπετασ̄μ̄ᾱ ψατ̄σοκοτ̄ πατ̄ ψᾱπ̄τε-
 τ̄π̄η̄ω̄κ̄ επ̄τοποσ̄ μ̄πετειωτ̄ π̄ψ̄τ̄ε̄ζ̄ο̄ π̄τετ̄η̄χῑοορ̄ ε̄ε̄ζ̄ο̄.
 παῑ σε̄ 9 πε̄ τ̄σπ̄κω̄ ερ̄ραῑ μ̄πεῑον̄σρ̄.

παλ̄ιν̄ οπ̄̄ απ̄εῑ εβολ̄ επ̄μ̄ε̄ρ̄η̄ζ̄ π̄ον̄σρ̄ αποκ̄ μ̄π̄-

1 W. μπερ̄ρο̄ περε. 2 W. μμ̄π̄σπ̄ π̄ρη̄, Schw. μμ̄π̄τᾱγε, Ms. μμ̄πειτωτ̄ ρη-. 3 W. hat die Figur ausgel. 4 W. 'copp. 5 Ms. π̄π̄ταζ̄ις̄, lies μ̄π̄-π̄ταζ̄ις̄. 6 W. hat επ̄τοποσ̄ μ̄πετειωτ̄ π̄ψ̄τ̄ε̄ζ̄ο̄ ψᾱπ̄τετ̄π̄η̄ω̄κ̄ ausgel. 7 W. hat die Figur ausgel. 8 W. Schw. π̄σπ̄□̄, Ms. π̄σπ̄□̄, lies επ̄μ̄ε̄ρ̄η̄ζ̄ π̄□̄. 9 W. πε̄ ausgelassen.

παλιν ον ανει εβολ επμερθη πονερ πτε-οτινη
 ζαζων αποκ μεν-εζο: σωτє σε тепог етσηнкω ερραι
 мπει□ мп-петηρηтϥ τηρ ере-г нтопос κωте ер εζο.
 ететηщанеи се епейтопос сфραгизе мμωтн ρн-теи
 сфрагис ете-ται те.



παι пе несран зинаωεζωαζ αχιεϥ
 ποгсоп ¹мате ере-теψηφос
 ρн-тетησιχ сϥρηζ παλιν ον
 οπομαζε мπειр ηг нсоп ζωοг
 οιτωνζα ατω шаре-нефтѧ мп-
 нтазис мп-κκαταпетасεα
 щатсоког паг шантетηβωκ ептопос мπεтеιωт
 ηϥεζο нтетηхиоор еεζο. παι се пе тσηнкω ερραι
 мπει□.

παλιν ον ανει εβολ επμερσε πονсаггос ηωαζ
 ζανζω | (29) р. 42. ³[απο]κ р ⁴πεχαι κκαμαθηтнс
 же-σωтє етше-тσηнкω ερραι мπει□ ере-соот нтог
 пос κωте ероϥ ере-⁵ωαζанζо ηροтн ρн-тетηнте.
 пейшωλρ снаг ⁶етснκ ραгатог ⁷ηнеϥтопос ηтеиρε
 □ нтоот ⁸ηе тηотηηε ηнеϥтопос етцадегатуϥ ηρн
 тот. пейшωλρ снаг ере-ηεαλφα ηρηтот мпейг
 ттпос же-снаг ρитпє ατω снаг ρпеснт. нтоот ηе
 ηεριοоте мμωоше ⁹εκκαβωκ егатуϥ мпиωт епесϥ
 топос ατω мπεϥροтн. ηεαλφα ρωот нтоот ηе
 ηκαταпетасεα етснκ еρωϥ. παλιν ον ере-иβ нтог
 пос ρε-песчонср етн-мнтнβ ηαпє ρε-птопос нтог
 пос ¹⁰епейран мμωот ηе мпиβ етн-иβ нтазис ρε-

¹ Ms. мате, lies ммате. ² W. hat die Figur nicht ausgelassen.

³ W. Schw. . . . κ р, lies [απο]κ мп-εζο. ⁴ W. Schw. πεχα(ϥ), Ms. πεχαι.

⁵ W. ωαζанζω, Schw. ωαζанζо (nicht sichtbar), richtig ωαζанζω. ⁶ W. етсн . . . ⁷ Schw. W. ηнеϥтопос, Ms. ηнеϥтопос.

⁸ W. петηεтпє. ⁹ W. Schw. κκαβωκ, Ms. εκκαβωκ. ¹⁰ W. επейран.

¹εἰς ρητε θε διζω ερωτη μπκω εγραи пπεөнср
 тһрот ²μπ-петпащणे прһтот тһрот жп-пеөнср
 μπпотте птаλһθια ете-песурап пе паг ³ιοαiew
 ωωτιχωλμιω ша-пeөнсаτροс пωαζанζω.

εἰς ρητε θε διζε-петкω εγραи еρωτη тһрот
 χωριс-петпащणे прһтот тһрот етшапρτμπεте
 епаеiωт етρεц†-ατпаμeιс ποτοeип паτ.

тотe пeже-μμaөнтнe пic паcу же-пепжоic еie
 пта-пeитопос тһрот щणे етһe-от н μμoп пта-пeи
 μптeиωт етһроттот щणे етһe-от μп-пeткeтaзic
 тһрот птатщणे етһe-от прωһ н μμoп апoп
 птападеpaтп етһe-от прωһ.

пeже-ic паτ же-птатщणे етһe-пeикоти μμeεεтe
 отa пiωт щoжпeу eпаρот eμпeуcoкeу epоу | (6) p. 44.
 аcуcoкeу epоу тһрeу. шaтп-пeикоти μμeεεтe eптaцeу
 нaaу eпаρот eμпeуcoкeу epоу aиθoтһoт ρpaи ρe-
 пeикоти μμeεεтe eтeвoл ⁴ρитп-пaиωт пе aиθpθp
 атω ⁵aпωпe ρpaи прһтeу aиθoтһoт ρpaи прһтeу
⁶аcупpoвoлe μμeи eвoл eапoк пе пшopп μпpoв
 һoлн eвoл прһтeу. eапoк пе пeцeипe тһрeу μп-
 тeцpикoп eаcупpoвaлe μμeи eвoл aиaдеpaт eпeцeу
 μтo eвoл.

пaлп aпeикоти μμeεεтe o(п) аcиθoтһoт eγραи
 аcу† пкeρpoот eвoл eтe-птoу пе пμeρһ кppoот.
 аcущणे ппeитопос тһрот μппcωс eтe-птoс тe
 тμeρcптe μпpoвoлн.

¹ Ms. εἰς ρητε, lies εἰς ρητε. ² Schw. жп-пеөнср μ пащणे
 прһтот тһрот (μ)...., W. hat dies an falscher Stelle eingefügt und
 μπ пет ausgel., Ms. μπ-петпащणे прһтот тһрот жп-пеөнср
 μπпотте. ³ Schw. fälschlich ρo etc. ⁴ Ms. ρитп-пaиωт, lies ρитμ-
⁵ Ms. aпωпe, lies aпωпe. ⁶ Ms. аcупpoвoлe, lies аcупpoвaлe.

παλιν ον αςμοοше εβολ пса-песернт асшопе
ппейтопос тнр етмооше εβολ пса-петернт. ас-
третшопе ппейтопос тнрот.

¹παλιν ον асѣт мпмезт прроот εβολ. астрес-
ние етмоа ппе□. астретшопе ппейлнтε тнрот
ката-топос аταρεратот ката-птопос тнрот жп
мпшорп шарраи ефае ммоот тнрот. птоѣ ρωѣ
он пайот асние епейлнтε тнрот. астре-пота
пота ²прохале εβολ мнб мпрохолн. ассорот εβολ
ρп-пейтопос жп мпшорп шарраи ефае ммоот
тнрот ппечер.

πτωτη ρωτ-тнѣтп палеаѣнтнс асѣ-тнѣтп ρраи
ρп-птопос ппалсанρотп. ³ете по поттазис женаас
ететпмооше пмлаи ρп-топос пие ⁴етпнаѣвн
ероот. етретпнакопн пай | (7)^k р. 45. ρп-птопос тн-
рот етпаѣвн ероот птамотте ерωтп же-маѣнтнс.

тенот се ететпшанеи εβολ ρп-пейтопос тнр
ажп-пей ептажоос ерωтп мп-петсѣр етрететнсѣр
млаωтп ммоот аѣω птетпжп мпрап ⁵ппесѣрагис.
ере-тетпшфос ρп-тетпсѣж аѣω шаре-песѣлаз
мп-птазис мп-пкатапетасла шатсокоот пат.
шантетпѣвн ептопос мпетейωт. παλιν ον птетп-
жоор ммоот еротп тнрот ептопос ппалсанρотп
⁶ρεωс шантетпѣвн ептопос мппоѣте пталнѣа.
тай се те тѣпкω ерраи тнрс ппечер ⁷ептаюѣω
еисωр ммоот пнтп εβολ.

¹ W. Schw. παλιν παρѣт, Ms. παλιν ον асѣт. ² W. Schw. про-
хале, Ms. прохале. ³ W. Schw. ете по, lies ететпо. ⁴ W. Schw.
εταпаѣвн. ^k Dieses Blatt jetzt nicht mehr erhalten, darum be-
zeichnen wir die Abschrift von W. Schw. mit O. ⁵ O. ппесѣрагис,
lies ппетсѣрагис. ⁶ W. ρнос. ⁷ W. ептаѣω.

птаλνηα епалтопос ппалсанвол. адрат-тнотн
 рл-птопос ппалсанвол птетномазе ммооу. аτω
 сфрагизе ммооти рп-теисфрагис ете-таи те

паи пе песран зннωω

χααανζαζα ажиц п

шорп р а ѳ н лпн. амад

те птеψнфос рп-тетн

σιχ ¹ζωпс ететншанеи

ететнеомазе ⁵ ммооу

ажи-паи пшорп лпнсωс

нωте ммооти епесчот-

ноор мпеснр ететн

понтц сфрагизе ммоω

тн рп-теисфрагис ажи-

песран ере-ψнфос рп-тетнσιχ лпнсωс ажи-пеи

ран. | (9)¹ р. 47. ρωωс поусон ммаате ²ететноно

мазе ммооу. ететнωте ммооти епез-ноор мпес

ететнпонтц ететншанотω ететномазе ммооу.

ажис же-мааре-нефтлаз мпсе п

таротн ³тапсон

лпн-тавол. лпн-птазис ⁴тн лс пк п

лпн-пната

петасла лс пк лпн-птоп, ппериооте ммооше

птетментеиот тнрс мааротсокот пав же-диомазе

лпнос пран птацжооу нан пси пнотте пптоп,

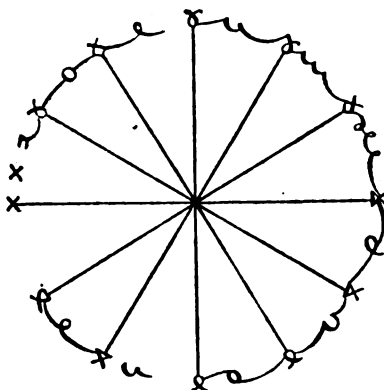
тнр пне тнр шанψнωк ептопос лпнотте пта

λνηα. птетноѳ ететнеже-пеиран лпн-пеишаже

лпн-пеиѳ ететнекωте ммооти епеза пноор мпес

ѳнсаѳр н ететнрл-птопос ететнпонтц не нефтла

лпн-птазис пнеѳнсаѳрос лпн-петкатапес



¹ O. ζωпс, lies ζωпс. ¹ Dieses Blatt nicht mehr erhalten.
² O. ететномаззе, lies ететномазе. ³ W. тпсос. ⁴ O. тн
 лс пк п, die Abkürzung mir unbekannt. ⁵ Schw. ммоу ausgel.

тасма етснн ерп-¹неіеіоте: сенасокоѡ наѡ тнрот
 жпн протп еѡл лееоѡт тнрот. жпн ²лпшорп
 шадраі еѡе лееоѡт тнр сенасокоѡ наѡ едраі
 епетене леепн лееоѡт шантетпжшоор еротп рп-
 нтопос нпѡ □ тнр шантетпѡѡк ша-птопос лпѡ
 потте пталнѡіа. етлпѡѡл нптопос пте-пайѡт.

³еісрнте дпжѡ ерѡтп лпран ептаіжшоѡ ерѡтп
 пшорп же-ѡнажшоѡ ерѡтп шанте-птопос тнр
 нпѡ □ сокоѡ наѡ шантетпѡѡк ша-птопос лпнпотте
 пталнѡіа. етлпѡѡл нптопос лпайѡт.

еісрнте ѡе дпжшоѡ ерѡтп рарер ерѡтп лпр-
 жоѡ ететпннн еѡл же-ене-⁴пт(ѡ) тнрот штортр
 еѡе-теѡантноѡ ⁵етшооп рраі прнтѡ.

еісрнте ѡе дпжшоѡ ерѡтп лплантпѡ ететпкѡте
 ероі тнртп лпн- | (10) р. 48. тесфрагпс. лпн-теѡнѡс.

еісрнте ѡе дпжѡ ерѡтп лпран ептатетпшнт
 ер етретет лпаѡѡ рлп-петпнт.

птересѡтѡ де еѡжѡ лееѡѡ ероѡт. пѡжѡѡ наѡ
 еѡадератѡ рлп-пѡ □ нпалсапротп же-ѡтер-тнѡтп
 псѡі. птоѡт де ⁶аѡарѡт псѡѡ. аѡлеѡше еротп
⁷рп-пѡ □ аѡеі едраі епмерсашѡ п □ протп аѡад-
 ератѡ рлп-птопос етлпѡѡт.

пѡжѡѡ де ⁸наѡ лплантпѡ же-кѡте ероі тнртп.
⁹птоѡт де аѡнѡте ероѡ тнрот. пѡжѡѡ наѡ же-
 ѡѡшѡ псѡі птетпѡ-еѡѡ пѡлпал птаѡ-еѡѡ еротп
 лпайѡт еѡе-тѡпсѡр еѡл ппѡнсаѡтрос тнрот.
 птоѡ де аѡархп прѡлпете еѡѡ-еѡѡ еротп лп

¹ W. неіеіоте, Schw. i esse videtur in O., lies неіеіоте. ² W.
 пшорп. ³ O. еісрнте, lies еісрнте. ⁴ W. пп..., lies птопос. ⁵ W.
 етшооп, O. nach Schw. етшооп, ѡ ausgestrichen. ⁶ O. аѡарѡт,
 besser аѡѡарѡт. ⁷ W. нпѡ □. ⁸ W. наѡ. ⁹ W. птоѡ.

περειωτ εϋζω λελος πτειρε γε-††-εοοτ πακ ете-
птоу? пе палпос прап пте-пювт ете-¹пе(ι)сраи пе
²μπειτοπος ~~2/~~ 2// γε-птоп пентаксонк ерон тирк
птаλνηα шаптна-пеед лпейкоти ллееете евол
εμπксонϋ ерон ге-от се ³ге пекотωш ппотте
патратϋ.

тоте аϋтре-печеллθнтис отωшѣ ге-рамни ра-
мни рамни пшолент нсон. пезаϋ паѣ потωра
ге-отωра нсωи ге-рамни ката-εοοτ ние.

палн он пезаϋ ге-†рѣмелете ерон ω ппотте
пают ге-птон пентакна-пеед лпейкоти ллееете
⁴εϋεβοτθот ϋраи нрнтк ге-⁵ω се ω ппотϋ | (12)
р. 49^m. те патратϋ.

тоте пезаѣ ге-⁷εϋω нс нсон.

тоте ⁶пезаϋ ге-†рѣмелете ерон ω ппотте пиаѣ
пратϋ ге-птон пентакθотθот ϋраи нрнтк ллени
ллон. епекотωш пе етречθотθот. ге-от се ω
⁸ппотте патратϋ.

пезаѣ он ге-εϋω нс нсон.

†рѣмелете ерон ω ппотте патратϋ ге-птон
ϋтае-пекотωш ллени ллон лθотθот ϋраи нрнтк
ειο потпроβολѣ потωте. ⁹лпωне евол ϋраи нрнтк
ге-от се пекотωш пе етре-паи тирот шωпе. ω
ппотте патратϋ.

тоте ¹⁰аѣωшѣ ге-εϋω нс нсон ω ппотте пиаѣ
пратϋ.

¹ O. пе(ι)сраи, lies пецсраи. ² O. μπειτοπος, lies μπειтпос.

³ O. γε, lies γε. ⁴ O. εϋεβοτθот, lies εϋθотθот. ⁵ O. ω, lies от.

^m Das Blatt nicht erhalten. ⁶ W. пезаѣ. ⁷ εϋω ist Abkürzung

für ϋамни ϋамни ϋамни. ⁸ W. ппот патратϋ. ⁹ O. лпωне

dialektisch? lies лпωпе. ¹⁰ O. аѣωшѣ, lies аѣωшѣ.

† ρεμενετε ер ω¹εξο же-птон ²ακπροβολε εμοι εβολ ειо ποτπροβολη ποτωτε. же-от се πεκοτωщ пе ³ετρε-най тηрот щωπε ω πп⁴.

· τότε ατοτωщ⁵ же-ραενη ραενη ραενη πт нсоп ω πпεξο.

† ρεμενετε ерок же-птон пентаκταροι ерат εε πεκατο εβολ. ειо επεκεине тηρϋ εп-τεκρiωп тηрс ακτωт κρηт ερραι εжωи же-от се πεκοτωщ пе εтρε-най тηрот щωπε ω πпεξο.

· τότε ⁴ατωщ⁵ же-εξο πт нсоп ω πпεξο.

† ρεμενετε ер пток πпotte πατпратϋ же-птон пентаκβοthот ρραι κρηтк εμειп εμοок επεικоти εμееете ⁶ακπροβοле εβολ πтаερ⁷ επροβολη ακсорс εβολ κρηнтопос ⁸ετηωте ерок же-от се πεκοτωщ пе εтρε-най тηρ щωπε ω πпεξο.

· τότε ατοτωщ⁵ | (11) р. 50. ⁷теξο ⁸πпotte πατпратϋ.

† ρεμενετε ерок ω πпεξο же-пток пентаκβοthот ρραι κρηтк εμειп εμοок. ακπροβαλε εβολ ⁹πтаερϋ επροβολη. ете-птос те птактресщωπε ексωр εμοок εβολ ¹⁰πпεптопос тηрот же-от се ω πпεξο еπεκοτωщ он пе ¹¹εтρε-пнай тηрот щωπε. (т)о(т)е пежаτ же-εξο τ ω πптϋ.

† ρεμενετε ерок ¹²εμειп εμοок ακπροβαλε εβολ

¹ Dieses Zeichen hier Abkürzung für πпotte πατпратϋ. ² O. ακπροβολε, lies ακπροβαλε. ³ W. етρεκнай. ⁴ O. ατωщ⁵, lies ατοτωщ⁵. ⁵ O. ακπροβολε, lies ακπροβαλε. ⁶ W. ετηωне. ⁷ O. те, lies же. ⁸ O. πпotte, lies ω πпotte. ⁹ W. πтаερ⁴. ¹⁰ W. πпптопос. ¹¹ W. етρεп пн, Schw. етρε пнай, lies етρε-най. ¹² Wahrscheinlich sind zwischen ерок und εμειп εμοок die Worte ω πпεξο же-пток пентаκβοthот ρραι κρηтк.

πτεκεπροβολη ἀκναθίστα μέλος εχπ-πτοπος τнι
ροτ. же-от се ω πнтѣ.

тоте пѣхат же-ѣѣ ѣ ω πнѣ^о.

† ρημανετε еρον же-птон пентаκθοτθοτ ¹ ηρη-
τοτ μέιν μέλον ακπροβαλε εβολ ² ηρηραν ακѣ-
ραν ³ ероок же-□ же-от ⁴ ѣω πнѣѣ.

пѣхат же-ѣѣ ωтѣ.

† ρημανετε еρον же-птон пентаκθοτθοτ ρραι
⁵ ηε птк μέιν μέλον ακπροβαλε εβολ η[ρ]επτοπος.
актретшопе ρη-ηε□ тнр же-от се пекотωш пе
εтре-⁶ ηαι тнрот шопе ωѣѣ.

тоте атоτωшѣ же-ѣѣ ѣ ω πнѣѣ.

† ρημανετε ерон птон ω ѣѣотѣ же-птон пентаκ-
θοτθοτ ρραι ηρηтк μέιν μέλον ακπροβαλε εβολ
потаτпамис аскиε епειαпнте жекаас екеѣ-ραν
еотон ηρηтоτ же-пнотте птаλнθια же-от се пек-
отωш пе етре-ηαι тнрот шопе.

тоте атоτωшѣ же-ѣѣ ѣ ω πнтѣ.

† ρημανετε ер птон πнѣ^о же-птон пентаκθοτ-
θοτ ηρηтк μέιν μέλον ακπροβαλε εβολ ⁷ отατ-
памис аскиε епнотте птаλнθια етресηиε ⁸ епке-
шωшп апроβολη | (37) р. 51ⁿ. етρηη-ηε□ жекаас
εεπροβαλε εβολ ⁹ ηρηηкеπροβολη ¹⁰ ηѣта[ρo]от ера-
тоτ ηρηптазис тнрот ρη-ηε□. же-от се пекотωш
пе ηαι етре-ηαι тнр шопе ω ѣѣ.

¹ O. ηρηтоτ, lies ηρηтк. ² O. ηρηραν, lies ηρηпран. ³ O.
ероок, lies ероот. ⁴ O. ѣω, lies се ω. ⁵ O. ρραι ηε птк, lies ρραι
ηρηтк. ⁶ W. μαι. ⁷ O. отατпамис, lies ποτατпамис. ⁸ Wie auch
sonst im Ms., wird προβολη wegen des anlautenden „п“ als masc.
aufgefasst, daher епкешωшп. ⁹ Rechter Rand abgebrochen, der untere
Teil des Blattes fehlt. ¹⁰ W. Schw. ηρηηкеπροβολη. ¹⁰ Die Stelle
zerstört, lies ηѣта[ρo]от.

τοτε ατοτωσѣ же-сѣо т ωтѣ.

†рѣтленете ерок нток ппотте ппатпратѣ же-
нток ппнтанѣотѣот ѡрай нрнтн лллн лллон.
¹акпроѡоле еѡл потпроѡолн. етрестато еѡл н
рѣнѣтлазъ ката-□ жн лпшорп шарр еѡе лл-
лоот тнрот. же-от се пекотωш пе етре-наи тн-
рот шωпе ω ²ппсѣотѣ.

ατοτωσѣ же-сѣо ωтѣ.

†рѣтленете ерок нток ппсѣотѣ же-нток ппнтанѣ-
ѡотѣот ѡрай нрнтн лллн лллон. акпроѡале еѡл
потпроѡолн. актрестато еѡл нсе лпроѡолн
ете-пеллентеиωт пе. ³аннаѡиста ⁴потеитл(п...те)
ката-□ жн лпшорп шаррай еѡе лллоот тнрот.
ете-птоот пе птнк†-ран ероот. же-птазис лп†ѡт
пшнп. же-от се пекотωш пе етре-наи тнрот шωпе
ω ппсѣотѣ.

τοτε ατοτωσѣ же-сѣо ωтѣ.

†рѣтленете ерок ⁵нток ппотте ппатпратѣ же-
нток ппнтанѣотѣот ѡрай нрнтн лллн лллон. ак-
проѡале еѡл потнос пѡол анкнл ерос етрес-
тате-сѡрагис еѡрай. же-от се пекотωш пе. етре-
наи тнрот шωпе ω ппсѣотѣ.

τοτε ατοτωσѣ же-сѣо ωтѣ.

†рѣтленете ерок нток ⁶ппсѣ^о же-нток ппнтанѣ-
ѡотѣот ѡрай нрнтн лллн лллон ⁷ант(ре...)ерон
лпелнос пран епнтантадѣ ⁸етоотн ете-пай пе еанѣ

¹ Ms. акпроѡоле, lies акпроѡале. ² W. пп сѣотѣ. ³ W. аннаѡр(с)та. ⁴ W. (поти)тл(п...п), Schw. потеитлп... (те), viel-
leicht потωт мпроѡолн?? od. потеи тлпсон. ⁵ W. птєк. ⁶ W. пп
ausgel. ⁷ W. ант..., Schw. ант(ре)..., lies vielleicht антa[тo].
⁸ W. е..о(о)...

τοτε ατοτωшъ же-ε^εтсѣ.

†ϑτανετε ерок нток ппotte ппатпратсѣ же-
нток пентакхот^бот^б ¹рраи нрнтк лллн лллок акс
пробаде ебол лпенкѣ лллн лллок епнк ²отлетте
патпратсѣ ϑп-плогос нс | (39) р. 53°. тк отатпратсѣ
нрнтот ϑл-пенос плогос ³ппката-кѣ пнеот ппwt
ппнеот тнрот. ете-нток пе лллн лллок. же-от се
пекотωш пе лллн лллок он етрепратк нрнтот
ωε^εтсѣ ептапратсѣ ϑл-пенос плогос пката-
летстнрлон пнеот пнос ппнеоте тнрот ω ε^εтсѣ.

τοτε ατοτωшъ же-ε^εω ωтсѣ.

⁴∩^о же-нток пентакхот^бот^б рраи нрнтк лллн
лллок аксонк ерок тнрк ϑл-пекене тнр(сѣ) ллн-
пенлеете тнрсѣ. акшωпн епа^ρот поткоти лллете
женадс енеотωн^ρ ебол ппеннос ллнтреллао ллн-
тенлентнос тнрс ллн-пеннос ллѣ. же-от се пек-
отωш пе етре-наи тнрот шωпе ω ε^εтсѣ.

τοτε ατοτωшъ же-ε^εω ωтсѣ.

†ϑтаνετε ерок нток ппwt етшооп жин пшорп
пента-тнотне ппелентнос тнрот нте-пенкоти лл-
леете. ептацпробаде лллос ебол же-от се пек-
отωш он пе етре-наи тнрот шωпе ωε^εтсѣ.

τοτε ατοτωшъ же-⁵[нток] п[пotte ппати]ратсѣ
рлленн рлленн рлленн пшолент псон ε^εω. >>>>>

¹ W. ерраи. ² W. Schw. отлетте, lies отпotte. ⁰ Beide Ränder des Blattes beschädigt, 26 × 12 cm. ³ Ms. ппката-кѣ, lies пката-кѣ. ⁴ Das Zeichen Abkürzung für †ϑтаνετε ерок. ⁵ W. Schw. haben eine Zeile ausgelassen, jetzt nur noch folgendes sichtbar:

же п
ратсѣ рлмнп рлмнп рлмнп
пшомпт псон. ε^εω.

μφοτη πтетриа τπαμος ατω шатоотωтн ερ μφοτη
 нптази мпе пшнн ατω шатоотωтн ερ μφοτη нтз
 μφωнн. псешωпе ρε-птопос етμπετροτη ете-
 птоц пе птопос ¹πνιαχωρ нте-πε[ο] μп[ο]. ατω он
 шаре-пентази тнр | (41^a) p. 55. † πατ ппेटсφρα-
 тис μп-²πεφ εβολ же-ατχι-φ εμπατοτεи εβολ ρп-
 σωμα.

птерецотω де ержω ппαι пжац паτ ποτωρε
 же-пелφ еφпатаат пнтн ρареρ ероот ³μпртаат
 прωме ние ⁴ειεντι етμпша ммоот μпртаат
 пейот отте маат отде сон. отде сωне. отде стг-
 пеннс. отде ρα-отωμ. ⁵отте ρα-сω. отте ρα-μнтс
 сриме. отде ρα-потн отде ρα-рат. отде ρа-
 лаат нте-пекосмос ептнрц. ρареρ ероот. μпр-
 таат плаат ептнрц етве-пнка мпекосмос тнрц.
 μпртаат плаат псриме. н лаат прωме ерпн-
 лаат мпистис ⁶пте-пейоф парх, н ⁷петшмше м-
 моот. отде μпртаат ппαι етшмше птаерн паτ-
 палис μпнос пархωн. ете-птоот петотωμε м-
 песноц птешрω нте-тетанаθарсиа. μп-μμοτεиооте
 ппгоотт етжω ммоос же-ансотн-псоотн нте-талн-
 θια. ατω же-⁸εпшлнл еппотте пталнθια. петс
 потте ρωωц ерμ μпонпрос.

сωтμ се тепоτ птаже-печкω ерраи ерωтн птоц
 пе тμερт пαтпалис μпнос пархωн. пай ρωωц
 пе пецпан. тарιχεас пшнре псаβαωθ παδαμαс.

¹ Ms. πνιαχωρ = πνιαχωριτος. ² Das Blatt an beiden Rän-
 dern zerstört, 28 1/2 × 9 1/2 cm. ³ Ms. πεφ, besser πετφ. ⁴ W.
 μпртаат рωме пм. ⁵ W. пннте петμшша. ⁶ Schw. отде, Ms.
 W. отте. ⁷ W. пте-пейоф. ⁸ W. (μп)тшмше. ⁸ W. Schw. епшлнл
 ппотте, Ms. епшлнл еппотте.

πῆ ἀπαρορατος κνοτε εἰν-¹ἀπαρὰ λπτις εἰπτο
 ποσ εἰπμαατ εἰν-²θε κ³ εἰωκ ἐπετοποσ.

ατω εἰνσα-най ³φнатсабе-тнѣтн епῆ κпнат
 месос εἰν-εἰпар εἰн-θεε⁴ ατω φнат κпнтн εἰпῆ
 κпнатмаε εἰн-⁵πεσпар εἰн-θε κ⁶.

⁴ἀλλὰ ραθн κпαι тнр φнат κпнтн εἰпс пβαп-
 тисεа. пβαптисεа εἰπεооσ εἰн-пβαптисεа εἰπε-
 κρωεε εἰн-пβαптисεа εἰпenna ετοσадб. ατω φнат
 κпнтн εἰпῆ κпн-тκакн κпарχων ρραι κρηт-тнѣтн
 ατω εἰнса-най φнат κпнтн ⁵ῆ εἰпечрисεа εἰ-
 ппнокн.

ατω ραθн | (43^b) p. 57. κρωῆ κпε. πεтетнат
 πασ κпεῖῆ ρων ετοоτс. εἰпewрк κпотх. οσδε εἰп-
 тρεсwрк ρω ептнрс. οσδε κсἰεпорпете. οσδε
 κсἰτερ-εἰптноεκн. οσδε κсἰтепχюте. οσδε κсἰтеп-
 епѣтeи ελαат κρωῆ. οσδε κсἰτερ-εаиρат. οσδε
 κсἰτερ-εаиноῆ. οσδε ⁶κсἰтеропомεаε εἰпραν κ-
 парχων. οσδε прап κпетаσσεлос. ερραι εκп-
 лаат κρωῆ. οσδε κсἰтесwσε. οσδε κсἰтесаρот.
 οσδε κсἰтеpгiла κпотх. οσδε κсἰтеκаталадеи.
 ἀλλὰ κεаре-πεтнсе шωπε κсе. ατω πεεεион κεε-
 ион. ρапаз ρапλωс κсежων εβολ ⁷κпептол ⁸ετ-
 папотот.

αсшωπε σε εἰнса-тре-ис οτω εсшω κпешаже

¹ Ms. ἀπαρὰ λπτις = ἀπαρὰ λпптис. ² W. Schw. εἰп³,
 Ms. θε κ³. Das Zeichen ³ bedeutet, wie aus der vorher-
 gehenden Stelle hervorgeht: епκαλι ммоот. ³ W. φнатсабе. ⁴ Die
 Worte von ἀλλὰ bis тнр sind im Ms. oberhalb der Linie geschrieben.
⁵ W. Schw. ῆ, lies κпῆ. ⁶ Das Blatt an beiden Rändern
 stark beschädigt, 29 × 12 cm. ⁶ W. Schw. κсἰтpоmεаε, im Ms.
 тμ übergeschrieben. ⁷ Ms. κпептол = κпептолoоte. ⁸ W. Schw.
 εтпапотот, im Ms. εтпапот⁹.

επεσημαθητης. ¹ατλπει εεατε ατω απαρτοσ
 ρα-²ποτρντε нис ετχιшкан εβολ ετριμε. πεχατ
 же-пхоеис εтве-от нтоу мпкхоос ерон же-†на†
 ннти пееψ επε□ ³μп⊙. ис же απεφρηт λтп ρα-
 πεσημαθητης. εβολ же-аткω псωот ⁴ппетеюте мп-
 петспнт ατω петрюме мп-петшуре ατω ⁵ακω
 псωот мпβιος тнрϋ мпекосеос атоταрот псωϋ
 мпβ промпе. ατω аτeиpе пентолн ние ептасϋоs
 ποτ етоотот.

αφотωшψ πεχαϋ ппешμαθητης. же-ραεинн
⁶†жω εεεос ннти же-†на† ннти пееψ επεθ
 εεφтлаз нт мптлн επε□ мп⊙ ⁷μп-θε пезϋ.
 ατω он †на† ннти пееψ мпалот мпалот мп-
 θεϋ. ατω он мпнса-пαι †на† ннти мпψ εпт
 нраεинн мп-θεϋ. ατω он †на† ннти мпψ ⁸επε
 επε□ м⊙ ⁹μп-θεϋ. ατω он мпнса-пαι †на†
 ннти мпψ нтз мфωнн мп-пез | (44) p. 58. θελνεа
 птееθ натнаεис ατω он †на† ннти мпψ мпнос
 прап нте-ран ние ете-птоϋ пе пнос н⊙ етκωте
 επε□ мп⊙ ατω мп-θεϋ εβωн мфотп нтз мфωнн.

ατω ραεинн †жω εεεос ннти ειρων етоот-
 тнотти женаас ететнеεиpе мпψ εп†от пшнн мп-
 пψ нтз мфωнн. мп-пψ мпнос прап. ете-пнос
 н⊙ пе етκωте επε□ мп⊙. петнар-пαι τар нϋр-
 χρια ан ¹⁰пκελαат мψ нте-таεптеро мпотопн εи
 εнти епψ мпканове εβολ.

¹ W. ατλπει. ² Ms. ποτρντε, lies ποτερντε. ³ Ms. мп⊙,
 lies мп⊙. ⁴ W. Schw. ппeюте, Ms. wahrscheinlich ппeteюте.
⁵ Ms. ακω?, lies αткω. ⁶ W. жω. ⁷ W. пп (ε)τε пезϋ. ⁸ Ms.
 мпе мпе□, lies мпе пшнн мпе□. ⁹ W. мп θε ausgelassen.
¹⁰ W. κελαат.

ραπε γαρ πε ερωαε ния етнапистете ¹εταπτερο
 лп⊙ етресеире лпѣ лпканове ебол. ποτσοп лл
 лате. ρωαе γαρ ния ²етнаеи лпѣ лпканове ебол
 пове ния ептажааѣ еѣсоотн лпн-пентажааѣ ρп-
 отаентаѣсоотн. жпн-теѣаентноти ρεωс ѡа-поот
 ηροот. аѡη пентажааѣ жпн-тнкатаβολн лпнокс
 лос ρεωс ѡа-поот ηροот сенаѣѣотот ебол тнрот
 псеааѣ ποτγλκρпнес ποτοειн псежитѣ еп⊙ пте-
 пей⊙. аѡη †жω ллелос ηптн же-жпн етргжл-пнаρ
 аѡтѡ етκλнροнолел птептеро лппнотте. атеѣ
 лерис ѡωπε ρл-πε⊙ лп⊙. аѡη ρепнотте не п
 аѡапатос аѡη еѡѡанел ебол ρл-псѡла псн пеп
 таѣжн пнейѣ лпн-пѣ лпканове ебол ѡаре-пайωп
 тнр сокоѣ ³пат пса-петернѣ псеѡѡт епелент етеѣ
 ρѡотр етѣе-теѡѣтхн ептасжн лпѣ лпканове ебол.
 ѡаптотѡѡ ρ ллпѣтлн лпπε⊙ лп⊙ пте-псеѣтлаз
 ллпѣтлн аѡтѡп пѡѣ.

еѡѡаппѡѡ ептажис лпπε⊙ ѡаре-пкетажис сѣѣрас
 тизе ллелоот ρп-теѣсѣѣраѣс аѡη ѡаѣ† ⁴пѡѣ лппнос
 пран лппетѣ аѡη ѡаѣѡтѡтѣ еѣотн лппетѣотн.

еѡѡаппѡѡ ептажис лпѣѣѣт пшпн лпπε⊙ лп⊙
 ѡаѣ† пѡѣ лппнос пран аѡη псеѣ | (45^o) p. 59. сѣѣрас
 тизе ллелоот ρп-теѣсѣѣраѣс аѡη псеѣ пѡѣ лппетѣ
⁵ѡаптотѡтѣ еѣотн ллѣѣотн ηтз ллѣѣωпн.

еѡѡаппѡѡ ептажис етлеллаѣѣ ѡаѣ† пѡѣ лппнос
 пран. аѡη псеѣсѣѣраѣс тизе ллелоот ρп-теѣсѣѣраѣс.
 аѡη псеѣ пѡѣ лппетѣ ѡаптотѡтѣ еѣотн лл
 ѣѣотн ηпптажис ηте-пѡапѡѡѡѡ ρεωс ѡа-птажис ηп
 топос ηтеκλнροнолелл.

¹ W. ετμπτερο. ² W. Schw. етпаеи, lies етпаеире. ³ W. ποτ.

⁴ W. пѡѣ. ^o Der linke Rand des Blattes sehr zerstört, 29 × 12 cm.

⁵ Ms. ѡаптотѡтѣ, lies ѡаптотѡтѣтѣ.

(46) p. 60. η οτςριμε εα-περοτο πτκρια μιοτ πρη-
 τοτ. εσωπε οτροοττ πε επειρε αν πτετποτσια η
 εσωπε ¹ετςριμε τε εασλο εσειρε πτκοικωπια πτε-
 περιοιμε. ατω ησειρε ²αν πτετποτσια. ατω πτετη-
 σωπ παττιον σπατ ηρηπ ³πτοτοτ ηκαι πτειμπε.
⁴πτετηπτοτ και επειτοποс. ατω πτετημπε και η-
 ρενψε πελοολε.

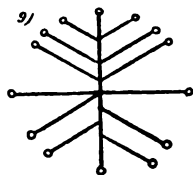
μμεαθнтс δε ατειне ⁵μπαττιον σπατ ηρηп
 μη-ψηε πελοολε. ιс δε ασταλο εραι ποθετσια.
 ασκω ποταττιον ηρηп ρι-ρβοτρ πτεθετσια. ατω
 ασκω ⁶μπεαττιον ηρηп ρι-οτηам πτεθετσια. αστ-
 αρκετωιс εραι ετεθετσια μη-οτκασααλαпθос μη-
⁷οτπαρостаχос. αστρε-μμεαθнтс τηροτ ⁸σοοлот
 ηρεпρβοос ηπειαατ (sic) ασκω μηπентηс ⁹ηε-¹⁰η-
 κтпокεφαлон ηροτη ¹¹ηρωот. ατω ασκω πτεψηпф,
 ηтз μφωпη ρη-τετсиж спте ετε-ται τε ¹²εωοθ
¹³ψιс ηпшо ατω шμoтп ηше ατω шсе μη-ψис ατω
 ασκω μηпентηс ηε-ηλιαноη ρη-τεтсиж спте. ασκω
 ηпесμμεαθнтс ρиηη πтеθετσια. ιс δε ασαρεратч
¹⁴ρижμ-теθετσια. ασпωрш ποττοποс ηρβοос ηпεις-
 αατ. ατω ασκω ποταпот ηρηп εραι ρижωс. ατω
 ασκω ηρεпоеи ρижωс кага-тпπε ημμεαθнтс.
 ασκω ¹⁵ηρεκλαδос ηηоеиτ ρραι ρижμ-птопос η-
 теπросфора. ατω αστεφаноτ μμοοτ τηροτ ρη-

¹ Ms. ετςριμε, lies οτςριμε, Am. εοτςριμε. ² Am. αν aus-
 gelassen. ³ Ms. πτοτοτ, lies πτοοτοτ. ⁴ W. Am. πτετηптаτ. ⁵ Am.
 μπαττιον. ⁶ Am. μπεαττιον. ⁷ W. Schw. παρостаλο(с), Ms.
 παρостаχос. ⁸ W. Schw. κοοлот, Ms. σοοлот. ⁹ W. Schw. ηε,
 Ms. Am. ηε. ¹⁰ Ms. κтпокεφαлон, lies κтпокεφαлон. ¹¹ Am.
 ηρωот. ¹² Am. εωοθ. ¹³ Ms. ψис ηпшо, lies ψис ηпшо. ¹⁴ Ms.
 ρижμ, lies ρижп. ¹⁵ Ms. ηρεκλαдос, Am. richtig ηρεпκλαдос.

шотрине. асѣ-¹аркнѳис ерраи рѣ-шала. аτω рѣ-
 либанос рѣ-мастихн рѣ-паростахос рѣ-насаа
 ланѳон рѣ-теревенѳос рѣ-стантн аτω он асѣωрш
 мптонос ²птепросфора рѣѳос неаат аτω асѣω
 рѣжωѣ потапот ннрп аτω асѣω рѣноеин рѣжωѣ
 ката-тнпе пмааѳнтис. аτω асѣтре-песмааѳнтис
 тнрот ѳоолот рѣѳос неаат аτω асѣстефанот
 ммоот мпентнѳ же-³перистеревнос орѳот аτω асѣ
 кω мпентнѳ же-кѣнокеѳалон рѳотн ⁴прот аτω
 асѣтреткω птеѣнѳос нтз мѳωнн рн-петсѣж снте
 ете-таи те ⁵ѳωѳ аτω асѣкω ⁶мпентнѳ же-χρѣсор
 (49°) р. 63. ѳемон рн-тетсѣж снте аτω асѣкω м
 пентнѳ же-полтгопон рѣ-⁷петотернте аτω асѣ
 каат рѣн пшотрине ептасѣалоот ерраи. аτω
 асѣтретколла нпетотернте енетернт. ⁸аτω асѣ е
 епарот пшотрине. ептасѣалоот ерраи. асѣѳраи
 тѣ ммоот рн-теисѳрагис

паи пе песрап ѳωзаенз таи те
 тесеремниа ¹⁰ζωζαηζ.

аис котѣ ¹¹епесѣ пкоор мпнос
 мѳос мн-песмааѳнтис ¹²асѣпкали
 нѣтѣхн. есѣж мѳос птеѣре же-сωтѣ ерои паѳот
¹³пѳот мѳентѣѳот нѣ пѣперантос потоеин ¹⁴нѣ
 третѣпша нѳи пмааѳнтис ежн мѣѳалтисѣа м



¹ Ms. аркнѳис, р. 43 аркѣѳис. ² Am. птпросфора. ³ W. перистеревносореон, Am. перистеревн осореот, Schw. перистеревнос орѳот, vergleiche Pariser Zauberpapyrus v. 801. ed. Wessely. ⁴ W. еρωот. ⁵ Am. ѳωѳ. ⁶ W. мпентнѳ. ⁶ Rechter Rand abgebrochen. 28¹/₂ × 14 cm. ⁷ W. Schw. петотирнте, Ms. петотернте. ⁸ Am. аτω ausgel. ⁹ Am. hat ein anderes Siegel. ¹⁰ Am. ζωζαη. ¹¹ W. етесѣ, Am. спз. ¹² W. Schw. асѣпкалѣи, Ms. u. Am. асѣпкали. ¹³ Am. пѳот ausgel. ¹⁴ Am. нѣтретѣпша пмааѳнтис.

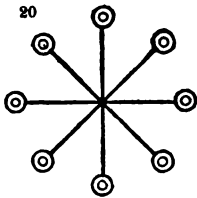
παρθενος μπ⊙ται ¹εσσαστρετωπ εροτη ²παιπτερο
μποτοειπ.

(51⁴) p. 65. ατω ατραше πσι μμααθηης. γε-
ατχι μπβαπτисεα μπεκρωε ³ατω μп-тесφραгис
εшаска-пове εβολ. ατω γε-ατωп εροτη επекλнрос
птμπτερο μп⊙. тай те тесφραгис ⁹

ασωπε σε μпса-пαι पेजे-ic ⁴ппесмаεθ γε-
εисρηнте αтетпχι μпβαптисεα μπεεοот μп-пβαп-
тисεа ⁵μπεκρωε ⁶αμнеп ρωωϋ ⁷пта† пптп μп-
βαптисεа μπεппа ετοααβ.

αϋταλο ερραι ⁸ппшотрпне μпβαптисεа μπε-
ппа ¹⁰ετοααβ. αϋ† εрραι ηρεпше ηελοοде ¹¹μп-
отаркетѳис μп-¹²откасаалапθоп μп-откροкоз
маггεатос μп-отмастиχп μп-отпнаμωμоп
μп-отшад μп-отсонте ¹³μп-отεβпω ατω ¹⁴паскω
пассиоп снат ¹⁵ппрп ¹⁶ота ρп-отпале ¹⁷ппшотрпне
εптаϋταлоот εрραι ατω ота ρп-ρћотр аϋка-ρени
оеик εрραι ката-тпне пμмаαθηης.

ατω ¹⁸αис сφραгисе пμмаαθηης ¹⁹ρп-тесφραгис
пαι пе псрап ²¹zαzωzα. тай те
²²тесρεμппа θωzωпωz.



¹ W. Am. εσαστρετωп. ² Ms. εροτη п?ε
μπτερο μποτοειп, lies εροτη птμπτερο μпот-
еип. ³ Linker Rand abgebrochen, 29 × 15 cm.
⁴ Am. ατω ausgel. ⁵ W. Schw. ппесмаαθηης, Ms. ппесмаεθ.
⁶ W. μπεκром. ⁷ W. Schw. αμнеп, lies αμнегп. ⁸ W. Schw.
птапптп. ⁹ W. ппшотрпне. ¹⁰ Am. hat ein anderes Siegel. ¹¹ W.
Am. ετοααβ ausgel. ¹² W. Am. откасаалапθоп. ¹³ W. Schw. ппотεβпω, Ms. μп-отεβпω. ¹⁴ Ms.
паскω, lies аϋкω. ¹⁵ W. Am. ппирп. ¹⁶ W. ата. ¹⁷ Am. μп-
шотрпне. ¹⁸ W. Am. α ausgel. ¹⁹ Am. ρен. ²⁰ W. Am. haben ein
anderes Siegel. ²¹ Am. zαzωzα. ²² Am. тесρεμппа.

αϑωπε σε πτερεϑφραγιζε μμοοτ ρη¹τειςφρα-
 γις αϑαδρατϑη και ις ριχη-πυοτρηνε ²ε?ταλοοτ
 εοραι αϑκα-νεϑμαατ ριχη πυοτρηνε (sic) αϑσοολοτ
 τηρ ηρβοοο κπειαατ. ερε-³τεψηφ ητζ μφωπη ρη-
 τετβιχ σπτε. ετε-παι πε ⁴ωοθ ψις ηϑο ατω η
 ηϑε μη-ϑϑε ψις. αϑωϑ εβολ και ις εϑϑω μμοο
 ητειρε θε-σωτμ ερ ⁵παιωτ πιωτ ⁶μμπτ κμμ παρ
 περαντοο ⁷η⊙ θε-φεικαλει ηνεϑραν καφθαρτοο
 ητε-πε⊠ μποτοειη.

⁸ααααοτ ζωαααωθ θωααααωθ ⁹χεποβηπτε
 αθαιητ ωηη ωαηηω ¹⁰κροβιαλαθ.

σωτμ εροι ¹¹παιωτ ¹²πιωτ | (52) ρ. 66. κμμ παρ
 περαντοο ποτοειη. θε-απεικαλει ηνεκαφθαρτοο
 ηραη ητε-πε⊠ μη⊙ κω εβολ ηηηοβε ηηαμαθηηης
 ηηϑωτε εβολ ηηεταηομια. ηηηααατ εησοοτη
 μηη-ηηηααατ ¹³εηεεσοοτη αη. ηηηααατ ηηη-
 τεηαιηηοτι ¹⁴ϑαδραη εποοτ ηρσοο ατω ¹⁵εηεηρτωη
 εροτη επεκληροο ηηαιηερο μη⊙. εϑωπε σε παιωτ
 αηηω εβολ ηηηοβε ηηαμαθηηης ατω αηκαθαρize
 ηηεταηομια. ατω αηηρτωη εροτη επεκληροο
 ηηαιηερο μποτοειη μμ† και ¹⁶ποημαειη ρη-τε
 προεφορα.

ατω ρη-τεηηοτ εηεμμτ αϑωπε και ημμειη
 ηηα-ις ηοοϑ ατω αϑηαηηηηε ηνεϑμααθηηης τηροτ

¹ Am. τειςφραγις. ² W. επαλ(οτ), Schw. επαλι(ο)τ, Ms. ε?τα-
 λοοτ, lies επτααταλοοτ. ³ W. ερε-τεμφ, Am. ερε-πεφ, Schw.
 richtig ερε-τεψηφ. ⁴ W. Schw. ωοθ. ⁵ Am. παιωτ. ⁶ Ms.
 μμπτ, lies μμπτειωτ. ⁷ Am. η⊙. ⁸ Am. ααααοτ. ⁹ W. κηπο-
 βηπτε, Schw. χηποβηπτε, Am. κηποβηπτε. ¹⁰ W. κροβιαλαθ, Am.
 κροβιαλαθ. ¹¹ Am. παιωτ. ¹² Ms. πιωτ ημ, lies πιωτ μμπτειωτ
 ημ. ¹³ W. Schw. εηεεεσοοτη, Am. εηεεεσοοτοη. ¹⁴ Am. ϑα aus-
 gelassen. ¹⁵ Am. εηηρτωη. ¹⁶ Am. μαειη, W. ηηοημαειη.

Texte u. Untersuchungen VIII, 1. 2.

ρη-πβαπτισεα μεπεπνα етотааб. аτω асѣѣ пат
 ебол ρη-тепросфора. асѣфрагизе птеттерне ρη-
 тесфрагис ¹птсащѣε мпарѣенос мпотоειп тαι
 ещастретωп еротп епеклнр птаптеро мпотоειп.
 аτω атраще пσι ммаѣнтис ρη-отпос праще
 епашωѣ. же-аѣѣ мпβαпτισεα мπεпна етотааб
²аτω мп-³тесфрагис ещаска-побе ебол. аτω ещас
 каѣаризе ппетакоμια. пстретωп еротп епеклнр
 птаптеро мп⊙. тαι τε тесфрагис ⁴[Ϸ].

ис же асѣре мпейѣ ере-⁵песмаѣн тпрот ⁶σο
 оле ⁷пρερѣоос ⁸пειαат ⁹ετстефанот мморстпн
 ере-отκτпнокεφαλον пте-¹⁰текрпстп протп прωот.
 ере-отμепонκλαδος партеμисια(с) ρη-тетсиз спте
 аτω ере-¹¹петерпте колла епетерпт етκωте м
 мωот ¹²επεѣα пкооз мпкωсμос.

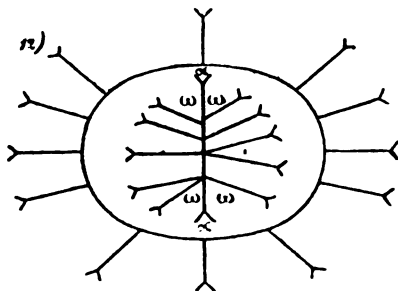
асщωπε он мпнсα-пαι аис тало ерραι ппшотѣ
 ρпне мпѣ пѣп-тпакп мпарχωп ρραι ρη-ммаѣ-
 ѣнтис. асѣтретκωт потшотрп ρραι ρп-¹³ѣαλαςα
 асѣѣ-ще пелооле | (53^в) р. 67. ¹⁴еррай ρп-арнетѣис
 ρп-малаѣѣѣѣѣ ρп-¹⁵κотωщп? ρп-αμιαптон мп-
 отωпне же-аѣѣнтис мп-отλпβανос. аτω ¹⁶асѣтре-
 песмаѣнтис тпрот колот пρερѣоос мпειαат. ¹⁷асѣ-
 третстефанот мμωот ρп-отартеμисιαс аτω асѣκω

¹ W. Am. мпсащѣε. ² Am. аτω ausgel. ³ Schw. тессфрагис, W. richtig тесфрагис. ⁴ Am. giebt ein anderes Siegel. ⁵ Ms. псѣ-
 маѣнтпрот, lies псѣмаѣнтис тпрот. ⁶ Am. σοολε ausgelassen.
⁷ Ms. пρερѣоос, lies пρερѣоос. ⁸ W. Schw. пειαат, Ms. пειαат.
⁹ W. ετстефаноп. ¹⁰ W. текрпстп, Am. текрпстп(?), Stelle zer-
 стѣрт. ¹¹ W. Schw. петерпт еколла, Ms. петерпте. ¹² Am. επα.
¹³ Am. ѣαλαςα. § Rechter Rand abgebrochen, 29 × 15 cm.
¹⁴ Am. ρραι. ¹⁵ W. κотωщп sic videtur, Schw. κотωщп aut ι, Am.
 κотωщп, Ms. κотωщп?. ¹⁶ Am. асѣтреп псѣмаѣнтис. ¹⁷ Am. асѣ-
 третстефанот.

ποτλίβανος προτι πρωτο. ασηω πτεψηφος ¹μψωρπ
 προτι προτι ρη-τετσειχ ²φλ. ³ατκολα
 ππετερντε επετερντ. ατσω ριων ⁴πψωτορνη. επ-
 τααταλοοτ εγραι. ας σφραγιζε ⁵ππεσμααοντης ρη-
 τεισφραγις ετε-ται τε
 παι πε πεσραп πτε-τα
 ληθια. ⁶ζηνηζω ιαζωζ
 ται τε тесφериπпа
 ζωζωζαι.

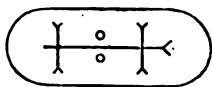
πтере-ις οτω ⁷εψ-
 σφραγιζε ππεσμααον-
 της ρη-τεισφραγις πα-
 λιπ οη ας αρερατεϋ ριχη-πψωτορνη. επταατα-
 λοοτ εγραι. ασηω πφетухи εσηω μμωοс πτειρε
 же-сωтее еροι παιωт πιωт ⁸μμειπτειωт ние папес-
 рантос ποτοειп. же-феникалеи ⁹ππεκран наф-
 шартоп πте-πε□ μποτοειп. ¹⁰ππρηπир. зофонир.
¹¹зоιλωζοτθαω· ζοτθαω· ραμην ραμην ραμην.

сωтее еροι παιωт πιωт μμειπτειωт ние папес-
 рантоп ¹²π⊙. сωтее еροι ¹³ππαпаказе псаβαωφ
 паβалаас μп-песарухнгос ¹⁴тирот псеεи псеεи
 πтетканиа ρραι ρη-палаαонτης.



¹ W. Am. μψωρп. ² W. Am. προτειτε πτετσειχ, προτειт ist neben μψωρп überflüssig. ³ W. (ψλ) forte ρ vel ε sic videtur vel φλ vel ψλ, Ms. Schw. φλ, Am. hat es ausgel. ⁴ Am. ατω ατκολλα, Ms. ατκοла, lies ατκολλα. ⁵ W. πψωτορνη. ⁶ W. Schw. ππεσ-μααοт. ⁷ ζηνη ιαζωζ. ⁸ Nach Schw. forma lit. φ est ψ, doch nicht der Fall. ⁹ W. Schw. πμμειπτειωт. ¹⁰ Am. ππεκран. ¹¹ Am. πпρηпир. ¹² Am. anderes Siegel. ¹³ W. Am. зоιλωζοτθαω, „ιλ“ im Ms. fraglich, ω? ¹⁴ W. Am. πο. ¹⁵ Ms. ππαпаказе, lies ππαпаказе. ¹⁶ W. hat тирот nicht ausgelassen, Am. μп-арухнгос тирот.

¹πтерεϋζω δε π̄φ̄ετ̄χ̄η εϋζω μμοο ²επεϋτοτ-
κοορ μπκομοο τ̄ηρϋ πτοϋ μ̄π-πεϋμᾱθ̄η̄η̄ς αϋ-
ϋφραγ̄ιζε μμοοτ̄ τ̄ηροτ̄ ρ̄η-³τε̄ιϋφραγ̄ιϋ μ̄π̄μ̄ε̄ρ̄η̄
π̄ρᾱμ̄η̄η̄ ετε-ται τε



παι πε πεсran ⁴π̄τε-ταλ̄η̄θ̄ια ⁵ζαχ̄ω̄ς
ζακ̄ω̄ζ̄ ται τε тес̄ε̄ρ̄ε̄μ̄ / ζ̄χ̄ω̄ζ̄ω̄ζ̄.

ατω π̄тере-ιϋ οτω ⁶εϋϋφραγ̄ιζε
μμοοτ̄ ρ̄η-τε̄ιϋφραγ̄ιϋ ⁷π̄τε̄π̄οτ̄ ε̄τ̄μ̄μ̄ᾱτ̄ ᾱπ̄αρ̄ |
(54) p. 68. ϋ̄η̄ ⁷π̄τε̄τ̄η̄κ̄ᾱη̄ια τ̄η̄ρϋ ρ̄ραι ρ̄η-μ̄μ̄ᾱθ̄η̄η̄ς
ατω ᾱτ̄ρᾱϋε ρ̄η-ο̄τ̄η̄ο̄ς π̄ρᾱϋε ε̄π̄ᾱϋ̄ω̄ϋ. **ζε-ᾱτ̄ς**
κ̄ᾱη̄ια τ̄η̄ρϋ η̄π̄ᾱρ̄χ̄ω̄η̄ ω̄η̄η̄ ρ̄ραι π̄ρ̄η̄τοτ̄ ατω η̄
τε̄ρε-τ̄η̄κ̄ᾱη̄ια η̄π̄ᾱρ̄χ̄ω̄η̄ ω̄η̄η̄ ρ̄ραι π̄ρ̄η̄τοτ̄ ᾱτ̄ϋ̄ω̄π̄ε
ε̄το π̄ᾱθ̄ᾱπ̄ᾱτο̄ς ⁹η̄̄ς̄ μ̄μ̄ᾱθ̄η̄η̄ς ε̄το̄τ̄η̄ρ̄ η̄ϋ-ιϋ
ρ̄η-το̄πο̄ς η̄μ̄ ε̄το̄τ̄η̄ᾱβ̄ω̄η̄ ε̄ροοτ̄.

ιϋ δε πεζαϋ η̄πεϋμᾱθ̄η̄η̄ς **ζε-φ̄η̄ᾱφ̄** η̄η̄τ̄η̄ η̄τᾱς
πο̄λο̄γ̄ια η̄η̄ε̄το̄πο̄ς τ̄η̄ροτ̄ ε̄π̄τᾱῑφ̄ η̄η̄τ̄η̄ μ̄πε̄τ̄η̄ μ̄π-
η̄ε̄τ̄η̄ᾱπ̄τ̄ιϋμ̄α. μ̄π-η̄ε̄τ̄π̄ροϋϋφρα. μ̄π-η̄ε̄τ̄ϋφραγ̄ιϋ.
μ̄π-η̄ε̄τ̄π̄ᾱρᾱλ̄η̄μ̄π̄τω̄ρ τ̄η̄ροτ̄ μ̄π-η̄ε̄τ̄ϋη̄φ̄ο̄ς μ̄π-
η̄ε̄τ̄ρᾱη̄ η̄τε-ταλ̄η̄θ̄ια μ̄π-η̄ε̄τ̄ᾱπο̄λο̄γ̄ια ε̄τ̄η̄ε-θ̄ε η̄ε̄-
π̄η̄κᾱλει μ̄μ̄οοτ̄ ε̄β̄ω̄κ̄ ε̄η̄ε̄τ̄το̄πο̄ς η̄τε̄η̄το̄ω̄τ̄η̄ ε̄ρο̄τ̄η̄
μ̄ε̄φ̄ο̄τ̄η̄ η̄η̄αι τ̄η̄ροτ̄ φ̄η̄ᾱζ̄ω̄ ε̄ρω̄τ̄η̄ η̄π̄ρᾱη̄ η̄η̄ε̄τ̄-
ᾱπο̄λ̄ μ̄π-η̄ε̄τ̄ϋη̄φ̄ο̄ς.

τε̄ποτ̄ **σε** ϋω̄τ̄η̄ η̄τᾱζ̄ω̄ ε̄ρω̄τ̄η̄ ε̄τ̄η̄ε-τ̄σ̄η̄η̄ι ε̄βο̄λ
η̄τε̄η̄η̄ϋ̄τ̄χ̄η̄ ε̄π̄η̄ᾱη̄ ᾱιζ̄ω̄ ε̄ρω̄τ̄η̄ η̄η̄ε̄ῑη̄ τ̄η̄ροτ̄. μ̄π-
η̄ε̄τ̄ϋφραγ̄ιϋ μ̄π-η̄ε̄τ̄ρᾱη̄. ε̄τε̄η̄η̄ϋ̄ᾱη̄η̄ι ε̄βο̄λ ρ̄ε̄-
π̄ω̄μ̄α. ε̄τε̄η̄η̄ε̄ῑρε η̄η̄ε̄ῑη̄ ¹⁰η̄αῑω̄η̄ τ̄η̄ροτ̄ μ̄π-η̄ε̄τ̄-
η̄ρ̄η̄τοτ̄ τ̄η̄ροτ̄. **σε**η̄ᾱσο̄κο̄τ̄ η̄ᾱτ̄. **ϋ̄ᾱη̄**η̄τε̄η̄η̄β̄ω̄η̄ **ϋ̄ᾱ-**

¹ W. Am. πтерεϋζο. ² W. nicht επ(ε)ϋτοοτ, Am. επϋτοτ.

³ W. Am. тес̄φραγ̄ιϋ. ⁴ W. η̄τε̄ταλ̄η̄θ̄ια. ⁵ W. Am. ζαλ̄ω̄ζακ̄ω̄ζ̄.

⁶ Am. εϋϋφραγ̄ιζε. ⁷ Am. ε̄τε̄η̄πο̄τ̄. ⁸ W. Am. η̄τ̄κ̄ᾱη̄ια. ⁹ Am. ρ̄η̄
μᾱθ̄η̄η̄ς. ¹⁰ Ms. η̄αῑω̄η̄, lies η̄η̄αῑω̄η̄.

πεῖνος πσοῦτ ἡναῖων. ¹ναὶ δὲ πτοῦ ²σενάπωτ ἐπὶ
εἰπὲτ εἰσοῦτ ἡν-νετάρχων τήροτ ἡν-πετηροῦτ
τήροτ.

ετῆτῆσανπῶρ δὲ ἐπσοῦτ ἡναῖων σενάκατεχε
ἡἡῶτη шантетῆχι ἡπῆ ἡпка-нобе εἰοῦ. εἰοῦ
же-птоῦ пе πнос ἡῆ ετшооп ρη-не□ пте-псанроῦти
пте-нисанроῦти. аτῶ πтоῦ пе πпотоῦε τήρῦ пте-
ψтχн аτῶ отон нἡε εтнахи ἡпῆ εтἡἡἡἡт сес
ототῆ епосте нἡε. ρи-ἡптжоеис нἡε пте-псἡἡἡων
τήроτ. наὶ етῆ-птоот пе ³пἡптῆῆ ἡнаῖων пте-па-
роратос нпосте εἰοῦ же-⁴птоῦ пе πнос ἡῆ ἡε-
пἡтῆратῦ εтшооп ρη-не□ ἡпсанроῦти пте-нисан-
роῦти. етῆе-пἡ ⁵се рῶἡε нἡε εтнапἡстете епшнре
ἡпотоен | (55^h) р. 69. шше ероῦ ⁶εтρεῦчи ἡпῆ
ἡпка-нобе εἰοῦ жеἡἡс еῗешῶпе ἡпантеἡἡос. аτῶ
⁷εтжнк εἰοῦ ἡῆ нἡε. εἰοῦ же-птоῦ пе пῆ ἡпка-
нобе εἰοῦ. петнахи се εἰοῦ ρη-⁸пἡῆ шше ероῦ
εтρεῦчи ἡпῆ ἡпка-нобе εἰοῦ. етῆе-пἡ се †хῶ
ἡἡἡос нпти же-εтетῆсанчи ἡпῆ ἡпка-нобе εἰοῦ
нобе нἡε ептетῆἡἡἡт ететῆсоῦти ἡн-пентатес-
тἡἡἡт ептетῆсоῦти ап пентатетἡἡἡт жн-тетн-
ἡпткоти ρεῶс ша-поот нроот аτῶ ша-пжῶк εἰοῦ
птἡрре птсарз ⁹пῶἡἡр сенасῗотот εἰοῦ тήроτ.
εἰοῦ же-атетῆчи ἡпῆ ἡпка-нобе εἰοῦ.

аτῶ ететῆсанеἡ ететῆпнт εἰοῦ ρἡ-псῶἡἡ.
εатетῆεἡре ἡпесῦῆ ἡн-теῗнеаполоῦча. шаре-наῖων
τήроτ сокоῦ наῦ ἡн-петῆроῦт тήроτ. пἡἡн он

¹ Diese Stelle verwischt, W. Schw. пис, Ms. наἡ. ² W. Schw. сенатῶт. ³ W. hat richtig ппптῆῆ, nicht мпптῆῆ. ⁴ W. птеῗ. ⁵ W. се ausgel. ⁶ Rechter Rand abgebrochen, 29¹/₂ × 14¹/₂ cm. ⁷ W. εтρεῗчи. ⁸ Ms. εтжнк, besser еῗжнк. ⁹ W. пἡсῦῆ. ⁹ Ms. пῶἡἡр = пῶἡἡрменн.

Ϸατρωτ επεμντ ερβοτρ εβολ γε-αтетнχι μпф με
 пка-нобе εβολ. ατω ерщан-пαιων тнрот сокот
 пав шаре-ποτοειν μπε□ τήβο μпμμεριб ппαιων
 γε-ερε-περιοοτε тнрот τήβο ететнннτ εрραι Ϸιωσ.
 ατω ¹ϷαϷοτοηρ εβολ ησι πε□ μποτοειν. ατω
²тетнешωшт етпе ³χιп-песнт ηтетннат еπεριοοτε
 ηте-ηтопос ппαιων тнрот εαττήβο тнрот. εβολ γε-
 апаиων тнрот пωт επεμнτ εрβοτρ μп-петнρηнтоτ
 тнрот.

παλн ои ерщан-περιοοτε τήβο фна† ηηтн
⁵μпф μпка-нобе εβολ μп-песаполογια μп-песа-
 сфрагис μп-песаψнфос μп-петреренннα.

ητωтн Ϸωт-тнтн пμμμθηтс ететнщанхи-пαι
 ηтетнннτ ететнннτ εβολ Ϸη-σωμμ тетнешωпе ηργλн
 κрннс ποτοειн ⁵εтетнћωσε ⁶етпе пса-петнρηт ηте-
 тнћωк εрραι Ϸη-μμμ ⁷εтере-пαιων тнрот снр
 εβολ ηρηнтоτ Ϸεωс ⁸μμп-лаат ⁹Ϸη-περιοοτε ¹⁰Ϸан-
 тетнпωρ επε□ μποτοειн.

τοτε шаре-пешфлаз ¹¹ημпτлн μπε□ μποτοειн
 Ϸατнат епф μпка- | (56) р. 70. нобе εβολ еатс
 тпааϷ μп-песаполογια μп-песапτοлоοτε тнрот
 ατω Ϸατнат етесфр Ϸη-тетнтерне ατω Ϸατнат
¹²εтешфос ¹³ο ηпетнσнх.

τοτε шаре-пешфс μешфлаз οτωη ηηтн ημпτлн
 μπε□ μποτοειн. ηтетнћωк εροтн επε□ μп⊙.

¹ Ms. ϷαϷοτοηρ, besser ϷαϷοτωηρ. ² тетнешωшт ist eine dia-
 lekt. Form des Fut. I. st. тетнешωшт; sie kommt im Folgenden häufig
 vor. ³ W. χιпеснт. ⁴ W. Schw. мф, Ms. мпф. ⁵ Ms. ететн-
 ћωσε dial., lies ететнешωσε. ⁶ W. επε пса. ⁷ W. етере. ⁸ W. μп
 плаат Ϸη. ⁹ Schw. W. пεροοτε, Ms. περιοοτε. ¹⁰ W. Ϸаптнп-
 пωρ. ¹¹ W. μпτлн. ¹² W. етешфос. ¹³ W. Schw. ο ηпетнσнх.
 lies Ϸη-петнσнх.

¹маре-нефтлаз шаже илминти алла сенаџ ннти
²иисефрагис илн-петѣ.

палн он ететншанпвор еттазис илшомент н
 рални шаре-³пс нрални џ-тетсефрагис ннти илн-
 петѣ. аτω он сенаџ-пнос иран ннти тетнаотωтѣ
 он илпетротн.

ететншанѣок еттазис илпалот илпалот сенаџ
 ннти илпетѣ илн-тетсефр илн-пнос иран. палн
 он ⁴тетнаѣок илпетротн.

ететншанпвор ⁵еттазис ⁶инраатреет ⁷исωр сенаџ
 ннти илпетѣ илн-тетсефр илн-пнос ⁸иран.

палн он тетнеѣок илпесротн ша-ттазис ил
 пнос псаѣωѣ папе□ илпотоеи. ететншанпвор
 етецтазис синасефрагисе ⁹иелωти ¹⁰ри-тецсефрагис.
 аτω синаџ ннти илпеселестир ¹¹илн-пнос иран.

палн он тетнеѣок еротн илпесротн ша-ттазис
 илпнос пмаω пагаѣос палеѣнсатрос илпотоеи.
 синаџ ннти илпесѣ илн-тецсефрагис илн-пнос иран.

палн он тетнаѣок еротн илпесротн ша-ттазис
 илпсашѣ нрални. палн он сенаџ ннти илпетѣ
 илн-тетсефрагис илн-пнос иран.

палн он тетнеѣок еротн ¹²илпетротн ша-ттаз
 зис илџот пшни нте-пе□ илпотоеи. ете-нтоот не
 пшни пасалеттос. сенаџ ннти илпетѣ ете-нтоц
 пе пнос илѣ илн-тетнос псефрагис илн-пнос иран
 илпе□ илпотоеи пай ето ирро езраи ехе-пеѣн-
 сатр илпотоеи.

¹ Ms. mare dial., lies мере. ² Ms. иисефрагис, lies ипетсефрагис.
³ W. тс. ⁴ W. тет(нас)ѣок. ⁵ W. еттарис. ⁶ W. ппг(ат)ре(рт).
⁷ Ms. исωр = исωтир. ⁸ W. hat иран. палн он тетнеѣок
 илпесротн ша-ттазис илпнос ausgel. ⁹ W. ммотн. ¹⁰ W. ри.
¹¹ W. илпнос. ¹² W. илпетротн.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν | (57¹) p. 71. εἰπε-
ροῦν ψα-τταζις ητσαψϣε εἰφῶνι σενα† ηητι εἰ-
πετνος εἰ† εἰη-πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν εἰη-
τετςφραγίς.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
ηηειαχωρητος σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-τετςφρ
εἰη-πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
ηηιαπεραντος σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-τετςφρ εἰη-
πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
¹εἰηπροτπεραχωρητος. σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-
τετςφραγίς. εἰη-²πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
ηηπροτπεραπεραντον. σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-
τετςφραγίς εἰη-πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
ηηιαεμιαντος. σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-τετςφραγίς
εἰη-πνος ηραν εἰπεϷσατρος εἰη⊙.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
ηηπροτπεραεμιαντος. σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-
³πνος ηραν εἰπε□ εἰη⊙ εἰη-τετςφραγίς.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν ⁴εἰπεροῦν ψα-ττα-
ζις ηηιασαλεττος. σενα† ηητι εἰπετ† εἰη-τετς-
φραγίς εἰη-⁵πνος ηραν εἰπε□ εἰποτοεἰν.

παλιν οὐ τετνεβῶν ἐροῦν εἰπεροῦν ψα-τταζις
⁶ηηετπερασαλεττος. εἰηηψαηπωρ εἰηηζις εἰηη

¹ Dieses Blatt sehr zerstört, die einzelnen Teile verkehrt ge-
klebt, 28 × 15¹/₂ cm. ¹ Ms. ηηπροτπεραχωρητος, lies ηηπρο-
τπεραχωρητος. ² W. πνος. ³ W. πνος. ⁴ W. εἰπεροῦν. ⁵ W.
πνος. ⁶ Ms. ηηετπερασαλεττος, lies ηηηπερασαλεττος.

ѡаѡ сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣфрагис ѡн-пнос
 прап ѡпе□ ѡп⊙.

¹тѣтнеѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис ннѡс
 патѡр. сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣфрагис ѡн-
 пнос прап | (58) р. 72. ²ѡпе□ ѡпотоѡн.

³тѣтнеѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис ⁴ннѡс
 пропатѡр сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣфрагис
 ѡн-пнос прап ѡпе□ ѡпотоѡн.

паѡн он тѣтнеѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис
 нѣѣ нѡарагѡн нотоѡн. сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ
 ѡн-тѣсѣфрагис ѡн-пнос прап ѡпе□ ѡпотоѡн.

⁵паѡн тѣтнаѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис
 ѡпшоѡнт нѡорнаѡ. ететнѡанпѡр етѣагис еѡѡс
 ѡаѡ. сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣфрагис ѡн-пнос
 прап ѡпе□ ѡпотоѡн.

паѡн он тѣтнеѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис
 ѡпѣѡт ѡпарастатис нѣ-пѣ□ ѡп⊙. ететнѡанп
 пѡр етѣагис еѡѡѡѡѡ сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣ
 фрагис ѡн-пнос прап ѡпе□ ѡп⊙.

паѡн он тѣтнаѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис
 ннѣтрипнѣѡѡѡѡ ⁶нѣ-пѣ□ ѡп⊙. ететнѡанпѡр
 етѣагис еѡѡѡѡѡ сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-пнос
 прап ѡпе□ ѡп⊙ ѡн-тѣсѣфр.

паѡн он тѣтнаѡн еротн ѡпетротн ѡа-тѣагис
⁷нѣтриѡнѡѡѡѡ ѡпнос нрро ѡпе□ ѡпотоѡн.
 сѣнаѣ ннѣн ѡпетѣ ѡн-тѣсѣфрагис ѡн-пнос прап
 ѡпе□ ѡпотоѡн.

¹ Besser [паѡн он] тѣтнеѡн. ² Schw. мпѣѣ мпотоѡн.
³ Ms. паѡн он ausgel. ⁴ W. ннѣпропатѡр. ⁵ Ms. паѡн,
 lies паѡн он. ⁶ W. нѣ□. ⁷ Ms. нѣтриѡнѡѡѡѡ, besser ннѣ-
 триѡнѡѡѡѡ.

παλιn οn τετνεβων εροτι απετροτι ша-ттазиc
 απιшорп нтωш сша† нтн απετ† απ-τετсфраc
 тис απ-пнос прап απε□ απ⊙.

παλιn οn τετναотωτн εροτι ¹ απετροτι ша-
 птопос нттазиc нтеклнропоеиа. сша† нтн απετ†
 απ-τετсфраcтис απ-пнос прап απε□ απотоειn.

παλιn οn ² τετνεβων εροτι απετροτι ша-ттаз
 зис ³ απтопос ннснн απ-περρον. ететншанпωρ
 еттазиc етаеаτ сша† нтн απετ† απ-τετс
 сфраcтис απ-пнос прап απε□ απотоειn.

⁴παλιn οn τετναотωτн εροτι απετρ | (59^k)
 р. 73. ша-ттазиc ннкатапетасеа. етснн ерп-пнос
 нрро απε□ απотоειn. сша† нтн απετнос ε†
 απ-τετсфраcтис απ-пнос прап απε□ απотоειn.
 аτω сшасокоτ нат шантетншюор εροти нтетн
 отωтн εεεоот ⁵εροти шантетнпωρ епнос прωεε
 ете-птоу пе ррро απει□ нотоειn тнрϋ паи ете-
 пецрап пе ιεот.

ететншанпωρ ептопос етаеаτ сшанаτ еρωти
 еатетнеире απ† απε□ απотоειn тнрϋ απ-п† ε†
 пка-нобе εβολ απ-песапологча απ-песшотрннε.
⁶εптатетнпталоот εрраи απ-⁷песрннте тнрот. аτω
 же-атетншων εβολ нентолн ннн нте-п† απ-песр
 рннте тнрот. тоте сшараше εрраи ежн-тнотн нσ
 ιεот пшот απε□ απ⊙. птоу εε ρωωϋ ⁸он сша†

¹ W. απετροτι. ² W. τετνεβων, Ms. τετνεβων. ³ W. мп-
 ттазиc нн . . . , Ms. мптопос ннснн. ⁴ W. παλιn οn ausgelassen.
⁵ W. hat εροτ. ^k In der Mitte und am Schluss des Blattes einige
 Lücken, die Ränder erhalten, 28 1/2 × 17 cm. ⁶ W. Schw. εптатетн-
 палоот, Ms. εптатетпталоот. ⁷ W. песрннте, nicht песрннте.
⁸ W. Schw. οn ausgelassen.

ннтн ллпесрѣ ллн-теусѣрагис ллн-пнос пран лл
 пе^о ллпотоен.

палн он тетнаѣок ептопос ллпнос ¹потоен
 пал еткоте ²пе^о тнрс ллпотоен ллн-петнрнтс
 тнрот. ететншанѣок де ептопос етлелат ере-леот
 он рл-птопос етлелат. птос де пнос потоен
 снлѣ ннтн ллпесрѣ ллн-теусѣрагис ллн-пнос пран
 ллпе^о ллпотоен.

палн он тетнаѣок еротн ллпесротн ехн-лс
 пѣлн ллпе^о ллпотоен пал ете-пелерснат пе п^о
 ллпотоен. ететншанпвор де енефѣлаз ллпѣлн
 ллпелерѣ п^о етлелат ахи-пѣ ллн-тецаполога.

атв ершан-нефѣлаз аотвн ³(ннтн) ллпѣлн
 ллпелерѣ ⁴пѣнср ллпотоен | (60) р. 74. ⁵тетнеѣок
 еротн ллпетротн шл-ттазис ⁶птетрлзтнелс лл
 потоен. ⁷ете-пал пе петран. ⁸назазв. ⁹звваз.
 елов (пел) нвзавз. пал ¹⁰се пе пран пнетрлзтн
 пелс потоен пте-пелерѣ п^о потоен.

палн он ететншанпвор еттазис пнетрлзтнелс
 потоен етлелат. птоот рвот он сенлѣ ннтн лл
 петнос лл пте-пел(ерѣ) п^о потоен ллн-теусѣраг
¹¹ллн-пнос пран пте-пелерѣ пѣнср потоен.

палн он тетнаѣок еротн ллпетротн еттазис
 птелерѣ пттазис пте-пелерѣ пнос пзтнелс пте-
 непроволн ллпкоте пталнѣа пал ¹²пласпрѣале
 ллелот евол. ететншанпвор еттазис етлелат. ахи-

¹ W. nicht ллпотоен, sondern потоен. ² Ms. еткоте пе^о,
 lies еткоте епе^о. ³ W. пе(пн). ⁴ W. пѣнр. ⁵ W. тетнеѣок.
⁶ Ms. птетрлзтнелс, besser пнетрлзтнелс. ⁷ W. ететнѣ (пе) пет-
 ран. ⁸ W. мазазв. ⁹ W. кв . . . азезлззв (пнл) нвзавзв. ¹⁰ W.
 лс. ¹¹ W. ллпнос. ¹² W. Schw. пласпрѣале.

πῆ μῆκα - ποβε εβολ μῆν -¹τεγαπολογία. πτοοτ
 δε και ετηπ ετταζις ετεμεατ. σενα† πητη ρωοτ
 οη μπετποσ μῆ μῆν-τετποσ ²παπολογία μῆν-τετ
 σφραγις.

πτοοτ δε ³ρω(οτ) οη πατταζις ετεμεατ. ετε-
 πτοοτ νε ⁴τμηιῆ κῆτημεις μῆνοττε ηταλῆοια.
 και νε πετραη ηταλῆοια. οτη-ιῆ δε κκεφαλη ρη-
 τταζις ετεμεατ. και σε νε πρηη ητταζις ετεμ
 εατ ⁵ζωηηζωα ζωεζαζ ⁶θωζωαζ θηηηζωζ. αζωηη
 ζωηηα. θηηζωζηη. ηζωηηαζ αθωζωηης ηζωηηζ ζηηηηψωζ
 ζαζ(οζ).... ζααζη(ι)ωζ.

και σε πετραη ητε-ταλῆοια. και σε σενααρε-
 ρατοτ ⁷ρη-πετποποσ ματαατ ησεπηκαλει ηπειραη
 εροτη ⁸επηοττε ηταλῆοια ⁹ετρω μμοοσ κε-σωταε
 εροη ¹⁰πενειωτ πιωτ ¹¹μμεπτειωτ ηηε ¹²ιζ ζα.....
 ... ¹³ζωζ ωωωωωω ¹⁴[eee]eeee | (14¹) p. 75. οοοοοοο
 οτττττττ. ιζη. ζωζω. ζεζωζω. ζωζωοι. εζωιω. ¹⁵ειαπτθα
 ειαπτθα ετε-¹⁶πα νε πιωτ μμεπτειωτ ηηε κε-ητα-
 πτηρη ει εβολ ρη-αλφα ετηηακοτοτ ερ. ¹⁷εψχε ετηηα-
 ψωπε ησι πχωκ ητε-χωκ ηηε. εηεπηκαλει σε ηπειραη
 ηαφθαρηοη ¹⁸κεηαε εκετηηοοτ εβολ κτειποσ ηατ
 ηαηις ποτοειη ησει ησα-ηειηηηιῆ ηαχωρητοσ ετε-
 πτοοτ νε ¹⁹πμηιῆ μμεκαθηηης επηηηηηηη μπηῆ μῆ

¹ W. Schw. τεγαπολογία. ² W. Schw. απολογία, Ms. παπο-
 λογια. ³ W. ρω... εηα(τ)ταζις. ⁴ Ms. τμηιῆ, lies τμητιῆ. ⁵ W.
 ζωηηηζωα. ⁶ W. θωζαζαζ. ⁷ W. Schw. μπετποποσ, Ms. ρη-πετ-
 τοποσ. ⁸ W. ετ(ω)οτ νε. ⁹ W. Schw. ερω μμοοσ, Ms. ερω
 μμοσ. ¹⁰ W. πεηαιωτ. ¹¹ Schw. μμηπιωτ, W. μμηπιωτ, Ms.
 μμηπτειωτ. ¹² Die letzten beiden Zeilen sehr zerstört. ¹³ W. Schw.
 ζω... ¹⁴ Am Schluss ...eeee sichtbar. ¹ Dieses Blatt ganz zer-
 stört, oben fehlen 10 bis 12 Zeilen, 20 × 12 cm. ¹⁵ W. ειαπτεα
 ειαπτεα. ¹⁶ Ms. ετε-πα πιωτ, lies ετε-παη νε πιωτ. ¹⁷ W. εωχε, lies
 εω εψχε. ¹⁸ Ms. κεηαε, lies κεηααε. ¹⁹ Ms. πμηιῆ, lies πμητιῆ.

πκα-ποθε εβολ. ετθε-παι ρω ρεπατκατεχε μεμοοτ
¹νε ρων ε□ ποτοειν.

πτεπνοτ σε πτεροτεπικαλει ππειραν ετωψ εροτη
 επποττε πταλθια. πτοϋ δε ρωωϋ ον πποττε
 πταλθια αϋτπποοτ εβολ ποτποσ πατπαμис πταϋ
 ετε-παι πε πεсran θωρζωζ ζαζαωζ.

πτεπνοτ δε εταμιατ аσει εβολ ησι φноσ πατ-
 παμис ποτοειν пса-μεεαθнтис аτω πτεπноτ εταμ-
 ιατ ²спатре-не□ ποτοειν спатре-петтазис сокоτ
 πατ шантетпотоτћ εροτη επсаηροτη πτεπпωρ
 επε□ μεπποтте πταλθια. πтоϋ ³де ρωωϋ ον
 πποτте πταλθια ⁴φна† ηητη μεπεϋноσ με† μεп-
 теϋноσ псѣр μεп-⁵песϋноσ ηραν παι ετο ηρρο ερραι
 εжа-песϋ□.

παλιν ον ϋηαρταμενετε εροτη εϋεπικαλει μεπ-
 ποтте πιαтpαтϋ ετε-πтоϋ πε пейшопе матааϋ.
 πтоϋ ⁶де πποтте πιαтpαтϋ ϋηанотре ρωωϋ ποτ-
 аτпаμис ¹⁰ποτοειν εβολ ηρηтϋ ησει шарωти еп-
 топос μεπποтте πταλθια ηс† ηητη μεπεϋαpαητηρ
 μεп□ μεпποтте πταλθια. аτω ηсжен-тнѣти εβολ
 меπληρωма ηие ⁷аτω ⁸ηр-тнѣти ποτтазис ρε-
 пе□ εταμιατ πтетнѣ-εооτ εροτη | (13) p. 76. μεп-
 ποтте πιαтpαтϋ εβολ ηе-атетнѣи μεп† мепκα-поθε
 εβολ ηи ⁹ететнѣн-сωма. πтетншопе ρε-птопос
 μεпποтте πταλθια εβολ ηе-атетнѣи μεп† мепκα-
 поθε εβολ меп-теϋαποлогια меп-теϋсѣрагис меп-
 теϋψнѣнос меп-песϋентолооте тнроτ ептаζоноτ

¹ Ms. пе ρων ε□, lies пе ερων ε□. ² спапе не□ ποτ-
 οειν спапе. ³ W. Schw. ηε, Ms. δε. ⁴ W. Schw. φна†, Ms. wahr-
 scheinl. ϋна†. ⁵ W. Schw. теϋноσ, Ms. песϋноσ. ⁶ W. пе. ⁷ W.
 аτω ausgelassen. ⁸ Ms. ηр-тнѣти, lies ηр-тнѣти. ⁹ W. ηи εт-
 ηрн-сωма. ¹⁰ Schw. ποτοοп.

¹ετοτ-τηттн. тепоτ се палеаѠнтис ари-гаршрнт.
 аτω фнаѠ ннтн мпкеѠ мпка-пове евол. мп-
 несапологта мп-²теѠсфрагис.

птере-ис де отω еѠжω нпαι тнрот енеѠмаѠнтис
 тнс. аτω еѠѠ паз нпеѠ тнр ептаѠотω еѠеире
 ммоот. пеже-ис ннеѠмаѠнтис же-рапс гар пе
 етрететпжн мпкеѠ мпка-пове евол. жекаас етеѠ
 тнешωпе ншнре нте-потоени. ететпжнн евол рн-
 мѠ тнрот.

птере-ис де отω еѠжω нпαι тнр енеѠмаѠнтис
 мп-мѠ еѠтсаѠо ммоот ероот пеже-маѠнтис
 нис паж же-пенѠоис аτω пенсаѠ тнсопс ммон.
 жекаас енекω ерон мпѠ мпка-пове евол мп-
 несапологта мп-теѠсфрагис мп-теѠѠнѠос же-
³енашωпе ншнре нте-потоени аτω же-нпеткатахе
 ммон нси пархωн нпαιωн. пай етшоп мпвол
 нпе□ потоени. аτω жекаас енешωпе еннп еротн
 епенлнрос птаптеро мп⊙ аτω нтншωпе енжнн
 евол рн-⁴неѠ тнрот.

пеже-ис ннеѠмаѠнтис же-ррош рнт аτω фнаѠ
 жооѠ ерωтн епеѠан се аир-шрп нѠоос ннтн раѠн
 еенаѠѠ-Ѡ ннтн же-фнаѠ ннтн мпѠ мпѠ нпαιωн
 мп-петсфрагис мп-Ѡе пепикалеи ммоот еѠк
 енеттопос.

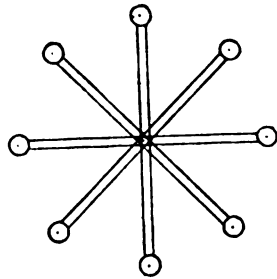
сωтае се тепоτ епѠан атетпжн мпѠ мпѠ нпαιωн
 мп-пѠ мпѠаптисеа мпмоот мпωнѠ мп-пѠ мпѠ
 Ѡаптисеа мпекрωе мп-пѠ мпепна етоѠаѠ |
 (15^m) p. 77. мп-пѠ неѠ-тканѠа рнт-тнтн епѠан се

¹ Ms. етоτ-тнтн, besser етоот-тнтн. ² W. теѠсфрагис, Schw. тессфрагис, Ms. теѠсфрагис. ³ Ms. енашωпе, lies енешωпе. ⁴ W. Schw. неѠ. Ms. wahrsch. мѠ, nicht deutlich sichtbar. ^m 10 Zeilen von oben fehlen, Blatt schlecht erhalten, 19 × 11 cm.

αιχοος ερωτη γε-†πα† κητη κηεταπολογια ¹κη...
 θε κ-†θε. κηκ-κεικεσφραγικ. σωταε σε ²πηατω...
 ερωτη κηεταπολογια και ³εετηκκαπολογικε πατ
 κρητοτ.

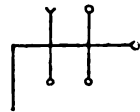
εετηκκωανει εβολ ρε-κωεεα. ⁴εετηκκωανπωρ
 κηεωρη κηαιων κηεει εβολ ⁵ραετηκρηη κηη κηαρ
 κωη κηαιων εεεεεατ. κηεραγικε κηεωτη κηεηκ
 κηεραγικ

και κε ⁶κηερακ κωεεηηη ακικ
 κηοκση κηεεατε κηεαρε κηεηκ
 κηηκφοκ ρη-εετηκκωη κηηε ⁷αρηθ
 κηητοτε κηηε ατω κηηηκψικ.
 εετηκκωανποτω εετηκκηεραγικε
 κηεωτη ⁸ρη-εεηκκη, ατω ⁹εετηκ
 ταε-κηερακ κηοκση κηεεατε



ακη-κειεταπολογια ρωωκ γε-ακηακωρη κηηηη ¹⁰κρη
 κηε(θ) κηεκωεκωη. κηοκ κηαρκωη κηεωρη κηαιων.
 γε-†κηηκακλει κηηακ. κηωακ. κωεωκ. ροτακ κηε
 κηωαν-κηαρκωη κηεωρη ¹¹κηαι σωταε ¹²κηερακ κηε
 κηαρκοτε κηεατε κηεκοκοτ πατ κηεκωτ κηεεακτ εε
 ρηοτρ κηετηκκωωη κηηε.

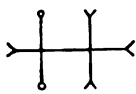
εετηκκωανπωρ κηεεερεβ κηαιων κηοτηκηεωκ κηαι
 εβολ ραετηκρηη. κηεραγικε κηεωτη ρη-εεηκκηεραγικ
 και κε κηερακ ακικ κηοκση κηεεατε. θωκ
 κωακ κηεαρε κηηηκψικ ρη-εετηκκωη



¹ W. Schw. κη... θε, nichts ausgefallen, lies κη
 θε. ² W. Schw. πηατω... ερωτη, lies πηατατο ερωτη. ³ Nichts
 ausgefallen. ⁴ W. εετηκκωανποωρε κηωρη, Schw. εετηκκωανπωρ, lies
 εετηκκωανπωρ. ⁵ Ms. ραετηκρηη, lies ραετηκρη. ⁶ W. nicht κηερακ,
 sondern κηερακ. ⁷ Ms. αρηθ, lies αρηθ. ⁸ W. ρη ανηελ. ⁹ W. κηε
 κηατε. ¹⁰ W. κρηε(ι) „i vel v vel o, Schw. κρηε(θ) videtur esse.
¹¹ Ms. κηαι, lies κηαιων. ¹² Ms. σωτα κηερακ, lies σωτα κηερακ.

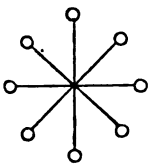
¹σπτη βσιθ χοττсноотс нше аτω мптψис. ететнш
щанотω ететнсφραгизе мμωтн птеисφραгис ²птез
тптатао-песрап потсоп мμате. ажи-пеиапологиа
ρωωϷ же-анаχωρι пак | (16) р. 78. χοτηχεωχ
парχων мпμееρспат ппαιων же-†епикалеи пнз
ζαωζ. ζωνζα. ζωοζαζ. палип он парχων мпμееρβ
пαιων сенасокоτ паτ. нсепωт епемпт ерβοτр.
птетпμωошше етпе.

ететншанпωρ епμееρτ ппαιων сеннт еβολ ρаз
тетпρη нси ιαλλαβαωθ мп-χοτχω. сφραгизе мμ
μωтн п†сφραгис



пαι пе несрап ζωεαζ ажиϷ потсоп мμ
μате. мμαρте птеψηψ, ρп-петпσιж.
†тμθ мμβшомте нше аτω ρμειψис. етез
тпщанотω ететнсφραгизе мμωтн птеисφραгис еаз
тетпжω мпесрап потсоп мμате. ажи-пеиапологиа
ρωωϷ же-анаχωρι пнтн ιαλλαβαωθ мп-χοτχω
пар мпμееρτ ппαιων же-³†епика пζωζηζαζ. ζαωζωζ.
χωζωζ. палип он парχων мпμееρτ ппαιων пасо-
коτ паτ. нсепωт епемпт ⁴ерβοτр птетпμωошше етпе.

ететншанпωρ епμееρζ ппαιων сеннт еβολ ρатез
тпρη нси самаηλω мп-χωχωχοτχα. сφр мμ
μωтн птеисφραгис



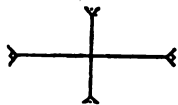
пαι пе несрап азωζηω ажиϷ потсоп мμ
μате. мμαρте птеψηψ, ρп-петпσιж
⁵αψпe ρμетн нше аτω таюτ мп-†от
ететншанотω ететнсφραгизе мμωтн п-
теисφραгис еатетптаде-песрап потсоп
мμате. ажи-пеиапологиа ρωωϷ же-анаχωρι пнтн

¹ Ms. σπτη, lies σпте. ² Ms. птетптатао-песрап, besser птетптатаде-
песрап. ³ Ms. †епика, lies †епикалеи. ⁴ W. ерβοτ. ⁵ W. αψпс.

σααανλω ατω χωχωχοτχα παρχων επειερα
 παιων γε-φεπικαλει ηζωζηα. χωζωζαζα. ζαζηζω.
 ететншапотω ететнжω ηπειαζ | (17ⁿ) p. 79. πολοτια
 παρχων επειερα ηπαιων ηασοηот ¹ηατ επειανт
²ερβοτ. ητωτη δε λιοоше етпе.

ететншапπωρ επειερ³τот ηпαιων сенит еβολ
 ρатетнρη ησι ιαλω ηη-αιωηα ατω ηсωαλ. сфра-
 тизе ληιωτη ηπειсфрагис

ηαι ηε ηесран αζηωζα αжиηη ποтсоп
 ληηατε. αηαρτε ³ηειψηφс ρη-ηетηс

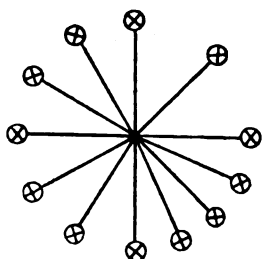


сиз етзθ ⁴τот ηше ηηη-шαιтше ηηη-сеψис. ететн
 шапотω ететнсфрагизе ληιωτη ηπειсфр еатетнс
 тате-ηесран ποтсоп ληηατε αжи-ηειαπολοτια ρωδη
 γε-αηαχωρι ηητη ιαλω ⁵α(ι)ωχ·αιсωαλ γε-⁶φε-
 пикаλει ⁷ηζωηαηηωζηηωαζ. ζω..ωζηη. ететншапотω
 ететнжω ηηειαπολ παρχων επειερε ηпαιων ηас
 соηот ηατ ηсепωт επειант ерβοτ. ητωτη δε
 λιοоше етпе.

ететншапπωρ επειερс ηαιων ете-ηтос ηешаτс
 λιοтте ерос γε-ηтоти ληηесос. еснп сар епсоот
 ηαιων ептатпистете. παρχων δε ⁸ηηтос етηс
 ληаτ. отη-оттоти ληηηтагаθос ηρηтот еβολ γε-
 атпистете ησι παρχων ηηтос етηηηаτ. сенит
 еβολ ρатетнρη ησι ⁹ζω..ζαωχ. χωζωζαζα. ωβαωθ
 παρχων ηттоти ληηесос етηηете γε-ηηешаη

ⁿ Blatt sehr schlecht erhalten, oben mehrere Zeilen abgebrochen,
 20 ¹/₂ × 14 cm. ¹ W. ηατ ausgel. ² Ms. ерβοτ, lies ерβοτ.
³ Ms. ηειψηφс, lies ητεψηφс. ⁴ Ms. τот ηше, lies τот ηшо.
⁵ Ms. α(ι)ωχ·αιсωαλ, oben αιωηα ατω ηсωαλ. ⁶ W. епикаλει.
⁷ W. ηζωηαηηωζηηωαζ(ηα)ωζηη. ⁸ W. ηттос. ⁹ W. Schw.
 ζω...ζαωχ.

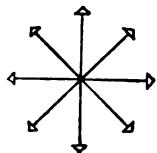
λεπετηχι-ῥ¹ αχι-πῥ ατω σφραγισε λειωτη² ητει-
σφραγис ετε-ται τε



παι πε πεсpан αχιϛ ποτсоп λε-
εατε ζωωωεαζοz αεαρτε
ητεψηφос³ ρη-ηεησιz⁴ εριε
соот ηшо | (18) p. 80. ατω ψιc
ηше ατω λεητη. ететηшапоτω
εтетηсφραγисε λειωτη ητειс
сφραγис еатетηтате - πεсpан

ποτсоп λεεατε αχι-ηεαπολογία ζωωϛ γε-απα-
χωρι ηητη ζωzαωχα. χωzαzαω. ωβαωθ παρχωη
ηηκοη λεεεсос. ⁵αη(ε)χι γαρ λεηῥ λεηιῥ ηηαιωη
λεη-ηεταπολογία. γε-ηηεηαλει ηzωηαzα. ⁶χω-
zαεz. αχωzωηz. ητεηποτ οη⁷ ετεηηαzω ηηεηεpан
παρχωη εηεεατ ηасοκοτ ηατ. ηсена-теpηη ηηηη
ηсетηεαεαρτε λειωτη. еηтатеη γαρ εβολ ρατε-
τηηη. εηεεετε γε-εешаη λεπετηχι-ῥ. ηтоот zε
ρωот⁸ (ен)сенаpаше ηεεηηηη ρη-οηηос ηpаше
εβολ γε-αтетηχι-ῥ⁹ ηηη ететηηη-сωεα. ηαηηη οη
сенаκωρ еpωτη. εβολ γε-αтетηотωτῆ еpоот. ηα-
ηηη οη тетηεεооше еηε.

εтетηшаηпωρ еηεεpсашϛ ηηαιωη сепηт εβολ
ραтетηηη¹⁰ ηειχωzαzαzαχω. ιαzω. ¹¹сφραγис λε-
ειωτη ητειсφp.



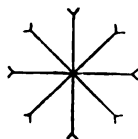
παι πε πεсpан αχιϛ ποτсоп λεεατε
χωzωφpαzαz. αεαρτε ητεψηφ, ρη-ηε-

¹ W. αx(ηη), forte exηη. ² W. ηειсφραγис.
³ W. ηηεησιz. ⁴ W. εριε „φ vel p, vel ψ.“,
richtig εριε. ⁵ W. αη(ε)χι „ε dubium“, lies αηχι. ⁶ W. χωzαεz.
⁷ W. ететηαzω. ⁸ Ms. (ен)сенаpаше, lies сенаpаше. ⁹ W. Schw.
ηηη еηη, Ms. ηηη ететη. ¹⁰ W. ηοχωzαzαzαχωιαzω. ¹¹ Ms.
сφραγис, lies сφραγисε.

тнσιχ ¹ζωπθ σαщц ншо аτω шмоth нше аτω ρεε
 не-ψис. ететншанотω ететнсφραгизе мееωth ρн-
 теисφр еатетнтате-песр потсоп мееате ажи-пейс
 αποδ ρωωц же-анаχωρι ннтп ²χωζααζαχω. ιαζω
 же-тнепикалеи нζωνηω. ζαχωζω. ζηαζω. палнп он
 парχωп мпееρ σαщц пайωп насокот нат. птетнс
 мееше етпе.

ететншанпвор ³δε επееρη пайωп сеннт евол
 ρатетнρη нси парχωп етееат ете-пай не ιαω.

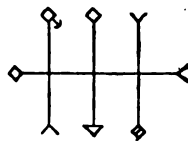
⁴(α)саχω. аweiω. сφр мееωth птеисφр
 пай не песран ζωζαωζ ажич потсоп мее
 мате мееρте птеψнфос | (19°) р. 81.



ρн-петнσιχ ннζ шмоth ншо аτω таис
 оттацте. ететншанотω ететнсφραгизе мееωth птеис
 сφραгис еатетнтате-песр потсоп мееате. ажи-
 пейсπολογια ρωωц же-анаχωρει ннтп ⁵ιαωс. παс
 χοι. аweiω же-⁶тнепикалеи нζαααζωζ ζηиω. ζηαζ
 ω?ωωζααζ. палнп он парχωп мпееρη пайωп нас
 сокот нат. птетнмееше етпе.

ететншанпвор επееρψис пайωп сеннт евол ραс
 тетнρη нси ηωζηωθ. ⁷ωζαι. нζанаθα парχωп мее
 пееρθ нпайωп. сφραгизе мееωth ⁸птеисφραгис

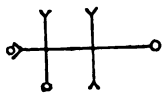
пай не песран ζωφραнас ажич потс
 соп мееате. нω птеψнфос ρн-петнс
 σιχ ⁹(η)ωпθ ¹⁰χοτωтшмнн нше аτω
 ρεεне-ψис. ететншанотω δε ететнс



¹ W. ζωπθ. ² W. χωζααζακωιαζω. ³ W. Schw. χε, lies
 δε. ⁴ W. Schw. ιαω(α)саχωαωηω. ⁵ In der Mitte des Blattes
 Lücken, 28 × 16 1/2 cm. ⁶ Vergleiche die Namen oben; es ist frag-
 lich, ob die Lesung richtig. ⁷ W. Schw. ηζαι.
 нζанаθα. ⁸ W. ρн-теисφραгис. ⁹ W. Schw. (η)ωпθ, lies ηωпθ.
¹⁰ W. Schw. χοτωтшмнн.

σφραγίζε μελωτη πτεισφραγίς εαтетηтаτε-песрап
 ποτσοп μεεατε αχι-πιαπολοτια ρωωϋ γε-αναχωρ
 ρει ηητη ¹ηωζηωθ. ωζα. ηζαπαθα γε-тпeпикаλει
 ηζωη. ζωζα. ηηζηωζ. χωζωηζ. παλιν οп παρχωп
 μεπεερεθ παιων ηасокоτ πατ. ηтетημooше etпe.

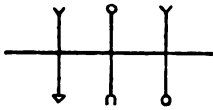
ететηшаппωρ δε επεερεηηт παιων ceηηт eθoλ
 ρатетηρη ησι ωβαθωι. ²ωωсаω(θ). θωιαζ. παρχωп
 μεпαιων eteμeαт. σφρ μελωτη πτεисφραγίς ete-тαι те



пαι ηe ηесрап θωζαωζ. αχιϋ ποτσοп
 μεεατε. ηω ηтеψηηφοс ρη-ηетησιζ
³αφηθ ρηeтη ηше ατω тагот-ψιс.

ететηшапoтω etетηсφραγίze μελωτη πτεисφραγίς
 εαтетηтате-песрап ποτσοп μεεατε. εαтетηсφр
 μελωτη ποτσοп μεεατε. | (20) p. 82. αχι-πeιαπολοτια
 ρωωϋ γε-αναχωρeι ηητη ⁷ωe(η)θωι. ιωсаωθ. θωιαζ.
 γε-тпeпикале ηηηωζαζι. ωωωζαωζ. χωζωαζ. παλιν
 οп παρχωп μεπεερεηηт παιων ηасокоτ πατ. ηте
 тημooше etпe.

ететηшаппωρ επεερεηηтoтe ηпαιων. ceηηт
 eθoλ ρатетηρη ησι ατεωηe. ζωтewζ. ζηceωп παρ
 χωп μεпαιων eteμeαт. σφραγίze μελωτη πтеисφр



пαι ηe ηесрап ζωζαζη. αχιϋ ποτσοп
 μεεατε. αμeαρте ηтеψηηφοс
 ρη-ηетησιζ eφηηη φот ηшо μεп-

φот ηше μεп-тагот-⁴шeη. etетηшапoтω ⁵δε etетηс
 сφραγίze μελωτη πтеисφραγίς εαтетηтате-песрап
 ποтсоп μεεατε. αχι-πeιαπολοτια ρωωϋ γε-ανα
 χωρι ηητη ⁶ceηηζω. ατтоζωχ. пaтeηηαχω. γε-

¹ W. ηωzewe, Schw. ηωζηωe, Ms. ηωζηωθ. ² W. θωсаω...

³ Ms. αφηθ, lies αφηθ. ⁴ W. шпη oder шп̄η, letzteres steht
 richtig für шпηп. ⁵ W. δε ausgel. ⁶ W. ηηηζω. ατтоζωχ.
 пaтeηηαχω. ⁷ Siehe die Namen oben.

- λογία ¹επεπεινή παίων. παλιν οη τετνεμοοше ²ετη[ε].

ετητησανπωρ ³επεπεριτ κηαιων εσηεματ ησι
 πнос παρορατος κηοττε εηп-тпос εηπαρөнпннн εη
 пка аτω ⁴п..ε..тχοτταште εηπροβολη ητε-παρο-
 ратос κηοττε εтшооη ρη-птопос εηεεματ сеннτ
 де евоλ ρатетпнн ησι ⁵ηκ εηп ητε-παρορατος
 κηοττε εтотеш-амарте εηεωтн етђе-εηй епта-
 тетпжнтоτ. ηαι ηε ηпηп кафθар ⁶ηтн εηπροβολη
 ηαι етпнτ евоλ ρатетпнн тшорп те аτтосеω.
 тηερђ аτтоχωа. тηερг асепнзω. тηερз аηаа.
 тηερε ωсω. тηεрггг еω. тηερзз ωи(а). тηερн сав-
 ево. тηερθ ⁷ωаθω. тηερгг сасωθес. ⁸тηερгг аλ-
 θωзω. тηερђђ иωађωн. тηερггг θагсађω. тηερггз
 ηαωг. тηερгггг ⁹ггωсае. тηερгггг агсωра. тηερггзз
 ггаеωс. тηερεηптнн ...аω. ¹⁰тηερεηпψггте еρ ађ.
 тηερзχοτωте һагаω. тηερηη алаеђа. тηερηђ
 χа... тηερη(т) аргга... тηερηк аλ...ђ...

(22) р. 84. ηαι ηε ηпηп ¹¹тχοτταште εηπροβολη
 ητε-παροр κηοττε ете-пентаггτω ηε еггω ¹²εη-
 μοот сеннτ евоλ ρатетпнн етотωш εамарте εη-
 εωтн етнωρ ерωтн етђе-ηεйй ептататетпжнтоτ. ажи-
 пгапологга же-аηαχωрегг ηηтп тн εηπροβολη
 ητε-παροраτος κηοττε. ηтетптате-петрап ¹³ηтнκ.
 сфраггггε εηεωтн ηтегсфрагггс.

¹ Ms. ηпηпђ, lies ηпηптђ. ² W. Schw. етп, lies етп[ε]. ³ W. Schw. епμεрг. ⁴ W. Schw. п..ε..тχοτταште forte ημερ, Ms. wahr-
 scheinlich ηп-тχοτταште. ⁵ W. ηκ ηтп „sic videtur vel ηп“, lies
 тнκ ηпп. ⁶ W. Schw. ηκμπροβολη. ⁷ W. ηасω. ⁸ W. nicht тμερггз,
 sondern тμερггз. ⁹ W. ггωсаη. ¹⁰ Ms. тμερεηпψггте, lies тμερεηптψггте.
¹¹ Ms. тχοτταште, lies ηтχοτταште. ¹² W. ημοос. ¹³ Ms. ηтнκ,
 lies ηтнκ μπροβολη.

пαι πε песран ¹zazafaras. axiq notz
 соп лелате аτω κω птеψηφος ρη-
 петнσгх ηωне шлотн ²пшо аτω



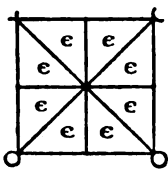
шлотн нше лн-тагот-тн. ететншанотω ететн-
 сфрасгге лелωтн птеисфр еатетнтате-песран нотz
 соп лелате. axi-пeтaпoлoγia ρωωγ же-тнeпнkaлeи
³cazaza. aλωωzanηη. ζωωμεαα. θρωωεε. αχωωηη.
 ζωη. ζαν. ωω ωω ωω ωω ωω ηηη ηηη ηηη ηηη
 εεε ζανζααζ. ζηωωεε. ζηηη. ζηωζ. ζωιηη. χωωεεω.
 ζηεζω. ететншанотω де ететнeпнkaлeи ппeиpан ⁴п-
 пe□ п⊙. axi ρωωγ же-αпaxωpи пηтн ⁵ткz
 лeпpoбoлн птe-пapopatoс нпoттe. пaи eптaпoтω
⁶eптaт[о] лeпeтpан жпшopп.

птетнот де ⁷eтoтпaотω eпp лeпe□ лeп⊙ лeп-
⁸тeγaпoлoγia. ceпacokот пaт птeтнeлooшe eтпe.

ететншанпωρ де eπaлeγia ппaиωп eγeлeαт пσи
 пaлeγh ппoc пapopatoс нпoттe. аτω eγeлeαт
 пσи ппoc нпoттe. пaи eтoтлeоттe epocγ ¹⁴ρe-
 пaлeγia пaиωп же-ппoc ¹⁰пxρ... | (24^q) p. 85. пσи
 пoттe. eтaтпaлeиc ρωωγ пe ¹¹птe-пeиc пapxωп
 птe-п⊙. пaи eтeифoтн ппaиωп тпpoт. eтe-птoот
 пe пc нпoттe eтaпboл нпe□ лeп⊙. oтн-oтлeнz
 нше γap пaтпaлeиc ¹²ρe-пaиωп eтeлeαт. aллa
 пceoш aп нoe нпeтшooп ρη-пaиωп ¹⁸eтaпeтcaпboл.
 ceпнt де eбoл ρaтeтпoн пσи пaтпaлeиc eтeлeαт

¹ W. zazararas. ² W. пшо. ³ Ms. cazaza, lies пcazaza.
⁴ W. Schw. птe□ м□. ⁵ W. Schw. κz, Ms. ткz. ⁶ W. Schw.
 eптaт... ⁷ Ms. eтoтпaотω eпp, besser eтoтпaотω eтtate-пpaп.
⁸ W. Schw. тeγaпoлoγia, Ms. тeγaпoлoγia. ⁹ W. Schw. (p), Ms. a.
¹⁰ Ms. пxρ = пxρισтoc oдep пxρнcтoc? q Blatt ziemlich gut
 erhalten, 28 × 16 1/2 cm. ¹¹ W. Schw. птe-тeиc. ¹² W. Schw. ρη,
 Ms. ρм. ¹³ W. eтпcaпboл, Ms. eтпcaпboл. ¹⁴ W. ρп.

ετοτεщ-αλλαρτε εεωτη ετηωρ ερωτη ετθε-εεφ
 ενταтетηжитот жєнаас етенатеχє εεωτη πтетηρ-
 παφ ρη-πετοπος. жєнаас етежи-ατпаαιс ρωот
 ρη-πατпаαιс επε □ εποτοειн. αποκ δε †жω
 εεиос ηητη жє-сфр εεωτη πтеисфραгис



παи пе несран ζωζωζηιαζαχ αχιϛ ηι
 οтсоп εεατε. ατω κα-†ψηφос ρη-
 ηетησιж ⁶ωζο ψηοτη ηшо εηп-ψηοτη
 ηше εηп-сєψис. παλιν οη αχιс жє-
 апаχωρι ηητη πατпаαιс τηροτ ¹εεп-
 εερ(ε) παρορατος ηποτте жє-тпєппааλει ηζωωζηαζ.
 αχωνζω. ζηηη. ζωαζηζ. ατω сєпасокоτ πατ ησι
 πατпаαιс εпаиωη εтееаτ ατω πтетηεооше етпє.

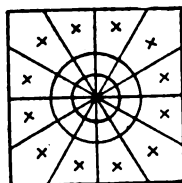
εтетηшаппωρ δε ²επειρ εεπειс παρχων εтее-
 φοτη ηπειρορατος τηροτ ете-птоот ηє ηποτте
 ηтриατпаαιс εтєпβολ επε □ εп⊙. ете-птоот
 ηє παρχων εποτοειн сєεφοτη сар ηпаиωη τηροτ
 ησι ηс παρχων εтееаτ ατω ηтоот οη εтєпβολ
 ηпє □ τηροτ сєοтотђ εпоτте ηεε етρη-паиωη тпє
 роτ. ететηшаппωρ δε ептопос εтееаτ сєпапаτ
 еρωτη еатетηжи-ηειφ. ηтоот ρωот οη ατχι-εεφ
 επε □ εποτοειн εβολ жє-птересєи εβολ ησι таτ-
 пааис ηροτεите ηшорп ηє ηαι ηтаτσω ηρηте ατω
 οη ηтерοτει епєснт. ³ατηηρтссє ηατ ηтєптерο
 εποτοειн ас† ηατ ⁴ρωωс? οη ηпєφ εпταгтааτ
 ηητη. αλλα ⁵εппааτ ηφ εпка-побе εβολ. етθε-
 паи εпаτотжитот еротη епєθηρ εποτοειн. жє-
 εпаτотжи εпφ εпка-побе εβολ. етθε-паи сє †жω

¹ W. Schw. ημμερ(ε), lies ημμερђ. ² Ms. επειρ st. επειραп, lies
 επειтопос. ³ W. Schw. ατηηρтссє. ⁴ W. Schw. ρω. ⁵ W. ηппаτ
 ηφ, Ms. ηппаτ ηφ, lies ηппаτ епφ. ⁶ Ms. ωζο, lies ηωζο.

ελεος ηντη γε-εισαν | (23) p. 86. ει πωλ κηαιων
 τηροτ φνα† εηψι εηκκα-νοθε εβολ επειτ παρχων
 πτε-ποτοειν και ετσοоп εφραε κηαιων τηροτ. εβολ
 γε-ατπистετε еηψι πταентеро εποτοειн.

εтетншанпwρ δε ептопос етееааτ сенапаτ
 еρωτη еатетнхи ηπειψι τηροτ шатн-пψι εηκκα-ноθε
 εβολ. сенааааагте εεεωτη ρε-птопос етееааτ.
 εβολ γε-¹επατοτχι εηψι εηκκα-ноθε ²εβολ. γε-
 каас ³εтетнееире ⁴ηεεεα[τ] ηπειψι ептатетнхитот.
 етће-пαι σε †жω εεεос ηнτη γε-εηп-шсоеε етретес-
 тнѠк епетротн. шантетнхи εηψι εηκκα-ноθε εβολ
 пшорп. εηрррrote σε γε-агжоос ηнτη γε-εηп-шсоеε
⁵етрететнѠк ⁶επε□ εποτοειн шантетнхи εηψι
 εηκκα-ноθε εβολ. аλλα сенапатехе εεεωτη ρε-
 птопос εηшоеηпт παρχων πте-ποτοειн ⁷εтће-пαι
 се †жω εεεос ηнτη γε-εηп-⁸ноластнрion ρη-пто-
 пос етееааτ εβολ γε-⁹ахи-ψι ησι ηаптопос етее-
 εааτ отае εηп-шсоеε етретнолазе εεεωτη ρη-
 птопос етееааτ. аλλα етпааааагте εεεωτη ρη-
 птопос етееааτ шантетнхи εηψι εηκκα-ноθε εβολ.
 сфραгисε εεεωτη ηтеисфрагис

και πε песрап ¹⁰ζωωεζωνгаω ахис
 ποτсоп εεεате. аτω аааагте ηтеис
 ψηфос ρη-петнσιx ¹¹εфне. ететншанп
 отω δε ететнсфραгисε εεεωτη ¹²ηс
 сфραгис еатетнпате-песрап ποτсоп
 εεεате ахи-пειαποлогια ρωωψ γε-тпепикаλει εε



¹ W. γε-εμπατοτχι. ² W. εβολ ausgel. ³ W. Schw. ететнееире.
⁴ Ms. ηεεεα..., lies ηεεεα[τ]. ⁵ W. Schw. етретнѠк, Ms. етрететн-
 Ѡк. ⁶ W. еπεп μποτοειн. ⁷ W. Schw. ете, Ms. етће. ⁸ W. Schw.
 ηоластнрion. ⁹ W. Schw. ахи, lies атхи. ¹⁰ W. Schw. ζωωεζων-
 гаω. ¹¹ Ms. εфне, lies εфне. ¹² Ms. ηсфραгис, lies ηтеисфραгис.

μωτη ζωεζηαδεχ ωεζωη. ωεζηαζ. ειωζηαω. ζαζηω. ζα
 ζηωω. ететηщанотω ететηпикаλει ηπειρ щат
 соηη-τηотη ησι ¹μπαρλημπτω ηητοποс етμ
 ματ. ηсещеп-τηотη ероот εβολ ηε-²ατε(η) . . .

.

¹ W. Schw. παρλημπτω, Ms. μπαρλημπτω. ² W. Schw.
 ατε(η). Im Ms. muss ατε(τηχι μπ.μ. ηηκα-ποθε εβολ) gestanden haben.

α†¹⁵χ

σωταε ¹αροι ειρταεπετε ерок паятстнр-
 юп ²етшоп ραθн паχωρηтоп ния лян-
 аперантоп ния. σωταε αροι ³ειρταεπε-
 τε ерок паятстнрюп. ⁴пентаϕθοτ-
 хот ⁵ρη-⁶печаятстнрюп же-⁷εϕαжωк еβολ
 нси паятстнрюп етшоп жин пшорп аτ-
 ω ρη-⁸птерεϕθοτхот ⁹αϕωωπε πο[τ]μο-
 от ппωκεαποс ете-¹⁰печурп пафθарт-
 топ пе ¹¹пей анза. σωταε αροι ειρταε-
 πετε ерок паятстнрюп ¹²етшоп ραθн
 паχωρηтоп ния лян-аперантоп ния
¹³лпей ептаϕθοτхот ρη-печаятстнр-
 оп. αϕωωτϕ еβολ нси пкаρ ρη-таенте
 ппωκεαποс ете-печурп пафθартон
 пе пей азае. σωταε αροι ειρταεπεте
 ерок паятстнрюп ¹⁴етшоп ραθ[н паχω-]
 рнтоп ния лян-аперантоп [ния лпей? ен-]

- ^a Dieses Blatt sehr zerstört, 28×9¹/₂ cm. ¹ Ms. αροι, sah. εροι.
² W. етшооп, Schw. u. Ms. етшоп, sah. етшооп. ³ W. Schw. ειρταε-
 πετε, Ms. ειρτμπετε. ⁴ W. Schw. ептаϕθοτхот, Ms. пентаϕθοτхот.
⁵ Ms. ρη, sah. ρμ. ⁶ W. петатстнрюп. ⁷ Ms. εϕαжωк, sah. εϕε-
 жωк. ⁸ Ms. птерεϕθοτхот, sah. птρεϕθοτхот. ⁹ W. αϕωωπε...
 πο...μ...от. ¹⁰ Ms. печурп, sah. печрап. ¹¹ Ms. пей, sah. пай.
¹² W. етшоп. ¹³ Ms. лпей ептаϕθοτхот, sah. пай ептаϕθοτхот.
¹⁴ W. етшоπε. ¹⁵ Vielleicht ist † = ψ.

ταςβοθητος ρη-πεφμετστηριον. [ассωз]
 τϋ εβολ ησι οτλη тнре етнашт нте-пѣ
 ωκεанос ете-птос те θαλασσα μп-ει[α]
 ос нѣ етнѣнтс ете-пекрпн пафѳарѣ
 тон пе ¹пей αωζωε. сωτѣ арои ειρѣ
 τμνετε ерок пѣтστηрион етшоп ραѣ
 ѳн паχωрнтон нѣ μп-²απερανтон
 то н[μ μ]пей ³εпταβοθητος ρη-¹⁶пейметс
 [тнрион] аτω ρη-⁴птреч[βοθη]от асѳѳр[αз]
 [тнзе] ⁵пθαλασσα μп-петнѣнтс тнрот
 [хе-ас]атанти ησι тшом етнѣнтот [ете-]
 [п]крпн пафѳартон [пе пей
 сωтѣ арои ειρѣτμне[те ерок пѣтстнз]
 рион етшоп ραѳн н[αχωрнтон нѣ]

(154) p. 88.

⁶пнеψтχοоѳе ⁷стересимон аτω ⁸εтшаназ
 жи птаψтχн ептопос етμμμαѳ ⁹есаѳ ¹⁰пнт пѣ
 пѣтστηрион нте-тетротѳе ¹¹ете-пай пе ¹²χα
 ρпнр аτω етшанжитс ептопос нптазеис
 тнрот нтепарапληз †нос (sic) парχων ¹³етнѣ
 ошт ¹⁶† етснр εβολ ρι-теρпн нтμнте есѳи пѣ
 [пнеψт]χοоѳе нстересимос аτω етшанажи
 [пта]ψтχн ептопос етμμμαѳ есеѳ пнт пѣ
 [пѣ]тστηрион нте-тетротѳе ете-пай пе ¹⁴αχρω

¹ W. τει αωζωε. ² Ms. απερανтон то н[μ], lies απερανтон
 нμ. ³ W. επταβοθητος. ⁴ W. птреч το. ⁵ W. Schw. θα-
 ласса. ⁶ Zu beachten ist die eigentümliche Form des † = „ψ“. ⁷
 W. пересимон. ⁸ Ms. етшанажи, sah. етшанжи. ⁹ Ms. есаѳ,
 sah. спаѳ oder есеѳ. ¹⁰ Ms. пнт, sah. пат. ¹¹ W. ете па пс. ¹² Ms.
 χαρпнр, vielleicht χαρпнр zu lesen. ¹³ Ms. етнѣшт, sah. етнашт.
¹⁴ W. Schw. αχρο . . . ¹⁵ W. Schw. пей, lies пей. ¹⁶ Ms. †, sah. таг.

A. Das Buch vom grossen ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ.

Das erste Buch Jeû.

(1) p. 1. (p. 25.) Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben¹ gewünscht; Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit (O₁ Jesus, der Lebendige, der die Wahrheit kennt).

Dies ist das Buch von den Erkenntnissen (γνώσεις) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes vermittelt der verborgenen Mysterien (μυστήρια), welche zu dem auserwählten Geschlechte (γένος) führen, in der Ruhe? (Heil) zum? Leben des Vaters, in der Ankunft des Erlösers (σωτήρ), des Erretters der Seelen (ψυχαί), welche diesen Lebenslogos (-λόγος) bei sich aufnehmen werden², welcher höher ist denn (παρά) alles Leben, in der Erkenntnis Jesu des Lebendigen, welcher durch den Vater aus dem Lichtäon (-αίων) in der Fülle des Pleroma (πλήρωμα) herausgekommen ist, in der Lehre, ausser der es keine andere giebt, welche Jesus, der Lebendige, seinen Aposteln (ἀπόστολοι) gelehrt hat, indem er sagte: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt“.

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach zu seinen Aposteln (ἀπόστολοι): „Selig ist der, welcher die Welt (κόσμος) gekreuzigt hat und nicht die Welt (κόσμος) hat ihn kreuzigen lassen“.

Die Apostel (ἀπόστολοι) antworteten einstimmig und sprachen: „O Herr, lehre uns die Art und Weise, die Welt (κόσμος) zu kreuzigen, damit sie uns nicht kreuzigt, und wir zu Grunde gehen und unser Leben zu Grunde richten“.

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Der, welcher

¹ O₁ hat „ich habe euch das Leben gewünscht“.

² O₁ „welcher für sie dieser Lebenslogos sein wird“.

sie gekreuzigt hat, ist derjenige, welcher mein Wort gefunden und es | (p. 26) nach dem Willen dessen, der mich gesandt, erfüllt hat“.

Es antworteten die Apostel (*ἀπόστολοι*) und sprachen: „Sage es uns, o Herr, auf dass wir auf Dich hören. Wir, die wir Dir mit unserm ganzen Herzen gefolgt sind, haben Vater und Mutter verlassen und die Gärten, Felder, Güter (*κτῆσις*) und die Herrlichkeit des Königs preisgegeben und sind Dir gefolgt, damit Du uns das Leben Deines Vaters, der Dich gesandt hat, lehrest“.

Jesus, der Lebendige, antwortete | (2) p. 2. und sprach: „Das Leben meines Vaters ist dieses, dass ihr aus dem Geschlechte (*γένος*) des Verstandes (*νοῦς*) eure Seele (*ψυχή*) empfanget?, und sie aufhört, irdisch (*χοϊκός*) zu sein, und verständig (*νοερός*) wird durch das, was ich euch im Verlaufe¹ meines Wortes sage, damit ihr es vollendet und vor dem Archon (*ἄρχων*) dieses Äons (*αἰών*) und vor seinen Nachstellungen, die kein Ende haben, gerettet werdet. Ihr aber (*δέ*), ihr meine Jünger (*μαθηταί*), beeilt euch, mein Wort sorgfältig bei euch aufzunehmen, auf dass ihr es kennt, damit der Archon (*ἄρχων*) dieses Äons (*αἰών*) nicht mit euch streite, dieser, welcher keinen seiner Befehle in mir gefunden hat, damit ihr, o meine Apostel (*ἀπόστολοι*) (p. 27) mein Wort in Bezug auf mich erfüllet, und ich selbst euch frei mache, und ihr durch eine Freiheit (*-ἐλεύθερος*), an der kein Makel ist, heil werdet. Wie der Geist (*πνεῦμα*) des Trösters (*παράκλητος*) heil ist, so werdet auch ihr durch die Freiheit des Geistes (*πνεῦμα*) des heiligen Trösters (*παράκλητος*) gerettet werden“.

Es antworteten alle Apostel (*ἀπόστολοι*) mit einer Stimme, Matthaeus und Johannes, Philippus und Bartholomaeus und Jacobus und sprachen: „O Herr Jesus, Du Lebendiger, dessen Güte (*-ἀγαθός*) über die, welche seine Weisheit (*σοφία*) und seine Ähnlichkeit gefunden haben, in welcher er leuchtete, ausgebreitet ist, o in dem Lichte befindliches Licht (O, o Licht, um das Licht zu geben), welches unsere Herzen erleuchtet hat, bis wir das Licht des Lebens empfangen, o wahrer Logos (*λόγος*) durch die Erkenntnis (*γνωσις*), die uns die verborgene Erkenntnis des Herrn lehrt (O, um uns zu lehren), o lebendiger Jesus“.

¹ Das koptische Wort bedeutet sonst *conversio, reversio*.

Jesus, der Lebendige, antwortete | (3) ̅ p. 3. und sprach: „Selig ist der Mensch, welcher dieses erkannt und den Himmel | (p. 28) nach unten geführt und die Erde getragen und sie zum Himmel geschickt hat; und sie wurde die Mitte, denn ein Nichts ist sie“.

Es antworteten die Apostel (ἀπόστολοι) und sprachen: „O Jesus, Du Lebendiger, und Herr, entwickle uns, wie man den Himmel nach unten führt, denn (γάρ) wir sind Dir gefolgt, damit Du uns das wahre Licht lehrest“.

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Das Wort, welches in dem Himmel war, ehe denn die Erde, welche Welt (κόσμος) genannt wird, existierte; ihr aber (δέ), wenn ihr mein Wort erkennt, werdet den Himmel nach unten führen, und es (sc. das Wort) wird in euch wohnen; der Himmel ist das unsichtbare (ἀόρατος) Wort des Vaters¹. Wenn ihr aber (δέ) dieses erkennt, werdet ihr den Himmel nach unten führen. „Die Erde², um sie zum Himmel zu schicken“, ich werde euch zeigen, wie sie ist, damit ihr sie erkennt: die Erde, um sie zum Himmel zu schicken, ist derjenige, welcher das Wort dieser Erkenntnisse (γνώσεις) vernimmt und aufgehört hat, irdischer Verstand (νοῦς) zu sein, sondern (ἀλλά) Himmelsbewohner geworden ist; sein Verstand (νοῦς) hat aufgehört, irdisch (χοϊκός) zu sein, sondern (ἀλλά) ist himmlisch (ἐπουράνιος) geworden. ³Deswegen werdet ihr vor dem Archon (ἄρχων) dieses Äons (αἰών) gerettet werden, und er wird die Mitte werden, denn ein Nichts ist sie“.

Und es sprach wiederum Jesus, der Lebendige: „Wenn ihr werdet, werdet ihr die Mitte werden, denn ein Nichts ist sie, denn [es werden] die ἀρχαί und die bösen (πονηροί) ἐξουσίαι ... mit euch [streiten] und euch beneiden, weil ihr mich kennt, dass ich nicht von dieser Welt (κόσμος) stamme und nicht den ἀρχαί und den [ἐξουσίαι] gleiche. [Und] alles Böse (πονηρά) stammt nicht | (4) ̅ p. 4. von mir; und auch der, welcher in dem Fleisch (σάρξ) der Ungerechtigkeit (ἀδικία) [geboren ist], hat keinen Anteil

¹ Der ganze Satz ist anakoluthisch; dies ist eine Folge der Auflösung der griechischen Periode.

² Diesen Satz habe ich wörtlich übersetzt.

³ Mit diesem Worte bricht der Text im O₂ ab.

(μερίς) an dem Reich meines Vaters; und auch der, welcher [mich] κατὰ σάρκα [kennt], hat keine Hoffnung (ἐλπίς) [auf das Reich Gottes, des Vaters“.

Es antworteten [die Apostel (ἀπόστολοι)] einstimmig und sprachen: „Jesus, [Du Lebendiger, o] Herr, wir, die wir κατὰ σάρκα geboren [und] Dich κατὰ σάρκα erkannt [haben], sage es uns, o Herr, denn (γάρ) [wir] sind beunruhigt“.

Jesus, der Lebendige, antwortete [und sprach] zu seinen Aposteln (ἀπόστολοι): „Ich meine [nicht] das Fleisch (σάρξ), in welchem [ihr?] wohnt, sondern (ἀλλά) das Fleisch (σάρξ) der [und der] Unkenntnis (ἀγνοία), welches sich in der [Unwissenheit] befindet, d. h. die, welche eine Menge weg von [dem] meines Vaters verführt“.

Die Apostel (ἀπόστολοι) antworteten dem [Worte?] Jesu, des Lebendigen, und sprachen: „Sage uns, wie [die] Unwissenheit (ἀγνοία) beschaffen ist, auf dass wir [uns] vor ihr hüten, wenn nicht, so werden wir gehen mit dem?“.

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Ein [jeder, welcher] meine Jungfräulichkeit (-παρθένος) und mein und mein Kleid trägt (φορεῖν), ohne dass er mich gekannt (νοεῖν) und mich hat, indem er meinen Namen lästert, [dem?] habe ich das Verderben, und er ist wieder irdisches (χοϊκός) Kind geworden, [weil] er nicht mit Sorgfalt mein Wort gewusst hat, welches¹ mein Vater gesagt hat, damit ich selbst diejenigen [belehre], welche mich in der Fülle des [Pleroma (πλήρωμα)] dessen, der mich gesandt hat, kennen werden“.

Die Apostel (ἀπόστολοι) [antworteten] und sprachen: „O Herr Jesus, Du Lebendiger, [lehre uns] die Fülle, und es genügt uns“.

Und [er] sprach: „Das Wort, welches ich euch gebe

.....

¹ Im Ms. „welche“.

(124) p. 5. Er hat ihn emanirt (προβάλλειν), indem er diesen Typus (τύπος) $\overline{\text{Ϡ}^{\circ}\gamma\kappa\epsilon^{\circ}\text{Ϡ}\text{τ}\kappa\text{τ}}$ hat. Dies ist der wahre (ἀλήθεια) Gott. Er wird ihn in diesem Typus (τύπος) als Haupt aufstellen, er wird Jeü genannt werden. Darnach wird ihn mein Vater bewegen, und er wird andere Emanationen (προβολαί) hervorbringen, und sie werden diese Topoi (τόποι) anfüllen. Dies ist sein Name entsprechend (κατά) den Schätzen (θησαυροί), welche ausserhalb dieses Ortes sind. Man wird ihn mit diesem Namen: *ιοειαωθωνιχωλμω*, d. h. „wahrer (ἀλήθεια) Gott“ nennen. Er wird ihn in diesem Typus (τύπος) als Haupt über die Schätze (θησαυροί), welche ausserhalb dieses Ortes sind, aufstellen. Dies ist der Typus (τύπος) der Schätze (θησαυροί), über welche er ihn als Haupt setzen wird, und auf diese Weise sind die Schätze (θησαυροί) emanirt, indem er ihnen Haupt ist. Dies ist der Typus (τύπος), als? welcher (in welchem) er eingesetzt ist, bevor er bewegt wurde, Emanationen (προβολαί) hervorzubringen:

	<p><i>ιοειαωθωνιχωλμω</i>¹. Dies ist sein Typus (τύπος).</p> <hr/> <p>Dies nun ist die Art, wie <i>ιοειαωθωνιχωλμω</i> [emanirt²] hat. Dies ist sein Name, er wird „wahrer (ἀλήθεια) Gott“ genannt werden.</p>
--	--

Wiederum (πάλιν) wird man ihn „Jeü zwei“³ nennen, er wird Vater einer Menge Emanationen (προβολαί) werden; und eine Menge Emanationen (προβολαί) kommt durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters aus ihm heraus, | (123) p. 6. und sie werden selbst Väter von den Schätzen (θησαυροί). Eine Menge will ich als Häupter über sie stellen, und man wird sie „Jeü“ nennen.

¹ Im Ms. . . χωμω statt χωλμω.

² Im Ms. ist das Verbum angefallen.

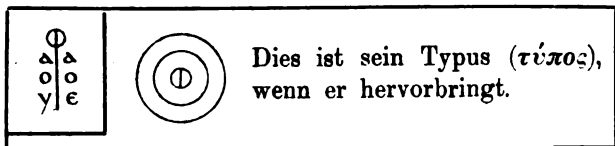
³ Oder besser „Wiederum wird man ihn Jeü nennen, indem er Vater einer Menge Emanationen werden wird.“

Der wahre (ἀλήθεια) Gott dagegen, welcher Vater aller Jeſu's werden wird, weil er eine Emanation (προβολή) meines Vaters ist, welchen¹ der wahre (ἀλήθεια) Gott durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters emanieren (προβάλλειν) wird, er, der über sie alle Haupt sein wird, wird sie bewegen. Es kommt durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters eine Menge Emanationen (προβολαί) aus allen Jeſu's heraus, wenn er sie bewegen wird; und sie werden alle Schätze (θησαυροί) anfüllen und Taxeis (τάξεις) der Lichtschätze (-θησαυροί) genannt werden. Myriaden von Myriaden werden aus ihnen entstehen.

Dies nun ist der Typus (τύπος), als? welcher (in welchem) der wahre (ἀλήθεια) Gott eingesetzt ist, wenn er als Haupt über die Schätze (θησαυροί) gestellt werden wird, bevor er über die Schätze (θησαυροί) Emanationen (προβολαί) hervorgebracht und bevor er Emanationen (προβολαί) hervorgebracht hatte², weil ihn mein Vater noch nicht bewegt hatte, zu emanieren und hervorbringen. Dies ist sein Typus (τύπος), welchen ich soeben auseinandergesetzt habe; dies ist auch sein Typus (τύπος), wenn er Emanationen (προβολαί) hervorbringen wird. Dies ist der Typus (τύπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, wie er eingesetzt ist.



Diese drei Striche, welche also sind, sie sind die Stimmen (φωναί), welche er von sich geben wird, wenn man ihm befiehlt (κελεύειν), zu preisen (ὑμνεύειν) | (125) p. 7 den Vater, damit er selbst Emanationen (προβολαί) hervorbringe und selbst emaniere (προβάλλειν). Dies ist der Typus (τύπος), wie er ist:



Also ist der wahre (ἀλήθεια) Gott eingesetzt, wenn er

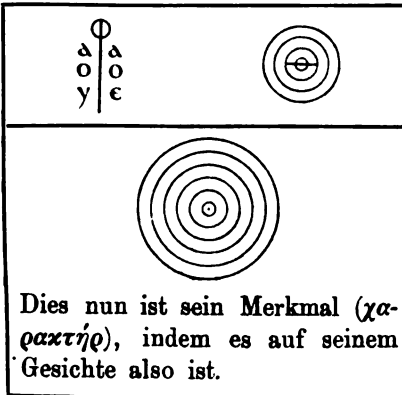
¹ Der Satz ist nicht richtig überliefert.

² Es scheint im Ms. eine Dittographie vorzuliegen.

Emanationen (*προβολαί*) emanieren (*προβάλλειν*) wird, wenn er durch meinen Vater angeregt wird, dass er durch den Befehl (*κέλευσις*) meines Vaters Emanationen (*προβολαί*) hervorbringe und sie als Häupter über die Schätze (*θησαυροί*) aufstelle. Es kommt eine Menge aus ihnen heraus, und sie füllen alle Schätze (*θησαυροί*) durch den Befehl (*κέλευσις*) meines Vaters an, damit sie Götter? werden. Man wird den wahren (*ἀλήθεια*) Gott „Jeû, den Vater aller Jeû's“ nennen, dessen Name in der Sprache meines Vaters dieser ist: *ἰοειαωθωνιχωλμιω*. Wenn (*ὅταν*) er aber (*δέ*) als Haupt über alle Schätze (*θησαυροί*) aufgestellt wird, um sie zu emanieren (*προβάλλειν*), sein Typus (*τύπος*) nun ist dieser, welchen ich soeben auseinandergesetzt habe.

Vernehmt nun auch den Typus (*τύπος*) der Schätze (*θησαυροί*), wie sie emanirt werden (*προβάλλειν*), wenn er Haupt über sie sein wird, also, bevor er sie emanirt (*προβάλλειν*) hatte, d. h. seinen Typus (*τύπος*), wie er eingesetzt ist; es hatte nun der wahre (*ἀλήθεια*) Gott diesen Typus (*τύπος*):

(126) p. 8



Ich aber (*δέ*) habe den Namen meines Vaters, d. h. diesen angerufen (*ἐπικαλεῖσθαι*), damit er den wahren (*ἀλήθεια*) Gott bewege, zu emanieren (*προβάλλειν*). Er aber (*δέ*) liess eine Idee aus seinen Schätzen (*θησαυροί*) herauskommen. Eine Dynamis (*δύναμις*) meines Vaters bewegte den wahren (*ἀλήθεια*) Gott und strahlte in ihm durch diese

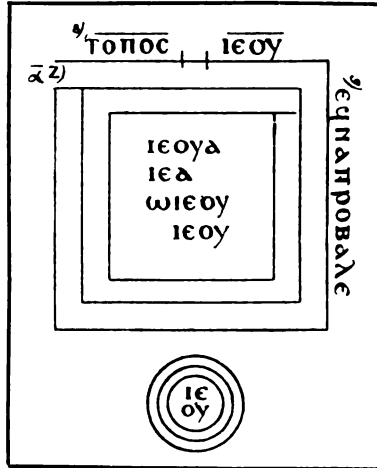
kleine Idee auf, welche aus den Schätzen (*θησαυροί*) meines Vaters gekommen ist; sie strahlte in dem wahren (*ἀλήθεια*) Gott auf.

Ein Mysterium (*μυστήριον*) bewegte ihn durch meinen Vater und es gab der wahre (*ἀλήθεια*) Gott eine Stimme von sich, indem er also sagte: *ἰε ἰε ἰε*. Und als er eine Stimme von sich gegeben hatte, kam diese Stimme (*φωνή*) heraus, d. h. die Ema-

nation (προβολή). Sie entstand in diesem Typus (τύπος), indem sie nacheinander von Schatz zu Schatz (θησαυρός) herausging.

Die erste Stimme ist diese, 1 welche Jeü, der wahre (ἀλήθεια) Gott, gerufen hat, d. h. diese, welche aus ihm herausgekommen ist, jene obere.

Dies ist sein Merkmal (χαρακτήρ). Er wird eine Taxis (τάξις) entsprechend (κατά) den Schätzen (θησαυροί) aufstellen und als Wächter (φύλαξ) an das Thor (πύλη) von den Schätzen (θησαυροί) legen, d. h. die, welche als die drei $\overline{\omega}$ an dem Thore (πύλη) stehen. Dies ist der wahre (ἀλήθεια) Gott. Als der wahre (ἀλήθεια) Gott emaniert (προβάλλειν) hatte, war dies sein Typus (τύπος):



Als diese Grösse in den Schätzen (θησαυροί) stand, waren noch keine Taxeis (τάξεις) entstanden. Ich stand und rief (ἐπικαλεῖσθαι) den Namen meines Vaters an, andere Emanationen (προβολαί) in den Schätzen (θησαυροί) entstehen zu lassen.

Er aber (δέ) bewirkte, dass eine Bewegung¹ von ihm den wahren (ἀλήθεια) Gott bewegte. Zuerst liess er sie in ihm aufstrahlen, damit er seine Emanationen (προβολαί) in den Schätzen θησαυροί bewege, und sie auch Emanationen (προβολαί) hervorbringen, d. h. diese, welche er als Häupter über sie gesetzt hat. Er aber (δέ), der wahre

(127) P. B. c)



⁸ Es wird wahrscheinlich τόπος für τύπος verschrieben sein.

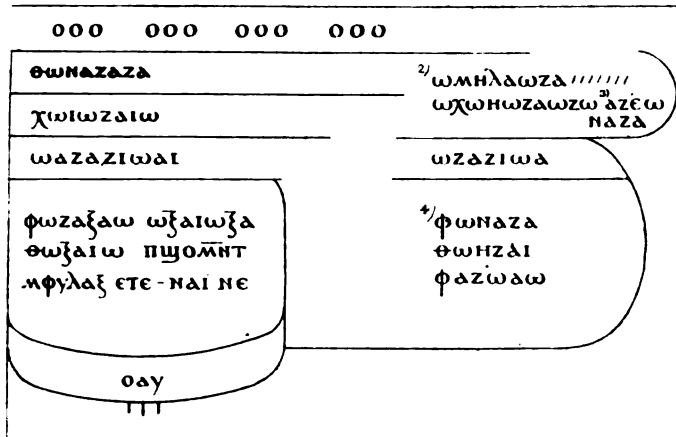
¹ Vielleicht muss statt στικιμ „οσσομ eine Kraft“ gelesen werden da die nachfolgenden Pronomina sich auf ein Femininum beziehen und gleich darauf die „Kraft“ angeführt wird.

(ἀλήθεια) Gott, hat diese zuerst aus seinem Topos (τόπος) emanirt (προβάλλειν). Deswegen gab er eine Stimme von sich, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Dies ist die erste Stimme, welche er von sich gegeben hat. Er bewegte seine Emanationen (προβολαί), bis sie emanirten (προβάλλειν).

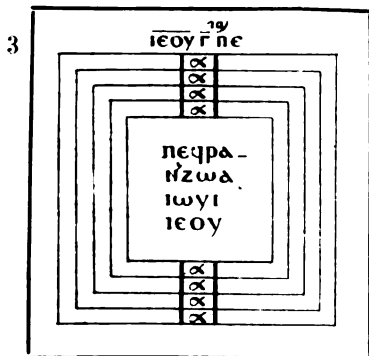
2

<p>Sein Name: ζα ωζζηοζαζη οα . . ηαπασαζαζ ηζαηοζαζια θηζαιαωζα ειωζαοθωζα φωζαηζααο χωζηοζιζω φαεωζαζωι κραεωιζαζιο οιωζαζαζαι χαιωζωφοια ζαζινουωιζ? φωνωνζαζαζα Dies sind die drei Wächter (φύλακες).</p>	<div style="text-align: center;"> </div> <p>Sein Merkmal (χαρακτήρ). Er liess die Kraft in οαηω sich regen, sie strahlte in ihm auf; er gab diese Stimme (φωνή) von sich, indem er emanirte (προβάλλειν), d. i. die erste Emanation (προ- βολή).</p> <div style="text-align: center;"> </div>
--	---

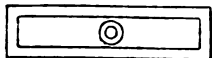
Dies sind die Taxeis (τάξεις), welche er hat emanieren (προβάλλειν) lassen, indem zwölf Taxeis (τάξεις) dem Schatze (θησαυρός) entsprechend (κατά) sind, d. h. diese. Ihr Typus (τύπος): sechs Häupter auf dieser Seite und sechs auf jener, welche gegen sich(?) gewendet sind (oder „welche sie umgeben“). Es werden eine Menge | (128) p. 10 Taxeis (τάξεις) in ihnen ausser diesen stehen, welche ich sämmtlich sagen werde. Es befinden sich zwölf Häupter in jeder Taxis (τάξις), und es ist ihnen allen dieser Name der Taxis (τάξις) gemäss, und es ist ihnen, den Zwölf dieser Name; und es befinden sich zwölf Häupter in jeder Taxis (τάξις). Sein Name ist dieser: οηαζωζαϊ.



Die erste Taxis (τάξις) des Schatzes (θησαυρός) nun ist die erste, welche er als Emanation (προβολή) gemacht hat. Ich werde mir zwölf aus jenen Taxeis (τάξεις) nehmen und sie mir aufstellen, indem sie mir dienen (διακονεῖν).

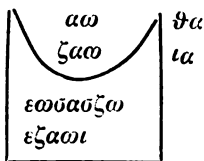


Dies ist sein Merkmal (χαρακτήρ):



Diese Wächter (φύλακες) gehören nämlich (γάρ) nicht zu den Taxeis (τάξεις) der Lichtschätze (-θησαυροί):

μηοζανιοω
ειθωωεζα
φαωζαζαι
αωζαμαζα
ζ(αι)ωζα
φαζαζαιω
βηωηιο
νασαζασαι?
θωνασαζε



Die Wächter (φύλακες), welche innerhalb der Thore (πίλαι) stehen, sind diese. Ihre Namen: ιωζιαι, ζηαζαι, σηεζα?

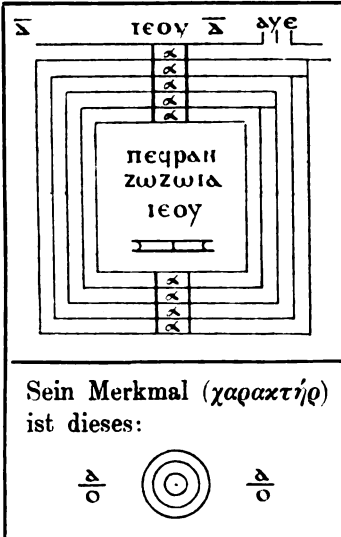
(129) p. 11. Und es giebt zwölf Häupter in jedem Τοπος (τόπος) der Taxis (τάξις) jedes Schatzes (θησαυρός), d. h. diese

Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind, diese Namen, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden. Dies sind die drei Wächter (φύλακες): ωζαιω· ζοαιωρ· οναφαιω·

v a o
| | |

Diese sind es, welche ζωαιωνι emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Er hat zwölf Häupter emanirt (προβάλλειν), d. h. seine zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή); und es ist ihnen zwölf dieser Name entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις), d. h. diese; eine ausserhalb der andern in unendlicher Weise. Dies sind die Namen der Emanationen (προβολαι).

4



Dies sind die Namen der drei Wächter (φύλακες): ουχ?ειοεαυ· αισε· ἄζαζ . . .

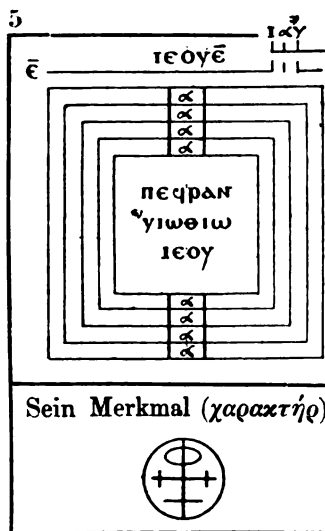
Dies sind die Namen der Emanationen¹⁾ (προβολαι):
 ζωζαιωιωι·
 θωιαωζα· ιεταζαζα·
 χωζαμαρεζ· αυωξνρα·
 ωιωσασαο· ιεσωωο?α·
 θεωζυεια· βηωζαζ·

1) Es fehlen drei Namen.

Und es sind zwölf Häupter in dem Topos (τόπος) des Schatzes (θησαυρός) von seinen Taxeis (τάξεις), d. h. diese Namen, welche in jedem Topos (τόπος) sind; und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

(130) p. 12. Dies sind die, welche ζοζωαι? emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Er emanirte

zwölf Emanationen (*προβολαι*), d. h. zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*), indem ihnen zwölf dieser Name entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) ist, d. h. diese; eine ausserhalb der andern in unendlicher Weise, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die Namen der drei Wächter (*φύλακες*): *ωκηιωζ· οναιεααῖωξ^α· αῖω·*

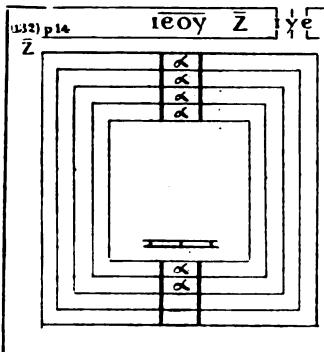


Dies sind die drei Wächter (*φύλακες*): *αῖε· σων· ιοεζα·*
 Dies sind die Emanationen (*προβολαι*): *ιωαθησααζ·*
αωσαθ?ωιαζ· αθαμιαω·
ιωζαχωε· ωιεμαρα·
ωωα?αζαῖ· αεθγιαωζ·
ωζ?χωναι· θωρμωζα·
ωζμηζωζ· θωιωζεια·
ζαελχωζζα·

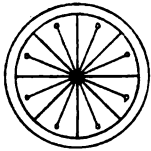
Und es sind zwölf Häupter in jedem Topos (*τόπος*) der Schätze (*θησαυροί*) seiner Taxeis (*τάξεις*), d. h. diese Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (*-δύναμις*) giebt.

Dies sind die, welche *ιωθιω* emanirt (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαι*). Es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*), indem | (131) p. 13. ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, abgesehen (*χωρίς*) von den Wächtern (*φύλακες*): *ιάωη· ιάαι· εαε·*

7



Sein Merkmal (χαράκτηρ)



Die drei Wächter (φύλακες):
 ιωιαεωεῖ· εἰῶηουε· ωζαιωα...
 ιωναζηω· εθωηωζαιωι·
 ωναζωει· ζπαζαχωζα·
 η·υζεωζειε· φωζαιε·
 θωραμαω· ιαιειωζονε·
 ιβ. χεισ. ααιε· αωιζηουαι·
 βαωχαζαιω·

Und es befinden sich zwölf Häupter in dem Schatze (θησαυρός), d. h. ihre Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Diese sind es, welche ζιζνω emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, d. h. die Namen der Emanationen (προβολαί), abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): νᾶζα· ιοῦεαι· εἰωῆκ·

S

(133) p. 15. key
H E O

πεφραν
οαζιω
ιεου

Sein Merkmal (χαρακτήρ)

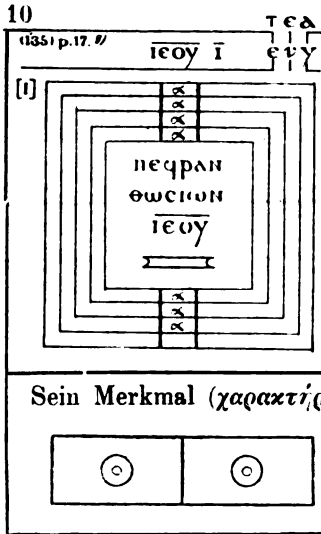
○
○
○
○
○

Dies sind die Namen der Emanationen (προβολαί), abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες):

ωοεε ^η ασ	ωεε ^ε η	νεφ ^ο αω
αωχωφωζαε	θεειοζ ^ο α?ε	
β?ηωφω?ηωζ	ψυχωβωαι	
θαειεωα	υωφωζειε	
μοειεζεα	ουειεαιζ	
ουεαηε	ψωειαι	
ειηζαφωω	θωριωζο	

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) befindlich sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Diese sind es, welche οαζιω emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (κατά) jeder von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise. Der Name der drei Wächter (φύλακες): οάζφνε· ωεζηαι· αθα^αει·

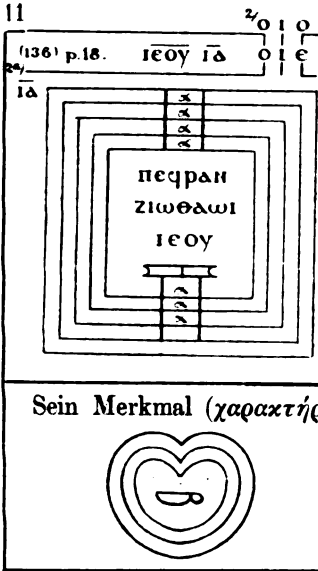


Die drei Wächter (φύλακες):
 ωνσαχηε' σαωσε' εαιοε'ε'
 ταωζαιειε' χωζαιειε'
 πασαχωζαιε' τ?αζαζεζιειω'
 ωεζαιιο' οωεθ?ιειε'
 ζηζεωζ' ζωζειειε'
 ψεωχαει' ξεωζαειο'
 αεωηιειε' ηιειοειε'

Und es sind zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche θι?σιων emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter¹ in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): θη^οσαιε' ησαιε' χαρσασα'

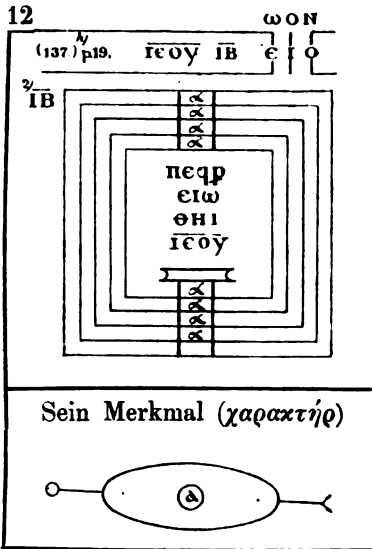
¹ Im Ms. steht „Emanationen“.



Die drei Wächter (*φύλακες*):
ουάωζει· υοά·
ια?ε?· Zwölf Emanationen (προβολαί):
ειζηταεια·
ουειωουεα·
ουεωιζ· *ιαθεζαζειζα·*
ζειεα· *εωιζαζ·* *ωιαιεζ·*
θωιεζαζ· *ο?ζωζωα·*
ειζαεαι· *θωιαιεφα·*
θεζωαϊ·

Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησανρός*), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (*-δύναμις*) giebt.

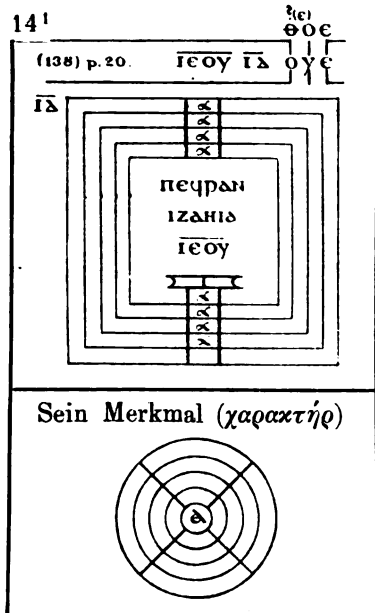
Dies sind die, welche *ζιωθαωι* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *νωάωιεα· ωνια· αυζειε·*



Die drei Wächter (φύλακες):
 ωιέαι· ζιόυ?ε· οζηίεσ·
 Die zwölf Emanationen (προβολαι):
 ηζηζωια· οιεζαιε·
 αιεζαιεσ· οιεζαζει·
 θωιεζαιε· ωζωζωζι·
 ζαζαζωι· ζηεωζε·
 ααωζιζα· ωζωζεαι·
 ζεζηαιωη· ζεζηηω·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ειωθηῖ emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες): θρηεσηλ· αεζαζα?· ηοιζαζ·



Die drei Wächter (φύλακες):

θωράζα· εια^υζ·

εα^οζα· Die zwölf Emanationen (προβολαι):

πρωαζαιε· ζα . . . χ[?]ωα·

απαωζαζ·

ωζαζαιεζουζαιε·

ζωφωζα· φυζασα·

υωφωζασ· θωφωζα·

ειζφιωια· ουεζω·

θεζεαζα· βασαζαζ·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, [den Zwölf]² dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche *ιζαγια* emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): *υωζαι· ειξαζα· ειουε·*

¹ Jeü 13 ist wahrscheinlich durch Versehen des Abschreibers ausgelassen.

² Im Ms. ausgelassen.



Die drei Wächter (φύλακες):
ναειεο· αι^αζα· αιω^ω·

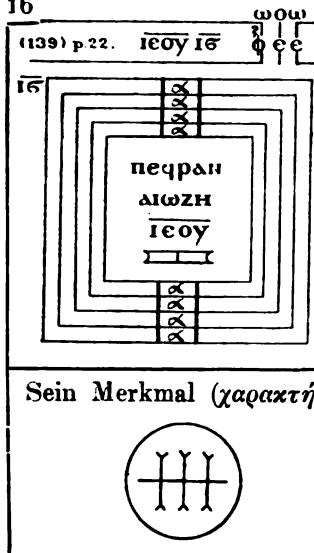
Zwölf Emanationen (προβολαι):

ονεζαιτα·	ζηωμαε·	
ηλμωζαζ·	αενζωζαιε·	
ωζηζηη·	ζηζεαι·	
ζε?ζουσ·	ουζουε·	εουζουα·
ζωζαιε·	ζωωαζα·	
ωζωωαζε·		

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche οιηζζα emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ναωζαιε· ωαυζ· εταζει·

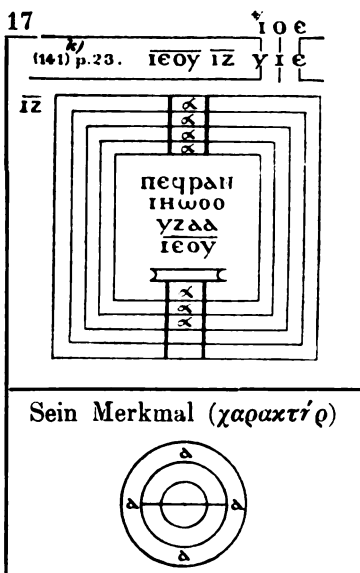
16



Die drei Wächter (φύλακες):
 ὠφουζαι· ξαιε· φνξαιζαι·
 Die zwölf Emanationen (προβολαι):
 οζζαζηα·
 ειαζαζωαι·
 ειαζωωωαι·
 ωξαιαε·
 ωφωξαζαζ·
 ονεαοζα·
 φωζαζω·
 ωζαιεωαε·
 θωξαιεα·
 αζεζαι·
 ωουεξαι·
 ζωζαχωζ·

Und es befinden sich zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος) seines Schatzes (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche αιωζη emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ωιαξαα· αζαζ· αζαζη·

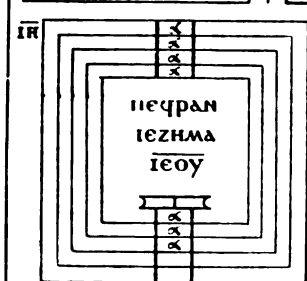


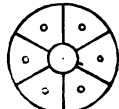
Die drei Wächter (φύλακες):
 φωζαζ' ωϊωζα' ξαθω' ξαι'
 Die zwölf Emanationen (προβολαί):
 ωιαχωα' ωζωζαοι'
 ωζζζαηα' ζαζωμαξε'
 ωζαζεωζ' ωφαξωζα'
 ωιεζωα' φαζωωζ
 χ' αζεζωι' ζαζωια'
 ζωζ' ηεια' ζωζαφαζι

Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Τοποι (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche *ωωσοουζαα* emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ωξ^η· αϊο^{(τ)ξ}· ξαι· ζαζ^α·

18
 (1+2) p. 24. ΙΕΟΥ ΙΗ· Η Γ Δ
 Ι Ο Υ



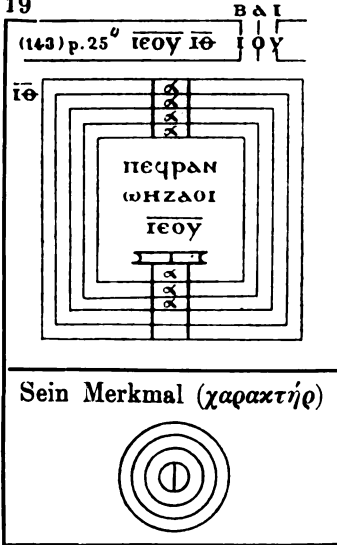
Sein Merkmal (χαρακτήρ)


Die drei Wächter (φύλακες):
 φωζαζα· εηριασ· ηξάισι·
 Die zwölf Emanationen (προβολαι):
 αμαζωιεζ· μαζαζωεν·
 ζωχαζαιε· οειζαζη·
 ζαζωαιε· ζηζζηαι·
 ωωωζαι· φωζαζωι·
 ωζωωιεζ· ειζαζω·
 ουθηζαι· θ^εωουζαζ·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύεν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ιεζημα emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ουξαβε· εξάζαι· αζηζαι·

19



Die drei Wächter (φύλακες):
 ναξ'αζαζ· αηξ'οθαφ· ναξ'αιε·
 Zwölf Emanationen (προβολαι)
 θωσ?α?ζαωζ· ουζαωζ·
 ωειζααι· ουεζαζωι·
 ωζαζιηε· ωξαζαζωα·
 θησανζαζω· ζανζαωζενια·
 ωζαιζηαι· ωξαζαφωζα·
 ζυνωζαζ· νοζωχαζα·

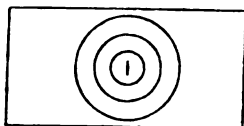
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jedem Topos (τόπος) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche αηζαοι emanirt hat (προβάλλειν), als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) jeder von den Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες) οὐζ'αιε· εὐθ'οζαιε· ζαιεν·

20



Sein Merkmal (χαρακτήρ)



Die drei Wächter (φύλακες):
 φιθ^εξαιζα· νυξ^ιναι· λιθ^οζαζ·
 Zwölf Emanationen (προβολαι):
 ηλαζαζωιωια· ωιζιωη·
 ζυφωσαωζ· ζουζαιε·
 ωνζωνεζ· φωζεαβ·
 ψωζαφι· ωζαζωσ·
 ζωζεαψ· αζωζεζα·
 ξεζωιασ· αζωφραι·


Und es sind zwölf Häupter in jedem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὕμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ζαιζωα emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): $\psi\acute{\alpha}\sigma\alpha\epsilon\cdot$ α?ζθ^οζασ· ιωζα·

21

(145)^m p.27. ΙΕΟΥ ΚΑ ΕΟΥ

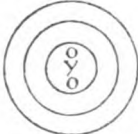
ΚΑ



πεφραν
ωαζιαι
ΙΕΟΥ

Die drei Wächter (φύλακες):
ωζ^σ α^ε ζ· εωησ· αζαι^εσ·
Zwölf Emanationen (προβολαι):
ζωζωζεαι· ωζεαιεα·
ζωχωζαι· ωζαωζα·
θωζαζαζαι· ωσ?χωζωζα·
ναωζαιεαι· υζαιεωζ·
μαραζαζ· παιεωζαζ·
ωζααιεζ· ουεπαζαζ·

Sein Merkmal (χαρακτήρ)

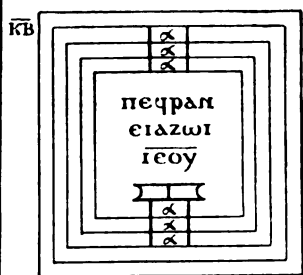


Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

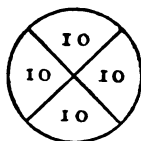
Dies sind die, welche ωαζιαι emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): υζωι· ζω^ειξα· ιε^εζθ^ε

22

(146)ρ 28. ΙΕΟΥ ΚΒ ΔΤΟ



Sein Merkmal (χαρακτήρ)



Die drei Wächter (φύλακες):

χωσά^οζεα· θη^οσσει· οζα^νζα·

Zwölf Emanationen (προβολαί):

χωζαζαιε· ωζαιειωσ·

ωζωχωζαε· ωφνωζαζ·

β βαωθωιωζα· ωζαιειε·

απ αυζωζα· αζαζειαι·

ωεαζαι· θεωζωζα·

ασαζωχα· θυσαιειωζ·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ειαζωι emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder von den Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ιεα^θαιε· θωζα^ξξαφα· ωζσα^ξζε·

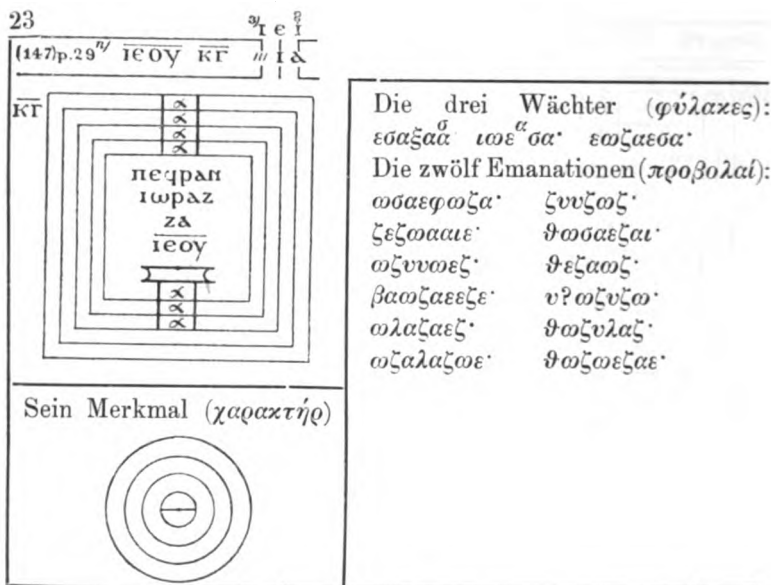
23

(147) p. 29^{ny} ΙΕΟΥ ΚΓ

ΚΓ

πεμπαν
ιωραζ
za
ιεοϋ

Sein Merkmal (χαρακτήρ)



Die drei Wächter (φύλακες):
εσαξα^α ιωε^α σα^α εωζαεσα^α

Die zwölf Emanationen (προβολαι):

ωσαεφωζα ^α	ζυυζωζ ^α
ζεζωααιε ^α	θωσαεζαι ^α
ωζυυωεζ ^α	θεζαωζ ^α
βαωζαεεζε ^α	υ? ωζυζω ^α
ωλαζαεζ ^α	θωζυλαζ ^α
ωζαλαζωε ^α	θωζωεζαε ^α

Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεῖν) damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ιωραζζα emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις) vorhanden, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες):
ωσα^v. εζθ^ε. σαωσα^oεσ^o

24
(1+8) p.30. ιεου κλ εοι



Sein Merkmal (χαρακτήρ)



Die drei Wächter (φύλακες)
 θωξαι· σωζ^οαεα· ζωζ^ταε·
 Die zwölf Emanationen (προβολαι):
 σωχο[?]υζωα· ουχαα[?]·
 ωζιωζαε· υωζυωζ·
 θυζαζεαζ· ωιωζαε·
 ταυζωθαω· βηζαζυω·
 ουεζωαι· θιωζαι[?]ει[?]·
 αυζε[†]ωε·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωνωζ emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες):
 ειξασ· αω^αηαζ· θωζ^οαι·

25

(149) p.31 Ι Δ Ε

ΙΕΟΥ ΚΕ

πεψρακ
ζωζαϊ
εω
ΙΕΟΥ

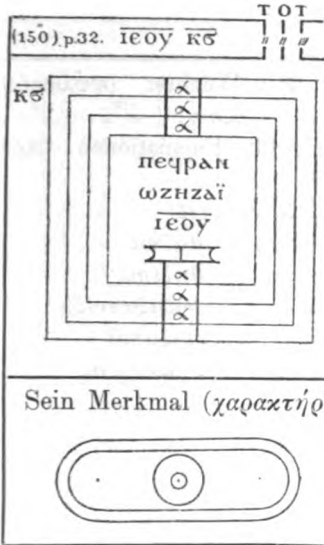
Sein Merkmal (χαρακτήρ)

Die drei Wächter (φύλακες):
 μο^ςξιαιε· σηζαζ·
 λαζαζε·

Zwölf Emanationen (προβολαί):
 τα^ςωζαζωε·* ηενωζαε·
 αηρζηω· θηχωωζωα·
 θωζιαεζ· βερζαεσα·
 φωψωζεζ· ειεζαεε·
 ωεσν? φνζ· ζειεζωεζ·
 ωζωααιε· ονεζηουεζ·

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Τοποι (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

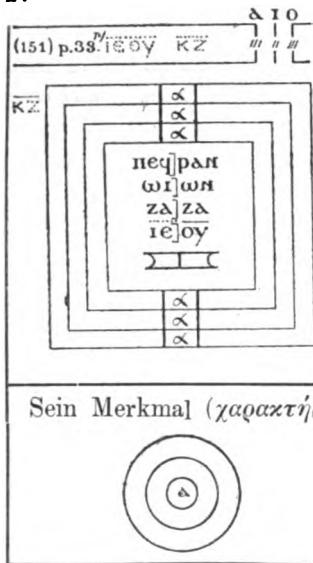
Dies sind die, welche ζωζαιεω emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξις); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): δα^ςζαε· ονεζζα· θωεζωεα·



Die drei Wächter (φύλακες):
 ωζηζαϊηξάι
 Zwölf Emanationen (προβολαι):
 λαωζαζω· ηοχ?
 ηζηζαζω· αραζω
 ουθωζαιψ· αραζω
 ωζωζαια· θωζα
 αρηζαωθ· φυζωφ
 λαξαζωφοζ· ουζουζ

Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωζηζαι emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): α?υ?σαε· αηζαι· ουρσαζ^οασ·



Die drei Wächter (φύλακες):

ζηλαζα· λαζαω?· λ^ωζ·

Die zwölf Emanationen (προβολαι):

ευωζ^ωζαζωε· ωζε

|||||||αζωζ· θαζηεξ

|||ζαωζα· θηζεαιε·

||νσφωι· βωζαζαπωζ|||

||αιλαζαζ· ειαζα?ε?·

μ?αζαηηι· θωζω|||αζ·

Sein Merkmal (χαρακτήρ)



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Un des sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὕμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωιωνζαζα emanirt (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanirte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαι). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ραζαιναλαμήι

[Erhöre mich, indem ich Dich preise, o erstes Mysterium, welches in seinem Mysterium aufstrahlte; es liess den Jeü den fünften Aeon aufstellen und setzte Archonten, Dekane und Liturgen] | (34) p. 35 in den fünften Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ψαμαζαζ. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες) und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des fünften Aeons (αἰών) zerstreut sind, und sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den sechsten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den sechsten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ζαονζα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in den Archonten (ἄρχοντες), Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des sechsten Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den siebenten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den siebenten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: χαζαβραωζα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in den Archonten (ἄρχοντες), Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des siebenten Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den achten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den achten Aeon (αἰών) ein, dessen

unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: βαναζα . . . Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες), und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des achten | (33) p. 36. Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den neunten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den neunten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: δαζαωζα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) [der Welt (κόσμος)] in den Archonten (ἄρχοντες), Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des neunten Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den zehnten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den zehnten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: τανουαζ. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες), und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des zehnten Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den elften Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den elften Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: πλουζααα. | (36) p. 37. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες) und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des elften Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον)

aufstrahlte; es liess den Jeü den zwölften Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den zwölften Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: παρναζα. . . . Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες) und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des zwölften Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

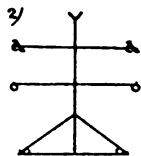
Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeü den Topos (τόπος) der vierundzwanzig unsichtbaren (ἀόρατοι) Emanationen (προβολαί) mit ihren Archonten (ἄρχοντες), ihren Göttern, ihren Herren, ihren Erzengeln (ἀρχάγγελοι), ihren Engeln (ἄγγελοι), ihren Dekanen (δεκανοί) und ihren Liturgen (λειτουργοί) in einer Taxis (τάξις) des dreizehnten Aeons (αἰών) aufstellen, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ωζαναζαω. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in || (35) p. 38. den vierundzwanzig unsichtbaren (ἀόρατοι) Emanationen (προβολαί) und in ihren Archonten (ἄρχοντες), ihren Göttern, ihren Herren, ihren Erzengeln (ἀρχάγγελοι), ihren Engeln (ἄγγελοι), ihren Dekanen (δεκανοί) und ihren Liturgen (λειτουργοί) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es stellte den dreizehnten Aeon (αἰών) auf und setzte (καθιστάναι) die drei Götter und den Unsichtbaren (ἀόρατος) in den dreizehnten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: λαζαζααα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche in den drei Göttern und dem Unsichtbaren (ἀόρατος) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; und es stellte alle Archonten (ἄρχοντες) und Jabraoth, welche an das Lichtreich geglaubt (πιστεύειν) haben, in einen reinen Lufttopos (ἀήρ, τόπος) auf, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: χαχαζαωραζα. Rette alle meine

Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) in allen Archonten (*ἄρχοντες*) und den Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf. Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*).

[Den sechs Topoi umgeben, in deren Mitte sich befindet¹.] || (31) p. 39. Wenn ihr nun zu diesem Topos (*τόπος*) kommt, so besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*): Dies ist sein Name: *ζαιεωαζ*; während dieses Psephos (*ψηφος*): *στλα* sich in eurer Hand befindet, saget diesen Namen: *αιιωεωζαζ* dreimal. Und es stieben die Wächter (*φύλακες*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) davon, bis ihr zu dem Topos (*τόπος*) ihres Vaters gelangt, und er euch seinen Namen und sein Siegel¹) giebt, und ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt²). Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (*θησαυρός*).



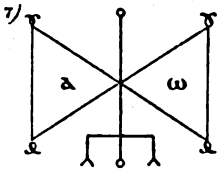
Wiederum (*πάλιν*) kamen wir heraus zu dem 56sten? Schatz (*θησαυρός*) des *αωζαζη*, ich und meine Taxis (*τάξις*), die mich umgiebt.

Es sprachen die Jünger (*μαθηταί*) Jesu zu ihm: „Die wie viele Taxis (*τάξις*) der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind?“ Er sprach: „Dies ist die zweite Taxis (*τάξις*) des Schatzes (*θησαυρός*) der Äusseren; es befinden sich zwei Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) innerhalb und eine in der Mitte und zwei ausserhalb. Deswegen nun siehe sind wir zu den zwei [Taxis] der Äusseren herausgekommen, und es befinden sich fünf Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) in der Mitte, indem sie in den Topoi (*τόποι*) des in der Mitte des Alls wohnenden Gottes vorhanden sind. Deswegen habe ich zwei ausserhalb und zwei innerhalb gelegt; ihre Ähnlichkeit ist innerhalb aller, aber (*ἀλλά*), wenn ich sie emaniere, lege ich zwei ausserhalb von ihm und zwei innerhalb von ihm und eine in meine? (die) Mitte. Dies ist nun die Aufstellung dieser Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) in diesen Topoi (*τόποι*).

¹ Die Auflösung des Zeichens $\sigma\tau\lambda\alpha$ erscheint fraglich.

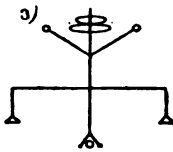
² Auch hier ist dasselbe wie vorher zu bemerken.

„Vernehmet nun jetzt die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός). Wenn ihr zu diesem Schatze (θησαυρός) herauskommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζωξαεζωξ, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (ψηφος): χφιε sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: ωοιεηζαζαμαζα dreimal. Und || (32) p. 40. es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters gelangt, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, bis ihr zu dem Thor innerhalb seines Schatzes geht. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen.“

Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 56sten¹⁾ Schatz (θησαυρός) des ηειωωζζιοα heraus, ich und meine Taxis (τάξις), die mich umgiebt. Ich sprach: „Vernehmet die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich ηειωωζζιοα. Wenn ihr zu diesem Topos (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

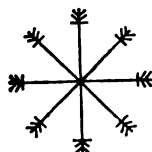


Dies ist sein Name, saget ihn nur einmal: ζωαζεουε, während dieses Psephos (ψηφος): φνε sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: ουειεζωαξ dreimal. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός).“

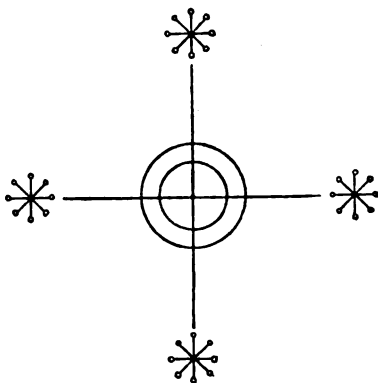
Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 57sten Schatz (θησαυρός) heraus, ich und meine Taxis (τάξις), welche mich umgiebt. Wir kamen zu dem Topos (τόπος) οιωζωω . . . „Vernehmet nun jetzt seine Emanation und alle seine Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn. Wenn ihr zu diesem Topos (τόπος)

¹⁾ Das Original ist an dieser Stelle verstümmelt; sollte die Lesung richtig sein, so müsste man ein Versehen des Schreibers annehmen und vorher statt 56 besser 55 lesen.

gelangt, so besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*): Dies ist sein Name: *ιαζωηηζασαεζ*, saget ihn nur einmal, indem dieses Psephos (*ψηφος*): *ϥριθ* sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: *ζωζωζωιειηζωα* dreimal. Und es stieben die Wächter (*φύλακες*) und die Taxeis (*τάξεις*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) davon, bis ihr zu ihrem Vater geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (*θησαυρός*) und seiner Insassen.“

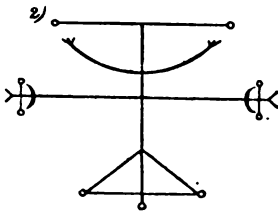


(30) p. 41. Wiederum (*πάλιν*) kamen wir zu dem 58sten Schatz (*θησαυρός*) des *εωζεωζα* heraus, ich und meine Taxis, die mich umgiebt. Ich sprach: „Vernehmet nun jetzt die Stellung dieses Schatzes (*θησαυρός*) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (*τόποι*) umgeben ihn. Wenn ihr zu diesem Topos (*τόπος*) kommt, so besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*): Dies ist sein Name: *ζααινζωαζ*, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (*ψηφος*): *δρκβ* sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: *εεεειηηζηωζααιζε* dreimal. Und es stieben die Wächter (*φύλακες*) und die Taxeis (*τάξεις*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) davon, bis ihr zu dem Topos (*τόπος*) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (*θησαυρός*) und aller seiner Insassen.“




Wiederum (*πάλιν*) kamen wir zu dem 59sten Schatz (*θησαυρός*) des *ουιηζαζωη* heraus, ich und meine Taxis, welche mich umgiebt. „Vernehmet nun jet die ztStellung dieses Schatzes (*θησαυρός*) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (*τόποι*) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich *ουιηζαζωη*. Wenn ihr nun zu

diesem Topos (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζηηαωεζωαζ, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (ψηφός): ς, ρπζ sich in eurer Hand befindet. Wiederum (πάλιν) rufet (ὀνομάζειν) diesen Namen: ζωοοινωνηζα dreimal. Und es stiehen die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die

Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός).“

Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem sechzigsten Schatz (θησαυρός): ωαζαηζω heraus, | (29) p. 42. ich und meine Taxis, die mich umgiebt. Ich sprach zu meinen Jüngern (μαθηται): „Vernehmet inbetreff der Stellung dieses Schatzes (θησαυρός): sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich ωαζαηζω. Diese zwei Striche, welche unterhalb seiner Topoi (τόποι) also  gezogen sind, sie sind die Wurzel seiner Topoi (τόποι), in welchen er steht. Auch diese beiden Striche, in welchen diese Alpha's von diesem Typus (τύπος) sind, nämlich zwei oberhalb und zwei unterhalb, sie sind die Strassen, wenn Du zu dem Vater, in seinen Topos (τόπος) und in sein Inneres gehen willst. Diese Alpha's, sie sind die Vorhänge (καταπετάσματα), welche vor ihn gezogen sind.

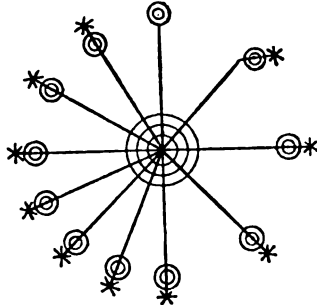
Wiederum (πάλιν) befinden sich zwölf Topoi (τόποι) in seinem Schatze (θησαυρός), und in jedem Topos (τόπος) befinden sich zwölf Häupter, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Es sind zwölf Taxeis (τάξεις) in seinem Schatze (θησαυρός), und es wird ausser diesen noch eine Menge anderer Taxeis (τάξεις) in diesem Schatze (θησαυρός) vorhanden sein, und sie werden ein Haupt über sich herrschen (ἄρχειν) lassen und werden es „das erste Gebot“ und „das erste Mysterium“ (μυστήριον) nennen.

Wiederum (πάλιν) giebt es nur ein Thor (πύλη) innerhalb dieses Schatzes (θησαυρός), wiederum (πάλιν) an seinem Äussern, welches ausserhalb von ihm ist, hat er drei Thore (πύλαι), an deren Eingängen sich neun Wächter (φύλακες)

befinden; drei sind an jedem Thore (πύλη), und einem jeden von ihnen ist ein Name.

Jetzt nun, wenn ihr zu diesem Topos (τόπος) geht, so besiegelt (σφραγίζεω) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h. mit diesem. Dies ist sein Name: ξαξαφαζαζωζαη, saget ihn nur einmal, indem dieses Psephos (ψηφός): λωνε sich in eurer Hand befindet. | (5) p. 43. Dies ist das Siegel (σφραγίς):

Wiederum (πάλιν) saget auch diesen Namen: ηηζομαζαζωαλαωζαηζ dreimal. Und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) stieben davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) des Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr hineingehet, bis ihr zu dem Thore (πύλη) innerhalb seines Schatzes (θησαυρός) gelangt. Und es werden jene Wächter (φύλακες)



das Siegel (σφραγίς) ihres Vaters sehen und davonstieben, denn sie haben es erkannt, bis ihr zu dem Topos (τόπος), der innerhalb von ihm ist, geht. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und seiner Insassen, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihm sein werden.

Siehe nun habe ich euch die Stellung aller Schätze (θησαυροί) und derer, welche in ihnen allen sein werden, von dem Schatze (θησαυρός) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, dessen Name dieser ist: ἰοαιωθωνιχωλμω, bis zu dem Schatze (θησαυρός) ωαζαηζω gesagt. Siehe nun habe ich euch ihre gesammte Stellung gesagt, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater lobpreisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (δύναμις) gebe.“

Da (τότε) sprachen die Jünger (μαθηταί) Jesu zu ihm: „Unser Herr, wodurch sind denn alle diese Topoi (τόποι) entstanden, oder (ἦ) wodurch sind diese in ihnen befindlichen Vaterschaften entstanden, und wodurch sind denn auch alle ihre Taxeis (τάξεις) entstanden, oder (ἦ) wodurch entstanden wir?“

Es sprach Jesus zu ihnen. „Sie sind durch diese kleine Idee entstanden, eine hat der Vater zurückgelassen; und nicht an sich gezogen. | (6) p. 44. Er hat sich in sich ganz zurückgezogen

bis auf diese kleine Idee, welche er zurückgelassen und nicht an sich gezogen hat. Ich strahlte in dieser kleinen Idee auf, der ich aus meinem Vater entstanden war, ich wallte auf und entband mich aus ihr. Ich strahlte in ihr auf, und sie emanirte (προβάλλειν) mich, indem ich die erste Probole (προβολή) aus ihr und ihre ganze Ähnlichkeit und ihr Abbild (εἰκόνι) war. Als sie mich emanirt (προβάλλειν) hatte, stand ich vor ihr.

Wiederum (πάλιν) strahlte diese kleine Idee auf und gab eine andere Stimme von sich, d. h. die zweite Stimme. Sie wurde darnach alle diese Topoi (τόποι), d. h. die zweite Emanation (προβολή).

Wiederum (πάλιν) ging sie nach einander heraus und wurde alle diese Topoi (τόποι), indem sie nach einander herausgingen. Sie (sc. Idee) liess sie alle diese Topoi (τόποι) werden.

Wiederum (πάλιν) gab sie die dritte Stimme von sich und liess sie (sc. die Stimme) die Kraft der Schätze (θησαυροί) bewegen, sie liess sie alle diese Häupter entsprechend (κατά) dem Topos (τόπος) werden, und sie standen entsprechend (κατά) allen Topoi (τόποι) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen. Er aber, mein Vater, bewegte alle diese Häupter und liess ein jedes zwölf Emanationen (προβολαί) emanieren (προβάλλειν). Er breitete sie aus in diesen Topoi (τόποι) der Schätze (θησαυροί) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen.

Euch, meine Jünger (μαθηταί), habe ich in die Topoi (τόποι) der Inneren getragen, indem ihr eine Taxis (τάξις) seid, damit ihr mit mir in alle Topoi (τόποι) geht, zu welchen wir gehen werden, damit ihr mir | (7) p. 45. in allen Topoi (τόποι), zu welchen ich gehen werde, dient (διακονεῖν), und ich euch „Jünger“ (μαθηταί) nenne.

Jetzt nun, wenn ihr aus allen diesen Topoi (τόποι) kommt, so saget diese Namen, welche ich euch gesagt habe, und ihre Siegel (σφραγιδες), auf dass ihr euch mit ihnen besiegelt (σφραγίζειν), und empfanget den Namen [ihrer] Siegel (σφραγιδες), während ihr Psephos (ψηφος) in eurer Hand ist. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht.

Wiederum (πάλι) werdet ihr in sie alle, in die Topoi (τόποι) der „Inneren“ hineinsetzen, bis (έως) ihr zu dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes geht. Dies ist nun die gesammte Stellung der Schätze (θησαυροί), welche ich euch soeben auseinandergesetzt habe“.

Da (τότε) sprachen die Jünger (μαθηταί) Christi zu ihm: „O Herr, als (έπειδή) wir zu Dir sagten: „Gieb uns nur einen Namen, damit er für alle Topoi (τόποι) genüge“, da (τότε) hast Du zu uns gesagt: „Bis dass ich euch alle Topoi (τόποι) habe erblicken lassen, werde ich ihn euch sagen.“ Siehe wir haben sie alle und alle ihre Insassen geschaut, und Du hast uns ihren Namen und den Namen ihrer Siegel (σφραγίδες) und alle ihre (ψήφοι) gesagt, auf das alle Topoi (τόποι) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben. Jetzt nun gieb uns den Namen, von dem Du zu uns gesagt hast: „Wenn ich euch die Schätze (θησαυροί) habe schauen lassen, so werde ich ihn euch sagen“. Jetzt nun, unser Herr, sage ihn uns, damit wir ihn in allen Topoi (τόποι) der Schätze (θησαυροί) sagen, und sie vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben“.

Da (τότε) sprach Jesus zu ihnen: „Höret, und ich werde ihn euch sagen, leget ihn in euer Herz und behaltet ihn“.

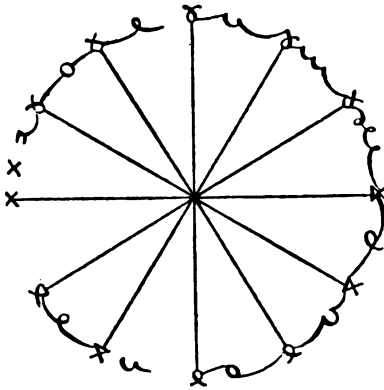
| (8) p. 46. Da (τότε) sprachen sie zu ihm: „Ist es der grosse Name Deines Vaters, der von Anfang existiert oder (ἦ)“?

Es sprach Christus: „Nein, sondern (ἀλλά) [es ist] der Name der grossen, in allen Topoi (τόποι) befindlichen Dynamis (δύναμις). Wenn Du ihn sagst, so stieben alle Topoi (τόποι) davon, welche sich in den Schätzen (θησαυροί) befinden vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, bis zum Schatze (θησαυρός) des wahren (ἀλήθεια) Gottes; die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) stieben davon. Dies ist der Name, welchen Du sagst:

aaa ωωω ζεζωραζαζζζαϊεωζαζα εεε ιι ζαιεωζωαχωε οοο
νν θωνζαοζαεζ ηηη ζζηηζαοζα χωζαε-χενδρ τυζαα(λ)ε(θ)χ.

Dies ist nun der Name, welchen ihr sagen werdet, wenn ihr in dem Topos (τόπος) der Inneren seid, dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, welcher zu den Topoi (τόποι) der Äusseren gehört. Stehet in dem Topos (τόπος) der Äusseren

und rufet (ὀνομάζειν) ihn an und besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζζηηωω-
χαασηζαζα, saget ihn zuerst
vor jenem, ergreift dieses Pse-
phos (ψηφος) „7856“ mit eurer
Hand.

Wenn ihr ihn anrufen (ὀνο-
μάζειν) werdet, so saget diesen
zuerst; darnach wendet euch zu
den vier Ecken des Schatzes
(θησαυρός), in welchem ihr
seid, besiegelt (σφραγίζειν)
euch mit diesem Siegel (σφρα-
γίς) und saget seinen Namen,
während dieses Psephos (ψηφος) sich in eurer Hand befindet.
Darnach saget diesen Namen | (9) p. 47. nur einmal, indem ihr
ihn anrufet (ὀνομάζειν) und euch zu den vier Ecken des
Schatzes (θησαυρός), in welchem ihr seid, wendet. Wenn ihr
ihn angerufen (ὀνομάζειν) habt, so saget: „Mögen die Wächter
(φύλακες) der sechzig Schätze (θησαυροί) innerhalb in unendlicher
Weise und ausserhalb und alle Taxeis (τάξεις) der¹
Schätze (θησαυροί) und die Vorhänge (καταπετάσματα) der . .
. Schätze (θησαυροί) und die Topoi (τόποι) der Strassen
ihrer gesammten Vaterschaft davontstieben, denn ich habe den
grossen Namen, welchen der Gott aller Topoi (τόποι) von allen
Schätzen (θησαυροί) uns gesagt hat, angerufen (ὀνομάζειν), bis
ich zu dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes gehe“.

In dem Augenblick, wo ihr diesen Namen und diese Worte
und dieses Mysterium (μυστήριον) sagen und euch zu den vier
Ecken des Schatzes (θησαυρός) wenden werdet, oder (ἢ) wenn ihr
in dem Topos (τόπος) sein werdet, in welchem ihr seid, werden die
Wächter (φύλακες) der Thore (πύλαι) und die Taxeis (τάξεις) der
Schätze (θησαυροί) und ihre Vorhänge (καταπετάσματα), welche
vor diese Väter gezogen sind, alle von innen aus ihnen allen heraus
davontstieben, vom ersten bis zum letzten von ihnen allen;

¹ An dieser und der folgenden Stelle stehen mir unbekannte Ab-
kürzungszeichen.

sie werden sich in ihre eigene Gestalt zurtückziehen, bis ihr in die Topoi (τόποι) aller Schätze (θησαυροί) hineinsetzt und bis zu dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, der ausserhalb der Topoi (τόποι) meines Vaters liegt, geht.

Siehe ich habe euch den Namen gesagt, von dem ich zuvor zu euch gesagt habe, dass ich ihn euch sagen werde, bis dass alle Topoi (τόποι) der Schätze (θησαυροί) davonstieben, und ihr bis zu dem (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, der ausserhalb der Topoi (τόποι) meines Vaters liegt, geht.

Siehe nun habe ich ihn euch gesagt, behaltet ihn und saget ihn nicht beständig, damit nicht alle Topoi (τόποι) wegen seiner Herrlichkeit, die sich in ihm befindet, beunruhigt werden. Siehe nun habe ich ihn euch, den Zwölfen, die ihr mich alle umgebet, gesagt und | (10) p. 48. das Siegel (σφραγίς) und das Psephos (ψηφός). Siehe nun habe ich euch den Namen, nach welchem ihr mich gefragt habt, gesagt, damit ihr ihn in euer Herz leget.“

Als er aber (δέ) ihn zu ihnen gesagt hatte, redete er zu ihnen, indem er in dem Schatze (θησαυρός) der Innern stand: „Folget mir.“ Sie aber (δέ) folgten ihm. Er ging in die Schätze (θησαυροί) hinein und kam zu dem siebenten Schatz (θησαυρός) innerhalb und blieb in jenem Topos (τόπος) stehen.

Er aber (δέ) sprach zu ihnen, den Zwölfen: „Umgebet mich alle“. Sie aber (δέ) umgaben ihn alle. Er sprach zu ihnen: „Antwortet mir und preiset mit mir, und ich werde meinen Vater wegen der Emanation aller Schätze (θησαυροί) preisen.“ Er aber (δέ) begann (ἄρχεσθαι) zu lobsingem (ὑμνεύειν), indem er seinen Vater pries und also sprach:

Ich preise Dich, d. h. den von dem grossen Namen meines Vaters, dessen Zeichen von diesem Typos (τύπος) ~~2f~~ 2ff sind, denn Du hast Dich zu Dir ganz in? Wahrheit (ἀλήθεια) gezogen, bis Du den Ort dieser kleinen Idee losliessest, indem Du sie nicht an Dich zogest, denn was nun ist Dein Wille, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) liess er seine Jünger (μαθηταί) antworten: Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) dreimal.

Er antwortete ihnen: „Wiederholet nach mir „Amen“ (ἀμήν) entsprechend (κατά) jedem Lobpreis“.

Wiederum (πάλιν) sprach er: Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Gott, mein Vater, denn Du hast den Ort dieser kleinen Idee

gelassen, indem sie in Dir aufstrahlte, denn was nun, o | (12) p. 49. unnahbarer Gott¹)?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal.

Da (τότε) sprach er: Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, indem Dein Wille ist, dass er aufstrahlt, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie sprachen: Amen, Amen, Amen dreimal.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn durch Deinen eigenen Wunsch strahlte ich in Dir auf, indem ich eine einzige Emanation (προβολή) war, und entband mich aus Dir, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du hast mich emaniert (προβάλλειν), indem ich eine einzige Emanation (προβολή) war, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du hast mich vor Dir aufgestellt, indem ich Deine ganze Ähnlichkeit und Dein ganzes Abbild (εἰκῶν) war. Du warst mit mir zufrieden, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber als diese kleine Idee auf. Du hast die zweite Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν) und sie als Topoi (τόποι) ausgebreitet, die Dich umgeben, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: (11) p. 50. Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast die dritte Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν), d. h. diese, welche Du ent-

¹ Der Satz muss vollständig also lauten: „Denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?“

stehen liessest, indem Du Dich als alle diese Topoi (τόποι) ausbreitetest, denn was nun, o unnahbarer Gott, indem Dein Wille ist, dass alles dies entstehe?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich [o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir] selber [auf]. Du hast auch diese Emanation (προβολή) emanirt (προβάλλειν) und hast sie über alle Topoi (τόποι) gesetzt, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Namen emanirt (προβάλλειν) und hast ihnen den Namen „Schatz“ (θησαυρός) gegeben, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie sprachen: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du strahltest in Dir selber auf und hast Topoi (τόποι) emanirt (προβάλλειν). Du hast sie in allen Schätzen (θησαυροί) entstehen lassen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast eine Dynamis (δύναμις) emanirt (προβάλλειν), sie bewegte diese Häupter, damit Du jedem von ihnen den Namen „wahrer (ἀλήθεια) Gott“ gebest, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast eine Dynamis (δύναμις) emanirt (προβάλλειν), sie bewegte den wahren (ἀλήθεια) Gott, auch die übrigen Emanationen (προβολαί) zu bewegen, | (37) p. 51. welche in den Schätzen (θησαυροί) sind, damit sie andere Emanationen (προβολαί) emanieren (προβάλλειν), und Du sie alle als Taxeis (τάξεις) in den Schätzen (θησαυροί) aufstelltest, denn was nun, Dein Wille ist dieser, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast eine Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν), damit sie Wächter (φύλακες) entsprechend (κατὰ) den Schätzen (θησαυροί) hervorbringe vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf; Du hast eine Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν) und hast sie sechzig Emanationen (προβολαί) hervorbringen lassen, d. h. diese Vaterschaften, und hast einen Vater? als Gott? ¹ entsprechend (κατὰ) den Schätzen (θησαυροί) eingesetzt (καθεστάναι) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, d. h. die, welchen Du den Namen „Taxeis (τάξεις) der fünf Bäume“ gegeben hast, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast eine grosse Kraft emaniert (προβάλλειν) und sie bewegt, Siegel (σφραγιδες) hervorzubringen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf; Du hast uns diesen grossen Namen, welchen Du uns gegeben, hervorgebracht, d. h. den, welchen Du uns gesagt hast, damit alle Topoi (τόποι) davonstieben, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Gott, | (38) p. 52. Du unnah-

¹ Im Ms. ist diese Stelle nicht mehr sichtbar, die Abschrift von W. Schw. unzuverlässig.

barer, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast ein Mysterium (*μυστήριον*) aus Dir emaniert (*προβάλλειν*), denn was nun ist dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast ein Lichtbild (*-εἰκὼν*) emaniert (*προβάλλειν*) und es aufgestellt, indem es Dich selbst umgiebt, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott in anderen Topoi (*τόποι*), Du bist unnahbar in ihnen, in diesen Topoi (*τόποι*) dieser grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*. Deine Herrlichkeit hast Du in sie gelegt, indem Dein Wille ist, dass man Dir in ihnen naht, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf; Du hast eine Emanation (*προβολή*) von Anfang an emaniert (*προβάλλειν*), indem Du alle Topoi (*τόποι*) ausbreiten willst. Du nanntest sie (sc. die Emanationen) Jeû, damit die in allen Topoi (*τόποι*) Befindlichen „Jeû“ genannt werden, auf dass sie zu Königen über sie alle gemacht werden, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Dein eigenes Mysterium (*μυστήριον*) emaniert (*προβάλλειν*), der Du ein unnahbarer Gott in den *λόγοι* bist. | (39) p. 53. Du bist ein Unnahbarer in ihnen, in diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Vaters aller Jeû's, welches Du selber bist, denn was nun ist Dein eigener Wille, dass man Dir in ihnen naht, o unnahbarer Gott, welchem man in diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Grossen aller Väter, genaht ist, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

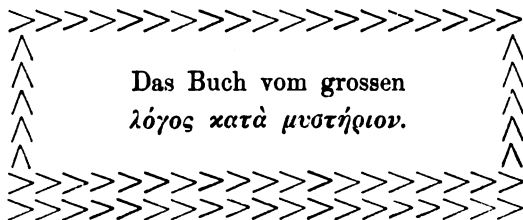
Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Dich in Dich ganz in Deine ganze Ähnlichkeit und Deine ganze Idee zurückgezogen und eine kleine Idee zurückgelassen, damit Du Deine grossen Reichthümer und Deine ganze Herrlichkeit und Deine grossen Mysterien (*μυστήρια*) offenbartest, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, Du von Anfang an existierender Vater, der die Wurzel aller dieser Herrlichkeiten dieser kleinen Idee emaniert (*προβάλλειν*) hat, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: [Du bist]¹ der unnahbare Gott, Amen, Amen, Amen (*ἄμήν, ἄμήν, ἄμήν*) dreimal, o unnahbarer Gott.

¹ Im Ms. eine Lücke. W. Schw. haben diese Zeile ausgelassen.



B. Das Buch vom grossen ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ.

Das zweite Buch Jeſu.

(40) p. 54. Es sprach Jesus zu seinen Jüngern (*μαθηται*), welche um ihn versammelt waren, zu den Zwölfen und den Jüngerinnen (*μαθητριαι*): „Umgebet mich, meine zwölf Jünger (*μαθηται*) und Jüngerinnen (*μαθητριαι*), und ich werde euch die grossen Mysterien (*μυστήρια*) des Schatzes (*θησαυρός*) des Lichtes verkündigen, die niemand in dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gotte kennt. Weder (*οὐτε*) können sie die Äonen (*αιῶνες*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, weil sie die grossen Mysterien (*μυστήρια*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) des Innern der Inneren sind. Und es können sie auch nicht die Äonen (*αιῶνες*) der Archonten (*ἄρχοντες*), wenn ihr sie vollzieht, ertragen, noch (*οὐτε*) können sie dieselben erfassen, sondern (*ἀλλά*) es kommen die Paraleptai (*παραλήμπται*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und führen die Seele (*ψυχή*) aus dem Körper (*σῶμα*), bis sie alle Äonen (*αιῶνες*) und die Topoi (*τόποι*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes durchwandern, und führen sie in den Lichtschatz (*-θησαυρός*). Und alle Sünden, welche sie wissentlich, und die sie unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus und machen sie zu einem lauterem (*εὐκρινής*) Lichte. Und die Seele (*ψυχή*) springt beständig von Topos zu Topos (*κατὰ τόπον*), bis sie zu dem Lichtschatze (*-θησαυρός*) gelangt. Und sie wandert hinein in das Innere der Wächter (*φύλακες*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*), und sie (sic) wandern hinein in das Innere der drei Amen (*ἀμήν*), und sie wandern hinein in das Innere der Zwillinge, und sie wandern

hinein in das Innere der Tridynamos (τριδύναμος), und sie wandern hinein in das Innere der Taxeis (τάξεις) der fünf Bäume, und sie wandern hinein in das Innere der sieben Stimmen (φωναί), und sie geraten in den Topos (τόπος), welcher in ihrem Innern ist, d. h. in den Topos (τόπος) der Achoretoi (ἀχώρητοι) des Lichtschatzes (-θησαυρός). Und es geben auch ihnen alle diese Taxeis (τάξεις) | (41) p. 55. ihre Siegel (σφραγίδες) und [ihre] Mysterien (μυστήρια), weil sie, bevor sie aus dem Körper (σῶμα) gekommen waren, die Mysterien (μυστήρια) empfangen haben.“

Als er aber (δέ) dieses gesagt hatte, fuhr er fort zu ihnen zu reden: „Diese Mysterien (μυστήρια), welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn (εἰ μή τι) ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch (οὐδέ) Mutter, nicht (οὐδέ) an Bruder noch (οὐδέ) Schwester noch (οὐδέ) Verwandten (συγγενής), nicht (οὐδέ) für Speise noch (οὐδέ) Trank, nicht (οὐδέ) für eine Weibsperson, nicht (οὐδέ) für Gold noch (οὐδέ) Silber, noch (οὐδέ) überhaupt für irgend etwas dieser Welt (κόσμος). Bewahret sie und verratet sie überhaupt niemandem um der Güter dieser ganzen Welt (κόσμος) willen. Verratet sie keinem Weibe oder (ἢ) irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben (πίστις) an diese 72 Archonten (ἄρχοντες) steht, oder (ἢ) die ihnen dienen, noch (οὐδέ) verratet sie denen, welche der achten Dynamis (δύναμις) des grossen Archonten (ἄρχων) dienen, d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit (ἀκαθαρσία) und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: „Wir besitzen die wahre (ἀλήθεια) Erkenntnis und beten zum wahren (ἀλήθεια) Gott.“

Ihr Gott aber ist schlecht (πονηρός). Höret nun jetzt, und ich werde euch seine Stellung verkündigen. Er ist die dritte Dynamis (δύναμις) des grossen Archonten (ἄρχων). Dies ist sein Name: Taricheas, Sohn des Sabaoth Adamas, der Feind des Himmelreiches; und sein Gesicht ist das eines Schweines, seine Zähne stehen ausserhalb seines Mundes und ein anderes Löwengesicht befindet sich rückwärts.

Bewahret [sie] nun bei euch, nicht verratet [sie] irgend einem, der in jenem Glauben (πίστις) steht, noch (οὐδέ) saget ihnen den Topos (τόπος) des Lichtes und das, was in ihm ist, denn er ist der Lichtschatz (-θησαυρός) und das, was sich in ihm

befindet; und er ist es, den der unnahbare Gott | (42) p. 56. emanirt hat (προβάλλειν).

Nicht saget ihnen diese Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός), ausser (εἰ μήτι) denen, welche ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt (κόσμος) und alle ihre Sachen und ihre Götter und Gottheiten hinter sich gelassen haben und keinen andern Glauben (πίστις) besitzen, ausser (εἰ μήτι) den Glauben (πίστις) an das Licht nach (κατά) Weise der Kinder des Lichtes, indem sie auf einander hören und sich einander wie (ὡς) Kinder des Lichtes unterordnen (ὑποτάσσειν).“

Jetzt nun siehe habe ich mit euch inbetreff der Mysterien (μυστήρια) geredet: „Bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, ausser (εἰ μήτι) denen, die ihrer würdig sind.“

Jetzt nun, da (ἐπειδή) ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt (κόσμος) verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Befehle (ἐντολαί), welche ich euch aufgetragen, vollführt habt, jetzt nun höret auf mich, und ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) verkündigen. Wahrlich, wahrlich (ἀμήν, ἀμήν) ich sage euch: „Ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) der zwölf göttlichen Äonen (αιῶνες) geben und ihre Paraleptores (παραλήπτορες) und die Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen; und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes und die Paraleptai (παραλήμπται) jenes Topos (τόπος) und die Art ihrer Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gelangen. Und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der Mittleren und die Paraleptai (παραλήμπται) und die Art ihrer Anrufung lehren, um in ihre Topoi zu gelangen; und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) der Rechten und ihre Paraleptai (παραλήμπται) und die Art ihrer Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gelangen.“

Aber (ἀλλά) vor alledem werde ich euch die drei Taufen (βαπτίσματα) geben: „die Wassertaufe“ (-βάπτισμα) und „die Feuertaufe“ (-βάπτισμα) und die „Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα)“. Und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) geben, die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von euch zu beseitigen, und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der geistigen Salbe (χρίσμα πνευματικόν) geben. Und vor | (43) p. 57. allen Dingen befiehlt demjenigen,

welchem ihr diese Mysterien (μυστήρια) geben werdet, nicht falsch zu schwören noch (οὐδέ) überhaupt zu schwören, nicht (οὐδέ) zu huren (πορνεύειν), nicht (οὐδέ) zu ehebrechen, nicht (οὐδέ) zu stehlen, nicht (οὐδέ) nach fremdem Gut zu begehren (ἐπιθυμειν), nicht (οὐδέ) Silber noch (οὐδέ) Gold zu lieben, nicht (οὐδέ) den Namen der Archonten (ἄρχοντες) noch (οὐδέ) den Namen ihrer Engel (ἄγγελοι) um irgend eine Sache anzurufen (ὀνομάζειν), nicht (οὐδέ) zu rauben, nicht (οὐδέ) zu fluchen, nicht (οὐδέ) fälschlich zu verleumden noch (οὐδέ) zu beschuldigen (καταλαλεῖν), sondern (ἀλλά) ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein, mit einem Wort (ἅπαξ ἀπλῶς) sie sollen die guten Gebote (ἐντολαί) ausführen.“

Es geschah nun, dass, nachdem Jesus diese Worte zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt hatte, dieselben sehr betrübt (λυπεῖσθαι) wurden, und schreiend und weinend Jesu zu Füssen fielen und sprachen: „O Herr, weshalb hast Du nicht zu uns gesagt: „Ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben“ ?

Jesus aber (δέ) hatte Mitleid (λυπεῖσθαι) mit seinen Jüngern (μαθηταί), weil sie ihre Eltern und ihre Brüder und ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse (βίος) dieser Welt (κόσμος) preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote (ἐντολαί), die er ihnen gegeben, befolgt hatten.

Er antwortete und sprach zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Wahrlich (ἀμήν) ich sage euch: „Ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) der neun Wächter (φύλακες) der drei Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, geben; und ich werde euch ferner die Mysterien (μυστήρια) des Kindes des Kindes geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der drei Amen (ἀμήν) geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und ich werde euch auch das Mysterium (μυστήριον) der fünf [Bäume] des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der sieben Stimmen (φωναί) und den | (44) p. 58 Willen (θέλημα) der 49 Dynamis (δυναμεις) geben, und ferner werde ich euch

das Mysterium (*μυστήριον*) des grossen Namens aller Namen geben, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz (*-θησαυρός*) umgiebt, und die Art ihrer Anrufung, um in das Innere der sieben Stimmen (*φωναι*) zu gelangen.

Und wahrlich (*ἀμήν*) ich sage euch und befehle euch, dass ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der fünf Bäume und das Mysterium (*μυστήριον*) der sieben Stimmen (*φωναι*) und das Mysterium (*μυστήριον*) des grossen Namens, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz (*-θησαυρός*) umgiebt, vollzieht. Denn (*γάρ*) der, welcher diese vollziehen wird, bedarf (*-χρεία*) keiner weiteren Mysterien (*μυστήρια*) des Lichtreiches, ausgenommen (*εἰ μήτι*) des Mysteriums (*μυστήριον*) der Sündenvergebung. Denn (*γάρ*) jeder Mensch, der an das Lichtreich glauben (*πιστεύειν*) will, muss das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung nur einmal vollziehen. Denn (*γάρ*) jedem Menschen, welcher das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung vollziehen wird, werden alle Sünden, welche er wissentlich, und die er unwissentlich begangen hat seit seiner Kindheit bis (*ἕως*) zum heutigen Tage, und die er seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) bis (*ἕως*) zum heutigen Tage begangen, alle ausgetilgt werden, und er wird zu einem lauterem (*εὐκρινέστερον*) Licht gemacht und in das Licht der Lichter aufgenommen werden.

Und ich sage euch, dass sie schon, seit sie auf der Erde sind, das Reich Gottes ererbt haben (*κληρονομεῖν*); sie haben Anteil (*μερίς*) an dem Lichtschatze (*-θησαυρός*), und sie sind unsterbliche (*ἀθάνατοι*) Götter. Und wenn diejenigen, welche diese Mysterien (*μυστήρια*) und das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen haben, aus dem Körper (*σῶμα*) kommen, so stieben alle Äonen (*αἰῶνες*) nach einander davon und fliehen nach Westen nach links wegen der Seele (*ψυχή*), die das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen hat, bis sie (sc. die Seelen) zu den Thoren (*πύλαι*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) gelangen, und die Wächter (*φύλακες*) der Thore (*πύλαι*) ihnen öffnen.

Wenn sie zu den Taxeis (*τάξεις*) des Schatzes (*θησαυρός*) gelangen, so besiegeln (*σφραγίζειν*) auch die Taxeis (*τάξεις*) sie mit ihrem Siegel (*σφραγίς*) und geben ihnen den grossen Namen ihres Mysteriums (*μυστήριον*), und sie wandern in ihr Inneres hinein.

Wenn sie zu der Taxis (τάξις) der fünf Bäume des Lichtschatzes (-θησαυρός) gelangen, so geben sie ihnen den grossen Namen und | (45) p. 59. besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), bis sie in das Innere der sieben Stimmen (φωναί) wandern.

Wenn sie zu jener Taxis (τάξις) gelangen, so geben sie ihnen den grossen Namen und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), bis sie in das Innere der Taxeis (τάξεις) der Apatores (ἀπάτορες) bis zu (έως) der Taxis (τάξις) der Topoi (τόποι) ihres Erbteils (κληρονομία) wandern. Es geben ihnen jene Taxeis (τάξεις) den grossen Namen und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), und sie wandern in das Innere hinein bis zu der Taxis (τάξις) der Tripneumatoi (τριπνεύματοι); und sie geben ihnen den grossen Namen und ihr Mysterium (μυστήριον) und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς), bis sie zu dem Topos (τόπος) des Jeü gelangen, der zu dem Schatz (θησαυρός) der Äusseren gehört, welcher gross über den ganzen Schatz (θησαυρός) ist.

Wenn sie aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangen, so giebt er ihnen den grossen Namen und sein Mysterium (μυστήριον) und besiegelt (σφραγίζειν) sie mit seinem Siegel (σφραγίς), bis sie in sein Inneres zu dem Schatze (θησαυρός) der Innern, zu den Topoi (τόποι) des Innern der Innern, d. h. zu dem Schweigen (σιγαί) und der Ruhe gelangen und sich in jenen Topoi (τόποι) zur Ruhe begeben, weil sie das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben.

Und ich werde euch alle Mysterien (μυστήρια) geben, damit ich euch in allen Mysterien (μυστήρια) des Lichtreiches vollende, und ihr „Kinder der Fülle (πλήρωμα), vollendet in allen Mysterien (μυστήρια)“ genannt werdet.“

Es geschah darnach, dass Jesus seine Jünger (μαθηταί) herbeirief und zu ihnen sprach: „Kommet alle und empfanget die drei Taufen (βαπτίσματα), bevor ich euch das Mysterium (μυστήριον) der Archonten (ἄρχοντες) sage.“ Es kamen nun alle Jünger (μαθηταί) und Jüngerinnen (μαθητρίαι) und umgaben Jesus alle zugleich. Jesus sprach nun zu ihnen: „Gehet hinauf nach Galiläa (Γαλιλαία) und findet einen Mann | (46)

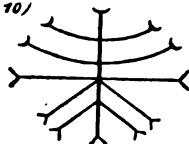
p. 60. oder (ἡ) eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit (*κακία*) gestorben ist, — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf (*συννοσία*) hält, oder (ἡ) wenn es eine Frau ist, die mit der Weise (*κοινωνία*) der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf (*συννοσία*) macht — und empfanget zwei Krüge (*ἄγγεια*) Weins aus den Händen solcher und bringet sie mir zu diesem Ort (*τόπος*) und holt mir Weinzweige herbei.*

Die Jünger (*μαθηταί*) brachten aber (*δέ*) die beiden Krüge (*ἄγγεια*) Weins und die Weinzweige herbei.

Jesus legte aber (*δέ*) ein Opfer (*θυσία*) auf, stellte einen Weinkrug (*-ἄγγειον*) zur Linken des Opfers (*θυσία*) und den andern Weinkrug (*-ἄγγειον*) zur Rechten des Opfers (*θυσία*) und legte Wachholderbeeren (*ἀρκευθίς*) und Kasdalanthos (*κασδάλανθος*) und Narden (*ναρδόσταχυς*) auf; er liess alle Jünger (*μαθηταί*) sich in leinene Kleider einhüllen, steckte Flohkraut (*κυννοκέφαλον*) in ihren Mund und legte das Psephos (*ψῆφος*) der sieben Stimmen (*φωναί*), nämlich 9879, in ihre beiden Hände und legte das Sonnenkraut (*ἡλίλακον*) in ihre beiden Hände und stellte seine Jünger (*μαθηταί*) vor das Opfer (*θυσία*). Jesus aber (*δέ*) stand bei dem Opfer (*θυσία*), breitete an einem Topos (*τόπος*) leinene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss (*κατά*) der Anzahl der Jünger (*μαθηταί*), legte Olivenzweige (*-κλάδοι*) auf den Topos (*τόπος*) der Prosphora (*προσφορά*) und bekränzte (*στεφανοῦν*) sie alle mit Olivenzweigen (*-κλάδοι*). Und Jesus besiegelte (*σφραγίζειν*) seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

Sein Name ist: *σαζαφαρας*; seine Auslegung (*ἐρμηνεία*) ist diese: *θηζωζαζ*.

Jesus | (47) p. 61. wandte sich mit seinen Jüngern (*μαθηταί*) gegen die vier Ecken der Welt (*κόσμος*), befahl ihnen, dass ein jeder von ihnen seine Füsse dicht aneinander stelle (*κολλᾶν*), und sprach folgendes Gebet (*εὐχή*): *ιωαζαζηθ αζαζη ασαζηθ, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ειαζει ειαζει ηηθ ζαηθ ζαηθ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) αρβαζαζαζα βαωζαζζαζ ζαζζωωσ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) αζαχαζαραχα ζαραχα ζαρβαθω ζαρβαθωζ ζαραει ζαραει ζαραει αζαραχα χαρζα βαρχα θαζαθ θαζαθ θαζαθ, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν)*. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft,



Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, welches sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befindet. Mögen die fünfzehn Parastatai (παραστάται) kommen, welche den sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι), die der Lebenstaufe (-βάπτισμα) vorgesetzt, dienstbar sind (διακονεῖν), deren unaussprechbare (ἄρρητοι) Namen diese sind: Astrapa, Tesphioide, Ontonios, Sinetos, Lachon, Poditanios, Opakis, Phädros, Odontuchos, Diaktios, Knesion, Dromos, Euidetos(?), Polypaidos, Entropon. Mögen sie kommen und meine Jünger (μαθηταί) mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) taufen (βαπτίζειν), ihre Sünden vergeben und ihre Schlechtigkeiten (ἄνομιαί) reinigen (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κληρος) des Lichtreiches rechnen. Wenn Du nun mich erhört und Mitleid mit meinen Jüngern (μαθηταί) gehabt hast, und wenn sie zu den Erben (κληρος) des Lichtreiches gezählt worden sind, und wenn Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἄνομιαί) ausgetilgt hast, so möge ein Wunder geschehen und ζοροκοθορα kommen und das Wasser der Lebenstaufe (-βάπτισμα) in einen von diesen Weinkrügen (-ἀγγεῖα) herausbringen.“

Und | (48) p. 62. in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und der Wein zur Rechten des Opfers (θυσία) wurde zu Wasser; und die Jünger (μαθηταί) traten vor Jesus, und er taufte (βαπτίζειν) sie, gab ihnen von der Prospora (προσφορά) und besiegelte (σφραγίζειν) sie mit diesem Siegel (σφράγις): >|—◊

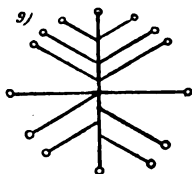
Und die Jünger (μαθηταί) waren in sehr grosser Freude, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten (ἄνομιαί) bedeckt waren, und sie zu den Erben (κληρος) des Lichtreiches gezählt wurden, und dass sie mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) getauft (βαπτίζειν) und das heilige Siegel (σφραγίς) empfangen hatten.

Es geschah, dass Jesus in der Rede fortfuhr und zu seinen Jüngern (μαθηταί) sprach: „Bringet mir Weinzweige, auf dass ihr die Feuertaufe (-βάπτισμα) empfanget.“ Und die Jünger (μαθηταί) brachten ihm die Weinzweige, er legte ein Räucherwerk auf, gab darauf Wachholderbeeren (ἀρκενθίς), Myrrhen, Weihrauch (λίβανος), Harz vom Mastixbaum (μαστιχη), Narden (ναρδόσταχυς), Kasdalanthos (κασδάλανθος), Terpentin (τερέ-

βυνθος) und Zimmtöl (στακτή); und er breitete an dem Topos (τόπος) der Prosphora (προσφορά) leinene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss (κατά) der Anzahl der Jünger (μαθηταί). Und er liess alle seine Jünger (μαθηταί) leinene Kleider anlegen, bekränzte (στεφανοῦν) sie mit aufrecht stehendem Taubenkraut (περιστερεῶν ὄρθός) und steckte Flohkraut (κυννοκέφαλον) in ihren Mund, und liess sie das Psephos (ψῆφος) der sieben Stimmen (φωναί), d. h. 9879 in ihre beiden Hände legen, und er legte die Goldblume | (49) p. 63. (χρυσάνθεμον) in ihre beiden Hände und Knöterich (πολύγονον) unter ihre Füſse und stellte sie vor das Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und liess sie ihre Füſse dicht aneinander stellen (κολλᾶν). Und Jesus trat hinter das Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und besiegelte (σφραγίζειν) sie mit diesem Siegel (σφραγίς):

Dies ist sein Name: θωζαηζ, dies ist seine Auslegung (ἐρμηνεία): ζωζαζηζ.

Jesus wandte sich mit seinen Jüngern (μαθηταί) gegen die vier Ecken der Welt (κόσμος) und sprach laut (ἐπικαλεῖσθαι) folgendes Gebet (εὐχὴ):



„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, lass meine Jünger (μαθηταί) würdig sein, die Feuertaufe (-βάπτισμα) zu empfangen, und mögest Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἀνομιαί) reinigen (καθαρίζειν) lassen, welche sie wissentlich und unwissentlich begangen haben, welche sie von [ihrer] Kindheit bis zum heutigen Tage begangen, und ihre Verleumdungen (καταλαλῆαι), ihre Flüche, ihre falschen Eide, ihre Diebstähle, ihre Lügen, ihre falschen Beschuldigungen, ihre Unzucht (πορνείαι), ihre Ehebrüche, ihre Begierden (ἐπιθυμιαί), ihre Habgier und das, was sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen haben. Mögest Du alles austilgen und sie alle reinigen (καθαρίζειν) und den ζοροκοθορα μελχισεδεκ im Verborgenen kommen lassen, dass er das Wasser der Feuertaufe (-βάπτισμα) der Lichtjungfrau (-παρθένος), der Richterin (κριτής), herausbringe. Wahrlich erhöre mich, mein Vater, der ich Deine unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen, die sich im Lichtsatze (-θησαυρός) befinden, anrufe (ἐπικαλεῖσθαι): αζαρακαζα

α . . αμαθκρατιταθ ιω ιω ιω Amen, Amen, (ἀμήν, ἀμήν) ιαωθ ιαωθ ιαωθ φαωφ φαωφ φαωφ χιωεφοζεπε | (50) p. 64. χενοβινυθ ζαρλαϊ λαζαρλαϊ λαϊζαϊ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ζαζιζαναχ νεβεοννισφ φαμου φαμου φαμου αμονναι αμονναι Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ζαζαζαζι εταζαζα ζωθαζαζαζ. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, dessen unvergängliche (ἄφθαρτοι) Namen, die sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befinden, ich angerufen (ἐπικαλεῖσθαι) habe. Du mögest den ζοροκοθορα kommen lassen, und er möge das Wasser der Feuer- taufe (-βάπτισμα) der Lichtjungfrau (-παρθένος) bringen, damit ich meine Jünger (μαθηταί) mit demselben taufe (βαπτίζειν). Wahrlich erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, möge die Lichtjungfrau (-παρθένος) kommen und meine Jünger (μαθηταί) mit der Feuer- taufe (-βάπτισμα) taufen (βαπτίζειν), ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἀνομιαί) reinigen (καθαρίζειν), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ihre unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen an, nämlich ζοθωωζα θοιθα ζαζζαωθ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν). Wahrlich erhöre mich, o Lichtjungfrau (-παρθένος) Du Richterin (κριτής), vergieb die Sünden meiner Jünger (μαθηταί) und reinige (καθαρίζειν) ihre Missethaten (ἀνομιαί), welche sie wissentlich und unwissentlich begangen haben, welche sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen, und lass sie zu den Erben (κληρος) des Lichtreiches gerechnet werden.

Wenn Du nun, mein Vater, ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten (ἀνομιαί) ausgetilgt und sie zum Lichtreiche hast rechnen lassen, so mögest Du mir ein Zeichen in dem Feuer dieses duftenden Räucherwerkes geben.“

Und in demselben Augenblick geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte, in dem Feuer; und Jesus taufte (βαπτίζειν) seine Jünger (μαθηταί), gab ihnen von der Prosphora (προσφορά) und besiegelte (σφραγίζειν) sie auf ihrer Stirn mit dem Siegel (σφραγίς) der Lichtjungfrau (-παρθένος), welches sie zu dem Lichtreiche rechnen lässt.

| (51) p. 65. Und es freuten sich die Jünger (μαθηταί), dass sie die Feuer- taufe (-βάπτισμα) und das Siegel (σφραγίς), welches die Sünden vergiebt, empfangen hatten, und dass sie zu den

Erben (*κληρος*) des Lichtreiches gezählt würden. Dies ist das Siegel (*σφραγίς*):

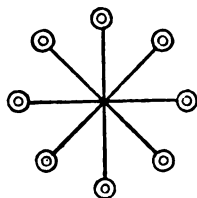
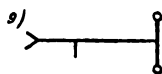
Es geschah nun darnach, dass Jesus zu seinen Jüngern (*μαθηται*) sprach: „Siehe, ihr habt die Wassertaufe (*-βάπτισμα*) und die Feuer-taufe (*-βάπτισμα*) empfangen, kommet auch, damit ich euch die Taufe (*βάπτισμα*) des heiligen Geistes (*πνεῦμα*) gebe.“

Er legte das Räucherwerk der Taufe (*βάπτισμα*) des heiligen Geistes (*πνεῦμα*) auf, gab darauf Weinzweige, Wachholderbeeren (*ἀρκευθίς*), Kasdalanthos (*κασδάλανθος*), Überbleibsel von Safran (*προκομάγαματος*), Harz vom Mastixbaum (*μαστίχη*), Zimmt (*κινάμωμον*), Myrrhen, Balsam und Honig und stellte zwei Krüge (*ἄγγεια*) Weins auf, einen zur Rechten des Räucherwerkes, welches er aufgelegt hatte, und den andern zur Linken und legte Brote darauf gemäss (*κατά*) der Anzahl der Jünger (*μαθηται*). Und Jesus besiegelte (*σφραγίζειν*) die Jünger (*μαθηται*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

Dies ist sein Name: *ζακζωζα*, dies ist seine Auslegung (*ἐρμηνεία*): *θωζωνωζ*.


Es geschah nun, als Jesus sie mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) hatte, stand er bei dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, stellte seine Jünger (*μαθηται*) vor das Räucherwerk und bekleidete sie alle mit leinenen Gewändern, während sich das Psephos (*ψηφος*) der sieben Stimmen (*φωναι*) in ihren beiden Händen befand, nämlich 9879.

Es rief Jesus mit lauter Stimme und sprach also: „Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht, denn ich rufe (*ἐπικαλεῖσθαι*) seine (sic!) unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) an: *ζαζαζαου ζωθζαζωθ θωζαζαζωθ χενοβινυθ αθαηηυ ωση ωζαηωζ κροβιαλαθ*. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater | (52) p. 66. aller [Vaterschaft], Du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht, denn ich habe Deine unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) angerufen (*ἐπικαλεῖσθαι*). Vergieb die Sünden meiner Jünger (*μαθηται*), lösche aus ihre Missethaten (*ἀνομίαι*), welche sie wissentlich und unwissentlich begangen, welche sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen



haben, und lass sie zu den Erben (κλήρος) des Lichtreiches gerechnet werden.

Wenn Du nun, mein Vater, die Sünden meiner Jünger (μαθηταί) vergeben und ihre Missethaten (ἀνομίαι) gereinigt (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλήρος) des Lichtreiches hast rechnen lassen, so gieb mir ein Zeichen in der Prosphora (προσφορά).“

Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und er taufte (βαπτίζειν) alle seine Jünger (μαθηταί) mit der Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) und gab ihnen von der Prosphora (προσφορά). Er besiegelte (σφραγίζειν) ihre Stirn mit dem Siegel (σφραγίς) der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι), welches sie zu den Erben (κλήρος) des Lichtreiches rechnen lässt. Und es freuten sich die Jünger (μαθηταί) sehr, dass sie die Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) und das Siegel (σφραγίς) empfangen hatten, welches die Sünden vergibt und ihre Missethaten (ἀνομίαι) reinigt (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλήρος) des Lichtreiches rechnen lässt. Dies ist das Siegel (σφραγίς): 

Jesus vollzog aber (δέ) dieses Mysterium (μυστήριον), während alle seine Jünger (μαθηταί) mit leinenen Kleidern angethan und mit Myrten (μυροίνη) bekränzt (στεφανοῦν) waren; und es befand sich in ihrem Mund Flohkraut (κνυνοκέφαλον) von der κριστή(?)¹ und Einspross vom Beifuss (μονόκλαδος ἀρτεμισίας) in ihren beiden Händen, und ihre Füsse waren dicht aneinander gestellt (κολλᾶν), indem sie sich zu den vier Ecken der Welt (κόσμος) wandten.

Es geschah nach diesem, dass Jesus das Räucherwerk für das Mysterium (μυστήριον), welches die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von den Jüngern (μαθηταί) beseitigt, auflegte. Er liess sie ein Weihrauchfass auf Harnischkraut (θαλασσία) bauen, legte Weinzweige, (53) p.67. Wachholder (ἄρκευθίς), Betel (μαλάβαθρον), Kouoschi(??)², Asbest (ἀμιαντον), Achatstein (-ἀχάτης) und Weihrauch (λίβανος) darauf und liess alle seine Jünger (μαθηταί) sich in

¹ Die Stelle ist im Ms. schlecht erhalten.

² Im Ms. schlecht erhalten, der Name der Pflanze ist mir unbekannt.

leinene Kleider einhüllen. Er liess sie sich mit Beifuss (*ἀρτεμισία*) bekränzen (*στεφανοῦν*) und legte Weihrauch (*λίβανος*) in ihren Mund und das Psephos (*ψῆφος*) des ersten Amens (*ἀμήν*): 530 in ihre Hand; sie stellten (*κολλᾶν*) ihre Füsse dicht aneinander und verharrten vor dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte. Jesus besiegelte (*σφραγίζειν*) seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*), d. h.:

Dies ist sein wahrer (*ἀλήθεια*) Name: *ζηζηζω ιαζωζ*; dies ist seine Auslegung (*ἐρμηνεία*): *ζωζωζαί*.

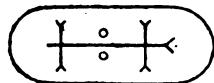
Nachdem Jesus seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelte (*σφραγίζειν*) hatte, stand er wiederum (*πάλιν*) bei dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und sprach folgendes Gebet (*εὐχὴ*):

„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht, denn ich rufe (*ἐπικαλεῖσθαι*) Deine unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen des Lichtschatzes (*-θησαν-ρός*) an: *νηρηπηρ ζοφονηρ ζοιλθιζουβαω ζουβαω Amen, Amen, Amen* (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*).

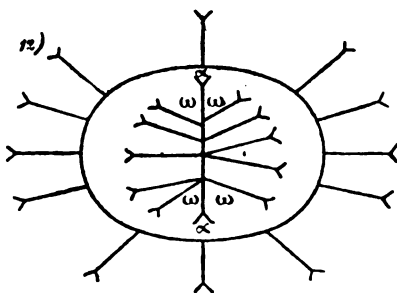
Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht. Erhöre mich und zwinge (*ἀναγκάζειν*) den Sabaoth Adamas und alle seine Anführer (*ἀρχιγγοί*), dass sie kommen und ihre Unbill (*κακία*) von meinen Jüngern (*μαθηταί*) wegnehmen.“

Als er aber (*δέ*) dieses Gebet (*εὐχὴ*) gegen die vier Ecken der ganzen Welt (*κόσμος*) gesprochen hatte, er und seine Jünger (*μαθηταί*), besiegelte (*σφραγίζειν*) er sie alle mit diesem Siegel (*σφραγίς*) des zweiten Amens (*ἀμήν*), d. h.:

Dies ist sein wahrer (*ἀλήθεια*) Name: *ζα-χωζακωζ*, dies ist seine Auslegung (*ἐρμηνεία*): *ζχωζοζω*.



Und als Jesus sie mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelte (*σφραγίζειν*) hatte, in demselben Augenblick nahmen die Archonten (*ἄρχοντες*) | (54) p. 68. ihre gesammte Unbill (*κακία*) von den Jüngern (*μαθηταί*) fort. Und sie waren in sehr grosser



Freude, dass die gesammte Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von ihnen abgelassen hatte. Und als die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von ihnen abgelassen hatte, wurden die Jünger (μαθηταί) unsterblich (ἀθάνατοι), indem sie Jesu in alle Topoi (τόποι), wohin sie gehen wollten, folgten.

Jesus aber (δέ) sprach zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Ich werde euch die Apologie (ἀπολογία) aller dieser Topoi (τόποι) geben, der ich euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihre Taufen (βαπτίσματα), ihre Prosphorai (προσφοραί), ihre Siegel (σφραγίδες), alle ihre Paraleptores (παρὰλήμπτωρες), ihre Psephoi (ψῆφοι), ihre wahren (ἀλήθεια) Namen und ihre Apologien (ἀπολογίαι) wegen der Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen, gegeben habe. Damit ihr in das Innere aller dieser hineinwandert, werde ich euch die Namen ihrer Apologien (ἀπολογίαι) und ihre Psephoi (ψῆφοι) sagen.

Jetzt nun höret, und ich werde zu euch inbetreff des Herausgehens eurer Seele (ψυχή) reden, nachdem (ἐπειδή) ich euch alle diese Mysterien (μυστήρια) und ihre Siegel (σφραγίδες) und ihre Namen gesagt habe. Wenn ihr aus dem Körper (σῶμα) kommt und diese Mysterien (μυστήρια) vollzieht, so werden alle Äonen (αιῶνες) und alle ihre Insassen davontrieben, bis ihr zu diesen sechs grossen Äonen (αιῶνες) gelangt. Diese aber (δέ) werden nach Westen nach links mit allen ihren Archonten (ἄρχοντες) und allen ihren Insassen fliehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu den sechs Äonen (αιῶνες) gelangt, so werden sie euch festhalten (κατέχειν), bis ihr das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangt, denn es ist das grosse Mysterium (μυστήριον), welches sich in den Schätzen (θησαυροί) des Innern der Innern befindet, und es ist das gesammte Heil der Seele (ψυχή). Und ein jeder, welcher jenes Mysterium (μυστήριον) empfangen wird, ist vorzüglicher als alle Götter und alle Herrschaften aller dieser Äonen (αιῶνες), welche die zwölf Äonen (αιῶνες) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes sind; denn es ist das grosse Mysterium (μυστήριον) des Unnahbaren, welcher sich in den Schätzen (θησαυροί) des Innern der Innern befindet. Deshalb nun muss jeder Mensch, welcher an den Sohn des Lichtes glauben (πιστεῦειν) will, | (55) p. 69. das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen,

damit er ganz vollkommen (*παντέλειος*) und in allen Mysterien (*μυστήρια*) vollendet werde; denn es ist das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung. Der nun, welcher von diesen Mysterien (*μυστήρια*) empfangen wird, muss das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen. Deswegen nun sage ich euch, dass, wenn ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt, alle Sünden, die ihr bewusst und unbewusst begangen, die ihr seit eurer Kindheit bis (*ἕως*) zum heutigen Tage und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches (*σάρξ*) der *εἰμαρμένη* begangen habt, sämmtlich ausgetilgt werden, weil ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt.

Und wenn ihr aus dem Körper (*σῶμα*) kommen werdet und sein Mysterium (*μυστήριον*) und auch seine Apologie (*ἀπολογία*) vollzogen habt, so stieben alle Äonen (*αιῶνες*) und alle ihre Insassen davon. Wiederum (*πάλιν*) fliehen sie nach Westen nach links, weil ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt.

Und wenn alle Äonen (*αιῶνες*) davongestoben sind, dann reinigt das Licht des Schatzes (*θησαυρός*) den zwölften Äon (*αιῶν*), damit alle Wege, auf welchen ihr hinaufkommt, gereinigt sind. Und es wird der Lichtschatz (*-θησαυρός*) offenbar, und ihr werdet den Himmel von unten schauen und die Wege von den Topoi (*τόποι*) aller Äonen (*αιῶνες*) sämmtlich gereinigt sehen, weil alle Äonen (*αιῶνες*) mit allen ihren Insassen nach Westen nach links geflohen sind. Wiederum (*πάλιν*) werde ich euch, wenn die Wege gereinigt sind, das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung, seine Apologien (*ἀπολογίαι*), seine Siegel (*σφραγίδες*), seine Psephoi (*ψῆφοι*) und ihre Deutungen (*ἐρμηνείαι*) geben.

Ihr aber, meine Jünger (*μαθηταί*), wenn ihr diese empfanget und aus dem Körper (*σῶμα*) gehen werdet, werdet reines (*εἰλικρινής*) Licht werden, indem ihr zum Himmel nach einander aufspringt, und werdet in die Örter gelangen, wo alle Äonen (*αιῶνες*) zerstreut sind, bis dass (*ἕως*) sich niemand auf den Wegen befindet, bis ihr zu den Lichtschätzen (*-θησαυροί*) gelangt.

Dann (*τότε*) sehen die Wächter (*φύλακες*) der Thore (*πύλαι*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) das Mysterium (*μυστήριον*) der

Sündenvergebung, | (56) p. 70. welches ihr vollzogen habt, und seine Apologien (ἀπολογία) und alle seine Gebote (ἐντολαί), und sie erblicken das Siegel (σφραγίς) auf eurer Stirn und sehen das Psephos (ψηφός) in euren Händen.

Dann (τότε) öffnen euch die neun Wächter (φύλακες) die Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός), und ihr geht in den Lichtschatz (-θησαυρός) hinein. Nicht reden die Wächter (φύλακες) mit euch, sondern (ἀλλά) sie werden euch [ihre] Siegel (σφραγίδες) und ihr Mysterium (μυστήριον) geben.

Wiederum (πάλιν), wenn ihr zu der Taxis (τάξις) der drei Amen (ἀμήν) gelangt, so geben euch die drei Amen (ἀμήν) ihr Siegel (σφραγίς) und ihr Mysterium (μυστήριον). Und sie werden euch den grossen Namen geben, und ihr werdet ihr Inneres durchwandern.

Wenn ihr zu der Taxis (τάξις) des Kindes des Kindes kommt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben. Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres gehen.

Wenn ihr zu der Taxis (τάξις) der Sotierzwillinge (-σωτη-ρες) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben. Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein (sic! ihr) Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des grossen Sabaoth, der zum Lichtschatze (-θησαυρός) gehört, gehen.

Wenn ihr zu seiner Taxis (τάξις) gelangt, wird er euch mit seinem Siegel (σφραγίς) besiegeln (σφραγίζειν) und euch sein Mysterium (μυστήριον) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des grossen Jaô, des Guten, welcher zum Lichtschatz (-θησαυρός) gehört, gelangen; er wird euch sein Mysterium (μυστήριον), sein Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der sieben Amen (ἀμήν) gehen. Wiederm (πάλιν) werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Bäume des Lichtschatzes (-θησαυρός) hineingehen, welches die unerschütterlichen (ἀσάλευτοι) Bäume sind.

Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*) geben, d. h. das grosse **Mysterium** (*μυστήριον*), und ihr grosses **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*), welcher über den Lichtschatz (*-θησαυρός*) König ist.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in | (57) p. 71. ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der sieben Stimmen (*φωναί*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und ihr **Siegel** (*σφραγίς*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Achoretoi (*ἀχώρητοι*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Aperantoi (*ἀπέραντοι*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Prohyperachoretoi (*προυπεραχώρητοι*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Prohyperaperantoi (*προυπεραπέραντοι*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Amiantoi (*ἀμιαντοι*) hineingehen. Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Prohyperamiantoi (*προυπεραμιαντοι*). Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und ihr **Siegel** (*σφραγίς*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Asaleutoi (*ἀσάλευτοι*) gehen. Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der

Taxis (τάξις) der Hyperasaleutoi (ὑπερασάλευτοι) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

[Wiederum (πάλιν)] werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (τάξις) der Apatores (ἀπάτορες). Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen | (58) p. 72. des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

[Wiederum (πάλιν)] werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Proapatores (προαπάτορες) gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Charagmai (χαραγμαί) des Lichtes gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der drei Choremata (χωρήματα) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Parastatai (παραστάται) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tripneumatoi (τριπνεύματοι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) und ihr Siegel (σφραγίς) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tridynamis (τριδύναμις) des grossen Königs des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des ersten Gebotes gehen. Es wird euch sein

Mysterium (*μυστήριον*), sein **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu dem **Topos** (*τόπος*) der **Taxis** (*τάξις*) des Erbtheils (*κληρονομία*) wandern. Sie werden euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der **Taxis** (*τάξις*) des **Topos** (*τόπος*) des Schweigens (*σιγαή*) und der Ruhe gehen. Wenn ihr zu jener **Taxis** (*τάξις*) gelangt, so werden sie euch ihr **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres | (59) p. 73. bis zu der **Taxis** (*τάξις*) der Vorhänge (*καταπετάσματα*), welche vor den grossen König des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) gezogen sind, wandern. Sie werden euch ihr grosses **Mysterium** (*μυστήριον*), ihr **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben und davonstieben, bis ihr hineinsetzt und sie durchwandert, und zu dem grossen Menschen gelangt, d. h. zu dem König dieses ganzen Lichtschatzes (*-θησαυρός*), dessen Name „Jeû“ ist.

Wenn ihr zu jenem **Topos** (*τόπος*) gelangt, so wird er euch sehen, dass ihr das **Mysterium** (*μυστήριον*) des ganzen Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und das **Mysterium** (*μυστήριον*) der Sündenvergebung, seine Apologien (*ἀπολογίαί*), seine Räucherwerke, welche ihr aufgelegt, und alle seine Werke vollzogen habt, und dass ihr alle Gebote (*ἐντολαί*) des **Mysteriums** (*μυστήριον*) und alle seine Werke erfüllt habt. Dann (*τότε*) wird sich Jeû, der Vater des Lichtschatzes (*-θησαυρός*), über euch freuen; er aber (*δέ*) wird euch sein **Mysterium** (*μυστήριον*), sein **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr zu dem **Topos** (*τόπος*) des grossen Lichtes gehen, welches den ganzen Lichtschatz (*-θησαυρός*) und alle seine Insassen umgiebt. Wenn ihr aber (*δέ*) zu jenem **Topos** (*τόπος*) geht, so ist Jeû wieder in jenem **Topos** (*τόπος*). Er aber (*δέ*), das grosse Licht, wird euch sein **Mysterium** (*μυστήριον*), sein **Siegel** (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in sein Inneres durch die

Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen, d. h. des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός).

Wenn ihr aber (δέ) zu den Wächtern (φύλακες) der Thore (πύλαι) jenesz weiten Lichtschatzes (-θησαυρός) gelangt, so saget das Mysterium (μυστήριον) [der Sündenvergebung] und seine Apologie (ἀπολογία). Und wenn die Wächter (φύλακες) euch die Thore (πύλαι) des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός) öffnen, so werdet ihr | (60) p. 74. in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes gehen, deren Namen diese sind: ηζαζω ζωαζ ειωζ νιμ ηωζαζωζ. Dies nun sind die Namen der Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός).

Wiederum (πάλιν), wenn ihr zu der Taxis (τάξις) jener Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes gelangt, so werden sie auch euch ihr grosses Mysterium (μυστήριον) des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres zu der Taxis (τάξις) der zwölften Taxis (τάξις) der zwölften grossen Dynamis (δύναμις) von den Emanationen (προβολαί) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, welche er emanirt (προβάλλειν) hat, gehen.

Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so saget das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung und seine Apologie (ἀπολογία). Sie aber (δέ), welche zu jener Taxis (τάξις) gehören, werden euch ihr grosses Mysterium (μυστήριον), ihre grosse Apologie (ἀπολογία) und ihr Siegel (σφραγίς) geben.

Sie aber (δέ) gehören auch zu jener Taxis (τάξις), d. h. zu den zwölf Dynameis (δυνάμεις) des wahren (ἀλήθεια) Gottes. Dies sind ihre wahren (ἀλήθεια) Namen. Es giebt aber (δέ) zwölf Häupter (κεφαλαί) in jener Taxis (τάξις). Dies nun sind die Namen jener Taxis (τάξις): ζωζηζωζα ζωζεζαζ θωζωζαζ θηζηηζωζ αζωηζωζηα θηζηωζαη ηζωηηζαζ αθωζωησ ηζωηηζ ζηηηηωζ ζαζοζ. . ζααζηωζ. Dies nun [sind] ihre wahren (ἀλήθεια) Namen.

Diese werden nun in ihrem Topos (τόπος) allein stehen und mit diesen Namen den wahren (ἀλήθεια) Gott anrufen (ἐπικαλεσθαι), indem sie sagen: „Erhöre uns, unser Vater, Du Vater aller Vaterschaft: ιζ ζα. ζωζ ωωωωωω [εεε]εεεε | (14) p. 75. οοοοοοοο νυυυυυ ιζη ζωζω ζεζωζω ζωζωοι εζωιω ειαπτθα

ειαπιθα, d. h. der Vater aller Vaterschaft, denn das All ist aus dem *ἄλφα* herausgekommen und wird zu dem *ω* zurückkehren, wenn die Vollendung aller Vollendung statthaben wird. Wir werden nun diese unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen anrufen (*ἐπικαλεῖσθαι*), damit Du diese grosse Lichtdynamis (*-δύναμις*) herausschickst, und sie diesen zwölf Achoretai (*ἀχώρητοι*) folge, d. h. den zwölf Jüngern (*μαθηται*), da (*ἐπειδή*) sie ja das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen haben. Deswegen gerade sind sie nicht zurückhaltbar (*κατέχειν*), sich dem Lichtschatze (*-θησαυρός*) zu nähern.“

Sofort nun, als sie diese Namen angerufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) hatten, indem sie den wahren (*ἀλήθεια*) Gott anriefen — er aber (*δέ*), der wahre (*ἀλήθεια*) Gott schickte eine grosse Dynamis (*δύναμις*) von sich heraus, deren Name *θωρωζως ζαζαως* ist. In demselben Augenblick aber (*δέ*) kam diese grosse Lichtdynamis (*-δύναμις*) hinter den Jüngern (*μαθηται*) heraus, und in demselben Augenblick wird sie die Lichtschätze (*-θησαυροι*) veranlassen, sie wird ihre Taxeis (*τάξεις*) veranlassen, sich zurückzuziehen, bis ihr in das „Innere“ hineinwandert und zu dem Schatze (*θησαυρός*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes gelangt. Er aber (*δέ*), der wahre (*ἀλήθεια*) Gott, wird euch sein grosses Mysterium (*μυστήριον*), sein grosses Siegel (*σφραγίς*) und seinen grossen Namen geben, welcher König über seinen Schatz (*θησαυρός*) ist.

Wiederum (*πάλιν*) wird er lobpreisen (*ὑμνεύειν*) und den unnahbaren Gott, d. h. diese alleinige Existenz, anrufen (*ἐπικαλεῖσθαι*). Er aber (*δέ*), der unnahbare Gott, wird eine Lichtdynamis (*-δύναμις*) aus sich herausstossen, und sie wird zu euch zu dem Topos (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes kommen und euch das Merkmal (*χαρακτήρ*) des Schatzes (*θησαυρός*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes geben, und sie wird euch in aller Fülle (*πλήρωμα*) vollenden und euch zu einer Taxis (*τάξις*) in jenem Schatze (*θησαυρός*) machen. Und ihr werdet preisen | (13) p. 76. den unnahbaren Gott, weil ihr, seit ihr im Körper (*σῶμα*) seid, das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt, und ihr werdet in dem Topos (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes sein, weil ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung und seine Apologie (*ἀπολογία*) und sein Siegel (*σφραγίς*) und sein Psephos (*ψήφος*) und alle

seine Befehle (ἐντολαί), welche ich euch befohlen habe, empfangen habt.

Jetzt nun, meine Jünger (μαθηταί), seid geduldig, und ich werde euch auch das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung und seine Apologien (ἀπολογίαι) und sein Siegel (σφραγίς) geben.“

Als aber (δέ) Jesus alles dies zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt und ihnen alle diese Mysterien (μυστήρια), welche er soeben vollzogen, gegeben hatte, sprach Jesus zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Es ist nämlich (γάρ) notwendig, dass ihr auch das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfanget, damit ihr „Kinder des Lichtes, vollendet in allen Mysterien (μυστήρια)“ werdet.“

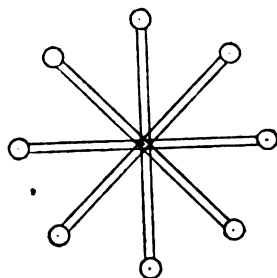
Als aber (δέ) Jesus alles dies zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt und ihnen die Mysterien (μυστήρια) gelehrt hatte, sprachen die Jünger (μαθηταί) Jesu zu ihm: „Unser Herr und Meister, wir bitten Dich, dass Du in uns das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung, seine Apologien (ἀπολογίαι), sein Siegel (σφραγίς) und sein Psephos (ψῆφος) niederlegst, damit wir „Kinder des Lichtes“ werden, und uns die Archonten (ἄρχοντες) der Äonen (αιῶνες), welche sich ausserhalb der Lichtschätze (-θησαυροί) befinden, nicht festhalten (κατέχειν), und damit wir zu den Erben (κληροσ) des Lichtreiches gezählt werden und in allen Mysterien (μυστήρια) vollendet sind.“

Es sprach Jesus zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Seid geduldig, und ich werde es euch sagen. Da (ἐπειδή) ich nun zuvor, bevor ich euch die Mysterien (μυστήρια) gegeben habe, zu euch sagte, dass ich euch das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αιῶνες), ihre Siegel (σφραγιδες) und die Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen, geben werde, vernehmet nun jetzt, nachdem (ἐπειδή) ihr das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αιῶνες) und das Mysterium (μυστήριον) der Lebenswassertaufe (-βάπτισμα) und das Mysterium (μυστήριον) der Feuertaufe (-βάπτισμα) und das Mysterium (μυστήριον) [der Taufe] des heiligen Geistes (πνεῦμα) | (15) p. 77. und das Mysterium (μυστήριον) „der Beseitigung der Unbill (κακία) [der Archonten] von euch“ empfangen habt, — da (ἐπειδή) ich nun zu euch gesagt habe, dass ich euch ihre Apologien (ἀπολογίαι) und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, und auch diese Siegel (σφραγιδες) geben werde, so

vernehmet nun, und ich werde euch ihre Apologien (*ἀπολογίαι*), mit welchen ihr vor ihnen Rechenschaft ablegen (*ἀπολογιζέσθαι*) werdet, verkündigen.

Wenn ihr aus dem Körper (*σῶμα*) kommt und zu dem ersten Äon (*αἰών*) gelangt, und die Archonten (*ἄρχοντες*) jenes Äons (*αἰών*) vor euch treten, so besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

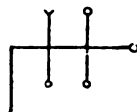
Dies ist sein Name: *ζαζεζη*, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψῆφος*): 1119 mit euren beiden Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *προτεθπερσομφων χουζ*, ihr Archonten (*ἄρχοντες*) des ersten Äons (*αἰών*), denn ich rufe (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ηαζα ζηωζαζ ζωζεωζ* an“.



Wenn aber (*ὅταν δέ*) die Archonten (*ἄρχοντες*) des ersten Äons (*αἰών*) diese Namen hören, so werden sie sich sehr fürchten und davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

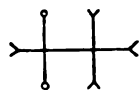
Wenn ihr zu dem zweiten Äon (*αἰών*) gelangt, so wird *χουνγεωχ* vor euch treten. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

Dies ist sein Name: *θωζωαζ*, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψῆφος*): 2219 mit euren beiden Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weiche zurück (*ἀναχωρεῖν*) | (16) p. 78. *χουνγεωχ*, Du Archon (*ἄρχων*) des zweiten Äons (*αἰών*), denn ich rufe (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ηζαωζ ζωηζα ζωοζαζ* an“.



Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des zweiten Äons (*αἰών*) davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

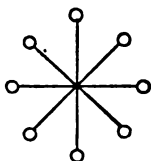
Wenn ihr zu dem dritten Äon (*αἰών*) gelangt, so treten *ιαλδαβαωθ* und *χουχω* vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):



Dies ist sein Name: ζωζεαζ, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (ψηφος): 3349 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal gesagt habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ιαλδαβαωθ und χουχω, ihr Archonten (ἄρχοντες) des dritten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηζαζ ζωζωζ ζωζωζ an“.

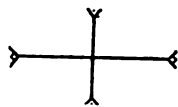
Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des dritten Äons (αἰών) davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem vierten Äon (αἰών) gelangt, so treten σαμαηλω und χωχωχουχα vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: αζωζηω, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (ψηφος): 4555 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) σαμαηλω und χωχωχουχα, ihr Archonten (ἄρχοντες) des vierten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηζα ζωζωζαζζα ζαζηζω an“. Wenn ihr diese Apologien (ἀπολογίαι) gesagt habt, | (17) p. 79. so werden die Archonten (ἄρχοντες) des vierten Äons (αἰών) nach Westen nach links davonstieben. Ihr aber (δέ) geht nach oben.

Wenn ihr zu dem fünften Äon (αἰών) gelangt, so treten ιαλθω und αιωκα und νσωαλ(?) vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: αζηωζα, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (ψηφος): 5369 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ιαλθω αιωκ (sic!) αισωαλ (sic!), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωμαηωζ ηχωαζ ζω .. ωωζη an“. Wenn ihr diese Apologien (ἀπολογίαι) gesagt habt, so werden die Archonten (ἄρχοντες) des fünften Äons (αἰών)

davonstieben und nach Westen nach links fliehen. Ihr aber (δέ) geht nach oben.

Wenn ihr zu dem sechsten Äon (αἰών) gelangt, welcher „die kleine Mitte“ (μέσος) genannt wird — denn (γάρ) sie gehört zu den sechs Äonen (αιῶνες), welche geglaubt haben (πιστεύειν). Die Archonten (ἄρχοντες) aber (δέ) jener Topoi (τόποι) haben in ihnen ein kleines Gut (-ἀγαθός), weil die Archonten (ἄρχοντες) jener Topoi (τόποι) geglaubt haben (πιστεῖν) — so treten vor euch ζω . . ζωαχ χωζωαζαω ωβαωθ, die Archonten (ἄρχοντες) der kleinen Mitte (μέσος), in dem Gedanken, ob ihr vielleicht das Mysterium (μυστήριον) nicht empfangen habt. Saget das Mysterium (μυστήριον) und besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.

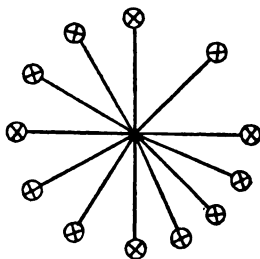
Dies ist sein Name: ζαχωωωμαζοζ,

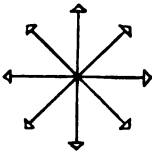
saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (ψηφός): 6915 mit euren Händen. | (18) p. 80. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογία): „Weichet zurück

(ἀναχωρεῖν) ζωζαωγα χωζωαζαω ωβαωθ, ihr Archonten (ἄρχοντες) der kleinen Mitte (μέσος); wir haben nämlich (γάρ) das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αιῶνες) und ihre Apologien (ἀπολογία) empfangen, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηαζα χωζαεζ αχωζωηζ an“.

In dem Augenblick, wo ihr auch diese Namen sagen werdet, werden jene Archonten (ἄρχοντες) davonstieben und euch den Weg gestatten und euch nicht ergreifen. Denn (γάρ) sie sind vor euch getreten in der Meinung, ob ihr vielleicht das Mysterium (μυστήριον) nicht empfangen habt. Sie werden aber (δέ) sich mit euch sehr freuen, weil ihr das Mysterium (μυστήριον), seit ihr im Körper (σῶμα) seid, empfangen habt. Wiederum (πάλιν) werden sie euch beneiden, weil ihr sie durchwandert habt. Wiederum (πάλιν) werdet ihr nach oben gehen.

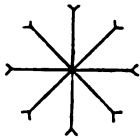
Wenn ihr zu dem siebenten Äon (αἰών) gelangt, so treten χωζωαζαχω ιαζω vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):





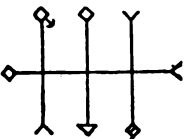
Dies ist sein Name: *χωζωφραζαζ*, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψῆφος*): 7889 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογία*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *χωζωαζαχω ιαζω*, denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ζωηζω ζαχωζω ζηαζω* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des siebenten Äons (*αιών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (*δέ*) zu dem achten Äon (*αιών*) gelangt, so treten jene Archonten (*ἄρχοντες*), d. h. *ιαω ασαχω* (sic!) *αωειω* vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):



Dies ist sein Name: *ζωζαωζ*, saget ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψῆφος*): | (19) p. 81. 8054 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογία*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *ιαωσ ναχοι αωειω*, denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ζαααζωζ ζηω ζηαζώωωζαζ* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des achten Äons (*αιών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem neunten Äon (*αιών*) gelangt, so treten *βωζηωθ ωζαι ηξαναθα*, die Archonten (*ἄρχοντες*) des neunten Äons (*αιών*), vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

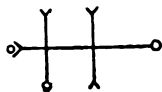


Dies ist sein Name: *ζωφρακαζ*, saget ihn nur einmal, leget dieses Psephos (*ψῆφος*): 2889 in eure Hände. Wenn ihr euch aber (*δέ*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογία*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *βωζηωθ ωζαι ηξαναθα*, denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ζωη ζωζα ηηξηζωζ χωζωηζ* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des neunten Äons (*αιών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (*δέ*) zu dem zehnten Äon (*αιών*) gelangt, so treten *ωβαθωι οωσαωθ θωιαζ*, die Archonten (*ἄρχοντες*)

jenes Äons (*αιών*) vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*), d. h.

Dies ist sein Name: *θωζαωζ*, saget ihn nur einmal, leget dieses Psephos (*ψηφος*): 4559 in eure Hände. Wenn ihr euch mit diesem Siegel

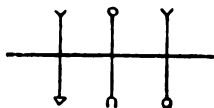


(*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen und euch nur einmal besiegelt (*σφραγίζειν*) habt,

(20) p. 82. so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *ωεβθωι ιωσαωθ* (sic!) *θωιαζ*, denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) *πρωζαζι ωωζωαζ χωζωαζ* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des zehnten Äons (*αιών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem elften Äon (*αιών*) gelangt, so treten *αγεωνε ζωτεωζ ζησεων*, die Archonten (*ἄρχοντες*) jenes Äons (*αιών*) vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

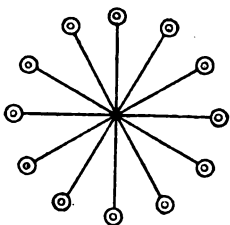
Dies ist sein Name: *ζωξαζη*, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (*ψηφος*): 5558 mit euren Händen. Wenn ihr euch



aber (*δέ*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *γενηζω αυτοζωχ πιατενζαχω* (sic!), denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσθαι*) *ηωαζαη ζαηζωζ χωζαμαω* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des elften Äons (*αιών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (*δέ*) zu dem zwölften Äon (*αιών*) gelangt, so befindet sich in jenem Topos (*τόπος*) der unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott und die *βάρβηλος* und der ungezeugte (*ἀγέννητος*) Gott. Und der unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott befindet sich in einem Topos (*τόπος*) allein in dem zwölften Äon (*αιών*), und es sind Vorhänge (*καταπετάσματα*) vor ihn gezogen. Denn (*γάρ*) es befinden sich in jenem Äon (*αιών*) viele andere Götter, welche in dem Lichtschatz (*-θησαυρός*) „Archonten“ (*ἄρχοντες*) genannt werden, d. h. die grossen Archonten (*ἄρχοντες*), welche über alle Äonen (*αιῶνες*) herrschen (*ἄρχειν*), sie, welche dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gott, der *βάρβηλος* und dem Ungezeugten (*ἀγέννητος*) dienen. Wiederum (*πάλιν*) treten die Archonten (*ἄρχοντες*) jenes Äons (*αιών*) vor euch, deren Namen

diese sind: *χαρβνωθω αρζωζα* | (21) p. 83. *ζαζαζαωθ*. Besiegelt (*σφραγιζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):



Dies ist sein Name *ζφρκα . . . α*, sagt ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψηφος*): 9885 mit euren Händen. Wenn ihr euch aber (*δέ*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγιζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so sagt diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρειν*) *ζαμηται εωνιζα βαρβωην*, denn wir rufen (*ἐπικαλεισθαι*) *ζηηζω ζαωζ χωζωαζ αχαζωη* an“. Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des zwölften Äons (*αἰών*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes davonstieben, weil ihr die zwölf Apologien (*ἀπολογίαι*) der zwölf Äonen (*αἰῶνες*) empfangen habt. Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem dreizehnten Äon (*αἰών*) gelangt, so befindet sich dort der grosse unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott und der grosse jungfräuliche (*παρθενικός*) Geist (*πνεῦμα*) und die vierundzwanzig Emanationen (*προβολαι*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes, welche sich in jenem Topos (*τόπος*) befinden. Es treten aber (*δέ*) die vierundzwanzig Emanationen (*προβολαι*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes vor euch, um euch wegen der Mysterien (*μυστήρια*), die ihr empfangen habt, zu ergreifen. Dies sind die unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen der vierundzwanzig Emanationen (*προβολαι*), welche vor euch treten. Die erste ist *αυτογεθω*, die zweite *αυτοχωα*, die dritte *αγενηζω*, die vierte *αηαα*, die fünfte *ωσω*, die sechste *ιεω*, die siebente *ωια*, die achte *σαωεβω*, die neunte *ωαθω*, die zehnte *σασωθωεσ*, die elfte *αλθωζω*, die zwölfte *ιωαβωη*, die dreizehnte *θαισαβω*, die vierzehnte *ναωι*, die fünfzehnte *ιαωσαε*, die sechzehnte *αισωρα*, die siebzehnte *ιααεωσ*, die achtzehnte . . . *αω*, die neunzehnte *εραβ*, die zwanzigste *βαραω*, die einundzwanzigste *αλαεβα*, die zweiundzwanzigste *χα . . .*, die dreiundzwanzigste *αριρα . . .*, die vierundzwanzigste *αλ . . β . . .*

| (22) p. 84. Dies sind die Namen der vierundzwanzig Emanationen (*προβολαι*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes, d. h. die, welche ich soeben gesagt habe. Sie treten vor euch, um euch zu ergreifen, da sie euch wegen dieser Mysterien (*μυστήρια*).

welche ihr empfangen habt, beneiden. Saget diese Apologien (*ἀπολογία*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*), ihr vierundzwanzig Emanationen (*προβολαί*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes“, und sprecht ihren (sic! den) Namen der vierundzwanzig [*Probolai*] aus. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

Dies ist sein Name: *ζαξαφαρας*, saget ihn nur einmal und leget dieses Psephos (*ψήφος*): 8855 in eure Hände. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen

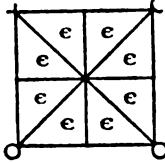


habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογία*): „Wir rufen (*ἐπικαλεσθαι*) *σαζαζα αιωωζαζηζη ζωζωμαζα θρωζωεζ αχωζηω ζωη ζαη ωωω ωωω ωωω ωωω ηηη ηηη ηηη ηηη εεε ζαηζωαζ ζηωζωε ζηζη ζηωζ ζωιζη χωζωεζω ζηεζω an*“. Wenn ihr aber (*δέ*) diese Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) angerufen (*ἐπικαλεσθαι*) habt, so saget: „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*), ihr vierundzwanzig Emanationen (*προβολαί*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes, deren Namen wir soeben von Anfang an ausgesprochen haben“. In dem Augenblick aber (*δέ*), wo man die Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und seine Apologie (*ἀπολογία*), aussprechen wird, werden sie davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (*δέ*) zu dem vierzehnten Äon (*αιών*) gelangt, so befindet sich daselbst der zweite grosse unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott und der grosse Gott, welcher in dem vierzehnten Äon (*αιών*) „der grosse gerechte (*χρηστός*)¹ | (24) p. 85. Gott“ genannt wird, indem er eine Dynamis (*δύναμις*) von diesen drei Archonten (*ἄρχοντες*) des Lichtes ist, welche sich innerhalb aller Äonen (*αιῶνες*) befinden, d. h. von den drei Göttern, welche ausserhalb der Lichtschätze (*-θησαυροί*) sind. Denn (*γάρ*) es giebt eine Menge Dynameis (*δυνάμεις*) in jenem Äon (*αιών*), aber (*ἀλλά*) sie sind nicht so zahlreich wie diejenigen, welche sich in den Äonen (*αιῶνες*), die ausserhalb von ihnen sind, befinden. Es treten aber (*δέ*) jene Dynameis (*δυνάμεις*) vor euch, um euch zu ergreifen, da sie euch wegen der Mysterien (*μυστήρια*), die ihr empfangen habt, beneiden, damit sie euch festhalten, und ihr meine Mysterien (*μυστήρια*) in ihren Topo

¹ Die Abbreviatur *χρ* kann auch *χριστός* bedeuten.

(τόποι) vollzieht, damit sie selbst Dynameis (δυνάμεις) aus den Dynameis (δυνάμεις) des Lichtschatzes (-θησαυρός) empfangen. Ich aber (δέ) sage euch: Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

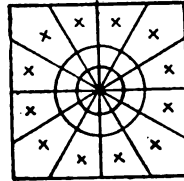


Dies ist sein Name: ζωεζωζηιαζαχ, saget ihn nur einmal und leget dieses Psephos (ψηφός): 8869 in eure Hände. Wiederum (πάλιν) saget: „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν), alle ihr Dynameis (δυνάμεις) des zweiten unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωωζηιαζ αχωηζω ζηηη ζωαζηζ an“. Und die Dynameis (δυνάμεις) jenes Äons (αιών) werden davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu diesem Topos dieser drei Archonten (ἄρχοντες), welche innerhalb aller dieser Unsichtbaren (ἀόρατοι) sind, d. h. zu den Tridynamosgöttern (-τριδύναμος), welche ausserhalb des Lichtschatzes (-θησαυρός) sind, d. h. zu den Archonten (ἄρχοντες) des Lichtes gelangt — es sind nämlich (γάρ) jene drei Archonten (ἄρχοντες) innerhalb aller dieser Äonen (αιῶνες), und sie, welche ausserhalb von allen Schätzen (θησαυροί) sich befinden, sind vorzüglicher als alle in allen Äonen (αιῶνες) befindlichen Götter. Wenn ihr aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangt, so werden sie euch sehen, dass ihr diese Mysterien (μυστήρια) empfangen habt. Sie selbst haben die Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός) empfangen, weil sie, als die erste Dynamis (δύναμις) herauskam, die ersten waren, welche in ihr geblieben sind, und als sie herabgekommen waren, wurde ihnen das Lichtreich verkündigt (κηρύσσειν). Ich? gab ihnen auch diese Mysterien (μυστήρια), welche ich euch gegeben habe, aber (ἀλλά) nicht habe ich das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung gesehen. Deswegen sind sie noch nicht in den Lichtschatz (-θησαυρός) aufgenommen, da sie noch nicht das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben. Deswegen nun sage ich euch, dass ich, wenn ich | (23) p. 86. alle Äonen (αιῶνες) aussondern werde, diesen drei Archonten (ἄρχοντες) des Lichtes, welche die letzten von allen Äonen (αιῶνες) sind, das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung geben werde, weil sie an das Mysterium (μυστήριον) des Lichtreiches geglaubt (πιστεύειν) haben.

Wenn ihr aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangt, so werden sie euch sehen, dass ihr alle diese *Mysterien* (μυστήρια) bis auf das *Mysterium* (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt. Sie werden euch in jenem Topos (τόπος) ergreifen, weil sie noch nicht das *Mysterium* (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben, damit ihr mit ihnen diese *Mysterien* (μυστήρια), welche ihr empfangen habt, vollzieht. Deswegen nun sage ich euch, dass ihr nicht in ihr Inneres eingehen könnt, bis ihr zuvor das *Mysterium* (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt. Fürchtet euch nun nicht, weil ich zu euch gesagt habe, dass ihr nicht in den Lichtschatz (-θησαυρός) gehen könnt, bis dass ihr das *Mysterium* (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt, sondern (ἀλλά) dass sie euch in dem Topos (τόπος) des ersten Archon (ἄρχων) des Lichtes festhalten (κατέχειν) werden. Deswegen nun sage ich euch, dass in jenen Topoi (τόποι) kein Züchtigungsort (κολαστήριον) ist, weil die Angehörigen jenes Topos (τόπος) die *Mysterien* (μυστήρια) empfangen haben; und nicht (οὐδέ) können sie euch in jenen Topoi (τόποι) züchtigen (κολάζειν), sondern (ἀλλά) sie werden euch in jenen Topoi (τόποι) ergreifen, bis ihr das *Mysterium* (μυστήριον) der Sündenvergebung empfanget. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

Dies ist sein Name: ζωεζωηζαιω, saget ihn nur einmal und ergreifet dieses Psephos (ψήφος): 4554 mit euren Händen. Wenn ihr aber (δέ) euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese



Apologien (ἀπολογία): „Wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) euch ζωεζωη-
ζεχωεζωη ωεζηαζ ειωζηαω ζαζηω ζαζηωζω an. Wenn ihr diese Namen angerufen (ἐπικαλεῖσθαι) habt, so erkennen euch die Paralemptores (παραλήμφορες) jener Topoi (τόποι) und nehmen euch zu sich, weil ihr [das *Mysterium* der Sündenvergebung empfangen habt].

.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον).

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete, damit das von Anfang an existierende Mysterium (μυστήριον) vollendet werde. Und dadurch, dass es aufleuchtete, wurde es Wasser des Oceans (ὠκεανός), dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αἰζωα.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Es wurde die Erde mitten im Ocean (ὠκεανός) gereinigt, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αζωαε.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Es wurde die gesammte gewaltige Materie (ὑλη) des Oceans (ὠκεανός) gereinigt, d. h. das Meer (θάλασσα) und alle in ihr befindlichen εἶδη, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αωζωε.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in [seinem] Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Und dadurch, dass es aufleuchtete, besiegelte (σφραγίζειν) es das Meer (θάλασσα) und alles in ihm Befindliche, denn es hat sich die in ihnen befindliche Kraft gegen die bestehende Ordnung vergangen (ἄτακτειν), dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name [dieser ist]

ероу же-аниотрогос. аτω пейот. аτω плотос. аτω
 мпнги. аτω нпотс. аτω прωме. аτω пагзюс. аτω
 паперанз | (62) р. 2^а. тос. паг пе пестѣлос. паг пе
¹епископос. аτω паг пе пиот (м)птирѣ. аτω паг
 пе петере-паион о ²потклом ежωѣ етнеж-актин
 ебол. пкωте мпесѣо те твнтатсотωне рн-нокс
 мос етѣбол. паг етшне потоеш ние нса-песѣо
³етотωш есотωнѣ. же-песѣша же пнѣ шароот аτω
 сеотωш енат ероу. аτω потоеш мпесѣбал жωте
 ша-птопос мпеплнрωма мпсанбол. аτω плотос
 петинт ебол рн-рωѣ. сѣжωте мнатпе мн-напеснт.
 аτω пѣω нтеѣале пе тнпе нноксмос еөнп. аτω
 пωрѣ еротн мпесѣо пе пкаѣион нпаион. нѣω
 мпесѣо не тнпе нноксмос етѣпсанбол. аτω
 ппωрш ебол мпесѣсѣ пе потωнѣ ебол ⁴мпесѣсѣс.
 ппωрш ебол мпесѣсѣ пе ѣенкас етсаотнама мн-
⁵петѣрѣотр. пѣотω ерраг мпесѣсѣс пе прωме
⁶патамарте ммоу. паг пе пиот. паг пе ⁷ппнги
⁸етѣсѣе мпкарωѣ. паг пе етотшне нсωѣ рѣ-ма
 ние аτω паг пе пиот нта-тмонас ⁹еи ебол ммоу
 нѣ потѣк потоеш таг етере-ноксмос тнрот ¹⁰о
 нѣ потлаат | (63^b) р. 3^а. . . рѣс ептос те нтас
 ние енка ние рѣ-песѣотѣот. аτω аѣзи нте
 гнωсѣс. аτω пωнѣ аτω ѣелпс. аτω тапз
 паѣсѣс ¹¹аτω тагапн аτω тапастасѣс аτω тпестѣс
 аτω пѣжпо нкесон аτω тесѣфрагѣс. таг те ѣенз

¹ Ms. епископос, lies пепископос. ² W. нклом. ³ W. етотωшѣ сотωнѣ. ⁴ W. Schw. мпесѣсѣс. ⁵ Ms. пѣтетѣрѣотр, lies етѣрѣотр. ⁶ W. Schw. патамарте, Ms. патамарте. ⁷ W. Schw. пнги, Ms. ппнги (sic!). ⁸ W. етѣсѣе. ⁹ W. ѣе. ¹⁰ W. о ausgelassen. ^b Das Blatt gut erhalten, 28 × 16½ cm. ¹¹ W. Schw. haben eine Zeile übersprungen: аτω тагапн аτω тапастасѣс.

нас ¹επτας επтасει εβολ ρε-πιωт ппнархос.
 παι ετο пейот ероу матаас ρι-маат. παι етере-
 пейпнрωма коте епептсноотс пваѳос.

а. пшорп пваѳос пе ппанпнчн епта-мннчн
 тнрот еи εβολ нрнтч.

б. ппелрснат пваѳос пе ппансоѳос. епта-
 псоѳос тнрот еи εβολ ммоу.

в. ппелршомпнт пваѳос пе ппанептстнрпон епта-
 та-мтстнрпон ние еи εβολ ммоу н εβολ нрнтч.

г. ппелрчтоот де пваѳос пе ²ппанчпωсис. епта-
 та-чпωсис ние еи εβολ ³нрнтч.

д. ппелрѳот пваѳос пе ппанрагчпон. епта-
 рагчпон ние еи εβολ нрнтч.

(ε). ппелрсоот пваѳос пе ⁴тсчн. паи пе етере-
 нарωч ⁵ние ние нрнтч.

(з). ппелрсащч пваѳос пе про нанотсис (sic!)
 епта-отсис ние еи εβολ ммоу.

[н]. ппелршмооти де пваѳос пе пппропатωр епта-
 та-пропатωр ние шωпе εβολ ммоу н εβολ нрнтч.

[ѳ]. ппелрψис де пваѳос отпантопатωр пе
⁶паттопатωр ес | (64) р. 4^а. те-паи ⁷пе ере-мнтеиωт
 ние ⁸[нрн]тч. есѳо пейот ероот ⁹маатаат.

и. ппелрмнт пваѳос пе ппантоѳтпалис епта-
 соме ние еи εβολ нрнтч.

иа. ппелрмнтоѳе де пваѳос петере-пшорп па-
 роратос нрнтч. паи епта-ароратос ние еи εβολ
 нрнтч.

¹ Ms. επτας ауспунгиерт. ² W. Schw. ппанчпωсис. ³ W. Schw. нрнтс. ⁴ W. сичн. ⁵ Ms. erstes ние ауспунгиерт. ⁶ W. Schw. паттопатωр сете, Ms. паттопатωр ете. ⁷ W. пере. ⁸ W. Schw. тч, lies [нрн]тч. ⁹ W. Schw. маатаат.

ιβ. πνευματισποοτс δε πβαθος πε ταλνηα.
 епта-ме ние еи евол прнте. таи те таλνηα ет
 ρωсс ммоот тнрот. таи те θικωп мпейωт. таи
 те ¹ϕαλ мптирϕ. таи те тмаат ннаиωп тнрот.
 таи те еткωте епβαθος тнрот. таи те тмаас ето
 пакатагнωстос н ²етоτο патсоотн ммоос. тегатхаг
 рактнр таи етере-пехарактнр тнрот прнтс. таи
 етсмаааат ша-ниенер. паи пе пиωт ³пшаенер.
 паи пе пиωт патшаже ероϕ. патнои ммоϕ. ⁴пати
 мноккен ероϕ. патхиоор ммоϕ. паи пе нта-птнрϕ
 р-етнотсиос прнте. аτω атраше аттелнл атнпо
 прентба птба ннаиωп ρε-петраше атмωтте ероот
 же-пехпо мпраше же-атраше мп-пиωт.

паи пе нкосмоос епта-пештос ϕотω евол прнтот.
 аτω епта-прωмме шωпе евол ρп-пеймелос насωс
 маатос. | (65^o) р. 5^a. паи пе пиωт аτω тпнгиη ποτοп
 ние. паи ере-мелос ние нтаϕ жнк евол. аτω
 епта-рап ⁵ние шωпе евол ρε-пиωт. еите адрнтон.
 еите афθартон. ⁶еите акаатагнωстос. еите адрора-
 тос. еите ρаплотн. еите ернмωс(!). еите атпалис.
 еите папатпалис. еите рап ние ⁷етρε-пнарωϕ.
 ептатшωпе тнрот ρε-пейωт. паи етере-⁸нкосмоос
 тнрот етρивоλ пат ероϕ нθе нпснот мпестерωма
 ρп-⁹тетши. нθе етере-прωмме епθтмει епат епрн.
 птерге ρωωϕ септотмει епат ероϕ нσι нкосмоос
 етρивоλ. етθε-теϕментатпнат ерос етмепεκωте.

¹ W. ϕαλ sic! αλ мптирϕ dele αλ, Ms. ϕαλ, Abkürzung für ϕαλνηα. ² Ms. етоτο, lies ето. ³ W. пшаенер. паи пе пиωт ausgelassen. ⁴ W. Schw. патмоккен. ⁵ Das Blatt beschädigt, 28 × 16 cm. ⁶ W. нм нм. ⁷ W. Schw. еите акаатагнωстос ausgelassen. ⁸ W. етρμ-нарωϕ. ⁹ W. Schw. нпкосмос. ⁹ W. Schw. теташн, Ms. теташн, а auspunziert.

птоу потош ние петѣ лепωηρ ηπαίων ατω ριταε-
песѣшаже епта-¹патπωш ²сотп-таеонас еѣеме ерос
ατω ριταε-песѣшаже ептаѣшωпе пσι фьерон ле-
плнрωмаа.

пαι пе пиот паверснат панаиотртос пай ριταε-
пниѣ прωѣ атетроноиа рρωѣ епете-псешооп ан.
αтшωпе ³ρитп-пешелмаа лпай же-птоу петотѣ
ерсарне лептирѣ етресшωпе. аѣтамеио лѣфьерон
леплнрωмаа. птеиде кѣто лептлн ере-ѣто ммоѣ |
(66) р. 6^а. нас прнтѣ. ⁴отѣ ммокас ептлн тптлн
ατω соот лпарастатнс ептлн тптлн ρа-жотѣ
аѣте лпарастатнс ατω жотѣѣте птѣа пѣтпнас
леис ептлн ⁵тптлн. ατω ѣите креннас ептлн
тптлн ατω ленте пѣкас ептлн ⁶птлн ατω лентс
споотс пѣωѣкас ептлн тптлн. ατω ѣе лепен-
тас ⁷псоме ептлн ⁸тптлн ατω отепископос еотп-
шомепт нро ммоѣ. отро павепнитос лн-отро
палнѣиа. лн-отро паврнтос ептлн тптлн. ере-
ота пнеѣро ѣωшт евол пптлн ⁹епайон етѣѣол.
¹⁰ατω ере-пнеота ѣωшт евол еротп епснѣетс. ере-
пнеота ѣωшт епѣѣсе ατω тлентшнре ρп-тмокас
тмокас. ере-афрнѣωн ммаѣт. лн-песѣментспоотс
пѣс. еѣмаѣт пси пепропатωρ ере-аѣае пай
потоени лпмаа етѣмаѣт. ατω ¹¹песѣшомепт пше пнѣ
айон. ¹²лн-се лн-ѣот ηπαίων. ατω ере-птѣлиос

¹ W. патπω... ² W. Schw. сотп-тмоас ееиме, Ms. сотп-тмо-
нас еѣеме. ³ Ms. ρитп, besser ρитп-пешелма. ⁴ W. от(ѣ). ⁵ W.
Schw. птлн. ⁶ W. Schw. птлн ausgel., Ms. птлн, lies тптлн.
⁷ W. hat nicht псом, sondern richtig псом. ⁸ W. Schw. тптлн
ausgel. ⁹ W. епѣωпетѣѣол. ¹⁰ W. ατω епнеота, Ms. ατω ере-
пнеота. ¹¹ W. nicht песѣшомепт, sondern песѣшомт. ¹² W. лн-се
лн-ѣот ηπαίων ausgelassen.

пнотс ммаат етноте етнаноти ¹ есрн-таѳанасиа
 ере-ѳо надрнтон мепископос ѳωшт еротн епет-
 отааб нте-²петотааб ете-папер | (67^d) р. 7^a. антос
 пе есрн кнефаля мѳиерон. ере-ро снат ммоу ере-
³ота отнн ептопос мпѳаѳос. аѳω ере-пнеота
 отнн ептопос мепископос ешатмотте ероу же-
 палот. аѳω ере-отѳаѳос ммаат ешатмотте ероу
 же-потоенн н петр-отоенн ере-отмнопоченнс нрнтс
⁴ есрнн птоу петотωнр евол ншмент-ѳоме. пай ет
 ѳамоме рн-ѳоме нме. пай пе ⁵патпωш. пай пе
 ете-мепцпωш енеу. пай пе нта-птирц отωн нау
 же-потс пе нѳоме. отн-шомент нро ммоу. отро
⁶ надроратон. аѳω отро мпаптоѳтнамис. аѳω отро
 нафрнѳωн. ешатмотте ероу же-афрнѳωн пнзос
 етн-отмнопоченнс рнн рраи нрнтс ете-птоу пе
 петриѳтнамис.

ершан-пмееете еи евол ⁷ рн-пѳаѳос. шаре-аѳ-
 фрнѳωн жи нтепикоиа. нснтс мпмнопоченнс. нте-
 пмнопоченнс нте мпалот нсентс евол енаѳωн
 тнрот ша-птопос мпетриѳтнамис нсежокот ⁸ нсе
 житот еротн ⁹ епѳот наценннотс.

отн-кетопос он етмотте ероу же-ѳаѳос отн-
 шомент мментейот нрнтс. пшорп ере-¹⁰ пкалтптос |
 (68) р. 8^a. ммаат. ете-птоу пе пнотте еѳнп. аѳω
 пмверснат кеѳωт ере-пѳот ншнн адрератот нрнтс
 аѳω отн-оттрапеѳа рн-тетемнте етн-отлогос

¹ W. есрнтаѳанасиа. ² W. Schw. петотааб, lies петотааб. ³ ота
 im Ms. übergeschrieben. ⁴ Blatt gut erhalten, 28½ × 16½ cm.
⁴ W. Schw. есрнт(с). ⁵ W. атпωш. ⁶ W. дроратон аѳω отро
 мпаптоѳтнамис аѳω отро н ausgelassen. ⁷ Ms. рн-пѳаѳос, besser
 рн-пѳаѳос. ⁸ W. нсежитс жеротн. ⁹ W. пепѳот. ¹⁰ W.
 пкалтптω.

ммопогенис азератѣ ϩιχн-тетрапеза. еѣо мментс
сноотс про мпкоте мптрѣ аѣω псопсн погон
ниа еѣхи ммоу ератѣ.

паг пе нта-пттрѣ раше ¹етѣнтѣ же-асѣотωнѣ
евоѣ. аѣω паг пе нта-патпωш аѣωнѣзе есоѣωнѣ.
аѣω паг пе нта-прωме отωнѣ евоѣ етѣнтѣ.

пмешомент ере-тсгн нрнтѣ мн-тпгн ере-
ментсноотс нхс ѣωшт ерос. етнат ероот нрнтс
аѣω ере-тагапн нрнтѣ. аѣω пнотс мптрѣ. аѣω
ѣе нефрагис. аѣω мнпсωс ²ппамментωр епта-
ѣеннас отωнѣ евоѣ нрнтѣ. ете-паг пе несран те-
прωтн. тпанга. тпангениа. дозофаниа. дозоге-
ниа. дозократн. арсеногениа. ѣωнн. ютнѣ.

таг те тшорп нанатагнωстос. тмаат нѣен-
нас. ешасжон еѣаенас евоѣ ϩн-тмонас нте-
пннωстос.

мнпса-паг отн-нетопос еѣотошс евоѣ ³еотнтѣ-
относ ⁴ммент[р]ммоа есрнп ϩраг нрнтѣ | (69^о)
р. 9^а. есхωрнѣ мптрѣ. ете-паг пе пѣаѣос нас
метрнтос. етн-оттрапеза ммаат. етсоотѣ ерос
пѣи шомент мментнос ⁵отнрениос мн-отаката-
гнωстос мн-оталерантос.

етн-⁶отментшнре ϩн-тетменте. етмотте ерос
же-пехс ⁷пѣобмемастнс. нтоу петѣобмемазе мпота
пота. аѣω еѣсфрагнѣзе ммоу ϩн-⁸тесфрагнѣзе м-
пнот. еѣжоот ммоот еротн мпшорп неѣот еѣ
шооп ϩарнгароу.

¹ Ms. етѣнтѣ, lies етѣнтѣ. ² Ms. ппамментωр, ebenso wie
ппннн, statt тпамментωр wegen des anlautenden п. ³ Schw.
еотптаѣ. ⁴ W. мнт...мао. ⁵ Blatt gut erhalten, 28 × 16 1/2 cm.
⁶ W. отнрениос. ⁷ Ms. пѣоб-
мемастнс, W. пѣобимемастнс. ⁸ Ms. тесфрагнѣзе, lies тесфрагис.

παι ετβνιτηϋ επτα-πτηρηϋ ψωπε ατω αηιτηϋ με
 πε-λαατ ψωπε. ατω πειχε ϋφори меептспооτс
 ηρο. οτρηο каперантос мн-οτρηο παχωρηтос мн-
 οτρηο ηαρηтос мн-οτρηο ηραпλοτη мн-οτρηο ηαφ-
 θартон мн-οτρηο ¹ηηρεμιοс мн-οτρηο ηαηαταγηω-
 σтос мн-οτρηο ηαροραтос мн-οτρηο ηтpιατηηαιс.
 мн-οτρηο ηасалеттос. мн-οτρηο ηαγεппηтос. мн-
 οτρηο ηοηιληρηηес ²ηεα εηεηηατ οτη-μηтιβ̄ ηηпгη
 ηηηατ. εηηοτте ероот же-μηпгη ηλοηηкоη εт-
 ηεη ηωηη ψα-ηηεηη εηηοτте ероот оη же-ηβ̄α-
 θοс. ατω оη ψαηηοτте ероот | (70) p. 10^a. же-
³ηеептспооτс ηχωρηηα ⁴εηοη же-сешωη ероот
 ηтoпос ηηη меептсйωт. ατω ηкаpпос мпτηρηϋ.
 παι εтoтpηω̄η еpοϋ. παι ηе ηεχс етшωη мпτηρηϋ
 еpοϋ.

ηηηса-ηαι ηηροτ ⁵ηβ̄αθοс ηсηθетс ηе ηαι εтpи-
 ϋοτη ηηηοот ηηροτ. ⁶ηεηεη-μηтспооτс ⁷ηηηптс-
 εйωт ηωте еpοϋ. ηтoϋ ηе ηεтpη-тeтηηηе. еpе-
 ποта ποта о ηшoηηηт ηρο.

ηшорп ηρηηοτ ηе ηαηηωш. οτη-шoηηηт ηρο
 ηηηοϋ. οτρηο каперантос. мн-οτρηο ηαροραтос
 мн-οτρηο ηαρηтос.

ατω ηηεηспаτ ηейωт. οτρηο παχωρηтос ηе.
 мн-οτρηο ηасалеттос. мн-οτρηο ηαηηαптос.

ηηεηшoηηηт ηейωт οτη-οτρηο ηηηοϋ ηαηα-
 таγηωσтос. мн-οτρηο ηαφθартос. мн-οτρηο ηα-
 φpηηωηη.

¹ W. ηηρεμιοс. ² W. ηηα. ³ W. ηεα... ηтспооτс, Schw. ηεα
 (μпт)спооτс, Ms. же-ηηηтспооτс. ⁴ εηοη же am Rande beige-
 geschrieben. ⁵ W. richtig ηβ̄αθοс statt ηβ̄αθοс. ⁶ W. тсeтeηe. ⁷ W.
 Schw. мптсйωт.

¹πλεεϣϣτοοτ νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ νειτη εην-οτρο εηνιτη εην-οτρο πατσεωωεϥ.

πλεεϣφοτ νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ ηνρεεμοϥ. εην-οτρο ²επαπτοατηαειϥ. εην-οτρο παγεννητοϥ.

πλεεϣσοοτ νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ επαπτοπαττωρ εην-οτρο | (71^f) p. 11^a. παττοπαττωρ εην-οτρο ³επρογεννητωρ.

πλεεϣσσηϥ νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ επαπαετηστιριον. εην-οτρο επαπσοφοϥ εην-οτρο επαππητη.

πλεεϣη νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ ποτοειν εην-οτρο παπαπατσειϥ. εην-οτρο παπαστασειϥ.

πλεεϣψιϥ νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ ⁴ηκαλτητοϥ ⁵εεην-οτρο επροαοφαηιϥ ⁶εην-οτρο παττογενηϥ.

πλεεϣεανт δε νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ ητρισαρσηϥ. εην-οτρο παααεαϥ. εην-οτρο ηριλιηριηϥ.

πλεεϣεανтote δε νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ ητριατηαειϥ. εην-οτρο ητελιϥ. εην-οτρο ⁷ηψηθηηρ η ητη.

πλεεϣεανтсноотс νειωτ οτη-οτρο εεμοϥ παληθια. εην-οτρο επροηοια. εην-οτρο ηηηηοια.

ηαι ηε ⁸ηεανтсноотс νειωт. εтκωте епснѳетс етєиρε ηεαααηтасε ρη-тєтηηε. ατω ептa-ηεтєηεтєη ѳολ ηи-χαραητηρ ηηηтот ατω етѳε-ηαι сеѳ-εοοт ηατ ποτοειш ηεε. οτη-ηεεανтсноотс οη ηωте етєϥαπε. етη-οтѳηηε ρηηωοт. етηεη-αηтηη еѳολ еηηοεεοϥ етκωте еροοт еѳολ ρεε-ποτοειη εηεεοϥ

¹ Ms. πλεεϣϣτοοτ, lies πλεεϣτοοτ. ² W. επαπποατηαειϥ. ³ Blatt gut erhalten, 28½ × 16 cm. ⁴ W. Schw. επροαοφαηιϥ. ⁵ W. ηκαταλτητοϥ. ⁶ Ms. εην, lies ηη. ⁷ W. ηη-οτρο ηαττογενηϥ ausgel. ⁸ Ms. ηψηθηηρ, lies ηψηθηηρ. ⁹ W. Schw. ηηтсноотс.

ποτνααε λεπτποс λεпаентспоотс папостоλос.
 ατω ρη-теуρβοуρ. εотп-αααβε паτνααεис ηρηтс.
 ере-тоті тоті еіре леептспоотс ¹εтп-ρο спаτ ηтоті
 тоті λεпτποс лепенθетс. ποτα ηρο еуσωшт еп-
 βαθос етpпсаηροуη. пнеота же σωшт евоλ ехе-
 петpηατνααεис ατω ποτα ποτα ²ппааентеіωт ρη-
 теуρβιχ ποτναаε сеіре пшметше сетη паτναаεис
 ката-пшаже ³εпта-λατεια жооу еужо лееос. же-
⁴†насмот епенлоа ηтеровапе ρη-тепаентχс.

ηεpατναаεис σε τηрот сенωте епаоногеннс
 пθе ποτηлоа. ет†-отоеп ηкаіωη ρα-ποτοпη л-
 паоногеннс пθе етсηρ | (74) p. 14^a же-ρα-пенотоеп
 тппапаτ етотоеп. ατω ере-паоногеннс таληт
 ерраі ежωот пθе он етсηρ же-фарма леппотте
 отѣа ηκωѣ пе. ατω он же-ρηшо етpоотт пе.
 ере-пхоіс ηρηтот.

παі пе петотηρ ρη-таопас етpα-пснθетс. таі
 ептасеі евоλ ρα-паа епте-сенашжоос аη же-⁵тωп
 пе. ептасеі евоλ ρα-παі етpαθηη ηηпτηрϭ.
 παі пе ппота латаасϭ. παі пе епта-†таопас еі евоλ
 лееоϭ. пθе ποτχοі еϭотп ηηка ппа пагаθон ⁶ατω
 пθе ποтсωше еслелρ η есрнт пченос ппа пшпη
 ατω пθе ⁷потполіс еслелρ пченос ппа прωлае.
 ατω ⁸ηρηκωп ппа ηрpо.

таі те θе ηтаопас ⁹εтпρηтс τηрот отп-лентс-
 споотс лееопас о ηηлоа ριχωс. ере-тоті тоті
 еіре ¹⁰леептспоотс. ατω отп-ленте пχенас леппωте

¹ W. εтпpо. ² Ms. ппμμптеіωт, lies пμμптеіωт, besser wäre
 ποτα ποτα ппείωт. ³ W. Schw. птаλατεια. ⁴ W. †пашм. ⁵ W.
 же-етωп. ⁶ W. Schw. ατω ausgel. ⁷ W. отполіс. ⁸ W. ηρηκωп.
⁹ Ms. εтпρηтс, lies εтп-ρηтс. ¹⁰ W. мптспоотс.

нпеснарѣ. аѡ отп-ѡте нреннас лпнѡте нрнте
 аѡ отп-сащѣ нреѣѡмаас ѡа-песотернте. ере-
 тотей тотей еире нотреѣѡмаас аѡ песнатапетас-
 ма етнѡте ерос нѡе нотпѣрос. отп-лентсноотс
 лптлн лмоу. отп-лентсноотс нѣѡ | (75^b) р. 15^a.
 нѡтпмаис ѡнн-тптлн тптлн аѡ сеелотте ероот
 же-архаѣелос. аѡ он же-аѣелос.

таг те тлентрополс лпмоногеннс. паг пе
 пмоногеннс епта-ѡсѣлаелпнс шаже ероу же-ѡ-
 шооп ѡаѡн лпнтрѣ. паг ептаѣей еѡл ѡа-папе-
 рантон. аѡ нѡтхарантнр аѡ нѡтсхнма аѡ
 нѡттогеннс. паг ептаѣѡпѡу ллелн лмоу. паг
 ептаѣей еѡл ѡа-пѡтшаже ероу. аѡ нѡметрн-
 тос. етшооп онѡс нѡме. паг етѣшооп нрнтѣ нѡ
 петшооп нѡме. ете-паг пе пѡт нѡттарѡу ѣшооп
 ѡа-пѣѡнре лмоногеннс. ере-пнтрѣ ѡорк ѡа-
 пѡтшаже ероу аѡ нѡрнтос нѡтрѡ. аѡ еѡтѣ
 епѡхлн нѡѣ пе еелн-лаѡт нѡтшаже етеѣелнтѣ
 нотте. таг ете-¹нотлентнотте рѡ ан те. аѡ
 нтерѣѡн лмоу нѡ ѡсѣлаелпнс. пѣѡѣ же-
²етѣннтѣ петшооп онтос нѡме. лпн-нѣте-нсешооп ан
 нѡме. паг етѡтшооп етѣннтѣ нѡ петшооп нѡме
 еѡнп лпн-³нѣте-нсешооп ан нѡме етѡтѡнѡ еѡл.

паг | (76) р. 16^a. пе пнотте лмоногеннс нѡме.
 паг пе епта-пнтрѣ сотѡнѣ аѣрнотте. аѡ аѣрѣ
 петпе лпнѣран же-нотте. паг пе епта-нѡѡанпнс
 жоос етѣннтѣ же-ѡн-теѡтеите нѣѣшооп пе нѡ
 пѡтос аѡ пѡтос нѣѣшооп ннѡрн-пнотте. аѡ

^b Blatt gut erhalten, 25 × 16½ cm. ¹ W. нотнптерѡ. ² W. етѣннтѣ. ³ W. Schw. ете нсешооп.

петноутте пе плогос. паи ажитц мепе-лаат шопе.
 аτω πεντασψωπε ρραι нгнтц пе пωηρ.

паи пе пмапогекнис етρη-тмаонас етогнρ нгнтс
 нѳе нотполіс аτω таг те тмаонас етρη-снѳетс
 нѳе нотепноіа. паи пе снѳетс етогнρ ρε-¹φіерон
 нѳе нотрро аτω ецо нноутте. паи пе плогос пнн-
 мюотрѳос. паи пе етогтерсагне мптрц етрет-
 рρωѳ. паи пе пнотс пннмюотрѳос ката-потер-
 сагне мпнотте пейот. паи етере-псонт сопсп
 ммоу ρωс нотте. аτω ρωс жоіс аτω ρωс сω-
 тнр. аτω ρωс етρтпотассе насц.

паи ере-птнрц ршпнре ммоу етѳе-песца мп-
 песапаи. паи етере-птнрц напготи о нкломε ρн-
 жоу. аτω напвоѳ ρа-песѳотернте. аτω ²патеянте
 еткωте ероу. етсмаот ероу етжω ммоо | (77ⁱ) р. 17^а.
 же-ѳотааѳ ѳотааѳ ѳотааѳ ³пеіааа. ннн. еее. ⁴ооо.
 ттт. ωωω. ете-паи пе же-нонρ ρн-петонρ. аτω
 нотааѳ ρн-петотааѳ. аτω ншооп ρн-петшооп. аτω
 но пейот ρн-пейоте. аτω но нноутте ρн-нноутте.
 аτω но ⁵пжоіс ρн-пжоіс. аτω но нтопос ρн-
 нтопос. аτω сесмаот ероу етжω ммоо же-птон
 пе пни. аτω нтон пе етогнρ ρε-пни. аτω он
 етсмаот етжω ммоо. епшнре етρηп ρραι нгнтц
 же-ншооп ншооп пмапогекнис. потоеи аτω пωηρ
 аτω теχаріс.

тоте снѳетс ацтнпоот мпеспнѳнр ерраи епат-
 пшш. аτω аѳвотѳот. аѳр-отоеи ептопос ⁶тнрц

¹ W. φіеро нѳе. ² Ms. und W. патмнте, Schw. паттмнте.
ⁱ Blatt gut erhalten, 25 × 16 1/2 cm. ³ Im Ms. ist an irgend einer
 Stelle *и* ausgelassen, wie sich aus der folgenden Erklärung ergibt.

⁴ Ms. und W. ооо, Schw. оот. ⁵ Ms. und W. пжоіс, Schw. жоіс.

⁶ W. Schw. птнрц.

ПАТТАКО. АТΩ ЕТЪЕ-ПАΙ СΕΥΛΗΛ ΠΣΙ ΠΕΝΤΑΤЪЖИ-
СΩΛΑ. ЕТОТΩШ ЕКА-ПСΩΛΑ ПСΩОТ ПСЕЖИ АПЕКЛОΛ.
ПАΙ ЕТНН ПАТ ЕОРАΙ ОΛ-ПАΙΩН ПАТТАКО.

АТΩ ПАΙ ПЕ ПАТΠΩШ ЕПТАСЪР-ПАГΩН ОА-ПТНРЕУ.
АТΩ АТЪХАРИЗЕ ПАСУ ПНА ΠΙΑ ОИТА-¹ПЕТОТЪ ЕНКА
ΠΙΑ. АТΩ АТЪХАРИЗЕ ПАСУ АПΒΑΘΟС ПАМЕТРНТОΝ.
ПАΙ АМПОТЪЖИ-НПЕ ΠΑΜΠΤΕΙΩТ ЕТНОНТУ. АТΩ ПАΙ
ЕТЕРЕ-ТЕУРЕННАС О ПАТЪХАРАКТИР АТΩ ЕРЕ-ПЕХА-
РАКТИР АПСΩНТ ТНРЕУ ПОНТЕ ПАΙ ЕРЕ-ТЕУРЕННАС О
ΑΜΠΤΕ | (81¹) р. 21^а. СПООТС ПРЕННАС ЕРЕ-ОТТОПОС
ПТЕЦМАНТЕ. ЕТМОТТЕ ЕРОУ ЖЕ-ПКАО ПРЕЦМЕС-ПОТТЕ
Н ПРЕЦЖПЕ-ПОТТЕ.

ПАΙ ПЕ ПКАО ЕПТАТЪЖООС ЕТЪННТУ ЖЕ-ПЕТРОУΩΗ
ЕПЕЧКАО СНАСИ ПОНН. АТΩ СНАЖИСЕ АПЕЦЪЖНООТ.
АТΩ ОН ЖЕ-ПРРО ПТСΩШЕ ЕПТАТРОУΩΗ ЕРОС СЪОЖН-
ОТОН ΠΙΑ. АТΩ ΠΕΙΣΟΛΑ ТНРОТ ЕТЪΛ-ΠΕИКАО ПРЕЦ-
ЖПЕ-ПОТТЕ СЕЖИ-ЯЛОΛ ОИЖΩОТ. ЕТЪЕ-ПАΙ ЕЩАТСОТН-
АПАРАΔНΑΠΤΩР ЕТЪЕ-ПЕКЛОΛ ЕТЪОИЖΩОТ ЖЕ-ОЕН-
ЕΒΟΛ ПЕ ОΛ-ПАТΠΩШ ЖН-ΑΛΛΟΝ.

АТΩ ОН ОРАΙ ПОНТУ СШООП ПΣΙ ТПАМΠΕΝΤΩР.
ЕОТН-САШЦЕ ПСОΦΙΑ ПОНТЕ АН-ΨИТЕ ПРЕННАС. АТΩ
ΑΝΤΕ ПΑΕΝΑΣ. АТΩ ОТН-ОТНОС ПНАПОТН ОН-ТЕТЪ
ΑΝΤΕ АТΩ ОТН-ОТНОС ΠΑΟΡΑТОС ΑΟΕРАТУ ОИЖΩУ.
ΑΝ-ΟТНОС ΠΑΠΕΠΝИТОС АТΩ ОТНОС ΠΑΧΩРНТОС.
ПОТА ПОТА ОТН-ШОМΕΝТ ПРΟ ΑΛΛΟУ. АТΩ ПΕ-
ШΛΗΛ ΑΝ-ΠΕСМОТ АН-ПРОТΑΕНОС ПНСΩНТ СЕТАЛО
ΑΛΛΟΟТ ЕОРАΙ ЕЖА-ПНАПОТН ЕΤΑΛΛΑТ. ПАΙ ЕТОН-
ТАΕΝТЕ ППАМΠΕΝΤΩР АТΩ ОН-ТАΕΝТЕ ²ПТСАШЦЕ
ПСОΦΙΑ. АТΩ ОН-ТАΕΝТЕ ПТЕЦЪИТЕ ПРЕННАС АН-

¹ Ms. петотѣ, lies петототѣ. ¹ Blatt gut erhalten, 28¹/₂ ×
16¹/₂ cm. ² W. псашце.

Texte u. Untersuchungen VIII, 1. 2.

тѣнте пѣнас аѡ ере-пай аѡераз | (82) р. 22^а. тот
 тирот рижѣ-¹пкаиотн еѡжн еѡл рѣ-пварпос
 ппайон. пай етѡтерсаѡне ѣѣоѡ пѡт пѡи пѣоѡ
 погеннс еѡнп рѣ-патпѡщ. пай еотн-отпнги рижн
 ѣѣоѡ еотн-ѣнтспоотс пѡрс кѡте ерос. аѡ
 еотн-откѡле рижн-тапе ѣпота пота. етн-ѣнтс
 споотс пѡтпѣис ѣѣоѡ еткѡте еротн ероѡ. аѡ
 етѣѡт епрро пѣоногеннс. еѡж ѣѣоѡ же-етѣ
 ѣннтк аѡфорѣ ѣпѣоот. аѡ еѡл рѣтоотн аѡпѡт
 епѡт ѣптнрѡ аѡ ѡѡ. аѡ тѣѡѡт ппѡ пѣѣ.
 тѡ етнп рѣ-ѣѡ пѣѣ ете-птос ²те тѣпнѡѡ ³пѣ
 пѡѡн пѣѣ. аѡ птос ⁴те тѣпнѡѡ ппѡтте пѣѣ ѣп-
 жоѣс пѣѣ. аѡ птос те тѣпѡѡс пѡѡротѡс пѣѣ.
 аѡ тѣкрѡн те тѣѡѡт пѡѡрнтѡс пѣѣ. аѡ
 птос те тѡѡѡ пѡперѡнтѡс пѣѣ. аѡ етѣѡт епѣ
 ѣоногеннс еѡж ѣѣоѡ же-етѣѣ-⁵тѣкрѡн аѡпѡт
 ерон аѡпѡт ератк. аѡѡератн пѡнтк. аѡ аѡѡ
 ѣпѣѡле пѡтѡѡѣ. пай епѡтѡтѡнѡѡ еѡл ⁶рѣ
 тоотн пѣоот пѡѡ пѣоногеннс пѡѡѡѡѡ. аѡ аѡѣ
 жѡ тирот ѣѡѡѡн рѣ-отсѡп.

(83^м) р. 23^а. аѡ аѡр-отсѡѣѡ пѡтѡѡѡ аѡѡѡте
 рн-пѡѡн ѣпатпѡщ ѡѡнтѡѡѡ еротн епѣоноген-
 ннс етн-тѡѡнас. пай етѡѡѡ рн-⁷отѡтѡтѡѡѡ. н
 рн-отнрѡѡс. аѡ ⁸аѡѡ пѡтѡѡѡс ѣпѣоногеннс
 ете-пай пѣ ⁹пѡтѡѡтѡѡѡ. аѡ аѡѡ ¹⁰ѣпѣѡѡѡ
 пѡѡѡѡѡ. пай пѣ пѡт пѡѡпнѡнр тирот. аѡ

¹ W. Schw. пкаиотн. ² W. те nicht ausgel. ³ Ms. ппайон, lies пѡѡн. ⁴ W. Ms. те, Schw. пѣ. ⁵ W. nicht тѣкрѡнѡн, sondern тѣкрѡнѡн. ⁶ W. Schw. рѣтоотѡ. ^м Der linke Rand zerstört, 28 1/2 × 14 cm. ⁷ W. отѡтѡѡѡѡ. ⁸ Ms. аѡѡ, lies аѡѡѡ. ⁹ Ms. пѡтѡѡтѡѡѡ, lies тѡтѡтѡѡѡ. ¹⁰ W. пѣѡѡѡ.

παί πε тапе псωма ние наθανатос. аτω παί пе
 ептаѳ-анастасис нпсωма етѳннѳ.

ϱιβολ δε лпатпωщ. аτω ϱιβολ нтесϱеннас
 патхарактер. таі етере-пехарактер тирот нрнтс.
 отн-нешомате нреннас ере-тотей тотей еире лѳѳите
 нреннас. аτω тотей тотей отн-отканотн нрнтс
 етсоотϱ ероϱ нѳи шомлт пейот. отаперантос лн-
 отаϱрнтос. лн-отаχωрнтос аτω ϱраі ϱн-тлелϱ-
 снте ¹отн-отканотн ϱн-тесленте. етн-шомате лн-
 лентейот нрнтс. ²отаϱоратос лн-отагенинтос.
 лн-отасалеттос. ϱраі он ϱн-тлелϱшомате отн-
 отканотн нрнтс. отн-шомате ллентейот нрнтс от-
 нремос. лн-отагнѳстос. лн-оттргзтнлмос.

аτω еβολ ϱитн-паі епта-птирϱ сотн-пнотте |
 (84) р. 24^а. аτω аѳпwt ератϱ аτω аѳпo потлнн-
 нше ³ппаіωн ⁴патѳ(н)пе ероот. аτω ката-ѳеннас
 ѳеннас сеире нрентѳа ⁵п[т]ѳа неоот. аτω отнте-
 тотей тоті нпегеннас отлмонас ϱраі нрнтс. аτω
 отн-оттопос ϱн-тлмонас тлмонас етлмотте ероϱ
 же-аѳѳартос ете-паі пе пкаϱ етотааб. отн-от-
 пнѳн ϱл-пкаϱ нтоті тоті нпелмонас. еотн-ϱентѳа
 пѳа патпалелс етѳн-нлόμε ⁶ϱιχωс ϱл-пенлόμε
 лпетргзтнлмос. аτω ϱн-тленте ннреннас аτω
 ϱн-тленте нлелмонас ϱшооп нѳи пѳаѳос паллетрн-
 тон ере-⁷пиптирϱ ѳωшт еϱраі еχωϱ напρотн лн-
 палѳол. етн-лентсноотс ллентейот ϱιχωϱ. етн-
 ллаабѳе патпалелс нѳте епота пота.

¹ W. отн канотн. ² W. оторагоратос. ³ Ms. ппаіωн, besser
 ппаіωп. ⁴ W. патѳ(н) пе. ⁵ W. Schw. п. ѳа. ⁶ Ms. ϱιχωс, lies
 ϱιχωот. ⁷ W. ниптирϱ, Schw. videtur esse пиптирϱ, es stand im
 Ms. пиптирϱ.

а. тшорп мментейот отро наперантос пе. еотп-
млаабѣ нѣтпалеис кѣте ероу ето ¹наперантос.

б. тмеерснте мментейот отро кароратос пе.
атѡ отп-млаабѣ кароратос кѣте ероу.

в. тмеершюмте мментейот отро нахѡрнтос
пе. атѡ отп-млаабѣ нахѡрнтос кѣте ероу.

г. атѡ тмеерсѣто мментейот отро кароратос
пе. отп-млаабѣ нѣтпалеис кароратос кѣте ероу.

е. тмеерѣте мментейот | (85ⁿ) р. 25^a. отро мпан-
тоѣтпалеос пе. атѡ отп-млаабѣ мпантоѣтпалеос
кѣте ероу.

з. тмеерсо мментейот отро ²мпансофос пе.
етп-млаабѣ мпансофос кѣте ероу.

д. тмеерсашѣ ³ментейот отро ⁴пагпѡтос пе.
етп-млаабѣ нѣтпалеис пагпѡтос кѣте ероу.

н. тмеершмѡтне мментейот отро ⁵нпремю пе.
атѡ отп-млаабѣ нѣтпалеис нпремюс кѣте ероу.

о. ⁶тмееѣте мментейот отро пагемпнтос пе.
атѡ отп-млаабѣ нѣтпалеис пагемпнтос кѣте ероу.

и. тмеермнте мментейот отро пасалеттос пе.
етп-млаабѣ нѣтпалеис пасалеттос кѣте ероу.

иа. тмеерментѡте мментейот отро мпанмѣтстн-
рион пе. атѡ отп-млаабѣ нѣтпалеис мпанмѣтстн-
рион кѣте ероу.

иб. тмеерментсноотс мментейот отро нтриѣтпа-

¹ W. Schw. патперантос. ² Dieses Blatt jetzt nicht mehr erhalten, die Abschrift von W. und Schw. durch O. bezeichnet. Die verso-Seite war unbeschrieben: „pagina secunda huius folii vacua est, sed quae folio sequenti inscripta sunt, uti contextus docet, hinc sequi debent“. ³ O. мпансофос, besser мпансофос. ⁴ O. мптейот, lies мпмтейот. ⁵ O. пагпѡтос, lies пагпѡтос. ⁶ O. нпремю, lies нпремюс. ⁶ O. тмееѣте, lies тмееѣте.

εος πε. ατω οτη-μααβ̅ πατнамис птризтнамис
κωте еросϣ.

ε. ατω ρη-таиште мп̅баѳос паметрнтос οτη-¹†(ε)
πατнамис εταοτте ерос(sic!) ппείραп παρρηтон.

[α] ²тшорп εταοτте ерос же-тагалп епта-агаз
пн пма еи евол̅ прнтс.

β. таερσηте [σεαοτте ерос] же-ѳελпис евол̅ ρи
тоотс ептаѳρελпизе|(86°) р. 26^а. епмокоѳеннс ³пшн
нре пте-ппоτте.

γ. таερшоште сеαοτте ерос же-тпистис таи
евол̅ ρитоотс ептаѳпистете еααεѳстнрion мп̅ιαѳ
шаже еросϣ.

δ. таερϣто εταοτте ерос же-тегнωсис евол̅
ρитоотс ⁴αтсοτη-пшорп пейот пай етоτшооп ⁵εѳ̅н̅тϣ
ατω αтсοτη-п̅αεѳстнрion мп̅каρωϣ. пай етшаже
ρα-ρωβ̅ пма. пай ⁶ε̅н̅п. таѳонас прѳεите. таи
εпта-п̅т̅рϣ р-αποτсiос ⁷εѳ̅н̅тс.

т̅зе. пай пе п̅αεѳстнрion етере-⁸п̅ш̅ма̅т̅ше сети
потсiа о п̅κ̅λ̅ο̅μ̅ε ρ̅ι̅χ̅η̅-теϣале п̅ѳ̅ε м̅ε̅ϣ̅ω̅ потр̅ω̅μ̅ε
ατω ере-ѳ̅ι̅ε̅ρον м̅ε̅λ̅η̅ρ̅ω̅μ̅α о п̅ѳ̅ε п̅п̅ε̅ι̅ρ̅т̅п̅ο̅ρ̅
αiон ρα-п̅ε̅ϣ̅ο̅т̅ε̅р̅η̅те. пай пе про м̅ε̅п̅ο̅τ̅те.

ε. таερ̅ѳ̅ε сеαοτте ерос же-†р̅η̅η̅и евол̅ ρи
тоотс α†† п̅†̅р̅η̅η̅и потон пма п̅п̅α̅пр̅ο̅т̅η̅ м̅ε̅п̅-п̅α̅п̅̅
β̅ο̅λ. же-ρ̅α̅ι̅ прнтс αтс̅ο̅п̅т̅ м̅ε̅п̅т̅ρ̅ϣ.

пай пе п̅β̅α̅ѳ̅ос п̅α̅ε̅т̅р̅η̅т̅он. пай пе етере-⁸п̅̅
ш̅ма̅т̅ше сети м̅ε̅α̅п̅т̅ε̅ι̅ω̅т̅ прнтϣ. ατω ептаѳ̅п̅ω̅ш̅
п̅т̅ε̅ρο̅μ̅ε ρ̅ι̅т̅η̅-п̅α̅ι. пай пе п̅β̅α̅ѳ̅ос ет̅η̅ω̅те ρ̅ι̅β̅ο̅λ

¹ W. †. ² W. (п)шорп. ³ Dieses Blatt nicht mehr erhalten.
⁴ O. пшнре, lies пшнре. ⁵ Schw. αтсοτη, W. αтсοτη, das letzte
o ausgestrichen. ⁶ O. ε̅н̅п̅, lies ε̅н̅п̅. ⁷ O.
ε̅н̅т̅с, lies ε̅н̅т̅с. ⁸ O. п̅ш̅ма̅т̅ше сети statt т̅ш̅ма̅т̅ше сети.

мѣфieron мѣплнрwма. пaи пе етере-петриaтпaмeoc
¹ϷиxωϷ мeн-пeцнлaдoc нѣe нпeишнн. aтw пaи
 пе етере-пaмoтcaниoc ϷиxωϷ мeн-пeтe-пoтϷ тнpoт
 пe. aтw epe-aфpнzωн | (88) p. 27^a. мeмaт мeн-
 пeцaмтcнoтc нxpc epe-oтнaпoтн Ϸн-²тeтaмннтe
³eтeнe eрoтн нпeсaмoт мeн-нpтaмeнoc. aтw нcопc
 мeн-пeшлнл нтeмaт ннpолон н тeмaт мeптнpϷ
 eтe-тaи тe eтoтaмoттe eрoc жe-фaнepиoc. aтw пceт-
 мopфн epooт Ϸитe-пeнтcнoтc нxpcнcтoc. cez
 жooт мeмooт eрpaи eпeплнpωмa нcнѣтc eбoл
 ϷитooтϷ ceиpe мeпaмeтe нпaи Ϸa-пaиωн eтpибoл
 пaи eтe-тpтлн нpнтϷ. пaи пе пѣaѣoc eнтa-пeтpиz
 aтпaмeoc жи-eoт мeмoϷ шaнтϷпwρ eпaтпwш. aтw
 aϷжи нтeхapиc ⁴мeпaтcoтωнϷ тaи eбoл Ϸитooтc
 aϷжи нтeптшнpe нтeиcoт. тaи eтe-мeпe-пeплнpωz
 мa eшѣмeсoмa eтwoтн Ϸapoc eтѣ-пepoтo мeпecoтoт
 eиn aтw пѣoтѣoт eтнpнтϷ. aтw aпeплнpωмa
 тнpϷ штopтp aтw пѣaѣoc нмe мeн-пeтнpнтϷ тн-
 poт aтw aтпoт eбoл eпaиωн ⁵нтeмaт aтw aϷкeз
 лeтe нѣи пaтcтнpиoн eтpетcωн ннкaтaпeтacмa
 нпaиωн шaнтe-пeпнcкoпoc тaxpe-нaиωн нкeсoп aтw
 aпeпнcкoпoc тaxpe-нaиωн | (89^p) p. 28^a. нкeсoп нaз
 тa-ѣe eтcнp жe-aϷтaxpo нтoиkoтaмeнн aтw нcпaз
 нмe aн. aтw oн жe-aпкaρ ѣωл eбoл мeн-пeтшooп
 тнpoт ϷиxωϷ.

aтw тoтe aпeтpиaтпaмeoc eи eбoл. epe-пшнpe
 Ϸнп Ϸpaи нpнтϷ aтw epe-пeнлoмe ⁶нтaxpo Ϸиxн-
 тeцaпe. eϷeиpe нpнтѣa нтѣa нeoт. aтw пeтwш

¹ W. Ϸиxωт. ² W. тeтмнтe. Schw. тeтмннтe, lies тeт-
 мнтe. ³ W. eтeи пceϷoтн. ⁴ W. мeпaтcoтωнϷ. ⁵ O. нтeмaт,
 lies нтeмaт. ^p Dieses Blatt nicht mehr erhalten. ⁶ O. нтaxpo,
 lies vielleicht тaxpo.

тѣпалаагте ммаоот пе ¹петωϥт еротн еплогос.
 аτω ²теψнфос етрн-петтннѣ пе парѣмос н пωп
 птаѣе евол ката-петснѣ же-петωп ³пммннше
 неіот етѣ-ран ероот тнрот. аτω пшωпнѣ тнрѣ м-
 плогос ⁴панмноттос. асшωпе мн-пептатеі рѣ-
 пннѣ ептаѣшωпе аτω атрота потωт тнѣ | (91^q)
 р. 30^a. рот ката-ѣе етснѣ же-атрота потωт тнрот
 рѣ-пнота потωт матааѣ.

аτω тоте аплогос панмноттос асшωпе пѣомѣ
 ппотте аτω пѣоеіс. аτω неωтнр. аτω нхрс. аτω
 прро. аτω нагаѣос. аτω неіот. аτω ммааѣт.
 пай пе епта-песѣрѣ ршаѣ. асѣжн-таіо аτω асшωпе
 неіот нпептаѣпстете. апай шωпе пѣомѣос рн-
 таѣрнѣωпнѣ аτω пѣтнатос.

аτω атпанѣлос еі евол. ере-пенломѣ рнѣωс
 астааѣ(sic!) ежн-пептаѣпстете аτω ⁵атмааѣт ппарѣ
 ѣеѣос аτω тѣомѣ ппайωп. аτω асѣ-таѣіс ппесѣнос
 мѣос ката-птωш мпсапротн. аτω аскѣ ⁶пѣраі
 пѣнтс мпеспнѣнѣр потѣеіп ката-птѣпѣос птѣомѣс.
 аτω аскѣ ⁷мпкатаѣптѣос еѣнѣте ерос аτω аскѣ
 мпепропатѣр мпѣтѣпѣос мпѣтпѣωш аτω пѣнтс
 спѣотс нхрс етѣнѣте ероѣ. ере-рѣнѣломѣ рнѣωс
 аτω ѣтѣфраѣіс неѣот | (92) р. 31^a. рн-тетѣтпѣмѣ.
 аτω ѣтаѣапн рн-тетѣнѣте. аτω ѣтрѣо птрнѣтпѣнѣ
 мѣос рн-⁸птѣнѣ. аτω ѣтѣнѣпѣтн етѣнѣте ероѣ пѣі
 пѣнтснѣотс неіот аτω ѣтѣнѣтшнѣре есѣнп нѣнтѣт.

аτω астаѣрѣо ератѣ мпѣтѣтѣпѣтѣр мпѣтѣпѣос

¹ W. richtig петωϥт, nicht петωшт. ² W. теψтфос. ³ O. пммннше, lies пммннше. ⁴ O. панмноттос, lies панмноттос.
^q Das Blatt nicht erhalten. ⁵ O. а ist unverständlich. ⁶ O. пѣраі, lies рѣраі. ⁷ W. мпкатаѣптѣос. ⁸ O. птѣнѣ statt пнѣнѣ.

пѣреннас натхараятир. аѡ асѣ нас птезотсиа
 ежн-отом ние ето пейот ероу матаас. аѡ асѣ
 стефанот ммоу рн-еотт ние. аѡ асѣ нас
 птагали мн-ѣрни. аѡ талноиа. аѡ рента
 патнаис. женаас еснасѡтѡ еротн ппентаѣ
 жѡоре еѡл рме-пештортр ептаѡшпе мпнат еп
 та-петриатнамос еи еѡл мн-праше. аѡ пхоис
 мптирѣ. пай етотн-ѡме ммоу етапо аѡ етано.
 аѡ астаго ератѣ мепрототепнитѡр пшнре м
 птѣнос мпетриатнаис (sic!). аѡ асѣ нас потрен
 нас мѣис псоп. аѡ асѣ-ѣот пенаас ммент псоп
 женаас еснашѡме ежн еѡл мпагѡн ептаѣ
 таас | (93¹) р. 32^а. нас аѡ асѣ нас птапархн
 птаментшнре тат ¹рраи прнте аѣѡме ешпе
 птриатнамос аѡ аѣжи мпернт птаментшнре пай
 ептаѣѣ мптирѣ еѡл прнтѣ. аѡ аѣжи мпагѡн
 ептаѣтапротѣ ероу аѡ аѣтотнос мѣѣлирнес
 тирѣ ²пѡнлн аѡ аѣаас потносмос. аѡ пот
 айн аѡ потполис. пай етотмотте ероу же-аѣ
 ѡарсиа аѡ же-риротсалне. аѡ он семотте ероу
 же-³пкаг пѣрре. аѡ он семотте ероу же-аѣтотелнс
 аѡ он семотте ероу же-аѣасилеттос аѡ он пей
 наг етееат отрѣѣмес-потте пе аѡ отрѣѣтапо пе.

пай пе епта-теаат аити ммоу етагоу ератѣ
 еѣе-пай асна-тѡш рн-таѣис аѡ асна-проноиа рн-
 агапи рме-пейнаг. пай пе пкаг ептаѣсѡи етѣн
 нтѣ же-пкаг етѡ мпает прѡот праг псоп ете
 пай пе петташе-отоеин прнтѣ ⁴праг праг псоп
 жн мпесеи еѡл ша-песеи еротн пай пе ептаѣ

¹ Blatt gut erhalten, 29 × 17 cm. ¹ W. ерраи. ² Ms. пѡнлн
 statt пѡтлн. ³ Ms. nur пкаг, W. Schw. пкаг пкаг. ⁴ Ms. праг
 праг, lies праг.

сраі ⁹прωме παισѣντος ετѣνнтѣ аτω аττѣпос мѣ
 мѣоу аτтаμѣіоу мѣптѣпос мѣпикаρ.

παі пе епта - пепрωтосеннτωρ ¹тотхооу εβολ
 ρη-теуѣ | (94) р. 33^а. мѣптѣωре мѣμн мѣμоу. етѣ-
 пейωѣ аπωт нпнптнрѣ палектос асѣтнпѣоот потѣ
 κλωμ. ере пран ннептнрѣ нрнтеу. еите аперанѣ
 тос. еите адрнѣтос. еите аχωρнѣтос. еите афѣартос.
 еите аснѣстос. еите ²нреμѣос. еите пантоаτнμѣос.
 еите патпωш. παі пе пекλωμ ептаτсраі етѣннтѣ
 же-аτтаасу нсолѣμωп мπερѣоот мπεсѣотпѣоу нрнт.

аτω он аτѣопас нрѣтеите асѣтнпѣоот насу потѣ
 ρѣсѣω патшѣже ерос. ³ετѣтѣеип тнрс те. аτω етѣнн
 тнрс те. ⁴аτω етапастасіс тнрс те. аτω етаѣ
 гапн тнрс те. аτω етρεѣлнс тнрс те. аτω
 етпнстнс тнрс те. аτω етсѣφнѣ ⁵тнрс тнрс те.
 аτω отснѣснс тнрс те. аτω оталнѣнѣа тнрс те.
 аτω отеірннн тнрс те. аτω ⁶отпантнлѣс тнрс
 те. аτω отпаннѣнтωρ тнрс те. аτω отпаннѣтѣ
 стнрнѣп тнрс те. аτω отпанннсн тнрс те. аτω
 отпантѣлѣос тнрс те. аτω отаδорѣатос тнрс те.
 аτω отаснѣстос тнрс те. аτω оталерантос тнрс
 те. аτω отаδρнѣтос тнрс те. аτω отѣаѣѣос тнрс
 те. аτω отаχωρнѣтос тнрс те. аτω отпλнѣ |
 (95^а) р. 34^а. рѣμѣа тнрс те. аτω ⁷отснсн тнрс те.
 аτω отасалѣтѣтос тнрс те. аτω отасенннѣтос тнрс
 те. аτω отпаннреμѣос ⁸тнрс тнрс те. аτω отѣ

¹ Ms. тотхооу, lies тотхоу. ² W. ернμѣос. ³ Ms. εѣтѣеип.
⁴ W. hat nach аτ ausgelassen ω етапастасіс тнрс те. аτ. ⁵ Ms.
 тнрс тнрс, lies тнрс, W. тнрс. ⁶ Ms. отпантнлѣс statt отпан-
 нлѣс. ⁷ Blatt gut erhalten, 28 × 17 cm. ⁸ W. Schw. отснсн,
 Ms. отснсн. ⁹ Das erste тнрс im Ms. ауспунгіерт. ⁹ Ms. прѣμѣ,
 lies мпрѣμѣ.

нас потсоя женаас есенаас есрнп рраи прнте
 же-ене-лаат сотвнс. аѡ аскѡ прнте потнос
 пнапотн етн-шомате пѡтнамеис аѡератот ероѡ. от
 асепнтос. мн-отасалеттос. мн-пнос прѡлнрн
 нес. аѡ асѣ нас пнеиѡ етѡи-нломе етнѡте ероѡ.
 аѡ асѣ нас пнесашѡ пстратнлатнс етнтат мн
 маат птесфрагис мпантеллос аѡ | (97^v) р. 36^a. етн-
 отнломе рнжн-тетане. етн-мнтспоотс пѡне прнтеѡ
 паѡамантос. еренеѡл не рн-аѡамас прѡме
 потоепн. аѡ астаѡо ератѡ меппропатѡр рн-
 пайѡн птмаат пнѡолѡн. асѣ птеѡтсѡ тнрс
 птаентеѡт нас аѡ асѣ нас пренсоя етретсѡтѡ
 псѡѡ рѡс еѡт. аѡ рѡс шорп пейѡт ппентаѡ
 шѡпе тнрот.

аѡ асѣ нас потнломе еѡѡѡ мептспоотс п
 репос. аѡ асѣ нас потѡтнмеис. есо птриѡѡ
 палеос. аѡ есо мпантоѡтнмеис. аѡ асѣ нас
¹птаентшнре. аѡ рентѡ птѡ неоот. еастаат
 нас. аѡ аскѡ ероѡ мепплнрѡме. аѡ асѣ-
 теѡтсѡ нас ерѡѡ пме етапѡо аѡ етано. аѡ
 асѣ нас потѡтнмеис еѡл рѡ-пайѡн ²етотмѡтте
 ероѡ же-соллелстос пай етотшнне псѡѡ тнрот пѡ
 пайѡн же-ептаѡѡтѡнѡ еѡл тѡн. аѡ аѣ нас
 прентѡ птѡ неоот мн-пайѡн етнмеас. сеѡтте
 мн етаѡтнмеис ептаѡтѡас меппропатѡр же-про-
 тофаннс еѡл же-пѡѡ пентаѡѡ | (98) р. 37^a. отѡнѡ
 еѡл пшорп аѡ аѡтѡтте ероѡ же-асепнтос еѡл
 же-мпе-лаат талеѡѡ аѡ он аѡтѡтте ероѡ же-

¹ Blatt gut erhalten, 29 × 17 cm. ¹ W. Schw. птпнтшнре,
 Ms. птпнтшнре (sic!). ² W. hat die Worte von етотмѡтте bis же-
 ептаѡѡтѡнѡ ausgelassen.

πιατшаже ероу аτω πιατђран ероу. аτω он аτ
 мотте ероу же-аτтогеннс аτω он παττοεληνотс
 εβολ же-рраи рле-¹песотωщ асјотωнр εβολ. аτω
 аτмотте ероу же-аτтодогастос εβολ же-асјотωнр
 εβολ мн-²па'оот (sic!) ете-отнтајсот. аτмотте ероу
 он же-ароратос εβολ же-сјрпн енсенаτ ероу ан.

аτω асђ пау пнесоме таи ептасотωнр εβολ
 мпђн жпн пшорп рле-пима потωт. таи етотмотте
 ерос ппран етотааб аτω пран ³мпантелеиос. ете-
 нтос те тепрωτια ете-тшорп те. семотте ерос же-
 пангаи ете-тетшооп нрнтот тпрот те. семотте
 он ерос же-паггениа ете-тентасхпоот тпрот те.
 семотте он ерос же-догогениа же-нтос те тресј
 жпо мпеоот. семотте он ерос же-доггофаниа. же-
 нтос те тресјотωнр εβολ мпеоот. семотте он
 ерос же-⁴артократиа же-самарте ⁵те еже-пеоот. се-
 мотте он ерос ⁶же-⁷арсогениа. ете-тресјхпе-роотт
 те. семотс | (99^u) р. 38^a. те он ерос же-λωиа ете-
 песотωрле пе пнотте пмаман. семотте он ерос
 же-јотнл ете-песотωрле пе же-пнотте шга-енер.
 тентасотерсагне де пнегтпамис еотωнр εβολ.
 семотте ерос же-фаниа. ете-песотωрле пе потωнр
 εβολ. аτω паггелос ептасјотωнр εβολ пмаман.
 паи етотмотте ероу псї пеоот же-догогеннс. аτω
 доггофанис ете-песјотωрле пе петхпо мпеоот аτω
 петотωнр εβολ мпеоот. εβολ же-ота пе εβολ
 рн-пеіеоот паи етаггератот мпкωте мпинос паτс

¹ W. Schw. псјотωщ. ² W. Schw. па'оот, jetzt undeutlich, lies пеоот. ³ W. мпантелиос. ⁴ Ms. артократиа, lies доггоκρα-
 тиа. ⁵ Ms. самарте те, lies самарте. ⁶ W. Schw. же ausgelassen.
⁷ Ms. арсогениа, lies арсеногениа. ^u Einige Lücken in der Mitte
 des Blattes, 29 × 16 1/2 cm.

паѣис. паи етоѣотте ероѣ же-до̀зо̀вратѡр ете-
 рѣ-песѡтѡнѡ еѡл асѣаѣа̀рте ехп-рениѡс неѡѡт.
 паи не пѣтпаѣис ептаѣтаа̀т ¹мепропатѡр еп-
 таѣнаа̀с рѣ-паѡиѡн пѣаа̀т а̀ѡ ренѣѡ пѣѡ
 неѡѡт а̀ѣаа̀т паѣ. а̀ѡ рена̀ггелос. а̀ѡ рен-
 а̀рха̀ггелос. а̀ѡ ренлітотртос же-етеѣа̀копи паѣ
 ппаѡтлн. а̀ѡ а̀ѣ-теѣотсиа паѣ прѡѡ нѣѣ. а̀ѡ
 а̀сѣаѣа̀ио паѣ потнос ²ппаѡиѡн. а̀ѡ а̀сѣѡ прнѣѣ
 потнос мплнрѡѣѣ. а̀ѡ относ пріерон. а̀ѡ н-
 а̀тпаѣис тнрот ³ептаѣс | (100) р. 39^а. житот ⁴ептаѣс
 наа̀т прнѣѣ а̀ѡ а̀сѣтелнл мѣѡѣ кѣѣѣѣт. еѣжпо
 ппесѣѡит пкесон ката-пѡтерса̀рне мпиѡт еѡнп
 рѣ-пкарѡѣ. паи ептаѣтнпоѡт паѣ ппесентреѣ-
 мао а̀ѡ пеклоѣ пѣптеѡт а̀ѣаа̀с паѣ же-
 а̀сѣнаа̀с пѣѡт ппентаѣѡѡпе мпнсѡѣ.

а̀ѡ то̀те а̀сѡѡ еѡл еѣжѡ мѣѡс же-паѡнре паи
 еѣѣ-наа̀ке мѣѡѡт ѡанте-пехс жи-ѣѡрѡн прнѣ-
 тнѡтн. а̀ѡ он сѡѡ еѡл же-ѣсѡтѡт гѡр епарѡіста
 мн-отпарѡенос есѡѣаа̀ѡ потѣѡи потѡт пехс. а̀лла
 епѡн а̀сѣѡт етеѡаріс епта-пѡт етрнп таа̀с паѣ
 пѡѣѣ рѡѡѣ пепропатѡр а̀сѡтѡѡ екте-птнрѣ еѡтн
 епѡт еѡнп. же-песѡтѡѡ пе паи етре-птнрѣ котѣ
 ероѣ.

а̀ѡ нтересна̀т енеѣмнтнос пѡи тѣаа̀т паи
 ептаѣтаа̀т мпеспропатѡр а̀сраѡе еѣѣѣѣ. а̀ѡ
 а̀стелнл мѣѡс. етѣе-паи сѡѡ мѣѡс же-апа̀рнт
 етѣране а̀ѡ ⁵апа̀лас телнл. мпнсѡс а̀сѡѡ еѡл
 отѣе-тѡѡѣ паперантос. таи ета̀гератс рѡѣѣ-паѡиѡн
 еѡнп мпиѡт. танпнос пѣтпаѣис неѡѡт. таи етоѣ

¹ Ms. und W. мепропатѡр, Schw. мпеспропатѡр. ² Ms.
 ппаѡиѡн, lies паѡиѡн. ³ W. Schw. етаѣжитот, Ms. ептаѣжитот. ⁴ W.
 етаѣнаа̀т. ⁵ Schw. а̀ ausgelassen.

мотте ерос ρατη-неоот же-⁶тригенιολос ете-тай те |
 (101^v) р. 40^a. ²τεпτατχпос ηшооелп ηсоп таи ³ετοσ
 мотте он ерос же-тригеннс. аτω селлотте он
 ерос же-ρареннс. аτω ассопс ρωс мпетρηп
 епна пма женаас есетηппоот ητμαατ мпетсаде
 нас. аτω асϋηппоот нас ησι πωт εөнп мпелт
 стирюн пай етρωс ежп-пайωп тирот мп-неоот
 тирот пай етере-отηлол ηтоотϋ мпантелнс ете-
 пай пе есϋηη евол ηсϋталос ежп-тапе мпнос
 пагоратос ⁴ετηρηтс еөнп. пай ето нафθартос
 аτω ето насеппнтос мп-тнос ησοл ⁵εтпеллсϋ.
 таи етоσмотте ерос же-арсеносенпа. ⁶таи етпа
 мотρ ηпайωп тирот неоот. аτω птеιρε птирϋ
 пажη-ηлол евол ρηтоотϋ.

аτω мпнсωс ⁷астаро ератϋ мпатоπατωρ
 ηеиωт. аτω пайωпнос аτω асϋ нас мпайωп мпна
 лтпос пай етере-птирϋ ηρηтϋ ηенос мп-неселот
 аτω ηеηе мп-мелорфη аτω ⁸ησηпшпηе аτω ηαη
 фора. мп-тесϋто ησηпшпηе. аτω пωп мп-петотωп
 мелосϋ. аτω петнои мп-петотηнои мелосϋ.

аτω аскаасϋ етρεсϋωс ежп-петηρηтϋ тирот.
 аτω же | (102) р. 41^a. наас есϋпαϋ ⁹мпетсопсп м
 лосϋ. аτω асϋ нас меленте ηαηпαηιс. аτω ψите
 ηеннас. аτω отпентас ηпайωп. аτω асϋ нас
 ηкенфωстир. аτω асϋ-тезотсια нас ежп-пелп
 тирот. женаас есϋпαχαριζε ηпентаαρωпηζε. аτω

¹ W. тригенιολос. ^v In der Mitte des Blattes Lücken, 28 1/2 ×
 16 1/2 cm. ² Ms. und W. τεпτατχпос, Schw. же-пτατχпос. ³ W. Schw.
 ετοσмотоме, lies ετοσмотте. ⁴ W. Schw. ετηρηтс, Ms. vielleicht
 ετηρηтϋ. ⁵ Ms. εтпеллсϋ, lies εтпммаϋ. ⁶ W. ϋαι. ⁷ Ms. und W.
 астаро, Schw. астароϋ. ⁸ W. Schw. ησηпшпηе, Stelle undeutlich,
 vielleicht ησηпшпηе. ⁹ W. мпетсопс.

πναττελος. ατω πσωμα πнархаттелос. ατω
 πσωμα ππατναμис. ατω πσωμα ¹ππατνος. ατω
 πσωμα ππποττε. ατω πσωμα ππχοεις. ραπλωс
 ере-сωма нма прнтѣ женаас пне-лааѣ нωλѣ
 ммоу еѡн епѣсе н еѡн епеснт | (104) p. 43^a.
 епποтп.

ατω παι ²πепротогенитωρ епта-папρотп мп-
 папѡл ернт нас мпетѣпаоташѣ тпρѣ. ατω παι
 пе ³εптаѣακρпне пѡтлн тпρс. ατω пѡе ептаѣ-
 партѣ еѡл еѡс пѡе ποτραлнт ⁴εшаѣпωρш еѡл
⁵πпесѣтпρ ежп-песѣсоотре. таи те ѡе ептаѣαас п-
 ѡтлн нѡи пепротогенитωρ ατω аѣтотнос прен-
 тѣа птѣа пезαс н пченос.

птере-ѡтлн ρεοοε асѡл еѡл мпашаи ππατ-
 наμис етпееαсѣ. ατω аѣѣотω еρраи пѡе мпρωт.
 ατω аспорѡт еѡл ката-ченос. ατω ката-ειαос.
 ατω аѣѣ-пομοос ⁶пат еεере-пегернт. ατω етае-
 ппотте. ατω еεεοт еροу. ατω ешпне псωѣ. же-
 нма пе ατω же-⁷от от пе. ατω псершпнре мпма
 ептаѣеи еѡл прнтѣ. ⁸же-ѣѣнот ατω ѣεοκρ. ατω
 псетεακοтот еροу пнесоп. аλλα епωт пса-пептаѣѣ-
 номос пат. ατω аѣнтот еѡл ρε-пκαεε пѡтлн
 ето ммааѣт пат ατω аѣѡос пат же-от ποτοειн
 шοοп еѡл же-мпаτοѣεε еποτοειн же-песшοοп
 пе жп ммоп.

(105^x) p. 44^a. тоте аѣѣ-апсееε ⁹ετοотот етееѣи

¹ Ms. ππατνος, lies ππατπατος. ² Ms. παι πепротогенитωρ,
 lies παι пе пепротогенитωρ. ³ W. Schw. ептаѣακρпне, Ms. еп-
 таѣακρпне. ⁴ W. ешшаѣпωρш. ⁵ Ms. πпесѣтпρ, besser πпесѣтпρ.
⁶ W. пат пат. ⁷ W. Schw. от от, im Ms. scheint от от zu stehen.
⁸ W. hat nicht жε-ѣѣнот, sondern richtig же-ѣѣнот. ^x Blatt links
 unten und rechts oben zerstört, 29 × 17 cm. ⁹ W. ετοотот.

¹ετῆνιτοῦ θε-εκεοτοπρoт εβολ πтпсoтωпoт εβολ
 ριτοoтк мааааа. πтoк мааааа пeптaкптк eπшп
 ппкoсmaс eөнп. шaптoтcотωпт πтoк пeптaктaаc
 пaт ²εтpεтcотωпт θε-птoк пeптaкmεcтoот ρε-пeкп
 cωmа пaсωmатoс. aтω ³aктaмoот θε-птaкпe-
 пpωmε ρε-пeкпoтc пaттoфтнc aтω ρп-тaпaпoтa
 мп-пaмeтe eтжнк.

пaт пe пpωmε пжпo ппoтc eптa-⁴тaпoтa ф-
 мopфп epoт πтoк пeптaкф-пнa пmε мepωmε.
 aтω aтфopт mмoот пoε ппeтpoeтe aтω aттaат
 ρпωωт пoε ппeштпн aтω ⁵aтфoлeт мпcωпт пoε
⁶oтpшпн.

пaт пe пpωmε eтepε-птпpт шлнл eз | (107^y)
 p. 46^a. cотωпт πтoк ⁷mааааа пeптaкoтepcaρнe
 мepωmε жeнaаc eтeтoтнq εβολ пcεcотωпт εβολ
 ρпoотт θε-птoк пeптaкпoт. aтω aкoтωпq εβολ
 кaтa-пeкoтωш πтoк пeтф-шлнл eρpaт epoк ппoт
 мeптeтoт пmε. aтω ⁸ппoттe ппoттe пmε. aтω
 пжoεтc пжoεтc пmε. пaт aпoк eтcпeп mмoтт θε-
 кaаc eтeт-тaтtε ппaεтoс мп-пaтoтω пaт птaф-
 oтpот пaт ρε-пeкpап. aтω ρп-тeкoмe пmопaр-
 χнc мaтaат aтω пaтшпe мaтaат. мa пaт
 пoтoмe aтω фпaтpe-пaтoтω cотωпт θε-птoк пe
 пeтcωтпp.

aтω птepε-тeлaат шω eсcпeп мeпaпepaптoс
 aтω ⁹п(ε)aтпωcтoс. aтω пeтmотq мптпpт. aтω

¹ Ms. ετῆνιτοῦ, lies ετῆνιτοῦ. ² Ms. W. εтpεтcотωпт, Schw. eтpεтcотωпт. ³ W. Schw. aктaмoот, Ms. aктaмoот. ⁴ Ms. тaпoтa, lies тaпaпoтa. ⁵ Ms. aтфoлeт, lies aтфoлt. ⁶ Ms. oтpшпн, lies пoтpшпн. ⁷ Das Blatt links zerstört, 28 × 16 cm. ⁸ W. Schw. мaтaаа, Ms. мааааа statt мааааа. ⁹ W. Schw. п(ε)aтпωcтoс, lies пaтпωcтoс oder пaтпωcтoс.

εϣταηο εμμοот тнрот. аτω аϣωтаε ерос мн-
 петнамас ¹εтп ерос тнрот. аτω аϣтпноот нас
 потатнамис евол ρε-прωме ²пαι ετοτεπотам
 епат ероϣ. аτω аϣεи евол ρε-паперантос нси
 псппнѳяр паперантос. пай епта-пайωн ршпнре
 ммоϣ. же-³εпечрп тпн пе еппатϣотωηη евол
 ρε-паперантос пейот пай ⁴εптаϣотωηη птнрϣ евол
 прнтϣ аτω ере-пай ρпн | (108) р. 47^a. тпн аτω
 атоатарот псωϣ нси псωεи ппайωн ⁵пѳнп. шан-
 тотеи ⁶εпетотонη евол аτω шантотпωη ефнерон
 мплнрωма аτω аϣронϣ ρп-патнамис ппай еп-
 татеи евол ρε-пѳнп.

аϣаат поткосмос аϣфори ммоϣ ρε-фнерон.
 аτω атпат ероϣ нси ⁷патнамис млеплнрωма.
 атлеритϣ. атсмоот ероϣ ρп-ρенρтмнос. еренат-
 шаже прнтот не еренатхоот не ⁸ρп-лас нсарз.
 ешатмокиек ероот ⁹ρε-прωме евол прнтϣ аτω
 аϣжи мпетρтмнос аϣааϣ поткатапетасма епет-
 космос еϣяωте ероот пѳе потсоѳт аτω аϣеи евол
 ептош птмаат мптнрϣ.

аϣагератϣ ρεε-пайωн ¹⁰мпаηρολωн аτω ап-
 тнрϣ нма млепето евол мпхоεис мпκαρ тнрϣ аτω
 апайωн штортр аτω аϣω же-аϣпат епете-пϣсоотн
 ммоϣ ап. аτω апхоεис мпеоот аϣρεмоос ерраи
 аϣпωрж евол пѳтлн аϣаас млеерос спат аτω

¹ W. et inперос, i statt τ dubium. ² W. пн. ³ W. Schw. же-
 епечрпн, lies же-печрпн. ⁴ Ms. εптаϣотωηη птнрϣ, lies εптаϣ-
 отонη-птнрϣ oder εптаϣотωηη мптнрϣ. ⁵ W. Schw. пѳнп, die
 Lücke zu klein, daher εнпн zu lesen. ⁶ W. εтетотонη. ⁷ W.
 u. Ms. патнамис, Schw. атнамис. ⁸ Ms. ρп-лас, lies ρп-плас.
⁹ Ms. ρм, ρ scheint im Ms. ausgestrichen. ¹⁰ W. Schw. мпаηρολωн,
 Ms. мпаηρολωн.

нхωра снте. аѡ асѣ-тош етеχωра теχωра.
 аѡ ¹асѣтамоот же-ренибол не рн-отеиѡт потѡт
 аѡ отмаат потѡт. аѡ пентаѡпт ератѣ аѡ
 отѡшт насѣ. асѣ пат птеχωра етсаотнае | (109²)
 р. 48². ммоѡ аѡ ²асѣхаризе пат мпѡнр ша-енер.
 аѡ тпентамоот. аѡ асѣмоотте ететсаотнае же-
 теχωра мпѡнр. аѡ тетсаѡхотр же-теχωра мп-
 пмоот. аѡ асѣмоотте етеχωра етсаотнае же-те-
 χωра мпотоени аѡ тетсаѡхотр же-теχωра мп-
 пнае. аѡ асѣмоотте етеχωра етсаотнае же-
 теχωра птанапатсис. аѡ теχωра етсаѡхотр
 же-теχωра мпрсе аѡ асѣн-рентош отѡот. аѡ
 ренкатапетасеа отѡот. же-епетнат епетернт.
 аѡ асѣнѡ нренѣтлаз рихн-петнатапетасеа.
 аѡ асѣ нрентаю енашѡот ппентаѡтѡшт насѣ.
 аѡ асѣаат ппос ехн-пентаѡптитеге аѡ аѡтѡ
 ѡре насѣ. аѡ асѣѡр ебол птеχωра етсаотнае
 еренχωра енашѡот. аѡ асѣаат птазис тазис.
 аѡ аѡн аѡн. аѡ косеос косеос. аѡ мпе
 пе. аѡ стерѡеа стерѡеа. аѡ ³мпнте мпнте.
 аѡ нтопос топос. аѡ мееа мееа. аѡ нхѡрнеа
 хѡрнеа. аѡ асѣтѡш пат нренномос асѣ пат
 нренансеее. же-ѡ рѣ-пашаже аѡ фнат ннтп
 мпѡнр ша-енер аѡ фнатпмоот ннтп нренатназ
 мис. аѡ фнатахрѡтп рн-ренина нѡе | (110)
 р. 49². аѡ фнат ннтп потезѡтсис етернтп. аѡ
 мпн-лаат канѡлт мпѡтп ⁴епететпѡтѡшѣ аѡ тетѣ
 пажпо ннтп нренѡн мпн-реникосеос. мпн-рение.

¹ Ms. асѣтамоот, lies vielleicht асѣтамоот. ² Blatt sehr verblasst und lückenhaft, 27 × 16 cm. ³ W. асѣх(х)ар(з)е. ⁴ Ms. мпнте мпнте, lies мпнте пнте.

жекаас ере-непна нпоерон еи псеотωρ прнотт.
 аτω ¹тетпернотте. птетнеме же-птетнренебол
 ρε-пнотте. аτω ¹тетненаτ ероϥ еϣо ннотте н
 ρнттнтт. аτω ϣнаотωρ ρε-петпаион.

аτω нешаже апхоеис мптирϥ жоот паτ аτω
 аϣанаχωρι ебол ммоот аτω аϣропϥ ероот. аτω
 атраше нси нежно нотлн же-аτρ-петмеете. аτω
 атраше же-атеи ебол ρε-петснт аτω етмокр. аτω
 аτсопсп мпметтирион еонп же-†-езотсиа нан птнз
 талио нан нренион мп-рениомиос ката-першаже
 нтоя пхоеис ²рнтаксментϥ мп-пероураал же-нтоя
 пе патшibe маѳаак. аτω нтоя пе паперантос маѳ
 аак. ³аτω паχωрнтос маѳаак. аτω нтоя маѳ
 аак пе пагенинтос. аτω пагтогенис. аτω паѳ
 топатор. аτω нтоя маѳаак пе пасалеѳтос аτω
 пагнѳостос. аτω нтоя маѳаак пе ⁴псигн. аτω
 тагапн аτω тпнгн мптирϥ. аτω нтоя маѳаак
 пе патрѳлн аτω патжωρε | (111^а) р. 50^а. аτω
 патшаже етеϣгенеа аτω патнои птеϣсикотωпρ
 ебол. ρаио сωтее ерои пѳωт наѳѳартос. аτω пѳωт
 наѳанатос. аτω пнотте нпснп. аτω потоеп
 маѳаасϥ. аτω пωпρ. аτω патпаτ ероϥ маѳаасϥ.
 аτω пагрнтос маѳаасϥ. аτω палиантос маѳ
 аасϥ. аτω падамаптос маѳаасϥ. аτω петшооп

¹ Ms. тетпернотте und тетненаτ dialektisch für тетпарнотте und тетпапаτ. ² Im Ms. steht пхоеис ;: мп пероураал, W. „;: рн-таксментϥ sic margini additum“, Schw. fügt hinzu: „iam nihil ibi conspicitur, adest tamen nota % in marg.“, auch ich habe W's. Zusatz nicht finden können. рнтаксментϥ giebt keinen Sinn, vielleicht ist ептаксментϥ zu lesen. ³ Ms. und W. аτω паχωрнтос маѳаак, Schw. ausgelassen. ⁴ Ms. псигн statt тсигн. ^а Blatt sehr verblasst und lückenhaft, 28 × 16 cm.

пшорп лѣтааѣ. аѣ љн-¹петрѣѣн ²лѣлѣн. сѣтѣ
 епеншлнл пѣ епташлнл прѣтѣ ерѣ епетрѣн
 рѣ-лѣ пѣл. сѣтѣ ерон нѣтнкоот пѣн прѣппѣ
 пѣсѣлѣтѣс жѣкаас етпѣотѣр пѣлѣлѣн. аѣ псѣ
 тѣлѣон епѣтѣкернт лѣлоот пѣн. аѣ псѣотѣр
 прѣнтн нтншѣпѣ пѣт пѣлѣлѣ жѣ-пѣкотѣш пѣ пѣ
 етрѣцѣшѣпѣ лѣрѣцѣшѣпѣ. аѣ пѣт-тѣш епѣнрѣлѣ
 аѣ пѣтѣрѣцѣ ерѣтѣ кѣтѣ-пѣкотѣш. аѣ кѣтѣ-
 птѣш пѣлѣлѣн еѣнп. аѣ пѣтѣшн рѣлѣн жѣ-³ѣлѣон
 потн.

аѣ аѣсѣтѣ ероот аѣтнкоот прѣпѣтнѣлѣс
 прѣцѣлѣкрѣпѣ. пѣ етѣоотн лѣптѣш пѣлѣлѣн еѣнп.
 аѣтнкоотѣсѣт еѣлѣ кѣтѣ-птѣш пѣеѣнп аѣ аѣсѣлѣ-
 тѣлѣс кѣтѣ-птѣлѣс лѣпѣжѣсѣ аѣ ⁴кѣ-птѣш еѣнп.
 аѣтарѣхѣ жн лѣпѣснт шѣ | (112) р. 51^а. рѣлѣ жѣкаас
 ерѣ-пѣлѣт пѣтѣлѣлѣ епѣцѣрнт аѣ аѣтѣлѣлѣо лѣпѣкѣр
 пѣнр лѣлѣлѣ нѣшѣпѣ пѣпѣтѣтѣс еѣлѣ жѣ-⁵етѣсѣ рѣ
 жѣцѣ ⁶шѣпѣтѣжрѣ пѣпѣтѣпѣснт лѣлоот. лѣпѣсѣсѣ
 пѣлѣ пѣсѣелѣлѣ нѣлѣлѣ. лѣпрѣотн лѣпѣлѣ пѣлѣ пѣлѣтѣтѣ
 пѣлѣ. лѣпрѣотн лѣпѣлѣ пѣнтѣтѣпѣс пѣерѣлѣлѣс. лѣпѣ
 пѣсѣс пѣпѣролѣнѣсѣ тѣлѣтѣпѣлѣо лѣпрѣотн лѣпѣлѣ пѣнтѣ
 тѣпѣс пѣтѣтѣсѣнѣс. рѣлѣ-пѣлѣ етѣлѣлѣлѣт шѣтѣжѣнѣлѣ
 епѣрѣн лѣпѣтѣтѣсѣнѣс пѣтѣ пѣпѣтѣ ежѣлѣт. аѣ
 аѣтнѣ прѣпѣсѣлѣ лѣпѣлѣ етѣлѣлѣлѣт рѣжн-тнпѣн лѣ
 лѣлоот пѣлѣрѣ. пѣ епѣтѣнтѣт еѣлѣ етнѣт. пѣ пѣ
 пѣрѣн пѣсѣлѣ етѣрѣжѣлѣ-пѣлоот етѣпѣрѣ. лѣпѣхѣр лѣп-
 лѣхѣт аѣ шѣтѣтѣлѣлѣоот рѣтн-лѣрѣфѣрѣлѣсѣнѣс аѣ
 лѣпрѣотн пѣлѣ пѣлѣлѣн пѣсѣлѣлѣ лѣпрѣотн пѣлѣ тѣлѣнѣ

Мѣ. пѣтѣѣн. ² Мѣ. лѣлѣлѣ, lies лѣлѣлѣ. ³ Мѣ. ѣлѣон потн, besser
 ѣлѣон пѣ потн. ⁴ Мѣ. лѣ, lies кѣтѣ. ⁵ W. Schw. етѣсѣлѣ, lies етѣсѣлѣ.
⁶ Мѣ. шѣпѣтѣжрѣ, lies шѣпѣтѣжрѣ.

θια παμε ερε-¹πιστ σοφια λεματ λεπ-²περωπτος
 ις πετοηρ λεπ-παεροχιος λεп-περцаентспоотс ппαιωп.
 ατκω λεπεα ετλεματ псеλλαω λεп-ελειнос λεп-
 ζωπeneθλнс λεп-³σελλελχε λεп-παττοπενнс п
 παιωп. ατκω ηρηтц ηсtоот λεφωστηр ηληληθ
⁴δατειεε ωροιαηλ.

(113^b) p. 52^a.

. πατς]⁵ταροц λεποτταροц
 λεπες]⁶ιωт ппптирц аз
 ω] ⁷ппптирц. аз
 он ппептирц
 азω пς]⁸апотсиос парора
 тос παтς]соtωпц. паперанс
 тос азω] пагпωстос. παтς
 тароц] ⁹етесрпкωп παтς
 бмσως]¹⁰мс. папратс. ере-
 пецς]орн еротп рtоотс
 . . . рм ηρηтс ηтeιρε. п
 тос] ¹¹етт-тощ ероот тпрот
 рп-тес]септатсωма. птос
 етт-тос]¹²щ ероот тпрот. рп-отс
 асως]¹³матос. азω рп-отмнтс

¹ W. πισσοφια, Ms. πισт σοφια, lies πισтис σοφια. ² W. Schw. περωπτος. ³ W. σελλελχε. ⁴ W. даτειεε, Ms. даτειεε statt даτειεа. ⁵ Dieses Blatt schon zu W's. Zeit auf der linken Seite zerstört. ⁶ W. ро мпоτταροц. ⁷ W. nur ппптирц. ⁸ Nach Schw. haec linea non exstat in O., doch unrichtig. ⁹ W. отсиос, Schw. апотсиос. ¹⁰ W. тесрпкωп. ¹¹ W. nur папрато. ¹² W. тттощ. ¹³ W. матос. азω рп отмнт ausgelassen.

α]¹π(ο)τςιου. παι πε πειωτ πς
 απορρητος. παρρητος. πς
 ακατακνωστος. παρορας
 τος. παμετρητος. ατω πς
 απεραντος. παι ρραι κρητη
 μμιν μμοου εασητη επι
 ηπετηρητη. ατω ²τεπινοις
 α ητεσηαντηος εασητε
 επι ητηαντανουσιος. ψανς
 τηαατ ηανουσιος. ητου δε
 ετατταροου πε. ριτη-ηεσηε
 λος μμιν μμοου αφαατ ³ητος
 ποσ ηηεσηελος. ετρετς
 οτω ρ κρητη ατω ηεσοτς
 ωηη ηε-⁴ητου πε πετειωτ
 ατω ηε-ητου πεητασηπροβα
 λε μμοου εβολ ρη-ηεσηω
 ρ]η ηηηνοια ται επτασρ-⁵τος
 ποσ ηατ. εααατ ηανουσιος
 ⁶(η)εααε ετεσοτωηηη ⁷ηεση
 τ]αρ πε ηατσοτωηηη ⁸ρητη-οτς

(114) p. 53^a.

οη ηηη παι αση-ηεη [ης
 οτοειη ηηεσηεοτ [ηου
 ατω ηηεσηεοτ ηο[τ ατς
 ω ηηεσηεοτ ⁹ηοτα
 †ηω]ηηη ηατ ρη-η[επιηνοια πς

1 W. σιου. 2 W. Schw. τεπιηνοια, Ms. ηηηηνοια. 3 W. Schw. ητο...τος. 4 W. ητου ausgelassen. 5 W. Schw. το..τος. 6 W. ...ς(εη) ηηετεσοτωηηη, 7 W. ηεση...ηηη, Schw. ηεση...ηηη, Ms. ηεση [τ]αρ ηηη. 8 W. Schw. ρητη, Ms. vielleicht ρατη. 9 W. ηου..

тесѣнтнос. асѣн[тот евол
 ρη-тесѣниоиа ¹ат[р-анотс
 сѣос нси несѣмелос [птоот
 же мпитопос ρенат[тароот?
 не. пота пота ммо[от епре
 потѣа ρη-несѣмелос[с ат
 ω апота пота нат ерос[с мпи
²шнре же-несѣжнн ρар[оу? не
 атω ³апѣт сфрагѣзе [ммоу
 мпесѣшнре ⁴ρѣотн мми[оот же-
 етесотωнѣ ρѣотн ммоот
 атω апрап ннм ероот ρѣотн
 ммоот етретнат епнат
 нат ероу. натсотωнѣ. ат
 ω ат†-еоот мпота матаас.
 атω тенноиа етнрнѣ. ат
 ω плогос нноерон. еат†-е
 оот ⁵мпишомпт ето пота
 потωт же-ептатр-анотсѣ
 ос ⁶етѣнтѣ. атω апѣт сѣ мс
 петеме тнрѣ асѣас потнос
 лѣ н потрωмме асѣωтрасѣ
 нпнпнрѣ ероу. ете-пай не
 негѣткммс тнрот. апот[а
 пота сотωнѣ ρη-†полѣс.
 апота пота ⁷† нрентѣа неос[от
 еротн епрωмме н етполѣс[с
 мпѣт етрѣ-пнрѣ. атω [а

¹ W. ас.. ² Ms. шнре, lies шнре. ³ W. а ausgel. ⁴ W.
 ρѣ...отн, Schw. ρѣотн, Ms. ρѣотн. ⁵ W. мпишомпт. ⁶ Ms. етѣнтѣ,
 lies етѣнтѣ. ⁷ W. Schw. † ausgelassen.

πρωτ с҃и м҃пероот. ас҃аас҃ неѕ[не
 а҃т҃еа р҃иһо҃л м҃прωм҃е. па҃и еп . . .

(121') p. 54^a.

.
 еротн ¹м҃моу а҃тω ас҃҃
 т҃ам҃ю пр҃нт҃҃ м҃птѳпос м҃с
 ф҃иерон м҃плнрωм҃е. а҃тω
 ас҃҃т҃ам҃ю пнес҃амотте от(һнн)
 ево҃л р҃н-петернт м҃птѳпос
 нше нт҃һа нзтнм҃еис шдс
 тн-с҃тоот нт҃һа. а҃тω ас҃҃т҃ам҃
 м҃ю м҃пешотωт нтннве
 м҃пне нт҃екас снте тзес
 нас ²еонп м҃н-т҃екас етотс
 онр ево҃л. а҃тω ас҃҃т҃ам҃ю
³нр҃лне пр҃нт҃҃ м҃пне нт҃ам҃с
 нас еонп р҃е-пснѳетс. а҃тω
 ас҃҃т҃ам҃ю ⁴м҃пнос м҃маот м҃с
 пне ⁵м҃пснѳетс ето нхос
 еис еж҃е-пеплнрωм҃е. а҃тω ас҃҃҃
 т҃ам҃ю нннотн ⁶маот м҃пне
⁷нр҃еннас епжнт м҃пснѳетс.
 а҃тω ас҃҃т҃ам҃ю нте҃҃антра
 м҃птѳпос м҃псанротн м҃с
 ф҃иерон [м҃плнрωм҃е

 м҃моос. а҃тω ас҃҃т҃ам҃ю нс

γ Das ganze Blatt sehr zerstört, der letzte Teil verloren, 15 1/2 × 13 1/2 см. ¹ W. м҃моос. ² W. ео҃҃пнпт҃екас. ³ W. Schw. пелне, Мв. нр҃лне, lies нпр҃лне. ⁴ W. епнос. ⁵ м҃псѳетсет о. ⁶ Мв. маот, lies ммаот. ⁷ W. нр҃енна ет҃н нтм.

¹ ас҃тааііо ² пте҃сѳотрн҃те по҃т
 наае] ³ аептѳпос аепатпѳш
 же-отерн҃те и҃
 [отнаае. аѳѳ ас҃тааііо аепе҃
 с҃ѳоот нкоо҃ аептѳ[пос и҃]
⁴ те҃с҃то аептѳлн. аѳѳ ас҃
 тааііо аепае҃рос снаѳ аептѳ
 по҃с наае҃триархос ⁵ пет҃рѳт
 наае ⁶ аеп-пет҃рѳѳотр. аѳѳ ас҃
 тааііо и҃пес҃ана҃гнаііон ае҃
 птѳпос и҃нетѳнн ⁷ еѳол
 аеп-петннѳ е҃ротн. аѳѳ ас҃
 тааііо пте҃сѳте сн҃те ае҃

(116^d) p. 56^a.

птѳпос аеп](н)ар(ѳ)с҃[с҃
 (еѳ)о(л)
 етере? ⁸ ас҃та[аііо
 н҃[н]тс҃ е[ре тотеі
 аеп]тѳпос наѳр(наѳн)
 т[неотеі аептѳпос ае҃[аеот
 с]аніос. аѳѳ ас҃тааііо
 . . ⁹ п и҃пес҃отерн҃те ¹⁰ тоте[р
 нт]е ¹¹ по҃тнаае аептѳпос
 пт[пананлос аѳѳ ¹² тотерн҃

¹ W. Schw. ас҃т... те҃сѳотн҃те. ² W. Schw. те҃сѳотн҃те, Ms. пте҃сѳотрн҃те statt пте҃сѳотерн҃те. ³ W. Schw. по҃с. ⁴ W. те҃с҃тѳт.
⁵ Ms. пет҃рѳтпам, lies пет҃рѳтпам. ⁶ W. ма. ⁷ W. мѳол. ⁸ W. hat diese Seite nicht abgeschrieben, er bemerkt: haec pagina vix legi potest. Aliquoties occurrit ꝥс҃моѳ е҃рон et finit cum voce ꝥс҃моѳ. Das Blatt sehr zerstört, 26¹/₂ × 12¹/₂ cm. Die ersten 4 Zeilen sind fast unlesbar. ⁸ Schw. ас҃... ⁹ Ms. ...п? ¹⁰ Schw. (тоте). ¹¹ Schw. по҃т...м. ¹² Schw. тотерн҃.

τε κς]ρϋοτρ ¹επτῆπος ²πταματ
 ρινς]еснт ³тирот. аτω παι пе
 прς]ωμε ⁴птаτταλιουϛ ката-πς
 ай]ωп ⁵пайωп. аτω παι пенς
 та-]птирϋ епϋтаеи [есотωκϋ
 παι пе ппантелиос аτω п[ай
 пе прωме мпкоте. етно[ϋ
 те ρωωϋ пе. аτω етаδораϋ
 тос пе. аτω етагкωстос
 пе. аτω етпаннремос
 пе. аτω етаχωρηтос пе.
 аτω етасалеттос пе. παι
⁶εϋϋе ан есарот
 еϋϋе есмот ероϋ ⁷εϋϋω мς
 мос же-ϋсмот ерок пшт
 κς]еиωт ние потоеи. ϋсмот
 еς]рок паперантос потоеи
 етς]ототћ еалерантос ние.
 ϋсмот ерок паχωρηтос
 κς]отоеи етϋтпе паχωρηϋ
 тоς]с ние. ϋсмот ерок паϋ
 ρϋ]нтос ⁸потоеи етраϋн
 κς]арнтос ние. ϋсмот ер(он)
 пафϋартос потоеи [етоϋ
 отћ еафϋартос ние. [ϋсмот⁹

¹ Schw. мптонос. ² Schw. птамаτ. ³ Schw. тир... ⁴ Schw. птет-
 та.... ⁵ Schw. пайωп. ⁶ Schw. εϋϋе есарот ероϋ, Ms. εϋϋе ан еса-
 ρот übergeschrieben über εϋϋе есмот ероϋ (Schw. ausgel.). ⁷ Ms. εϋϋω,
 besser етϋω? ⁸ Schw. ние потоеи. ⁹ Schw. fügt hinzu „in altera parte“

. оо
 отс
 ат

(115) p. 57^a.

ерок п н п(о) [пoтѣ
 оеи [нм. ꝥс]мoт [мѣпaтѣаѣ
¹же ерoу ²пoтoеи. [ꝥсmоt еѣ
 рок пaтмeетe ер[оу мѣи
 мѣoу пoтoеи. ꝥ[сmоt еѣ
 рок пaтeпнтoс н[oтoеи.
 ꝥсmоt ерoк пaттo[фтнc? (тeннc)
 пoтoеи. ꝥсmоt ер[oк пeѣ
 прoнaтѣр пoтoеи [eтoтѣ
 oтѣ eпpопaтѣр нм. [ꝥсmоt
 ерoк пaрoрaтoс пoтo[еи
 eтpаѣн пaрoрaтoс н[м. ꝥ
 сmоt ерoк тeпнoиa [пoтѣ
 oеи eтoтoтѣ eпнн[oиa
 нм. ꝥсmоt ерoк ³пнo[тe
 пoтoеи eтpаѣн нпoт[тe
 нм. ꝥсmоt ерoк тeпнѣ
 cк eтo пoтoеи eтнѣcк
 нм. ꝥсmоt ерoк пaтнѣcк
 тoс пoтoеи eтpаѣн пaтѣ

. с. пa
 џ. ѡт
 мптѣп
 еѣoл
 eиpе
 ѡa
 п
 a

Wohin diese Schlussbuchstaben von elf Zeilen zu setzen sind weiss ich nicht, denn zu diesem Blatte können sie nicht gehören; wahrscheinlich sind sie Fragmente eines verlorenen Blattes; jetzt nicht mehr vorhanden. ¹ W. ce. ² W. пoтce. ³ W. нн . . .

κωστος κια. †σμοτ ерок
 πиреиос ποτοειн етраѳ[н
 κиреиос κια. †σμοτ ер[ок
 πпантоѳηпаиос ποτοειн[н
 екоѳотѳ епантоѳηпаи[ос
 κια. †σμοτ ерок пет[риѳѳ
 κиаиос ποτοειн. екоѳѳ]тѳ
 етриѳηпаиос κια. †σ[от
 ерок πιαѳиаκrine ποт[οειн
 πток ѳе петѳиаκrine н[отѳ
 еи]н κια. †σμοτ ерок ѳилиѳ
 κrineс ποτοειн екоѳотѳ
 ηριλικrineс κια. †σμο(τ)

(117') p. 58^a.

[ерок].

 екѳаѳе πток
 т[и]нрот. †σμοτ ес
 рок пет[и]н²κoi κια κια ееп-
 лаат poi] κιαиос πток. †σμοτ
 ерок пет[и]тѳωп³ κιαиос ерок
 ееп-лаат] πток ѳωп κιαиос.
 †σμοτ ес]рок петѳпо κιαиос
 тирот ѳ[и]н-ѳѳаѳаѳκrineн⁴тос
 евоλ ѳе]-κιαиос-лаат ѳпос. †
 σμοτ ер[ок тинси κιαиос
 аѳω κιαиос]от тирос. †σμοτ

¹ Die 4 ersten Zeilen unlesbar, linker Rand abgebrochen, 25 × 14 cm. ¹ W. прот. ² W. Schw. μοι. ³ W. κιαиос... ⁴ W. ποταμπαѳκrineн⁴тос.

ерок патъ]тогеннс наме пѣ
 отоеин] петраѠн паттогенъ
 нс нме. †]смет ерок пасалетъ
 тос потъ]оеин наме птон
 потоеин] епентаѠкия рме-пенъ
 отоеин.] †смет ерок пкарѠѣ
 пнаъ]рѠѣ нме потоеин. †смет
 оъ]Ѡ ерок псѠтнр псѠтнъ
 р нм]ме потоеин. †смет
 ероъ]н ¹паттамазе ммоѣ потъ
 оеин] маѠаасѣ. †смет ерок
 петъ]о ктѠпос ктѠпос нме
 мптъ](н)рѣ маѠаасѣ. †смет е
 рок] псофос маѠаасѣ. аѠѠ
 петѠ?) ксоѠа маѠаасѣ. †смет
 ероъ]н ппапметстнрѠн маѠаасѣ.
 †с]мет ерок ппантеѠиос потъ
 оеиъ]н маѠаасѣ. †смет ерок пнъ
 атъ]сметсѠмѣ маѠаасѣ. †смет

(118) p. 59^a.

ерок
²еѣ††. [†смет
 ерок паѠаѠос [птон еѠѠѠъ
 нѣ еѠѠл ппаѠаѠос]с нме.
 †смет ерок потѠ]еин птон
 еѠѠѠнѣ еѠѠл пнъ]отоеин тнъ
 рѠѠ маѠаан. †смет]от ерок
 петѠѠнос пноъ]Ѡс нме петъ
 †-Ѡнѣ мѣѠѠхн нме. [†смет ерок
 тапаѠаѠсис пмет [†

¹ Ms. паттамазе, lies патамарте. ² W. еѣ††.
 Texte u. Untersuchungen VIII, 1. 2.

сѣотъ ерон петотъ [ωρ ρε-
 лентейот нѣѣ. жп [пшорп
 ша тенотъ сешп [е псωн
 же-пток пе петш [пне. ρаю?
 сωтаѣ епешлнл ѣп [рωѣе?
¹ ρε-ѣѣ нѣѣ. пѣѣ етт [ωѣρ ѣѣ
 ρнт тирѣ. пѣѣ пе п [еѣотъ нѣ
 еѣотъ нѣѣ. аѣω [пнотте
 пнотте нѣѣ. аѣω [пхоеѣс
 пхоеѣс нѣѣ. аѣω [пшнре
² пшннре тиротъ пе. [аѣω
 псωтнр пксωтнр [тиротъ
 пе. аѣω паѣоратос [пнаѣор
 ратос тиротъ пе. аѣ [ω теѣн
³ пнсеѣн тиротъ пе. аѣ [ω паѣ
 перантос пнаперан [тос тнѣ
 ротъ пе. паѣωрнтос нѣ [наѣ
 ѣωрнтос тиротъ пе. аѣ [ѣω пп
 апнотн пе пнапнотн [тиротъ
 пе. аѣω оттопос пе [пн
 топос тиротъ пе. ⁴ потъ [а
 нтосъ пототъ пноерон.
 еѣшооп нтосъ ρаѣн пнотъ [с

(119²) p. 60^a.

нѣѣ аѣω] он отнотс нѣ
 тосъ? петъ] ρаѣн ⁵ пнотс нѣѣ
 аѣω отъ] аттаѣосъ пе. еѣ
 ѣ. отатеме

¹ W. ѣѣѣ пѣѣ. ² W. Schw. пшннре, Ms. пшннре statt пшннре. ³ W. пнпн... тиротъ. ⁴ W. Schw. пω., Ms. потъ.. ⁵ Der linke Rand sehr zerstört, 25 × 13 cm. ⁵ W. пнотъ пѣѣ.

(120) p. 61^a.

аτω ппансо[φос пе аτω
 папархос пе [аτω
 пос епотоу п[е тн
 рот етпгнт[у аτω ере-пото
 епн тирот ¹пг[нт[у аτω ес
 ре-пωпг тпр[у крнт[у аτω
 ере-тапапатс[ис тпрс крн
 т[у аτω ере т [тпрс
 крнт[у аτω т
 аτω тмаат аτω ²пш[нре крнт[у
 пай пе пмакарюс ма[таас
 серхриа гар мпай пси [пейс
 птпр[у етопг ³гар т[нрот
 ет[е-пай, ептоу пе[тсо
 отп кнептпр[у п[рнт[у
 пет[еωри кпиптпр[у рраи
 крнт[у. отахωрнтос пе.
 птоу де ес[хωри кпиптн
 р[у ес[шоп ммоот ероу ат
 ω мн-лаат шооп мп[ωλ м
 пай. алла ере-кпиптпр[у шооп
 рраи крнт[у. ес[о птош п[ат
 тпрот ес[ωр[ω ммоот ес
 ротп тпрот. етшооп рраи
 крнт[у тпрот. ⁴птоу пе п
 еιωт пп[ωп ес[шоп р[ат
 тетрн тпрот. м[ен-лаат
 птонос ⁵м[п[ωλ мпай м[ен-

¹ W. Schw. пе, Ms. пг... ² W. п... ³ W. гар... ⁴ W.
 птоу пе пейот пп[ωп ес[шоп р[аттетрн тпрот ausgelassen. ⁵ Ms.
 м[п[ωλ мпай, besser м[п[ωλ мпай.

лаат нпоерон отте лаат
¹етпирѣ. нса-пота матаасѣ
 етѣωшт етеѣмтаттарос
 етшооп нрнтот тирот
²же-ѣѣ-тош ероот тирот
 нтоот же мпоттаросѣ
 сершпире ммоѣ же-ѣѣ-тош
 ероот тирот сеаѣωнѣзе.

.

¹ Ms. етпирѣ, lies епирѣ. ² W. Schw. же-ѣѣ-тош ероот тирот ausgelassen.

Das zweite koptisch-gnostische Werk.

| (61) p. 1^a. Er stellte ihn auf, damit sie gegen die Stadt (πόλις) wetteiferten (ἀγωνίζεσθαι), in der ihr Bild (εἰκῶν) sich befindet; und sie ist es, in der sie sich bewegen, und in der sie lebendig sind; und sie ist das Haus des Vaters und das Kleid (ἔνδυμα) des Sohnes und die Kraft der Mutter und das Bild (εἰκῶν) des Pleroma (πλήρωμα).

Dies ist der erste Vater des Alls; dies ist das erste Dasein; dies ist der König der Unberühmbaren. Dieser ist's, in dem das All sich hin und her bewegt(?)¹. Dieser ist's, in welchem er ihm (sc. dem All) Gestalt (μορφή) verliehen hat. Dies ist der αὐτοφνής und αὐτογέννητος Topos (τόπος); dies ist die Tiefe (βάθος) des Alls, dies ist der grosse wirklich unter(?) dem Abgrund Befindliche. Dieser ist's, zu dem das All gelangt ist; es schwieg vor ihm und sprach nicht zu ihm, denn ein Unaussprechlicher und Unbegreifbarer (-νοειν) ist er. Dies ist die erste Quelle (πηγή); dieser ist's, dessen Stimme in alle Örter gedungen ist. Dies ist der erste Ton, bis dass das All wahrnahm (αἰσθάνεσθαι) und verständig (νοειν) wurde. Dieser ist's, dessen Glieder (μέλη) eine Myriade von Myriaden Kräfte (δυνάμεις) ausmachen, indem eine jede aus ihnen stammt.

Der zweite Topos (τόπος) ist entstanden, welcher Demiurg (δημιουργός) und Vater und Logos (λόγος) und Quelle (πηγή) und Verstand (νοῦς) und Mensch und Ewiger (ἄιδιος) und Unendlicher (ἄπειραντος) genannt werden wird. | (62) p. 2^a. Dieser ist die Säule (στῦλος), dieser ist der Aufseher (ἐπίσκοπος); und dieser ist der Vater des Alls, und dieser ist's, auf dessen Haupt

¹ Das koptische Wort heisst eigentlich „verführen“, dies scheint mir keinen Sinn zu geben.

die Aonen (*αἰῶνες*) einen Kranz bilden, indem sie Strahlen (*ἀκτίνες*) auswerfen. Der Umriss seines Gesichtes ist die Unerkennbarkeit in den äusseren Welten (*κόσμοι*), welche nach seinem Gesicht alle Zeit forschen, da sie ihn kennen wollen, denn sein Wort ist zu ihnen gedrungen, und sie wünschen, ihn zu sehen. Und das Licht seiner Augen dringt bis in die *Topoi* (*τόποι*) des äusseren Pleroma (*πλήρωμα*), und das Wort (*λόγος*), welches aus seinem Munde kommt, durchdringt das Obere und Untere. Und das Haar seines Hauptes ist die Zahl der verborgenen Welten (*κόσμοι*), und die Grenzlinie seines Gesichtes ist das *καθῆκον*¹? der Äonen (*αἰῶνες*). Die Haare seines Gesichtes sind die Zahl der äusseren Welten (*κόσμοι*), und die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes (*σταυρός*), die Ausbreitung des Kreuzes (*σταυρός*) ist die Neunheit (*ἐννιάς*)² zur Rechten und zur Linken. Der Spross des Kreuzes (*σταυρός*) ist der nicht ergreifbare Mensch; dieser ist der Vater, dieser ist die Quelle (*πηγή*), welche das Schweigen hervorsprudelt, dieser ist's den man an allen Orten beehrt. Und dieser ist der Vater, aus dem die *μονάς* wie ein Lichtfunken herausgekommen ist, im Vergleich zu der alle Welten (*κόσμοι*) wie ein | (63) p. 3^a. [Schatten]³ sind, indem sie es ist, welche alle Dinge bei ihrem Aufstrahlen bewegt hat. Und sie haben die Erkenntnis (*γνώσις*) und das Leben und die Hoffnung (*ἐλπίς*) und die Ruhe (*ἀνάπαυσις*) und die Liebe (*ἀγάπη*) und die Auferstehung (*ἀνάστασις*) und den Glauben (*πίστις*) und die Wiedergeburt und das Siegel (*σφραγίς*) empfangen. Dies ist die Neunheit (*ἐννιάς*), welche aus dem Vater der Herrscherlosen (*ἄναρχοι*) gekommen ist, welcher Vater und Mutter zu sich allein ist, dessen Pleroma (*πλήρωμα*) die zwölf Tiefen (*βάθη*) umgiebt.

1. Die erste Tiefe (*βάθος*) ist die *πανπήγη*⁴, aus der alle Quellen (*πηγαί*) herausgekommen sind.

¹ Im Text steht *πκαθεικων*, man könnte auch an *εἰκῶν* das Bild denken und übersetzen: „Das Aufstellen des Bildes der Äonen.“

² Das Ms. schreibt stets *ἐννιάς* für das gebräuchliche *ἐννεάς*.

³ Diese Stelle zerstört, Ergänzung fraglich.

⁴ Ich verändere nur selten die griechischen Worte, da die Schreibart oft charakteristisch ist.

2. Die zweite Tiefe (βάθος) ist der πάνσοφος, aus dem alle Weisen (σοφοί) herausgekommen sind.

3. Die dritte Tiefe (βάθος) ist das πανμυστήριον, von dem oder (ἦ) aus dem alle Mysterien (μυστήρια) herausgekommen sind.

4. Die vierte Tiefe (βάθος) ist die πανγνώσις, aus der alle Erkenntnis (γνώσις) herausgekommen ist.

5. Die fünfte Tiefe (βάθος) ist das πάναγνον, aus dem alles Heilige (άγνόν) herausgekommen ist.

6. Die sechste Tiefe (βάθος) ist die σιγή, aus der alles Schweigen [herausgekommen] ist.

7. Die siebente Tiefe (βάθος) ist das άνούσιος Thor(?), aus dem alle Wesen (ούσαι) herausgekommen sind.

[8]. Die achte Tiefe (βάθος) ist der προπάτωρ, aus dem oder (ἦ) von dem alle Vorfäter (προπάτορες) entstanden sind.

[9]. Die neunte Tiefe (βάθος) ist aber (δέ) ein παντοπάτωρ-αὐτοπάτωρ, d. h. | (64) p. 4^a. in welchem alle Väter sich befinden, indem er Vater in Bezug auf sie allein ist.

10. Die zehnte Tiefe (βάθος) ist der παντοδύναμις, aus dem alle Kräfte herausgekommen sind.

11. Die elfte Tiefe (βάθος) aber (δέ) ist die, in welcher sich der erste Unsichtbare (άόρατος) befindet, aus dem alle Unsichtbaren (άόρατοι) herausgekommen sind.

12. Die zwölfte Tiefe (βάθος) aber (δέ) ist die άλήθεια, aus der alle Wahrheit herausgekommen ist.

Dies ist die Wahrheit (άλήθεια), welche sie alle bedeckt, dies ist das Bild (εικών) des Vaters, dies ist die Wahrheit¹ (άλήθεια) des Alls, dies ist die Mutter aller Äonen (αιώνες), diese ist's, welche alle Tiefen (βάθη) umgiebt. Dies ist die μονάς, welche unbemerkbar (άκατάγνωστος)² oder (ἦ) unerkennbar ist, diese merkmallose (-χαρακτήρ), in der alle Merkmale (χαρακτήρες) sind, die bis in Ewigkeit gesegnet ist. Dies ist der ewige Vater, dies ist der unaussprechbare, undenkbbare (-νοειν), unfassbare, unüberschreitbare Vater, dieser ist's, in dem das All εννού-

¹ Dies wird wahrscheinlich die Abbreviatur ϩαλ zu bedeuten haben.

² Im griechischen Sprachgebrauch hat dieses Wort niemals diese Bedeutung, sondern „untadelhaft, unsträfllich.“

ιος¹ wurde; und es freute sich und jubelte und gebar in seiner Freude Myriaden von Myriaden Äonen (*αιῶνες*); sie wurden „die Geburten der Freude“ genannt, weil es (sc. das All) sich mit dem Vater gefreut hat. Dies sind die Welten (*κόσμοι*), in denen das Kreuz (*σταυρός*) aufsprosste, und aus diesen körperlosen (*ἄσώματοι*) Gliedern (*μέλη*) ist der Mensch entstanden.

| (65) p. 5^a. Dieser ist der Vater und die Quelle (*πηγή*) von Allem, dessen sämtliche Glieder (*μέλη*) vollendet sind. Und alle Namen sind aus dem Vater entstanden, sei es (*εἶτε*) ἄρρητος oder (*εἶτε*) ἄφθαρτος oder (*εἶτε*) ἀκατάγνωστος oder (*εἶτε*) ἄόρατος oder (*εἶτε*) ἄπλοῦς oder (*εἶτε*) ἔρημος oder (*εἶτε*) δύναμις oder (*εἶτε*) πανδύναμις oder (*εἶτε*) alle in dem Schweigen befindlichen Namen, die alle aus dem Vater entstanden sind, den alle äusseren Welten (*κόσμοι*) wie die Sterne des Firmaments (*στερέωμα*) in der Nacht sehen; wie die Menschen die Sonne zu sehen begehren (*ἐπιθυμεῖν*), also begehren (*ἐπιθυμεῖν*) auch ihn die äusseren Welten (*κόσμοι*) zu sehen wegen seiner Unsichtbarkeit, die ringsum ihn ist. Er giebt zu jeder Zeit den Äonen (*αιῶνες*) das Leben, und durch sein Wort hat der Unteilbare die *μονάς* kennen gelernt, um dieselbe zu kennen², und durch sein Wort ist das heilige (*ἱερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) entstanden.

Dies ist der Vater, der zweite Demiurg (*δημιουργός*), durch den Hauch seines Mundes hat die *πρόνοια* das Nichtexistierende verfertigt. Es (sc. das Nichtexistierende) ist durch den Willen (*θέλημα*) dieses entstanden, denn er befiehlt dem All, dass es entstehe. Er hat das heilige (*ἱερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) in dieser Weise geschaffen: vier Thore (*πύλαι*), und in ihm (sc. Pleroma) befinden sich vier | (66) p. 6^a. Monaden (*μονάδες*), eine *μονάς* für jedes Thor (*πύλη*) und sechs *παραστάται* für jedes Thor (*πύλη*), macht vierundzwanzig *παραστάται*, und vierundzwanzig Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) für jedes Thor (*πύλη*) und neun Neunheiten (*ἐννάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und zehn Zehnheiten (*δεκάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und zwölf Zwölfheiten (*δωδεκάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und fünf Fünfheiten (*πεντάδες*) Kräfte für jedes

¹ Ein griechisches Wort *ἐνούσιος* ist bis jetzt unbekannt, vielleicht muss man *ἐνούσιος* „substantiell“ lesen.

² Die Stelle ist anscheinend verdorben.

Thor (πύλη) und ein Aufseher (ἐπίσκοπος), welcher drei Gesichter hat, ein ἀγέννητος-Gesicht und ein ἀλήθεια-Gesicht und ein ἄρρητος-Gesicht für jedes Thor (πύλη). Das eine von seinen Gesichtern blickt ausserhalb des Thores (πύλη) zu den äusseren Äonen (αιῶνες), und das andere blickt auf den Setheus, und das dritte blickt nach oben — und die Sohnschaft in jeder μονάς, woselbst sich Aphrédôn mit seinen zwölf Gerechten (χρηστοί) befindet. Es befindet sich dort der προπάτωρ, es befindet sich an jenem Orte Adam, der zum Lichte gehört, und seine 365 Äonen (αιῶνες), und es ist daselbst der τέλειος νοῦς, indem sie einen in der Unsterblichkeit (ἀθανασία) befindlichen Korb (κανοῦν) umgeben.

Das unaussprechliche (ἄρρητος) Gesicht des Aufsehers (ἐπίσκοπος) blickt hinein zu dem Heiligen der Heiligen, d. h. zu dem Unendlichen (ἀπέραντος), | (67) p. 7^a. indem er Haupt (κεφαλή) des Heiligtums (ιερόν) ist. Er hat zwei Gesichter, das eine ist zum Topos (τόπος) der Tiefe (βάθος) geöffnet, und das andere ist zum Topos (τόπος) des Aufsehers (ἐπίσκοπος), welcher „der Knabe“ genannt wird, geöffnet. Und es befindet sich daselbst eine Tiefe (βάθος), welche „das Licht“ oder (ἦ) „das Leuchtende“ genannt wird, in welchem ein μονογενής verborgen ist, der drei Kräfte offenbart und in allen Kräften mächtig ist.

Dieser ist der Unteilbare, dieser ist's, der niemals geteilt ist, dieser ist's, dem das All sich geöffnet hat, denn ihm gehören die Kräfte. Er besitzt drei Gesichter, ein ἀόρατος-Gesicht und ein παντοδύναμις-Gesicht und ein ἀφρήδων-Gesicht, welches ἀφρήδων πῆξος genannt wird, und in ihm ist ein μονογενής verborgen, d. h. der τριδύναμις. Wenn die Idee aus der Tiefe (βάθος) kommt, so nimmt ἀφρήδων die ἐπιτροια und führt sie zum μονογενής, und der μονογενής führt sie zum Knaben, und sie führen sie zu allen Äonen (αιῶνες) bis zum Topos (τόπος) des τριδύναμις, und sie vollenden dieselben und führen sie zu den fünf ἀγέννητοι.

Es giebt noch einen andern Topos (τόπος), welcher „Tiefe“ (βάθος) genannt wird; es befinden sich in ihm drei Vaterschaften. Der erste (sc. Vater), woselbst der καλυπτός, | (68) p. 8^a. d. h. der verborgene Gott ist; und der zweite Vater, in welchem die fünf Bäume stehen, und in ihrer Mitte befindet sich ein Tisch (τράπεζα), ein λόγος μονογενής steht bei (auf) dem Tisch (τράπεζα),

indem der νοῦς des Alls zwölf Gesichter besitzt, und das Gebet eines jeden wird zu ihm gebracht. Dieser ist's, über den das All sich gefreut hat, weil er sich offenbart hat, und dieser ist's, den zu kennen der Unteilbare wetteiferte (*ἀγωνίζεσθαι*), und dieser ist's, um dessen willen der Mensch sich geoffenbart hat.

Der dritte, in welchem sich die σιγή und die πηγή befinden, zu der zwölf Gerechte (*χρηστοί*) schauen, die sich in ihr sehen. Und es befinden sich in ihm die ἀγάπη und der νοῦς des Alls und fünf Siegel (*σφραγίδες*) und danach die *παμμήτωρ*, in der sich die ἐννάς offenbart hat, deren Namen diese sind: die *πρωτία*, die *πανδία*, die *πανγενία*, *δοξοφανία*, *δοξογενία*, *δοξοκρατία*, *ἀρσενογενία*, *λωία*, *ιούηλ*.

Diese ist die erste Unbekannte (*ἀκατάγνωστος*), die Mutter der ἐννάς, welche zu einer δεκάς in der μονάς des ἄγνωστος vollendet wird (oder „welche zu einer δεκάς anfüllt“.)

Danach giebt es einen andern breiten Topos (*τόπος*), welcher einen grossen, in ihm verborgenen | (69) p. 9^a. und das All ausstattenden (*χορηγεῖν*)¹ Reichtum besitzt, d. h. die unermessliche (*ἀμέτροτος*) Tiefe (*βάθος*). Es befindet sich daselbst ein Tisch (*τράπεζα*), um den drei Grössen versammelt sind: ein ἡρέμιος, ein ἀκατάγνωστος und ein ἀπέραντος, in deren Mitte sich eine Sohnschaft befindet, welche „Christus der Prüfer“ (*δοκιμαστής*) genannt wird, der einen jeden prüft (*δοκιμάζειν*) und ihn mit dem Siegel (*σφραγίς*) des Vaters besiegelt (*σφραγίζειν*), indem er sie zu dem ersten Vater, der für sich ist, schickt; „durch ihn ist Alles gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht“². Und dieser Christus trägt (*φορεῖν*) zwölf Gesichter: ein ἀπέραντος-Gesicht, ein ἀχώρητος-Gesicht, ein ἄρρητος-Gesicht, ein ἀπλοῦς-Gesicht, ein ἀφθαρτος-Gesicht, ein ἡρέμιος-Gesicht, ein ἀκατάγνωστος-Gesicht, ein ἀόρατος-Gesicht, ein τριδύναμις-Gesicht, ein ἀσάλευτος-Gesicht, ein ἀγέννητος-Gesicht und ein εἰλικρινής-Gesicht.

Jener Ort hat zwölf Quellen (*πηγαί*), welche „die vernünftigen Quellen (*πηγαί λογικαί*)“ genannt werden, angefüllt mit ewigem Leben, welche auch „die Tiefen“ (*βάθη*) genannt wer-

¹ Ms. *χωρηγεῖν*.

² cf. Joh. 1, 3.

den; und sie werden auch | (70) p. 10^a. „die zwölf *χωρήματα*“ genannt, weil sie alle Vaterschaftstopoi (-τόποι) und die Frucht (*καρπός*) des Alls, welche es (sc. das All) hervorbringt, zu sich nehmen. Dies ist Christus, der das All zu sich nimmt.

Nach diesen allen kommt die Tiefe (*βάθος*) des Setheus, welcher (welche?) innerhalb von ihnen allen ist, den zwölf Vaterschaften umgeben; er aber (*δέ*) befindet sich in ihrer Mitte, ein jeder (sc. Vater) besitzt drei Gesichter.

Der erste unter ihnen ist der Unteilbare; er hat drei Gesichter: ein *ἀπέραντος*-Gesicht, ein *ἀόρατος*-Gesicht und ein *ἄρρητος*-Gesicht.

Und der zweite Vater ist ¹ ein *ἀχώρητος*-Gesicht, ein *ἀσάλευτος*-Gesicht und ein *ἀμίαντος*-Gesicht.

Der dritte Vater hat ein *ἀκατάγνωστος*-Gesicht, ein *ἄφθαρτος*-Gesicht und ein *ἄφρίδων*-Gesicht.

Der vierte Vater hat ein *σιγή*-Gesicht, ein *πηγή*-Gesicht und ein unberührbares Gesicht.

Der fünfte Vater hat ein *ἠρέμιος*-Gesicht, ein *παντοδύναμις*-Gesicht und ein *ἀγέννητος*-Gesicht.

Der sechste Vater hat ein *παντοπάτωρ*-Gesicht, ein | (71) p. 11^a. *αὐτοπάτωρ*-Gesicht und ein *προγενήτωρ*-Gesicht.

Der siebente Vater hat ein *πανμυστήριον*-Gesicht, ein *πάνσοφος*-Gesicht und ein *πανπήγη*-Gesicht.

Der achte Vater hat ein Lichtgesicht, ein *ἀνάπανσις*-Gesicht und ein *ἀνάστασις*-Gesicht.

Der neunte Vater hat ein *καλυπτός*-Gesicht, ein *πρωτοφανής*²-Gesicht und ein *αὐτογενής*-Gesicht.

Der zehnte Vater aber (*δέ*) hat ein *τρισάρσης*-Gesicht, ein *ἄδαμας*-Gesicht und ein *εὐλιχρινής*-Gesicht.

Der elfte Vater aber (*δέ*) hat ein *τριδύναμις*-Gesicht, ein *τέλειος*-Gesicht und ein *σπινθήρ*-³ oder (*ἦ*) Funken-Gesicht.

Der zwölfte Vater hat ein *ἀλήθεια*-Gesicht, ein *πρόνοια*-Gesicht und ein *ἐπίνοια*-Gesicht.

Dies sind die zwölf Väter, welche den Setheus umgeben, indem sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. Und es haben in

¹ Im Ms. steht „ist“, man würde dafür „hat“ erwarten.

⁴ Ms. *προδοφανής*.

² Ms. *σπινθήρ*.

ihnen die ausserhalb von ihnen Befindlichen Merkmale (*χαρακτῆρες*) empfangen; und deswegen preisen sie dieselben zu jeder Zeit. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, auf deren Haupt sich eine Krone befindet, die Strahlen (*ἀκτίνες*) in die sie umgebenden Welten (*κόσμοι*) aus dem Lichte des | (72) p. 12^a. in ihm verborgenen *μονογενῆς* werfen, dieser, welchen sie suchen.

Den Gegenstand zwar (*μέν*), damit wir ihn durch diejenigen erfassen (*χωρεῖν*), welche ihn vorzüglicher beschreiben können — was uns *ἡδὴ* anbetrifft, so sind sie nicht im stande, ihn in anderer Weise zu verstehen (*νοεῖν*), d. h. wir. — Zu beschreiben ihn mit Fleischeszunge (*-σάρξ*), wie er ist, eine Unmöglichkeit ist das. Denn (*γάρ*) Grosse sind es, welche vorzüglicher als die Kräfte (*δυνάμεις*) sind, auf dass sie es(?) durch *ἔννοια* vernehmen und ihm(?) folgen, ausser (*εἰ μή τι*) sie träfen einen Verwandten (*συγγενῆς*) von jenen in irgend Jemand, welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag. Denn (*γάρ*) jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil (*ὅτι*) nämlich (*μέν*) ein Verwandter (*συγγενῆς*) des Mysteriums (*μυστήριον*) der Mensch ist, deshalb hat er das Mysterium (*μυστήριον*) vernommen. Es haben die Kräfte (*δυνάμεις*) aller grossen Äonen (*αἰῶνες*) der in Marsanès befindlichen Kraft (*δύναμις*) gehuldigt und gesagt: „Wer ist derjenige, welcher dieses vor seinem Angesicht geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?“ Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist.“ Er hat den *ἀόρατος*, | (73) p. 13^a. *τριδύναμις τέλειος* geoffenbart; ein jeder der vollkommenen (*τέλειοι*) Menschen hat ihn gesehen, und sie sprachen zu ihm, indem sie ihn ihrem Munde gemäss (*κατά*) priesen¹.

¹ Dieser Absatz ist eine der interessantesten, aber zugleich dunkelsten Stellen des ganzen Werkes. Aus der ganz wörtlichen Übersetzung des griechischen Originalen erkennt man deutlich, dass der koptische Übersetzer selbst den Gedankenzusammenhang nicht verstanden hat. Amélineau hat, wie er selbst gesteht, diesem Satze kein Verständnis abgewinnen können; leider hat er die wichtigen chronologischen Notizen ganz übersehen.

Dies ist der im Setheus verborgene *μονογενής*, dieser ist's, welcher „die Lichtfinsternis“ genannt worden ist; wegen der Fülle seines Lichtes wurden sie in Bezug auf sich allein verdunkelt. Dieser ist's, durch den Setheus König ist; dieser ist der *μονογενής*, in seiner rechten Hand befinden sich zwölf Vaterschaften in dem Typus (*τύπος*) der zwölf Apostel (*ἀπόστολοι*), und in seiner Linken befinden sich dreissig Kräfte (*δυνάμεις*), eine jede macht zwölf, und jede besitzt zwei Gesichter in dem Typus (*τύπος*) des Setheus. Das eine Gesicht blickt zu der inneren Tiefe (*βάθος*), das andere aber (*δέ*) blickt heraus auf den *τριδύναμις*. Und eine jede der Vaterschaften in seiner rechten Hand macht 365 Kräfte (*δυνάμεις*) gemäss (*κατά*) dem Worte, welches David gesagt hat, indem er sprach: „Ich werde den Kranz des Jahres in Deiner Güte (*-χρηστός*) preisen“¹.

Alle diese Kräfte (*δυνάμεις*) nun umgeben den *μονογενής* wie ein Kranz, indem sie den Äonen (*αιῶνες*) Licht in dem Lichte des *μονογενής* geben, wie geschrieben stehet: | (74) p. 14^a. „In deinem Lichte werden wir Licht sehen“². Und der *μονογενής* ist über sie gestellt, wie auch geschrieben stehet: „Der Wagen (*ἄρμα*) Gottes ist tausendfältig“³, und ferner: „Tausende sind erfreut, der Herr ist unter ihnen“⁴.

Dieser ist's, welcher in der im Setheus befindlichen *μονάς* wohnt, die aus dem Orte herausgekommen ist, von dem man nicht wird sagen können, wo er ist, die aus diesem vor dem All Existierenden herausgekommen ist. Dieser ist der Eine Alleinige, dieser ist's, aus dem die *μονάς* gekommen ist wie ein mit allen guten (*ἀγαθοί*) Dingen beladenes Schiff, und wie ein mit allerlei (*γένος*) Bäumen angefülltes oder (*ἦ*) bewachsenes Feld, und wie eine mit allerlei (*γένος*) Menschen und allen Königbildern (*-εἰκόνας*) angefüllte Stadt (*πόλις*).

Also befinden sich alle in der Monas. Zwölf Monaden (*μονάδες*) bilden einen Kranz auf ihrem Haupte, eine jede macht zwölf; und es befinden sich um ihre Schultern zehn Dekaden

¹ cf. Psalm 64, 12.

² cf. Psalm 35, 10.

³ cf. Psalm 67, 18.

⁴ cf. Psalm 67, 18.

(δεκάδες) und um ihren Leib neun Neunheiten (ἐννάδες) und zu ihren Füßen sieben Siebenheiten (ἑβδομάδες), eine jede macht eine Siebenheit (ἑβδομάς). Und ihr Vorhang (καταπέτασμα), welcher sie wie ein Turm (πύργος) umgiebt, hat zwölf Thore (πύλαι); bei jedem Thore (πύλη) befinden sich zwölf Myriaden | (75) p. 15^a. Kräfte (δυνάμεις), und sie werden „Erzengel“ (ἀρχάγγελοι) und auch „Engel“ (ἄγγελοι) genannt.

Dies ist die Metropole (μητρόπολις) des μονογενής, dies ist der μονογενής, den Phôsilampês beschrieben hat: „Er existiert vor dem All“, dieser, welcher aus dem Unendlichen (ἀπέραντος) und dem χαρακτήρ- und σχῆμα-losen und dem αὐτογενής herausgekommen ist, der sich selbst gezeugt hat, und der aus dem Unaussprechlichen und Unermesslichen (ἀμέτρητος) herausgekommen ist, der wirklich (ὄντως) wahrhaftig existiert, in dem der in Wirklichkeit Existierende existiert, d. h. der erfassbare Vater existiert in seinem Eingeborenen (μονογενής) Sohne. Das All ruht in dem Unaussprechlichen und Unsagbaren (ἄρόρητος) und Herrscherlosen und Unbelästigten (-ἐνοχλεῖν)¹, und Niemand wird seine Gottheit, welche selbst keine Gottheit ist, beschreiben können. Und als ihn Phôsilampês begriffen (νοεῖν) hatte, sprach er: „Durch ihn ist das in Wirklichkeit (ὄντως)² wahrhaftig Existierende und das wahrhaftig Nichtexistierende, durch welchen das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert.“

Dies | (76) p. 16^a. ist der wahrhaftig Eingeborene (μονογενής) Gott, dieser ist's, den das All kennen gelernt hat, es wurde Gott und überragte? diesen Namen „Gott“. Dieser ist es, von dem Johannes gesagt hat: „Im Anfang war das Wort (λόγος) und das Wort (λόγος) war bei Gott und Gott war das Wort (λόγος), ohne ihn ist nichts geworden, und das, was in ihm geworden ist, ist das Leben“³.

Dies ist der in der μονάς befindliche μονογενής, der in ihr nach Art einer Stadt (πόλις) wohnt; und dies ist die im Setheus nach Art einer ἔννοια befindliche μονάς. Dies ist der Setheus, der in dem Heiligtum (ιερόν) wie ein König und Gott wohnt.

¹ Ms. ἐνωχλεῖν.

² Ms. ὄντος.

³ cf. Joh. cap. I, 1. 3. 4,

Dies ist der *λόγος δημιουργός*, dieser ist's, der dem All befiehlt, zu arbeiten. Dies ist der *νοῦς δημιουργός* gemäss (*κατά*) dem Befehle Gottes des Vaters, welchen die Kreatur als (*ὡς*) Gott und als (*ὡς*) Herrn und als (*ὡς*) Erlöser (*σωτήρ*) und als (*ὡς*) ihm Unterthänige (*ὑποτάσσεισθαι*) anbetet, den das All wegen seiner Zierde und Schönheit bewundert, auf dessen Haupt das All, das Innere, einen Kranz bildet und das Äussere unter seinen Füssen, und das Mittlere, indem sie ihn umgeben, ihn preisen und sprechen ¹: | (77) p. 17^a. „Heilig, Heilig, Heilig ² ist dieser *ααα ηηη εεε οοο ννν ωωω*, d. h. Du bist lebend unter den Lebenden, und Du bist heilig unter den Heiligen, und Du bist existierend unter den Existierenden, und Du bist Vater unter den Vätern, und Du bist Gott unter den Göttern, und Du bist Herr unter den Herren, und Du bist Topos (*τόπος*) unter den Topoi (*τόποι*)“. Und sie preisen ihn also: „Du bist das Haus, und Du bist der in dem Hause Wohnende“; und ferner preisen sie und sprechen zu dem in ihm verborgenen Sohne: „Du bist, Du bist der *μονογενής*, das Licht und das Leben und die Gnade (*χάρις*)“.

Da (*τότε*) schickte Setheus den *σπινθήρ* zum Unteilbaren, und er erglänzte und erleuchtete den ganzen Topos (*τόπος*) des heiligen (*ιερός*) Pleroma (*πλήρωμα*). Und sie sahen das Licht des *σπινθήρ* und freuten sich und erhoben Myriaden von Myriaden Lobpreisungen zum Setheus und dem Licht-*σπινθήρ*, der sich offenbart hat, da sie ihn gesehen hatten, dass alle ihre Ähnlichkeit in ihm war. Und sie malten (*ζωγραφειν*) den *σπινθήρ* bei sich als einen Licht- und Wahrheitsmenschen und nannten | (78) p. 18^a. ihn *παντόμορφος* und *ελλικρινής*; und sie nannten ihn *ἀσάλεντος*, und alle Äonen (*αιῶνες*) nannten ihn *παντοδύναμος*.

Dies ist der Diener (*διάκονος*) der Äonen (*αιῶνες*), und er dient (*διακονειν*) dem Pleroma (*πλήρωμα*). Und der Unteilbare schickte den *σπινθήρ* aus dem Pleroma (*πλήρωμα*), und der *τριδύναμος* steigt zu den Topoi (*τόποι*) des *αὐτογενής* herab. Und sie sahen die Gnade (*χάρις*) der Äonen (*αιῶνες*) des Lichtes,

¹ Man kann dies auch auf das „Mittlere“ beziehen und übersetzen: „das Mittlere umgiebt ihn, preist ihn und spricht“.

² cf. Jes. 6, 3. Apoc. Joh. 4, 8.

welche ihnen gespendet (*χαρίζεσθαι*), und freuten sich, dass der Existierende zu ihnen gekommen war.

Da (*τότε*) öffneten sich die Vorhänge (*καταπετάσματα*), und das Licht drang bis zu der Materie (*ὕλη*) unterhalb und zu denen, welche keine Gestalt und keine Ähnlichkeit besaßen; und auf diese Weise haben sie sich die Ähnlichkeit des Lichtes erworben. Einige zwar (*μὲν*) freuten sich, dass das Licht zu ihnen gekommen, und sie reich geworden waren; andere weinten, weil sie arm geworden und das Ihrige ihnen genommen war. Und in dieser Weise trat die Gnade (*χάρις*) in die Erscheinung¹, welche herausgekommen war. Deswegen wurden sie in einer Gefangenschaft (*αἰχμαλωσία*) gefangen genommen (*αἰχμαλωτίζειν*) und priesen die Äonen (*αιῶνες*), welche den *σπινθήρ* bei sich aufgenommen hatten. Es wurden ihnen Wächter (*φύλακες*) gesandt, nämlich Gamaliël, Strempsuchos, | (79) p. 19^a. Agramas und seine Genossen; sie halfen (*-βοηθός*) denen, welche an den *σπινθήρ* des Lichtes geglaubt (*πιστεύειν*) hatten.

Und in dem Topos (*τόπος*) des Unteilbaren befinden sich zwölf Quellen (*πηγαί*), über welche zwölf Vaterschaften sind, die den Unteilbaren wie diese Tiefen (*βάθη*) oder (*ἦ*) wie diese Vorhänge (*καταπετάσματα*) umgeben. Und es befindet sich auf dem Kopfe des Unteilbaren ein Kranz, in welchem jede Art (*γένος*) Leben ist und jede Art (*γένος*) *τριδύναμος* und jede Art (*γένος*) *ἀχώρητος* und jede Art (*γένος*) *ἀπέραντος* und jede Art (*γένος*) *ἄρρητος* und jede Art (*γένος*) *σιγή* und jede Art (*γένος*) *ἄγνωστος* und jede Art (*γένος*) *ἠρέμιος* und jede Art (*γένος*) *ἀσάλευτος* und jede Art (*γένος*) *πρωτογενής* und jede Art (*γένος*) *αὐτογενής* und jede Art (*γένος*) *ἀλήθεια*, in welchem alles ist. Und dieser ist's, in dem jede Art (*γένος*) und jede Erkenntnis (*γνώσις*) sich befindet; und alle Kräfte empfangen von ihm Licht, und jeder Verstand (*νοῦς*) hat sich in ihm offenbart.

Dies ist der Kranz, welchen der Vater des Alls dem Unteilbaren gegeben hat, in welchem 365 Arten (*γέννη*) sind, und sie sind glänzend und füllen das All | (80) p. 20^a. mit unvergänglichem und unauslöschlichem Lichte an. Dies ist der Kranz, welcher allen Kräften (*δυνάμεις*) Kraft giebt; und dies ist der Kranz, um dessen willen alle Unsterblichen (*ἀθάνατοι*) beten,

¹ Oder „und so geschah der Gnade“.

und aus welchem die, welche sich zuerst in dem Willen (*θέλημα*) des Unerkennbaren offenbart haben, dem *ἀόρατος* am Tage der Freude geben werden, d. h. die *πρωτία*, die *πανδία*, die *παρυγία*, sie und ihre Genossen. Und nach dem *ἀόρατος* werden alle Äonen (*αιῶνες*) von ihm ihren Kranz empfangen und hinauf-eilen mit dem *ἀόρατος*, indem daselbst alle in dem Kranze des Unteilbaren Kränze empfangen. Und das All wird seine Vollendung in dem Unzerstörbaren empfangen, und deswegen beten die, welche Körper (*σῶμα*) empfangen haben, indem sie ihren Körper (*σῶμα*) zu verlassen und zu empfangen wünschen den Kranz, welcher für sie in dem unzerstörbaren Äon (*αιών*) niedergelegt ist.

Und dies ist der Unteilbare, welcher den Kampf (*ἀγών*) für das All führte; und es wurden ihm alle Dinge durch den, welcher über alle Dinge erhaben ist, gespendet (*χαρίζεσθαι*), und es wurde ihm die unermessliche (*ἀμέτροτος*) Tiefe (*βάθος*) gespendet (*χαρίζεσθαι*) nebst den zahllosen in ihr befindlichen Vaterschaften. Und dieser ist's, dessen Neunheit (*ἐννάς*) ohne Merkmal (*χαρακτήρ*) ist. Und es sind in ihr die Merkmale (*χαρακτῆρες*) der ganzen Schöpfung, seine Neunheit (*ἐννάς*) bilden | (81) p. 21^a. zwölf Neunheiten (*ἐννάδες*), und in seiner Mitte befindet sich ein Topos (*τόπος*), welcher das „gottgebärende“ oder (*ἡ*) „gott-erzeugende Land“ genannt wird.

Dies ist das Land, von dem gesagt ist: „Wer sein Land bebaut, wird von Brot gesättigt werden und seine Tenne erhöhen“¹ und ferner: „Der König des Feldes, welches man bearbeitet hat, ist über Alles“². Und alle diese Kräfte, welche in diesem „gott-erzeugenden Lande“ sind, werden auf ihrem Haupte bekränzt. Deswegen kennt man die Paraleptores (*παράληπτορες*) an dem Kranze, welcher sich auf ihrem Haupte befindet, ob sie von dem Unteilbaren abstammen oder nicht.

Und es befindet sich in ihm die *πανμήτωρ*, in der es sieben *σοφίαι* und neun Neunheiten (*ἐννάδες*) und zehn Zehnheiten (*δεκάδες*) giebt. Und in ihrer Mitte ist ein grosser Korb (*κανοῦν*), und ein grosser *ἀόρατος* steht bei (auf) demselben und ein grosser *ἀγέννητος* und ein grosser *ἀχώρητος*.

¹ cf. Prov. 12, 11.

² Eccles. 5, 8.

Ein jeder besitzt drei Gesichter, und das Gebet, der Lobpreis und der Hymnus (ὕμνος) der Geschöpfe sind auf jenen Korb (κανοῦν) gelegt, der sich in der Mitte der παμμήτωρ und in der Mitte der sieben σοφίαι und in der Mitte der neun Neunheiten (ἐννάδες) und [in der Mitte] der zehn Zehnheiten (δεκάδες) befindet. Und alle diese | (82) p. 22^a. stehen bei (auf) dem Korbe (κανοῦν), vollendet in der Frucht (καρπός) der Äonen (αἰῶνες), welche ihnen der in dem Unteilbaren verborgene μονογενής befiehlt, vor dem sich eine Quelle (πηγή) befindet, die zwölf Gerechte (χρηστοί) umgeben. Und ein jeder hat einen Kranz auf seinem Haupte und besitzt zwölf Kräfte (δυνάμεις), welche ihn umgeben und den König, den μονογενής, also preisen: „Um Deinetwillen haben wir den Ruhm davongetragen (φορεῖν) und durch Dich haben wir den Vater des Alls ααα ωωω gesehen und die an allen Orten verborgene Mutter aller Dinge, d. h. die ἐπινοία aller Äonen (αἰῶνες). Und sie ist die ἐννοία aller Götter und aller Herren; und sie ist die γνωσις aller ἀόρατοι; und Dein Bild (εἰκὼν) ist die Mutter aller ἀχώρητοι, und sie ist die Kraft aller ἀπέραντοι“. Und sie preisen also den μονογενής: „Durch Dein Bild (εἰκὼν) sahen wir Dich, flohen zu Dir, standen in Dir und empfangen den unverwelkbaren Kranz, welchen man durch Dich gekannt hat; Preis Dir in Ewigkeit, ο μονογενής“. Und alle sagten zugleich „Amen“.

| (83) p. 23^a. Und er wurde ein Lichtkörper (-σωμα) und drang in die Äonen (αἰῶνες) des Unteilbaren, bis er zu dem in der μονάς befindlichen μονογενής gelangte, welcher in einer Stille (ἡσυχία)¹ oder (ἦ) in einer Einöde (ἡρημος) wohnt. Und sie empfangen die Gnade (χάρις) des μονογενής, d. h. seine Güte (-χρηστός) und er (sic!)² empfang den ewigen Kranz. Dies ist der Vater aller σπινθηρες, und dies ist das Haupt aller unsterblichen (ἀθάνατοι) Körper (σώματα), und dieser ist's, um dessen willen den Körpern (σώματα) Auferstehung (ἀνάστασις) verliehen ist.

Ausserhalb des Unteilbaren aber (δέ) und ausserhalb seiner merkmallosen (-χαρακτήρ) Neunheit (ἐννάς), in der alle Merkmale (χαρακτῆρες) sind, befinden sich drei andere Neunheiten (ἐννάδες), eine jede macht neun Neunheiten (ἐννάδες) aus, und

¹ Ms. ὕσυχία.

² Ms. hat „er empfing“ statt „sie empfangen“.

in jeder befindet sich ein Korb (*κανοῦν*), um den drei Väter versammelt sind: ein *ἀπέραντος*, ein *ἄρρητος* und ein *ἀχώρητος*. Und in der zweiten (sc. Neunheit), es befindet sich ein Korb (*κανοῦν*) in ihrer Mitte, und drei Vaterschaften sind in ihr: ein *ἀόρατος*, ein *ἀγέννητος* und ein *ἀσάλευτος*. Auch in der dritten befindet sich ein Korb (*κανοῦν*); es sind drei Vaterschaften in ihr: ein *ἤρεμος*, ein *ἄγνωστος* und ein *τριδύναμος*.

Und durch diese hat das All Gott kennen gelernt | (84) p. 24^a. und floh zu ihm und gebar eine Menge unzähliger¹ Äonen (*αἰῶνες*). Und gemäss (*κατά*) jeder Neunheit (*ἐννάς*) machen sie Myriaden von Myriaden Lobpreisungen; und eine jede von diesen Neunheiten (*ἐννάδες*) hat in sich eine *μονάς*. Und in jeder *μονάς* befindet sich ein *Τοπος* (*τόπος*), welcher unvergänglich (*ἄφθαρτος*), d. h. „das heilige Land“ genannt wird; in dem Lande einer jeden von diesen *μονάδες* befindet sich eine Quelle (*πηγή*), und es sind Myriaden von Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) vorhanden, welche auf ihrem Haupte in dem Kranze des *τριδύναμος* bekränzt werden. Und in der Mitte der Neunheiten (*ἐννάδες*) und in der Mitte der Monaden (*μονάδες*) befindet sich die unermessliche (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*), auf die das All, das Innere und das Äussere, schaut; bei (auf) dieser befinden sich zwölf Vaterschaften, einen jeden (sc. Vater) umgeben dreissig Kräfte (*δυνάμεις*).

1. Die erste Vaterschaft ist ein *ἀπέραντος*-Gesicht, welches dreissig Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben, die unendlich (*ἀπέραντοι*) sind.

2. Die zweite Vaterschaft ist ein *ἀόρατος*-Gesicht, und dreissig Unsichtbare (*ἀόρατοι*) umgeben es.

3. Die dritte Vaterschaft ist ein *ἀχώρητος*-Gesicht, und dreissig *ἀχώρητοι* umgeben es.

4. Und die vierte Vaterschaft ist ein *ἀόρατος*²-Gesicht, welches dreissig unsichtbare (*ἀόρατοι*) Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben.

5. Die fünfte Vaterschaft | (85) p. 25^a. ist ein *παντοδύναμος*-Gesicht, und dreissig *παντοδύναμοι* umgeben es.

¹ Die Ergänzung der Lücke ist fraglich.

² Es ist auffällig, dass die vierte Vaterschaft mit der zweiten identisch ist.

6. Die sechste Vaterschaft ist ein *πάνσοφος*-Gesicht, welches dreissig *πάνσοφοι* umgeben.

7. Die siebente Vaterschaft ist ein *ἄγνωστος*-Gesicht, welches dreissig *ἄγνωστοι* Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben.

8. Die achte Vaterschaft ist ein *ἠρέμιος*-Gesicht, und dreissig *ἠρέμιοι* Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben es.

9. Die neunte Vaterschaft ist ein *ἀγέννητος*-Gesicht, und dreissig *ἀγέννητοι* Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben es.

10. Die zehnte Vaterschaft ist ein *ἀσάλευτος*-Gesicht, welches dreissig *ἀσάλευτοι* Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben.

11. Die elfte Vaterschaft ist ein *πανμυστήριον*-Gesicht, und dreissig *πανμυστήριον*-Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben es.

12. Die zwölfte Vaterschaft ist ein *τριδύναμος*-Gesicht, und dreissig *τριδύναμοι* Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben es.

Und in der Mitte der unermesslichen (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*) befinden sich fünf Kräfte (*δυνάμεις*), welche mit diesen unaussprechlichen (*ἄρρητοι*) Namen genannt werden.

Die erste, welche die Liebe (*ἀγάπη*) genannt wird, aus der alle Liebe (*ἀγάπη*) herausgekommen ist.

2. Die zweite [wird] „die Hoffnung“ (*ἐλπίς*) [genannt], durch sie hat man auf den I (87) p. 26^a. Eingeborenen (*μονογενής*) Sohn Gottes gehofft (*ἐλπίζειν*).

3. Die dritte wird „der Glaube“ (*πίστις*) genannt, durch ihn hat man an die Mysterien (*μυστήρια*) des Unaussprechlichen geglaubt (*πιστεύειν*).

4. Die vierte, welche „die Erkenntnis“ (*γνώσις*) genannt wird; durch sie hat man den ersten Vater gekannt, durch welchen man existiert; und man hat das Mysterium (*μυστήριον*) des Schweigens gekannt, welches über alle Dinge spricht und verborgen ist, die erste *μονάς*, durch welche das All *άνούσιος* wurde. Dies ist das Mysterium (*μυστήριον*), auf dessen Haupt die 365 Wesen (*ούόται*) einen Kranz wie die Haare eines Menschen bilden, und zu dessen Füssen das heilige (*ιερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) wie diese Fusschemel (*ὑποπόδια*) ist. Dies ist das Thor Gottes.

5. Die fünfte wird „der Friede“ (*εἰρήνη*) genannt; durch ihn ist einem jeden von dem Innern und Äusseren der Friede (*εἰρήνη*) gegeben, denn in ihm ist das All erschaffen worden.

Dies ist die unermessliche (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*), diese ist's, in welcher sich die 365 Vaterschaften befinden, und durch

diese ist das Jahr eingeteilt worden. Dies ist die Tiefe (*βάθος*), welche das heilige (*ιερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) ausserhalb umgiebt; diese ist's, auf der der *τριδύναμος* und seine Zweige (*κλάδοι*) wie diese Bäume sind, und diese ist's, auf welcher Musanios und alle die Seinigen sind. Und daselbst befindet sich *ἀφρήδων* | (88) p. 27^a. mit seinen zwölf Gerechten (*χρηστοί*), in ihrer Mitte befindet sich ein Korb (*κανοῦν*), indem sie die Lobpreisungen und die Hymnen (*ὑμνοί*) und die Bitten und die Gebete der Mutter des Ganzen (*ὄλα*) oder (*ἡ*) der Mutter des Alls hineinbringen, d. h. derjenigen, welche *φανέριος* genannt wird. Und es wird ihnen durch die zwölf Gerechten (*χρηστοί*) Gestalt (*μορφή*) gegeben; sie werden durch ihn zu dem Pleroma (*πλήρωμα*) des Setheus geschickt; sie gedenken dieser in dem äusseren Äon (*αιών*), in welchem sich die Hyle (*ἔλη*) befindet. Dies ist die Tiefe (*βάθος*), in welcher¹ der *τριδύναμος* gepriesen wurde, bis er zu dem Unteilbaren gelangte. Und er empfing die Gnade (*χάρις*) des Unerkennbaren, durch sie empfing er eine solche Sohnschaft, welche das Pleroma (*πλήρωμα*) wegen des Übermasses ihres Lichtes und des in ihm befindlichen Glanzes nicht hat ertragen können.

Und das ganze Pleroma (*πλήρωμα*) wurde beunruhigt, und die Tiefe (*βάθος*) mit allen ihren Insassen bewegte sich, und sie flohen zu dem Äon (*αιών*) der Mutter. Und es befahl (*κελεύειν*) das Mysterium (*μυστήριον*), dass die Vorhänge (*καταπετάσματα*) der Äonen (*αιῶνες*) fortgezogen würden, bis dass der Aufseher (*ἐπίσκοπος*) die Äonen (*αιῶνες*) noch einmal gegründet hätte. Und der Aufseher (*ἐπίσκοπος*) hat die Äonen (*αιῶνες*) (89) p. 28^a. noch einmal gegründet, wie (*κατά*) geschrieben steht: „Er hat das Erdreich (*οἰκουμένη*) gegründet und nicht wird es sich bewegen“² und ferner: „Die Erde ist aufgelöst und alles, was auf ihr ist“³.

Und damals (*τότε*) kam der *τριδύναμος* heraus, in welchem der Sohn verborgen und auf dessen Haupt der Kranz befestigt (?) war, indem er Myriaden von Myriaden Lobpreisungen bereitete, und diejenigen, welche ausriefen: „Bereitet dem Herrn den Weg

¹ Der Text scheint hier fraglich zu sein.

² cf. Psalm 104, 5.

³ cf. Psalm 74, 4.

und empfanget die Gnade (*χάρις*) Gottes ¹⁴. Und alle Äonen (*αιῶνες*), welche euch angehören ², wird er mit der Gnade (*χάρις*) des Eingeborenen (*μονογενής*) Sohnes anfüllen. Und es stand der heilige Vater und der παντέλειος und dieser, bei dem die ganze Fülle ist, über der unermesslichen (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*); „aus seiner Fülle haben wir die Gnade (*χάρις*) empfangen“ ³.

Damals (*τότε*) wurde der Äon (*αιών*) befestigt und hörte auf, sich zu bewegen. Der Vater hat ihn befestigt, damit er sich niemals bewege. Und der Äon (*αιών*) der Mutter wurde fortwährend mit dem, was in ihm ist, angefüllt, bis der Befehl (*κέλευσις*) durch das im ersten Vater verborgene Mysterium (*μυστήριον*) herauskam, aus welchem das Mysterium (*μυστήριον*) herausgekommen ist, damit auch sein Sohn noch einmal das All in seiner Erkenntnis (*γνωσις*), in welcher sich das All befindet, aufrichte.

Damals (*τότε*) hat Setheus einen λόγος | (90) p. 29^a. δημιουργός gesandt, mit dem eine Menge Kräfte (*δυνάμεις*) sind, welche auf ihrem Haupte bekränzt sind. Ihre Kränze werfen Strahlen (*ἀκτίνες*) aus, und der Glanz ihrer Körper (*σώματα*) ist in dem Topos (*τόπος*), zu welchem sie gekommen sind, lebendig; und der λόγος, der aus ihrem Munde kommt, ist ewiges Leben, und das Licht, welches aus ihren Augen kommt, ist für sie Ruhe (*ἀνάπαυσις*), und die Bewegung ihrer Hände ist ihre Flucht zu dem Topos (*τόπος*), aus welchem sie gekommen sind, und ihr Blicken in ihr Angesicht ist die Erkenntnis (*γνωσις*) in Bezug auf sich, und ihr Gang zu sich ist ihre nochmalige Umkehr, und die Ausbreitung ihrer Hände ist ihre Aufstellung, und das Hören ihrer Ohren ist die in ihrem Herzen befindliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*), und die Vereinigung ihrer Glieder (*μέλη*) ist die Einsammlung der Zerstreung Israels, und das sich Anfassen ist ihre Befestigung in dem λόγος, und das in ihren Fingern befindliche Psephos (*ψηφός*) ist die Anzahl (*ἀριθμός*) oder (*ἡ*) die Zahl, welche herausgekommen ist, wie (*κατά*) geschrieben steht: „Der, welcher die zahllosen Sterne zählt und

¹ cf. Jes. 40, 3. Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23.

² Die Herstellung des Textes ist fraglich.

³ cf. Joh. 1, 16.

ihnen allen Namen giebt¹⁴. Und die gesammte Vereinigung des *λόγος δημιουργός* fand statt mit denen, welche bei der Bewegung, die stattgefunden, gekommen waren. Und sie wurden | (91) p. 30^a. alle eins, wie (*κατά*) geschrieben stehet: „Sie wurden alle eins in dem Einzigem Alleinigen²⁴“.

Und damals (*τότε*) wurde dieser *λόγος δημιουργός* göttliche Kraft und Herr und Erlöser (*σωτήρ*) und Christus (? Gerechter) und König und Guter (*ἀγαθός*) und Vater und Mutter; dieser ist's, dessen Werk Nutzen gebracht hat; er wurde geehrt und wurde Vater derjenigen, die geglaubt (*πιστεύειν*) haben. Dieser wurde Gesetz (*νόμος*) in der *ἀφρηδωνία* und mächtig (*δυνατός*).

Und die *πάνδηλος* kam heraus, auf deren Haupt der Kranz war, sie legte dieselben (sic!) auf die, welche geglaubt (*πιστεύειν*) hatten, und auf³ die Mutter, die Jungfrau (*παρθένος*), und die Kraft der Äonen (*αιῶνες*). Und sie gab ihren Welten (*κόσμοι*) gemäss (*κατά*) dem Gebote des Innern eine Taxis (*τάξις*) und legte in sie den Licht-*σπινθήρ* entsprechend (*κατά*) dem Typus (*τύπος*) der *μονάς*, und stellte den *καλυπτός*, sie umgebend, auf und den *προπάτωρ* in dem Typus (*τύπος*) des Unteilbaren und die zwölf Gerechten (*χρηστοί*), ihn umgebend. Es sind Kränze auf ihren Häuptern und in ihrer Rechten ein Lobsiegel (*-σφραγίς*) | (92) p. 31^a. und in ihrer Mitte eine *ἀγάπη* und in der Quelle (*πηγή*) ein *τριδύναμος*-Gesicht und ein Korb (*κανοῦν*), den die zwölf Väter und eine in ihnen verborgene Sohnschaft umgeben.

Und sie stellte den *αὐτοπάτωρ* in dem Typus (*τύπος*) der merkmallosen (*-χαρακτήρ*) Neunheit (*ἐννάς*) auf und gab ihm die Gewalt (*ἐξουσία*) über jeden, der Vater zu sich allein ist, und bekränzte (*στεφανοῦν*) ihn mit allem Ruhme und gab ihm die Liebe (*ἀγάπη*) und den Frieden (*εἰρήνη*) und die Wahrheit (*ἀλήθεια*) und Myriaden von Kräften (*δυνάμεις*), damit er einsammle diejenigen, welche bei der Verwirrung, die zu der Zeit stattgefunden, als der *τριδύναμος* und die Freude und der Herr des Alls herausgekommen zerstreut waren, welcher die Macht hat, zu beleben und zu verderben.

¹ cf. Psalm 146, 4.

² Ein mir unbekanntes Citat.

³ Die Übersetzung ist unsicher.

Und sie stellte den *πρωτογεννήτωρ*¹ Sohn in dem Typus (*τύπος*) des *τριδύναμις* auf und gab ihm neunmal eine Neunheit (*ἐννάς*) und zehnmal fünf Zehnheiten (*δεκάδες*), damit er den Kampf (*ἀγών*), welcher ihm aufgetragen war, vollenden könne. | (93) p. 32^a. Und sie gab ihm das Erstlingsopfer (*ἀπαρχή*) der Sohnschaft, in ihm² war er imstande, *τριδύναμος* zu sein, und er empfing das Gelübde der Sohnschaft, in welchem man das All verkauft hatte, und empfing den Kampf (*ἀγών*), welcher ihm anvertraut war. Und er richtete das ganze Reine (*ἐλλικρινής*) der Materie (*ὑλη*) auf und machte es zu einer Welt (*κόσμος*), einem Äon (*αἰών*) und einer Stadt (*πόλις*), welche³ *ἄφθαρσία* und Jerusalem genannt wird. Und sie wird auch „die neue Erde“ genannt, und sie wird auch *αὐτοτελής*⁴ genannt, und sie wird auch *ἄβασιλευτος* genannt. Und auch jenes Land ist ein gottgebärendes und ein belebendes.

Dieses ist es, welches die Mutter aufzurichten bat (*αἰτεῖν*); deswegen stellte sie Gebote und Taxeis (*τάξεις*) und stellte *πρόνοια* und *ἀγάπη* in diesem Lande auf.

Dies ist das Land, von dem geschrieben ist: „Das Land, welches Regenwasser unzählige Mal trinkt“, d. h. welches in sich das Licht vielmals von seinem Ausgang bis zu seinem Eingang vermehrt; dieses ist's, um dessenwillen der Mensch *αἰσθητός* geschrieben worden ist⁶, und man bildete (*τυποῦν*) ihn und schuf ihn in dem Typus (*τύπος*) dieses Landes.

Dieses ist's, welches der *πρωτογεννήτωρ* aus seiner | (94) p. 33^a. eigenen Zerstreung gerettet hat. Deshalb hat der Vater des Alls, der *ἄληκτος*, einen Kranz gesandt, in welchem der Name des Alls ist, sei es (*εἶτε*) *ἀπέραντος* oder (*εἶτε*) *ἄρρητος* oder (*εἶτε*) *ἀχώρητος* oder (*εἶτε*) *ἄφθαρτος* oder (*εἶτε*) *ἄγνωστος* oder (*εἶτε*) *ἦρεμος* oder (*εἶτε*) *παντοδύναμος* oder (*εἶτε*) der Un-

¹ Ms. *πρωτογεννήτωρ*.

² Es könnte sich auch auf „Sohnschaft“ beziehen.

³ Das Relativ bezieht sich wohl auf *κόσμος*.

⁴ Ms. *αὐτοτελής*.

⁵ cf. Hebr. 6, 7.

⁶ Es könnte auch heissen: „um dessenwillen der *αἰσθητός* Mensch geschrieben ist.“ Auch die Bedeutung „geschrieben“ passt an dieser Stelle nicht; der Text ist verderbt.

teilbare. Dies ist der Kranz, von dem geschrieben ist: „Er ist dem Salomo an dem Tage seiner Herzensfreude gegeben“¹.

Und die erste *μονάς* hat ihm ein unaussprechliches Kleid geschickt, welches ganz Licht ist und ganz Leben und ganz Auferstehung (*ἀνάστασις*) und ganz Liebe (*ἀγάπη*) und ganz Hoffnung (*ἐλπίς*) und ganz Glaube (*πίστις*) und ganz Weisheit (*σοφία*) und ganz Erkenntnis (*γνώσις*) und ganz Wahrheit (*ἀλήθεια*) und ganz Friede (*εἰρήνη*) und ganz *πάνδηλος* und ganz *πανμήτωρ* und ganz *πανμυστήριον* und ganz *πανπήγη* und ganz *παντέλειος* und ganz *ἀόρατος* und ganz *ἄγνωστος* und ganz *ἀπέραντος* und ganz *ἄρρητος* und ganz *βάθος* und ganz *ἀχώρητος* und | (95) p. 34^a. ganz *πλήρωμα* und ganz *οιγή* und ganz *ἀσάλευτος* und ganz *ἀγέννητος* und ganz *πανήρεμος* und ganz *μονάς* und ganz *ἐννάς* und ganz *δωδεκάς* und ganz *ὀγδοάς* und ganz *δεκάς* und ganz *ἑβδομάς* und ganz *ἑξάς* und ganz *πεντάς* und ganz *τετράς* und ganz *τριάς* und ganz *δνάς* und ganz *μονάς*.

Und in ihr ist das All, und das All hat sich in diese² gefunden und sich in ihr erkannt. Und sie gab ihnen allen Licht in ihrem unaussprechlichen Lichte, es wurden ihr Myriaden von Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) gegeben, damit sie das All ein einziges Mal aufrichte. Und sie sammelte ihre Kleider (*ἐνδύματα*) an sich und machte sie nach Art eines Vorhanges (*καταπέτασμα*), der sie nach allen Seiten hin umgiebt, und schüttete sich über sie alle aus und richtete alle auf und sonderte (*διακρίνειν*) sie alle nach (*κατά*) Taxeis (*τάξεις*) und nach (*κατά*) Geboten und nach (*κατά*) *πρόνοια* ab.

Und damals (*τότε*) hat das Existierende sich von dem Nichtexistierenden getrennt, und das Nichtexistierende ist die Schlechtigkeit (*κακία*), welche sich | (96) p. 35^a. in der Materie (*ὑλη*) manifestiert hat. Und die Kleiderkraft (*-δύναμις*) trennte das Existierende von dem Nichtexistierenden und nannte das Existierende „ewig“ (*αἰώνιος*) und das Nichtexistierende „Materie“ (*ὑλη*), und sie trennte in der Mitte das Existierende von dem Nichtexistierenden

¹ cf. Cant. 3, 11.

² Das Femininum kann sich sowohl auf „μονάς“ als auch auf „Kleid“ beziehen.

und legte zwischen sie Vorhänge (*καταπετάσματα*) und reinigende Kräfte, damit sie dieselben reinigten und läuterten (*καθαρίζειν*). Und sie gab in dieser Weise dem Existierenden Gebote und stellte die Mutter als Haupt auf und gab ihr zehn Äonen (*αιῶνες*), und es befinden sich in jedem Äon (*αιών*) eine Myriade Kräfte (*δυνάμεις*) und in jedem Äon (*αιών*) eine *μονάς* und eine *έννάς*.

Und sie legte in sie eine *πανμήτωρ* und gab ihr eine Kraft, damit sie dieselbe in ihr verborgen lege, auf dass Niemand sie kenne. Und sie legte in sie einen grossen Korb (*κανούν*), bei dem drei Kräfte (*δυνάμεις*) stehen: ein *ἀγέννητος*, ein *ἀσάλευτος* und der grosse *εἰλικρινής*. Und sie gab ihm zwölf andere, welche bekränzt waren und ihn umgaben, und sie gab ihm sieben andere *στρατηλάται*, welche das vollkommne (*παντέλειος*) Siegel (*σφραγίς*) hatten, und | (97) p. 36^a. auf deren Kopf sich ein Kranz befand, in dem „zwölf Edelsteine“ (*-ἀδάμαντοι*) waren, welche von Adamas, dem Lichtmenschen, stammen. Und sie stellte den *προπάτωρ* in den Äonen (*αιῶνες*) der Mutter des Alls (*ὄλα*) auf und gab ihm die gesammte Macht (*ἐξουσία*) der Vaterschaft und gab ihm Kräfte, damit man auf ihn wie (*ὡς*) auf einen Vater und wie (*ὡς*) auf den ersten Vater derer, welche alle entstanden waren, hörte.

Und sie legte auf sein Haupt einen Kranz von zwölf Arten (*γένη*) und gab ihm eine Kraft (*δύναμις*), die *τριδύναμος* und *παντοδύναμος* ist, und gab ihm die Sohnschaft und Myriaden von Myriaden Lobpreisungen, die sie ihm gegeben hatte, und umgab ihn mit dem Pleroma (*πλήρωμα*) (od. „wandte zu ihm d. Pl.“).

Und sie gab ihm die Macht (*ἐξουσία*), alles zu thun, zu beleben und zu verderben, und gab ihm eine Kraft (*δύναμις*) aus dem Äon (*αιών*), welcher *σολμίστος* genannt wird, nach dem alle Äonen (*αιῶνες*) forschen, wo er sich geoffenbart hat. Und es wurden ihm und den Äonen (*αιῶνες*), die mit ihm sind, Myriaden von Myriaden Lobpreisungen gegeben. Man nennt zwar (*μέν*) die Kraft (*δύναμις*), welche dem *προπάτωρ* gegeben ist, *πρωτοφανής*², weil er es ist, der | (98) p. 37^a. sich zuerst geoffenbart hat. Und er wurde *ἀγέννητος* genannt, weil ihn Niemand geschaffen hat, und er wurde auch „der Unaussprech-

¹ cf. Apocal. 21, 21.

² Ms. *πρωτοφανής*.

liche“ und „der Unbenannte“ genannt, und er wurde auch *ἀὐτογενής* und *ἀὐτοθέλητος* genannt, weil er sich durch seinen Willen geoffenbart hat, und wurde *ἀὐτοδόξαστος* genannt, weil er sich mit dem Ruhm, den er besass, geoffenbart hat; und er wurde auch *ἀόρατος* genannt, weil er verborgen ist und nicht gesehen wird.

Und sie gab ihm eine andere Kraft, welche von Anfang den Funken an diesem einen Ort geoffenbart hat, welche mit den heiligen und vollkommnen (*παντέλειοι*) Namen genannt wird, nämlich die *πρωτία*, d. h. die erste. Sie wird *πανδία*, d. h. die in ihnen allen Existierende genannt; sie wird auch *παγγενία* genannt, d. h. die, welche alle gezeugt hat; sie wird auch *δοξογενία* genannt, denn sie ist die Gebärerin des Ruhmes; sie wird auch *δοξοφανία* genannt, denn sie ist die Offenbarerin des Ruhmes; sie wird auch *δοξοκρατία*¹ genannt, denn sie herrscht über den Ruhm; sie wird auch *ἀρσενογενία*² genannt, d. h. die Gebärerin der Männer; sie wird | (99) p. 38^a. auch *λωϊα* genannt, deren Interpretation „Gott mit uns“ ist; sie wird auch *ἰουηλ* genannt, deren Interpretation „Gott bis in Ewigkeit“ ist; da sie aber (*δέ*) diesen Kräften (*δυνάμεις*) befohlen hat, sich zu offenbaren, wird sie *φανία* genannt, deren Interpretation „die Offenbarung“ ist. Und der Engel (*ἄγγελος*), welcher sich mit ihnen offenbart hat, wird von den Rühmlichkeiten *δοξογενής* und *δοξοφανής* genannt, dessen Interpretation „der Erzeuger des Ruhmes“ und der „Offenbarer des Ruhmes“ ist, weil er eine von diesen Rühmlichkeiten ist, die um diese grosse Kraft (*δύναμις*) stehen, welche *δοξοκράτωρ* genannt wird, d. h. bei ihrer Offenbarung hat er über grosse Rühmlichkeiten geherrscht.

Dies sind die Kräfte (*δυνάμεις*), welche dem *προπάτωρ* gegeben wurden, welcher in den Äon (*αἰών*) der Mutter gelegt wurde. Und ihm wurden Myriaden von Myriaden Rühmlichkeiten und Engel (*ἄγγελοι*) und Erzengel (*ἀρχάγγελοι*) und Liturgen (*λειτουργοί*) gegeben, auf dass sie ihm die von der Materie (*ὕλη*) bedienen (*διακονεῖν*). Und es wurde ihm die Macht (*ἐξουσία*) über alle Dinge gegeben, und er schuf sich einen grossen Äon (*αἰών*) und legte in ihn ein grosses Pleroma (*πλήρωμα*) und ein grosses Heiligtum (*ἱερόν*) und alle Kräfte (*δυνάμεις*),

¹ Ms. *ἀροκρατία*. cf. p. 8^a.

² Ms. fälschlich *ἀρσενογενία*.

welche er empfangen | (100) p. 39^a. und in ihn gelegt hat. Und er jubelte mit ihnen, indem er seine Geschöpfe noch einmal auf (κατά) das Geheiss des im Schweigen verborgenen Vaters gebar, welcher ihm diese Reichtümer geschickt hat. Und es wurde ihm der Kranz der Vaterschaft gegeben, denn er hat ihn als Vater derer, die nach ihm entstanden waren, eingesetzt.

Und damals (τότε) rief er aus und sprach: „Meine Kinder, die ich gebäre, bis Christus in euch Gestalt (μορφή) gewinnt“¹; und ferner ruft er aus: „Ich bin nämlich (γάρ) bereit, neben einer heiligen Jungfrau (παρθένος) einen einzigen Gatten, Christus, zu stellen“² (παριστάναι). Aber (ἀλλά), da (ἐπειδή) er die Gnade (χάρις), welche ihm der verborgene Vater verliehen, gesehen hat, so wünschte er selbst, der προπάτωρ, das All zu dem verborgenen Vater zurückzuwenden, denn sein Wunsch ist dieser, dass das All sich zu ihm zurückwende.

Und als die Mutter diese Herrlichkeiten gesehen, welche ihrem προπάτωρ verliehen waren, freute sie sich sehr und jubelte. Deswegen sagt sie: „Mein Herz ist erfreut und meine Zunge ist fröhlich“³. Darauf rief sie die unendliche (ἀπέραντος) Kraft an, welche bei (vor) dem verborgenen Äon (αἰών) des Vaters steht und zu den Ruhmeskräften (-δυνάμεις) gehört, die bei den Rühmlichkeiten τριγενέθλος⁴ genannt wird, d. h. | (101) p. 40^a. sie ist dreimal gezeugt, welche auch τριγενής genannt wird; und sie wird auch ἀρμής?⁵ genannt. Und sie bat den Verborgenen um alle Dinge, damit er der Mutter das, was sie nötig hat, schicke. Und es schickte ihr der verborgene Vater das Mysterium (μυστήριον), welches alle Äonen (αἰῶνες) und alle Rühmlichkeiten bedeckt, das einen vollkommnen (παντελής) Kranz hat, d. h. er ist vollendet, und er legte ihn auf das Haupt des grossen ἀόρατος, welcher in ihr? (ihm) verborgen ist, welcher ἀφθαρτος und ἀγέννητος ist, und [auf das Haupt] der grossen Kraft, die mit ihm, welche ἀρσενογενία genannt und

¹ cf. Galat. 4, 19.

² cf. 2. Corinth. 11, 2.

³ cf. Psalm 16, 9. Act. 2, 26.

⁴ Ms. τριγενίθλος.

⁵ Ein mir unbekanntes Wort.

alle Ruhmesäonen (-αἰῶνες) (od. „a. Äon. mit Ruhm“) anfüllen wird. Und auf diese Weise wird durch ihn das All bekränzt werden.

Und danach stellte sie den αἰτοπάτωρ-Vater und αἰώνιος auf und gab ihm den Äon (αἰών) des καλυπτός, in welchem Alles ist: die γένη, die Gestalten, die Ähnlichkeiten, die μορφαί, die Fragen¹ (sic!) (Veränderungen), die διαφοραί, die vier Veränderungen und die Zahl mit dem, was man zählt, und der Denkende (νοεῖν) mit dem, was man denkt (νοεῖν).

Und sie stellte ihn auf, damit er alles, was in ihm ist, bedecke und | (102) 41^a. dem ihn Bittenden gebe. Und sie gab ihm zehn Kräfte (δυνάμεις) und neun Neunheiten (ἐννάδες) und eine Fünfheit (πεντάς) Äonen (αἰῶνες); und es wurden ihm φωστῆρες gegeben, und es wurde ihm die Macht (ἐξουσία) über alle Verborgenen verliehen, damit er denen, welche gekämpft (ἀγωνίζεσθαι) haben, willfahre (χαρίζεσθαι).

Und sie flohen vor der Materie (ὑλή) des Äons (αἰών), indem sie dieselbe hinter sich liessen, und flohen hinauf zu dem Äon (αἰών) des αἰτοπάτωρ und nahmen das Gelübde an sich, welches ihnen gelobt war durch den, welcher sagt: „Wer Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind und Güter (ὑπαρξίς) verlassen und sein Kreuz (σταυρός) tragen und mir nachfolgen wird“², der wird die Versprechen empfangen, die ich ihm gelobt habe; und ich werde ihnen das Mysterium (μυστήριον) des verborgenen Vaters geben, weil sie das Ihrige geliebt haben und vor dem, welcher sie gewaltsam verfolgt hat, geflohen sind.“

Und er gab ihnen den Ruhm, die Freude, den Jubel, das Vergnügen, den Frieden (εἰρήνη), die Hoffnung (ἐλπίς), den Glauben (πίστις), die Liebe (ἀγάπη) und die unveränderliche Wahrheit (ἀλήθεια). Und dies ist die Neunheit (ἐννάς), welche | (103) p. 42^a. denen, welche vor der Materie (ὑλή) geflohen waren, geschenkt ist (χαρίζεσθαι). Und sie wurden selig (μακάριοι) und vollkommen (τέλειοι) und erkannten den wahren (ἀλήθεια) Gott und wussten das Mysterium (μυστήριον), welches dem Menschen geworden, weswegen er sich offenbart hat, bis

¹ Das Orig. ist augenscheinlich verderbt; ich schlage „Veränderungen“ vor.

² cf. Matth. 19, 29. Marc. 29, 30. Matth. 10, 38 u. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23; 14, 27.

dass sie ihn sahen, da er eben ein Unsichtbarer ist, und um wessenwillen er seinen λόγος abgemalt (λογογραφειν)¹ hat, bis dass sie ihn kannten, zu ihm flohen und Götter und vollkommen (τέλειοι) wurden.

Danach stellte die Mutter ihren πρωτογέννητος²-Sohn auf und gab ihm die Macht (ἐξουσία) der Sohnschaft und gab ihm Heere (στρατεία) von Engeln (ἄγγελοι) und Erzengeln (ἀρχάγγελοι) und gab ihm zwölf ihm dienende (διακονειν) Kräfte (δυνάμεις). Und sie gab ihm ein Gewand (ἔνδυμα), um in ihm alles zu vollbringen. Und in ihm sind alle Körper (σώματα): der Körper (σῶμα) des Feuers, der Körper (σῶμα) des Wassers, der Körper (σῶμα) der Luft (ἀήρ), der Körper (σῶμα) der Erde, der Körper (σῶμα) des Windes, der Körper (σῶμα) der Engel (ἄγγελοι), der Körper (σῶμα) der Erzengel (ἀρχάγγελοι) der Körper (σῶμα) der Kräfte (δυνάμεις), der Körper (σῶμα) der Mächtigen (δυνατοί), der Körper (σῶμα) der Götter und der Körper (σῶμα) der Herren, mit einem Wort (ἅπλως): in ihm befinden sich alle Körper (σώματα), damit Niemand ihn hindere, nach oben oder (ἦ) nach unten zu gehen | (104) p. 43^a. zu der Unterwelt.

Und dies ist der πρωτογενήτωρ, welchem das Innere und das Äussere alles, was er wünschen wird, versprochen haben. Und dieser ist's, der die gesammte Materie (ὑλη) gesondert (διακρινειν) hat; und wie er sich über sie „wie eine Henne, die ihre Fittiche über ihre Küchlein ausbreitet“³, ausgegossen hat, so hat der πρωτογενήτωρ die Materie (ὑλη) bereitet und hat Myriaden von Myriaden εἶδη oder (ἦ) γένη aufgerichtet. Als die Materie (ὑλη) warm geworden war, löste sie die Menge Kräfte (δυνάμεις), die mit ihm sind, los; und sie sprosst wie das Kraut auf, und sie trennte sie nach (κατά) γένη und nach (κατά) εἶδη. Und er gab ihnen das Gesetz (νόμος), „einander zu lieben“⁴ und Gott zu ehren, und ihn zu preisen und nach ihm zu forschen, wer er ist und was er ist, und den Ort, aus welchem sie herausgekommen sind, zu bewundern, denn er ist eng und beschwerlich, und nicht noch einmal zu ihm zurückzukehren, sondern

¹ Ms. λογραφη.

² Ms. πρωτογέννητος.

³ cf. Matth. 23, 37. Luc. 13, 34.

⁴ cf. Joh. 13, 34.

(ἀλλά) dem, welcher ihnen das Gesetz (νόμος) gegeben hat, zu folgen.

Und er schickte sie aus der Finsternis der Materie (ὑλη), welche ihnen Mutter (dasselbst?) ist, und sagte ihnen, was Licht sei, weil sie von dem Lichte noch nicht gewusst hatten, ob es existierte oder nicht. | (105) p. 44^a. Damals (τότε) gab er ihnen die Vorschrift, niemals einander Gewalt anzuthun, und ging von ihnen zu dem Topos (τόπος) der Mutter des Alls, bei dem προπάτωρ und αὐτοπάτωρ, damit sie denen, welche aus der Materie (ὑλη) herausgekommen waren, Gesetze gäben.

Und die Mutter des Alls und der προπάτωρ und der αὐτοπάτωρ und der προγενήτωρ und die Kräfte des Äons (αἰών) der Mutter stimmten¹ einen grossen Hymnus (ὕμνος) an, indem sie den Einigen Alleinigen priesen und zu ihm sprachen: „Du bist der allein Unendliche (ἀπέραντος), und Du bist allein die Tiefe (βάθος), und Du bist allein der Unerkennbare, und Du bist's, nach dem ein Jeder forscht, und nicht haben sie Dich gefunden, denn Niemand kann Dich gegen Deinen Willen erkennen, und Niemand kann Dich allein gegen Deinen Willen preisen. Und Dein Wille allein ist es, der Dir Topos (τόπος) wurde, denn Niemand kann Dir Topos (τόπος) werden, denn Du bist allen ihr Topos (τόπος). Ich bitte Dich, dass Du denen von der Welt (κόσμος) Taxeis (τάξεις) gebest und meinen Sprösslingen Deinem Wunsche gemäss (κατά) Bestimmungen. Und nicht betrübe (λυπεῖν) meine Sprösslinge, denn niemals ist Jemand durch Dich betrübt (λυπεῖν), und | (106) p. 45^a. niemals hat Jemand Deinen Rathschluss gekannt; Du bist es, dessen sie alle, die Inneren und die Äusseren, entbehren, denn Du bist allein ein ἀχώρητος, und Du bist allein der ἀόρατος, und Du bist allein der ἀνούσιος, Du, der Du allein allen Kreaturen Merkmale (χαρακτῆρες) gegeben, hast sie in Dir manifestiert. Du bist der δημιουργός derer, die sich noch nicht offenbart haben, denn diese kennst Du nur allein, wir kennen diese nicht. Du allein zeigst sie uns, damit wir Dich um ihretwillen bitten (αἰτεῖν), sie uns zu offenbaren, damit wir sie durch Dich allein kennen. Du allein hast Dich zu dem Mass der verborgenen Welten (κόσμοι) geführt, bis sie Dich erkannten; Du bist es, der ihnen ge-

¹ Ms. „er stimmte an“.

währt hast, dass sie Dich kennen, dass Du sie in Deinem körperlosen (*ἀσώματος*) Körper (*σῶμα*) geboren hast, und Du hast sie gelehrt, dass Du den Menschen in Deinem *αὐτοφωῆς νοῦς* und in der *διάνοια* und dem vollkommenen Gedanken erzeugt hast. Dies ist der vom Verstand (*νοῦς*) erzeugte Mensch, welchem die *διάνοια* Gestalt (*μορφή*) gegeben hat, Du, der Du alle Dinge dem Menschen gegeben hast. Und er trug (*φορεῖν*) sie wie diese Kleider und zog sie wie diese Gewänder an und hüllte sich mit der Kreatur wie in einen Mantel ein. Dies ist der Mensch, den kennen zu lernen das All fleht. | (107) p. 46^a. Du allein hast dem Menschen befohlen, dass er sich offenbare, und man Dich durch ihn kennen lerne, dass Du ihn gezeugt hast; und Du hast Dich Deinem Wunsche gemäss (*κατά*) geoffenbart. Du bist's, zu dem ich flehe, Du Vater aller Vaterschaft und Gott aller Götter und Herr aller Herren, ich, der ich ihn bitte, dass er meinen *εἶδη* und meinen Sprösslingen *Ταξεις* (*τάξεις*) gebe, auf dass ich ihnen in Deinem Namen und in Deiner Kraft Freude bereite. Du alleiniger *μονάρχης* und Du allein Unveränderlicher, gieb mir eine Kraft, und ich werde bewirken, dass meine Sprösslinge Dich kennen, dass Du ihr Erlöser (*σωτήρ*) bist“.

Und als die Mutter lange genug den *ἀέραντος* und den *ἄγνωστος* und den das All Füllenden und es ganz Belebenden gebeten hatte, da erhörte er sie und alle ihre Genossen, die zu ihr gehören, und schickte ihr eine Kraft (*δύναμις*) aus dem Menschen, welchen man zu sehen begehrt (*ἐπιθυμεῖν*). Und es kam aus dem *ἀέραντος* der *ἀέραντος σπινθήρ*, über welchen die Äonen (*αἰῶνες*) sich wunderten, wo er verborgen gewesen, bevor er sich in dem unendlichen (*ἀέραντος*) Vater manifestiert hatte, welcher das All in ihm manifestiert hat, und wo dieser verborgen war. | (108) p. 47^a. Und es folgten ihm die Kräfte der verborgenen Äonen (*αἰῶνες*), bis sie zu dem Geoffenbarten kamen und zu dem heiligen (*ιερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) gelangten. Und er verbarg sich in den Kräften (*δυνάμεις*) derer, welche aus dem Verborgenen gekommen waren, und machte sie zu einer Welt (*κόσμος*) und trug (*φορεῖν*) sie (sc. die Welt) in das Heiligtum (*ιερόν*). Und es sahen ihn die Kräfte (*δυνάμεις*) des Pleroma (*πλήρωμα*) und liebten ihn und priesen ihn in Hymen (*ᾠμοί*), die in ihnen (an sich) unaussprechlich und unsagbar

mit Fleischszungen (-σάρξ) sind, welche man sich in dem Menschen aus ihm¹ ausdenkt. Und er empfing ihren Hymnus (ὕμνος) und machte ihn zu einem Vorhang (καταπέτασμα) für ihre Welten (κόσμοι), indem er sie wie eine Mauer umgiebt; und er kam zu den Grenzen der Mutter des Alls und stand oberhalb des allumfassenden (πανόλος) Äons (αἰών).

Und das All bewegte sich vor dem Herrn der ganzen Erde, und der Äon (αἰών) war beunruhigt und beharret, da er den, welchen er nicht kannte, gesehen. Und der Herr der Herrlichkeit liess sich nieder und sonderte die Materie (ὕλη) ab und teilte sie in zwei Teile (μέρη) und in zwei Örter (χώραι); und er gab jedem Orte (χώρα) Grenzen und schuf sie, denn sie stammen von einem Vater und einer Mutter ab². Und die, welche zu ihm geflohen waren, beteten ihn an; er gab ihnen den Ort (χώρα) zur Rechten | (109) p. 48^a. von ihm und schenkte (χαρίζεσθαι) ihnen das ewige Leben und die Unsterblichkeit. Und er nannte den [Ort] zur Rechten „den Ort (χώρα) des Lebens“³ und den zur Linken „den Ort (χώρα) des Todes“; und er nannte den Ort (χώρα) zur Rechten „den Ort (χώρα) des Lichtes“ und den zur Linken „den Ort (χώρα) der Finsternis“; und er nannte den Ort (χώρα) zur Rechten „den Ort (χώρα) der Ruhe“ (ἀνάπαυσις) und den Ort (χώρα) zur Linken „den Ort (χώρα) des Leidens.“ Und er zog zwischen sie Grenzen und Vorhänge (καταπετάσματα), damit sie nicht einander erblickten, und stellte Wächter (φύλακες) an ihren Vorhängen (καταπετάσματα) auf. Und er verlieh denen, welche ihn angebetet hatten, viele Ehren (Vorrechte), und machte sie über die, welche sich ihm widersetzt (ἀντιλέγεσθαι) und sich ihm gegenübergestellt hatten, erhaben. Und er breitete den Ort (χώρα) zur Rechten in zahlreiche Örter (χώραι) aus und machte dieselben zu vielen Taxeis (τάξεις), vielen Äonen (αἰῶνες), vielen Welten (κόσμοι), vielen Himmeln, vielen Firmamenten (στερωμάτα), vielen Himmeln (sic!), vielen Topoi (τόποι), vielen Orten und vielen Räumen (χωρήματα). Und er setzte für sie Gesetze (νόμοι) fest und gab ihnen

¹ Die Übersetzung fraglich, die Stelle wahrscheinlich nicht richtig überliefert; vielleicht: „welche auch immer der Mensch in sich ausdenkt.“

² Oder „lehrte sie, dass sie abstammen.“

³ cf. Barnabas cap. 17 und Didache cap. 1.

Bestimmungen: „Beharret in meinem Wort, so werde ich euch das ewige Leben geben“¹ und euch Kräfte (*δυνάμεις*) senden; und ich werde euch in Kraftgeistern (*-πνεύματα*) befestigen | (110) p. 49^a. und euch eine Gewalt (*ἐξουσία*) geben, welche euch gefällt. Und Niemand wird euch an dem, was ihr wünscht, hindern (*κωλ'ειν*); und ihr werdet euch Äonen (*αιῶνες*), Welten (*κόσμοι*) und Himmel erzeugen, damit die intellektuellen (*νοεσοί*) Geister (*πνεύματα*) kommen und in ihnen wohnen. „Und ihr werdet Götter sein“² und werdet wissen, dass ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, dass er Gott in euch ist, und er wird in eurem Äon (*αιῶν*) wohnen.

„Und diese Worte sagte der Herr des Alls zu ihnen, und entwich (*ἀναχωρεῖν*) von ihnen und verbarg sich vor ihnen“³.

Und es freuten sich die Geburten der Materie (*ὑλη*), dass man ihrer gedacht hatte, und freuten sich, dass sie aus dem Engen und Beschwerlichen herausgekommen waren, und baten das verborgene Mysterium (*μυστήριον*): „Gieb uns Macht (*ἐξουσία*), damit wir uns Äonen (*αιῶνες*) und Welten (*κόσμοι*) schaffen Deinem Worte gemäss (*κατά*), welches Du, o Herr, mit deinem Knechte verabredet (?), denn Du allein bist der Unveränderliche, und Du bist allein der *ἀπέραντος*, und allein der *ἀχώρητος*, und Du bist allein der *ἀγέννητος* und *αὐτογενής* und *αὐτοπάτωρ*, und Du bist allein der *ἀσάλευτος* und *ἄγνωστος*, und Du bist allein die *σιγή* und die *ἀγάπη* und die *πηγή* des Alls, und Du bist allein der Nichthyliche (*-ὑλη*) und der Unbeflechte | (111) p. 50^a. und der Unbeschreibbare in Bezug auf sein Geschlecht (*γενεά*) und der Nichtwahrnehmbare (*-νοεῖν*) in Bezug auf seine Offenbarung. Wahrlich erhöre mich, Du unvergänglicher (*ἄφθαρτος*) Vater und Du unsterblicher (*ἀθάνατος*) Vater und Du Gott der Verborgenen und Du alleiniges Licht und Leben, und Du allein Unsichtbarer und Du allein Unsagbarer (*ἄρητος*) und Du allein Unbefleckter (*ἀμίαντος*) und Du allein Unbezwinglicher (*ἀδάμαντος*) und Du allein zuerst Existierender, und vor dem Niemand existiert. Erhöre unser Flehen, mit welchem wir den an allen Orten

¹ cf. Joh. 8, 31 u. 10, 28.

² cf. Joh. 10, 34 u. Gen. 3, 5.

³ cf. Joh. 12, 36.

Verborgenen anflehen; erhöre uns und sende uns körperlose (*ἀσώματα*) Geister (*πνεύματα*), damit sie bei uns wohnen und uns über das, was Du uns versprochen, belehren und in uns weilen, und wir ihnen Körper (*σῶμα*) seien, denn Dein Wunsch ist der, dass er geschehe, möge er geschehen. Und gib unserm Werke ein Gesetz und stelle es nach (*κατά*) Deinem Wunsche und nach (*κατά*) dem Gebote der verborgenen Äonen (*αἰῶνες*) auf und bestimme uns selber, denn wir sind die Deinigen“.

Und er erhörte sie und schickte absondernde (*-διακρίνειν*) Kräfte (*δυνάμεις*), welche das Gebot der verborgenen Äonen (*αἰῶνες*) kennen, heraus. Er schickte sie dem Gebote der Verborgenen gemäss (*κατά*) heraus und errichtete Taxeis (*τάξεις*) nach (*κατά*) den Taxeis (*τάξεις*) der Höhe und nach (*κατά*) dem verborgenen Gebot. Sie begannen (*ἄρχεσθαι*) von unten bis (112) p. 51^a. oben, damit das Gebäude sich mit einander verbinde. Und er schuf die Lufterde (*-ἀήρ*) als Aufenthaltsort für die, welche herausgekommen waren, damit sie auf derselben bis zu der Festsetzung der unterhalb von ihnen Befindlichen blieben, danach den wirklichen Wohnort, innerhalb von diesem den Ort der Busse (*μετάνοια*), innerhalb von diesem die *ἀερόδιοι*¹ *ἀντίτυποι*, danach die *παροίκησις*, die *μετάνοια*, innerhalb von diesem die *αὐτογενεῖς ἀντίτυποι*. An jenem Orte waschen sie sich in dem Namen des *αὐτογενής*, der Gott über sie ist; und man hat Kräfte an jenem Orte bei der Quelle (*πηγή*) des Lebenswassers aufgestellt, welche man herausgebracht hat, indem sie kamen. Dies sind die Namen der bei dem Lebenswasser befindlichen Kräfte: Michar und Michev, und sie wurden durch Barpharagès gereinigt. Und innerhalb von diesen [schuf er²] die Äonen (*αἰῶνες*) der Sophia, innerhalb von diesen die leibhaftige Wahrheit (*ἀλήθεια*); an jenem Orte befindet sich die Pistis Sophia und der präexistierende (*προῶν*)³, lebendige und *ἀερόδιος* Jesus mit seinen zwölf Äonen (*αἰῶνες*). Es wurden an jenem Orte Sellað, *ἐλεινός*, *ζωγενέθλης*, Selmelche und der *αὐτογενής* der

¹ Ein mir unbekanntes griechisches Wort.

² Wir ergänzen dies, da das Wort schon zu weit von seinem Verbum entfernt steht.

³ Ms. *προῶντος*.

Äonen (αιῶνες) aufgestellt, und in ihn wurden vier Lichter (φωστῆρες) gelegt: ηληληθ, δανειθε (sic!), ωροιαηλ¹ |

.....

.....

.....

.....

(113) p. 52^a. [un]begreiflich, nicht hat man ihn begriffen [als den] Vater des Alls und [als den] des Alls und [als den] des Alls, [und] ἀνούσιος, ἄορατος, [un]erkennbar, ἀπέραντος [und] ἄγνωστος, un[begreiflich] in Bezug auf sein un[berührbares], unnahbares Bild (εἰκῶν), [dessen] Einrahmung durch es in ihm in dieser Weise, welches [in] seiner Körperlosigkeit (-σῶμα) ihnen allen Grenzen anweist, welches sie alle in Körperlosigkeit (-ἄσώματος) und in Wesenlosigkeit (-ἀνούσιος) [begrenzt]. Dies ist der ἀπόρητος, ἄρητος, ἀκατάγνωστος, ἄορατος, ἀμέτρητος und ἀπέραντος Vater, dieser in sich selbst, der sich zu dem Mass der in ihm Befindlichen geführt hat, und die ἐπίνοια seiner Herrlichkeit, welche er zu dem Mass der Wesenlosigkeit (-ἀνούσιος) geführt hat, bis er sie (pl.) wesenlos (ἀνούσιοι) machte. Er aber (δέ) ist ein Unergreifbarer durch (an) seine eigenen Glieder (μέλη), er hat sich zum Topos (τόπος) für seine Glieder (μέλη) gemacht, damit sie in ihm wohnen und ihn erkennen, dass er ihr Vater und er derjenige ist, welcher sie aus seiner ersten ἔννοια emaniert (προβάλλειν) hat, welche ihnen Topos (τόπος) geworden ist und sie (pl.) wesenlos (ἀνούσιοι) gemacht hat, damit sie ihn kennen lernen. Denn (γάρ) er war unerkennbar für einen | (114) p. 53^a. jeden. Dieser hat gemacht sein Licht- in der Art und in der Art eines und in der Art eines in der [ἐπίνοια] seiner Herrlichkeit; er führte [sie] aus seiner ἐπίνοια [heraus], seine Glieder (μέλη) [wurden ἀνούσιοι]. [Diese] aber (δέ) sind in diesem Topos (τόπος) un[begreiflich?], ein jeder von ihnen [macht] eine Myriade in seinen Gliedern (μέλη), [und] ein jeder sah ihn [als den] Sohn, dass er vollendet [allein in sich] war. Und der Vater hat [ihn] als seinen Sohn in [ihrem] Innern besiegelt (σφραγίζειν), [damit]

¹ Das folgende resp. die folgenden Blätter sind leider verloren.

sie ihn in ihrem Innern kennen lernten; und der Name bewegte sie in ihrem Innern, damit sie den Unsichtbaren, Unerkennbaren sähen; und sie priesen den Einen Alleinigen und die in ihm befindliche *ἐννοια* und den *νοερός λόγος*, indem sie die drei, welche eins sind, priesen, denn durch ihn wurden sie *ἀνούσιοι*. Und der Vater nahm ihre ganze Ähnlichkeit und machte sie zu einer Stadt (*πόλις*) oder (*ἡ*) zu einem Menschen; er malte (*ζωγραφειν*) das All nach ihm, d. h. alle diese Kräfte (*δυνάμεις*). Ein Jeder kannte ihn in dieser Stadt (*πόλις*), ein Jeder stimmte Myriaden [Lobpreisungen] auf den Menschen oder (*ἡ*) die Stadt (*πόλις*) des in dem All befindlichen Vaters an. Und der Vater [hat] den Ruhm genommen und hat ihn zu einem Kleid (*ἐνδύμα*) ausserhalb für den Menschen gemacht, welches . . . | (121) p. 54^a.
 zu ihm¹). Und er schuf seinen Leib in dem Typus (*τύπος*) des heiligen (*ιερόν*) Pleroma (*πλήρωμα*), und er schuf seine Nerven, die aus einander herauskommen, in dem Typus (*τύπος*) von hundert Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) weniger vier Myriaden, und schuf die 20 Finger in der Gestalt der beiden Zehnheiten (*δεκάδες*), der verborgenen *δεκάς* und der geoffenbarten *δεκάς*; und er schuf den Nabel seines Bauches in der Gestalt der im Setheus verborgenen *μονάς* und schuf das grosse Eingeweide in der Gestalt des Setheus, der Herr über das Pleroma (*πλήρωμα*) ist, und schuf die kleinen Eingeweide in der Gestalt der *ἐννάς* des Setheus; und er schuf seine Gebärmutter (*μήτρα*) in dem Typus (*τύπος*) des Innern des heiligen (*ιερός*) [Pleroma!
²), und er schuf seine Kniee in dem Typus (*τύπος*) des *ἐρημος* und des *ἄγνωστος*³), welche dem All dienen (*διακονειν*) und sich mit denen, die gerettet werden, freuen. Und er schuf seine Glieder (*μέλη*) in dem Typus (*τύπος*) der Tiefe (*βάθος*), in der 365 Vaterschaften gemäss (*κατά*) dem Typus (*τύπος*) der Vaterschaften sind. | (122) p. 55^a.⁴)

¹ Es ist wahrscheinlich ein Blatt ausgefallen, die erste Zeile unseres Blattes zerstört.

² Drei Zeilen sind zerstört.

³ Ms. *ἄγνωστος*.

⁴ Die erste Zeile zerstört.

er schuf die¹⁾ seines Leibes in dem Typus (τύπος) der Welten (κόσμοι) des Pleroma (πλήρωμα) und füllte ihn mit Weisheit wie den πάνσοφος und füllte ihn innerhalb mit Mysterien (μυστήρια) wie den Setheus und füllte ihn ausserhalb wie den Unteilbaren an. Und er schuf ihn unergreifbar in dem Typus (τύπος) des Unergreifbaren, der an allen Orten, der einzig allein in dem All ist, und den man nicht ergreift. Und er schuf ihn, einander umgebend, in dem Typus (τύπος) des καλυπτός, der alle verborgenen Mysterien (μυστήρια) bedeckt; und erschuf seinen [rechten?] Fuss in dem Typus (τύπος) des Unteilbaren
 [und er schuf die²⁾ vier Seiten in dem Typus (τύπος) der vier Thore (πύλαι) und schuf die beiden Schenkel (μηροί) in dem Typus (τύπος) der μυρίαρχοι, welche zur Rechten und zur Linken sind; und er schuf seine Geschlechtsteile (ἀναγκατα) in dem Typus (τύπος) der Heraus- und Hereingehenden und schuf die beiden Hüften | (116) p. 56* [in dem Typus des] Schweigens

³⁾ [die eine in dem] Typus (τύπος) des Aphrédōn, [die] andere in dem Typus (τύπος) des Musanios, und er schuf seine Füsse, den rechten Fuss in dem Typus (τύπος) [der] πάνδηλος und den linken Fuss in dem Typus (τύπος) der Mutter unterhalb von allen.

Und dies ist [der] Mensch, der entsprechend (κατά) jedem Äon (αἰών) geschaffen ist, und dieser ist's, [den] das All [kennen zu lernen] begehrt (ἐπιθυμειν) hat. Dies ist der παντέλειος, und [dies] ist der Mensch Gottes, indem er selbst ein Gott ist und ein ἀόρατος und ein ἄγνωστος und ein πανήρεμος und ein ἀχώρητος und ein ἀσάλευτος ist. Nicht ziemt es sich, diesem zu fluchen, es ziemt sich, ihn zu preisen, indem er (sic!)⁴⁾ sagt: „Ich preise Dich, o Vater aller Lichtväter, ich preise Dich, o ἀπέραντος Licht, [welches] vorzüglicher als alle ἀπέραντοι ist. Ich preise

¹ Hier steht eine unbekannte koptische Vokabel; vielleicht „Haare“.

² In Ms. sind zwei Zeilen zerstört.

³ Die ersten vier Zeilen sehr zerstört, die Ergänzung fraglich.

Es schliesst sich p. 116 unmittelbar an p. 122.

⁴ Man erwartet „indem sie sagen“ od. „man sagt“.

Dich, ο ἀχώρητος Licht, das alle ἀχώρητοι überragt, ich preise
 Dich, ο ἄρρητος Licht, welches vor allen ἄρρητοι ist. Ich preise
 Dich, ο ἄφθαρτος Licht, [welches] vorzüglicher als alle ἄφθαρ-
 τοι ist. [Ich preise] | (115) p. 57^a. Dich, ο¹⁾
 [alles] Lichtes. [Ich] preise [das anaussprechliche] Licht, [ich preise,
 Dich, ο sich [selbst] nicht denkendes Licht. Ich [preise] Dich]
 ο ἀγέννητος [Licht], ich preise Dich, ο [αὐτοφύης²⁾ Licht, ich
 preise Dich, [ο] προπάτωρ-Licht, [welches] vorzüglicher als alle
 προπάτορες ist. [Ich preise] Dich, ο ἀόρατος Licht, welches vor
 [allen] ἀόρατοι ist. [Ich] preise Dich, ο ἐπίνοια-Licht, welches
 vorzüglicher als alle ἐπίνοιαι ist. Ich preise Dich, ο Gott-Licht,
 welches vor allen Göttern ist, ich preise Dich, ο γνωσις, welches
 Licht in Bezug auf alle γνώσεις ist; ich preise Dich, ο ἄγνωστος
 Licht, welches vor allen ἄγνωστοι; ich preise Dich, ο ἥρεμος
 Licht, welches vor allen ἥρεμοι; ich preise Dich, ο παντοδύνα-
 μος-Licht, indem Du vorzüglicher als alle παντοδύναμοι bist;
 ich preise Dich, ο τριδύναμος-Licht, indem Du vorzüglicher
 als alle τριδύναμοι bist. Ich preise Dich, ο untrennbares
 (-διακρίνειν) Licht, Du aber (δέ) bist's, das alles [Licht]
 sondert (διακρίνειν). Ich preise Dich, ο reines (ελλικρινής) Licht,
 indem Du vorzüglicher als alle ελλικρινεῖς bist. Ich preise |
 (117) p. 58^a. [Dich]

.³⁾
 alle. Ich preise [Dich, der] alle Dinge wahrnimmt (νοεῖν), den
 hingegen [Niemand wahrnimmt]; ich preise [Dich, der] das All in
 sich aufnimmt, [den] hingegen [Niemand] aufnimmt; [ich preise] Dich,
 der sie [alle in] Zeugungslosigkeit (-ἀγέννητος) zeugt, [weil] Nie-
 mand ihn gezeugt hat. Ich [preise] Dich, ο πηγὴ des Alls [und]
 von ihnen allen. Ich preise [Dich], [ο] wirkliches [αὐτογενής
 [Licht], welches vor [allen] αὐτογενεῖς. [Ich] preise Dich, ο wirk-
 liches ἀσάλευτος Licht, Du [Licht] in Bezug auf die, welche sich
 in Deinem [Lichte] bewegt haben. Ich preise Dich, ο Schweigen

¹ Die erste Zeile zerstört.

² Man könnte auch αὐτογενής ergänzen.

³ Die vier ersten Zeilen zerstört, der linke Rand des Blattes
 ist abgebrochen.

alles Schweigens des Lichtes; ich preise Dich, ο σωτ' ρ [aller] Licht-σωτηρες. Ich preise [Dich], Du allein unfassbares Licht; ich preise Dich, [der] ganz allein Topos (τόπος) aller Topoi (τόποι):[des] Alls ist; ich preise [Dich], Du allein σοφός, und [der] allein σοφία [ist]. Ich preise [Dich], Du alleiniges πανμυστήριον; [ich] preise Dich, Du alleiniges παντέλειος [Licht]. Ich preise Dich, Du allein [Un]berührbarer; ich preise | (118) p. 59^a. Dich.
 [Ich preise] ¹⁾ Dich, Du αγαθός, [der alles] Gute (ἀγαθόν) [manifestiert]; ich preise Dich, ο Licht, indem Du allein alles [Licht] manifestierst; ich preise [Dich], der allen [νοῦς] erweckt, [der] allen Seelen (ψυχαί) Leben verleiht; [ich preise Dich], ο ἀνάπανσις derer, welche
 [Ich] preise Dich, der [in] allen Vätern [wohnt] von [Anfang] an bis jetzt; sie suchen [Dich], denn Du bist ihr [Suchen]. [Wohlan], erhöre das Flehen des [Menschen?] an allen Orten, der [mit] ganzem Herzen [betet]. Dies ist der [Vater] aller Väter und [der Gott] aller Götter und [der Herr] aller Herren und [der Sohn] aller Söhne [und] der σωτήρ [aller] σωτηρες und der ἀόρατος aller [ἀόρατοι, und [die σιγή] aller σιγαί und [der] ἀπέραντος aller ἀπεραντοι, der ἀχώρητος aller ἀχώρητοι, [und der] von der Unterwelt [aller] derer, die von der Unterwelt, und ein Topos (τόπος) aller τόποι, der einzig alleinige νοερός, indem er vor [allem] νοῦς existiert, | (119) p. 60^a. [und] auch ein νοῦς, [der] vor allem νοῦς ist, [und ein] Unbegreiflicher, ein Gestaltloser, [der vor] allen Gestalten [ist]

 ²⁾ und [existierend vor] allem Erhabenen, und [er ist ein] σοφός mehr als (παρά) [alle] σοφίαι und heilig mehr als (παρά) alles [Heilige], ein Guter (ἀγαθός) mehr als (παρά) alles Gute (ἀγαθόν). Er ist der Keim alles Guten (ἀγαθόν), er ist es auch, der von ihnen allen schwanger ist, der αὐτοφυής oder (ἦ) der alleinige Spross, indem er vor dem All existiert, welcher sich allein gezeugt hat, existierend zu jeder Zeit, ein αὐτογένητος und ein Ewiger, der keinen Namen hat, und dem alle Namen gehören, indem er eher das All erkennt, auf das All blickt (θεωρεῖν), das All vernimmt

¹ Die ersten beiden Zeilen zerstört.

² Diese zwei Zeilen sind so zerstört, dass eine Ergänzung unmöglich ist.

und mächtiger als (παρά) alle Kräfte ist, dieser, in dessen unbegreifliches Gesicht Niemand schauen kann. Dieser ist der in einer einzigen Gestalt *ἀνούσιος, ἤρεμος, ἄγνωστος* Existierende und das *πανμυστήριον* | (120) p. 61^a. und der *πάνσοφος* [und] der *ἀναρχος* [und] , welchem alle gehören, indem sie in [ihm] sind, [und es ist in ihm] alles Licht, [und in ihm] ist alles Leben, [und in ihm] ist die [ganze] *ἀνάπανσις* und in ihm befindet sich die [gesamnte] und die und die Mutter und der [Sohn]. Dies ist der [allein] *μακάριος*, denn (*γάρ*) [das] All bedarf (*-χρεία*) desselben, denn (*γάρ*) [alle] sind durch ihn lebendig; er, der das All [in sich] kennt und das All in sich betrachtet (*θεωρεῖν*) ist ein *ἀχώρητος*, er aber (*δέ*) umfasst (*χωρεῖν*) das All, indem er es in sich aufnimmt, und Nichts existiert ausserhalb von diesem, sondern (*ἀλλά*) das All existiert in ihm, er ist ihnen allen Grenze, umschliesst sie alle, und alle existieren in ihm. Er ist der Vater aller Äonen (*αἰῶνες*), vor ihnen allen existierend, kein *Topos* (*τόπος*) existiert ausserhalb von diesem. Nichts ist *νοερόν* noch (*οὔτε*) überhaupt Etwas ausser diesem Einen Alleinigen, indem sie seine Unbegreiflichkeit schauen, die in ihnen allen existiert, denn er giebt ihnen allen Grenzen, sie aber (*δέ*) haben ihn nicht begriffen, sie bewundern ihn, weil er ihnen allen Grenzen giebt, sie wetteifern (*ἀγωνίζεσθαι*)¹
.
.
.

¹ Die folgenden Blätter fehlen.

I. Komposition und Inhalt des ersten gnostischen Werkes.

Da es für uns eine sicher ermittelte Thatsache ist, dass in dem heutigen Codex Brucianus zwei verschiedene gnostische Werke aus verschiedener Zeit enthalten sind, so ist es angezeigt, sie in den folgenden Untersuchungen auch reinlich zu trennen. Wir haben demnächst das erste Werk genau zu untersuchen und werden daran die Erörterungen über das zweite ältere Werk anschliessen.

Was die äussere Anlage jenes ersten Werkes anbetrifft, so glaube ich gezeigt zu haben, dass dasselbe aus zwei Büchern besteht, denen die grösste Anzahl der vorhandenen Blätter zugeteilt werden muss. Die Anordnung derselben steht m. E. mit Ausnahme von zwei Blättern (P. 35—38)¹ fest. Das erste Buch führt den Titel „das Buch vom grossen λόγος κατὰ μυστήριον“; denn, wie in der Einleitung nachgewiesen, bildet derselbe nicht die Überschrift der zweiten Abhandlung, sondern die Unterschrift der ersten. Gegen diese Behauptung könnte man als entscheidendes Moment den Wortlaut des ersten Blattes „dies ist das Buch von den γνώσεις des unsichtbaren Gottes“ anführen, denn aus ihm gehe schlagend hervor, dass dies der Titel der nun folgenden Abhandlung sein solle. Doch ist dieser Einwurf dadurch zu entkräften, dass der Verfasser, wenn er in diesen Worten den wirklichen Titel geben wollte, ihn

¹ Von jetzt ab citiere ich nicht mehr nach Woide's Abschrift, sondern nach der von mir aufgestellten Anordnung. Im Unterschied von der P. Soph. werden die einzelnen Seiten dieses Werkes mit P. bezeichnet.

sicherlich als solchen kenntlich gemacht und nicht in den Text eingesetzt hätte; andererseits ist dieser Titel ein so allgemeiner, dass er nicht nur für diese, sondern auch für die zweite Abhandlung passt, er ist mithin ein Generaltitel für das ganze Werk. Die zweite Abhandlung ist demgemäss ohne Titel, doch wird späterhin gezeigt werden, dass derselbe „das zweite Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“ gelautet haben wird.

Wie verhalten sich nun diese beiden Abhandlungen ihrem Inhalt nach zu einander? Die erste Abhandlung giebt sich im ersten Teil als eine rein systematische zu erkennen, im letzten Teil wird der Inhalt bereits ein anderer. Hier tritt das spekulativ-systematische Element etwas zurück; die Fragen, welche nach dieser Seite von den Jüngern aufgeworfen werden, finden nur kurze Beantwortung. Es handelt sich um die Überwindung der einzelnen Schätze; zu diesem Zwecke werden ihre Siegel mit ihren Namen und ihre Psephoi mitgeteilt. Aber beide Teile gehören eng zusammen, denn der Schlusshymnus giebt in gedrängter Weise den Gesamttinhalt wieder.

Anders gestaltet sich die Sache bei der zweiten Abhandlung, denn hier handelt es sich ausschliesslich um Weihen und Mitteilungen von Mysterien. Der Anfang der Darstellung ist ein neuer: Jesus versammelt seine Jünger und Jüngerinnen um sich, um ihnen die höchsten Mysterien, die bis dahin noch Niemand gekannt hat, zu geben. Er teilt ihnen zuerst die Wasser- und Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes mit, trägt ihnen sittliche Verhaltensmassregeln auf und übermittelt die Namen der Archonten der Äonenwelt, ihre Apologien, Siegel und Psephoi, auf dass die Seele nach dem Tode ungehindert in das Himmelreich eingehen kann. Am Schluss wird noch das höchste Mysterium, nämlich das der Sündenvergebung in Aussicht gestellt; leider ist die betreffende Partie nicht mehr erhalten. In diesem Buche werden demgemäss ausschliesslich praktische Fragen behandelt, Fragen nach der Überwindung der feindlichen Weltmächte und dem zukünftigen Seelenheil, Zusicherung desselben durch Mitteilung und Vollzug einer Reihe von Mysterien, Unterweisungen in den eigentümlichen Riten und dem Kultus innerhalb der Gemeinde der Gnostiker. Zwar werden uns im Laufe der Erörterung sehr mannigfache und lehrreiche Aufschlüsse über die Gestaltung des Systems gegeben, aber sie bilden bei genauerer

Betrachtung nur das notwendige äussere Gerüst, sie sind nicht Haupt- sondern Nebensache. Mithin steht dieses zweite Buch dem ersten ganz selbständig gegenüber. Eine andere Frage bleibt noch zu erörtern übrig, ob beide dem Systeme nach zu dem Gedankenkomplex einer Sekte gehören und einem Verfasser zuzuschreiben sind. Dieselbe kann erst später beantwortet werden, doch wollen wir schon an dieser Stelle vorausschicken, dass das erstere sicher der Fall, das letztere sehr wahrscheinlich ist.

Betrachtet man nun mit einem Blicke den Gesamttinhalt der beiden Bücher, so wird man erstaunt sein, über gewisse Fragen, deren Behandlung mit Notwendigkeit in einem gnostischen Werke erwartet wird, gar keine oder nur sehr geringfügige Aufklärungen zu erhalten. Wir besitzen in diesen Blättern keine genaue Exposition des ganzen Systems, wir erfahren wenig vom Urprincip, von der Person Jesu und seinen Werken, von der Entstehung der Welt und des Menschen und von dem Auftreten des bösen Principis. Nichts hören wir von der Schilderung des Reiches Christi im Himmel und den Strafen der Verdammten in dem Chaos, mit einem Worte, eine Anzahl von Fragen und Problemen, mit denen sich die Gnostiker so eingehend beschäftigt haben, bleiben unbeantwortet.

Es möchte uns Jemand hier entgegenhalten, dass diese Auseinandersetzungen vielleicht in den verlorenen Blättern enthalten gewesen sind, aber diese Möglichkeit ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Denn wollte man die Lücken noch so gross annehmen, niemals würde man so viel Raum gewinnen, um darin die Behandlung der vermissten Stücke finden zu können. In Wahrheit sind die Lücken nicht so bedeutend, dass man nicht aus dem Inhalt des Erhaltenen auf das Behandelte sichere Rückschlüsse machen könnte. Wir sind also zu dem Resultat gelangt, dass wir in diesen zwei Büchern, selbst wenn sie vollständig erhalten wären, sowohl in ihrem Verhältnis zu einander, als auch in ihrer Totalität kein in sich abgeschlossenes Ganze besitzen. Wir werden bald des Näheren belehrt werden, dass es dem Verfasser weder daran lag, noch liegen konnte, uns über alle Fragen aufzuklären, denn als er dieses Werk schrieb, lagen ihm schon eine Reihe anderer Arbeiten aus dem Kreise dieser Sekte vor. Auch wäre sein Werk zu einem enormen Umfange angewachsen, wenn er den gesammten vorliegenden Stoff in sein Buch

gleichsam als eine Art von Kompendium des gesammten Wissens aufgenommen hätte; vielmehr begnügte er sich, einzelne noch nicht behandelte Teile des Systems weiter auszubauen, dabei aber die Kenntnis der übrigen Literatur bei seinen Lesern voraussetzend, ein Umstand, der eine genaue Vorstellung des Inhalts zur Unmöglichkeit macht, zumal da im Laufe der Zeit das System und die Probleme eine andere Behandlung erfahren haben müssen. Zu demselben Resultat ist Koestlin in seiner Abhandlung über das System der Pistis Sophia gelangt, wenn er schreibt (Theol. Jahrb. 1854 S. 5): „Beide Theile des Werks, sowohl Buch 4 als Buch 1—3 sind somit keine für sich bestehenden, für sich selbst vollkommen verständlichen Darstellungen des ihnen zu Grund liegenden Systems, sie sind vielmehr zu betrachten als selbst wieder unfertig gebliebene oder uns unvollständig überlieferte Fortsetzungen älterer ähnlicher Schriften, als Bruchstücke, die zu einem grössern Komplex von Darstellungen verwandten Inhaltes gehören (cf. S. 15 Anm.).“ Wir werden später sehen, wie scharfsinnig der Gelehrte den richtigen Sachverhalt erkannt hat.

Die Frage, ob alle zwei Abhandlungen zu einer Einheit verbunden sind, aus der ihre jetzige Zusammenstellung erklärt werden könnte, muss auf Grund der vorherigen Angaben verneint werden. Amélineau hat es freilich bei seiner Anordnung versucht, einen Gedankenzusammenhang zwischen ihnen insofern zu statuieren, als die zweite die Erfüllung eines in der ersten Abhandlung angegebenen Versprechens Jesu an seine Jünger sei, aber ich muss gestehen, dass es mir nicht gelungen ist, in den bezeichneten Blättern irgend eine Beziehung zu der folgenden Abhandlung zu entdecken. — Es ist vielmehr im Gegensatz zu der Pistis Sophia eine auffallende Thatsache, dass das Werk „weder nach vorwärts über sich selbst hinaus auf weitere vollständigere Ausführungen weist, noch Zurückweisungen auf ältere, den Lesern schon bekannte Darstellungen enthält“. — Auch bei der Pistis Sophia ist es meiner Meinung nach Koestlin nicht gelungen, einen einheitlichen Grundgedanken der vier Bücher nachzuweisen; und zugegeben, es wäre dies der Fall, so ergeben sich, sobald man mit der genaueren Untersuchung einzelner Fragen beginnt, doch solche Unterschiede, die nicht auf einen einheitlichen Plan eines Verfassers, sondern auf eine mehr oder minder glückliche Kompilation anderer Werke schliessen lassen.

Freilich ein Gedanke — und dies führt uns auf die schriftstellerische Form des Werkes — durchzieht das Ganze als ein roter Faden, dass nämlich Christus nach seiner Auferstehung im Verkehr mit seinen Jüngern und Jüngerinnen vorgeführt wird. Derselbe Gedanke kehrt in überraschender Weise in der Pistis Sophia wieder. Nach ihr hat Jesus nach seiner Auferstehung von den Toten noch 12 Jahre unter den Jüngern geweilt; 11 Jahre hat er bereits mit ihnen in Gesprächen und Belehrungen zugebracht, aber noch immer nicht die höchsten und letzten Mysterien mitgeteilt; erst im zwölften Jahre nach seiner Verklärung hat er selbst den Auftrag erhalten, den Jüngern über die tiefsten Geheimnisse der Welt Aufklärung zu geben. Im vierten Buch ist die Situation freilich eine andere, da die hier mitgeteilten Unterredungen schon in der nächsten Zeit nach der Auferstehung stattgefunden haben sollen. Dieselbe äussere Einleitung findet sich auch in unsern beiden Abhandlungen; überall tritt Jesus handelnd, belehrend und unterweisend auf; auch ist hier die Situation in der Weise aufgefasst, dass er bereits von den Toten auferstanden ist. Denn in der Einleitung wird er als der „Lebendige“ von den Aposteln angeredet, und in der zweiten Abhandlung P. 57 erfahren wir, dass die Jünger ihm schon 12 Jahre gefolgt sind und seine Gebote gehalten haben. Es wird also auch hier das letzte Jahr seiner Thätigkeit auf Erden vorausgesetzt. Ich glaube nun, dass man, wie es geschehen ist, aus der Angabe eines längeren oder geringeren Aufenthalts Jesu auf Erden nicht zugleich auf ein höheres oder niedrigeres Alter des Werkes schliessen darf, vielmehr sehe ich in diesen chronologischen Angaben nur eine willkürliche, auf den Leser berechnete Zeitangabe des Verfassers. Auch erkenne ich in den Unterredungen Jesu mit den Jüngern nur eine künstlerische Intention des Autors, der durch diese Art der Komposition die Sprödigkeit und ermüdende Langweiligkeit des behandelten Stoffes durchbrechen und durch die oft in überraschender Weise wechselnde Situation dem Ganzen einen Hauch frisch pulsierenden Lebens verleihen wollte.

Inhalt der beiden Bücher.

Das ganze Werk zeigt als Überschrift die Worte Jesu: „Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben gewünscht.“

Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit*, welche sehr deutlich johanneische Gedanken verraten. Also die Liebe und der heisse Wunsch, seinen Jüngern das ewige Leben und die Erkenntnis der Wahrheit zu übermitteln, haben Jesum veranlasst, noch längere Zeit nach seinem Tode auf Erden zu weilen.

Der allgemeine Titel lautet: „Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes“. Es wird im Anschluss daran dem Leser die Wichtigkeit des in diesem Buche mitgeteilten Inhalts ans Herz gelegt und gewissermassen ein Hymnus auf die Gnosis gesungen. Denn nichts Geringeres beansprucht dieses Werk, als dass es den Gläubigen zum Erben des zukünftigen Reiches macht. Jesus ist der Erlöser und Erretter der Seelen, der Logos des Lebens für sie, der durch seinen Vater aus dem Lichtäon zum Menschen gesandt ist und seinen Aposteln eine Lehre mitgeteilt hat, mit der Versicherung: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt.“

Nach diesen Worten werden wir sofort in den Dialog selbst eingeführt. Zuerst preist Jesus den selig, der die Welt gekreuzigt und sich nicht von derselben hat kreuzigen lassen, und erwidert auf die Bitte der Apostel, ihnen darüber Belehrung zu geben, sie möchten sein Wort finden und den Willen seines Vaters, der ihn gesandt hat, befolgen. Da fordern ihn die Apostel auf, ihnen über das Leben seines Vaters genauere Auskunft zu geben, damit sie seinen Worten folgen könnten, denn sie hätten um seinetwillen Vater und Mutter und alle Güter der Welt preisgegeben und sich ihm angeschlossen. Jesus heisst sie die irdische Hyle abstreifen und durch die innere Umwandlung vermittelt seines Wortes verständig werden, auf dass sie vor den unaufhörlichen Nachstellungen des Archons dieser Welt gerettet würden. Darum sollen sie sich beeilen, alle seine Mitteilungen in sich aufzunehmen, denn an ihm selbst haftet kein Makel, er ist der Befreier vom bösen Prinzip. Die Apostel preisen den lebendigen Jesum wegen seiner Güte und Weisheit als den Lichtspender ihrer Herzen, als den Geber des Lebens, als den wahren Logos. Dieser preist den Menschen selig, der den Himmel nach unten geführt und die Erde zum Himmel geschickt hat. Als die Apostel wieder um Auskunft bitten, erklärt er diesen Ausspruch dahin, dass die Erkenntnis seines Wortes so viel bedeute, als den Himmel nach unten führen, denn der Himmel sei das unsicht-

bare Wort des Vaters; und derjenige schicke die Erde zum Himmel, welcher durch das Wort dieser Erkenntnisse seinen irdischen Verstand abgelegt habe und Himmelsbewohner geworden sei. Wenn die Apostel dieses erfüllen, werden die bösen Weltmächte keine Macht mehr über sie haben, ja sie beneiden, dass sie ihn kennen, dass er nicht von dieser Welt stamme und mit den Weltmächten, von denen alles Böse abstamme, gar keine Gemeinschaft habe. Die aber, welche in dem Fleische und der Ungerechtigkeit geboren sind, haben keinen Antheil an dem Reiche seines Vaters. Durch letztere Worte sind die Apostel auf das Höchste beunruhigt, da sie den Herrn nur fleischlich erkannt haben und im Fleische geboren sind, doch versichert er ihnen, dass er nicht ihr Fleisch, in dem sie wohnen, sondern das der Unkenntnis, durch welche eine Menge Menschen dem Reiche seines Vaters entrissen werde, gemeint habe. Wiederum bitten die Apostel um Belehrung über die Art der Unwissenheit, damit sie sich vor ihr in Acht nehmen könnten. Zu diesem Zwecke befiehlt er ihnen, seine Jungfräulichkeit und sein Kleid anzulegen, aber dabei sein Wort genau zu beachten und seinem Namen nicht zu lästern, auf dass nicht das Verderben über sie komme. Darauf ersuchen sie Jesum, sie die Fülle des Pleroma dessen, der ihn gesandt hat, zu lehren.

Leider bricht mitten in der Antwort der Text ab. Derselbe war schon auf der letzten Seite so lückenhaft, dass man trotz mannigfacher Ergänzungen den Wortlaut nicht mehr genau feststellen konnte. Dies ist sehr zu beklagen, denn gerne hätten wir noch den inhaltsreichen Worten des gnostischen Jesu gelauscht, da diese einen wirklich christlichen Charakter an sich tragen und dem Verfasser sowohl, wie der Sekte, die diesen Geboten folgte, alle Ehre machen.



Dasselbe können wir nicht von den auf Grund unserer Anordnung folgenden Blättern (p. 5—34) behaupten, die uns vielmehr den deutlichen Beweis liefern, dass die Anklagen der Ketzerbestreiter nicht zu übertrieben sind, wenn sie uns von den wüsten und abstrusen Spekulationen über die Äonen und Mittelwesen zwischen Gott und Welt berichten. Denn in der That kann es wohl nichts Verworreneres und Phantastischeres geben, als diese Ausgeburten des höchsten Gottes. Die Namen der einzelnen Wesen sind geradezu endlos, dabei ohne Sinn und

Verstand und bloss durch Juxtaposition von einzelnen Buchstaben und Silben, die selbst für einen Gnostiker keine Bedeutung gehabt haben können, gebildet. Freilich hat man bei der Erklärung der Gemmen solche ad libitum gebildete Worte sprachlich zu erklären versucht und ihnen eine verborgene, tiefphilosophische Bedeutung beigelegt, doch entbehren diese Versuche jeglicher wissenschaftlicher Grundlage und zeigen uns die grösste Willkür der Interpreten. Es sollte nur ein Sprachforscher diese Worte einer Erklärung unterziehen, er würde bald zu dem Resultat gelangen, dass hier der menschliche Verstand stille steht.


Gehen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen zu dem Inhalt der Blätter über, so muss man leider gestehen, dass wegen des Ausfalls einiger derselben die Veranlassung nicht klar wird, wie Christus nach solchem Anfang uns diese Dinge aufzischen kann. Andererseits ist der jetzige Anfang dunkel, wenn man auch noch zu erkennen vermag, dass darin von dem höchsten Princip, dem Vater Jesu, die Rede war. Derselbe hat als der Schöpfer der oberen Welt den Jeû, dessen Name *ιωειαωθωνιχωλιω*, d. h. „wahrer Gott“ ist, emaniert und ihn als Haupt aller der Örter, welche sich ausserhalb von dem Wohnsitze des Höchsten befinden, eingesetzt. Von diesem Jeû werden dann auf Befehl des Vaters eine Reihe von Emanationen hervorgebracht, die nun selbst wieder Häupter der einzelnen Schätze werden und aus sich zahllose Wesen herausgehen lassen, damit diese alle Schätze anfüllen und „Topoi der Lichtschätze“ genannt werden. Es wird uns der Typus des wahren Gottes, d. h. des Jeû, des Vaters aller Jeû's, vorgeführt, mit dem er angethan war, als er noch keine Emanationen hervorgebracht, darauf sein Typus bei der Emanation. Hier tritt uns plötzlich Jesus als derjenige entgegen, der seinen Vater anruft, dass er den wahren Gott zur Emanation antreibe. Dieser lässt dann auch eine Idee aus seinem Schatze herauskommen und vermittelt dieser kleinen Idee strahlt eine Dynamis in dem wahren Gott auf, derselbe giebt eine Stimme von sich und ruft *ι̅ε̅ ι̅ε̅ ι̅ε̅*. Kaum hat er dieses ausgerufen, so kommt eine Emanation hervor, d. h. Jeû der erste. Daran schliesst sich Jeû der zweite, der zwölf Taxeis in seinem Schatze hat, in jeder Taxis befinden sich zwölf Häupter, von denen ein jedes wieder einen besonderen Namen besitzt; ausserdem gehören noch zu jedem Schatze drei Wächter. Dasselbe hören wir mit fast

denselben Worten bei den folgenden Jeû's, so dass wir der Erörterung derselben enthoben sind.

Nur noch eine Bemerkung möchte ich mir erlauben. Es wird nämlich regelmässig ausser dem Merkmal des betreffenden Jeû auch sein Typus angegeben, der bei allen ein bestimmtes Grundschema zeigt, wie ein Einblick in das Original lehrt.

Die Figur besteht aus 6 in einander geschriebenen Karree's, in deren Mitte der Name des Hauptes des betreffenden Schatzes steht, darunter zuweilen das Zeichen , für dessen Erklärung wohl p. 42¹ herangezogen werden kann; ferner ist oben und unten, von Strichen eingeschlossen, zwischen den Linien je ein Alpha eingeschrieben (cf. p. 42). Amélineau wirft hier die Frage auf, warum bei gewissen Äonen nur drei, bei andern fünf oder sechs Karree's vorkommen. Daran ist leider die Kopie Woide's Schuld, der die Figuren durchweg falsch angegeben hat und die an der Seite befindlichen Namen der Emanationen als nomina barbara nicht der Abschrift für wert gehalten hat, eine Lücke, die Schwartz nachträglich ausgefüllt hat, ohne freilich uns befriedigen zu können. Damit ist dann die ganze Frage erledigt. Es müssen in Wirklichkeit 6 Linien sein, da diese die je 6 Häupter zu beiden Seiten des Jeû bezeichnen sollen. Nur Jeû 1 hat vier und Jeû 27 und 28 fünf Karree's; eine besondere Ursache wird dem wohl nicht zu Grunde liegen. — Dann finden wir häufig zwei parallel horizontal laufende Linien, an denen sich unten und oben das Zeichen  befindet, die nach p. 8 die drei am Thore des Schatzes stehenden Wächter bezeichnen sollen.

Es folgt nach p. 34 eine grössere Lücke, mit p. 35² treten

¹ „Diese zwei Striche, welche unterhalb von seinen Topoi also  gezogen sind, sie sind die Wurzel seiner Topoi, in welchen er steht. Auch diese beiden Striche, in welchen diese Alpha's von diesem Typus sind, nämlich zwei oberhalb und zwei unterhalb, sie sind die Strassen, wenn du zu dem Vater, in seinen Topos und in sein Inneres gehen willst. Diese Alpha's, sie sind die Vorhänge, welche vor ihn gezogen sind“.

² Ob diese Blätter in diesen Zusammenhang passen oder überhaupt zum Werke gehören, habe ich beanstandet (s. o.).

wir mitten in einen Hymnus ein, den Jesus an das erste **Mysterium** richtet. Er preist es als dasjenige, welches in seinem **Mysterium** aufstrahlte und den Jeû die dreizehn Äonen aufstellen liess und Archonten, Dekane und Liturgen in jeden Äon einsetzte; zugleich fordert er es auf, alle seine, d. h. Jesu Glieder, die seit der Erschaffung der Welt in allen Archonten, Dekanen und Liturgen zerstreut sind, einzusammeln und in das Lichtreich aufzunehmen. Der Ausdruck, dass die Glieder Jesu in den Archonten etc. der Äonen zerstreut sind, klingt hier etwas eigentümlich, da niemals davon die Rede war; auch kann man nicht deutlich erkennen, was Jesus mit dieser Einsammlung seiner Glieder bezwecken will. Meiner Meinung nach herrscht hier die Vorstellung, dass Jesus, die kleine Idee, die erste Emanation, die in dem Vater aufstrahlte, als die Person gedacht wird, deren Lichtfunken in die Welt hinabgesenkt sind, die aber jetzt, nachdem die Erlösung der Welt vollbracht ist, zu ihrem ursprünglichen Wohnorte, dem Lichtreich, zurückgebracht werden sollen. — Von dieser Partie sind uns die Hymnen vom ersten bis zum vierten Äon verloren gegangen, aber, da stets dieselbe Formel bei jedem Äon wiederkehrt, brauchen wir den Verlust nicht zu beklagen.

Mit p. 38, wo der dreizehnte Äon und die Archonten des Jabraoth, welche an das Lichtreich geglaubt haben, beschrieben werden, sind wir zu den höchsten Regionen der mittleren Welt gelangt und haben damit einen gewissen Abschluss gefunden.

Auf p. 39 betreten wir ein neues Gebiet. Leider sind hier ebenfalls die Anfangsblätter verloren gegangen, ja, man kann behaupten, der grösste Teil derselben; denn wir befinden uns plötzlich im 55sten resp. 56sten Schatz, und da nach Aussage der Jünger (p. 45) Jesus ihnen den Namen der Schätze, den Namen ihrer Siegel und alle ihre Psephoi gesagt hat, so muss dieses in den nicht erhaltenen Blättern behandelt gewesen sein. In dem Erhaltenen findet sich eine stereotype Formel: „Wiederum kamen wir heraus zu dem und dem Schatze des NN., ich und meine Taxis, welche mich umgiebt.“ Man wird erstaunt fragen: Wer sind denn „wir“? und wer sind „ich und meine Taxis, welche mich umgiebt“? Der Zusammenhang lässt über die Deutung gar keinen Zweifel, dass wir nämlich unter „ich und meine Taxis“ nur Christus und seine Jünger zu verstehen haben, denn

gleich darauf fragen dieselben Jesum: „Die wie vielte Taxis der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind“? Dies wird nun auf das Beste durch p. 44 bestätigt, denn daselbst erklärt Jesus denselben auf ihre Frage, wodurch sie entstanden, dass er sie in die Topoi von den Innern getragen habe, indem sie eine Taxis bilden, damit sie mit ihm in alle Topoi, zu denen er geht, auch gehen können und ihm dienen und „Jünger“ genannt werden. Von hier aus können wir den gesammten Inhalt dieser Abhandlung in grossen Zügen rekonstruieren. Jesus hat den Jüngern im ersten Teile die vielen Emanationen, welche vom Urprinzip durch Jeû ausgegangen sind, vorgeführt. Es wird sich nun im Verlauf des Gesprächs dahin gewandt haben, wie man diese unzähligen Schätze überwinden könne, um zu dem Lichtreich des Vaters zu gelangen. Die Jünger bitten daher, ihnen nur einen Namen statt der Namen jedes einzelnen Schatzes mitzuteilen, damit sie vermittelt Nennung dieses alle Topoi zur schleunigen Flucht bewegen können. Jesus weist ihre Bitte für einen Augenblick zurück, erst sollen sie alle Topoi vom ersten bis zum letzten von ihnen allen mit allen ihren Insassen anschauen. Darum macht er sie zu einer Taxis, und in seiner Begleitung durchwandern sie alle Topoi der Schätze (cf. p. 45). Ja, wir können noch den Ausgangs- und Endpunkt der Schätze wiedererkennen. Denn in p. 43 sagt Christus: „Siehe nun habe ich euch die Stellung aller Schätze und derer, die in ihnen allen sein werden, vom Schatze des wahren Gottes, dessen Name dieser ist: *ιοαιεωθωνιχωλμω* bis zum Schatze *ωαζαηζω* gesagt“. Welches sind nun diese Schätze? Der Name *ιοαιεωθωνιχωλμω* ist uns schon in p. 5 als der Name des Jeû, des Vaters aller Jeû begegnet, und der Schatz *ωαζαηζω* ist nach p. 41 der letzte Schatz dieser Region. Daraus geht hervor, dass Jesus nur bis zu einem bestimmten Schatz die einzelnen Emanationen Jeû's beschrieben, dann sich aber wahrscheinlich auf Bitten der Jünger zu der Mitteilung der Siegel und Psephoi gewendet, ja sogar mit ihnen die einzelnen Schätze besucht hat.

Nachdem nun Jesus seinen Jüngern die Namen der sechzig Schätze, die Namen der Siegel und ihre Psephoi mitgeteilt hat, richten sie an ihn die Frage, wodurch denn alle diese Topoi und die in ihnen befindlichen Vaterschaften und ihre Taxeis entstanden seien, und zweitens, wodurch sie selbst entstanden. In kurzen Zügen

giebt er ihnen dartüber Auskunft: „Alle Topoi sind durch die kleine Idee entstanden, welche der Vater nicht an sich gezogen hat. Jesus strahlte in dieser kleinen Idee auf und entband sich von dem Vater, er ist die erste Emanation und sein Abbild; diese kleine Idee gab die zweite Stimme von sich und so entstand die zweite Emanation, d. h. alle diese Topoi. Dann gab sie die dritte Stimme von sich, und es entstanden die Häupter der Topoi. Der Vater aber bewegte alle diese Häupter, dass ein jedes zwölf Emanationen hervorbringe“. Darauf bitten die Jünger, ihnen nur einen Namen zu geben, dessen Nennung ihnen den Durchgang durch alle die geschilderten Topoi gewähre, und erinnern an das schon vorher von uns behandelte Versprechen. Er giebt ihnen jetzt diesen Namen, d. h. den Namen der grossen, in allen Topoi befindlichen Dynamis, dazu das Siegel. In dem Augenblick, wo sie diesen Namen aussprechen, werden die Wächter der Thore und die Topoi der Schätze und ihre Vorhänge davontieben, und sie zu dem Topos des Vaters gelangen. Er knüpft daran aber die Mahnung, diesen Namen sorgfältig bei sich zu bewahren und ihn nicht beständig zu benutzen, damit nicht alle Topoi dadurch in Unruhe versetzt würden.

Nach diesen Worten fordert Jesus, der in dem Schatze der Innern steht, seine Jünger auf, ihm zu folgen, und sie gehen zu dem siebenten Schatz. Er heisst den Zwölfen, ihn zu umgeben und ihm bei seinem Hymnus auf den Vater als den Schöpfer aller Schätze mit einem dreimaligen Amen zu antworten. Diese Hymnen setzen sich von p. 48 bis zum Schluss dieser Abhandlung fort und bilden einen sehr schönen und passenden Abschluss der ganzen Abhandlung.

Interessanter und für die Kenntnis des Gnosticismus fruchtbringender gestaltet sich der in der zweiten Abhandlung behandelte Stoff. (p. 54—86). Die Zeit der Situation ist das zwölfte Jahr und der Ort der Handlung sehr wahrscheinlich Judäa. Jesus sammelt seine zwölf Jünger und Jüngerinnen um sich, um ihnen die grossen Mysterien, die bis jetzt Niemandem bekannt sind, mitzuteilen. Vollzieht man diese, so führen die Paralemptores des Lichtschatzes die Seele nach dem Tode aus dem Körper, tilgen alle begangenen Sünden aus und bringen sie durch alle Topoi zum Lichtschatz. Er schärft ihnen wiederholt ein, diese Mysterien, welche er ihnen jetzt mitteilen werde, niemals zu

verraten, selbst nicht an die nächsten Angehörigen und Verwandten, ebenso wenig an die Anhänger einer näher bezeichneten scheusslichen Sekte, es müsste denn sein, dass sie sich bekehrten und für würdig befunden würden. Würdig aber dieser Mysterien sind nur die, welche die ganze Welt mit allen Gütern, Göttern und Gottheiten für nichts geachtet haben und reine Kinder des Lichtes geworden sind. Die Jünger sind ihrer würdig, da sie Vater und Mutter und die Güter dieser Erde preisgegeben und ihm folgend alle Befehle erfüllt haben. Darum will er ihnen die Mysterien der zwölf göttlichen Äonen, ihre Paraleptores und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, dann das Mysterium des unsichtbaren Gottes, die Paraleptores und die Art ihrer Anrufung, das Mysterium der Mitte, die Paraleptores und die Art ihrer Anrufung und das Mysterium der Rechten, die Paraleptores und die Art ihrer Anrufung mitteilen. Doch vor allen diesen Mysterien (p. 56) wird er ihnen die drei Taufen geben: Die Wasser- und die Feuertaufe und die Taufe des heiligen Geistes, und im Anschluss daran das Mysterium, die Schlechtigkeit der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, und das Mysterium der geistigen Salbe. Wer aber diese Mysterien empfangen hat, der darf fernerhin nicht mehr sündigen, sondern muss die guten Gebote Jesu halten. Über diese Worte sind die Jünger sehr betrübt, fallen weinend zu seinen Füßen und bitten, ihnen doch die Mysterien des Lichtschatzes zu übermitteln, damit sie in denselben nach dem Tode eingehen können. Jesus hat Mitleid mit ihnen und verspricht ihnen, da sie seine Gebote während der zwölf Jahre befolgt haben, auch die Mysterien des Lichtschatzes zu geben, d. h. das Mysterium der neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes und die Art ihrer Anrufung, das Mysterium des Kindes des Kindes, der drei Amen, der fünf Bäume, der sieben Stimmen und des Willens der 49 Dynamis, des grossen Namens aller Namen, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt. Wer letztere drei Mysterien vollzieht, bedarf keiner weiteren Mysterien des Lichtreiches, mit Ausnahme des Mysteriums der Sündenvergebung, welches ein Jeder, der an den Sohn des Lichtes glaubt, ein einziges Mal vollziehen muss. Jenen werden dann alle Sünden, die sie von ihrer Kindheit bis zum Tode begangen haben, ausgetilgt, und sie können in das Lichtreich eingehen, ja sie werden schon hier

auf Erden Erben des Reiches Gottes und unsterbliche Götter sein. Darum auch diese Seelen ohne Hindernis die Äonen durchwandern; denn die Wächter der Thore des Lichtschatzes lassen sie in das Innere ein, jede Taxis besiegelt sie mit ihrem Siegel und giebt ihnen den grossen Namen ihres Mysteriums. Auf diese Weise können sie die Taxeis der fünf Bäume, der sieben Stimmen, der Apatores, der Tripneumatoi und des Jeü, der zum Lichtschatz der Äusseren gehört und über den ganzen Schatz Herr ist, durchwandern. Hier in dem Topos der Ruhe und des Schweigens werden sie die ewige Wohnung finden.

Danach ruft Jesus seine Jünger herbei, damit sie die drei Taufen empfangen (p. 59—66), und fordert sie auf, nach Galilaea zu gehen, um daselbst aus den Händen reiner Menschen zwei Krüge Weins zu holen und Weinzweige mitzubringen. Nachdem dies geschehen, bereitet er ein Opfer, stellt einen Weinkrug zur Rechten und einen zur Linken und legt allerlei Weihrauch auf das Opfer. Die Jünger sind mit Olivenzweigen bekränzt, in leinene Kleider eingehüllt, haben Flohkraut im Mund und in den beiden Händen das Psephos der sieben Stimmen und stehen also vor dem Opfer. Jesus tritt an dasselbe heran, breitet über einen Topos leinene Kleider aus, stellt einen Becher Weins darauf und Brote der Anzahl der Jünger entsprechend und besiegelt sie mit einem gewissen Siegel. Dann wendet er sich mit seinen Jüngern zu den vier Ecken der Welt und richtet ein Gebet an seinen Vater, den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht, welches sich im Lichtschatz befindet. Er bittet ihn darum, dass die fünfzehn Parastatai der sieben Lichtjungfrauen, die der Lebenstaufe vorgesetzt sind, kommen und die Jünger mit dem Lebenswasser taufen mögen, damit deren sämtliche Sünden ausgetilgt, und sie zu Erben des Lichtreiches gerechnet werden. Wenn der Vater sein Gebet erhört, so möchte Zorokothora Melchisedek das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen Weinkrügen herabbringen. Das erbetene Wunder geschieht, der Wein im Krug zur Rechten wird zu Wasser; die Jünger treten vor Jesus, werden getauft, und erhalten etwas von der Prosphora und ein bestimmtes Siegel.

Darauf erfolgt die Feuertaufe (p. 62 ff.). Die Jünger müssen Weinzweige holen, Jesus legt Weihrauch auf, breitet leinene Kleider über den Ort der Prosphora, stellt einen Becher Weins

darauf und Brote nach der Anzahl der Jünger. Diese haben leinene Kleider an, sind mit Taubenkraut bekränzt, haben in ihrem Munde Flohkraut und das Psephos der sieben Stimmen und die Goldblume in ihren Händen, Knöterich unter ihren Füßen und stehen vor dem Räucherwerk. Jesus tritt hinter dasselbe, besiegelt seine Jünger mit einem Siegel, wendet sich mit denselben zu den vier Ecken der Welt und ruft in einem Gebete seinen Vater zur Vergebung der Sünden der Jünger an. Ist sein Flehen erhört, so soll Zorokothora das Wasser der Feuer-taufe der Lichtjungfrau herabbringen. Das Wunderzeichen vollzieht sich, Jesus tauft seine Jünger, giebt ihnen von der Prospora und besiegelt sie mit dem Siegel der Lichtjungfrau, welches die Zugehörigkeit zum Lichtreich anzeigt.

Als dritten Weiheakt fügt Jesus die Taufe des heiligen Geistes hinzu (p. 65 ff.). Er errichtet ein Räucherwerk, legt Weinzweige und verschiedene Sorten Weihrauch darauf und stellt zwei Weinkrüge daneben und Brote nach der Anzahl der Jünger darauf. Dieselben werden besiegelt, mit Myrten bekränzt, in leinene Kleider eingehüllt und halten in ihren Händen das Psephos der sieben Stimmen. Jesus ruft dann wieder die unvergänglichen Namen seines Vaters an und bittet um Vergebung der Sünden seiner Jünger. Wiederum geschieht das erbetene Wunder; er tauft sie mit der Taufe des heiligen Geistes, giebt ihnen von der Prospora und besiegelt die Stirn mit dem Siegel der sieben Lichtjungfrauen.

An diese drei Taufen schliesst sich das Mysterium, welches die Unbill der Archonten von den Jüngern beseitigt (p. 66 ff.). Jesus legt auf ein Weihrauchfass Weinzweige und verschiedene Spezereien, bekränzt die Jünger mit Beifuss, legt Weihrauch in ihren Mund und das Psephos der drei Amen in ihre Hände und ruft im Gebet den Vater an, dass er den Sabaoth Adamas und alle seine Archonten zwingt, ihre Unbill von den Jüngern wegzunehmen. Darauf besiegelt er dieselben mit dem Siegel des zweiten Amens; es erscheinen die Archonten und nehmen ihre Schlechtigkeiten fort. Jetzt sind die Jünger unsterblich geworden und können Jesu in alle Topoi folgen, wohin sie gehen wollen.

Nun kündigt Jesus (p. 68 ff.) seinen Jüngern an, ihnen auch die Apologien aller der Topoi, deren Mysterium, Taufen, Prosporai, Siegel, Paraleptores, Psephoi und wahren Namen

er angegeben habe, mitteilen zu wollen, damit sie durch Ausrufen der Apologien das Innere aller dieser durchwandern können.

Wenn die Seelen aus dem Körper kommen und alle die genannten Mysterien vollziehen, so fliehen alle Äonen und ihre In-sassen, so dass sie ungehindert zu den sechs grossen Äonen gelangen. Diese werden sie festhalten, bis sie das Mysterium der Sündenvergebung empfangen; denn dies ist das grosse Mysterium in den Schätzen des Innern der Innern, in dem das ganze Heil der Seele begründet ist. Wer jenes empfängt, übertrifft bei weitem alle Götter und Herrschaften der zwölf Äonen, darum es ein Jeder empfangen muss, wenn ihm die Sünden vergeben werden sollen. Sind die Äonen entflohen, so reinigt das Licht des Schatzes den zwölften Äon; alle Wege, auf denen die Seele hinaufgeht, werden rein und der Himmel sichtbar. Ist dies der Fall, dann giebt Jesus ihnen das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien, seine Siegel, seine Psephoi und ihre Deutungen; die Wächter an den Thoren des Lichtschatzes sehen dies, lassen sie in den Lichtschatz ein und geben ihnen ihr Siegel und Mysterium. Jetzt durchwandern sie die Taxis der drei Amen, des Kindes des Kindes, der Soterezwillige, des Sabaoth vom Lichtschatze, des grossen guten Jað, der sieben Amen, der fünf Bäume, der sieben Stimmen, der Achorettoi, Aperantoi, Prohyperachorettoi, Prohyperaperantoi, Amiantoi, Prohyperamiantoi, Asaleutoi, Hyperasaleutoi, Apatores, Propatores, fünf Charagmai des Lichtes, drei Chorémata, fünf Parastatai, Tripneumatoi, Tridynamis des grossen Königs des Lichtschatzes, des ersten Gebotes, der Kléronomia des Schweigens und der Ruhe, der Vorhänge, die vor den grossen König des Lichtschatzes gezogen sind, d. h. vor Jeù. Letzterer sieht, dass sie das Mysterium des ganzen Lichtschatzes und das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien und seine Räucherwerke vollzogen, auch alle Gebote und Werke der Mysterien erfüllt haben. Darüber freut sich Jeù, der Vater des Lichtschatzes, und lässt sie in die Topoi des grossen Lichtes, welches den ganzen Lichtschatz umgiebt, ein. Dasselbst befindet sich wieder Jeù. Dann gehen sie durch das Thor des zweiten Lichtschatzes und gelangen zu den Tridynameis des Lichtes, zu der Taxis der zwölften Taxis von der zwölften grossen Dynamis, welche von dem wahren Gott emaniert ist und zu den zwölf Dynameis des-

selben gehört. Die zwölf Häupter jener Taxis stehen allein in ihrem Topos und bitten den wahren Gott, als den Vater aller Vaterschaften, eine grosse Lichtdynamis herauszusenden, damit sie den 12 Jüngern, die nicht vom Lichtschatz zurückgehalten werden können, folge. Ihr Gebet wird erhört, eine grosse Lichtdynamis kommt heraus und veranlasst die Taxeis der Lichtschätze davonzustieben, so dass sie ungehindert zum Schatz des wahren Gottes gelangen, der ihnen sein grosses Siegel, sein grosses Mysterium und seinen grossen Namen giebt. Der wahre Gott ruft den unnahbaren Gott an, der seinerseits eine Lichtdynamis schickt, die den Jüngern das Merkmal des Schatzes des wahren Gottes giebt und sie zu einer Taxis in jenem Schatze macht; hier wird ihr ewiger Aufenthalt sein.

Zum Schluss verspricht Jesus, ihnen das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien und sein Siegel zu geben, damit sie Kinder des Lichtes werden, doch sollen ihnen noch vorher das Mysterium der zwölf Äonen und der daran anschliessenden Topoi, ihre Siegel und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, mitgeteilt werden. Auf diese Weise werden uns von p. 77—86 die Siegel und deren Namen, die Psephoi, die Namen der Archonten und ihre Apologien angegeben. Die Archonten aber werden sich sehr fürchten und infolge ihrer Flucht ihnen freien Durchgang gewähren. Mit p. 86 bricht der Text mitten im Satze ab, und der Rest, in dem nach p. 76 das Mysterium der Sündenvergebung behandelt werden sollte, ist für immer verloren gegangen.

II. Verhältnis der zweiten Abhandlung zu der ersten.

Hatten wir im Vorhergehenden nachgewiesen, dass die erste und die zweite Abhandlung inhaltlich kein zusammenhängendes Ganze ausmachten, so wird an uns jetzt die Frage herantreten, ob auch das System eine solche Form zeigt, dass diese Abhandlungen zwei verschiedenen Sekten zugewiesen werden müssen. Es kann freilich nicht meine Absicht sein, an dieser Stelle bereits eine eingehende Vergleichung der Systeme zu geben, vielmehr werden

wir uns darauf beschränken müssen, einige Hauptpunkte herauszugreifen.

In der ersten Abhandlung wurde uns die Objektivierung des obersten leitenden Principis, aus seinem Fürsichsein zu einer unendlichen Reihe von Existenzen, die den Weltenraum anfüllen, vor Augen geführt, wenn nun auch nicht ganz, so doch ein Bruchstück, nämlich die Emanation der höchsten Lichtschätze unter Jeû's Leitung. In der zweiten Abhandlung wird dagegen die Wiedervereinigung des Universums mit der Ureinheit behandelt. Der Mensch, die letzte Phase des ungeheuren Emanationsprozesses, wird durch Jesus, den Mittler der beiden Welten, der grossen Mysterien des Lichtschatzes theilhaftig gemacht, auf dass seine Seele nach dem Tode sich wieder mit der Urgottheit vereinigen kann. Auf diesem Wege zu ihrer ursprünglichen Heimat muss sie alle Zwischenwelten durchwandern; wir können also die umgekehrte Entwicklung verfolgen. Wie gross ist nun die Zahl der gewaltigen Weltmächte, der Archonten der Äonen, die vom Lichtschatz abgefallen sind und die Menschheit bis zur Ankunft des Erlösers geknechtet haben, in deren Angabe, wie aus den Kirchenvätern bekannt ist, die Sekten sich wesentlich unterschieden haben? Nach p. 35—38¹ kennt der Verfasser der ersten Abhandlung dreizehn Äonen, die von Jeû an ihren bestimmten Ort eingesetzt sind; im dreizehnten, dem obersten von allen, befindet sich der Topos der 24 unsichtbaren Emanationen mit ihren Archonten, Göttern, Herren, Erzengeln, Engeln, Dekanen und Liturgen, daselbst sind auch die drei Götter und der Unsichtbare; als letztes Glied, das Bindeglied zwischen Lichtschatz und der Äonenwelt, schliesst sich Jabraoth mit seinen Archonten an, die an das Lichtreich geglaubt haben. Damit stimmen die detaillierten Angaben in p. 77—86 überein. Freilich scheint es, als ob sich hier eine Differenz in der Anzahl ergebe, da noch ein vierzehnter Äon genannt wird, aber es ist dies nur scheinbar, denn wie in p. 37, so befinden sich auch hier (p. 83) neben dem grossen unsichtbaren Gott und dem grossen jungfräulichen Geist die 24 Probolai des unsichtbaren Gottes. Nach p. 38 sollen im dreizehnten Äon noch die

¹ Es ist freilich dieses Argument so lange nicht stichhaltig, bis nachgewiesen ist, dass diese beiden Blätter zu der ersten Abhandlung gehören.

drei Götter und der unsichtbare Gott vorhanden sein; in dieser Angabe zeigt der Verfasser eine Unklarheit, erst p. 84 giebt uns Aufklärung, denn hier wird als Aufenthaltsort des zweiten grossen unsichtbaren Gottes und des grossen Gottes der sogenannte vierzehnte Äon angegeben. Der grosse Gott ist nun eine Dynamis von den drei innerhalb aller Äonen befindlichen Archonten des Lichtes, d. h. der drei Götter, die ausserhalb der Lichtschätze und vorzüglicher als alle Götter und Äonen sind.

Noch auf eine andere Parallele möchte ich aufmerksam machen. In der ersten Abhandlung wird als das höchste Urwesen der Unnahbare, der Vater Jesu, welcher den Jeü emanirt hat, genannt. Dieser Jeü ist der „wahre Gott“, der „Vater aller Jeü's“, das „Haupt der Schätze“, welcher durch den Unnahbaren zur Emanation der Lichtschätze angeregt wird (p. 5 ff.). Dieselben Ausdrücke finden sich auch in der zweiten Abhandlung. Denn der Unnahbare hat den Lichtschatz emanirt (p. 56), er ist das alleinige Sein (p. 75) und befindet sich im Innern der Inneren (p. 68). An diesen schliesst sich der Schatz des Jeü, d. h. der zweite Lichtschatz. Dieser ist der „wahre Gott“ (p. 74), der „Vater aller Vaterschaft“ (p. 75), der „König über den Schatz“ (p. 75), er hat zwölf grosse Dynameis emanirt (p. 74), jede Taxeis derselben besitzt zwölf Häupter, Angaben, die uns ganz an die erste Abhandlung gemahnen, in welcher uns ausführlich diese höchste Welt, d. h. die sechzig Taxeis der Lichtschätze beschrieben wurden.

Diese kurzen Notizen werden, wie ich hoffe, den Beweis geliefert haben, dass das ganze Werk einer und derselben Sekte angehört, und dafür sprechen, dass wir einen und denselben Verfasser für beide Abhandlungen in Anspruch nehmen dürfen, oder wenn dies keine Anerkennung finden sollte, doch solche Autoren, die zeitlich nicht weit von einander getrennt waren. Die Differenzen in der Äonenlehre, die gegen erstere Annahme sprechen, dürfen nach den obigen Bemerkungen nicht ins Feld geführt werden. Wir halten uns daher für berechtigt, die beiden Abhandlungen bei den nachfolgenden Untersuchungen ohne Unterschied benutzen zu können.

Ja, wir werden noch kühn einen Schritt weiter gehen und den Nachweis zu liefern versuchen, ob nicht vielleicht die uns ebenfalls im Koptischen erhaltene Pistis Sophia der Literatur dieser Sekte angehört.

III. Verhältnis des ersten gnostischen Werkes zu der Pistis Sophia.

Schon Amélineau hat bemerkt, dass der Inhalt unserer zweiten Abhandlung mit dem vierten Buche der Pistis Sophia auf das Engste zusammenhängt, und zum Beweis dafür einige Proben mitgeteilt. (cf. Amél. Essai sur le Gnosticisme S. 249 ff.). Auch wir unsererseits erachten es von grosser Wichtigkeit, wenn wir im Folgenden die in Betracht kommenden Partien, zumal da sie noch später in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden müssen, in deutscher Übersetzung vorlegen. Es heisst am Anfang des vierten Buches (p. 357 ff.):

„Es geschah nun, als unser Herr Jesus gekreuzigt war, stand er auf von den Toten an seinem dritten Tage. Es versammelten sich um ihn seine Jünger, beteten ihn an und sprachen: „Unser Herr, erbarme Dich unser, denn wir haben Vater und Mutter und den ganzen Kosmos verlassen und sind Dir gefolgt. Damals stand Jesus mit seinen Jüngern an dem Wasser des Oceans und rief dieses Gebet, indem er sprach: Erhöre mich mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht: *αηιουωω ιαω αωι ωια ψνωθερ θερνωψ νωψιτερ ζαγουρη παγουρη νεθμομαωθ νεψιομαωθ μαραχαθα θωβαρραβαν θαραναχαχαν ζοροκοθορα ιεου σαβαωθ.*“ Während Jesus dieses sprach, waren Thomas, Andreas, Jacobus und Simon der Kananiter im Westen, und ihre Gesichter nach Osten gekehrt. Philippus aber und Bartholomäus waren im Süden, gewendet nach Norden, die übrigen Jünger und Jüngerinnen aber standen hinter Jesus. Jesus stand aber bei dem Opferaltar, und es rief Jesus aus, indem er sich zu den vier Ecken der Erde wandte mit seinen Jüngern, bekleidet alle mit leinenen Gewändern, und sprach: „*ιαω (ιαω) ιαω*“; dies ist seine Deutung: *ιωτα*, weil das All herausgegangen ist; *Alpha*, weil es sich zurückwenden wird, *ωω*, weil die Vollendung aller Vollendungen stattfinden wird. Als aber Jesus dieses gesagt hatte, sprach er: „*ιαφθα ιαφθα μουννηρ μουννηρ ερμανουηρ ερμανουηρ*“, d. h. Du Vater aller Vaterschaft des Unendlichen, mögest Du mich wegen meiner Jünger, die ich vor Dich geführt habe, erhören, damit sie an alle Worte Deiner Wahrheit glauben, und mögest Du alle Dinge vollziehen, um derenwillen ich zu

Dir beten werde, denn ich kenne den Namen des Vaters des Lichtschatzes.“ Wiederum rief Jesus, d. h. *αβελραβενθωορ* (sic!) aus, indem er den Namen des Vaters des Schatzes des Lichtes sagte, und sprach: „Mögen alle Mysterien der Archonten und der Gewalten und Engeln und Erzeugeln und alle Kräfte und alle Dinge des unsichtbaren Gottes *αγραμμαχαμαρει* und der Barbelo, des Blutegels, nach einer Seite herankommen und sich nach rechts hin trennen.“ — Die Himmel, die Äonen, die Sphära und alle ihre Archonten und Dynameis, der ganze Kosmos mit den Bergen und Meeren fliehen nach Westen nach links (p. 359). — „Und Jesus und seine Jünger blieben in der Mitte eines luftigen Topos in den Wegen des Weges der Mitte, der unterhalb der Sphära liegt, und kamen zu der ersten Taxis des Weges der Mitte. Jesus aber stand in der Luft seines Topos mit seinen Jüngern. Es sprachen die Jünger Jesu zu ihm: „Wer ist dieser Topos, in welchem wir sind?“ Jesus sprach: „Dies sind die Topoi des Weges der Mitte.“ — Beschreibung derselben (p. 360—362). — „Als aber die Jünger dieses gehört hatten, fielen sie nieder, beteten Jesum an und sprachen: „Selig sind wir vor allen Menschen, denn Du hast uns diese grossen Wunder offenbart.“ Sie fuhren fort, ihn zu bitten, und sprachen: „Wir bitten Dich, enthülle uns: „Was sind denn diese Wege?“ Und es näherte sich ihm Maria, fiel nieder, betete seine Füsse an und küsste seine Hände, und sprach: „Wohlان, mein Herr, enthülle uns: „Welches ist der Nutzen der Wege der Mitte?“ Denn wir haben von Dir gehört, dass sie über grosse Züchtigungen gesetzt sind. Wie nun, unser Herr, werden wir entkommen oder ihnen entfliehen, oder in welcher Weise ergreifen sie die Seelen, oder wie lange Zeit bringen sie in ihren Züchtigungen zu? Habe Mitleid mit uns, unser Herr, unser Erlöser, damit nicht die Paraleptai der Untersuchungen (*απολεις*) der Wege der Mitte unsere Seelen nehmen und uns in ihren bösen Züchtigungen richten, auf dass wir selbst das Licht Deines Vaters erlangen, damit wir nicht elend werden und Deiner entbehren.“ Als dies nun Maria weinend gesagt hatte, antwortete Jesus aus grossem Mitleid und sprach zu ihnen: „Wahrhaftig, meine Brüder und meine Geliebten, die Vater und Mutter um meines Namens willen verlassen haben, ich werde euch alle Mysterien und alle Erkenntnisse geben. Ich werde euch das Mysterium der zwölf Äonen der Archonten und ihre Siegel,

ihre Psephoi und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, geben. Und ich werde euch auch das Mysterium des dreizehnten Aons geben und die Art der Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen und ihre Psephoi und Siegel; und ich werde euch das Mysterium der Taufe der Mittleren und die Art der Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gehen, und ihre Psephoi und ihre Siegel werde ich euch verkünden. Und ich werde euch die Taufe der Rechten geben, unseres Topos, und seine Psephoi und seine Siegel und die Art der Anrufung, um dorthin zu gehen. Und ich werde euch das grosse Mysterium des Lichtschatzes geben und die Art der Anrufung, um dorthin zu gehen. Ich werde euch alle Mysterien und alle Erkenntnisse geben, damit ihr „Kinder des Pleroma, vollendet in allen Erkenntnissen und allen Mysterien“ genannt werdet; selig seid ihr vor allen Menschen auf der Erde, denn die Söhne des Lichtes sind zu eurer Zeit gekommen.“ — Die Beschreibung der Archonten der Mitte und ihrer Züchtigungen (p.364—371).—

„Als aber dieses die Jünger gehört hatten, fielen sie nieder, beteten ihn an und sprachen: „Hilf uns, unser Herr, und habe Mitleid mit uns, damit wir vor diesen bösen Züchtigungen, die den Sündern bereitet sind, gerettet werden. Wehe ihnen, wehe ihnen, den Söhnen der Menschen, denn sie tappen wie Blinde in der Finsternis herum, da sie nicht sehen. Habe Mitleid mit uns, o Herr, in dieser grossen Blindheit, in der wir uns befinden, und habe Mitleid mit dem ganzen Geschlechte der Menschheit, denn sie haben ihren Seelen nachgestellt wie die Löwen nach Beute, indem sie dieselbe als Nahrung für ihre Züchtigungen durch die Vergessenheit und Unkenntnis, die in ihnen ist, bereiteten. Habe nun Mitleid mit uns, unser Herr, unser Erlöser, habe Erbarmen mit uns und errette uns aus dieser grossen Verwirrung.“ Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Vertrauet und fürchtet euch nicht, denn ihr seid selig, weil ich euch zu Herren über alle diese machen und sie alle euch unterthan sein lassen werde. Gedenket, dass ich zu euch, bevor ich gekreuzigt wurde, gesagt habe: „Ich werde euch die Schlüssel des Himmelreiches geben.“ Jetzt nun sage ich euch: „Ich werde sie euch geben.“

„Als nun Jesus dieses gesagt hatte, stimmte er einen Hymnus in dem grossen Namen an. Es verbargen sich die Topoi des Weges der Mitte, und Jesus und seine Jünger blieben in einer sehr starken Lichtluft. Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Tretet

her zu mir“, und sie traten zu ihm. Er wandte sich zu den vier Ecken der Welt, sagte den grossen Namen über ihrem Haupte, segnete sie und blies in ihre Augen hinein. Es sprach Jesus zu ihnen: „Schauet hinauf und sehet, was sehet ihr?“ Und sie hoben ihre Augen auf und sahen ein grosses, sehr gewaltiges Licht, welches ein Erdbewohner nicht beschreiben kann. Er sprach zu ihnen wiederum: „Blicket weg aus dem Lichte und sehet, was sehet ihr?“ Sie sprachen: „Wir sehen Feuer, Wasser, Wein und Blut“. Es sprach Jesus, d. h. ἀβραμηνθω zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch: nicht habe ich etwas zu der Welt, als ich kam, gebracht ausser dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut. Ich habe das Wasser und das Feuer aus dem Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes gebracht und den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos gebracht. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in der Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend alle Sünden der Welt; das Blut aber war mir ein Zeichen wegen des Körpers der Menschheit, welchen ich in dem Topos der Barbelos, der grossen Dynamis des unsichtbaren Gottes, empfangen; der Geist aber zieht alle Seelen, indem er sie zu dem Topos des Lichtes führt. Deswegen habe ich euch gesagt: „Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen“, d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt durch Feuer zu reinigen. Und deswegen habe ich zu der Samariterin gesagt: „Wenn Du das Geschenk Gottes wüsstest und wer es ist, welcher zu Dir spricht: Gieb mir zu trinken, dann hättest Du ihn gebeten, und er würde Dir lebendiges Wasser geben, und es würde in Dir eine Quelle sein, sprudelnd zum ewigen Leben“.

Und auch deswegen nahm ich einen Becher Weins, segnete ihn und gab ihn euch, sprechend: „Dies ist das Blut des Bundes, welches für euch zur Vergebung eurer Sünden vergossen werden wird“. Und deswegen hat man auch die Lanze in meine Seite gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus. Dies aber sind die Mysterien des Lichtes, welche Sünden vergeben, d. h. die Anrufungen und die Namen des Lichtes“.

Es geschah nun danach, dass Jesus befahl: „Mögen alle Dynameis der Linken zu ihren Topoi gehen“. Und Jesus mit seinen Jüngern blieb auf dem Berge von Galilaea. Es fuhren

die Jünger fort, ihn zu bitten: „Bis wie lange hast Du nun nicht unsere Sünden vergeben lassen, die wir begangen haben, und unsere Missethaten, und hast uns des Reiches Deines Vaters würdig gemacht?“ Jesus aber sprach zu ihnen: „Wahrlich, ich sage euch: Nicht nur werde ich eure Sünden reinigen, sondern euch auch des Reiches meines Vaters würdig machen lassen und werde euch das Mysterium der Sündenvergebung auf Erden geben, damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird. Ich werde euch das Mysterium des Himmelreiches geben, damit ihr selbst sie an den Menschen vollzieht“.

Jesus aber sprach zu ihnen: „Bringet mir Feuer und Weinzweige“. Sie brachten sie ihm, er legte die Prosphora auf, stellte zwei Krüge Weins auf, einen zur Rechten und den andern zur Linken der Prosphora. Er stellte die Prosphora vor sie hin, stellte einen Becher Wassers vor den Weinkrug, der zur Rechten, und stellte einen Weinbecher vor den Weinkrug, der zur Linken, und legte Brote nach der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote. Es stand Jesus vor der Prosphora, stellte die Jünger hinter sich, alle bekleidet mit leinenen Gewändern, während das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen war, und rief also aus und sprach: „Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht. *ιαω ιονω ιαω αωι ωια ψνωθερ θερωψιν ωψιθερ νεφθομαωθ νεφιομαωθ μαραχαχθα μαρμαραχθα ιηνα μεναμαν αμανηι* des Himmels, *ισραι* Amen, Amen, *σουβαϊβαϊ απλααπ* Amen, Amen, *δερραραϊ ρα παρον* Amen, Amen, *σαρ σαρ σαρ του* Amen, Amen, *κονιαμινμιαϊ* Amen, Amen. *ιαϊ ιαϊ τουα* das Amen, Amen, Amen. *μαϊν μαρι μαριη μαριε* Amen, Amen, Amen. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft. Ich rufe euch selbst an, ihr Sündenvergeber, ihr Reiniger der Missethaten, vergebet die Sünden der Seelen dieser Jünger, die mir gefolgt sind, und reiniget ihre Missethaten, machet sie würdig, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn sie sind mir gefolgt und haben meine Gebote gehalten. Jetzt nun, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, mögen die Sündenvergeber kommen, deren Namen diese sind: *σιφιρεψνιχιεν ζενε βεριμον σοχαβριχηρ*

ευθαρι να ναϊ διειςβαλμηριχ' μενυικος' χριε'ενταιρ' μουθιουρ' ομουρ' πευχηρ' οουχογος' μινιονορ' ισοχοβορθα' Erhöret mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und tilget ihre Missethaten aus. Mögen sie würdig sein, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn ich kenne Deine grossen Dynameis und rufe sie an: αυηρ' βεβρω' αδρουι' ηουρεφ' ηωνε' σουφεν' κνιτουσοχ- ρεωφ' μαυωνβι' μνευωρ' σουωνι' χωχετεωφ' χωχε' ετεωφ' μεμωχ' αυημφ. Vergieb die Sünden dieser Seelen, tilge aus ihre Missethaten, die sie wissentlich und unwissentlich begangen, die sie in Hurerei und Ehebruch bis zum heutigen Tage begangen haben, vergieb sie ihnen und mache sie würdig, in das Reich meines Vaters aufgenommen zu werden, und mögen sie würdig sein, von dieser Prosphora zu empfangen, mein heiliger Vater.

Wenn Du nun, mein Vater, mich erhört und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missethaten getilget und sie würdig gemacht hast, zu Deinem Reiche gerechnet zu werden, so mögest Du mir ein Zeichen in dieser Prosphora geben“. Und es geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte.

Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Freuet euch und jubelt, denn eure Sünden sind vergeben und eure Missethaten ausgetilget, und ihr seid zu dem Reiche meines Vaters gezählt“. Als er aber dieses gesagt hatte, freuten sich die Jünger sehr. Es sprach Jesus zu ihnen: „Dies ist die Art und Weise, und dies ist das Mysterium, welches ihr an den Menschen vollziehen werdet, die an euch glauben werden, ohne dass Falsch in ihnen ist, und auf euch in allen guten Worten hören. Und ihre Sünden und ihre Missethaten werden bis zu dem Tage ausgelöscht werden, wo ihr an ihnen dieses Mysterium vollzogen habt. Aber verberget dieses Mysterium und gebet es nicht allen Menschen, wenn nicht dem, der alle Dinge thun wird, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe. Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe von denen, welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden. Dies ist die Taufe der ersten Prosphora, die den Weg zu dem wahren Topos und zu dem Topos des Lichtes weist.“

Darauf sprachen seine Jünger zu ihm: „Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, da wir Dich sagen hörten: Es giebt noch eine Feuertaufe, und es giebt noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes, und es giebt eine geistige

Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nun ihr Mysterium, auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters erlangen.“ Es sprach Jesus zu ihnen: „Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen aller Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten in jenem Topos, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht. Nichts Vorzüglicheres giebt es nun als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, wenn nicht das Mysterium der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre Psephoi; und es giebt keinen Namen, welcher vorzüglicher ist als sie alle, der Name, in dem alle Namen sind und alle Lichter und alle Dynameis. Wer nun jenen Namen weiss, wenn er aus dem Körper der Hyle kommt, so kann kein Feuer noch irgend welche Finsternis noch Gewalt noch Archon der Schicksalsphära noch Engel noch Erzengel noch Dynamis die Seele, die jenen Namen weiss, festhalten, sondern, wenn er aus dem Kosmos kommt und jenen Namen zu dem Feuer sagt, so verlöscht es, und die Finsternis weicht zurück. Und wenn er ihn zu den Dämonen und den Paralemptai der äusseren Finsternis sagt und ihren Archonten und ihren Gewalten und ihren Dynameis, so werden sie alle zu Grunde gehen, und ihre Flamme wird brennen, und sie ausrufen: Heilig, heilig bist Du, Du Heiliger aller Heiligen. Und wenn man jenen Namen zu den Paralemptai der bösen Strafen und ihren Gewalten und allen ihren Kräften und auch der Barbelo und dem unsichtbaren Gotte und den drei Tridynamisgöttern sagt, sofort, wo man diesen Namen in jenen Topoi sagen wird, werden sie alle auf einander fallen, aufgelöst werden, zu Grunde gehen und ausrufen: „O Licht aller Lichter, welches in den unendlichen Lichtern sich befindet, gedenke auch unser und reinige uns.“

Als aber Jesus diese Worte gesagt hatte, riefen alle seine Jünger aus, weinten laut und sprachen“. —

Mitten im Satze bricht hier leider der Text ab, und es fehlen, wie ersichtlich, acht Blätter. Dieser Verlust ist sehr zu beklagen, um so mehr, da wir gern wissen möchten, um was jetzt die Jünger gebeten haben, ob um die Mitteilung der drei noch übrigen Mysterien und des alle Welten überwindenden Namens

oder nicht. Eine sichere Beantwortung der Frage ist unmöglich, denn in den der Lücke folgenden Seiten werden die Strafen der Sünder in der Hölle beschrieben. Nur soviel kann aus p. 390 geschlossen werden, dass vielleicht Jesus von diesem Namen Gebrauch gemacht hat, indem er sich mit den Jüngern zur Hölle begeben und damit seine Herrschaft über dieselbe gezeigt hat, ohne aber ihnen die gewünschten Mysterien selbst mitzuteilen.

Diese ganze Erzählung des vierten Buches zeigt die schlagendsten Parallelen zu der zweiten Abhandlung unseres Werkes, aus deren Fülle ich nur auf einige aufmerksam machen möchte, während ich das Übrige dem Forscher selbst überlasse. Man vergleiche nur die versprochenen Mysterien mit ihren Psephoi und Siegeln in der P. S. p. 363 mit p. 56 unserer Ausgabe und die Schilderung des Taufritus P. S. p. 375 ff. mit p. 59. Auch hier die zahlreichen mystischen Formeln, auch hier die seltsamen Namensbildungen, die Gebete an den Vater, den Vater aller Vaterschaft, auf dass er die Sünden der Jünger austilge und sie zu Erben des Lichtreiches mache, die eigentümlichen Riten bei dem Opfer und das Wunder nach Erhörung des Gebetes. Hier giebt sich unser Werk als eine vollständigere Abhandlung zu erkennen, alles wird ausführlicher behandelt. Wir erfahren, dass das erbetene Wunder in der Verwandlung von Wein in Wasser bestand, wir vernehmen hier die Siegel und Psephoi, welche nötig sind. Auch erhalten wir dort nur von der einen Taufe Kunde, welche „die Taufe der ersten Prosphora, die den Weg zu dem wahren Topos und zum Topos des Lichtes zeigt“, genannt wird, obwohl die Jünger auch um Mitteilung der Feuertaufe, der Taufe des heiligen Geistes und der geistigen Salbung bitten, deren Mitteilung wahrscheinlich in den verloren gegangenen Blättern nicht erfolgt ist. Erst durch unser Buch bekommen wir die erwünschte Aufklärung, denn die Taufe, welche Jesus hier vollzieht, d. h. die sogenannte Wasser- taufe entspricht vollkommen „der Taufe der ersten Prosphora“. Ausserdem werden bei uns mit derselben Ausführlichkeit die Feuer- taufe und die Taufe des heiligen Geistes, aber nicht die geistige Salbung, wie versprochen ist, beschrieben, ausserdem noch das Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, das Mysterium der zwölf Archonten, und zum Schluss wird das höchste Mysterium, d. h. das der Sündenvergebung in Aussicht gestellt. Dasselbe Mysterium wird auch P. Sophia p. 374

den Jüngern versprochen, und zugleich auf seine grosse Wirkung hingewiesen. Diese Hinweisungen auf spätere Auseinandersetzungen würden den Schluss sehr nahe legen, dass unsere zweite Abhandlung später als das vierte Buch der P. Sophia verfasst sei. Dann müssten wir auch annehmen, dass dieselbe jünger als die drei ersten Bücher der Pistis Sophia sei, denn zwar ist in ihnen sehr häufig von der Reise der Seele durch die oberen Welten die Rede, aber stets wird die Belehrung über die Apologien, Siegel, Psephoi und Namen der Archonten einer späteren Zeit vorbehalten, in der die Verkündigung der Mysterien stattfinden soll (cf. pp. 226. 228. 237. 243. 246. 291 etc.). Diese Folgerung wird freilich durch eine andere Vermutung, die ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen möchte, aufgehoben. Es werden nämlich die Jünger für die Kenntnis der Mysterien auf zwei Bücher Jeû verwiesen: z. B. heisst es P. S. p. 245 f.: „Dies sind die drei κλήροι (der drei χωρήματα) des Lichtreiches; die Mysterien dieser drei κλήροι des Lichtes sind sehr zahlreich, ihr werdet sie in den beiden grossen Büchern Jeû finden, aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes κλήρος sagen, welche vorzüglicher als jeder Topos sind, d. h. die κεφαλαί entsprechend den Topoi und den Taxeis, diese, welche das ganze Menschengeschlecht zu den hohen Topoi führen werden entsprechend dem χώρημα der κληρονομία. Die übrigen Mysterien nun, welche gering sind, habt ihr nicht nötig, sondern ihr werdet sie in den beiden Büchern Jeû finden, die Henoch geschrieben hat, indem ich mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens im Paradiese des Adam sprach. Jetzt nun, wenn ich euch die ganze Emanation auseinandergesetzt habe, werde ich euch geben und euch die grossen Mysterien der drei κλήροι meines Reiches sagen“ etc. Ebenso pag. 354: „Jetzt nun wegen der Sünder habe ich mich gezerzt und bin in die Welt gekommen, um sie zu retten, denn auch die Gerechten, welche niemals etwas Böses und überhaupt keine Sünde begangen haben, müssen die Mysterien finden, die in den Büchern Jeû sind, die ich Henoch im Paradiese habe schreiben lassen, indem ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens sprach, und ich habe bewirkt, dass er sie auf den Felsen Ararad legte, und habe Kalapatauroth den Archon über Skemmut?, auf dem der Fuss des Jeû ist, und der

alle Äonen und die *εἰμαρμέναι* umgiebt, jenen Archon habe ich zum Wächter über die Bücher des Jeü wegen der Sintflut eingesetzt, und damit kein Archon sie hasse und zu Grunde richte, diese, welche ich euch geben werde, wenn ich euch die Emanation des Alls gesagt habe.“ Was können wir aus diesen beiden Stellen entnehmen? Sicher ist doch die Thatsache, dass es in der Literatur dieser Sekte zwei Bücher unter dem Namen des Jeü gab, in denen man die verschiedenen Mysterien finden konnte, die zugleich den Anspruch erhoben, dass sie dem Henoch in der Uroffenbarung Jesu diktiert und durch göttliche Fürsorge bei der Sintflut gerettet wären. Erst Jesus habe sie jetzt bei seiner Ankunft den Menschen oder besser den Jüngern offenbart, damit sie durch dieselben in das Reich Gottes aufgenommen werden, während bis dahin kein Sterblicher, da er nicht in Besitz derselben, die Seligkeit hätte erlangen können.

Zeigen diese Angaben nicht die grösste Übereinstimmung mit unserm Werke? Denn dieses beschäftigt sich fast ausschliesslich mit den Mysterien der verschiedenen Regionen, den Taufen, den Siegeln, Psephoi, Namen der zahlreichen Wesen, mit den Mysterien der höchsten Regionen in der ersten Abhandlung und den niedrigen in der zweiten. Dazu kommt, dass wir auch, wie unsere Anordnung ergeben hat, in unserm Werke zwei Bücher besitzen. Ja, noch eine andere Thatsache scheint unsere Hypothese zu stützen, nämlich der merkwürdige Titel des ersten grossen Buches: „Das Buch vom grossen Logos *κατὰ μυστήριον*“, der, wie wir aus oben angeführten Gründen glaubhaft zu machen suchten, nicht vollständig vorliegt, sondern ursprünglich „das Buch vom grossen Logos *κατὰ μυστήριον* des Jeü“ gelautet haben muss. Dann wären es in der That zwei Bücher Jeü und eine Identifikation mit den in der Pistis Sophia genannten sehr wahrscheinlich. Diese Hypothese wird zur vollen Gewissheit erhoben, wenn wir bedenken, dass, wie aus den Worten Jesu mit Evidenz hervorgeht, in diesen beiden Büchern Jeü nicht die drei *κλήροι* der drei *χωρήματα*, sondern nur die niedrigen Mysterien, die für alle Menschen notwendig sind, enthalten waren. Dies bestätigt unser Buch, denn in ihm finden wir nur die niedrigen Mysterien. Mag man nun dieser unserer Behauptung die Anerkennung versagen, soviel wird aber wohl ein Jeder zugeben, dass unser Werk mit den vier Büchern der

Pistis Sophia auf das Engste zusammengehört, also einundderselben Sekte angehört, die in Ägypten — denn darauf weist uns das aus dem Griechischen übersetzte koptische Original — einen grösseren Anhängerkreis und eine ausgedehnte Literatur besessen haben muss.

Auf das Glänzendste ist damit die Vermutung des scharfsinnigen Koestlin (S. 5) bestätigt worden, dass die Pistis Sophia nicht als eine „für sich bestehende, für sich selbst vollkommen verständliche Darstellung des ihr zu Grund liegenden Systems, sondern vielmehr als selbst wieder unfertig gebliebene oder uns unvollständig überlieferte Fortsetzung älterer ähnlicher Schriften, als Bruchstücke, die zu einem grössern Komplex von Darstellungen verwandten Inhalts gehören, zu betrachten sei.“ Schwerlich wird er damals die Hoffnung gehegt haben, dass der schon seit 1769 in England aufbewahrte Codex Brucianus seiner Vermutung eine reale Grundlage geben werde.

IV. Untersuchungen über die gnostischen Werke.

Nachdem nun durch die Herausgabe der beiden Bücher Jeü die Kenntnis von den Literaturproducten einundderselben Sekte eine bedeutende Bereicherung erfahren hat, wird es nicht uninteressant sein, diese Überreste einer eingehenden Untersuchung nach den verschiedensten Seiten hin zu würdigen, um an der Hand von Originalquellen zu lernen, welches das Wesen, der Begriff und Ursprung des Gnosticismus ist; findet man doch beim Studium desselben, wie wenig Übereinstimmung in dieser Hinsicht unter den Gelehrten herrscht. Freilich kann es nicht unsere Absicht sein, sämtliche in Frage stehenden Probleme zu behandeln, denn dies wäre nur im Zusammenhang mit einer gründlichen Darstellung der gesamten Geschichte des Gnosticismus möglich, aber unsere Originalwerke bieten viele verwandte Züge, um von hier aus einige Streiflichter auf die übrigen gnostischen Systeme werfen zu können.

Ich brauche wohl kaum die Schwierigkeiten zu erwähnen, die bei unsern Schriften dem Forscher hindernd entgegenreten, — darum wir zugleich an ihnen ein lehrreiches Beispiel besitzen, wie

wenig Anspruch auf Glaubwürdigkeit und richtiges Verständnis die Angaben der Kirchenväter machen können, selbst wenn man auch die Thatsache, dass dieselben mitten in der gnostischen Geistessphäre gelebt haben, gegen unsere Behauptung ins Feld führen wollte. — Mit ihnen ist die Literatur dieser Sekte noch keineswegs erschöpft, deshalb wir in manchen Punkten zu keinem abschliessenden Resultate gelangen können, andererseits erschwert die lückenhafte Überlieferung ein zusammenhängendes Verständnis. Überdies ist der Text an vielen Stellen sehr verderbt, eine Emendation höchst zweifelhafter Natur, die Darstellung bei aller Weitschweifigkeit und Breite sehr wenig klar und inhaltreich. Auch wird man nicht ohne weiteres die Vermutung, welche sich unwillkürlich aufdrängt, dass nämlich der koptische Übersetzer den griechischen Text zuweilen nicht richtig verstanden und wiedergegeben habe, in Abrede stellen können, zumal da sich die abgerundeten griechischen Perioden nur schwer in die mangelhafte Form der koptischen Syntax einfügen lassen und den Übersetzer nötigen, dieselben in parataktische Sätze aufzulösen. Aus diesem Grunde ist die Form der Schriften eine stilistisch mangelhafte und ungeniessbare, die von einer eingehenderen Kenntnisnahme des Inhalts abschreckt. Nicht zu Unrecht besteht die Äusserung von Petermann (Vorr. S. VI) über die *Pistis Sophia*: „argumentum libri tam arduum . . . tamque abstrusum est, ut saepius mihi iterum omnia perlegenti vertigine quasi laborare viderer“. Erst eine andauernde Beschäftigung, die freilich dem Forscher die grösste Selbstverleugnung auferlegt, kann ihn befähigen, den eigentümlichen Inhalt dieser Schriften dem Verständnis näher zu bringen.

A. Kosmologie.

Schon die Nachrichten der ältesten Ketzerebestreiter belehren uns, dass ein tiefgehender Differenzpunkt zwischen der katholischen Lehre und der gnostischen Gedankenwelt darin lag, dass die Gnostiker ihre religiösen Ansichten im engsten Anschluss an das Heidentum von kosmologisch-spekulativen Ideen beherrscht sein liessen, die die Fundamente des christlichen Glaubens auf das Tiefste erschütterten mussten, wenn sie auch das Christentum als die einzig wahre und absolute Religion anerkannten. Darum kann man sich die erbitterte Polemik der Kirchenväter erklären,

die nicht müde werden, diesen metaphysischen Phantasmagorien nachzugehen und ihre Absurdität darzulegen, während sie für die christlich-ethische Seite der gnostischen Bewegung gar kein Interesse gehabt und dieselbe nur gelegentlich gestreift haben, eine Thatsache, die Baur bei seiner Begriffsbestimmung nicht berücksichtigt hat, darum er ganz einseitig verfahren ist.

Bei den folgenden Untersuchungen über die Kosmologie werden wir nicht umhinkönnen, auch dem System der Pistis Sophia, welches Koestlin in seiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung in den Theolog. Jahrb. herausg. von Baur und Zeller Jahrg. 1854 ebenso scharfsinnig wie eingehend dargelegt hat, eine erneute Behandlung angedeihen zu lassen, zumal da wir in manchen Punkten auf Grund erneuter Übersetzung des Textes eine abweichende Ansicht hegen müssen, andererseits wir auch an geeigneten Stellen die metaphysische Grundlage der beiden Bücher Jeü betrachten wollen, um auf diese Weise ein möglichst vollkommenes Bild von den verschiedenen Stadien dieser Spekulationen zu erhalten.

Nach Koestlin (S. 34) zerfällt „das gesammte Reich des Daseins in drei Hauptgebiete, in das der reinen Lichtwelt, in den *κερασμός*, die aus Licht und Materie gemischte (jedoch immer noch überhimmlische und überirdische) Welt, und den *κόσμος*, zu welchem als unterste Sphäre des Daseins die *caligo tenebrarum* gehört, das durchaus materielle Gebiet absoluter Finsternis“.

Zwar spricht manche Thatsache für die Richtigkeit dieser Einteilung, aber es erscheint mir sehr fraglich, ob sie vom Verfasser selbst als die Grundlage des Systems angesehen wurde, vielmehr glaube ich auf Grund der drei Gewänder, mit welchen Jesus bei seiner Rückkehr vom Vater der Lichtwelt bekleidet war, eine andere Anordnung aufstellen zu können. P. 17 ff. heisst es nämlich: „Deswegen nun hat das erste Mysterium Dir (sc. Jesus) durch uns das Mysterium seiner ganzen Herrlichkeit, bestehend in zwei Gewändern, gesandt. In dem ersten ist die gesammte Herrlichkeit aller Namen aller Mysterien und aller *προβολαί* der Taxeis der *χωρήματα* des Ineffabilis. Und in dem zweiten Kleide ist die gesammte Herrlichkeit des Namens aller Mysterien und aller *προβολαί*, die sich in den Taxeis der beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums befinden. Und dieses Kleid, welches wir Dir jetzt geschickt haben, in ihm ist die

Herrlichkeit des Namens des Mysteriums des *μηνοτής*, d. h. des ersten Gebotes und des Mysteriums der fünf *χαραγμαί* und des Mysteriums des grossen *πρεσβευτής* des Ineffabilis, d. h. des grossen Lichtes und des Mysteriums der fünf *προηγούμενοι*, d. h. der fünf *παραστάται*. Und es befindet sich in jenem Kleide die Herrlichkeit des Namens des Mysteriums aller Taxeis der *προβολαί* des Lichtschatzes und ihrer *σωτήρες* und der Taxeis der Taxeis, d. h. der sieben Amen und d. h. der sieben Stimmen, und der fünf Bäume und der drei Amen und der Soterzwillige, d. h. des Kindes des Kindes, und des Mysteriums der neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes. Und es ist auch in ihm die gesammte Herrlichkeit des Namens derer, welche in der Rechten, und aller derer, welche in der Mitte sind. Und es ist auch in ihm die gesammte Herrlichkeit des Namens des grossen *άόρατος*, d. h. des grossen *προπάτωρ*, und des Mysteriums der drei *τριδυνάμεις* und des Mysteriums von ihrem ganzen Topos, und des Mysteriums aller ihrer *άόρατοι* und von allen denen, welche sich im dreizehnten Äon befinden, und der Name der zwölf Äonen und aller ihrer Archonten und aller ihrer Erzengel und aller ihrer Engel und aller derer, welche sich in den zwölf Äonen befinden, und das ganze Mysterium des Namens aller derer, welche sich in der *είμαρμένη* und allen Himmeln befinden, und das ganze Mysterium des Namens aller derer, die sich in der *σφαίρα* und ihren *στερεώματα* befinden, und aller der in ihnen Befindlichen und aller ihrer Topoi“.

Wie man deutlich erkennt, hat der Verfasser uns an dieser Stelle eine möglichst ausführliche Schilderung der transcendenten Welt gegeben, die wir wohl mit Recht bei der Einteilung zu Grunde legen können; daraus ergibt sich mit Zuhtülfenahme der übrigen Angaben folgende Gestaltung des Systems:

I. Die höchste Lichtwelt oder das Lichtreich.

- a. die *χωρήματα* des Ineffabilis.
- b. die beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums.

II. Die höhere Lichtwelt.

- a. Der Lichtschatz.
 - α. die *προβολαί* des Lichtes.
 - β. die Taxeis der Taxeis.
- b. Der Ort der Rechten.
- c. Der Ort der Mitte.

III. Die niedrige Licht- oder Äonenwelt.

- a. Der Ort der Linken.
 - α. die 13 Äonen.
 - β. die *είμαρμένη*.
 - γ. die *σφαίρα*.
 - δ. die Archonten der Mitte.
 - ε. das *στρέλωμα*.
- b. Der Kosmos, insbesondere die Menschheit.
- c. Die Unterwelt.
 - α. der Amente.
 - β. das Chaos.
 - γ. die äussere Finsternis.

I. Die höchste Lichtwelt.

Das höchste Princip des Universums ist der Ineffabilis, der, wie auch sonst in gnostischen Systemen, so sehr über alles irdische Sein erhaben ist, dass er der Unausprechliche, Unnennbare *ἀκατονόμαστος, ἄρητος* genannt wird, d. i. derjenige, welchem überhaupt kein menschliches Prädikat beigelegt, von dem nicht einmal das Sein ausgesagt werden darf, um möglichst jede sinnliche Vorstellung vom Gottesbegriff zu beseitigen. Aber bei alledem hat die Gnosis niemals das höchste Wesen als ein rein abstraktes Sein aufgefasst, wie es in der griechischen Philosophie geschehen, sondern als konkrete Realität, in der schon keimartig die gesammte Welt der Realitäten vorhanden, als der Bythos, der aus eigenem Entschlusse sich eines Theils seiner unendlichen Eigenschaften entäussert hat und aus seinem Fürsichsein in die Endlichkeit getreten ist. In derselben Weise wird in der P. S. der Ineffabilis gewissermassen als eine Doppelnatur gedacht, einmal als die in der Unendlichkeit beharrende Lichtsubstanz, andererseits als die in die Realität heraustretende Wesenheit. Eine ausführliche und klare Darstellung, wie sich der Verfasser dieses Wesen im Einzelnen vorgestellt hat, finden wir nirgends, er selbst scheint darüber keine klare Vorstellung gehabt zu haben. Nur in p. 252/54 wird eingehender vom Ineffabilis gesprochen, doch fehlt leider der Anfang, um den Zusammenhang zu erkennen, und es ist sehr fraglich, ob diese Seiten vom Verfasser der beiden ersten Bücher her-

rühren¹. Wir werden im folgenden eine Übersetzung dieses Stückes versuchen, da diejenige von Schwartz das Original an einigen Stellen nicht richtig wiedergegeben hat. „Und die, welche würdig sind der Mysterien, welche in dem Ineffabilis wohnen, d. h. die, welche noch nicht hervorgegangen sind, diese existieren vor dem ersten Mysterium. Und gemäss einer Vergleichung und Gleichnis des Wortes, damit ihr es begreift, sind sie daher die Glieder des Ineffabilis. Und ein jedes existiert gemäss der *τιμή* seines Ansehens, das Haupt gemäss der *τιμή* des Hauptes und das Auge gemäss der *τιμή* der Augen und das Ohr gemäss der *τιμή* der Ohren und auch die übrigen Glieder, so dass die Sache offenbar ist, dass eine Menge Glieder sind, aber ein einziger Leib. Diesen nun sage ich in einem Beispiel und Gleichnis und Vergleichung, aber nicht in einer wahrhaftigen Gestalt, noch habe ich in Wahrheit das Wort offenbart, sondern das Mysterium des Ineffabilis. Und alle Glieder, die in ihm sind, gemäss dem Worte, welches ich verglichen habe, d. h. jene, welche das Mysterium des Ineffabilis bewohnen, und die, welche in ihm wohnen, und auch die drei *χώρηματα* nach ihnen gemäss den Mysterien, diese alle in Wahrheit und Wahrhaftigkeit, ich bin allen ihr Schatz, ausser dem es keinen andern Schatz giebt, der nicht seines Gleichen auf Erden hat; aber es giebt noch Worte und Mysterien und Topoi. Jetzt nun ist ein Seliger, welcher die Mysterien [des ersten *χώρημα*] von Aussen gefunden, und ein Gott, welcher diese Worte der Mysterien des zweiten *χώρημα*, das in der Mitte ist, gefunden und ein Erlöser und ein *ἀχώρητος*, der die Worte der Mysterien und die Worte des dritten *χώρημα* innerhalb gefunden hat. Und er ist vorzüglicher als das All, und er ist gleich (sic! Schw. *acceptus*) denen, welche sich in jenem dritten *χώρημα* befinden; weil er das Mysterium, in welchem sie sind und in welchem sie stehen, empfangen hat, deswegen nun wurde er ihnen gleich. Wer aber die Worte der Mysterien gefunden, die ich euch auf Grund einer Vergleichung geschrieben? (beschrieben) habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind, wahrlich ich sage euch, wer die Worte jener Mysterien des Gottes in Wahrheit gefunden hat, jener Mensch ist in Wahr-

¹ Über diese Frage werden wir noch später handeln.

heit der Erste und ihm gleich, denn das All selbst stand durch jene Worte und Mysterien und durch jenen Ersten; deswegen ist der, welcher die Worte jener Mysterien gefunden hat, mit dem Ersten gleich, denn die Gnosis der Erkenntnis des Ineffabilis ist es, in der ich heute mit euch gesprochen habe“.

Auch im zweiten Buch p. 241 f. wird dieselbe Lehre gestreift, wenn es heisst: „Und ein Jeder, der das Mysterium empfangen wird, welches in dem *χώραμα* des Alls des Ineffabilis ist, und auch alle Mysterien, die in den Gliedern des Ineffabilis verbunden sind (sic! Schw. fälschlich *dulcia μυστήρια*), diese, über die ich noch nicht mit euch gesprochen habe, und ihre Emanation und die Art, wie sie stehen, und den Typus eines jeden, wie er ist, und weshalb er Ineffabilis genannt wurde, oder warum er ausgebreitet mit allen seinen Gliedern stand, und wie viel Glieder sich in ihm befinden, und alle seine *οικονομιαί*, dieses werde ich euch jetzt nicht sagen, sondern wenn ich euch die Emanation des Alls auseinandersetzen werde, will ich alles euch einzeln sagen, nämlich seine Emanationen und seine Sprache, wie sie ist, und den Haufen aller seiner Glieder, die zu der *οικονομία* des einzig alleinigen wahren unnahbaren (sic! fälschlich Schw. *absque pede, Pet. absque eo*) Gottes gehören“.

Ähnlich p. 228. Die Seele „geht zu dem Topos der *κληρονομία* des Mysteriums, welches sie empfangen hat, d. h. des Mysteriums des einzig alleinigen Ineffabilis, und verbindet sich mit seinen Gliedern“.

Wenn auch die Angaben eine Klarheit vermissen lassen, so scheinen sich doch folgende Punkte fixieren zu lassen. Der Ineffabilis besteht aus einer Reihe von Gliedern, die zusammen den Begriff der Urgottheit ausmachen, so dass keines von den andern getrennt werden darf, ohne zugleich den Begriff aufzuheben, u. z. werden diese Glieder als Mysterien gedacht, die nicht zu eigener Realität aus dem Urwesen herausgetreten, sondern ihm immanent geblieben sind, die, um überhaupt von Menschen begriffen zu werden, parabolisch als menschliche Glieder beschrieben werden. Dieselben sind sogar unter einander nach Rang und Bedeutung verschieden gedacht, bilden aber einen einzigen Körper, der eben das Wesen des Ineffabilis¹ ausmacht.

¹ Wahrscheinlich hat der Verfasser dies so aufgefasst, dass der

Dieser ist der „einzig alleinige wahre unnahbare Gott“, der „Erste“, durch den das All entstanden ist, „Gott des Alls“ (p. 281), darum jener Mensch, welcher die Worte der Mysterien des Gottes gefunden hat, diesem gleich ist (p. 254) und sich mit seinen Gliedern vereinigt (p. 228.). Die Ansicht, dass das höchste Urwesen, welches als eine weitausgebreitete Lichtsubstanz gedacht werden muss, aus einer Masse von Gliedern besteht, war durchaus notwendig, wenn der Verfasser, wie hier, sein System auf monistisch-pantheistischer Grundlage aufbauen wollte. Denn dadurch, dass er eine Reihe Glieder annahm, die unter sich nicht mehr vollkommen übereinstimmten, verlegte er streng genommen in das Urprinzip selbst eine geringere Substanz, welche den Keim der Objektivierung und Verendlichung enthielt; auf dieser Grundlage konnte er erst das Problem von der Emanation des gesamten Universums aus einem einzigen Wesen in geeigneter Weise lösen. In konsequenter Durchführung dieses Gedankens behauptet unser Verfasser, dass das „letzte Glied“ am wenigsten *τιμή* unter allen besessen habe, darum aus ihm die ersten Wesenheiten herausgegangen (*προελθειν*) seien. Denn aus ihm gingen alle *Topoi*, die sich im *χώρημα* des Ineffabilis befinden, hervor (p. 224), u. z. war es das Mysterium des Ineffabilis¹, das sich zerrte (*σπύλλειν*) und aus dem indifferenten Zustande sich zu eigener Existenz konsolidierte (p. 224²). Dieses Hervortreten zu eigener Existenz ist nicht so aufzufassen, als wenn diese Wesen aus gewissen selbststüchtigen Zwecken sich vom Ineffabilis befreien wollten, sondern dieser selbst hat sie alle entsprechend ihren *Taxeis* emanirt (p. 224), „die *οικονομία* des einzig alleinigen Ineffabilis“ durchzieht das Ganze (p. 220. 221. 226. 242. 248.). Im Übrigen tritt der Ineffabilis gegenüber dem ersten Mysterium sehr in den Hintergrund und findet nur selten Erwähnung. Er ist es, der Jesus nach seiner Rückkehr aus der Höhe die Macht gegeben hat, mit den Jüngern vom Anfang bis

Ineffabilis als innerster Kern von diesen Gliedern umgeben wird, während er selbst diese erst zu einem wirklichen Ganzen vereinigt.

¹ Über dasselbe werden wir bei der Mysterienlehre sprechen.

² Auf p. 226 ist durchaus nicht die Rede vom „ersten Mysterium“, wie Koestlin will (S. 38), sondern vom „Mysterium des einzig alleinigen Ineffabilis.“

zum *πλήρωμα* und von Innen bis Aussen und von Aussen bis Innen zu sprechen (p. 9.). Er hat die Zeit bestimmt, in welcher Jesus auf Befehl des ersten Mysteriums die beiden Kleider der Herrlichkeit anziehe, ebenso die gesammte *διαχορία* der Vollendung des ersten Mysteriums (p. 19. 20.). Als das oberste Princip herrscht er über Alles (p. 224), ist Herr über die von der Höhe und die von der Tiefe (p. 311.), dem als die unterste Stufe des Daseins die „Finsternis der Finsternisse“ gegenübersteht (p. 75. 187.), darum er auch der „Innere der Inneren“ genannt wird (p. 6. 10. 15. 16. 21. 22 etc.)¹. In welchem Topos sich diese Gottheit aufhält, ist nirgends deutlich angegeben, vielleicht mit Koestlin in dem „wahren Topos“ (p. 121. 122. etc.), da p. 216 ein Topos „das wahre All des Ineffabilis“ (cf. p. 241.) genannt wird, ähnlich Buch 4 p. 378 „Das Licht der Lichter, Topoi der Wahrheit und der Güte, Topos des Heiligen aller Heiligen, Topos, in dem keine Frau noch Mann ist, noch ist Gestalt in jenem Topos, sondern beständig unaussprechbares Licht“.

An den wahren Topos des Ineffabilis schliessen sich drei *χωρήματα*, in denen die höchsten Mysterien², deren ein Mensch theilhaftig werden kann, enthalten sind.

Das erste *χώρημα* ist das des Ineffabilis (p. 184. 225. 242. 244.), in dem Topoi und Taxeis sind, u. z. aus dem letzten Gliede des Ineffabilis (p. 220. 222. 224.) emaniert — auch erstes *χώρημα* von Innen (p. 264.) oder „drittes innerhalb“ (p. 253. 286. 314. 315.) genannt.

Das zweite *χώρημα* wird das zweite *χώρημα* des Ineffabilis genannt (p. 222.), zugleich das erste *χώρημα* des ersten Mysteriums (p. 222. 242. 245.), welches sich in der Mitte befindet (p. 253.). Daran schliesst sich als drittes das zweite *χώρημα* des ersten Mysteriums (p. 1. 5. 9. 10. 266.), auch letztes *χώρημα* (p. 246.) oder „erstes *χώρημα* von Aussen“ (p. 203. 263. 264. 265. 245. 246. 287. 330.). Diese beiden letzten *χωρήματα* werden auch als die beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums zusammengefasst (p. 18.), daneben aber werden dem ersten Mysterium drei *χωρή-*

¹ Sehr eingehend hat Koestlin über das Wesen des Ineffabilis gehandelt (S. 34 ff.), aber manche Punkte sind verfehlt, da ihm leider hier eine wenig zuverlässige Übersetzung vorlag.

² Über die Mysterien s. u.

ματα zugeschrieben (p. 204. 205. 184.). Koestlin will den Widerspruch dadurch heben, dass hier das erste *χωρ.* des Ineffabilis als „erstes *χωρ.* des ersten Mysteriums“ gerechnet sei, dagegen spricht jedoch p. 184: „Und ich werde euch zu den drei *χωρήματα* des ersten Mysteriums nehmen, ausgenommen nur die *Topoi* des *χώρημα* des Ineffabilis“. Wir müssen an dieser Stelle, wie noch öfters, eine Unklarheit des Verfassers statuieren, denn niemals werden die 3 *χωρ.* des Ineff. genannt, sondern es giebt nur 2 *χωρήματα* desselben (p. 18. 220).

Nach p. 242 geben die von dem ganzen *Topos* des *χωρ.* des Ineff. keine *ἀποφάσεις*, *ἀπολογίαι* und *σύμβολα*, da sie ohne Symbole und *Paraleptores* sind, ebenso die im zweiten *χωρ.*, dagegen zeigt das dritte *χωρ.* schon eine merkliche Veränderung, da jeder *Topos* seine *παραλήμπται*, *ἀποφάσεις*, *ἀπολογίαι* und *σύμβολα* besitzt.

Bevor wir die *Topoi* dieser drei *χωρήματα* betrachten, müssen wir unser Augenmerk auf dasjenige Wesen richten, welches im Universum neben dem Ineffabilis die Hauptrolle spielt, ja diesen sogar an Bedeutung überragt, nämlich auf das „erste Mysterium“. Koestlin's Auseinandersetzungen genügen keineswegs, da er das Mysterium des Ineffab., *myst. unicum* Ineff. und *mysterium primum* für identisch hält, während die beiden ersten von dem letzten durchaus verschieden sind. Auch davor muss man sich hüten, dieses erste Mysterium mit dem ersten *Myst.*, d. h. dem letzten oder 24sten Mysterium zu verwechseln.

Der *Topos* dieses Wesens wird nirgends angegeben; vielleicht nimmt es den ersten Platz im *χώρημα* des Ineff. ein, darum nach ihm die beiden folgenden Regionen genannt werden.

Dieses erste Mysterium entstand von Anfang an im Ineffab., bevor es aus ihm hervorging (p. 17), während schon vor ihm die *Mysterien* des Ineffabilis existierten, welche dem Urwesen immanent geblieben sind (p. 252). Es war von Anfang an (p. 9. 117.), es ist der gesammte Ausgang und Aufgang, welches alle *Emanationen* und alle die in ihnen Befindlichen emanirt hat, durch das alle *Mysterien* und alle ihre *Topoi* entstanden sind (p. 16) und der ganze *Kosmos* geschaffen (p. 9. 16. 243. 317.), daher auch, wie der Ineff., der Herr des Alls (p. 311) genannt, nach dessen Befehl (*κατὰ κέλευσιν*) das ganze Universum und der *Gang* seiner Entwicklung regiert wird. Auf sein Geheiss lässt

der letzte *παραστάτης* die sechs grossen Archonten im Topos der Rechten zur Einsammlung der Lichtkräfte entstehen (p. 193.), es bewirkt die Reinigung des *κρασμός* (p. 248.), hat die unteren Sphären durch Jen eingesetzt (p. 25.), durch seinen Ratschluss erliegt die P. Sophia der Versuchung und erhält dafür ihre Bestrafung, wird aber vermitteltst Jesu aus den Banden der Finsternis befreit (p. 44 ff.). Ebenso geht von ihm die Erlösung der Menschheit (aus den Händen der Archonten) aus, denn Jesus, sein Sohn (das erste Mysterium, welches herausblickt, s. Christologie) kommt auf sein Geheiss zu der Welt und thut alles nach seinem Willen (p. 10. 11. 12. 13. 15. etc.); die Mysterien, welche er bringt, sind die Geschenke des ersten Mysteriums (p. 261), darum die ganze Entwicklung des Universums auf die Vollendung des ersten Myst. hinzielt (p. 20. 117. 318. 339. 355) *πρὸς οἰκονομίαν* pr. myst.).

Dieses erste Mysterium ist in gewisser Weise ein genaues Abbild des Ineff., wie es ja dessen Produkt ist. Denn es zerfällt in eine Reihe von Mysterien, die ebenfalls als seine *μέλη* gefasst werden. Dies erhellt aus den Worten, die auf dem vom ersten Mysterium dem Jesu gesandten Kleide geschrieben stehen (p. 16 f.). Dort wird nämlich Jesus gebeten: „Komm zu uns, denn wir sind Deine Glieder-Genossen, wir aber alle mit Dir selbst bilden ein einziges Ganze; es ist das erste Myst., welches von Anfang im Ineff., bevor es hervorgegangen, entstanden ist, und der Name jenes sind wir alle Komm zu uns, denn wir alle stehen bei Dir, damit wir Dir das erste Mysterium und seine ganze Herrlichkeit auf seinen eigenen Befehl hin geben da Du eher bist als wir und Du vor uns existierst etc.“ Auch dieses Mysterium hat eine Doppelnatur, es selbst ist das Wesen, welches, auf den Ineffabilis gerichtet, hineinblickt (p. 126. 135. 138), Jesus dagegen als der auf die Welt gerichtete Teil blickt hinaus (p. 128. 139. 175), obwohl letzterer auch ohne Unterscheidung das erste Mysterium genannt wird (p. 133. 135. 140. 141 etc.).

Die höchsten Wesen neben diesem ersten Mysterium sind die Apatores¹, aus denen sämtliche Emanationen innerhalb der höchsten Lichtwelt hervorgegangen sind. Sie befinden sich im

¹ Ihre Entstehung wird nicht angegeben.

χώρημα des Ineff. und haben viele Topoi inne, die Zahl dieser Wesenheiten ist unbekannt (p. 224).

In dem letzten Topos derselben hat der zwölfte *προτριπνεύματος* seinen Wohnsitz, es giebt also innerhalb der Topoi der Apatores zwölf *προτριπνεύματοι*, denen noch *ὑπερτριπνεύματοι* vorangehen (p. 225), dann folgen drei *τριπνεύματοι* in drei *χωρήματα* verteilt (p. 205). Der dritte, d. h. der erste von oben, ging aus dem zwölften *τριπνεύματος* hervor und herrscht über die *τριπνεύματοι* und die drei *χωρήματα* des ersten Mysteriums (p. 205), der zweite *τριπν.* ging wieder aus dem ersten hervor, und der dritte oder erste von unten aus diesem (p. 224), letzterer herrscht über 24 Mysterien (p. 204) und besitzt Taxeis; alle drei gehören zu den Taxeis des einzig alleinigen Ineffabilis (p. 224).

Aus diesen drei *τριπνεύματοι* zerrten sich eine Reihe anderer Wesen und gingen aus den Apatores hervor.

1) Die *προαχώρητοι* des ersten, zweiten und dritten *τριπνεύματος* (p. 223 f.).

2) Die fünf Bäume jedes *τριπν.*, die emaniert nach einander stehen und an einander gebunden sind mit allen ihren Taxeis (p. 223).

3) Die 24 Mysterien od. 24 *χωρήματα* (p. 222. 203); dieselben herrschen über das *χώρημα* des ersten Mysteriums (identisch mit dem zweiten *χωρ.* des Ineff.) (p. 204); die 24 Myst. des dritten *τριπν.*, d. h. die 24 *χωρ.* gingen aus den Apatores hervor, die des zweiten aus dem dritten *τριπν.* und die des ersten aus dem zweiten (p. 222 f.).

Damit schliesst das erste *χώρημα* des Ineff., und es beginnt das zweite *χώρημα* des Ineff., d. h. das erste *χώρημα* des ersten Mysteriums, dessen Insassen sämtlich aus den Apatores emaniert sind.

1) Das *καταπέτασμα* des ersten Mysteriums, d. h. das Zwillingmysterium des einzig alleinigen Ineffabilis, jenes, welches hinein- und hinausblickt¹ (p. 222).

¹ Es gewinnt den Anschein, als ob hier ursprünglich der Wohnsitz des erst. Myst. gewesen ist, da es auch als ein hinein- und hinausblickendes, sog. Zwillingmyst. des Ineff. gefasst wird. Dazu passt, dass diese Region durch ein *καταπ.* von dem *χωρ.* des Ineff. getrennt

2) Aus diesem sind 240,000 *ὑμνευταί* emaniert (p. 222).

3) Die zwölf *ἀχώρητοι*, welche ursprünglich zu dem *χωρ.* des Ineff. gehörten, aber in das *χωρ.* des ersten Myst. geführt wurden (p. 221 f.).

4) Die *ἀπέραντοι* bilden zwölf *ἀπέραντα χωρήματα* und sind in drei Taxeis gemäss der *οικονομία* des Ineff. geteilt (p. 221), nach Koestlin „als tres τάξεις das *χώρημα* (des Ineffabilis?) umgebend“ (sic!).

5) Die *ἄφθαρτοι* machen zwölf Topoi aus, sie standen, auseinander emaniert, in einer einzigen Taxis, wurden dann in verschiedene Taxeis getrennt, indem sie selbst *ἀχώρητοι* und *ἀπέραντοι* sind (p. 221).

6) Die zwölf τάξεις der *ἄρρητοι* sind in drei Teile getrennt (p. 221).

7) Die *ὑπέρβαθοι* bestehen nur aus einer einzigen Taxis (p. 221).

8) Die *ἀμήννοι* (Ms. *ἀμύναντοι*), die sich nicht geoffenbart haben und gemäss der *οικονομία* des Ineff. nicht in die Öffentlichkeit geführt sind (p. 220).

9) Hinter den Taxeis dieser stehen die zwölf *ασήμαντοι* und sind *ἀχώρητοι* und *ἀπέραντοι* (p. 220).

10) Die *ἀεννόητοι* gehören zu dem zweiten *χωρ.* des Ineff. (Ms. fälschlich „die beiden *χωρ.* des Ineff.“ p. 220).

11) Die *ἀσάλευτοι* stehen in zwölf Taxeis; der Zusatz „diese, welche zu den Taxeis des *χωρ.* des Ineff. gehören“, scheint sich auf das zweite *χωρ.* des Ineff. zu beziehen (p. 220).

12) Die zwölf *ἀκίνητοι* stehen in Taxeis (p. 220).

Auf diese Wesenheiten folgt das 24ste Mysterium ausserhalb (p. 169. 203), das erste von aussen an gerechnet (p. 1. 169), auch das letzte Mysterium (p. 4. 9. 10. 15); es ist die *κεφαλή* des ersten *χώρημα* ausserhalb (p. 203), d. h. des zweiten *χώρημα* des ersten Mysteriums. Koestlin deutet dies dahin, dass es „(weil nach p. 203 auch noch unterhalb des 24sten Myst. sich *χωρήματα* befinden) *κεφαλή* des obersten der *χωρήματα* ad partem externam ist, deren es (nach p. 203) gleichfalls drei sind, wie in den obersten, unmittelbar auf den Ineffabilis folgenden

ist und nach ihm *χωρ.* des ersten Myst. genannt wird, doch lässt sich dies nicht mit Sicherheit entscheiden.

Regionen“. Die angeregte Stelle auf p. 203: „der, welcher das Myst. im ersten Gebote empfängt, hat die Macht zu den unterhalb von ihm befindlichen Taxeis zu gehen, d. h. zu allen Taxeis des dritten *χώρημα*, aber nicht hat er die Macht, nach oben zu den oberhalb von ihm befindlichen Taxeis zu gehen“, giebt durchaus nicht Raum, drei *χωρήματα* unterhalb des 24sten Myst. anzunehmen. Augenscheinlich ist es falsch, dass unterhalb des ersten Gebotes alle Taxeis des dritten *χώρημα* liegen sollen, da es ja selbst zu demselben gehört; wir müssen vielmehr eine Ungenauigkeit des Verfassers oder Verderbnis des Textes annehmen, denn sämtliche andere Stellen lehren deutlich, dass dieses 24ste Myst. im zweiten *χωρ.* des ersten Mysteriums sich befindet (p. 1. 5. 9. 10. etc.). Ebenso wenig Richtigkeit kann die Behauptung K's. beanspruchen, dass dasselbe das 24ste „von dem an gerechnet, was sich in *τάξεσι* secundi *χωρήματος* primi mysterii befindet (p. 10) wäre, also von den Mysterien des zweiten *χώρημα* an, vielleicht das letzte Mysterium des dritten *χώρημα* (indem sowohl das zweite als das dritte *χώρημα* je zwölf Mysterien hätten, die vielleicht p. 203 unter den dort genannten nicht recht klaren 24 *μυστήρια* gemeint sind)“, da die Stelle „das letzte Myst., d. h. das 24ste Myst. von innen heraus, diese, welche in den Taxeis des zweiten *χωρ.* des ersten Myst. existieren“ (p. 10) lautet. Aus dieser ist zunächst zu schliessen, dass in den Taxeis des zweiten *χωρ.* 24 Mysterien vorhanden sind, unter denen das 24ste die niedrigste Stufe einnimmt; dann müssten die übrigen, wenn das 24ste die *κεφαλή* des dritten *χώρημα* ist, im zweiten *χωρ.* enthalten sein, was aber durchaus ausgeschlossen ist.

Diese Schwierigkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Will man nun nicht eine Unklarheit dem Verfasser zuschreiben, so muss man folgende Annahme aufstellen. Aus p. 219 geht nämlich hervor, dass dieses 24ste Mysterium in sich 12 Mysterien gemäss der Anzahl der *ἀχώρητοι* und *ἀπέραντοι* besitzt¹; nehmen wir nun hinzu, dass es nach p. 16 ff. mit dem ersten Mysterium ein einziges Ganze bildet, dieses erste Mysterium aber wiederum zwölf Mysterien umfasst (p. 159. 193. 194. 236. 237. 240 etc.),

¹ Die wörtliche Übersetzung lautet: „warum es in sich die 12 Myst. etc. nachahmte“. Da *ἀχ.* und *ἀπ.* je 12 der Anzahl nach sind, so machen sie zusammen entsprechend den 24 Myst. 24 aus.

so ergeben beide zusammen 24 Mysterien; von diesen wäre das 24ste das letzte ὄριον od. ὄρος (p. 17), aber so, dass es gleichsam in sich die zwölf Myst. zu einem Gesamtnamen verbindet; darauf lässt der Ausdruck „das 24ste Myst. ausserhalb und unterhalb“ (p. 1) „von innen bis aussen“ (p. 5. 9) schliessen. Freilich muss ich gestehen, dass mir keineswegs die Stelle auf p. 1 klar ist, wenn es heisst: Jesus hatte während der elf Jahre seine Jünger „nur bis zu den ersten Geboten und bis zu den Topoi des ersten Mysteriums, dieses, welches innerhalb des καταπέτασμα, welches innerhalb des ersten Gebotes ist, d. h. des 24sten Mysteriums“, belehrt; ebenso wenig verstehe ich: „Jesus hatte zu ihnen in betreff jenes Mysteriums gesagt: es umgiebt das erste Gebot, die fünf χαραγμαί, das grosse Licht, die fünf παραστάται und den ganzen Lichtschatz“, und auf p. 4: „Jenes Mysterium umgiebt das All“¹.

Auf Grund dieser Äusserungen Jesu waren die Jünger in dem Wahne befangen, dass es nichts mehr innerhalb jenes Mysteriums gebe, sie hielten dieses für die κεφαλή des Alls und das Haupt alles Existierenden, die Vollendung aller Vollendungen und das ganze πλήρωμα (p. 1. 4). Zu erwähnen ist noch, dass es nach p. 169 „der grosse ἀχώρητος, in welchem Jesus glänzte“, genannt wird. Über die Bedeutung desselben bei der Erlösung s. u. Christologie.

2) Es folgt das grosse Licht des χαραγμή-lichtes (p. 219), das ohne προβολαί steht, oder die fünf χαραγμαί des Lichtes (p. 1. 3. 18 nicht nach Koestl. lumen luminum p. 4 genannt); merkwürdig ist nur, dass in den drei letztgenannten Stellen dieselben einen andern Namen führen und erst nach dem ersten Gebote zu stehen kommen, p. 219 aber vor diesem².

3) Das erste Gebot³ hat ein καταπέτασμα und Topoi (p. 1.

¹ Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit ist die Annahme, dass in dem Buche, dessen Inhalt der Verfasser weiter ausführen wollte, noch eine andere Vorstellung über dieses Wesen herrschte.

² Auch hier ergibt sich, dass der Verfasser in seiner Einleitung eine andere Quelle benutzte.

³ Wenn auf p. 1 von „Topoi der Gebote“ gesprochen wird, so ist dies aus der unbekanntenen Quelle geflossen, da stets nur von

3.19.196), trennte sich zu sieben Mysterien (p. 219), das *Mysterium* des *μηνευτής* (richtig *μηνυτής* „Verkündiger“, nicht *μυστήριον μηνευτόν* p. 18) genannt. Denn dieses ist der Verkündiger des höchsten Lichtes, zu dem das ganze Universum zurückgeführt werden soll. Von jener Lichtkraft nämlich, welche Jesus im Anfang aus sich herausgehen liess, nahm es selbst einen Teil für sich, leitete aber den übrigen Teil in die unteren Sphären über (p. 14. 339), war damit gleichsam der erste Verkündiger des zukünftigen Erlösers. Auch sonst greift es thätig in die Weltregierung ein. Auf seinen Befehl hat Jeü, der Episkopus des Lichtes, die Sphären der Gestirnsregionen eingesetzt (p. 25), darum er geradezu der *προεβευτής* des ersten Gebotes genannt wird (p. 333). Wie hier, so geht es auch mit dem ersten *Mysterium* Hand in Hand, dass nach seiner Bestimmung die P. Sophia wegen ihrer Übertretung vom Authades verfolgt und bestraft wird (p. 45). Unrichtig ist die Angabe auf p. 203, dass unterhalb sich die Taxeis des dritten *χωρ.* befinden sollen, wie schon oben bemerkt.

4) Daran reiht sich das grosse Licht (p. 2. 3. 14. 18) oder das grosse Licht der Lichter (p. 4. 219) oder der grosse *προεβευτής* des Ineffabilis (p. 18). Dasselbe nimmt einen Teil von der Lichtkraft und stösst es in die nächstfolgende Region der

5) fünf *παραστάται* (p. 2. 3. 14. 219) oder fünf *προηγούμενοι* (p. 18); jeder derselben ist von dem andern unendlich nach Höhe,

einem „dem ersten Gebote“ die Rede ist. Koestl. meint, dass dieses *primum* auf andere *praecepta* hinweise. Er findet es auffallend, dass die *Topoi primi* statuti unmittelbar neben dem *θησαυρός lucis* stehen (p. 196), und schliesst daraus, dass unter diesem *primum statutum* das „erste“ von unten herauf (ab externo) verstanden, und so zwischen diesem und dem *primum ab interno* mehrere *statuta* (vielleicht eben jene sieben Mysterien, in die letzteres sich geteilt hat) als in der Mitte liegend anzunehmen wären. Dies ist reine Phantasie, da jede Unterlage fehlt, denn es wird ganz richtig (p. 196) das erste Gebot vor dem Lichtschatz angeführt. Die Ursache, warum es das erste Gebot genannt wird, scheint meiner Meinung nach nur darin zu liegen, dass es als Verkündiger des Lichtes den ersten Befehl erhielt, dieses zur Ausführung zu bringen.

Tiefe, Länge und Breite entfernt und überstrahlt den niedriger stehenden durch sein unermessliches Licht (p. 198 ff.), darum Jesus die Topoi derselben und die darüber liegenden Regionen gar nicht beschreiben kann, weil es an einem entsprechenden Massstab in der Welt fehlt. Unter diesen tritt besonders der letzte *παραστάτης* hervor; denn er hat die Lichtkraft in den *κερασμός* (p. 14. 338) gestossen, hat auf den Befehl des ersten Mysteriums die sechs grossen Herrscher im Topos der Rechten entstehen lassen (p. 193) und umgiebt den Lichtschatz (p. 198); in seiner Mitte wird Jesus am Ende der Tage ein himmlisches Reich aufrichten und als König über alle *προβολαί* des Lichtes und über die vollkommenen Seelen herrschen (p. 201. 230. 243).

Mit ihm nehmen die Emanationen, welche aus den Apatores hervorgegangen sind, ihren Abschluss; damit hört aller Wahrscheinlichkeit nach, obwohl es nirgends direkt angegeben, das dritte *χώρημα* auf.¹

Koestlin rechnet noch zu dieser Sphäre den Topos der *κληρονομιῶν* luminis und stützt sich darauf, dass derselbe in weiter Ferne vom Lichtschatze gedacht wird² (p. 186. 189). Sehr auffallend ist die Thatsache, dass in den Aufzählungen der Emanationen (p. 18. und p. 215) diese Region gar nicht erwähnt wird; ein grösserer Widerspruch liegt darin, dass nach p. 79 der Topos der *κληρονομία* sich im Lichtschatze befindet, also nicht in dieser ungeheuren Distanz von ihm entfernt liegen kann. Diese Anschauung ist die allein richtige, die noch p. 186 f. deutlich zum Ausdruck kommt. Dort sagt nämlich Jesus zu seinen Jüngern: „Wenn ich euch zu dem Topos derer nehme, welche die *κληρονομίαι* empfangen, welche die Mysterien des Lichtes empfangen haben, und ihr den Glanz des Lichtes, in welchem sie sich befinden, seht, so wird das Lichtland bei euch geschätzt werden wie das Licht der Sonne im Kosmos der Menschheit, und

¹ Ich will noch darauf aufmerksam machen, dass nach p. 18 die Regionen von dem ersten Gebote an nicht mehr zu dem letzten *χωρ.* gehörten.

² Nirgends findet sich die Angabe, dass der letzte *παρ.* ihn umgiebt, auch nicht p. 198, ebenso wenig, dass der Lichtschatz p. 206 *τόπος κληρονομιῶν* genannt wird, da hier ausdrücklich „das Lichtland und der Topos der *κληρονομίαι* des Lichtes“ steht.

wenn ihr auf das Lichtland schaut, so wird es bei euch geschätzt werden wie ein Staubkorn wegen der grossen Entfernung, in der von ihm das Lichtland entfernt ist, und der Grösse, die es bedeutend grösser ist“. Dies ist selbst den Jüngern neu, darum Maria verwundernd die Frage aufwirft, ob denn alle Menschen des Kosmos, welche die Mysterien des Lichtes empfangen haben, vorzüglicher als die *προβολαί* des Lichtschatzes, als das Lichtland sein werden, wie er soeben gesagt? Jesus antwortet: „Höre Maria, und ich werde mit Dir über die *συντέλεια* des Äons und den Aufgang des Alls reden; nicht wird sie geschehen anf diesen, sondern ich habe euch gesagt: Wenn ich euch zu dem Topos der *κληρονομίαι* derer, die das Mysterium des Lichtes des Lichtschatzes empfangen werden, führe, so wird der Topos der *προβολαί* bei euch nur geschätzt werden wie ein Sandkorn und wie das Sonnenlicht am Tage; ich habe nun gesagt, dass dieses in der Zeit der *συντέλεια* des Aufstiegs des Alls geschehen werde“ (p. 188 f. 194). Die Antwort Jesu ist etwas unklar, wie überhaupt dessen Reden die am wenigst verständlichen sind¹, aber so viel kann man aus dieser Stelle und den folgenden Blättern entnehmen, dass der Name „Topos der *κληρονομίαι* (im Gegensatz zu dem Topos „der *κληρονομία*“) allen Topoi zukommt, zu denen der Mensch vermittelt der Mysterien gelangen kann, d. i. dem gesamten Lichtreich, welches aber erst bei der *συντέλεια* entstehen wird.

II. Die höhere Lichtwelt.

Nach Koestlin „folgt auf die Welt des reinen Lichtes die vergängliche Welt, das universum, dem eine solutio bevorsteht, und zwar zuerst der *κερασμός* oder *κόσμος* pernicii (p. 14), in welchem das Licht sich gleichsam vergrößert, materielle Bestandteile aus sich absetzt, die als Stoff für die materiellere Welt dienen“. Da die Entscheidung dieser Frage, ob und in wie weit der Lichtschatz zum *κερασμός* gerechnet werden darf, eine sehr schwierige ist, müssen wir die einzelnen Stellen genauer betrachten.

Nach p. 14 hat der letzte *παραστάτης* einen Teil von der Lichtkraft in den *κερασμός* gestossen, „die sich mit allen *ἀόρατοι*

¹ Dies ist Absicht des Verfassers, damit nicht ein Jeder die tiefe gnostische Weisheit verstehen könne.

und allen Archonten verband, mit einem Wort: sie verband sich mit dem Kosmos des Verderbens und entstand in allen denen, welche sich im *κερασμός* befinden“.

2) p. 216. „Das Myst. Ineff. weiss, warum der *κερασμός* entstanden ist, der nicht existiert, und warum er gereinigt ist“.

3) p. 228 f. „Ein Mensch, der das Mysterium des Ineff. empfangen und es in allen seinen Typen und *σχήματα* vollenden wird, ist zwar ein Mensch auf der Welt, aber vorzüglicher als alle Engel, Erzengel, Tyrannen, Herren, Götter, *φωστῆρες, ελλιπριεις, τριδυνάμεις, προπάτορες, άόρατοι*, der grosse *άόρατος*, als alle die von der Mitte, die *προβολαί* des Lichtschatzes, der *κερασμός* und der ganze Topos des Lichtschatzes“.

4) p. 247 f. „Ihr (die Jünger) und alle Engel, Erzengel, Götter, Herren, Archonten, grosse *άόρατοι*, die von der Mitte und von der Rechten und alle grossen *προβολαί* des Lichtes und ihre gesammte Herrlichkeit, ihr alle stammt von einander in der einzigen Mischung und der einzigen *ύλη* und der einzigen *ούσία* und dem einzigen *κερασμός*; und durch den Befehl des ersten Mysteriums hat man den *κερασμος* gezwungen, bis dass alle grossen *προβολαί* des Lichtes und ihre gesammte Herrlichkeit und der *κερασμός* gereinigt sind; und sie sind nicht durch sich selbst, sondern durch *ανάγκη* gemäss der *οικονομία* des einzig alleinigen Ineffabilis gereinigt“.

Damit sind unsere Stellen schon erschöpft, und merkwürdigerweise wird niemals der *κερασμός* in den beiden letzten Büchern genannt. Betrachten wir die einzelnen Citate selbst, so muss man auf den ersten Augenblick mit K. schliessen, dass der *κερασμός* mit den unterhalb des letzten *παραστάτης* gelegenen Sphären beginnt; aber dies ist nicht die einzige Erklärung, heisst es doch, dass die hineingeblasene Lichtkraft sich mit den Archonten und *άόρατοι* verband, d. h. mit dem Kosmos des Verderbens, d. i. dem *κερασμός*. Hier kann der Kosmos des Verderbens unter keinen Umständen auf den Lichtschatz, sondern nur auf die Äonenwelt bezogen werden; dies wird zur Gewissheit, wenn wir bedenken, dass nach p. 198 der letzte *παραστάτης* den Lichtschatz umgiebt. Ebenso wenig spricht p. 228 für K's Annahme, da hier ausdrücklich der *κερασμός* vor dem Lichtschatz erwähnt wird. Ob p. 216 der *κερ.* als Zusammenfassung aller Sphären von der irdischen Welt an bis zum *θησαυρός lucis* (incl.) auf-

tritt, lasse ich dahingestellt, weil in dieser Aufzählung keine strenge systematische Ordnung innegehalten wird. In p. 247 wird der Lichtschatz nicht angeführt, sondern nur die grossen *προβολαί* des Lichtes; an dieser Stelle erkennt man, wie wenig die Lehre vom *κερ.* ausgebildet war, denn einmal sollen diese *προβ.* durch eine *ἀνάγκη* gereinigt werden, auf der andern Seite sind sie rein und bedürfen der Mysterien nicht (p. 249), was meines Erachtens eine *contradictio in adiecto* ist. Das Wort *κερασμός* „Mischung“ setzt Wesen voraus, in welchen disparate Elemente vorhanden sind, die erst durch einen gewaltsamen Prozess wieder geschieden werden müssen; dies war aber bei der Äonenwelt der Fall, in denen sich das reine Licht mit dem hyli- schen Stoffe auf das Engste verband, so dass zu dem *κερασμός* nicht einmal die *Topoi* der Rechten und der Mitte gerechnet werden dürfen, da sie nur die reinen Lichtbestandteile den ab- gefallenen Wesen entreissen. Auch wäre es unmöglich, dass diese ausgesonderten Lichtelemente in den Lichtschatz gebracht werden, wenn daselbst schon Materie herrschend wäre¹. Ich glaube da- her, dass die Einteilung von Koestlin auf sehr schwacher Grund- lage ruht; freilich ist anzuerkennen, dass der Verfasser selbst über die Ausdehnung des Begriffes *κερασμός* im Unklaren ge- wesen ist. Die Veranlassung scheint darin gelegen zu haben, dass Jesus nach seiner Auffassung in den oberhalb des Lichtschatzes liegenden Sphären, in den *κληρονομίαι* des Lichtes ein ewiges Lichtreich gründen wird, in welches die Bewohner des Licht- schatzes, des *Topos* der Rechten und der Mitte nebst den gläu- bigen Archonten und vollkommenen Seelen eingehen werden, wäh- rend den Bewohnern der Archontenwelt der Untergang bevorsteht.

Der Lichtschatz und seine Bewohner treten sehr in den Hintergrund; er wird auch „Lichtland“ (p. 176. 186. 187. 188. 215 etc.) genannt, oder *Topos* der *προβολαί* (p. 188). Hier haben wahrscheinlich die *προβολαί* des Schatzes oder des Lichtes ihren Sitz mit ihren *Taxeis* und *σωτήρες* (p. 2. 121. 188. 207. 215. 228 etc.), aber nirgends erhalten wir von ihren Funktionen genaue Kunde.

In ein grösseres Licht treten die *Taxeis* der *Taxeis* (p. 18):

1) Die sieben Amen (p. 18) sind nach p. 3 mit den sieben

¹ Über diese Frage weiter unten.“

Stimmen identisch¹; in der That werden an Stellen, wo wir die sieben Stimmen erwarten, nur die sieben Amen genannt (p. 192. 216. 230), umgekehrt nur allein die sieben Stimmen (p. 195. 196. 189).

Nach Buch vier (p. 328) sind die Mysterien der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre *ψῆφοι* das höchste Mysterium aller Mysterien. Diese sieben *φωναί* sollen nun nach Koestlin die göttlichen Schöpferlaute (*λόγοι*) sein, die von dem Vater des Lichtschatzes unmittelbar ausgehenden Stimmen, durch die eine Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen wird, und die daher auch *δυνάμεις* und schöpferische Kräfte unter sich haben. Sie sollen nur dann am Platze sein, wenn sie, wie es in lib. 4 der Fall ist, als *φωναί* einer Person (der Urgottheit) auftreten, dagegen in der Darstellung der ersten Bücher, welche das Urwesen weit über den Lichtschatz erhoben, die *φωναί* aber doch im Lichtschatze beibehalten haben, haltungslos in der Luft schweben. Zwar muss ich zugeben, dass uns in dem vierten Buche noch Fragmente, wie sich bald zeigen wird, einer älteren Literatur vorliegen, dass es eine Zeit gegeben hat, wo die sieben *φωναί* in der Mysterienlehre dieser Gnostiker eine hervorragende Rolle gespielt haben, die erst später durch die Mysterien der drei *κλήροι* der drei *χωρήματα* verdrängt sind, aber ob es jemals ein so primitives System, wie K. annimmt, innerhalb der Sekte gegeben hat, erscheint mir sehr fraglich. Das vierte Buch wenigstens kann niemals zur Stütze für eine Identifikation der sieben *φωναί* mit den sieben *λόγοι* herangezogen werden, da schlechterdings nichts uns dazu berechtigt. Auch sind die sieben Stimmen durchaus noch nicht das Höchste, sondern der Name, in dem alle Namen, alles Licht und alle Dynameis sich befinden, dessen Kenntnis die Seele vor allen Qualen der Weltmächte schützt². (p. 378 f.).

2) Die fünf Bäume (p. 3. 18. 189. 192. 195. 216. 230.).

3) Die drei Amen (p. 3. 18. 192. 195. 216. 230.)

4) Die Soterezwillinge oder Kind des Kindes (p. 2. 18. 192. 195. 216. 230.)

¹ p. 18. sind diese beiden noch getrennt, wiederum ein altertümlicher Zug.

² Leider ist hier eine bedeutende Lücke im Text.

5) Die Topoi der zwölf *σωτήρες* des Lichtschatzes¹ (p. 89. 195. 196. 215. 230. 234); jeder von ihnen ist über zwölf Taxeis gesetzt (p. 189), die Taxeis des ersten *σωτήρ* sind die letzten im Lichtschatze (p. 192. 234. 328. 329), in denen die bestimmten Seelen bis zum Abschluss der vollkommenen Seelen ihren Aufenthalt erhalten; sie sind aus den sieben Stimmen und fünf Bäumen emaniert (p. 189). Aus ihnen hat Jesus zwölf Kräfte genommen und mit sich geführt, um sie in den Mutterleib der zwölf Jünger zu stossen (p. 11. 14 etc.).

6) Vor diesen *σωτήρες* sind noch die neun Wächter an den drei Thoren des Lichtschatzes zu erwähnen (p. 2. 18. 192. 195. 215. 230).

Der ganze Lichtschatz mit allen seinen Wesen dient nur einer einzigen *οικονομία*, nämlich zur Einsammlung der Seelen, welche die Mysterien empfangen haben, damit dieselben von ihnen besiegelt werden und durch ihr Inneres zu der *κληρονομία* des Lichtes wandern (p. 196 f.), darum auch von den Mächten der Rechten und der Mitte die gesammelten Lichtkräfte hier zur Aufbewahrung niedergelegt werden, so dass er in wörtlicher Bedeutung „Lichtschatz“ genannt wird. Dies kann nicht die ursprüngliche Bestimmung dieser Region gewesen sein, da sie dann vollkommen auf gleicher Stufe mit dem Topos der Rechten und der Mitte stände, vielmehr zeigt das vierte Buch in dieser Beziehung eine ältere Form des Systems.

In demselben nennt Jesus das höchste Wesen „mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht“ (p. 357. 358. 375), „Du Heiliger aller Heiligen“ (p. 378 cf. 390), „Du Vater des Lichtschatzes“ (p. 358. 375. 376).

Das Urwesen hat daselbst noch keine so konkrete Fassung angenommen, vielmehr ist es der unermessliche, alles durchdringende Lichtstoff. Aber bei aller Anerkennung des höheren Alters dieses Buches müssen wir doch davor warnen, sich das ganze System nicht zu primitiv vorzustellen, denn wir haben hier nur Gebete Jesu bei den Taufriten vor uns, in denen überhaupt nicht, da sie in dem Ritualgebrauch stets wiederkehren, eine so streng durchgeführte Metaphysik zum Ausdruck kommt?²

² K's. Auseinandersetzungen beruhen auf Irrtum.

¹ Dies zeigt sich schon deutlich in den Gebeten der P. Sophia.

Sein Wohnort ist das Licht der Lichter, die Topoi der Wahrheit und der Güte, der Topos des Heiligen der Heiligen, — in diesem befindet sich weder Frau noch Mann noch überhaupt irgend eine Gestalt, sondern nur beständiges unaussprechliches Licht (p. 378), — der Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes (p. 373) oder Topos der Wahrheit (p. 377). Der Lichtschatz ist also der Gipfelpunkt des Universums, in welchen die Seelen nach dem Tode aufgenommen werden¹ (p. 378. 390); von drei *χωρήματα* kann noch nicht die Rede sein, weil diese ganze höhere Mysterienlehre noch nicht ausgebildet war. Seltsam sind die eigentümlichen Namen, mit denen der „Vater“ angeredet wird (p. 357. 358. 375), und die gar keine Übereinstimmung zeigen².

Neben diesen höchsten Wesen werden nur noch die sieben Stimmen (s. o.) mit ihren 49 Dynamis genannt, deren Mysterium und Psephoi bei den Riten eine bedeutende Rolle spielten (p. 378).

Das Lichtland ist, um dieses hier nachzuholen, durch *καταπετάσματα* von den unteren Sphären getrennt (p. 43. 44. 46. 334). Eins von den oben erwähnten drei Thoren ist gegen den dreizehnten Aon geöffnet, und zwar das linke von diesen, wenn die Befreiung des Alls resp. der P. Sophia erfolgen wird (p. 167).

System der beiden Bücher Jeü.

Dieselbe einfache Gestaltung des Systems zeigen noch die beiden Bücher Jeü, besonders das zweite, zu dessen Betrachtung wir uns zunächst wenden.

Das höchste Wesen ist der „unnahbare Gott“, der in einem besondern Topos thront, daher „das alleinige Sein“ (P. 75) genannt wird. Derselbe läßt eine Lichtdynamis von sich ausgehen, die in den Topos des wahren Gottes herabkommt und

welche zu dem „Lichte der Lichter“ (p. 137. 160. 171 etc.) hülfeflehend betet, niemals aber das erste Myst. u. den Ineff. dabei nennt.

¹ Eine ähnliche Vorstellung tritt noch p. 33 u. 89 hervor, nur dass nach ihnen die Seelen bis zur Vollendung des ersten Mysteriums im Lichtschatze weilen, um dann in die höheren Sphären einzugehen.

² Über dieselben cf. Harnack: Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia. in den „Texten und Untersuchungen“ Band VII. 2. 1891 S. 89.

den Seelen das Merkmal des Schatzes des wahren Gottes giebt. Wie schon sein Name anzeigt, kann kein Wesen seiner Herrlichkeit nahen und ihn schauen, vielmehr nimmt er eine sehr passive Stellung zum Universum ein und hat nur den Lichtschatz emanirt (P. 56).

Unterhalb von ihm befindet sich der Lichtschatz, der zweite Lichtschatz (P. 74), der Topos oder der Schatz des wahren Gottes (P. 75), auch Topos des Innern der Innern (P. 68. 59), in dem Lichtschätze mit ihren Taxeis vorhanden sind. In ihm herrscht der wahre Gott (P. 74 f), welcher König über seinen Schatz ist (P. 75); derselbe steht im engsten Zusammenhang mit der Weltentwicklung, denn er wird von den gleich zu nennenden Wesen als „unser Vater, Du Vater aller Vaterschaft“ angeredet, aus dem wie aus dem Alpha das All herausgekommen, und zu dem es sich wieder hinwenden wird, wenn einst die Vollendung aller Vollendung sein wird (P. 74 f.), ist also der Ausgangs- und Endpunkt alles Seins¹. Derselbe ist ohne Zweifel mit dem in dem vierten Buche der P. S. genannten Vater identisch. Dies beweisen noch deutlicher die unvergänglichen Namen, mit denen er, wie dort, angerufen wird (P. 75 cf. 61. 63. 65. 67); sehr bemerkenswert ist es, dass unter den unvergänglichen Namen an erster Stelle (p. 358) *ιαφρα*, *ιαφθα* angeführt wird, ebenso auch P. 75 unter andern ein *ειαπθα* vorkommt. Der wahre Gott sendet eine grosse Lichtdynamis aus, deren Name *θωρζωζ ζαζωζ* ist, damit durch dieselbe alle Lichtschätze und ihre Taxeis davonstieben und die Seelen in seinen Schatz eingehen können (P. 75), denn in seinen Schatz gelangen alle Seelen, welche die Mysterien der Sündenvergebung empfangen haben. Derselbe hat aus sich zwölf Dynamis emanirt, in jeder Taxis derselben giebt es zwölf Häupter; von der zwölften Taxis der zwölften grossen Dynamis sind die wahren Namen der Häupter angegeben, die in ihrem Topos allein stehen und zu ihrem Vater flehen (P. 74).

¹ Buch vier p. 358 ruft Jesus „Jao, Jao, Jao“, dieses ist seine *εμμηνεία*: Jota, weil das All herausgekommen ist, Alpha, weil es sich wieder hinwendet, Omega, weil die Vollendung aller Vollendung sein wird, cf. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte S. 186. Dies verrät eine ältere Vorstellung.

Ihnen reihen sich die Taxeis der Tridynameis des Lichtes an (P. 74).

Der zweite Lichtschatz ist mit mehreren Thoren versehen, die von Wächtern bewacht werden (P. 73). Ihm folgt der eigentliche Lichtschatz, das Äussere der Äusseren (P. 59).

Die höchste Region nimmt der Topos des grossen Lichtes ein, welches den ganzen Lichtschatz mit allen seinen Insassen umgiebt (P. 58. 73), auch Topos des Jeü (P. 59) genannt. Denn hier herrscht Jeü, „das grosse Licht“ (P. 73), „der Vater des Lichtschatzes“ (P. 73), „der grosse Mensch“, „der König des Lichtschatzes“ (P. 72. 73). Vor ihm befinden sich *καταπετάσματα*, um ihn von den übrigen Wesenheiten zu trennen (P. 73).

Unterhalb der Vorhänge befinden sich eine Menge anderer Taxeis.

1) Der Topos der *σιγαί* und der Ruhe (P. 72); merkwürdigerweise soll er nach P. 59 zu dem Schatze des Innern, zu den Topoi des Innern der Innern gehören, in welchen die Seele, weil sie das Myst. der Sündenvergebung empfangen hat, sich zur ewigen Ruhe begeben wird. Danach ist also der Topos der *σιγαί* höher als der des Jeü, der zu dem Schatz der Äusseren gehört (s. o.)

2) Die Taxis der *κληρονομία* (s. P. S.) P. 72, P. 59 steht sie nach den *τριπνεύματοι*.

3) Taxis des ersten Gebotes (s. P. S.) P. 72.

4) Taxis der Tridynameis des grossen Königs des Lichtschatzes P. 72. 54.

5) Taxis der *τριπνεύματοι* des Lichtschatzes (s. P. S.) P. 72. 59.

6) Taxis der fünf *παραστάται* (s. P. S.) P. 72.

7) Die drei *χωρήματα* (s. P. S.) P. 72.

8) Die fünf *χαραγμαί* des Lichtes (s. P. S.) P. 72.

9) Die *προαπάτορες* P. 72.

10) Die *άπάτορες* (s. P. S.) P. 71. 59.

11) Die *ύπερασάλευτοι* P. 71.

12) Die *άσάλευτοι* (s. P. S.) P. 71.

13) Die *προυπεραμίαντοι* P. 71.

14) Die *άμίαντοι* P. 71.

15) Die *προυπεραπέραντοι* P. 71.

16) Die *άπέραντοι*¹ (s. P. S.) P. 71.

¹ Durch ein Versehen sind die *προυπεραχώρητοι* vor diese gestellt.

17) Die *προυπεραχώρητοι* P. 71.

18) Die *ἀχώρητοι*¹ (s. P. S.) P. 71.

19) Topos der sieben Stimmen (s. P. S.) P. 54. 57. 59. 71., mit ihnen ist der Wille der 49 Dynamis (s. P. S.) verbunden (P. 58). Über das *Mysterium* und *Psephos* s. u.

20) Topos der fünf Bäume (s. P. S.) d. h. der unerschütterlichen Bäume P. 70. 54. 57. 58.

21) Die sieben Amen (s. P. S.) P. 70. Bemerkenswert ist die Thatsache, dass die sieben Amen und sieben Stimmen hier noch getrennt sind, wie in der P. S. p. 18, ebenso merkwürdig ist, dass dieser Unterschied P. 54. 59 gar nicht hervortritt.

22) Topos des grossen *Jað* des Guten, der zum Lichtschatz gehört P. 70.

23) Taxis des grossen *Sabaoth*, der zum Lichtschatz gehört P. 70.

24) Taxis der *Soterzwillinge* P. 70 od. *Zwillinge* P. 54. (s. P. S.).

25) Taxis des Kindes des Kindes (s. P. S.) P. 57. 70; hier sind die *Soterzwillinge* und das Kind des Kindes nicht mehr identisch.

26) Taxis der drei Amen (s. P. S.) P. 54. 57. 70.

27) Die neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes (s. P. S.) P. 54. 57. 58. 69.

Sehr eingehend schildert uns das erste Buch die höchsten Regionen und deren Emanation.

Das höchste Wesen, die *Urgottheit* ist wie im zweiten Buch der „unnahbare Gott“ (P. 48ff.), gewöhnlich nur der „Vater“ genannt, der von Anfang an existiert (P. 46. 53) und das gesammte All aus sich hat hervorgehen lassen. Derselbe hat alle Potenzen, die seine Machtfülle ausmachen, an sich gezogen (P. 43f. 48) und sich ganz in seine Ähnlichkeit und Idee zurückgezogen (P. 53); nur einen kleinen Bestandteil seines Wesens liess er zurück, um durch diesen seine grossen Reichtümer und *Mysterien* und seine ganze Herrlichkeit zu offenbaren, d. i. die kleine Idee. In dieser kleinen Idee strahlte *Jesus* auf, er wallte in dem

¹ Nach P. 54 soll sich die Taxis der *ἀχώρητοι* des Lichtschatzes im Innern der sieben Stimmen befinden, dies ist ein bemerkenswerter Unterschied.

Vater auf, entband sich von ihm und bildete die erste Emanation *κατὰ ὁμοίωσιν καὶ εἰκόνα* (P. 44. 49). Der Emanationsprozess findet somit nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern durch Ausstrahlung einer Lichtidee statt, die zu dem Wesen des höchsten Gottes gehört.

Darauf strahlte diese kleine Idee auf und gab die zweite Stimme von sich, infolge dessen entstand die zweite Emanation d. h. die Topoi, welche den Unnahbaren umgeben (P. 44. 49). Dann gab sie die dritte Stimme von sich und liess die Kraft der Schätze bewegen, damit in allen Topoi Häupter eingesetzt werden (P. 44. 50). Daneben hat der Unnahbare eine „Probole“ emanirt und sie über alle Topoi gesetzt, hat „Namen“ emanirt und ihnen den Namen „Schatz“ gegeben, ebenso Topoi, die in allen Schätzen entstanden, und eine Dynamis, welche die Häupter bewegte, damit der Unnahbare jedem von diesen den Namen „wahrer Gott“ verleihe, und die den wahren Gott bewegte, auch die übrigen Emanationen, die in den Schätzen vorhanden sind, zur Emanation neuer Probolai d. h. der Taxeis in den Schätzen anzutreiben (P. 50f.). Ferner hat er eine Emanation emanirt, damit sie Wächter in jedem Schatze und sechzig Vaterschaften, d. h. die Taxeis der fünf Bäume hervorgehen lasse, und eine grosse Kraft, den grossen Namen¹, ein Mysterium, ein Lichtbild und Jeù, damit die in allen Topoi befindlichen Wesen „Jeù“ genannt werden (P. 50ff.). Ausführlicher als in diesem Schlusshymnus wird der grosse Gott-Weltprozess im Anfang des Buches beschrieben. Der erste Teil ist leider nicht erhalten, nur die Emanationen des Jeù sind geblieben.

Der wahre Gott Jeù, der Vater aller Jeù's, führt den Namen *ιοειασθωνῆχολμιω* (P. 5. 9. 43); sein Topos liegt ausserhalb von den Topoi des Vaters (P. 47) und gehört zu den Topoi der Äusseren (P. 46). Jesus, die kleine Idee, wird die Veranlassung zur weiteren Emanation, denn er ruft den Namen seines Vaters an, dass er den wahren Gott zur Emanation bewege. Jener lässt darauf eine Idee aus seinen Schätzen herauskommen, die in ihm aufstrahlt. Jeù giebt eine Stimme von sich: *εε εε εε*;

¹ Dies ist der grosse Name der in allen Topoi befindlichen Dynamis, welchen Jesus seinen Jüngern P. 46 mitteilt; auch im vierten Buch der P. S. p. 378 wird derselbe genannt.

kaum ist dies geschehen, so gehen die Schätze der Reihe nach heraus (P. 8). Zum zweiten Male ruft Jesus seinen Vater an, durch Jeû in den Schätzen auch Wesen entstehen zu lassen, die als Häupter über jeden Schatz eingesetzt werden und nach ihrem Vater ebenfalls den Namen Jeû führen (P. 9), von denen die Schätze mit einer Unzahl anderer Geister d. h. mit „Taxeis der Lichtschätze“ angefüllt werden. Auf diese Weise entstehen 60 Lichtschätze (P. 43. 47), in jedem befinden sich zwölf Taxeis, die in unendlicher Weise von einander entfernt sind, in jeder derselben zwölf Häupter (P. 9ff.) und drei Wächter, deren Namen bei jedem Schatze angegeben sind. Im Ganzen werden uns 28 von diesen Jeû-Schätzen beschrieben, zwei derselben sind nicht mehr erhalten. Es gewinnt den Anschein, als ob die sechzig Schätze in zwei Klassen geteilt werden, wie es auch im zweiten Buche zwei Lichtschätze giebt. Von den letzten 30 Schätzen sind 24 verloren gegangen, der Text beginnt erst wieder mit dem 55sten Schatz. Beim 56sten Schatz macht Jesus die Mitteilung, dass dieser die zweite Taxis des Schatzes von den Äusseren ist, denn es befinden sich zwei Vaterschaftstaxeis innerhalb, eine in der Mitte und zwei ausserhalb, aber sie alle sind einander ähnlich (P. 39). Den letzten oder 60sten Schatz umgeben sechs Topoi, in deren Mitte sich *ωαζαηζω* befindet, und zwar auf der einen Seite, auf der andern wieder sechs, denn gleich darauf wird gesagt, dass in diesem Schatze zwölf Topoi oder Taxeis und in jedem Topos zwölf Häupter vorhanden sind, doch giebt es ausserdem noch eine Menge anderer Wesen. Als Haupt gilt hier das „erste Gebot“ und das „erste Mysterium“; innerhalb des Schatzes ist nur ein Thor, ausserhalb dagegen ihrer drei, an deren Eingängen neun Wächter stehen d. h. drei an jedem (P. 42).

Die Differenzen, welche man leicht durch eine Vergleichung beider Systeme gewinnen kann, sind nicht derartiger Natur, dass die Bücher zwei verschiedenen Verfassern zugeschrieben werden müssten (s. o.).

Topos der Rechten und der Mitte.

Kehren wir nach diesen Erörterungen zu dem Systeme der Pistis Sophia zurück, so müssen wir zunächst zwei Regionen betrachten, welche mit dem Lichtschatz fast auf gleicher Linie stehen, nämlich den Topos der „Rechten“ und den der „Mitte“.

Nach p. 127 liegt ausserhalb des Lichtschatzes und in unendlicher Entfernung von demselben der Topos der „Rechten“ (p. 186). Über diese Welt herrschen sechs grosse Fürsten, welche der letzte *παραστάτης* auf Befehl des ersten Mysteriums hat entstehen lassen und zwar zu dem Zwecke, das Licht, welches in den Äonen der Archonten, in der Welt und allen in ihm befindlichen Geschlechtern vorhanden ist, wieder einzusammeln und zum Lichtschatz zurückzubringen. Das Genauere über die Funktionen jedes Einzelnen will Jesus erst bei der Auseinandersetzung des Alls verkündigen (p. 193), aber wir besitzen Material genug, um uns von ihnen ein deutliches Bild zu entwerfen.

Der oberste dieser Herrscher ist Jeû, der „*πρεσβευτής* des ersten Gebotes“ (p. 322. 333), der „erste Mensch“ (p. 285. 322. 333), der „Episkopus des Lichtes“ (p. 26. 34. 193. 322), der „Engel des Lichtes“ (p. 90. 93), der „*προιόητος* aller Archonten, Götter und Dynamis, die aus der Hyle des Lichtes des Schatzes entstanden sind“ (p. 365), gewöhnlich aber nur Jeû genannt. Er leitet seine Abkunft von dem reinen Lichte des ersten Baumes ab¹ (p. 193) und spielt als *προιόητος* der unteren Welt eine hervorragende Rolle. Denn er hat im Anfang, als die Archontenwelt sich empörte, auf Geheiss des ersten Mysteriums die Bahnen derselben eingesetzt (p. 26. 31. 34. 360ff.) und den Jabraoth mit seinen Archonten belohnt. Damit ist aber seine Thätigkeit noch nicht erschöpft, denn vor allem liegt es in der Aufgabe der Weltregierung, die gefallenen Lichtelemente aus ihrer Gefangenschaft in der Hyle zu befreien. Darum kommt Jeû neben Melchisedek, welche die beiden „grossen Lichte“ genannt werden (p. 365), zu bestimmten Zeiten zu den Archonten herab und entleert sie. In seinem Dienste stehen eine Reihe Engel, welche Seelen, die das Mysterium des Namens des Drachen in dem Chaos gefunden haben, eiligst aus diesem Ort der Pein hinwegnehmen und vor Jeû bringen. Derselbe prüft sie und lässt sie durch *παλαήμπται* in eine Metensomatose zurückbringen (p. 333. 285). Auch hat er, damit nicht der Drache der Finsternis sein Werk durch Unbotmässigkeit vernichte, einen Engel über jedes Thor der zwölf *ταμεία* als Wächter eingesetzt (p. 322). Eine

¹ Nicht hat er aus dem ersten Baume des Lichtschatzes reines Licht hervorgehen lassen, wie K. meint.

wichtige Rolle spielt Jeû in der Christologie, da er „Vater von Jesu Vater“ genannt wird (Buch vier p. 360. 364. 365). Zu bemerken ist noch, dass sein Name in dem Gebete Jesu an den „Vater aller Vaterschaft“ vorkommt (p. 357).

Diese Stellung, welche Jeû jetzt im Universum einnimmt, kann nicht die ursprüngliche gewesen sein, dies erkennt man schon aus der Thatsache, dass ein Werk in zwei Büchern seinen Titel von ihm erhalten hatte; und in der That war er in diesem, wie wir gesehen haben, der König des ganzen Lichtschatzes.

Der zweite Herrscher ist der „Wächter des grossen Lichtes“ (p. 192) oder „Wächter des Topos der Rechten“ (p. 193), aus dem zweiten Baume des Lichtschatzes emaniert; seine Funktionen sind nicht genauer bezeichnet.

Der dritte und vierte Gebieter sind die beiden „grossen προηγούμενοι“¹ (p. 192. 193. 215), aus dem dritten und vierten Baume des Lichtschatzes emaniert.

Dann folgt Melchisedek, mit dem Beinamen ζοροκοθορα² (p. 365. 369), der „grosse παραλήμπτης des Lichtes“ (p. 34. 292. 215. 338) oder nur „παραλήμπτης des Lichtes“ (p. 35. 36. 37) oder „Reiniger des Lichtes“ (p. 36) oder „προεσβεντής aller Lichter, die in den Archonten gereinigt werden“ (p. 365), aus dem fünften Baume des Lichtschatzes emaniert (p. 193). Wie schon erwähnt, ist er in hervorragender Weise bei der Sammlung des Lichtes in den Lichtschatz beteiligt, denn er steigt zu den Archonten hinab und bewegt den σπονδαστής, ihre Kreisbewegungen zu beschleunigen, um dadurch reines Licht zu gewinnen (p. 35. 337. 365). Unter ihm stehen eine Reihe παραλήμπται, welche ebenfalls reine Lichtelemente zum Lichtschatz bringen (p. 36), Seelen den Züchtigungen der Archonten der Mitte entreissen und der Lichtjungfrau zuführen (p. 327. 329. 292).

¹ K's Vermutung, dass ζαράζαζ, der von den Archonten mit dem Namen eines gewaltigen Archonten ihres Topos „Maskelli“ genannt wird und für die Rettung von Seelen aus den Qualen der Archonten der Mitte Sorge trägt, mit einem von diesen προηγ. identisch sei (p. 370), ist sehr ansprechend.

² Derselbe Name findet sich unter den Titulaturen des höchsten Gottes (p. 357).

Diese Gestalt des ζοροαθοοα Melchisedek ist unserm zweiten Buche Jeü nicht unbekannt. Auf P. 61 bittet nämlich Jesus seinen Vater, denselben zum Zeichen der Erhörung des Gebetes senden zu wollen, damit er das Wasser der Lebenstaufe in einen der Weinkrüge bringe, ebenso das Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau (P. 63. 64).

Als sechster und letzter Herrscher erscheint Sabaoth¹, im Unterschied von dem „kleinen Sab. dem Guten“ der „Grosse“ und von „Sab. Adamas“ der „Gute“ genannt; er ist aus Jeü emanirt (p. 193). Sein Sitz ist zuunterst im Topos der Rechten an dem „Thore des Lebens“ (p. 215. 292), denn wer in dieses eintritt, wird das ewige Leben der ἀνάπνοις im Lichtschatze erlangen; auch rettet er die Seelen aus den Qualen der Archonten der Mitte (p. 367) und sorgt für den Wiedereintritt in das irdische Leben. Derselbe ist der „Vater“ Jesu (p. 193. 292), aus dem Jesus seine Seele empfangen und in den Mutterleib der Maria gestossen hat (s. Christol.). Sein Name erscheint auch unter den Namen des Vaters (p. 357).

Durch das „Thor des Lebens“ treten wir in den Topos der „Mitte“² ein, der in unendlicher Entfernung vom Orte der „Rechten“ liegt (p. 186).

An der Spitze dieser Sphäre steht der „grosse ἡγούμενος“, der von den Archonten der Äonen gemäss dem Namen eines grossen Archonten in ihrem Topos „der grosse Jaô“³ genannt wird (p. 194), auch der „Gute“ (p. 371). Wie die Herrscher der Rechten rettet er die in den Qualen des Jachthanabas befindlichen Seelen und bewirkt ihren Wiedereintritt in die Sphära. Ihm zur Seite stehen zwölf διάκονοι. Koestlin stellt diese der Lichtjungfrau zur Seite; dies beruht auf einem Irrtum, der durch die lateinische Übersetzung hervorgerufen ist, denn eius bezieht sich, wie der koptische Text lehrt, nur auf ἡγούμενος.

¹ Dieser ist identisch mit Sabaoth P. 70 (s. o.), nimmt aber daselbst eine höhere Stellung ein.

² Die μεσότης wird auch sonst in gnostischen Systemen angeführt, wenn auch in anderer Bedeutung. cf. Iren. I. 5, 4; I. 6, 4; I. 7, 1.

³ Derselbe Jaô befindet sich nach P. 70 im Lichtschatz.

Aus ihnen hat Jesus auf Befehl des ersten Mysteriums die Seelen der zwölf Jünger geformt (p. 14. 194).

Ausser ihnen befindet sich noch im Topos der Mitte der „kleine Jaó der Gute“, aus dem Jesus bei seiner Herabkunft eine Lichtkraft genommen und sie in Elisabeth, die Mutter Johannes des Täuflers, gesenkt hat (p. 12).

Neben ihm steht der „kleine Sabaoth, der Gute“. Aus ihm hat Jeú bei der Einrichtung der Archontenwelt eine Kraft genommen und sie in den Planeten „Zeus“ gebunden (p. 361), darum auch Jupiter der kleine Sabaoth-Zeus genannt wird (p. 367. 368. 369. 371). Er empfing die Kraft von „Sabaoth von der Rechten“ und leitete sie in den Ort der Linken über (p. 127); in seinem Topos stellt die Lichtjungfrau diejenigen Seelen auf, welche zwar gut auf Erden gelebt, aber die Mysterien nicht gefunden haben, bis eine für ihren Eintritt in das Erdendasein günstige Sternkonstellation eintritt (p. 388). Darum reicht sein *παράλημπτῆς* den Seelen einen Becher, angefüllt mit Einsicht, Weisheit und Nüchternheit, dar (p. 388).

Ausserdem werden noch Engel der Mitte (p. 194. 215) und *παράλημπται* (p. 215) erwähnt, ihre Funktionen aber nicht angegeben.

Unter allen Wesen nimmt die hervorragendste Stelle im Topos der Mitte die Lichtjungfrau¹ ein. Hier thront sie als Seelenrichterin, vor die alle Seelen geführt werden, um von ihr das endgültige Urteil der Verdammnis oder der ewigen Seligkeit zu empfangen. Sie wird darum die *κριτής* (p. 285. 295. 296) genannt, welche die Gerechten und die Sünder richtet (p. 379. 381. 382. 383. 384. 388) und die Seelen prüft, ob sie die Mysterien des Lichtes und die Siegel der Taufen empfangen haben (p. 239. 240. 262 etc.). Hat die Seele die Mysterien empfangen, so besiegelt sie dieselbe mit ihrem Siegel; ist sie deren nicht teilhaftig, aber doch rein von Fehlern, so übergibt sie dieselbe

¹ Auch Origen. contra Celsum 6, 31. kennt bei den Ophiten eine mythische Gestalt der Jungfrau in der Anrede der zum Himmel wandernden Seele an den *ἄρχων Ἀσταφαιός: πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον* und darauf *πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον*. Eine grosse Rolle spielt die Lichtjungfrau bei den Manichäern.

ihren *παρὰλημπται*, um sie ins Erdendasein zurückzuschicken (p. 12. 239. 240 etc.); wenn aber die Seele voll Frevel ist, wird sie in die äussere Finsternis zu ewiger Qual und schliesslicher Vernichtung gestossen.

In ihrem Topos befindet sich das Licht in seiner wahren Gestalt und übertrifft das Licht, welches sich in dem Topos der 24 *ἀόρατοι*, des grossen *ἀόρατος προπάτωρ* und der grossen göttlichen Tridynamis befindet, myriadenmal; von hier aus gehen die Lichtfunken durch das All, werden aber wegen der vielen Vorhänge an Kraft vermindert, so dass der Mensch das Sonnenlicht nur in einer höchst getrübbten Gestalt schauen kann (p. 154). Dies weist darauf hin, dass ursprünglich die Sonne mit der Lichtjungfrau in naher Beziehung gestanden haben muss, u. z. zu einer Zeit, wo das System, wie noch im vierten Buche ganz deutlich hervortritt, auf astrologischer Grundlage aufgebaut war¹. Dieser altertümliche Zug tritt nach p. 389 hervor, wo es von gewissen Konstellationen zu der Lichtjungfrau abhängt, ob die in die Palingenesie herabgeführte Seele der Mysterien teilhaftig werden wird oder nicht; nach p. 262 wird die Seele auf dem Wege des Lichtes der Sonne zu der Lichtjungfrau geführt cf. p. 285².

¹ Ob sie mit dem Sternbild der *παρθένος*, wie Koestlin annimmt, etwas zu thun hat, erscheint mir sehr zweifelhaft.

² Den Sonnendiskus, um dies hier anzufügen, stellt sich der Verfasser als einen grossen Drachen vor, der seinen Schwanz im Munde führt (Gegenbild des Drachens der Finsternis) und zu sieben Dynameis hinaufsteigt; ihn ziehen vier Dynameis der Linken in Gestalt von weissen Rossen. Die Basis des Mondes hat den Typus eines Schiffes, welches ein männlicher und ein weiblicher Drache lenken und zwei weisse Stiere ziehen, hinten besitzt der Mond die Gestalt eines kleinen Kindes, das die Drachen lenkt, welche das Licht von den Archonten rauben, vorn dagegen hat er ein Löwengesicht. So giebt sich die Sonne als der gute Genius zu erkennen, deren Licht jeden Morgen die höllische Finsternis verscheucht (p. 359). Die Archonten und Paraleptores des Sonnen- und Mondiskus hauchen auch der Seele die von Christus stammende Lichtkraft ein (p. 338f.) und übergeben den *παράλ.* des Melchisedek die den Archonten entrissenen Lichtelemente (p. 35).

Erwähnen will ich noch, dass nach p. 116 Maria, die Mutter Jesu, und Maria Magdalena Gestalt aus der Lichtjungfrau entsprechend dem Lichte erhalten haben, und dass nach p. 284 die Lichtkraft, welche allen Menschen anhaftet, bei den in die Unterwelt verdamnten Seelen zu ihr zurückweicht, andererseits den in das Erdendasein zurückgesandten wieder eingeflösst wird.

Dieselbe hervorragende Stellung in Bezug auf die Menschheit nimmt im zweiten Buche Jeü die Lichtjungfrau ein. Auch hier dieselbe Vorstellung als einer *κρίτης* P. 63. 64, auch hier wird sie mit den Taufen und Siegeln in Verbindung gebracht (cf. P. Soph. 291. 195) P. 63. 64 (s. u.).

Ihr zur Seite stehen die sieben Lichtjungfrauen, die der Taufe vorgesetzt sind, darum von ihnen die Seelen nach der *δοκιμασία* durch die Lichtjungfrau getauft, mit dem Zeichen des Reiches des Ineff. besiegelt und mit dem *χρίσμα πνευματικόν* gesalbt werden (p. 195. 291. 292. 327. 328. 334). Bei diesem Geschäfte unterstützen sie die fünfzehn *παραστάται* (p. 194), dieselben sind identisch mit den im vierten Buch p. 375f. genannten „Sündenvergebern und Reinigern der Missethaten“, welche Jesus bittet, die Sünden der Seelen seiner Jünger zu vergeben und ihre Missethaten zu reinigen (ihre fünfzehn unvergänglichen Namen werden daselbst angerufen¹); ebenso sind sie mit den grossen Dynamis des Vaters des Lichtschatzes identisch; zählt man nämlich die aufgeführten Namen zusammen, so ergibt sich ebenfalls die Anzahl fünfzehn.

Diese Identificierung wird aufs Beste durch das zweite Buch Jeü P. 61 bestätigt. Wie in der P. Sophia bei der Taufe mit dem Lebenswasser, so werden auch hier fünfzehn *παραστάται* erwähnt, die den sieben Lichtjungfrauen dienstbar sind, und mit ihren unaussprechlichen Namen angerufen, das Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen herbeizubringen.

Wie schon ersichtlich, kommen auch die sieben Lichtjungfrauen vor, die der Lebenstaufe vorgesetzt sind (P. 61). — ein

Die ganze Vorstellung von einem Sonnen- und Mondiskus und ihren Fahrten am Himmel auf Barken deutet auf ägyptischen Ursprung.

¹ cf. Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch P. S. p. 90.

Ausdruck, der sich wörtlich in der P. S. p. 327 wiederfindet —; mit ihrem Siegel besiegelt Jesus die Stirn der Jünger, vermöge dessen sie zu den Erben des Lichtreiches gerechnet werden.

III. Die Äonenwelt oder der *κρoσmός*.

War den Bewohnern der Rechten und der Mitte das Geschäft übertragen, das Licht aus den niedrigen Regionen in den Lichtschatz zu sammeln, so muss notwendigerweise vorausgesetzt sein, dass Wesen in den letzteren hausen, in denen das Lichtelement seine ursprüngliche Reinheit verloren hat, denen es darum durch Läuterung wieder gewaltsam entrissen werden muss. Diese Welt wird als die Äonen- oder Archontenwelt dargestellt; in ihr hat der Prozess stattgefunden, der mit innerer Notwendigkeit erfolgen musste, dass nämlich das Licht infolge der grossen Entfernung vom Urlicht immer mehr geschwächt wurde und sich schliesslich mit ganz fremdartigen, materiellen und hylischen Bestandteilen vermischte. Dies ist in des Wortes wirklichster Bedeutung der *κρoσmός* oder Kosmos des Unterganges. — Sehr oft haben die Kirchenväter diese Äonenspekulationen dem Gespött ihrer Leser ausgesetzt und ihre Absurdität nachgewiesen, aber so absurd sie auch erscheinen mögen, so müssen wir, um ihnen nicht ungerecht zu werden, die Ursachen und Gedanken, welche die Gnostiker auf solche Irrwege geleitet haben, genauer ins Auge fassen. Es hatte ein Ende gefunden jenes goldene Zeitalter des reinen Griechentums, welches unter dem ewig heiteren Himmel lebte und von einer wunderbaren Natur umgeben war; dahin war jener heitere, lebenslustige Charakter, jener Sinn für alles Schöne und Herrliche in dieser Welt, der ihn sogar das ungeheure Elend vergessen liess. Denn durch die Hellenisierung des Orients war ein Umschwung eingetreten, die hellenische und orientalische Gedankenwelt hatten sich die Hand gereicht, und die eigentümliche neue Ideenwelt des Hellenismus war aus dieser Befruchtung entstanden. Dies sollte auch auf die Reflexion über die umgebende Welt seine Wirkung ausüben, denn den orientalischen Völkern war von Anfang an eine grosse Schwermütigkeit eigen; seufzend unter der schweren Last launenhafter Despoten lernten sie das Leben nur von seiner rauhen Seite kennen, daher diese eigentümliche Melancholie, welche sich durch alle ihre Schöpfungen, durch alle ihre religiösen Vorstellungen zieht. In

diesen spiegelte sich der Kampf des Lichtes und der Finsternis wieder, die nur Variationen einer und derselben Stimmung waren. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte den Gnosticismus, so erkennt man ganz deutlich, wie sehr er von den orientalischen Spekulationen beeinflusst ist, daher auch manche Forscher seinen Ursprung aus ihnen allein abzuleiten versucht haben. Darum der sich durch alle Systeme hindurchziehende Dualismus, der bei den meisten Gnostikern zur Trennung des Welterschöpfers und des höchsten Gottes führte; darum die Vorstellung, dass die Welt von bösen Mächten geschaffen sei, aus deren Gewalt man befreit werden müsse; deswegen auch der enkratitisch-asketische Zug, um sich des sinnlichen Körpers zu entledigen. Die ganze Äonenwelt sollte das Problem, welches die Gnostiker im tiefsten Grunde des Herzens bewegte, nämlich den Gegensatz von Geist und Materie, Gutem und Bösem, Gott und Welt auf spekulativ-philosophischer Grundlage begreifen helfen.

In der Pistis Sophia treten uns diese Gegensätze nicht mehr in so schroffer Weise entgegen — ein charakteristisches Zeichen, dass sie einer späteren Zeit bereits angehört — da sie manche Herbheiten, die eine Folge dieser Weltanschauung waren, vermieden hat.

Nach ihrer Lehre gab es einst eine Zeit, in der jener folgenreiche Bruch und Abfall von dem höchsten Prinzipie noch nicht stattgefunden hatte; aber nur zu bald sollte derselbe eintreten. Ehe denn überhaupt der Kosmos entstanden, regte sich in diesen Wesen der egoistische Trieb und hatte, wie wir sehen werden, eine Umgestaltung der bisherigen Weltordnung zur Folge. Im Anfang gab es nämlich nur zwölf Äonen (p. 360), welche unter zwei Herrscher gleichmässig verteilt waren, sechs unter Sabaoth Adamas und die sechs andern unter seinem Bruder Jabraoth. Ihre Archonten waren syzygienhaft mit einander verbunden, die Folge konnte nicht ausbleiben: der Trieb der geschlechtlichen Vereinigung und damit verbunden die Herrschsucht, sich aus niedrigen Wesen ein von ihnen abhängiges Reich zu schaffen, brachte sie zu Fall, d. h. sie vollzogen nicht mehr das Mysterium des Lichtes, sondern das der *συνουσία*¹⁾ (p. 360); nicht aber sind

¹ Ähnliche Ansichten über die Entstehung der Dämonen finden wir auch bei den vornicänischen Vätern (cf. Justin), nur nahmen sie

sie, wie K. bemerkt, durch ihre vis luminis übermütig gemacht worden. Ein furchtbares Strafgericht trat ein. Jeü als das Organ des ersten Mysteriums trat unter sie und band sie in ihre unverrückbaren Himmelssphären. Nur Jabraoth mit seinen Archonten (p. 127. 195. 196. 197. 213) erkannte seinen Fehltritt und that Busse; zur Belohnung dafür wurde er und seine Archonten in einen reinen Lufttopos oberhalb des dreizehnten Äons versetzt (p. 360). Zu ihnen lässt Jesus die Seelen des Abraham, Isaak und Jacob bringen, nachdem er diesen ihre Sünden vergeben und die Mysterien des Lichtes mitgeteilt hatte (p. 356).

Ihnen zunächst steht als die oberste Region innerhalb der Äonenwelt der dreizehnte Äon¹, der die untere Welt wieder zu einer grösseren Einheit zusammenfasst. Er ist dadurch Herr² über den zwölften Äon (12 Äonen) und das Licht aller Äonen (p. 144). Infolge seiner unmittelbaren Angrenzung an den Lichtschatz stehen seine Bewohner noch mit dem reinen Lichte in lebendigerem Kontakt.

Daher wird bei ihnen zuerst das Streben zur Wiedervereinigung mit dem Urprinzip wachgerufen, wie die Geschichte der Pistis Sophia lehrt; darum wird der dreizehnte Äon „Topos der δικαιοσύνη“ genannt (p. 92. 102), welcher für die hylischen *προβολαί* des Authades verschlossen bleibt (p. 51. 107). Ihm strebt die Seele der Menschen zu, die noch einen kleinen Teil der höheren Lichtwelt in sich bergen. Aber in ihn hat bereits die Materie ihren Eingang gefunden und sich mit dem reinen Lichte vermischt, daher er auch der „Topos der δικαιοσύνη, der gemischt ist, d. h. Topos der σύγκρασις“ (p. 282)³ genannt wird; freilich hat die Materie noch nicht eine solche Gestaltung angenommen, dass sie ganz überwiegt.

eine Vermischung mit den Weibern der Menschen an; aber auch sonst wurde die Entstehung der Sünde von *πορνεία* abgeleitet.

¹ Er liegt in unendlicher Entfernung vom Orte der Mitte (p. 185).

² Die Behauptung K's., dass infolge dieser seiner Stellung die *άόρατοι* beordert werden, die Äonen nach links zu führen, beruht auf einer mangelhaften Übersetzung (p. 359).

³ Dies bestätigt unsere oben vorgetragene Behauptung, dass der Begriff des *κρρασμός* sich nur auf die Äonenwelt bezieht.

Die erste Stelle im dreizehnten Äon nimmt der Topos des „grossen ἀόρατος“¹ und des „grossen προπάτωρ“ oder des „grossen ἀόρατος προπάτωρ“ (p. 2. 18. 24. 43. 44. 184. 214. 229. 360. 373. 379) ein, aus dem Jeü eine Dynamis nahm und sie in Kronos band.

Neben ihm stehen drei τριδυνάμεις (p. 2. 19. 24. 106 etc.), der Name eines derselben ist ἵφανταχοννηγαῖνχοιχεωχ, aus dem Jeü eine Dynamis in Ares gebunden hat (p. 361), ein anderer heisst χαῖνχωωωχ (p. 361), richtiger aber βαῖνχωωωχ² (p. 387), unter ihm stehen παραλήμπται, welche die Seelen solcher Menschen, die zwar gerecht gelebt, aber die Mysterien nicht empfangen haben, den παραλήμπται ἐρινατοί entreissen und vor die Lichtjungfrau führen³ (p. 261. 387). Der dritte im Bunde ist Authades, der sich von den anderen beiden dadurch unterscheidet, dass das materielle Prinzip bei ihm sehr stark hervortritt, wie schon sein Name „der Freche“ andeutet. Er hat sich zuerst offen gegen die weltregierende Macht aufgelehnt, denn er hat, während alle andern Archonten ihr reines Licht abgaben, auf den Befehl des Lichtes der Lichter nicht gehört und aus sich keine Emanationen hervorgehen lassen, da er die Herrschaft über den ganzen dreizehnten Äon begehrte (p. 44. 49). Sehr streng ist er darauf bedacht, dass alle Wesen seinen Befehlen Folge leisten und das Myst. des dreizehnten Äons vollziehen. Daher ist er von grossem Zorn erfüllt, als die Pistis Sophia, von unendlicher Sehnsucht nach dem Lichtschatze ergriffen, in gläubiger Hingebung diesem zustrebt, und beschliesst ihr Verderben. Er emanirt zu diesem Zwecke eine grosse löwenköpfige Dynamis und aus seiner Hyle eine Menge anderer böser hylischer Existenzen und schickt dieselben zu den Topoi des Chaos, welche

¹ Nach ihm heisst sogar der dreizehnte Äon selbst der ἀόρατος τόπος (p. 164).

² Sein Name kommt auf Gemmen und in den Zauberpapyri vor.

³ Es verdient der Beachtung, dass dieselbe Frage über das Schicksal sündloser, aber der Myst. nicht teilhaftiger Menschen wie im vierten Buch von Johannes, so im dritten Buch von Maria an Jesus gerichtet ist und in fast derselben Weise beantwortet wird — ein Umstand, der doch deutlich lehrt, dass das vierte Buch den übrigen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

die P. S., da sie in ihnen das lang ersehnte Licht zu erkennen glaubt, anlocken und im Chaos quälen (p. 45 ff.), daher dieselben auch seine *πιστοί* genannt werden (p. 214).

Dass nun in der That Authades vor diesen Emanationen sich keineswegs an der allgemeinen Emanation beteiligt, sondern in selbstsüchtiger Absicht sein reines Licht bei sich behalten hat, geht deutlich daraus hervor, dass die nächste Klasse von Wesen, die 24 *ἀόρατοι*, von dem grossen *ἀόρατος προπάτωρ* und zwei Tridynameis emaniert sind (p. 43). Dieselben sind identisch mit den 24 *προβολαί* des „grossen *ἀόρατος*“ (p. 2. 43. 44. cf. 68. 69. 85), was K. nicht bemerkt hat. Alle diese sind syzygienhaft mit einander verbunden, d. h. ein männliches und ein weibliches Wesen bilden ein Paar (p. 63. 85. 91. etc.), die von der Pistis Sophia als „Brüder“ (p. 44. 49. 85) oder „Genossen“ (p. 69. 176) bezeichnet werden, mit denen sie frevelnd ihr Verhältnis gebrochen hat. An dieser Stelle wirft Koestlin die Frage auf, wie man vereinigen könne, dass nach p. 44 die 24 *προβολαί* insgesamt weiblich seien (*sorores Sophiae*), nach p. 43 aber ein als *σύζυγος* der P. S. bezeichnetes Wesen nur als männlich gedacht werden könne, er vermutet daher an erster Stelle eine Unrichtigkeit des Textes. Hier liegt nur eine falsche Übersetzung von Schwartz vor, da der koptische Text richtig „Brüder“ bietet. Grössere Schwierigkeit bietet die Notiz in p. 49: „ich wurde fremd meinen Brüdern, den *ἀόρατοι* und auch den grossen *προβολαί* der Barbelo“. Es hat danach den Anschein, als ob letztere von den *ἀόρατοι* verschieden wären, doch ist von „grossen *προβολαί*“ der Barbelo sonst gar nichts bekannt, darum ich der Vermutung von K. zustimme, dass vielleicht unter diesen *προβ.* die weiblichen unter den 24 *προβ.* zu verstehen sind. Diese Ansicht wird bestätigt durch p. 361, wo die P. S.¹ die Tochter der Barbelo ist. Zu weit gehend ist dagegen die Behauptung, dass die Barbelo ein *σύζυγος* des grossen *ἀόρατος* sei.

Denn diese Barbelo — auch Barbelos genannt (p. 361. 373) —, welche ebenfalls ihren Wohnort im dreizehnten Äon hat, ist nur eine grosse Dynamis des *ἀόρατος* Gottes (p. 373). Sie ist schon

¹ Aus ihr nimmt Jeû eine Dynamis und bindet sie in Aphrodite (p. 361).

stark mit Hyle vermischt (p. 116. 121. 127. 128) und spielt eine Rolle in der Christologie (s. u.).

Daneben befindet sich in diesen Topoi noch eine unzählige Menge anderer Archonten (p. 43) und anderer Wesen, sonst aber erhalten wir kein deutliches Bild von der Bestimmung dieser Sphäre im Universum.

Bevor wir uns zu der Darstellung der eigentlichen Äonenwelt wenden, müssen wir noch einen wichtigen Punkt besprechen, nämlich das Verhältnis der Archonten der Äonen zum Lichtschatz. Wie schon oben gezeigt, sind die Bewohner des Lichtschatzes, ebenso wie die der Rechten und der Mitte, einzig und allein dazu da, das Licht in die untere Welt hinüberzuleiten und umgekehrt wieder zurückzubringen. Für uns handelt es sich hier um die Beantwortung der Frage, ob schon im Lichtschatz Hyle gewesen ist oder nicht. Nirgends giebt das Buch darüber deutliche Auskunft. Aus p. 247. 365. 373 kann man nichts entnehmen, wie K. richtig bemerkt, p. 249 scheint sogar gegen die Annahme einer Hyle im Lichtschatz zu sprechen. Nur aus p. 252: „ihr (Jünger) seid die Hefe ihrer Hyle“ hat K. den Schluss gezogen, dass das Licht nicht an sich selbst das schlechthin Reine bezeichnet, sondern in den Lichtregionen verschiedene Grade von Reinheit des Lichtes vorhanden sind, d. h. die *προβολαί* des Schatzes, die in der Rechten und in der Mitte sind zwar reine, aber doch nicht bloss aus dem Stoffe des Lichtes, sondern auch aus materiellen Elementen bestehende Wesen; es ist also die *ύλη* hier schon in ihrem Anfang vorhanden und kein absoluter Gegensatz zwischen dem Lichtschatz und den Äonensphären. Letztere sind schon geistig und physisch bereits in einem solchen Grade materiell, dass sie geradezu *αἰῶνες ὑλικοί* genannt werden können (p. 64), während in betreff der ersteren nur von einer *ύλη* als accidentiellem Bestandteil, nicht aber als von einem Grundelement ihres Wesens gesprochen wird. Der *κερασμός* ist also die Welt, in der Licht und Materie in einer Reihenfolge verschiedener Mischungen zusammentreten. So scharfsinnig auch die Ausführungen K's. sind, so können sie doch nach unsern obigen Erörterungen über den *κερασμός* nicht als richtig angesehen werden. Nirgends findet man eine deutliche Stelle — und dazu fehlt es nicht an Gelegenheit —, die von einer Hyle des Lichtschatzes spricht, sind doch vielmehr die

προβ. des Lichtes rein (s. o.). Die Hyle hat erst in den Äonen durch den Abfall vom Lichte ihren Anfang genommen. Wie nun im Einzelnen diese Materie gedacht, darüber giebt der Verfasser keine bestimmte Antwort, nur so viel ist klar, dass sie nicht, wie in einigen gnostischen Systemen, als ewiges, neben dem höchsten Urwesen bestehendes Princip aufgefasst wird, vielmehr gab es eine Zeit, wo sie noch nicht war; sie ist aber schon in der Urzeit in die Erscheinung getreten (p. 216).

In unendlicher Entfernung vom dreizehnten Äon liegen die zwölf Äonen (p. 185). Diese hat Jeü bei der Weltordnung in ihre festen Bahnen verwiesen, denn Sabaoth Adamas mit seinen Archonten widersetzte sich dem Lichte und fuhr fort, vermittelt des Mysteriums der *συννοσία* Archonten, Erzengel, Engel, Liturgen und Dekane zu erzeugen. Er wird der „grosse Tyrann“ (p. 25 cf. 38. 136. 137. 144 etc.) oder der „König Adamas“ (p. 291. 293. 294) genannt, der in dem Topos der *κεφαλή* der Äonen sein Reich regiert (p. 336). Wie Authades duldet er aus Herrschsucht keinen Widerstand, daher auch er die P. Sophia hasst und aus sich eine Dynamis zur Unterstützung der *προβολαί* des Authades zum Chaos hinabsendet (p. 136. 137. 138 etc.). Ja selbst als die P. S. von Jesus in einen Topos unterhalb des dreizehnten Äons geführt wird, wird er von solcher Wut entflammt, dass er in seinem eigenen Topos einen Finsternistopos errichtet und Emanationen hervorgehen lässt, um sie in dieser Finsternis quälen zu lassen (p. 170 ff). Daher trifft ihn ein hartes Strafgericht.

Diese Äonen haben Thore und Vorhänge, die von Wächtern bewacht werden (p. 23. 45. 213), ihre *τόποι*, *όίκοι* und *τάξεις* sind von einer Anzahl niedriger Wesen angefüllt:

- 1) *τριδύναμοι* (*τριδυνάμεις*) p. 23. 41. 214. 229.
- 2) *προπάτορες* p. 23. 41. 214.
- 3) *άόρατοι* p. 14. 23. 200. 214. 229.
- 4) *άγέννητοι* p. 2. 41.
- 5) *αύτογενεις* *ibid.*
- 6) *γεννητοί* (nicht *εύγέννητοι*) *ibid.*
- 7) *τύραννοι* p. 23. 41. 229.
- 8) *άρχοντες* p. 2. 19. 23 etc.
- 9) Götter p. 23. 41. 75 etc.
- 10) Erzengel p. 2. 19. 23 etc.

- 11) Engel *ibid.*
- 12) Herren *ibid.*
- 13) Gewalten *ibid.*
- 14) Kräfte (p. 23. 358).
- 15) *σύζυγοι* (p. 214).
- 16) *χωρισσύζυγοι* (p. 2. 23 etc.)
- 17) *φωστῆρες* (p. 2. 23. 41 etc.)
- 18) *σπινθῆρες* (p. 23. 41. 214).
- 19) *φύλακες* (p. 45. 213).
- 20) *δεκανοί* (p. 2. 75. 213).
- 21) *λειτονοργοί* *ibid.*

Weit getrennt von den zwölf Äonen liegt die *εἰμαρμένη* (p. 185 cf. 19. 35. 38 etc.) oder die zweite *σφαῖρα* (p. 22), die von Archonten und Liturgen bevölkert ist (p. 34. 184. 185 etc.) und ebenso wie die nächstfolgende Region von den Archonten der Äonen beherrscht wird (p. 25. 26. 27 etc.). Die Archonten der *εἰμ.* sind durchaus menschenfeindlich, sie zwingen den Menschen zur Sünde (p. 336), bestimmen seinen Tod (p. 277. 278) und binden das *ἀντίμιμον πνεῦμα*, welches ihnen gehört (p. 287. 290. 294), mit Banden und Siegeln in die Seelen (p. 284. 286), um dieselben in ihrer Gewalt zu behalten.

Daran schliesst sich die erste *σφαῖρα* (p. 21) oder kurzweg die *σφαῖρα* (p. 19 etc.), ebenfalls von Archonten (p. 12. 36. 37 etc.), Dynamis (p. 359), Liturgen (p. 35. 344. 345) und Dekanen (p. 14) bewohnt, die insbesondere bei der Schöpfung von Menschenseelen beteiligt sind (s. u.).

Dieser Region entsprechen im vierten Buche die Äonen der *σφαῖρα* (p. 361. 378), d. h. unseres Zodiakus, der in zwölf *οἴκοι* zerfällt (p. 366 ff.). Der erste *οἶκος* der *σφαῖρα* ist der Widder, der zweite der Stier, der dritte die Zwillinge, der vierte der Krebs, der fünfte der Löwe, der sechste die Jungfrau (kommt nicht vor), der siebente die Waage, der achte der Skorpion, der neunte der Schütze, der zehnte der Steinbock, der elfte der Wassermann, der zwölfte die Fische (kommt nicht vor).

Eine andere Frage aber, die aufgeworfen werden muss, ist die, ob diese beiden Regionen identisch sind.

Nach p. 366 ff. band Jeû 18000 Archonten des Adamas in jeden Äon der *σφαῖρα*, setzte über diese 360 Archonten und über diese und die Gebundenen wieder fünf grosse Archonten, d. h.

Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus¹. Dann nahm er eine Dynamis aus dem grossen *ἀόρατος* und band sie in Kronos, eine andere aus *ἵψανταχουνηγαῖνουχουχωχ* in Ares, eine dritte aus *βαίνχωωωχ* in Hermes, eine vierte aus der P. Sophia in Aphrodite, um durch sie den Kosmos und die Aonen der Sphära zu lenken, auf dass sie diese nicht durch ihre *πονηρία* verdürben. Dann nahm er eine Dynamis aus dem kleinen Sabaoth dem Guten der Mitte und band sie in Zeus², „da dieser ein guter (sc. Stern) ist, auf dass er sie in seiner Güte lenke; und er stellte den Umkreis seiner Taxis so, dass er elf Monate in jedem Äon zubrachte, indem er feststeht (*στηριζόμενος*), damit er alle Archonten, über welche er kommt, von der Schlechtigkeit ihrer *πονηρία* befreie; und er gab ihm zwei Äonen zum Wohnort, die sich vor denen des Hermes befinden“.

Aber mit der Einrichtung der *εἰμαρμένη σφαῖρα* war das Organisationswerk noch nicht vollendet. Jed nahm nämlich noch einmal 360 aus der Mitte der Archonten des Sabaoth Adamas und fesselte sie in einen Lufttopos unterhalb der *σφαῖρα*; über sie setzte er ebenfalls fünf grosse Archonten, die auf dem Wege der Mitte sind (p. 364. 359).

Die fünf Archonten sind folgende:

1) Die Paraplex (p. 364), ein Archon mit Frauengestalt, deren Haar bis auf die Füsse reicht; unter ihrer Gewalt stehen 25 Archidämonen, die ihrerseits wieder über eine Menge Dämonen herrschen. Diese Dämonen gehen in die Menschen ein, um dieselben zum Zürnen, Fluchen und Schmähnen zu verführen, tragen nach dem Tode die Seele raubend davon und schicken sie durch böse Qualen.

2) Die Ariuth, die „Äthiopierin“, ein weiblicher Archon, ganz schwarz; unter ihrer Gewalt stehen 14 Dämonen, die wieder eine

¹ Über die ophitischen Planetengeister cf. Baudissin: Studien zur semit. Religionsgeschichte. S. 232 ff.

² Die Vorstellung von Zeus und Aphrodite als *ἀγαθοποιοί*, Saturn und Mars als *κακοποιοί* ist eine alte astrologische Lehre, die schon bei den Chaldäern herrschte, s. Sext. Empiricus adv. Astrol. § 29 ed. Fabr. Hermetis aphorismi (in Junctin. speculum astrol. Tom. I p. 840) § 4: Jupiter configuratus malevolis mutat eorum malitiam in bonum; Venus non potest hoc facere, nisi adiuvetur a Jove (Koestl.).

Menge anderer beherrschen. Sie verleiten die Menschen zu Zank, Krieg und Mord (p. 367).

3) Die dritte Taxis ist Hecate mit drei Gesichtern; unter ihr sind 27 Dämonen, welche die Menschen zu falschen Schwüren und Diebstählen verführen (p. 368).

4) Es folgt Parhedron Typhon, unter dessen Gewalt 32 Dämonen stehen, die zu Begierde, Hurerei und Ehebruch verleiten (p. 369).

5) Die fünfte Taxis ist Jachthanabas, ein gewaltiger Archon mit einer Menge anderer Dämonen, die zu Ungerechtigkeit Parteilichkeit und Bestechung verführen (p. 370); p. 262 wird Jachth. der „Unbarmherzige“ genannt.

Diese Archonten und Dämonen sind heftige Gegner des Lichtes, und ihr Hauptzweck ist der, dass sie die Menschen zu allen Sünden verführen und die Seelen nach dem Tode durch furchtbare Qualen peinigen lassen. Zwar ist dafür Sorge getragen, dass sie nicht allzu grosse Macht erlangen, denn Jetu und Zorokothora kommen in gewissen Zeitpunkten herab und entziehen ihnen Teile ihrer Lichtkraft, aber kaum sind sie gegangen, so setzen jene ihr altes Unwesen fort. Freilich auch diese Qualen haben ein Ende; wenn gewisse Konstellationen eintreten, so müssen sie die Seelen freigeben. In dieser Region hat die *μολρα*, die dem Menschen den Tod bestimmt, ihren Sitz (p. 285. 287. 290).

„In diesen archontes viae medii stellt sich folglich das Negative in dem Wesen und Charakter der Weltherrscher dar; wie auch die bessern unter ihnen mit Eifersucht ihre Macht über die Menschenseelen zu bewahren und später die Erlösung zu verhindern suchen, so gehen nun diese auf gar nichts Anderes mehr aus als darauf, zur Rache dafür, dass sie des Lichtes beraubt worden, nun auch Andere des ihrigen zu berauben, das Licht überall zu vernichten, ihren Grimm wegen des Verlustes ihrer Herrschaft und Gewalt durch Zerstörung des Menschen, d. h. derjenigen Menschen zu befriedigen, welche sie einerseits als ein blosses Gebilde der Weltherrscher, zu denen sie selbst gehören, ansehen, in welcher sie aber andererseits doch mit Neid und Missgunst etwas Höheres, eine erhabeneren, der ihrigen weit überlegene Bestimmung anerkennen müssen“ (Koestl.).

Wenden wir uns jetzt wieder unserer oben aufgeworfenen Frage zu, so müssen wir gestehen, dass die zwölf *οἰχοι* der

σφατρα nicht ohne Weiteres mit der *σφατρα* in den drei ersten Büchern zu identificieren sind. Zu deutlich erkennt man noch die astrologische Grundlage des Systems im vierten Buche, welche auf der Einteilung des Jahres beruht und auf ein höheres Alter schliessen lässt. Irren wir uns nicht, so sind die zwölf Äonen nicht von den zwölf *οἴκοι* der *σφατρα εἰμ.* zu trennen, da sie in naher Beziehung zu den fünf Planeten stehen; dafür spricht die Thatsache, dass stets statt der Archonten der Äonen die Archonten der *σφατρα εἰμαρμένη* aufgeführt werden. In den andern Büchern hat man die alten zwölf Äonen wieder aufgenommen, hat aber das System nach der Seite hin weiter entwickelt, dass man *σφατρα εἰμαρμένη* oder *εἰμαρ. σφατρα* in zwei verschiedene Regionen zerlegt hat. Im dritten Buche p. 287. 336. 337. 338. findet man noch einen Nachklang einer älteren Vorstellung; hier wird nämlich neben den Archonten der *εἰμαρμένη* von Archonten der grossen *εἰμαρμένη* gesprochen, insbesondere werden fünf darunter hervorgehoben, die in den *Τοποὶ* der *κεφαλή* der Äonen d. h. in dem *Τοπος* des Reiches des Adamas sich befinden und die Seelenbildung ebenso wie die Archonten der *εἰμαρμένη* besorgen. Die übrigen beiden Bücher wissen weder etwas von einer grossen *εἰμαρμένη* (im Gegensatz zu einer „kleinen“), noch von fünf grossen Archonten im *Τοπος* des Adamas d. h. im zwölften Äon. Hier liegt der Widerspruch klar auf der Hand, der meiner Meinung nach nur durch die Annahme gelöst werden kann, dass dem Verfasser noch ein älteres Stadium der Systembildung bekannt war, in welchem über den zwölf Äonen die fünf Planetenfürsten d. h. die fünf grossen Archonten standen. Freilich muss ihm noch bei aller Unklarheit soviel bewusst gewesen sein, dass er diese beiderlei Archonten nicht identificiert, sondern die Archonten der grossen *εἰμ.*¹ mit denen der *εἰμαρμένη* zusammengebracht hat, die freilich nicht im *Τοπος* des Adamas ihren Sitz haben, sonst aber ganz dieselben Funktionen verrichten.

In Anknüpfung daran will ich nicht unerwähnt lassen, dass die Archonten des Weges der Mitte nur im vierten und dritten

¹ Es ist nicht unmöglich, dass zu ihrer Bildung die fünf grossen Archonten des Weges der Mitte beigetragen haben, da dieselben eine ähnliche Funktion besitzen.

Buch (p. 262. 285. 287 etc.), niemals aber in den beiden ersten Büchern genannt werden. Ist dies Zufall oder nicht?

Die Äonenwelt in den beiden Büchern Jeu.

Sehr viel interessante Angaben bieten uns diese beiden Abhandlungen, die um so interessanter sind, weil uns in jeder derselben die gesammte Äonenwelt vor die Augen geführt wird und zwar, wie der Augenschein lehrt, in selbständiger Fassung. Eingehend handelt von ihr das erste Buch in P. 35—38¹. Danach giebt es zwölf Äonen, an deren Spitze der dreizehnte Äon steht. Dieselben hat Jeu (s. o.) auf Befehl des ersten Mysteriums eingesetzt, in jedem befinden sich Archonten, Dekane und Liturgen, in welchen die Glieder Jesu seit der Erschaffung der Welt zerstreut sind.

Wie können nun dieselben „Glieder“ Jesu genannt werden? In der Abhandlung selbst erhalten wir nirgends auf diese Frage Antwort, da diese Blätter ohne allen Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden stehen. Zur Aufhellung können wir zum Glück die Pistis Sophia herbeiziehen; dort heisst es, wie wir oben gesehen, dass Jesus im Anfang eine Kraft von sich habe ausgehen lassen, die der letzte *παραστάτης* in den *κρασμός* gestossen, in welchem sie sich mit den *ἀόρατοι* und Archonten vereinigt habe. Hieraus erhellt, in welchem Sinne Jesus, da ein Teil seines eigenen Ich's in diesen Wesen Wohnung gefunden hatte, berechtigt war, von „Gliedern“ zu reden, die in ihnen zerstreut sind. Darum müssen dieselben bei der evectio universi wieder gesammelt und in das Lichtreich aufgenommen werden.

Jeder dieser Äonen hat einen unvergänglichen Namen, die vier ersten sind nicht mehr erhalten; der fünfte heisst *ψαμαζαζ*, der sechste *ζαουζα*, der siebente *χαζαβραωζα*, der achte *βαναζα*.., der neunte *δαζαωζα*.., der zehnte *τανοαζ*, der elfte *πλουζααα*, der zwölfte *παρναζα*.., eine Taxis im dreizehnten *ωαζαναζαω*, der dreizehnte *λαζαζααα*, der reine Lufttopos *χαχαζαωραζα*.

Dies sind dieselben Äonen wie die in der P. Sophia. Von

¹ Es ist zu berücksichtigen, dass diese beiden Blätter vielleicht gar nicht zum ersten Buche gehören.

den zwölf Äonen wird weiter gar nichts gesagt, nur im dreizehnten Äon befindet sich eine Taxis der 24 unsichtbaren Emanationen (identisch mit den 24 *ἀόρατοι* oder *ἀόρατοι προβολαί* in der P. S.) mit ihren Archonten, Göttern, Herren, Erzengeln, Engeln, Dekanen und Liturgen. In dem wirklichen dreizehnten Äon wohnen die drei Götter (das sind die *τριδυνάμεις*-Götter s. o.) und der Unsichtbare (d. i. der *ἀόρατος προπάτωρ* s. o.). Oberhalb desselben liegt ein reiner Lufttopos, in den Jabraoth mit seinen Archonten, die geglaubt haben, versetzt ist (s. P. S.). Also herrscht auch hier die Vorstellung von einem Fall der Archonten, von der Busse des Jabr. und seiner Archonten und ihrer Belohnung dafür, wie auch von der Einrichtung der zwölf Äonen durch Jeû. Von einer weiteren Einteilung der Äonenwelt in *εἰμαρμένη* und *σφαίρα* war aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht die Rede, diese Unterscheidung scheint erst durch das vierte Buch angebahnt und in den drei andern Büchern weiter ausgebildet zu sein. Trotz alledem ergibt sich aus diesen Angaben eine vollkommene Identität der systematischen Grundlage mit der Pistis Sophia.

Betrachten wir nun das zweite Buch, in dem wir von P. 77 an eine ausführliche Darstellung erhalten. Jesus teilt nämlich hier seinen Jüngern die Mysterien der zwölf Äonen d. h. die Namen der Archonten, ihre Siegel und deren Namen, die Art ihrer Anrufung und ihre Apologien mit.

Die Archonten des ersten Äons sind *προτεθπεροσμοφων* und *χους*, des zweiten *χουνχεωχ*, des dritten *ιαλδαβαωθ* und *χουχω*, des vierten *σαμαηλω*¹ und *χωχωχουχα*, vom fünften *ιαλθω*, *αιωα* und *νοωαλ*? (daneben *ιαλθω*, *αιωχ* und *αισωαλ*), sechsten *ζωζαωχα*, *χωζωαζαω*, *ωβαωθ*. — Dieser sechste Äon wird auch die „kleine Mitte“ genannt, denn sie gehört zu den

¹ Derselbe Samael erscheint auch in dem System der Ophiten. Iren. I, 30, 9: Sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt; et proiectibilem serpentem duo habere nomina, Michael et Samael (Theodoret haer. fab. 14 Samanna) dicunt; er entstammt der semitischen Mythologie ܫܢܘܦܐ aus ܫܢ venenum und ܘܦܐ vis s. potentia cf. Buxtorf lexic. chald. talm. rabb. II. S. 749, Eisenmenger: Entd. Judentum, Teil I. c. 18. S. 820.

sechs Äonen, welche geglaubt haben, darum haben die Archonten jener sechs Äonen ein kleines Gut in denselben. — Vom siebenten: *χωζωαζαχω, ιαζω*, vom achten *ιαω, ασαχω, αωειω* (daneben *ιαως, ναχοι, αωειω*), vom neunten *βωζηωθ, ωζαι, ηξα-ναθα*, vom zehnten *ωβαθωι* (daneben *ωεβθωι*), *οωσαωθ (ιωσαωθ), θωιαζ*, vom elften *αγεωνε, ζωτεωζ, ζησεων* (daneben *γενηζω, αυτοζωχ, πιατενζαχω*). Im zwölften Äon befindet sich der unsichtbare Gott, die *βάρβηλος* und der Ungezeugte; der erstere wohnt in einem Topos für sich, darum sind Vorhänge vor ihn gezogen. Daneben giebt es in jenem Äon noch eine Menge anderer Götter, welche in dem Lichtschatz „Archonten“ genannt werden d. h. die grossen Archonten, welche über alle Äonen herrschen und dem unsichtbaren Gotte¹, der Barbelos und dem Ungezeugten dienstbar sind. Die Namen der angeführten Archonten sind *χαρβυωθω, αρζωζα, ζαζαζαωθ* (daneben auch *ζαμηωαι, εωνιζα, βαρβωην*).

Im dreizehnten Äon finden wir den „grossen unsichtbaren Gott“, den „grossen jungfräulichen Geist“ und die „24 *προβολαι* des unsichtbaren Gottes“, deren 24 unvergängliche Namen uns angegeben werden (P. 83).

In dem vierzehnten Äon wohnen der „zweite unsichtbare Gott“ und der „grosse Gott“ oder der „grosse gerechte² Gott“, letzterer ist eine Dynamis der gleich zu nennenden drei Archonten des Lichtes. Daneben giebt es noch eine Menge Dynamis in diesem Topos, aber sie sind nicht so zahlreich wie diejenigen, welche sich ausserhalb von ihnen in den Äonen befinden.

Ausserhalb der Lichtschätze und diesen sich anschliessend giebt es drei Archonten. Diese sind innerhalb von allen Unsichtbaren und allen Äonen, auch übertreffen sie bei weitem alle in den Äonen wohnenden Götter. Es sind dies die drei *τριδύναμοι*-Götter, welche der Mysterien des Lichtschatzes gewürdigt worden sind.

¹ Nach ihm werden die Götter und Herrschaften der Äonen die „zwölf Äonen des unsichtbaren Gottes“ genannt (P. 54. 68). Was der Verfasser unter den „sechs grossen Äonen“ versteht, ist nicht klar, wahrscheinlich die sechs oberen.

² Die koptische Abbrüviatur *χς* ist m. E. nicht in *χριστός*, sondern in *χρηστός* aufzulösen.

Denn, als die erste Dynamis¹ herauskam und ihnen das Lichtreich verkündigte, waren sie die ersten, welche in ihr geblieben sind; zum Lohn dafür hatten sie die Mysterien erhalten, ausgenommen nur das Mysterium der Sündenvergebung, darum konnten sie noch nicht in den Lichtschatz aufgenommen werden. Aber Jesus giebt die Versicherung, dass er ihnen, weil sie an das Mysterium des Lichtreiches geglaubt haben, dieses noch fehlende Mysterium bei der Aussonderung aller Äonen geben werde. In ihren Topoi ist die Seele keinen Qualen ausgesetzt und ihre *παραλήμπται* nehmen sie zu sich und führen sie zum Lichtschatz² (Jungfrau?).

Schon die Lehre, dass nicht dreizehn, sondern vierzehn Äonen vorhanden sind, zeigt deutlich die Differenz zwischen den beiden Büchern Jeü, doch würde ich darauf kein so grosses Gewicht legen, wenn nicht im Einzelnen so merkwürdige Verschiedenheiten auftauchten. Der Verfasser des zweiten Buches kennt wohl einen Bruch der Äonenwelt mit der Lichtwelt, ihm ist nicht unbekannt, dass einige Archonten u. z. die sechs ersten Äonen bei der Verkündigung des Lichtes sich gläubig diesem zugewandt haben, aber von einer Belohnung derselben, von einer Versetzung des Jabraoth und seiner Archonten in einen reineren Lufttopos durch Jeü ist nicht die leiseste Andeutung vorhanden, ja alle Anzeichen sprechen direkt dagegen. Vom sechsten Äon wird nämlich gesagt, dass er „die kleine Mitte“ genannt werde, denn diese gehöre zu den sechs Äonen, deren Archonten an das Lichtreich geglaubt haben und in ihnen (sc. Äonen) ein kleines Gut besitzen. Welches sind nun diese sechs Äonen, und was bedeutet „die kleine Mitte“? Man könnte leicht geneigt sein, unter ihnen die Äonen von eins bis sechs zu verstehen, aber dies ist meiner Meinung nach unmöglich, denn betrachtet man die Archonten derselben, so treffen wir auf zwei uns auch sonst bekannte Namen: Jaldabaoth und Samaelo, die bei den ophitischen Sekten eine für die Menschheit so verderbliche Rolle spielten; an dieser Thatsache scheidert also eine Identificierung. Alles

¹ Ist diese mit der Lichtkraft, welche von Jesus ausging, identisch?

² Leider bricht hier der Text für immer ab, da der Schluss des Werkes nicht erhalten ist.

spricht vielmehr für die nächsten oberen Äonen. Zwar können wir aus den wunderlichen Archontennamen nichts Bestimmtes schliessen, aber im zwölften Äon finden wir uns geläufige Namen: den „unsichtbaren Gott“, die „Barbelos“ und den „ungezeugten Gott“, denen, so weit uns bekannt, niemals eine menschenfeindliche Tendenz zugeschrieben wird. Ist nun unsere Auslegung richtig, so erklärt sich auch der sonderbare Ausdruck „kleine Mitte“. Innerhalb der zwölf Äonen kann nämlich von einer Mitte nicht gesprochen werden, der Verfasser kann daher den siebenten Äon (sc. von oben an gerechnet) nur als die „kleine Mitte“ bezeichnen, indem durch ihn auf der einen Seite fünf, auf der andern Seite sechs Äonen verbleiben, ihn selbst rechnet er noch zu den ersten sechs Äonen (von oben); darum nehmen auch seine Archonten eine Sonderstellung gegenüber denen der fünf unteren Äonen ein, werden also aller Wahrscheinlichkeit nach einer besonderen Gnade teilhaftig werden. Es bedarf wohl nach diesen Angaben kaum der Erwähnung, dass uns in dem zweiten Buche eine noch ältere Phase der Systembildung vorliegt, ja, um gleich einen Schritt weiter zu gehen, dass das zweite Buch nicht von einunddemselben Verfasser herrühren kann, wir müssten denn annehmen, dass die beiden Blätter (P. 35—38) nicht zum ersten Buche gehören: eine Annahme, der ich meine Zustimmung jetzt nicht versagen möchte. Einen sehr altertümlichen Zug zeigt die Thatsache, dass die guten und schlechten Archonten der Äonen noch nicht in verschiedene Regionen geschieden sind, sondern noch neben einander wohnen. Dies bestätigt uns die Aussage Jesu, dass er einst eine Aussonderung der Äonen vornehmen werde, um dann den drei *τριδύναμοι*-Göttern die Mysterien des Lichtes zu verleihen. Nach dieser Lehre hat also nicht Jeü in der Urzeit auf Befehl einer höheren Macht die Scheidung vorgenommen, sie wird vielmehr erst durch Jesus selbst zum Abschluss gebracht werden. Wir können an dieser Stelle noch den Gedankengang verfolgen, der zu der Fortbildung des Systems anregte, es war nämlich der tiefe religiöse Gedanke, dass der aufrichtigen *μετάνοια* eine entsprechende Belohnung zuteil werden müsse; die Folge war, dass man Jabraoth und seine Archonten in einen reinen Lufttopos versetzte und der Äonenwelt eine neue Einrichtung gab. Diesen zweiten Schritt, der mit logischer Folgerichtigkeit gethan werden musste, zeigen

die beiden genannten Blätter. Aber nicht allein in dem allgemeinen Grundriss des Systems ergeben sich Differenzen, sondern auch im Aufriss desselben. Die höchste Stellung in der Äonenwelt nehmen die drei *τριδύναμοι*-Götter ein, dieselben sind ohne Zweifel mit den drei *τριδυνάμεις*-Göttern identisch, aber während hier sich alle drei dem Lichtschatz gläubig zuwenden, tritt uns in der P. S. der dritte von ihnen als von einer unbändigen Herrschaft getrieben entgegen, welcher sogar die an das Lichtreich gläubigen Seelen der Vernichtung anheimzugeben versucht. Ohne auf alle die Einzelheiten näher einzugehen, da die Differenzen ja klar auf der Hand liegen, möchte ich nur auf den „grossen jungfräulichen Geist“ und die Stellung der Barbelos und des Jaldabaoth hinweisen. Der erste ist weiblich aufgefasst und ohne Zweifel mit dem *πνεῦμα ἅγιον* identisch, da der heilige Geist (wie im A. T.) als ein weibliches Wesen vorgestellt wurde. Sehr merkwürdig ist es, dass die Barbelos (d. i. Barbelo) im zwölften Äon ihren Wohnsitz hat, die 24 *προβολαί* des unsichtbaren Gottes dagegen sich im dreizehnten Äon befinden. Wir können daraus schliessen, dass der ganze Mythos¹ der P. S. hier noch keinen Eingang gefunden hatte, also derselbe erst einer jüngeren Epoche angehört. Charakteristisch ist auch die Stellung des Jaldabaoth; nach Lehre der Pistis Sophia (cf. viertes Buch) befindet er sich im Chaos mit seinen 49 Dämonen (s. u.), um die Seelen zu peinigen. Hier gehört er vielmehr den Archonten des dritten Äons an, der Verfasser kennt mithin noch nicht jene unheimliche Welt der Archonten des Weges der Mitte, des Amente, des Chaos und der äusseren Finsternis. Diese eines Dante würdige Höllenbeschreibung gebührt einem jüngeren Verfasser zugeschrieben zu werden, der den Ort der Verdammnis so schrecklich als möglich ausmalen wollte und der katholischen Kirche ein prachtvolles Bild hinterlassen hat, denn vergleicht man die Lehren des späteren Katholicismus über Hölle und Fegefeuer, so wird man den Einfluss des Gnosticismus nicht verkennen können. Freilich darf man nicht der Meinung sein, als wenn das zweite Buch Jett keine Qualen der Seelen von

¹ Nicht unwahrscheinlich ist es mir, dass die valentinianische Gnosis für die Entstehung, beziehungsweise Einverleibung dieses Mythos in das System von grossem Einfluss gewesen ist.

seiten der Archonten kennt, — es giebt vielmehr in demselben noch keine *ex professo* zu diesem Zwecke geschaffenen Regionen, — auch das erste Buch giebt keine Andeutung darüber —, denn an dem Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen (P. 56. 66 ff.), ersieht man deutlich, dass die Seelen von Sabaoth Adamas und seinen Archegoi beim Durchgang durch die Äonen Züchtigungen zu erwarten haben. In dieser Hinsicht ist die Bemerkung interessant, dass im Topos der drei *τριδύναμοι*-Götter kein Züchtigungsort vorhanden ist; der Verfasser hat wahrscheinlich in allen Äonen, selbst in den sechs oberen noch böse Archonten, die zur Peinigung bestimmt sind, angenommen. Ihr Oberhaupt ist Sabaoth Adamas, (cf. P. S.), der im zwölften Äon seinen Platz haben muss. Dies ist nun freilich nicht bestimmt angegeben, aber lässt sich mit voller Sicherheit aus der Bemerkung schliessen, dass sich im zwölften Äon ausser dem „unsichtbaren Gott“, der Barbelo und dem „Ungezeugten“ noch eine Menge anderer Götter befinden, welche von den Bewohnern des Lichtschatzes „Archonten“ genannt werden. Dies sind die „grossen Archonten“, welche über alle Äonen herrschen; zu diesen gehört auch Sabaoth Adamas. Auch hier schimmert noch der embryonale Zustand unseres Buches durch. Die Stellung des sich gegen das Lichtreich auflehrenden Sabaoth neben dem wirklichen Herrscher dieses Topos, dem „unsichtbaren Gotte“, war eine wenig aufgeklärte, darum verselbständigte man in logischer Weise sein Reich, versetzte aber auch die Barbelo und den „unsichtbaren Gott“ eine Stufe höher in den dreizehnten Äon.

Möge es uns vergönnt sein, im Anschluss an diese Erörterungen einen kleinen Streifzug auf ein sehr gefährliches Gebiet zu unternehmen, d. h. den Versuch zu wagen, den Entwicklungsgang der vor uns liegenden Systeme weiter zu verfolgen; freilich wird hier die grösste Vorsicht am Platze sein, um nicht unversehens in einen Hinterhalt gelockt zu werden. Im vierten Buche der Pistis Sophia zeigt sich schon ein bedeutender Gedankenfortschritt, der Verfasser hat noch eine dunkle Kunde, dass es ursprünglich zwölf Äonen gegeben hat, die unter die Herrschaft des Sabaoth Adamas und Jabraoth geteilt waren. Auf Grund seiner gewonnenen Anschauung von der Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten versetzt er Jabraoth in den Lufttopos;

das Reich des Adamas wird dagegen durch Jeü vernichtet. Nun versucht der Verfasser die Bildung eines neuen Systems und errichtet dies auf astrologischer Grundlage, wie wir es oben geschildert haben. Auf diese Weise entsteht eine *σφαῖρα εἰμαρμένη* aus zwölf Äonen und unterhalb derselben die Archonten des Weges der Mitte; Sabaoth Ad. bleibt wahrscheinlich im zwölften Äon, aber er wird durch die fünf grossen Archonten d. h. die Planetenfürsten beherrscht. Von diesem vierten Buch aus erfolgte die Weiterentwicklung. Dies lehren deutlich die drei ersten Bücher. In ihnen wurde der astrologische Charakter des Systems etwas abgestreift, die *σφαῖρα εἰμαρμένη* in zwei getrennte Regionen geschieden, in *εἰμαρμένη* und *σφαῖρα*, dann aber die ursprüngliche Zwölfzahl der Äonen wiederhergestellt, u. z. als Beherrscher der beiden niedrigeren Sphären. Auf diese Weise hat es die himmelstürmende Phantasie dahin gebracht, aus einer Sphäre drei ungeheure neue Regionen hervorzuzaubern; im Grunde sind zwei von diesen ganz überflüssig, da, sobald man genauer prüft, sie alle dasselbe Schicksal, dieselbe Funktion im Universum haben. Das dritte Buch bezeichnet in dieser Entwicklung ein Übergangsstadium, welches noch manche Unklarheiten in sich birgt. Nur in ihm wird von einer grossen *εἰμαρμένη* und von fünf grossen Archonten derselben gesprochen, aber sie finden nirgends eine organische Verbindung mit dem zu Grunde liegenden System und entstammen an dieser Stelle einer längst veralteten, aber noch nicht ganz überwundenen Anschauung.

Die ersten beiden Bücher haben das System zur vollen Reife entwickelt; hier sind vier unter einander liegende, aber durch ungeheure Entfernungen getrennte Regionen vorhanden: die zwölf Äonen, die *εἰμαρμένη*, die *σφαῖρα* und der Topos des Weges der Mitte¹.

Fassen wir noch einmal die gewonnenen Resultate zusammen, so ergibt sich folgende Abfolge der einzelnen Bücher: Das älteste Werk machen die beiden Bücher Jeü aus, etwas später versucht das vierte Buch der Pistis Sophia eine neue Lösung des Problems auf astrologischer Grundlage, einer viel späteren

¹ Ich muss an dieser Stelle noch einmal bemerken, dass dieser Topos in den ersten Büchern nicht genannt wird, dies kann aber durch den Inhalt bedingt sein.

Periode gehören die drei ersten Bücher an. Diese Abfolge möchte auf den ersten Blick sehr viel Bedenken hervorrufen, aber in einer Sekte, wo neue Bücher in kurzer Zeit wie Pilze aus dem Erdboden hervorwachsen, konnte die Qualität und Originalität der Schriften nicht der Quantität entsprechen, vielmehr begnügten sich die Verfasser mit einer wüsten kompilatorischen Arbeit. Andererseits ist es sehr zweifelhaft, ob die Verfasser selbst schon diese einzelnen Bücher zu einem Ganzen vereinigt haben, oder ob sie nicht, was mir viel wahrscheinlicher klingt, erst in späterer Zeit von Anhängern der Sekte gesammelt worden sind.

Zum Schluss wollen wir noch etwas eingehender das dritte Buch und seine Stellung zu den andern Büchern der P. S. beleuchten.

Dem Scharfsinn Koestlin's war die merkwürdige Thatsache nicht entgangen, dass dem dritten wie dem vierten Buche der Titel *μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος* voranstehe (S. 15 Anm.). „Man könnte infolge dieses Umstandes vermuten wollen“, führt er aus, „auch jenes gehöre nicht mehr zu dem Cyklus der im elften Jahre nach der Auferstehung erteilten Belehrungen; ja man könnte hierfür nicht ohne Schein anführen die auffallende Stelle im Eingange des Buches (*haec quae scripsi vobis κατὰ similitudinem* etc. p. 254), nach welcher hier (dem Titel beider letzten Bücher entsprechend) Christus selbst als der vorgestellt wäre, von welchem das nun Folgende niedergeschrieben worden, während im ersten Buch (p. 32. 69 ff.) Philippus und neben ihm Thomas und Matthäus als diejenigen genannt sind, welche die Belehrungen Jesu aufzuzeichnen haben. Allein von jenem Eingange (p. 252—254 med.) abgesehen, beschäftigt sich das dritte Buch ganz in derselben Weise, wie die beiden ersten, gerade mit den höchsten Mysterien, welche nach p. 1 ff. erst im elften Jahre den Jüngern mitgeteilt werden, es behandelt von p. 254 med. an in unmittelbarer Anschliessung an lib. 2 p. 252 und ganz in derselben Weise wie dieses (p. 202 ff.) die Lehre von der Notwendigkeit der Busse und von den verschiedenen Graden der Mysterien, und es kann folglich in keiner Weise von den beiden ersten Büchern getrennt werden. Der Eingang p. 252—254 lin. 19 steht ganz isoliert, er hängt weder mit dem Schluss des zweiten Buchs, noch mit dem von p. 254 lin. 21 an Folgenden zusammen, sondern unterbricht den Zusammenhang

zwischen dem hier beginnenden Abschnitt des dritten und dem Schluss des zweiten Buchs; das, was seinen Hauptinhalt bildet, nämlich einige Andeutungen über die *μέλη* Ineffabilis, steht, obwohl es auf p. 228. 241 zurückweist, doch seinem nähern Inhalte nach ganz abgerissen und zusammenhangslos da, und die schon erwähnte Hinweisung auf scripta Jesu hat im Vorhergehenden ganz und gar nichts, auf was sie sich beziehen liesse. Alle diese Schwierigkeiten (welche noch dadurch vermehrt werden, dass Anfangs- und Schlussworte dieses Eingangs fehlen) sind wohl durch die Annahme zu heben, dass der Eingang entweder durch irgend einen Zufall, etwa aus einem spätern verlorenen Buche, das die Lehre vom Ineffabilis und seinen *μέλη* und *μυστήρια* ausführlicher behandelte, hierher gekommen ist, oder dass der Verfasser selbst hier ein Bruchstück dieser spätern Darstellung anticipirend einschob, entweder um zum Voraus auf die Aufschlüsse, die er noch in Bereitschaft habe, hinzuweisen und wenigstens vorläufig über den p. 228 und 241 erwähnten Begriff der *μέλη* Ineffabilis etwas zu sagen, oder um sich vorläufig dagegen zu verwahren, dass seine Lehre von diesen *μέλη* eine anthropomorphistische Vorstellung von Gott in sich zu schliessen scheine (p. 252f. lin. 15—27). Möglicherweise gehört auch die Überschrift *μέρος τ. Σ.* blos zu diesem Fragment am Eingang, so dass also das dritte Buch nicht, wie es auf den ersten Anblick scheint, durch einen andern Titel vom ersten und zweiten, mit denen es seinem Inhalte nach zusammengehört, getrennt wäre. Eine ähnliche Einschiebung findet sich am Schlusse des ersten Buches, indem hier ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kabbalistische Bezeichnungen des *ἀθάνατος* (Gottes?) und der höheren Mysterien durch Buchstaben, wie wir sie auch bei den Ophiten u. A. finden, gegeben werden. — Es bedarf kaum der Erwähnung, dass auch der Titel *μέρος τευχῶν Σωτήρος* auf einen Cyklus älterer Darstellungen, von dem S. 5 die Rede war, hinweist, indem ja die Unbestimmtheit dieses „*μέρος*“ nur unter der Voraussetzung erklärbar ist, dass der Verfasser oder Compiler des Ganzen einzelne Teile oder Fragmente aus einem Schriftwerk „*τεύχη Σωτήρος*“ in das Seinige aufnahm, wie z. B. Buch 4 und vielleicht auch noch andere verlorengegangene. Diesen Titel konnte er sodann, falls derselbe nämlich nicht blos zu dem Fragment p. 252ff. gehört, auch

auf sein eigenes drittes Buch übertragen, um dasselbe durch diese Bezeichnung jenen ältern *τεύχη* gleichzustellen. Bei den beiden ersten aber zog er die Bezeichnung Pistis Sophia vor, um auf den Hauptgegenstand derselben, den er mit so grossem Interesse schildert, gleich von vorn herein hinzuweisen“.

Soweit Koestlin. Wer mit Aufmerksamkeit unsern früheren Auseinandersetzungen gefolgt ist, wird erkennen, dass wir uns den hier vorgetragenen Ansichten nicht anschliessen können. Es ist unrichtig, dass der Verfasser den beiden ersten Büchern den Titel Pistis Sophia gegeben hat, denn das erste Buch führt überhaupt gar keinen Titel, das zweite hat die Überschrift: „Der zweite Topos der Pistis Sophia“. Im koptischen Texte findet man zu dieser Stelle von Petermann folgende Notiz: „Titulus multo lucidiori atramento. Scripsit, ni fallor, recentior quidam Coptita, etsi haud dubie satis antiquus“. Hieraus ergibt sich mit voller Evidenz, dass irgend ein späterer Schreiber diesen Titel eingefügt hat u. z. auf eigene Hand, indem er aus dem Hauptinhalt sich einen Titel zurecht konstruierte. Dies zeigt schon die unklare Fassung, denn welcher Verfasser würde wohl sein Buch mit einem Titel „τόποι der Pistis Sophia“ versehen haben? Verstehe ich diesen recht, so soll wohl mit dem ersten τόπος der Aufenthalt der P. S. in der Unterwelt, mit dem zweiten τόπος ihre Rettung aus derselben durch Jesus, ihre Versetzung in einen Topos unterhalb des dreizehnten Äons und zum Schluss ihre Einführung in ihren ursprünglichen Wohnsitz bezeichnet werden; aber damit ist der Inhalt noch lange nicht erschöpft. Wir gelangen daher mit Notwendigkeit zu dem Resultat, dass die Benennung des ganzen Buches mit dem Namen Pistis Sophia, wie sie bis heute allgemein üblich geworden ist, durchaus jeder Berechtigung entbehrt und vom Verfasser nicht beabsichtigt gewesen sein kann; daher hat die Behauptung von K. sehr wenig Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der ersten beiden Bücher den Titel „μέρος τευχῶν“ auf sein eigenes drittes Buch übertragen habe. Die Titel des dritten und vierten Buches sind von derselben Hand, die den ganzen Kodex geschrieben hat, denn Schwartze-Petermann berichten nicht das Gegenteil, der Abschreiber fand sie also schon in seinem Original vor. Nun findet sich am Eingang des dritten Buches ein merkwürdiger Einschub, der, wie ich eingestehen muss, den Zusammenhang in lästiger

Weise unterbricht; würde derselbe fehlen, so möchte er nicht vermisst werden, und das dritte Buch könnte sich unmittelbar an das vorhergehende anschliessen. Wie ist dieser Einschub entstanden und zwar gerade an dieser Stelle? Der Text beginnt mitten in einem Satz: „und die, welche der Mysterien, die in dem Ineffabilis wohnen, würdig sind“. Der Inhalt sticht trotz aller Anklänge an p. 228. 241 von dem sonstigen Thema ab, indem die höchsten Mysterien, d. h. die Mysterien des Ineffabilis in eigentümlicher Weise behandelt werden. Die Meinung, welche auftauchen könnte, dass diese Seiten durch irgend einen Zufall in den Kontext hineingeraten sind, u. z. aus einem später verlorenen Buche, ist sehr sonderbar und durchaus unhaltbar, denn unerklärt bliebe, warum es gerade an dieser Stelle eingeschoben, ja noch unerklärter, warum uns ein abrupter Anfang vorliegt. Denn gesetzt den Fall, dass irgend ein Leser, um einige im vorhergehenden Buche gegebene Anspielungen aufzuklären, aus einem früheren Werke einen zusammenhängenden Teil ausgeschrieben hätte, so würde er doch wohl schwerlich mitten im Satze angefangen haben. Aber hat nicht Koestlin bei alledem das Richtige getroffen? Findet sich nicht am Schluss des ersten Buches ein ähnlicher, ganz unmotivierter Einschub? Zum Glück lässt sich dieser Einwand ohne Mühe entkräften, denn wie aus der Bemerkung von Schwartz: „haec verba alia addidit manus literis pulchrioribus, sed atramento minus nigro“ zu erkennen ist, gehört dieses Einschiesel der prima manus gar nicht an. Selbst wenn diese äusseren Merkmale der Unehtheit nicht vorhanden wären, würden wir auf den ersten Blick die Hand eines späteren Interpolators erkennen. Denn einmal gehören diese Spekulationen nicht zum Ideenkreis der übrigen Bücher, andererseits hat der Verfasser uns ein zusammenhängendes Ganze mit Anfang und Ende überliefert. Hier ist auch die Ursache mit Händen zu greifen, weshalb er seine müssigen Gedanken gerade an dieser Stelle der Nachwelt überliefert hat. Er fand nämlich das letzte Blatt des ersten Buches nur auf der einen Seite beschrieben und suchte daher die letzte Seite mit seinem eigenen kabbalistischen Unsinn auszufüllen. Diese äusseren Indicien fehlen bei unserm in Frage stehenden Stücke gänzlich. Ebenso wenig kann uns die Annahme Befriedigung gewähren, dass die Überschrift *μέρος τ. Σ.* nur zu dem Fragmente am Eingang gehöre; wir müssen vielmehr

einen andern Ausweg zur Lösung des Problems suchen, und dieser kann meiner Meinung nach nur der sein, dass wir annehmen, es habe ursprünglich das dritte Buch nicht mit den vorhergehenden Büchern ein Ganzes gebildet, gehöre also nicht einem Verfasser an, sondern sei erst durch Kompilation mit diesen in Verbindung gebracht. Dieses Buch, aus welchem der Redaktor schöpfte, führte den Namen: *τέυχη τοῦ Σωτῆρος*; aus ihm hob er unsere beiden letzten Bücher heraus und gab diesen den passenden Titel: *μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος*. Freilich hat der Kompilator diese Manipulation ungeschickt verdeckt, denn aus irgend einer unbekanntem Ursache sind noch die letzten Seiten¹ der vorhergehenden Abhandlung stehen geblieben. Dies bestätigt der Inhalt selbst; betrachtet man nämlich diesen etwas genauer, so zeigt sich deutlich, dass die Behauptung von K., es fehlten die Schlussworte dieses Eingangs, ganz unbegründet ist; bilden doch die Worte: „Denn die Gnosis der Erkenntnis des Ineffabilis ist es, in der ich heute mit euch gesprochen habe“ einen sehr passenden Abschluss. Dieselben lehren uns zugleich, dass einen Hauptinhalt dieser verlorenen Abhandlung die Lehre vom Ineffabilis bildete, von dem wir in unsern Büchern eine ungenügende und unklare Kunde überliefert fanden. Auch verlangt die Einleitung des Verfassers der ersten Bücher gebieterisch ein anderes Werk als die beiden Bücher Jetz, da sonst gewisse Andeutungen Jesu über frühere Mitteilungen ganz unverständlich wären.

Doch wird es zur Lösung dieser Hypothese noch einmal einer gründlichen handschriftlichen Untersuchung, insbesondere aber einer erneuten Übersetzung, verbunden mit einem eingehenden Studium des Inhaltes selbst, bedürfen.

b. Der Kosmos. Die Anthropologie.

Die transcendente Welt wird durch das *στερέωμα* (Firmament) abgeschlossen, es ist mit Vorhängen (*καταπετάσματα*) (p. 213) und Thoren versehen und von Archonten, Gewalten (*ἔξουσίαι*) und Engeln bewohnt. Dieselben bilden die niedrigsten Gestirnsphären und sind mit Banden an die *τάξεις* gebunden.

¹ Wie ich vermute, standen diese auf einem Blatte des Archetypus geschrieben.

In weiter Entfernung von ihm liegt der *κόσμος*, die Wohnstätte der Menschheit. Auf welchem Wege derselbe entstanden ist, erfahren wir nirgends. Wenn wir aber aus den andern gnostischen Systemen¹ Rückschlüsse ziehen dürfen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch nach Lehre der P. S. diese Welt von den Engelmächten² geschaffen ist, darum der Vergänglichkeit wieder anheimfallen wird. Denn ein Charakteristikum aller gnostischen Lehren ist der eigentümlich ausgestaltete Pessimismus, der sich bald in schrofferen, bald in milderer Formen ausdrückt, jene Weltanschauung, die sie zu der Erkenntnis trieb, dass die Welt kein Produkt des einen guten Gottes, sondern nur das der bösen Dämonen sein könnte. Diese pessimistische Weltanschauung ist keine genuin gnostische, sondern tritt auch bei den ältesten Christen kräftig hervor, aber diese lebten in einer zu enthusiastischen Stimmung, um die letzten Konsequenzen zu ziehen, haben daher die Identität des Welt schöpfers und des höchsten Gottes niemals anzutasten gewagt. Der Gnosticismus zeigt an dieser Stelle deutlich seinen hellenisch-spekulativen Charakter; er versuchte auf seine Weise die Lösung eines Problems, welches die denkenden Geister aller Zeiten beschäftigt hat, nämlich unde malum et quare³? et unde homo et quomodo? (Tertull. de praescript. haer. cap. VII), denn das Christentum konnte ihm dieses Rätsel keineswegs in befriedigender Weise erklären helfen.

„Sehr ausführlich dagegen verbreitet sich der Verfasser über die Schöpfung des Menschen und seine Stellung im Universum. Der Mensch ist dasjenige Wesen im gesamten Reiche des Daseins, welches, auf der letzten Stufe der aus Licht und Materie gemischten Schöpfung stehend, alle Kräfte, alle guten und bösen Elemente sämtlicher über ihm befindlichen Stufen

¹ Simon Magus Iren. I, 23, 3. Menander Iren. I, 23, 5, Tertullian de resurr. carnis 5. Saturnin Iren. I, 24, 1. Basilides Iren. I, 24, 4. Carpocrates Iren. I, 25, 1. (cf. Iren. II, cap. 1 ff.). Valentin Clemens Al. Strom. II, 8.

² Daher wird die Welt auch „Kosmos der Archonten“ (p. 281) genannt.

³ Dieses *πολυθρύλλητον ζήτημα*, wie Euseb. h. e. V, 27 sagt. cf. Epiph. h. 24, 6. Tertullian adv. Marc. I, 2.

in sich vereinigt, und um welches sich daher das gute und böse Princip (die Lichtwelt und die Weltherrscher) streiten, so dass die Menschheit der Boden ist, auf welchem der Kampf zwischen beiden schliesslich ausgekämpft wird. Licht und Materie, Göttliches und Dämonisches (Archontisches) ist im Menschen zur Einheit verbunden und ebendamit zu innerem Widerstreit zusammengethan; dieser Widerstreit muss wie alle Disharmonie im Universum gelöst werden, aber der Mensch selbst vermag es nicht, weil er, trotz der in ihm wohnenden göttlichen und archontischen Kräfte, doch eben im Gegensatze zu den *ἄρχοντες*, zu diesen mächtigen und gewaltigen Beherrschern der Welt, das Moment der unselbstständigen Endlichkeit, das im Universum nicht fehlen durfte, darzustellen bestimmt ist; die Lösung jenes Widerstreits hängt vielmehr einzig und allein davon ab, welches der beiden Principien, das Göttliche oder das Archontische, die Macht hat, das andere zu besiegen und so auch im Menschen dem einen oder andern die Oberhand über das ihm entgegenstehende zu verschaffen“ (Koestl. S. 85 f.). Zu diesem Zwecke ist eine Erlösung durch ein höheres Wesen, d. h. Christus statuiert worden.

1. Entstehung des Menschengeschlechts.

Durch den Abfall der Archonten war eine Disharmonie im Universum entstanden, Lichtteile des Urwesens waren in der Materie eingekerkert und mussten wieder ihrer Gefangenschaft enthoben werden. Zu diesem Zwecke wurden mehrere Geisteswesen eingesetzt, besonders Jeû und Melchisedek. Zu bestimmten Zeiten tritt daher letzterer in die Mitte der Äonenwelt und reinigt die in den Archonten befindliche Kraft, den Hauch ihres Mundes¹, das Wasser ihrer Augen, den Schweiß ihrer Körper

² Zur Vergleichung kann man die Lehre der Valentinianer von der Sophia herbeiziehen Iren. I, 4, 2: *Ταύτην σύστασιν και οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τὴν τοῦ κόσμου και τοῦ δημιουργοῦ πᾶσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου και τῆς λύπης τὰ λοιπὰ τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι. Ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν ἀπὸ δὲ τοῦ γέλωτος τὴν φωτεινὴν ἀπὸ δὲ τῆς λύπης και τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα. cf. Clemens Al. excerpt. ex script. Theod. § 45.*

und trägt das gewonnene Licht in den Lichtschatz. Das bei dieser Operation „sich abwärts senkende hylische Residuum jener Elemente“ sammeln dann die Liturgen der Archonten, und die von der *είμαρμένη* und *σφαίρα* fangen es auf, machen daraus Menschenseelen, Seelen von Tieren, Reptilien, wilden Tieren und Vögeln und senden sie zum Kosmos der Menschheit (p. 34 ff). Dieses Geschäft der Entleerung und Seelenbildung wird nun stets fortgesetzt, bis die Archonten zu schwach und ohnmächtig werden, um ihre Herrschaft noch aufrecht erhalten zu können. Als treue Gehülfen des Melchisedek beweisen sich die *παράλημπτορες* der Sonne und des Mondes¹, denn diese führen die hylische Hefe zu der *σφαίρα* und bereiten daraus Menschen- und Tierseelen entsprechend dem Kyklus der Archonten jener *σφαίρα* (Zodiacus) und allen *σχήματα* ihrer Kreisbewegung; es besteht also nach dieser Lehre zwischen Menschen- und Tierwelt in Bezug auf die Seelensubstanz² kein Unterschied.

Auf diese Weise soll den Archonten das weniger reine Licht, welches ihnen noch immer geblieben ist, entzogen werden, um es „in niedere, der Abhängigkeit von der höheren Welt sich besser fügende, leichter zur Bekehrung und Sehnsucht nach dem Lichtreich zu vermögende Geschöpfe, d. h. in die Menschheit überzuleiten und es so einst mittelst der an diese Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit anknüpfenden christlichen Erlösung in die oberen Regionen, denen es ursprünglich angehört, zurückzuführen“.

Anfangs waren die Archonten sich des Zweckes, welches das Urwesen verfolgte, nicht bewusst, sie dachten nur an sich selbst und wollten durch diese niederen Wesen ihre Herrschaft auf Erden begründen, aber lange konnte ihnen die wahre Absicht dieses Prozesses nicht verborgen bleiben. Darum liessen

¹ Dass Sonne und Mond bei der Reinigung der Welt beteiligt sind, lehrten auch die Manichäer.

² Die Lehre, dass einunddieselbe Weltseele in der ganzen Natur verbreitet sei, findet sich auch bei den Gnostikern des Epiph. haer. XXVI, cap. 9., ist aber in schmutzige Handlungen umgesetzt worden; doch unterscheidet sich die P. S. dadurch, dass sie die menschliche Seele mit einem höheren Lichtfunken versehen sein lässt.

sie, als ihre Kraft sehr geschwächt wurde, die Hyle ihrer Hefe nicht zum Kosmos gelangen, um Seelen zu werden, sondern drehten sich in ihrem Laufe um und verzehrten sie. Dadurch gelang es ihnen in der That, das Zustandekommen der bestimmten Anzahl von vollkommenen Seelen und infolge dessen die Vernichtung ihrer Weltherrschaft auf eine längere Zeit hinauszuschieben. Zu diesem Zwecke tritt, wie wir sehen werden, der Erlöser als das Weltprincip in die Welt ein und bereitet dem jetzigen Zustande der Dinge ein jähes Ende.

Sehr ausführliche Nachrichten über die Entstehung und über die Bestandteile der menschlichen Natur erhalten wir im dritten Buche. Die gesammte Lehre vom Menschen kann eine trichotomische genannt werden, denn man betrachtet ihn als ein Kompositum von *ψυχή*, *σῶμα* und *vis luminis*; und dies wird nun im Einzelnen sehr weitläufig auseinandergesetzt u. z. in sehr phantastisch-rationalistischer Weise, die keineswegs bei den Gnostikern¹ unerhört war.

Da nach Lehre der Gnostiker die Seele einer Wanderung in andere Körper unterliegt, so giebt es alte und neue Seelen. Was die ersteren anbetrifft, so geben die Archonten der grossen *εἰμαρμένη* der alten Seele (cf. p. 338) aus dem *σπέρμα* der *κακία* einen Lethetrank², der mit allen verschiedenen Begierden und mit Vergesslichkeit angefüllt ist. Die nun davon trinkende Seele vergisst alle *Topoi*, zu welchen sie gegangen ist, und zugleich alle Strafen, deren sie theilhaftig geworden ist. Dieser Lethetrank wird zu einem besonderen, das Äussere der Seele bildenden

¹ S. Harnack: Unters. S. 82f.

² Die Ansicht eines Lethetranke ist in die griechische Philosophie durch Plato eingeführt; der Einfluss desselben ist unverkennbar. Gegen diese Lehre Plato's wendet sich Irenaeus II, 33, 2: Ad haec Plato, vetus ille Atheniensis, qui et primus sententiam hanc introduxit, quum excusare non posset, oblivionis induxit poculum, putans se per hoc aporiam huiusmodi effugere; ostensionem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens, quoniam introeuntes animae in hanc vitam ab eo, qui est super introitum, daemone, priusquam in corpora intrent, potantur oblivione. Irenaeus macht sich im Folgenden über diesen Einfall lustig.

Körper, welcher der Seele in allen Gestalten gleicht und ähnelt, darum auch *ἀντίμιμον πνεῦμα* (nicht *πνεύματος*) genannt wird (cf. p. 338).

Wenn es dagegen eine neue Seele ist, so nehmen die fünf grossen Archonten der grossen *εἰμαρμένη* von dem Schweiss, der Thränenfeuchtigkeit oder dem Hauch des Mundes der Archonten einzelne Teile, kneten sie mit einander und machen Seelen daraus, u. z. legt jeder der 365 Archonten¹ auf diese Weise seinen Teil in die Seele. Darauf muss die Seele, um sie ihres höheren Ursprungs vergessen zu machen und den Keim der *κακία* in sie hineinzulegen, den Lethetrank geniessen, der ihr von Jaluha (p. 380), einem *παραλήμπτης* des Adamas, gereicht wird; dadurch entsteht das *ἀντίμιμον πνεῦμα*², das die Seele gleichsam wie ein Kleid und Hülle umgiebt und ihr in jeder Art gleicht. Dann blasen die fünf grossen Archonten und der Archon des Sonnen- und Monddiskus in die Seele hinein, und es kommt in sie ein Teil von Jesu Kraft³ (s. o.); dies ist das höhere Element, welches den Menschen zum Bürger einer anderen Welt macht und seine Sehnsucht zu jeder Zeit auf das Licht der Höhe gerichtet sein lässt (cf. p. 130. 134. 182. 285). Ohne Zweifel geschieht dies, wie K. richtig gesehen, auf Anordnung der Lichtjungfrau, in deren Gebiet wahrscheinlich die vires aller Menschen ihre letzte For-

¹ Nicht richtig ist die Behauptung von Koestlin, dass die fünf grossen Archonten allein das Ihrige hinzuthun und so ein jeder Anspruch auf ihren Besitz hat.

² Man kann hierzu wohl die *προσαρτήματα* des Basilides vergleichen cf. Clemens Alex. Strom. II, 20, 112 und die seines Sohnes Isidor *περὶ προσφροῦς ψυχῆς* Clem. Al. Strom. II, 20, 113 p. 488.

³ Sehr eingehend haben sich die Gnostiker mit der Zweinaturenlehre (göttlich-archontisch) beschäftigt, um den Menschen für die Erlösung empfänglich zu machen. Dieselbe Vorstellung, dass ein höherer Lichtkeim in den Menschen von einer engelfeindlichen Macht niedergelegt sei, um ihm einen festen Halt zu geben, finden wir auch bei den Ophiten Iren. I, 30, 6. Pseudo-Tertullian de praeser. haer. LXVII und Saturnin Iren. I, 24, 1. Theodoret haer. fab. I, 3, ebenso bei den Valentinianern Iren. I, 5, 6. Clemens Al. exc. ex script. Theod. § 2 p. 966 und § 53, Clemens Strom. II, 8, 38 p. 449.

mierung erhalten, denn zu ihr kehrt nach dem Tode die vis zurück (p. 284), und umgekehrt giebt sie solchen Seelen, die ins Erdendasein zurückkehren, auch ihre Lichtkraft wieder mit (p. 285). Während das *ἀντίμιμον πνεῦμα* nur äusserlich der Seele anhaftet, gleichsam als Wächter für die schlechten Handlungen, befindet sich die Kraft innerhalb derselben. Das erstere binden die Archonten mit ihren Siegeln und Banden an dieselbe, damit es sie zwingt, ihre *πάθη* und *ἀνομίαι* zu jeder Zeit zu verrichten, auf dass dieselbe ihnen dient und in der *ὑποταγή* zu ihnen bleibt (p. 343 ff). Auf diese Weise verbleiben die Menschen-seelen ihr Eigentum und werden nach dem Tode wieder in den Kosmos geschickt. Die Archonten, die Eltern der Seele (p. 341. 342), übergeben nun dieses mixtum compositum ihren 365 Liturgen, zugleich mit dem Befehl, diesen Typus in den Körper der Hyle des Kosmos zu legen, d. h. in den *ἀντίτυπος* (p. 345¹). Ihrem Befehle gemäss führen die 365 Liturgen die drei Teile: „Kraft, Seele und *ἀντίμιμον πνεῦμα*“ hinab zum Kosmos, aber unterwegs treffen sie die Archonten der Mitte, welche noch als viertes Element die *μοίρα* (s. o.) hinzufügen. Darauf geht die Bekleidung der Seele mit dem *σῶμα ὑλικόν* der Archonten vor sich, d. h. die Ausgeburt ins leibliche Dasein. Die Liturgen der Sphära mischen alle vier Elemente, machen zwei Teile daraus und geben, wenn sie einen Mann und eine Frau im Kosmos gefunden haben, welche durch Zeichen kenntlich gemacht sind, einen Teil dem Manne und einen Teil der Frau in einer Nahrung des Kosmos, oder dem Hauche der Luft oder Wasser oder in irgend einem *εἶδος*, welches sie trinken². Sobald dies geschehen ist, werden sie durch die Liturgen insgeheim gezwungen, mit einander in einer *συμφωνία* des Kosmos zu *συμφωνεῖν*, mögen sie auch noch so sehr von einander entfernt wohnen. Die Em-

¹ Die Seele des Menschen wird also präexistent gedacht, der irdische Körper ist nur die äussere Hülle, das vestimentum pelliceum (p. 150), der *χιτῶν δερμάτινος* (Genes. 3, 21) in den Excerpt. ex script. Theod. § 55 p. 982; schon Justin kämpfte gegen diese Auslegung in seinem *λόγος περὶ ἀναστάσεως* cf. Procopius v. Gaza comm. ad Genes. VII (bei A. Mai Class. auct. e Vat. codd. VI, p. 204).

² Genauere Angaben werden auf eine spätere Zeit verschoben.

pfängnis geht in der Weise vor sich, dass das im Manne befindliche *ἀντίμιμον πνεῦμα* zu dem Teile kommt, welcher dem Kosmos in der Hyle seines Körpers anvertraut ist, dieser stösst es (das *ἀντ. πν.*) in den Mutterleib der Frau, welches dem *σπέρμα* der *καρία*¹ anvertraut ist. Sofort gehen die 365 Liturgen² in den Leib, wohnen in ihm, führen beide Teile zu einander, nehmen das Blut aller Nahrung, welche die Frau essen und trinken wird, in Besitz und halten sich in ihr 40 Tage auf. Dann mischen sie das Blut der Kraft der *τροφαί* in dem Mutterleibe und bauen während 30 Tage die Glieder nach dem Bilde des menschlichen Körpers, ein jeder eins von diesen. Ist der Körper fertig, so rufen die Liturgen in denselben zuerst das *ἀντίμιμον πνεῦμα*,

¹ Die Zeugung gilt schon als Sünde, dies ist die Lehre der meisten Gnostiker.

² Die Zahl von 365 Himmeln ist eine besonders dem basilidianischen System charakteristische Lehre, die noch den alten Zusammenhang mit der Astrologie deutlich zeigt, wie es schon Irenaeus bemerkt hat (Iren. I, 24, 7). Von ihm aus haben auch die späteren Valentinianer die Zahl aufgenommen (Epiph. haer. 31, 4), ebenso die „Gnostiker“ (Epiph. haer. 26, 9). Sehr interessant aber ist die Stelle aus Epiph. haer. 24, 7 über Basilides: *Εἶτα ἐντεῦθεν, φησὶ, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τριακόσια ἐξήκοντα πέντε μέλη, ὡς ἐκάστη τῶν δυνάμεων ἀπονέμεσθαι ἕν μέλος. Ὅθεν καὶ ἐν τούτῳ πέπτωκεν αὐτοῦ ἡ ἐπινενοημένη καὶ νόθος διδασκαλία· ἐν γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ ἔστι τεξδ' ἄλλα. Statt ἐν lesen die meisten Herausgeber εἰ. Schwierigkeit bereitet die Ansicht des Epiph., dass der Mensch aus 364 Gliedern bestehe; daher hat Petavius εἰ in οὐ ändern wollen und τεξδ' in τεξέ „non esse 365 membra“. Dies ist aber durchaus unstatthaft, weil dann der Rhythmus des Gedankens gestört würde, denn vorher heisst es: *δεικνύντες δι' αὐτοῦ* (sc. Ἀβραάμ) *τὸ ἔχειν τὸν ἐνιαυτὸν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν ἀριθμὸν κατὰ περίοδον. Πέπτωκε δὲ αὐτοῦ ὁ ληρώδης λόγος. Εὐρίσκειται γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν καὶ ὥρων τριῶν.* Daraus ist zu schliessen, dass die Behauptung von 364 Gliedern die Basilidianer widerlegen soll, oder dürfen wir hierin eine Ironie erblicken? Denn so weit mir bekannt, ist niemals eine derartige Ansicht im Altertum aufgestellt worden, nur Elias Thisbi soll nach Petavius 248 Glieder angenommen haben.*

dann die Seele, in diese das *μῦγμα* der Kraft und ausserhalb von ihnen allen die *μοῖρα*. Sodann siegeln die Liturgen alle an einander mit den Siegeln, welche sie von den Archonten empfangen haben: den Tag, an welchem sie in der Frau wohnten, in die linke Hand des *πλάσμα*, in die rechte den Tag der Vollendung des Körpers, den Tag der Übergabe der Bestandteile von seiten der Archonten in die Mitte des Schädels, den Tag des Herausgangs der Seele aus den Archonten in den Schädel, den Tag, an welchem sie die Glieder gemischt und zu einer Seele getrennt haben, in den rechten Schädel, den Tag der Anknüpfung des *ἀντίμιμον πνεῦμα* hinten am Kopf, den Tag, an welchem sie die Lichtkraft in den Körper geblasen haben, in das Gehirn und in das Herz, die Zahl der Jahre des Lebens an die Stirn. Darauf übergeben die Liturgen das ganze *ἴδιον* der Siegel den *ἐρινοῖτο* Archonten, die den Strafen vorgesetzt sind, jene wiederum ihren *παρὰλῆμπται*, damit diese die Zeit wissen, wann sie die Seele aus dem Körper führen sollen und wann die Geburt gewesen ist, auf dass sie ihre Liturgen senden, die der Seele folgen und Zeugnis für die begangenen Sünden ablegen.

Nach Erfüllung ihrer *οἰκονομία* weichen die Liturgen zurück, um ihr Geschäft von neuem zu beginnen. Bei der Geburt des Kindes ist in ihm das *μῦγμα* der Kraft, die Seele und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* gering, gross dagegen die *μοῖρα*, welche den Menschen bis zu seinem Tode begleitet, und deren einzige Aufgabe darin besteht, für die Menschen den ihnen durch die Archonten der grossen *εἰμαρμένη* bestimmten Tod herbeizuführen. So sind in dem Menschen die Keime der bösen Natur angelegt, er steht ganz unter dem Einfluss der *εἰμαρμένη*¹. In dem ersten Kindesalter² tritt die böse Natur noch nicht hervor, da das Unterscheidungsvermögen von Gutem und Bösem fehlt, aber da der Körper zu seiner Existenz und Fortentwicklung der Nahrung bedarf, so nimmt das hylische Element an Umfang zu, denn die Nahrung ist ein Produkt der Archonten und birgt die Sünde in sich. Infolge dessen werden die Kraft, die Seele und das *ἀντί-*

¹ Man erkennt hier deutlich den Einfluss der griechischen Vorstellung von *μοῖρα* und *εἰμαρμένη*.

² S. Harnack, Unters. etc. S. 75 f.

μιμον πνεῦμα gross, und jede von diesen nimmt entsprechend seiner Natur wahr, die Kraft¹ forscht nach dem Lichte der Höhe, die Seele nach dem Topos der *δικαιοσύνη*, d. h. dem dreizehnten Äon, und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* nach allen Schlechtigkeiten, Begierden und Sünden. Letzteres hat das Übergewicht, zwingt als Feind die Seele, fortwährend in Sünden zu wandeln, und reizt die *ἐρινοται* Liturgen, von den begangenen Sünden sorgfältig Notiz zu nehmen, um nach dem Tode gegen dieselbe Anklage erheben zu können. Denn selbst der Tod befreit den Menschen nicht von ihrer Knechtschaft, es kommen nämlich die *παραλήμπται ἐρινοται* (p. 227. 234. 235. 287 ff.), führen die Seele aus dem Körper und wandeln mit derselben drei Tage in allen Topoi, um ihr alle Äonen der Welt zu zeigen; das *ἀντίμιμον πνεῦμα* folgt ihren Spuren, während die Lichtkraft zur Lichtjungfrau zurückgeht.

Nach Verlauf dieser Zeit führen sie die Seele hinab zum Amente und zum Chaos — vorausgesetzt, dass sie nicht gleich in den untersten Strafort versetzt wird — und übergeben sie ihren Peinigern, sie selbst aber begeben sich wieder an ihr altes Geschäft. An ihrer Stelle wird nun das *ἀντίμιμον πνεῦμα* der *παραλήμπτης* der Seele, um sie wegen der begangenen Sünden anzuklagen und bestrafen zu lassen. Ist dies geschehen, so führt es sie nach oben zu dem Wege der Mitte, hier fragen die Archonten nach den Mysterien der *μοιρα*; da sie dieselben nicht gefunden hat, wird sie bestraft. Zum Schluss bringt das *ἀντ. πν.* die Seele auf Befehl Jeû's vor den Richterstuhl der Lichtjungfrau; dieselbe erkennt sie als eine sündige Seele, teilt ihr die Lichtkraft mit, damit sie aufrecht stehen kann, und übergibt sie einem ihrer *παραλήμπται*, der sie in einen Körper stösst, welcher der von ihr begangenen Sünden würdig ist (p. 281 ff.).

¹ Unverkennbar tritt an dieser Stelle die trichotomische Anlage des Menschen, wie sie sich insbesondere schroff in den valent. Systemen zu erkennen giebt, hervor, d. h. die Einteilung der Menschen in *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *χοϊκοί* (*ύλικοί*), aber den fatalistischen Zug hat die P. S. vermieden, da sie allen Menschen dieselbe Naturanlage zuteil werden lässt, sie nähert sich mehr der christlichen Lehre, die die gesammte Menschheit der Erlösung teilhaftig werden lässt.

Ergänzend tritt das vierte Buch p. 379 ff. hinzu, wo uns in kasuistischer Weise und mit einem ganz katholischen Gepräge die Strafen der Seelen für bestimmte Sünden geschildert werden.

1) Das Schicksal eines Fluchers¹ ist, dass seine Seele in dem Amente sechs Monate und acht Tage gepeinigt wird, ebenso im Chaos und von jedem Archonten des Weges der Mitte. Die Jungfrau richtet sie, übergibt sie bei Wendung der Sphära² ihren *παραλήμπται*, die sie in die Äonen der Sphära stossen. Die Liturgen der Sphära führen sie heraus zu einem unterhalb des Sphära befindlichen Wasser, wo sie von einem wallenden Feuer gereinigt wird. Dann giebt ihr Jaluha, der *παρὰ* des Adamas, den Lethetrank, und sie wandert in einen Körper, dessen Herz beständig betrübt ist.

2) Schicksal eines beständigen Verleumders (*καταλαλῶν*). Wenn seine Zeit durch die Sphära vollendet ist, so holen ihn Abiuth und Charmon³, die *παραλήμπται* des Ariel, aus dem Körper, führen seine Seele drei Tage umher, um sie über die Geschöpfe des Kosmos zu belehren, dann zum Amente zum Ariel, welcher sie 11 Monate 21 Tage peinigt, darauf zum Chaos zu Jaldabaoth und seinen 49 Dämonen, — jeder von diesen geißelt sie mit feurigen Peitschen, quält sie in feurigen Flüssen und brodelnden Flammenmeeren wiederum 11 Monate 21 Tage, — zuletzt zu den Archonten der Mitte; hier geschieht dasselbe wie oben.

3) Strafe eines Mörders. Seine Seele holen die *παραλήμπται* des Jaldabaoth, binden sie mit ihren Füßen⁴ an einen pferdeköpfigen Dämon, der mit ihr drei Tage im Kosmos wandelt, führen sie zu den Örtern der Kälte und des Schnees, um drei

¹ In der vorhergehenden Lücke war, wie man auf Grund von p. 366 schliessen kann, das Schicksal eines Jähzornigen beschrieben.

² Hier zeigt sich wiederum die astrologische Grundlage, die Vorstellung, dass die Sterne bei der Geburt des Menschen beteiligt sind und auf ihn einwirken. cf. Clem. exc. ex scr. Theod. § 25. ὑπ' ἐκείνων (sc. τῶν 12 ζῳδίων) ἡ γένεσις διοικεῖται cf. § 70. 71 und die Ansichten eines Tertullian de anima c. 37 und Clemens Al. ecl. ex scr. proph. §. 50.

³ Dies sind die vorher genannten *παραλήμπται ἱριναῖοι*.

⁴ Die Seele wird also noch körperlich gedacht.

Jahre und 6 Monate gequält zu werden, dann zu dem Chaos des Jaldabaoth und seiner 49 Dämonen, darauf zum Chaos zu der Persephone und schliesslich zu den Archonten der Mitte. Die Lichtjungfrau lässt sie bei Wendung der Sphära in die äusserste Finsternis stossen, damit sie vernichtet werde.

4) Strafe eines Räubers. Nach seinem Tode führen die *παρὰλῆμπται* des Adonis die Seele zum Amente des Ariel, wo sie 8 Monate 8 Tage und 2 Stunden gepeinigt wird, zum Chaos des Jald. und seiner 49 Dämonen und zum Wege der Mitte. Bei der Palingenesie wird sie in den Körper eines Lahmen, Krüppels oder Blinden gestossen.

5) Das Schicksal eines Hochmütigen. Die *παρὰλ.* des Ariel bringen die Seele zum Amente des Ariel, der sie 20 Monate straft, etc.

6) Schicksal eines Lästereers. Seine Seele führen die *παρὰλ.* des Jaldabaoth, binden seine Zunge an einen grossen pferdeköpfigen Dämon, bringen sie nach dem Ort der Kälte und des Schnees zu elfjähriger Pein, zum Jaldabaoth und sofort in die äusserste Finsternis, in der die Seele verzehrt wird.

7) Ganz dieselbe Strafe erleidet die Seele eines Päderasten, die im Chaos während 11 Jahre durch Feuerflüsse und Pechmeere, die mit schweineköpfigen Dämonen angefüllt sind, gequält wird und sodann in die äusserste Finsternis gelangt.

8) Die härtesten Qualen warten einer bestimmten Sorte Menschen¹ wegen ihrer exorbitanten Unsittlichkeit, denn sie werden ohne Gnade zu der äussersten Finsternis gebracht, an einen Ort, in dem kein Erbarmen noch Licht herrscht, sondern Heulen und Zähneklappern².

Sehr bezeichnend für den ethischen Standpunkt der P. S. ist der Umstand, dass sie zwischen groben und leichten Sündern unterscheidet und in ausgleichender Gerechtigkeit den ersten ewige Verdammnis, den letzteren³ nur vorübergehende Strafen zu-

¹ cf. Harnack, Unters. etc. S. 68f.

² Man vergleiche die neutestamentliche Vorstellung von der Hölle Matth. 8, 12 etc.: *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

³ Dies ist auch die Ansicht der orthodoxen Kirchenlehrer.

erkennt; in dieser Beziehung hat sie ihre Ethik streng durchgeführt, da uns auch in dem dritten Buche¹ dieselbe rigorose Haltung entgegentritt.

c. Die Unterwelt.

Aus den eben angeführten Erörterungen wird schon deutlich geworden sein, dass diese Gnostiker ihre Unterwelt wieder in drei Regionen zerfallen lassen: Amente, Chaos und äusserste Finsternis. Zugleich ersieht man den unglaublichen Synkretismus, den sie beim Ausbau ihres phantastischen Systems zu Hilfe nahmen. Ein Ort der Qual konnte ihnen nicht genügen; aber woher sollte man die zwei übrigen nehmen? Ohne viel Skrupel benutzte man die Nomenklatur der Unterwelt aus den verschiedenen Völkern, ohne sich bewusst zu sein, dass dies nur verschiedene Namen für einunddieselbe Sache sind. So stellte man den Amente der Ägypter, das Chaos der Griechen und das *ακότος τὸ ἐξώτερον* der Juden unvermittelt neben einander.

Im Amente herrscht Ariel (p. 255 f. 380. 383) mit seinen *παράλημπται* und Strafgeistern; ein Ort, der durch Feuerströme und Flammenmeere furchtbar ist (p. 255 f.); das hier befindliche Feuer ist neunmal gewaltiger als das im Kosmos (p. 324).

Schon furchtbarer ist das Feuer im Chaos oder im „grossen Chaos“ (p. 324), in welchem Jaldabaoth mit seinen 49 Dämonen herrscht (p. 257. 380. 382. 383. 385). Derselbe ist ein Archon mit Löwengesicht, dessen eine Hälfte Flamme, dessen andere Hälfte Finsternis ausmacht (p. 47), neben ihm steht wahrscheinlich als weibliches Gegenbild die Persephone; ob auch Adonis, ist fraglich, vielleicht gehört dieser zum Amente. In diesem Orte sind schreckliche Feuerströme, Flammen- und Pechmeere, die mit drachen- und schweineköpfigen Dämonen angefüllt sind. Auch Jaldabaoth hat seine *παράλημπται* (p. 382. 385) und Liturgen (p. 257).

Der Ort der Verdammnis ist die „äusserste Finsternis“ (p. 318 319 etc.), der „grosse Archon mit dem Drachengesicht, welcher die Finsternis umgibt“ (p. 385. 258). Derselbe wird p. 319 f. genauer beschrieben: Dieser Drache hat nämlich seinen Schwanz

¹ cf. Harnack s. o. S. 67 f.

in seinem Munde, der sich ausserhalb des ganzen Kosmos befindet und diesen ganz umgiebt. In ihm befinden sich zwölf *ταμια* als *Topoi der κρίσεις*, in jedem derselben ist ein Archon. Der Archon des ersten *ταμ.* hat ein Krokodilsgesicht¹ (cf. p. 257), mit seinem authentischen Namen *ενχθονιν* genannt; aus seinem Munde kommen Frost, Staub, Kälte und alle Krankheiten; seinen Schwanz hat er im Munde. Der Archon des zweiten *ταμ.*: *χαραχαρ* hat ein Katzens Gesicht, *αρχαρωχ* im dritten *ταμ.* ein Hundegesicht, *αχρωχαρ* im vierten *ταμ.* ein Schlangengesicht, *μαρχονορ* im fünften *ταμ.* hat das Gesicht eines schwarzen Stieres, *λαμχαμωρ* im sechsten *ταμ.* das eines Bergschweines, *λουχαρ* im siebenten *ταμ.* das eines Bären, *λαραωχ* im achten *ταμ.* das eines Geiers, *αρχεωχ* im neunten *ταμ.* das eines Basilisken; im zehnten *ταμ.* befinden sich viele siebenköpfige Drachen, ihr Oberhaupt heisst *ξαρμαρωχ* ebenso befinden sich im elften *ταμ.* viele katzenköpfige Archonten, jeder hat sieben Köpfe, ihr grosses Oberhaupt ist *ρωχαρ*; im zwölften *ταμ.* sind sehr viele Archonten mit sieben Hundeköpfen, der Herrscher ist *χημαωρ*. Ein jeder von diesen im Drachen befindlichen Archonten hat stundenweise einen Namen und wechselt auch stundenweise sein Gesicht, aber, obwohl diese Namen verschieden sind, bilden doch alle ein Ganzes, denn sobald man einen Namen nennt, nennt man sämtliche Namen. Ein jedes *ταμ.* hat ein Thor, welches nach oben hin geöffnet ist, an jedes derselben hat Jeü einen Engel der Höhe als Wächter aufgestellt, damit nicht der Drache nebst seinen Archonten die Weltordnung durch seine Unbändigkeit vernichte. Auch an dieser Stelle erkennen wir klar die astrologische Grundlage, denn der Drache mit seinen zwölf *ταμια* ist nichts weiteres als die zwölf Stunden der Nacht. Dies bestätigt p. 335, denn wenn die Sonne scheint, so bedeckt sie die Finsternis des Drachen, geht sie aber unter, so verschleiert der Drache die Sonne, und der Hauch der Finsternis

¹ Auch in dem ophitischen System, welches uns Orig. cont. Cels. VI, c. 30 schildert, treten uns Dämonen mit Tierköpfen entgegen: Michael der löwenförmige, Suriel der stierförmige, Raphael der schlangenförmige, Gabriel der adlerförmige, Thauthabaoth der bärenförmige, Erataoth der hundsköpfige, Thaphabaoth oder Onoel der eselsköpfige. cf. Orig. l. c. VII, 40.

dringt wie ein Rauch in der Nacht in die Welt ein; daher könnte der Kosmos, sobald die Sonne ihre Strahlen einziehen würde, die Finsternis des Drachen in seiner wahren Gestalt nicht ertragen, sondern müsste sogleich untergehen.

Diese drei Straförter gehören nicht mehr der transcendenten Welt an, sie müssen vielmehr unterhalb oder den Kosmos ringsum umgebend gedacht sein. Über den Ursprung der Höllengeister können wir nichts Genaueres sagen, da merkwürdiger Weise nirgends davon die Rede ist. Betrachtet man aber das vierte Buch, so wird man mit Bestimmtheit behaupten können, dass diese Wesen ursprünglich im Universum noch nicht bestanden haben, erst der Abfall der Engel hat sie an diesen Ort versetzt, da sie wahrscheinlich die schlimmsten unter allen waren. Dies geben uns die beiden Bücher Jet an die Hand, da denselben noch gar nichts von diesen schrecklichen Regionen bekannt ist, ja Jaldabaoth noch in der Äonenwelt ansässig ist. Nur auf einem einzigen Blatte, welches auf Grund unserer obigen Erörterungen ursprünglich mit keinem der beiden gnostischen Werke in Zusammenhang gestanden hat, finden wir eine Erwähnung der Archonten der Mitte und zwar nur auf der verso-Seite des betreffenden Blattes (P. 88). Leider ist dieselbe sehr lückenhaft überliefert, nur so viel erkennt man, dass die Seele, um von den furchtbaren Qualen befreit zu werden, den Verderben bringenden Gewalten der Mitte das Mysterium ihrer Furcht¹ giebt. So giebt sie einem Archonten, — sein Name ist nicht erhalten —, welcher sie raubend hinweggetragen hat², das Mysterium der Furcht *χαριτη*; dann gelangt sie zu der Taxis der Paraplex, die auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist — ein weiblicher Archon wie in der P. S. s. o. —, das Mysterium ihrer Furcht ist *αρχω*. . . ., darauf zum Typhon³ (ebenfalls in der P. S. s. o.). Von hier aus

¹ In derselben Weise heisst es P. S. p. 294: „Wenn die Seele zu dem Topos der Archonten des Weges der Mitte kommt, dann treten die Archonten des Weges der Mitte vor sie in sehr grosser Furcht, und die Seele giebt ihnen das Mysterium ihrer Furcht.“

² Derselbe Ausdruck „*στερεσίμως* auferre“ wird p. 262 bei den Archonten der Mitte gebraucht.

³ Der im Text verstümmelte Name muss m. E. zu Typhon ergänzt werden.

raubt sie Jachthanabas (cf. P. S. s. o.), derselbe ist ein gewaltiger Archon, der von Zorn angefüllt ist und der *διάδοχος*¹ des Archon der äusseren Finsternis genannt wird. Das Mysterium seiner Furcht ist *αηρημεβρωαθρα*.

Damit hört das Verständnis des Textes auf, aber wir haben erkannt, dass dieses Blatt viel näher steht der P. S. als den beiden Büchern Jeü. Zugleich muss uns auch klar werden, durch welchen Umstand dieses Blatt in den Kodex Brucianus gekommen ist, nämlich, um es kurz zu sagen, dadurch, dass es als ein Fragment aus einem Werke einundderselben Sekte von dem Sammler der Aufbewahrung für würdig gehalten wurde.

Der Mensch hat also jegliche Selbständigkeit verloren, er ist als Kind der Archonten diesen ganz zugethan, seine sittliche Freiheit ist dahin, seine Seele, in diesen verabscheuenswerten Körper gefesselt und eingekerkert, steht unter der „*dira necessitas*“ oder *είμαρμένη*; trotz des höheren Lichtfunkens kann sie sich ihrer Fesseln nicht entledigen und ist daher rettungslos dem Verderben preisgegeben, wenn nicht Hülfe von einer höheren Macht naht. Welchen nachteiligen Einfluss eine solche Weltanschauung auf das sittliche Leben haben musste, lehrt die Geschichte des Gnosticismus selber und hat von allen Seiten die heftigste Polemik hervorgerufen.

Freilich suchten die Gnostiker ihren pessimistischen Standpunkt in Bezug auf die Menschenseele dadurch zu mildern, dass sie aus der griechischen Philosophie² die Lehre von der Seelenwanderung entnahmen; dies kehrt auch in der P. S. wieder. Denn nicht ewig wird die sündige Seele wegen ihrer Vergehen von den verschiedenen Gewalten gepeinigt, vielmehr gelangt sie nach bestimmter Zeit zu der Lichtjungfrau, der *χριτής*, wird zu

¹ Auch nach Lehre der P. S. ist Jachthanabas (p. 360) der Beherrscher der fünften und letzten Taxis; bei dieser Übereinstimmung können wir schliessen, dass der an erster Stelle angeführte Archon die Hecate oder Ariuth gewesen ist.

² Diese hat die Lehre der aegypt. Religion entnommen, aber vergeistigt; Iren. II, 33, 2 ist im Irrtum, wenn er Plato als den Urheber der Lehre von der Seelenwanderung hinstellt „*qui et primus sententiam hanc introduxit*“, dies waren vielmehr die Pythagoräer.

der Metensomatose¹ verurteilt und von den *παραλήμπται* in einen ihres früheren Lebens würdigen Körper² gestossen (p. 286. 323 etc.), um ein neues Leben beginnen zu können und der hohen Gnadengüter teilhaftig zu werden. Diese *μεταβολή*, *μεταγγισμός*, *μετεμψύχωσις* oder *ἐνσωμάτωσις* dauert eine bestimmte Anzahl von Wiederholungen; ist aber auch diese Gelegenheit verscherzt, so giebt es kein Mittel mehr, die Seele ihrem Verderben³ zu entreissen, ohne Gnade wird sie in die äusserste Finsternis gestossen (p. 319. 323. 324 etc.), um am Tage des Gerichts vernichtet zu werden (p. 259), ein Schicksal, welches auch den groben Sündern zuteil wird (p. 258. 382. 385. 386). Seine Seelenwanderung findet der biedere Gnostiker auch von Jesus in Matth. 5, 25 sq. (Luc. 12, 58 sq.) gelehrt (p. 296). Merkwürdigerweise berief sich auf dieselbe Stelle Carpocrates⁴ cf. Irenaeus I, 25, 4 (Iren. II, 33, 1) Epiph. 27, 5: *φαὶ γὰρ, δεῖ πάντως πᾶσαν χρῆσιν τούτων ποιῆσθαι, ἵνα μὴ ἐξελεθῶσαι καὶ ὑστερήσασαι τινος ἔργου, τούτου ἕνεκα καταστραφῶσιν εἰς σῶματα πάλιν αἱ ψυχαὶ εἰς τὸ πρᾶξι αὐθις ἂ μὴ ἔπραξαν. Καὶ τοῦτό ἐστι, φασὶν, ὅπερ ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶπε διὰ παραβολῆς ὅτι „ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου, ἐν ᾧ ἦς ἐν τῇ ὁδῷ μετ' αὐτοῦ καὶ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ,*

¹ Von derselben sind nach p. 248 die bösen Wesen der oberen Regionen ausgeschlossen.

² Die Lehre der Aegypter, dass die Seele nach dem Tode zur Läuterung durch Tierleiber wandern müsse, ist nicht ganz aufgegeben, denn aller Wahrscheinlichkeit nach wird der Verfasser bei den Worten: „die *παραλ.* bringen mit ihr drei Tage zu, indem sie dieselbe über die Geschöpfe des Kosmos belehren“ auch daran gedacht haben.

³ Freilich hat auch diese Härte die P. S. zu vermeiden gesucht cf. Harn. Unters. etc. S. 72f.

⁴ Schon Simon Magus muss eine Seelenwanderung behauptet haben, wie aus seiner Lehre von der Helena hervorgeht cf. Iren. I, 23, 2. Tertull. de anima cap. 36. Epiph. haer. 21, 2. Ausser den andern Gnostikern haben sich dieser Lehre auch die Manichäer angeschlossen cf. Epiph. haer. 66 passim. und Toll. Insign. Itin. Ital. 1696, p. 144ff., doch vergleiche Kessler „Mani“ S. 362 Anm. 2.

μή πως ὁ ἀντίδικος παραδῶ σε τῷ κριτῇ, καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ ὁ ὑπηρέτης βάλῃ σε εἰς φυλακὴν. Ἀμήν, ἀμήν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῶς τὸν ἔσχατον κοδράντην“¹ . . . καὶ φασιν εἶναι τὸν ἀντίδικον ἐκεῖνον τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων ἀγγέλων ἕνα, καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο κατεσκευάσθαι, εἰς τὸ ἀπάγειν τὰς ψυχὰς πρὸς τὸν κριτὴν, τὰς ἐντεῦθεν ἐξερχομένας ἐκ σωμάτων . . . παραδίδουθαι δὲ ἀπὸ τοῦ ἀρχοντος τῷ ὑπηρέτῃ . . . εἰς τὸ φέρειν τὰς ψυχὰς πάλιν καὶ εἰς σώματα καταγγίξειν διάφορα . . . φασι γὰρ εἶναι τὴν φυλακὴν τὸ σῶμα etc. Auch hier dieselbe allegorische Methode, wie wir sie in der P. S. finden.

Auch Basilides² schloss sich der Idee der Seelenwanderung an und berief sich zur Stütze seiner Ansicht auf Paulus Röm. 7, 9 cf. Origenes comment. in epist. ad Romanos lib. V. „Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in μετεσσωμα-

¹ Carpocrates hat in sein Lehrsystem sehr viele platonische Gedanken aufgenommen (Kommunismus); so hat er auch seiner Lehre von der Seelenwanderung eine echt platonische Grundlage gegeben, dass nämlich die Seele schon auf Erden sich ihres göttlichen Ursprungs erinnern und alle Stufen des Daseins durchlaufen müsse, um zu Gott zurückkehren zu können. Mag nun Carpocrates und sein Sohn Epiphanes diese Lehre noch in ihrer rein geistigen Seite entwickelt haben (dies ist fraglich), so haben seine Anhänger es libertinistisch ausgelegt, daher Useners Bemerkung (Weihnachtsfest S. 110 Anm. 9), dass Iren. die Lehre „boshaft entstellt und Epiph. die übliche Stinkbrühe hinzugegossen“, durchaus unberechtigt ist.

² Ebenso die Ophiten Orig. c. Celsum VI, cap. 21 und Marcion u. A. cf. Clemens Al. Strom. 3, 3 p. 516; 4, 12 p. 601; 6, 4 p. 757. Epiph. haer. 42, 4 und haer. 42 p. 602 (Öhler) ἔλεγχ. κδ': νομίζει δὲ ὁ ἐλεινὸς οὗτος ἅμα τοῖς οὕτω φρονοῦσιν ὅτι ἡ αὐτὴ ψυχὴ ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ζώοις ὑπάρχει. Τοῦτο γὰρ παρὰ πολλαῖς τῶν πεπλανημένων αἰρέσεων μάτην ὑπολαμβάνεται. Καὶ γὰρ καὶ Οὐαλεντίνος καὶ Κολόρβασος, Γνωστικαὶ τε πάντες καὶ Μανιχαῖοι, καὶ μεταγγισμοὺς εἶναι ψυχῶν φάσκουσι, καὶ μετεσσωματώσεις τῆς ψυχῆς τῶν ἐν ἀγνωσίᾳ ἀνθρώπων. Man beachte an allen diesen Stellen den Gebrauch von μεταγγισμός wie in der P. S.

*τώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis*¹. Einige Basilidianer deuteten auf die Seelenwanderung die Vergeltung der Sünden bis ins dritte und vierte Glied cf. Clemens Alex. Exc. ex script. Theod. § 28 p. 976: *Τὸ „θεὸς ἀποδιδούς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι“ φαοῖν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις.*

Auch noch in anderer Beziehung wird die Freiheit des Menschen durch die Archonten beschränkt, nämlich dadurch, dass sie sich ihm gegenüber als die Götter kundgeben, denen er seine Anbetung zuteil werden lassen müsse, ohne ihm eine Ahnung von der Existenz eines höheren Wesens zu geben. Zu diesem Zwecke haben gewisse Engel², die einen Fehltritt begangen hatten, die Mysterien der Aonen, d. h. die Magierkünste zu den Menschen gebracht (p 25. 27. 29. 31), und infolge dessen war die Religion der vorchristlichen Menschen ein Sterndienst, verbunden mit Magie und Wahrsagerei. In diesen Gedanken ist klar das Urteil niedergelegt, welches der Verfasser der P. S. von seinem gnostischen Standpunkt aus über den religiösen Wert des Heidentums³ fällte; wir sind ihm dafür um so dankbarer, als wir aus den übrigen gnostischen Sekten nur sehr un-

¹ Hier also ist noch die ältere Vorstellung benutzt worden.

² Dieselbe Lehre vertritt das Buch Henoch bei Georgios Synkellos Chron. p. 22. (Dillmann, Das Buch Henoch S. 83): *ἔτι δὲ καὶ ὁ πρωταρχος αὐτῶν Σεμιαζᾶς ἐδίδαξεν εἶναι ὄργας κατὰ τοῦ νοῦς καὶ ῥίξας βοτανῶν τῆς γῆς. ὁ δὲ ἐνδέκατος Φαρμαρὸς ἐδίδαξε φαρμακείας, ἐπαουδίας, σοφίας καὶ ἐπαουδῶν λυτήρια· ὁ ἕνατος ἐδίδαξεν ἀστροσκοπίαν· ὁ δὲ τέταρτος ἐδίδαξεν ἀστρολογίαν· ὁ δὲ ὄγδοος ἐδίδαξεν ἀεροσκοπίαν· ὁ δὲ τρίτος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς γῆς· ὁ δὲ ἕβδομος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τοῦ ἡλίου· ὁ δὲ εἰκοστὸς ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς σελήνης· πάντες οὗτοι ἤρξαντο ἀνακαλύπτειν τὰ μυστήρια ταῖς γυναῖξιν αὐτῶν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν. cf. Dillmann, Buch Henoch 8, 8. 9, 6. 7. 10, 7. 16, 3.*

³ Sehr viele interessante Ansichten darüber bieten die Pseudoclementin. Homilien IV—VI, VIII—IX und sonst.

sichere und geringfügige Nachrichten besitzen, die uns ihren Standpunkt zum Heidentum näher charakterisieren. Die Vernichtung dieses unheilvollen Treibens der Archonten ist das erste grosse Werk des erhöhten Jesu; er hat die Himmelsphären in andere Bahnen gebracht, so dass die Wahrsager aus ihnen ihre Künste nicht mehr schöpfen können, wie Jesaia 19, 1. 3. 12 weissagt hat (p. 27). Aber es war der Dämonenkult und die Sterndeuterei zu fest mit der alten Kultur verbunden, um diese Stücke des Volksglaubens ohne weiteres über Bord zu werfen. So ist auch Christus kein unbedingter Feind der Astrologie, er hat vielmehr das Mysterium der Magie des dreizehnten Äons¹ auf Befehl des ersten Mysteriums bestehen lassen und ist der festen Überzeugung, dass die Anrufungen von Erfolg gekrönt sein werden; ja derjenige, welcher den jetzigen Gang der zwölf Äonen bemerkt, wird nach wie vor ihre ἀποτελέσματα mit Bestimmtheit wissen. Man erkennt auch aus dem Umstande, dass das Verhältnis zur Magie so eingehend behandelt wird (p. 25—33), das Interesse, welches für diese Dinge in unserm gnostischen Kreise herrschte; wissen wir doch, dass die Astrologie und Magie von Simon Magus an in den gnostischen Kreisen eine grosse Rolle spielten; zugleich lernen wir daraus, dass die P. S. kein Produkt des aufstrebenden Gnosticismus sein kann, da sie sich vom Volksaberglauben schon weit entfernt hat. Diese Stellung tritt deutlich im Lasterkatalog hervor, in dem gleich an zweiter, dritter und vierter Stelle die Anbetungen der Archonten² verboten werden, noch merklicher aber dadurch, dass die Totenaufweckungen und Krankenheilungen³ als Werkzeuge der Archonten angesehen werden. Auch im zweiten Buche Jeû (P. 57) wird geboten, „nicht den Namen der Archonten noch den Namen ihrer Engel um irgend eine Sache anzurufen“; ὄνομασταί sind also Teufelswerke.

¹ Dies ist der τόπος der δικαιοσύνη, in dem das psychische Element herrscht. Es wäre wohl die Behauptung nicht zu kühn, hierin eine Anspielung auf das Christentum zu erblicken.

² cf. Harn. Untersuch. etc. S. 67.

³ cf. Harn. l. c. S. 73ff.

Allgemeines über das System.

Bevor wir von dem System scheidet, müssen wir noch einen kurzen Rückblick auf die in ihm enthaltenen Ideen werfen.

Betrachtet man das Ganze, so weiss man im ersten Augenblick nicht, ob man mehr den philosophischen Geist oder die himmelstürmende Phantasie bewundern soll. Von einer wirklichen philosophischen Spekulation kann freilich nicht die Rede sein, werden doch die einzelnen Begriffe in eine Menge von mythenhaften Gestalten, die ein wirkliches Leben führen, umgesetzt. Dies ist ein charakteristisches Merkmal aller gnostischen Systeme; es zeigt nur zu deutlich, wie wenig produktive Kraft das abstrakte Denken in der damaligen Zeit entwickeln konnte. Man betrachte nur den Neuplatonismus, welch' einen weiten Abstand bekundet er von dem reinen Platonismus! Die Zeiten haben sich gewaltig geändert, der orientalische Geist hat seinen siegreichen Einzug in die griechisch-römische Welt gehalten, die tüppige orientalische Phantasie hat sich mit dem kalten Verstande vermählt und aus ihrer Vermählung ist ein wunderbares Kind geboren, von dem man nicht behaupten kann, ob es dem Vater oder der Mutter ähnlicher ist. Dies ist der neue Zeitgeist, der uns in zwei mächtig emporstrebenden Erscheinungen, in dem Gnosticismus und Neuplatonismus, entgegentritt, zwei Erscheinungen, die gleich bei ihrer Geburt, da sie einer unnatürlichen Verbindung entstammten, den Stempel des schnellen Siechtums an der Stirn trugen; war doch schon einem edleren Spross die herrliche Siegespalme zuerteilt worden, der darum auch kräftigere Wurzeln schlagen konnte. Aber seine beiden Nebenbuhler waren eine geschichtliche Notwendigkeit, denn erst im heissen Kampfe mit diesen Gewaltigen sollte sich der Jüngling zum Manne entfalten, im heftigen Ringen mit ihnen sollte er sich seiner selbst bewusst werden, sollte die erprobten Waffen der Gegner in seine Rüstkammer heimführen, um sie in Zukunft für sich selber verwerten zu können. Denn wer wird ableugnen können, dass die Grosskirche die herrlichsten Schöpfungen derselben in sich aufgenommen und sich mit ihnen geschmückt hat, nachdem sie ihre Feinde zu Grabe getragen?

Die gnostischen Systeme verdienen kaum den Namen eines Systems, da wir etwas anderes mit diesem Begriffe zu bezeichnen

pflegen, vielmehr gleichen sie erhabenen Dichtungen, die vom orientalischen Geiste ersonnen sind; sie gleichen einem grossen Drama, welches sich aber nicht auf den Brettern der Bühne, sondern in dem ganzen Universum abspielt. Gott hat Wesen, die seine unendliche Machtfülle darstellen, aus sich hervorgehen lassen, aber einige derselben haben das schützende Vaterhaus verlassen, sind, auf ihre eigene Kraft vertrauend, in die Ferne gegangen, um aus sich selber neue Welten und Geschöpfe, die ihnen unterthan sind, entspriessen zu lassen. Auf diese Weise ist die Erde entstanden, auf der als das vornehmste Geschöpf der Mensch wandelt. Aber derselbe ist zugleich das unglücklichste Wesen, er wird gepeinigt und geknechtet, kann sich aber durch sich selber nicht aus den schrecklichen Banden befreien. Darum sucht der Urvater den verlorenen Sohn zu retten, aber dieser ist für ewig abgefallen; jetzt sendet er den Erlöser aus, um die Kinder und Enkel des ungeratenen Sohnes aus der Knechtschaft zu entführen und sie in seinen Schooss aufzunehmen. Die Ankunft jenes Erretters ist der Kulminationspunkt des ganzen Dramas, welches sich von nun an auf Erden abspielt, dessen Abschluss die Vernichtung der feindlichen Weltmächte und die Heimkehr der bis dahin Gefangenen bildet. Dieses Sujet liegt allen Gnostikern vor; nur ist es von jedem seinem Geiste gemäss verschieden bearbeitet worden, darum kehren auch in den so mannigfaltigen Systemen stets dieselbe Scenerie, stets dieselben Grundgedanken wieder.

Unsere vorliegenden Werke können nicht mehr in der Blütezeit des Gnosticismus entstanden sein, denn damit würde man nicht in Einklang bringen können, dass die Zahl der Nebenpersonen geradezu in das Ungeheure gewachsen ist, während dies, soviel wir unsern anderweitigen Quellen entnehmen können, in den älteren Stadien seiner Entwicklung nicht der Fall war. Wir müssen die spielende Phantasie, welche die Namen so vieler Figuren ersinnen konnte, bewundern; noch mehr aber sind wir darüber erstaunt, wie überhaupt der Verfasser diesen ungeheuren Apparat in Bewegung setzen konnte, ohne sich bei der Komposition in grössere Widersprüche zu verwickeln. Auf der andern Seite können wir nur unser lebhaftes Bedauern aussprechen, dass soviel Scharfsinn zur Erfindung dieses „systematischen Unsinn“ aufgewendet ist. Freilich wird es, um den Gnostikern gerecht zu werden, nötig sein, uns die damals herr-

sche Weltanschauung zu vergegenwärtigen. Der Mensch war zum Bewusstsein seines höheren Ich's gelangt, dabei hatte er die Unzulänglichkeit dieses Kosmos, das in ihm herrschende Elend erkannt und war von Ekel gegen seinen irdischen Körper und die ihn umgebende Welt erfüllt. Was Wunder, wenn er darüber nachzudenken begann, wie dieser Äon entstanden, in welchem Verhältnis derselbe zum höchsten Urwesen stehe! Kein spekulatives Interesse, kein besonderer Kitzel, wie man es oft behauptet, hat ihn zur Aufstellung eines Weltsystems getrieben, vielmehr sein tiefes Sündengefühl, seine Erkenntnis der bösen Natur im Menschen. Er konnte nicht fassen, wie dieser Äon ein Werk des vollkommenen Urwesens sein könnte, in dem das Böse belohnt, das Gute bestraft würde. Man lese nur die ergreifende Episode aus Valentin's Leben¹, dann wird man über ihn und die Gnostiker ein gerechteres Urteil fällen. — Um nun alle diese Gegensätze vermitteln zu können, nahm man zu einem Gedanken Zuflucht, der damals die spekulativen Geister beherrschte, d. h. zu der Emanationstheorie². Dieselbe ist die Signatur aller gnostischen Systeme, das Hauptdogma der gnostischen Lehre; eine Evolutionstheorie ist mit dem Wesen des Gnosticismus unvereinbar, würde ihm geradezu ins Gesicht schlagen, darum müssen wir eine Darstellung, wie sie uns Hippolyt Philos. VII, 14 vom Basilidianischen System³ giebt, als eine durchaus unhaltbare hinstellen.

Diese Emanationstheorie tritt uns sehr deutlich in den hier vorliegenden Werken entgegen. An der Spitze des gesamten Universums steht ein einziges unnennbares Wesen, der Urgrund, der, aus einer Menge vollkommener Attribute zusammengesetzt,

¹ cf. Grabe Spicileg. ss. Patr. ut et haeret. saec. II, p. 55.

² Ritter: „Über die Emanationslehre“. Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Bd. 3 S. 243 ff.

³ Jacobi: Basilidis philos. gnostic. sententias ex Hippolyti libro nuper rep. etc. Berol. 1852; derselbe: Zeitschr. f. Kirchen-Gesch. Bd. I. Heft 4. S. 481—544. Uhlhorn: Das basilid. System mit bes. Rücksicht auf die Angaben des Hippolyt. Götting. 1855. Hilgenfeld: Tüb. theol. Jahrb. 1856 I S. 36f. und Zeitsch. f. wiss. Theol. Jahrg. 21. 1862. IV. S. 452f. und ebdas. 1878. II. S. 228—250 etc.

ganz in dem Gedanken seines Ich's aufgeht. Aber dieses ewige absolute Wesen unterliegt selbst wieder einer Naturnotwendigkeit, da es erst durch die Realität von andern neben ihm existierender Wesen zum Bewusstsein seiner selbst gelangen kann. Auf diese Weise tritt aus ihm die Idee zu eigener Existenz, der Uräon entäussert sich eines Teils seiner Machtfülle; von ihm gehen eine Reihe Äonen aus, von denen jeder für sich die ewige Gottheit abspiegelt. Aber in der Entfaltung des Absoluten liegt schon die Negation seiner eigenen Natur, denn wie in der Gestirnswelt sich mit dem Grad der Entfernung auch die Abhängigkeit von einander vermindert, so verlieren auch die Lichtgeister, je weiter sie sich vom Urquell entfernen, an Vollkommenheit ihres Wesens. Eine notwendige Folge davon ist, dass fremdartige, materielle Bestandteile eindringen, bis schliesslich das böse Prinzip¹ in Einigen die Oberhand gewinnt. Dies ist der Demiurg und seine Genossen, oder, wie hier, der Sabaoth Adamas und sechs Äonen, deren Werk die Schöpfung dieser hylischen Welt ist. So läuft die ganze Betrachtungsweise der Gnostiker auf die Statuierung eines mehr oder minder schroffen Dualismus, eines fortwährenden Antagonismus zweier feindlichen Mächte, des höchsten Urwesens und der Weltmächte hinaus, ein Kampf, der auf der Welt zum Austrag kommt. Denn der Mensch, die letzte Kette in der langen Entwicklung, soll den Weltmächten entrissen, für die höhere Welt gewonnen werden; daher bricht durch die Herabkunft des Erlösers in der Geschichte der gesamten Weltentwicklung eine Katastrophe herein; das Reich der Planetenmächte wird vernichtet, der Mensch wird der Gnade und Erlösung teilhaftig. In diesem Punkte tritt das religiöse Bewusstsein des Gnostikers in den Vordergrund, nämlich die Idee der Erlösung. Von diesem Gesichtspunkte aus erkannte er das Christentum als die einzig wahre und absolute Religion an, sah in Jesus seinen Erlöser von den Banden der Materie und Sünde, aber, zu sehr befangen in seinen kosmologischen Ideen, suchte er dieselben in das Christentum hineinzutragen, betrachtete die rein religiösen Gegensätze als Gegensätze kosmischer Gewalten, stellte den Erlöser in den Dienst des Gott-Weltprozesses und versetzte dadurch

¹ Einige Gnostiker nahmen eine ewige Existenz der Hyle an.

der Eigentümlichkeit der christlichen Religion den Todesstoss. Darum können wir die heftige Polemik der Kirchenväter begreifen, die die schönsten und wertvollsten Güter in diesem Kampfe zu vertheidigen hatten, wenn nicht an die Stelle des überlieferten Evangeliums ein ganz neues gesetzt werden sollte.

B. Soteriologie.

a. Der präexistente Erlöser.

Eins der interessantesten Kapitel innerhalb der gnostischen Lehren ist ohne Zweifel ihre Ansicht über die Person Christi. Auf diesem Gebiete hat der Gnosticismus seine ganze schöpferische Kraft bewiesen, und man kann nicht leugnen, dass er die Fragen, welche in den späteren Jahrhunderten zu den heftigsten Streitigkeiten und Spaltungen führten, zum ersten Male angeregt und dogmatisch behandelt hat. Es wäre dies wohl noch ein Kapitel, welches einer besonderen Monographie würdig wäre¹.

Dasjenige Wesen, durch welches der Erlösungsprozess vollführt wird, ist das erste Mysterium (s. o.), denn es wird als der Vater Jesu² bezeichnet, der ihn emaniert hat (p. 128. 166.). Aber im Grunde besteht zwischen beiden kein durchgehender Unterschied, vielmehr stellt sich das erste Mysterium als eine Doppelnatur dar, deren eine Hälfte transcendent, deren andere Hälfte der Welt zugekehrt ist, darum wird im zweiten Buche (p. 127—175) das erste Mysterium das *primum mysterium introspeciens*, Jesus das *primum mysterium prospiciens* genannt. Er ist das Mysterium des *Ineffabilis* (p. 206. 231. 348.) und auch das Mysterium des ersten Mysteriums (p. 317.); heisst es doch auf

¹ Vergleiche die Bemerkungen von Harnack Dogmengeschichte I² S. 220, 1,

² Es ist merkwürdig, dass der Erlöser in allen Büchern stets den Namen Jesus führt, nur an zwei unmittelbar auf einander folgenden Stellen auch „Christus“ (P. 45. 46). Dies hängt ohne Zweifel mit der altgnostischen Anschauung von dem *ἄνω χριστός* zusammen. Auch Irenaeus beklagt sich darüber, dass die Valentinianer den *σωτήρ* nicht *κύριος* nennen wollen cf. I, 1, 3: *καὶ διὰ τοῦτο τὸν Σωτῆρα λέγουσιν (οὐδὲ γὰρ Κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι)* etc.

p. 16 von ihm: „Das Mysterium, welches ausserhalb im Kosmos ist, durch welches das All entstanden ist etc.“, deshalb hat ihm auch sein Vater von Anfang ein Licht-*ἔνδομα* gegeben (p. 10.). Von ihm ging im Uranfang der erste Lichtstrahl aus und wurde in die unteren Regionen hinübergeleitet (p. 14. 339), um sich schon in der Urzeit als der künftige Erlöser zu offenbaren (cf. P. 35—38). Sonst erfahren wir über seine Thätigkeit bei der Emanation des Universums gar nichts. Einige Aufklärungen gewährt uns das erste Buch Jeü, doch sind leider die ersten Blätter des betreffenden Abschnitts verloren gegangen, in welchen Jesus ohne Zweifel sein Verhältnis zum Vater näher besprochen haben muss. Einen Ersatz bietet uns der Schluss des Buches (P. 43 ff), denn als die Jünger fragen, wodurch alle Topoi entstanden sind, giebt Jesus ihnen zugleich eine genaue Auskunft über seine Person. Der Vater, der unnahbare Gott, hat alle Ideen an sich angezogen mit Ausnahme einer einzigen u. z. der kleinsten. In dieser kleinen Idee strahlte Jesus auf, er wallte auf und entband sich von dem Vater. Auf diese Weise ist er die erste Probole, die Ähnlichkeit und das Abbild des Vaters. Ganz dieselben Gedanken kehren auch in dem Schlusshymnus wieder (P. 48 ff.). Hier ist die Christologie im Grunde höher gefasst als in der Pistis Sophia, indem Jesus als das höchste und erste Wesen gilt, das zwar nicht von Ewigkeit her mit dem Vater existiert, aber doch schon als ein Teil desselben von Anfang an ihm immanent war, wenn auch die individuelle Existenz erst durch die *ἔννοια* erfolgte. Durch diese kleine Idee wird nun der weitere Weltprozess vermittelt; in P. 8 ruft er den Namen seines Vaters an, dass derselbe den wahren Gott¹ bewege, andere Emanationen aus sich hervorgehen zu lassen. Auf seine Bitte hin bewegte die Dynamis des Vaters diesen Gott und strahlte in ihm durch diese kleine Idee² (d. h. durch Jesus) auf, welche aus den Schätzen gekommen war. In gleicher Weise ruft er den Namen des Vaters an, dass er andere

¹ Wahrscheinlich ist Jesus schon vorher bei der Emanation des wahren Gottes beteiligt gewesen.

² Es bedarf wohl kaum noch der besonderen Erwähnung, wie dies die Richtigkeit unserer Anordnung besiegelt, denn niemals kommt im zweiten Buch der Name „kleine Idee“ vor.

Emanationen in den Schätzen entstehen lasse, ja er wählt sich aus der ersten Taxis des ersten Schatzes zwölf Emanationen aus und stellt sie auf, damit sie ihm dienen (P. 9 f.). Sollte die Stelle auf P. 6 nicht verderbt sein, so liesse sich daraus entnehmen, dass er eine Menge Väter als Häupter über die einzelnen Schätze, die Jeü genannt werden, gesetzt habe. Dass aber diese Stelle unbeanstandet gelassen werden muss, bestätigt P. 39: „Deswegen habe ich zwei ausserhalb und zwei innerhalb gelegt, deren Ähnlichkeit innerhalb von allen ist; aber wenn ich sie emaniere, so lege ich zwei ausserhalb von ihm und zwei innerhalb von ihm und eine (sc. Vaterschaftstaxis) in meine (? die) Mitte“.

Welchen Anteil aber Jesus von Anbeginn in der Menschheit ausgeübt hat, wie sein Verhältnis zum Heidentum, zum theokratischen Judentum und dessen Propheten gewesen, darüber erhalten wir fast gar keine Andeutungen. Es macht überhaupt das Ganze den Eindruck, als wenn die Verfasser absichtlich die Behandlung dieser Probleme, welche in früheren Zeiten so eingehend von den Gnostikern behandelt, mit so grosser Entschiedenheit verfochten wurden, vermeiden. Sie möchten sie gern ganz totschweigen; aber gänzlich liessen sich diese Punkte nicht umgehen, dazu waren sie während des ganzen Streites zu akut geworden. Von dem Fall des ersten Menschenpaares wissen wir nichts, doch erfahren wir, dass Jesus durch Henoch unsere beiden Bücher Jeü habe im Paradies des Adam niederschreiben lassen, in denen er ihm die niedrigen Mysterien aus dem Baum der Erkenntnis und des Lebens mitteilte (p. 245 f.); er befahl ihm dieselben auf den Felsen Ararat niederzulegen, um hier von Kalapatauroth zum Schutze gegen die Sintflut, wie gegen den Neid der Archonten, die gerne die Bücher vernichten wollten, bewacht zu werden (p. 354). Die Stellung zum Judentum ist analog derjenigen zum Heidentum. Wie schon oben erwähnt, haben abgefallene Engel (p. 25. 27. 29) die Mysterien der Magie und Sterndeuterei, d. h. die Kenntnis der einzelnen Bahnen und die Namen der einzelnen Planeten den Menschen gebracht, ihr ganzer Kultus ist also im Grunde nur Anbetung des Demiurgen und seiner Geschöpfe. Vor allem aber drehte es sich in dem Streite um die Stellung der Propheten oder des A. Testaments zum höchsten Gott. Im dritten Buche (p. 355) bringt Maria Magdalena diese Frage in Anregung, sie hat durch die mündliche Tradition erfahren,

dass die Propheten in das Lichtreich eingegangen wären. Jesus weist dies zurück, hätten doch die Archonten der Äonen aus diesen mit ihnen gesprochen und ihnen das Mysterium der Äonen (also nicht „des Lichtreiches“) mitgeteilt (p. 355). Was der Verfasser unter dem Mysterium der Äonen versteht, verschweigt er. Wahrscheinlich ist er, wie Koestlin richtig bemerkt, der Ansicht, dass die obersten Weltherrscher sich den Propheten als Herren des Himmels und der Erde geoffenbart, sie mit derjenigen Verehrung, die sie von dem Volke als Bedingung ihres Schutzes verlangt (Opfergaben und dergl.), bekannt gemacht und ihnen über die Zukunft Manches, so weit sie selbst davon wussten, verkündigt und angedeutet hätten. Sie müssen aber zugleich, wenn auch unbewusst, den Willen des höchsten Wesens vollführt haben, da die Lichtkraft, welche aus Jesus geflossen ist, durch ihren Mund geweissagt hat¹. Interessant ist auch die Stellung, welche der Verfasser zum Gesetzbuch Moses einnimmt, denn er teilt diesem volle Dignität zu (p. 342 f.).

Sehr ausführlich wird in den ersten beiden Büchern ein Punkt des grossen Welt dramas behandelt, nämlich die Geschichte der in das Chaos gelockten und daselbst gequälten Sophia. Das erste Mysterium hat zwar die Bestrafung derselben beschlossen, zugleich aber ihre Errettung nach festgesetzter Zeit in Aussicht gestellt und als Erlöser Jesum ausersehen. Als die Sophia in ihren ergreifenden Bussgebeten das Licht der Lichter um Hülfe anfleht, aber noch keine Erhörung findet, da zeigt sich die Güte und Barmherzigkeit des Erlösers; mit grossem Schmerze sieht er die Qualen der Gefallenen, ja sein Erbarmen ist so gross, dass er, obwohl er noch keinen Befehl von seinem Vater erhalten hat, auf eigene Faust ihre Pein dadurch zu erleichtern sucht, dass er sie in einen höheren Ort des Chaos führt² (p. 82 f.). Doch die Stunde der Erlösung ist nahe, das siebente³ Bussgebet hat Erhörung gefunden; jetzt geht der Befehl vom ersten Mysterium an Jesum, sie aus den Banden des Chaos zu befreien.

¹ Vergleiche Harnack Untersuch. etc. S. 31 ff.

² Der Verfasser setzt schon voraus, dass Jesus im Chaos sich befindet, obwohl er erst später diese Herabkunft erfolgt sein lässt.

³ Die Zahl „7“ ist ohne Zweifel typisch aufgefasst.

Dieser verlässt sofort seinen Wohnsitz, aber in seinem strahlenden Lichtglanze würde bald seine Absicht von den Äonen bemerkt werden, darum geht er durch ihre Mitte im Verborgenen, ohne dass es eine Kraft bemerkt, weder die von dem Innern der Innern noch die von dem Äussern der Äusseren; nur das erste Mysterium weiss von dem Plan (p. 99). Als er zum Chaos gelangt, sendet er eine Lichtkraft hinab u. z. auf eigene Hand¹, um die Sophia in einen höheren Ort des Chaos zu bringen, bis ihm der Befehl durch das erste Mysterium zuteil wird, sein Werk ganz zu vollenden (p. 112). Jesus lässt diese Lichtkraft einen Kranz um ihr Haupt bilden, damit die *προβολαί* des Authades von dieser Zeit an keine Macht mehr über sie besitzen, indem die in ihr befindlichen hylischen Bestandteile gereinigt werden (p. 115). Als nun die Sophia das dreizehnte² Bussgebet ausgesprochen hatte, wurde ihre *μετάνοια* vom ersten Mysterium angenommen (p. 117 ff). Damals sendet er von der Höhe eine grosse Lichtkraft; Jesus erkennt das Zeichen; diese Lichtkraft geht in ihn ein und lässt sich auf die Lichtkraft, welche von Jesus ausgegangen war, herab, so dass beide eine grosse Licht-*ἀπόρροια*³ werden. Nach p. 128 dagegen bilden die Kraft, welche aus der Höhe herauskommt, d. h. Jesus, welchen der Vater geschickt hat, und auch die Lichtkraft, welche aus ihm selbst herauskommt, und die Seele, welche er von Sabaoth dem Guten empfangen, eine einzige *ἀπόρροια*. Dies widerspricht durchaus dem vorhergehenden Buche, das von der Seele des Sabaoth noch gar nichts weiss; die Seele gehört gar nicht hierher, der Verfasser ist durch seine weit ausgespannene Allegorie verwirrt geworden⁴. — Auf

¹ Hier wird dasselbe Ereignis noch einmal wie oben geschildert; an unserer Stelle aber ist alles motiviert, darum darf jene obere Darstellung nur als eine Vorwegnahme eines späteren Ereignisses gelten, erst nach dem siebenten Bussgebet kann der Erlöser auftreten sein.

² Auch diese Zahl ist typisch, sie entspricht den dreizehn Äonen; dies wird p. 110 ausdrücklich hervorgehoben.

³ Dieses Verhältnis wird p. 118 ff. in fünffach verschiedener Weise durch den Psalm 85 allegorisch gedeutet, im Einzelnen ist Manches unklar.

⁴ Wir finden an dieser Stelle unsere vorhin vorgetragene An-

Befehl des Vaters ruft Jesus Gabriel und Michael aus den Äonen und übergibt ihnen die ἀπόρροια, um die Sophia zu befreien (cf. p. 133). Diese führen den Befehl aus; die ἀπόρροια umgibt die Sophia auf allen Seiten, so dass ihr die feindlichen Mächte nicht nahen können; ja, Jesus steigt selbst auf höheren Befehl in Lichtgestalt hinab, nähert sich der löwenköpfigen Kraft des Anthades und nimmt derselben ihre Lichtkraft, ebenso den andern *προβολαί*, auf dass sie nicht wieder zum dreizehnten Äon zurückkehren können. Er führt darauf die Sophia heraus, — u. z. geht zur Rechten von ihr Gabriel, zur Linken Michael (p. 139 f), — bringt sie zu einem Topos unterhalb des dreizehnten Äons, ihres früheren Wohnsitzes, und gibt ihr ein neues Lichtmysterium und einen Lichthymnus, damit von dieser Zeit an die Archonten der Äonen keine Macht über sie besitzen (p. 164); zu diesem Zwecke besiegelt Jesus die Topoi des Sabaoth Adamas und seiner Archonten.

Die ganze Episode, welche grösstenteils die beiden ersten Bücher ausfüllt, darum ein unbekannter Schreiber ihnen den Namen „Pistis Sophia“ beilegen wollte, ist, wie leicht erkenntlich, erst späteren Ursprungs; sollte diese doch nur den ersten Akt der Wirksamkeit des Erlösers bilden, zugleich ein Vorbild der wirklichen Erlösung der Menschheit, wie überhaupt in der Figur derselben in gewisser Weise die Geschichte der Menschheit selbst verkörpert ist. Dies ist auch die Idee des Verfassers, wie uns ganz deutlich der wunderbare Schluss des ersten Hymnus¹ lehrt. „Jetzt nun, o Licht, welches in Dir ist, und welches mit mir ist, ich preise Deinen Namen, o Licht, in einem Lobliede, und mein Hymnus, o Licht, möge Dir gefallen wie ein vorzügliches Mysterium, welches zu den Thoren des Lichtes führt, und welches diejenigen, die Busse thun werden, sagen werden, und dessen Licht gereinigt wird. Jetzt nun mögen alle Hysten sich freuen; forschet

sicht, dass die ersten beiden Bücher einem Verfasser, aber der jüngsten Schicht angehören, bestätigt. Die Differenzen lassen sich aus der geistigen Unbedeutendheit des Verfassers erklären, der in Allegorien seine Hauptkunststücke zu zeigen versuchte.

¹ Über die gnostischen Oden Salomo's vergleiche die lehrreichen Erörterungen von Harnack Unters. S. 35 ff., besonders S. 46 Anm. 2.

ihr alle nach dem Lichte, damit die in euch befindliche Kraft eurer Seele offenbar werde, denn das Licht hat die Hylen vernommen, und nicht wird es irgend welche Hyle verlassen, die es nicht gereinigt hat. Mögen die Seelen und die Hylen den Herrn aller Äonen, der Hylen und der in ihnen allen Befindlichen preisen, denn der Herr wird ihre Seele aus aller Hyle retten, und man wird eine Stadt in dem Lichte bereiten, und alle Seelen, die gerettet werden, werden in jener Stadt wohnen und sie erlösen. Und die Seele derer, welche Mysterien empfangen werden, wird in jenem Topos sein, und diejenigen, welche in seinem Namen Mysterien empfangen haben, werden in ihr (sc. der Stadt) sein“ (p. 51 f).

Dieselben Gedanken begegnen uns in dem Hymnus auf p. 64 f.: „Und dann in jener Zeit werden alle Archonten der hylischen Äonen sich vor Deinem Lichte fürchten, und alle Probolai des dreizehnten der hylischen Äonen werden sich vor dem Mysterium Deines Lichtes fürchten, dass die andern das Reine ihres Lichtes anziehen, denn der Herr wird nach der Kraft eurer Seele fragen. Er hat sein Mysterium offenbart, weil er die *μετάνοια* derer, die in den Topoi unterhalb sich befinden, schauen will; und nicht hat er ihre *μετάνοια* unbeachtet gelassen. Dies ist nun jenes Mysterium, welches Typus inbetreff des Geschlechtes, welches sie (sc. die Archonten) erzeugen werden, geworden ist, und das Geschlecht, welches sie erzeugen werden, wird die Höhe preisen, denn das Licht hat aus der Höhe seines Lichtes herabgeschaut. Es wird auf die gesammte Hyle schauen, um das Seufzen der Gebundenen zu vernehmen und die Kraft der Seelen, deren Kraft sie gebunden haben, zu lösen, damit es seinen Namen in die Seele und sein Mysterium in die Kraft legt“.

Auch zeitlich sind die beiden Akte der Befreiung der Pistis Sophia und der Erlösung der Menschheit sehr nahe aneinander gerückt. Denn wenn auch Jesus nach Ablauf seiner Mission zu dem Lichte zurückkehrt (p. 166), so hören wir von der Veranlassung zu seiner zweiten Herabkunft gar nichts, doch könnte dies wie andere Dinge bei den Lesern vorausgesetzt sein; sehr auffällig aber ist, dass die Sophia bei ihrer Rückkehr den Brüdern die Wunder, welche Jesus mit ihr unterhalb auf Erden gethan, mitteilt (p. 176), während doch diese Episode im Chaos lange vor der Erlösung auf Erden stattgefunden haben sollte.

Wir gelangen dadurch zu dem Resultat, dass die Geschichte der P. S. nur das himmlische Gegenbild zu der irdischen Menschheitsgeschichte bilden soll und zu diesem Zwecke später eine besondere Behandlung erfahren hat.

b. Herabkunft des Erlösers in die Welt.

Aus dem Topos des ersten Mysteriums reisst er sich los (*σκόλλειν* p. 249. 351), um die *διακονία* (p. 8. 9. 20. 32. 37), die ihm vom Vater aufgetragen ist, zu übernehmen¹, aber er kann nicht das *ἔνδυμα*, welches er in den lichten Höhen trug, und welches ihm vom Vater geschenkt war, mit hinabnehmen. da die niedere Welt den strahlenden Lichtglanz nicht ertragen würde. Darum entkleidet er sich selbst seiner Herrlichkeit, um sein Erlösungswerk ungestört vollführen und unerkant durch die feindlichen Äonenmächte hindurch gehen zu können, denn auch er kann trotz seiner hohen Vollendung nicht ohne weiteres zur Erde hinabfahren. Im vierundzwanzigsten Mysterium, d. h. im letzten Mysterium (s. o.), legt er es zur Aufbewahrung nieder, nimmt bei seinem Niedergang die Kräfte der zwölf *σωτήρες* des Lichtschatzes aus dem Teil seiner Kraft, die er ihnen im Anfang mitgeteilt hat (p. 11), und gelangt auf diese Weise ausserhalb des Lichtschatzes zu dem Topos der Rechten. Hier beginnt die Formation zur Geburt. Er umarmte die in Sabaoth dem Guten befindliche Lichtkraft (p. 122 ff), welche der kleine Sabaoth von der Mitte empfing und in die Hyle der Barbelo stiess. Darum wird ersterer der „Vater“ Jesu genannt (p. 193. 292) und, da dieser nach p. 193 von Jeü emaniert ist, wird letzterer mit Recht der „Vater von Jesu Vater“ genannt (viertes Buch p. 360. 364. 365). Dies lehrt uns, dass wir keineswegs die Stelle (p. 363): „Und ich werde euch die Taufen der Rechten, unseres Topos, geben“ in „eius τόπον“ emendieren dürfen, wie Petermann es versucht hat, denn Jesus kann in Wirklichkeit von diesem Topos als von seinem Heimatsorte reden. Hat er aus dem Sabaoth die Seele genommen, so empfängt er seinen hylischen Körper aus

¹ Nach P. 1 ist der Erlöser Jesus der Lebendige, welcher aus dem Lichtäon durch den Vater gekommen ist.

der Kraft, welche er von der Barbelo genommen¹ (p. 116. 121. 127. 128).

In der Gestalt des Gabriel tritt er in die Äonenwelt ein; die Äonen erkennen ihn nicht, sondern sind in dem Irrtum befangen, dass er wirklich Gabriel, der Engel der Äonen, sei, darum kann er hier ungestört die Formation seiner eigenen irdischen Persönlichkeit vornehmen. Von hier aus blickt er auf Geheiss des ersten Mysteriums auf den Kosmos der Menschheit und findet Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers; er nimmt vor ihrer Empfängnis eine Kraft aus dem kleinen Sabaoth dem Guten (p. 12), führt die Seele des Elias, die sich in den Äonen der Sphära befindet, zu der Lichtjungfrau, welche sie ihren *παράκλημται* übergibt, damit die Archonten der Sphära diese Seele in den Mutterleib der Elisabeth stossen, und somit in realer Weise ein Elias vor Jesus den Weg bereite (p. 12 f. 355).

Ausser der Seele des Elias findet er daselbst auch noch die Seelen der übrigen alttestamentlichen Patriarchen und Propheten. Abraham, Isaak und Jacob empfangen schon in diesen Regionen die Vergebung aller ihrer Sünden und Missethaten, erhalten die Mysterien des Lichtes und werden in den Topos des Jabraoth und seiner Archonten (s. o.) versetzt; die übrigen aber sendet Jesus zur Erde in gerechte Körper hinab, damit sie hier die Mysterien finden und das Lichtreich ererben (p. 355 f.) Auch die Jünger erhalten ihre Formation (s. u.).

Darauf blickt Jesus zum zweiten Male auf den Kosmos herab und findet Maria, er spricht mit ihr in der Gestalt des Engels Gabriel (p. 124)² und, als sie sich glaubensvoll zu ihm nach oben wendet, stösst er in sie die Kraft von der Barbelo (d. i. den Körper) und die Kraft von Sabaoth dem Guten (d. i. die Seele).

¹ Unklar bleibt mir der Sinn der Stelle p. 128: Die *δικαιοσύνη* aber, welche aus dem Himmel herabblickte, bist Du, das erste Mysterium, das herausblickt, indem Du aus den *χωρήματα* der Höhe und den Mysterien des Lichtreiches gekommen bist. Und Du kamst über das *ἔνδυμα* des Lichtes, welches Du von der Barbelo empfangen hast, d. i. Jesus, unser *σωτήρ*, indem Du über ihn wie eine Taube kamst.“ Dies hat den Anstrich einer adoptianischen Christologie.

² Vergleiche Lucas 1, 26.

Auf diese Weise ist der Erlöser ein präexistentes Gebilde, das mit den kosmischen Mächten gar keine Gemeinschaft hat und mit Recht von sich aussagen kann, *οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου*¹ (Joh. 17, 14 p. 11). Er ist nur als fremder Gast aus der Höhe bei der Maria eingekehrt, als die *παραθήκη* des ersten Mysteriums, damit durch diese alle Bewohner der Erde und der Höhe gerettet werden (p. 117).

c. Jesu Geburt und Wandel auf Erden.

Schon die vorhergehenden Bemerkungen belehren uns, dass der Verfasser eine wunderbare Geburt Christi angenommen habe, denn nirgends finden wir die Angabe, dass Joseph der Vater gewesen sei, obwohl er p. 120 f. dazu Gelegenheit gehabt hätte. Nur Maria wird seine Mutter *κατὰ ὕλην* od. *κατὰ κόσμον* (p. 13. 116. 120. 123) genannt. Sehr merkwürdig ist der Ausdruck auf p. 116: „Und die Finsternis ist durch dich (Maria) entstanden“; aus den nächsten Worten: „Und es kam aus dir der Körper der Hyle heraus, in welchem ich mich befinde, welchen ich gereinigt und geläutert habe“, scheint sich mir der Sinn zu ergeben, dass Jesus bei der Geburt durch den hylischen Körper mit Dunkelheit übergossen sei, dass er aber diesen Zustand aufgehoben habe. Unter dem Akt der Läuterung kann der Verfasser nur die Jordantaufer verstehen. Auch er vertritt die Anschauung, wie sie noch in unsern Synoptikern vorliegt, dass Jesus erst durch die Johannes-taufer zur Ausübung seiner Lehrthätigkeit berufen sei, während derselbe vorher ein Mensch an seinem Körper war; heisst es doch auf p. 373: „Und nach einer Weile hat mir mein Vater den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt“. Auch die apokryphe Kindheitsgeschichte weist auf eine adoptianische Christologie²

¹ Dasselbe sagt Jesus P. 3: „Denn ich bin nicht aus dieser Welt und gleiche nicht den ἀρχαί und den [ἐξουσίαι, und] alles Böse stammt nicht von mir.“ Es beweist dieser Umstand von neuem, dass die Gnostiker alle auf die präexistente Natur Christi bezüglichen Stellen der Schrift wörtlich auffassten und ihnen innerhalb ihres Systems eine reale Grundlage zu geben versuchten.

² cf. Harnack, Unters. etc. S. 19f.

(p. 120. cf. 1. 122. 124). Wie nun auch immer die Reinigung des hylischen Körpers gedacht ist, einer doketischen Christologie kann der Verfasser nicht gehuldigt haben, wenigstens lässt er es nicht klar zu Tage treten; ob er nach Koestlin die Materie des Leibes Jesu als einen im Vergleich mit der irdischen Materie weit feineren, ätherischen, dessungeachtet aber wie alles Hylische nicht absoluten Stoff betrachtete, lasse ich dahingestellt. Ich möchte auch glauben, dass der Verfasser im Grunde seines Herzens Doker gewesen ist, aber er hütet sich, um gut christlich zu erscheinen, seine Meinung unverhüllt zu äussern. Ganz doketisch mutet uns eine Stelle im vierten Buche p. 373 an: „Wahrlich ich sage euch: Nicht habe ich irgend etwas zum Kosmos gebracht, ausgenommen dieses Feuer und dieses Wasser und diesen Wein und dieses Blut. Das Wasser und das Feuer habe ich aus dem Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes geführt, den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber, das Wasser und der Wein sind entstanden, alle Sünden des Kosmos zu reinigen; das Blut dagegen ist mir ein Zeichen inbetreff des Körpers der Menschheit geworden, welchen ich im Topos der Barbelos empfangen habe“. Dieser Dokerismus wird aber durch p. 374: „Und deswegen hat man in meine Seite die Lanze gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus“, wieder zerstört, denn mit demselben ist ein wirkliches Leiden und Sterben des Erlösers unverträglich. An jener Stelle ergibt sich meiner Meinung nach eine gnostisch gefärbte Lehre der zwei Naturen; das präexistierende erste Mysterium, welches schon in den oberen Regionen seine Formation erhalten hat, ist bei seiner Geburt mit einem menschlichen Leibe bekleidet worden, derselbe verbleibt dem Erlöser auch nach seiner Taufe, darum ein wirkliches Leiden und Sterben des Gott-Menschen statthaben kann. Der auf Erden weilende Jesus ist hier die Inkarnation des ersten Mysteriums, wenn auf dem *ἔνδυμα* geschrieben steht: „Das Mysterium, welches draussen im Kosmos ist“ (p. 16)

Bei alledem ist die geschichtliche Persönlichkeit des Erlösers ganz verflüchtigt. Von seinen Wundern und Predigten, von der Bedeutung seines Leidens und Sterbens, d. h. von dem uns in den Evangelien geschilderten Heiland, weiss unser Verfasser gar nichts; alles dies existierte für einen Gnostiker nicht,

da es für ihn keinen Wert hatte. Die Lehrthätigkeit während seines wirklichen Erdenlebens beschränkt sich darauf, dass er zu seinen Jüngern nur *ἐν παραβολῇ* gesprochen habe, ohne dass diese den geheimen pneumatischen Sinn verstanden hätten¹. Nur der Abschluss dieser seiner Lehrthätigkeit findet Erwähnung, denn gemäss den Evangelien ist er gekreuzigt und am dritten Tage wieder auferstanden (p. 1. 10. 357. 372. 374); dieser Tod ist nicht, wie oben erwähnt, doketisch aufgefasst, da der *σωτήρ* selbst getötet wird. Aber durch welche Ursachen der Tod herbeigeführt, wie überhaupt der Gott-Mensch leiden kann, welche Güter die Menschheit durch den Kreuzestod erlangt habe, jene Fragen, die innerhalb der gnostischen Krisis eine so grosse dogmatische Bedeutung erhalten hatten, werden nicht beantwortet. Blickt man näher hinzu, so können diese geschichtlichen Thatfachen für den Verfasser nur leere Phrasen gewesen sein; er glaubt durch ihre Erwähnung seiner christlichen Pflicht Genüge gethan zu haben. Man erkennt hier deutlich den „greisenhaften Gnosticismus“, der sich durch die äussere Autorität der Grosskirche gezwungen sieht, die allgemein anerkannten Glaubensthatsachen in sein System aufzunehmen, obwohl sie, dogmatisch betrachtet, gar keine Folgerung für die Ausprägung seines Christentums besitzen.

Das vierte Buch hebt sich auch in der Christologie von den übrigen ab, der Verfasser scheint in der That dem Kreuzestode Jesu eine erlösende Wirkung zugeschrieben zu haben. Denn gleich nach seiner Auferstehung versammeln sich seine Jünger um ihn und bitten um Vergebung ihrer Sünden. Wir können daraus schliessen, dass vorher ihm dazu noch keine Macht gegeben war; auch verheisst er ausdrücklich, den Jüngern jetzt die Schlüssel des Himmelreiches geben zu wollen (p. 372). Die Einsetzung des Abendmahls und das Herausfliessen von Wasser

¹ Koestlin verweist mit Recht auf Clem. Alexandr. Excer. ex Theod. § 66: *ὁ σωτήρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἡνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.*

² Die beiden Bücher Jeû geben in dieser Beziehung gar keine Ausbente.

und Blut haben eine symbolische Bedeutung, denn sie sind die *Mysterien des Lichtes*, welche die Sünden vergeben, und die *ὀνομασται* und die Namen des Lichtes (p. 374). Freilich kennzeichnet sich sein gnostischer Standpunkt dadurch, dass er in dem Tode noch nicht allein die entstehende Kraft sieht, er muss noch die Einsetzung besonderer Taufen und der mit diesen verbundenen Riten vornehmen lassen, eine Vorstellung, die ihm die Evangelien an die Hand geben konnten.

Auch sonst tritt uns der Auferstandene als der Herr über Himmel und Erde entgegen, dessen Winke alles Folge leistet. Plötzlich steht er mit seinen Jüngern an dem Wasser des Okeanos¹ (p. 357), im Besitz des Namens von dem Vater des Lichtschatzes ruft er den Vater an, und alle Wünsche werden erfüllt. Die Himmel gehen nach Westen, ebenso alle Äonen, die Sphära, ihre Archonten und Dynameis, die Sonnen- und Mondscheibe erscheinen in ihrer wahren Gestalt, und Jesus mit seinen Jüngern wird der Welt entrückt und gelangt zum *Topos* der Archonten des Weges der Mitte, um den Jüngern die Orte der Pein zu zeigen (p. 358 ff.).

Jesus lobsingt in dem grossen Namen; da verbergen sich die *Topoi* des Weges der Mitte, er dagegen bleibt auf einer sehr grossen Lichtluft und lässt die Jünger die vier heiligen Elemente der *Mysterien* schauen (p. 372 f.). Dann wieder befindet er sich mit seinen Jüngern auf dem Berge von Galilaea (p. 374), später in der Mitte des Amentes, um ihnen auch diese Welt zu erschliessen (p. 379 ff), mit einem Wort: er ist ein grosser Magier, dem alle Geister und Welten dienstbar sind.

Diese Thaten fallen sämtlich in die unmittelbar der Auf-

¹ Solche übernatürlichen Wunder sind echt gnostisch, dies zeigen uns vor allem ihre apokryphen Apostelgeschichten. Dieselbe übernatürliche Kraft Jesu vertritt auch das erste Buch Jeû, denn Jesus umgiebt sich mit einer *Taxis* d. h. mit den zwölf Jüngern und lässt sie die höchsten Lichtschätze schauen, indem er ihnen zugleich den Namen der einzelnen *Topoi*, den Namen ihrer Siegel und ihrer *Psephoi* sagt (P. 39 ff.). Die Jünger folgen ihm, wohin er geht, daher sie zusammen im siebenten Schatz einen Hymnus auf den unnahbaren Vater, den Schöpfer der Lichtschätze, singen (P. 48 ff.).

erstehung folgende Zeit, aber die schaffende Phantasie des Gnostikers ist weiter gegangen und hat ein neues Erdenleben des Gekreuzigten erfunden. Dieser lebt, aber nicht in der lebendigen Erinnerung der Gläubigen; nicht ist er zum Himmel gefahren, sondern wandelt in realer Gestalt unter seinen Jüngern und Jüngerinnen, um ihnen die höchsten Mysterien, die Geheimnisse dieser und jener Welt zu offenbaren. Das alte Evangelium genügte den Gnostikern keineswegs, vergebens suchten sie in ihm den Aufschluss über jene Fragen, welche die Ideen der damaligen Zeit beherrschten, d. h. über die Probleme von Gott und Welt, Geist und Materie; darum musste ein neues Evangelium erfabelt, ein neues Leben nach dem Tode erdichtet werden, um die Lücken der Traditionen auszufüllen.

Die Ansicht, dass Jesus nach seiner Auferstehung auf Erden, wenn auch in verklärter Gestalt, geweiht, wird ja auch in der Apostelgeschichte vertreten; die Valentinianer¹ nahmen 18 Monate an, ebenso die Ophiten², auch Heracleon scheint denselben Ge-

¹ cf. Iren. I, 3, 2 (Epiph.): *καὶ τοὺς λοιποὺς . . . δεκαοκτῶ μηνὶ λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

² cf. Iren. I, 30, 14 (Neander: Gnostische Systeme S. 242f.): Confirmare autem volunt descensionem Christi et ascensionem ex eo, quod neque ante baptismum neque post resurrectionem a mortuis aliquid magni fecisse Jesum dicunt discipuli, ignorantes adunitum esse Jesum Christo et incorruptibilem Aeonem hebdomadali et mundiale corpus animale dicunt. Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus, et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est; et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum misteriorum, docuit haec.

In ähnlicher Weise lehrt die ascensio Jesaiae ed. Dillmann (p. 43. 57 etc. c. 9, 16) 545 Tage, dies steht mit den 18 Monaten in Verbindung. Eine treffende Erklärung aber, wie man gerade auf die Zahl von 18 Monaten gekommen, ist meines Wissens nicht gefunden (cf. Patr. Apostol. Opp. ed. Gebhardt etc. I, 2 p. 198 sq.). Die Vermutung von Harvey (Irenaeus tom. I p. 240) dass aus einem Irrtum *IH. M. HMΣ.* = *Ἰησοῦς μ' ἡμέραις IH. MHΣΙ* entstanden, ist unhaltbar, wahrscheinlicher klingt diejenige von Usener (Weihnachtsfest S. 22), dass der Zahlenwert von *IH* (σοῦς) massgebend gewesen sei, doch sind auch damit noch nicht alle Bedenken gehoben.

danken gehabt zu haben, wie dies aus einer wenig beachteten Stelle des Origenes in Johann. tom. XIII, 51 (opp. IV, p. 265) zu erschliessen ist: *καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ' αὐτοῖς ποιήσας πολλῶ πλειονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη ἀπ' αὐτῶν.*

Was aber unsere Gnostiker zu der Fiktion bewogen, dass Jesus zwölf Jahre bis zu seiner wirklichen Himmelfahrt¹ auf Erden als Mensch gewandelt, mit seinen Jüngern geredet und sie belehrt habe, ist mir unerklärlich. Es gewinnt den Anschein, als wenn sie zu viel Stoff besaßen, um ihn in so kurzer Zeit von Jesus behandeln zu lassen, daher man zu einer stufenweisen Offenbarung die Zuflucht nahm; aber warum dazu zwölf Jahre und nicht zehn etc. nötig waren, verschweigt der Verfasser².

Man findet nun gewöhnlich in den Büchern die Angabe, dass Jesus nur elf Jahre auf Erden gewilt habe; dies ist aber durchaus falsch, denn die Einleitung der P. Sophia lautet folgendermassen: „Es geschah aber, dass Jesus, nachdem er von den Toten auferstanden war und elf Jahre zugebracht hatte im Gespräch mit seinen Jüngern und sie nur bis zu den Topoi der ersten Grenzen und bis zu den Topoi des ersten Mysteriums belehrend etc.“. Es werden also die elf Jahre als schon verflossen angesehen. Nun folgt am fünfzehnten Tybi des folgenden Jahres die Himmelfahrt, daher sollen die Mitteilungen³, welche Jesus seinen

¹ Nirgends wird gesagt, dass Jesus gleich nach seiner Auferstehung zum Himmel gefahren und von dort zurückgekehrt sei. Woide (in Append. ad edit. cod. Alex. p. 1) nimmt dies ohne Weiteres an, seine Vermutung ist meiner Meinung nach unwahrscheinlich, da wir dann drei Himmelfahrten ansetzen müssten. Das ist wohl selbst für einen Gnostiker zu viel.

² Resch: *Agrapha* (in den Text. u. Unters. herausg. von Gebh. und Harn. Bd. V. 1889 S. 426f.) weist auf Apollonius bei Eusebius h. e. V, 18, 14 p. 186. 187. und auf Clemens Al. Strom. VI, 5, 43 p. 762 hin und zeigt, dass das zwölfte Jahr nach der *ἀνάληψις* des Herrn in der altkirchlichen Tradition jedenfalls einen wichtigen Wendepunkt gebildet habe. cf. Zahn, *Acta Johannis* p. LIX. Herr cand. theol. v. Dobschütz hat die Freundlichkeit gehabt, mich noch auf *Actus Petri* c. Simone c. 5 (Lipsius p. 49) aufmerksam zu machen.

³ Über den Inhalt dieser Unterredungen werden wir später handeln.

Jüngern in den ersten zwei resp. drei Büchern zuteil werden lässt, in seinem zwölften und letzten Jahre erfolgt sein. Unsere Interpretation wird auf das Beste gestützt durch das zweite Buch Jeû (P. 57): „Jesus hatte aber Mitleid mit seinen Jüngern, weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote, die er ihnen gegeben, befolgt hatten“.

Nach Verlauf von elf Jahren hat der Erlöser die Taxis seiner *diaxovia* (p. 8. 9. 20. 32. 37), die vom Ineffabilis und dem ersten Mysterium bestimmt war, vollendet, er hat die Jünger bis zu einem bestimmten Punkt belehrt (p. 1 ff) und erkennt in seiner Allwissenheit, dass die Zeit seiner Erhöhung nahe ist; daher erwartet er mit Sehnsucht, dass ihm sein Kleid, welches er ja im vierundzwanzigsten Mysterium niedergelegt hat, geschickt werde. Der Ort der Situation ist der Ölberg¹ (cf. p. 170 f). Jesus sitzt mit seinen Jüngern auf demselben u. z. in einiger Entfernung von ihnen. Da geschah das Wunderbare. Am fünfzehnten Tybi, d. h. am elften Januar, bei Sonnenaufgang² kommt eine unermesslich leuchtende Dynamis aus dem Licht der Lichter, aus dem vierundzwanzigsten Mysterium und ergiesst sich über Jesus. Die Augen der Jünger werden infolge dieses strahlenden Lichtglanzes geblendet, denn der Lichtstrahl reicht vom Himmel bis zur Erde, u. z. ist dieser

¹ Auch nach der Apostelgesch. 1, 12 ist der Ölberg der Ort der Himmelfahrt. Wahrscheinlich verlegt auch der Verfasser des zweiten Buches Jeû die Handlung nach Judaea resp. Jerusalem, da Jesus zu seinen Jüngern spricht (P. 59): „Gehet hinauf nach Galilaea“. Die Mitteilungen im vierten Buch der P. Sophia sollen auf dem Berge von Galilaea erfolgt sein (p. 374). Hier zeigt der Verfasser seine Abhängigkeit von Matth. 28, 16. cf. Matth. 26, 32.

² Da der Verfasser sagt: „Als die Sonne aus ihrer Basis gekommen war, ging nach ihr eine grosse Lichtdynamis aus“, darf man wohl schliessen, dass die wirkliche Himmelfahrt erst um 9 Uhr erfolgt sei. Dafür spricht der Satz: Als Jesus zum Himmel gegangen war nach Verlauf von drei Stunden, da erschrakten alle Kräfte der Himmel“ etc. (p. 6); auch wird ausdrücklich gesagt, dass die Lichtdynamis ihn allmählich umgab.

von verschiedener Art und Typus, indem ein Teil desselben noch unendlich viel glänzender ist als der andere. Kaum hatte das Licht Jesum ganz umgeben, da stieg er auf und eilte in seinem unermesslichen Lichtglanze nach oben. Die Jünger waren bei diesem Anblick natürlich in grosser Furcht, blickten Jesum schweigend nach, denn das Ganze machte einen solchen Eindruck auf sie, dass Niemand ein Wort sprach. Die ganze Welt war in Aufregung, es erschranken alle Kräfte der Himmel und alle Lichter zugleich, ebenso alle Äonen, ihre Topoi und Taxeis; die ganze Erde und alles auf ihr Befindliche war in seinen Grundfesten erschüttert, die Menschen waren bestürzt, wie auch die Jünger, in dem Glauben, dass das Ende nahe sei. In der Höhe herrschte Freude, alle Engel und Erzengel und Kräfte der Höhe priesen den Innern der Innersten, so dass selbst der Kosmos ihren Hymnus vernehmen konnte. Dieser Zustand währt von der dritten Stunde des fünfzehnten Tybi bis zur neunten Stunde des folgenden Tages¹.

Während dessen hat Jesus seine Himmelfahrt vollendet, in seinem strahlenden Lichtglanze gelangt er zu den Thoren des *σπεύματα*, sie können ihm keinen Widerstand leisten, sie thun sich von selbst auf, erschrocken stehen da alle Archonten, *ἑξουσία* und die Engel, als sie in dem *ἔνδυμα*² das Mysterium ihres Namens sehen; ihre Fesseln, mit denen sie gebunden waren, werden gelöst, alle fallen vor ihm nieder, preisen ihn, beten ihn als ihren Herrn und Gebieter an und sprechen: In welcher Weise hat uns der Herr des Alls überschritten, ohne dass wir es wussten?“ Darauf begiebt sich Jesus in neunmal grösserem Glanze zu der Sphära, in der dasselbe wie vorher geschieht, von dort zu der *εἰμαρμένη* und schliesslich zu den zwölf Äonen.

¹ Welchen Quellen der Verfasser die Annahme entnommen, dass die Himmelfahrt Jesu von 9 Uhr morgens bis 3 Uhr nachmittags des folgenden Tages gedauert habe, weiss ich nicht anzugeben; sein eigenes Product ist es nicht.

² In diesem *ἔνδυμα* sind nämlich die Namen und die Mysterien sämtlicher Himmelsmächte verzeichnet, so dass Jesus ihre Regionen ungehindert durchschreiten kann. Vergleiche die Schilderung p. 16 ff., Übersetzung S. 346 f.

Hier entsteht eine grosse Verwirrung, denn das ihn umgebende Licht ist 8700 zehntausendmal so glänzend als dasjenige auf dem Kosmos. Aber die Weltherrscher sind nicht gebeugt, Sabaoth Adamas scharrt seine Tyrannen um sich und beginnt in seiner Vermessenheit einen Kampf gegen das Licht. Aber ihre Stunde hat geschlagen, denn nun ändert Jesus, um die Macht der Archonten zu brechen, die von Jeü eingesetzte Ordnung der Gestirnsphäre dahin ab, dass die Bahn der *εἰμαμένη* und *σφαίρα* sechs Monate nach links und sechs Monate nach rechts gedreht ist¹. Auf diese Weise wird der Magie und Sterndeuterei ein jähes Ende bereitet oder dieselbe wenigstens eingeschränkt, denn die Berechnungen der *divinatores* und *ordinatores horae* fruchten nichts, ihre *ὄνομασται* haben keinen Erfolg, da die Namen je nach den Konstellationen verschiedene sind. Freilich ganz gebrochen ist der Gestirndienst keineswegs; gelingt es nämlich einem Wahrsager, die Neuordnung der Dinge zu durchschauen, so ist er nach wie vor im stande, aus den Sternen die Zukunft zu deuten; auch besteht noch das Mysterium der Magie des dreizehnten Äons, des Topos der *δικαιοσύνη* (p. 29 f), auf Geheiss des ersten Mysteriums fort. Diese Wertschätzung der Magie ist ein charakteristisches Zeichen der ersten christlichen Jahrhunderte, der Dämonenglaube war bei Heiden, Gnostikern und Christen weit verbreitet².

Aber noch in anderer Weise greift Jesus in die Weltordnung ein. Wie schon oben gesagt, hatten die Weltherrscher die Neubildung von Menschenseelen und die damit verbundene Vernichtung ihres Reiches dadurch zu verhindern gesucht, dass sie die Seelensubstanzen nicht zur Erde gelangen liessen, sondern sich umwandten und dieselben wieder verschlangen. Um diesem Zustand ein Ende zu machen, beschleunigt Jesus ihre Bahnen, indem sie in derselben Zeit zwei Kyklen³ machen, so dass sie

¹ Wie der Verfasser diese Weltänderung gedacht, bleibt mir unklar.

² cf. Harnack, Dogmengeschichte I² S. 151 Anm. 1; interessant sind Tertullian apologet. cap. 22. 23. 35. Iren. II. c. 32, 4. Orig. contra Celsum I, 6. VIII, 36. Pastor Herm. libr. II. mand. 7. Tatian cap. 16 etc.

³ Der Verfasser scheint hier dem ptolem. Systeme zu folgen.

die Hyle von der Hefe des reinen Lichtes nicht mehr verschlingen können. Infolge dessen wird die bestimmte Zahl der vollkommenen Seelen in kurzer Zeit vollendet und die *evectio universi* kann eintreten (p. 37f.)

Diese seltsamen Magierkunststücke¹ des Erlösers bilden für den Verfasser bei der Himmelfahrt die Hauptsache; diese erzählt er mit grosser Weitläufigkeit, während der Aufenthalt beim Vater ganz unberücksichtigt bleibt.

Jetzt hat auch die Stunde der Befreiung der P. Sophia geschlagen, die drei Zeiten, von der ihr Jesus verheissen, sind vorüber, das Licht des Lichtschatzes hat sich in allen Äonen offenbart (p. 167). Die erneute Bedrängnis der P. S. hängt mit der Himmelfahrt Jesu auf das Engste zusammen; denn als derselbe auf dem Ölberg sitzt, beginnt Sabaoth Adamas einen erneuten Angriff, emaniert aus sich Probolai, errichtet in seinem Topos ein Chaos, um sie hier zu quälen. Obwohl die P. S. den feindlichen Mächten das bevorstehende Gericht verkündet, gelingt es ihr doch nicht, sie von ihrem Vorhaben abzuschrecken, daher sie in ihrer Bedrängnis einen Hymnus an den Erlöser richtet. Derselbe naht ihr nach der Überwindung der zwölf Äonen und führt sie in den dreizehnten Äon zu ihren Brüdern (p. 170 ff.), welchen sie in ihrer Freude die Wunder, welche Jesus an ihr vollbracht, schildert.

Von dort eilt Jesus zum vierundzwanzigsten Mysterium, um hier die beiden Kleider des ersten Mysteriums und seine gesammte Herrlichkeit zu empfangen, da dasselbe ihn dieser Erhöhung für würdig befunden hat (p. 17f.); diese beiden Kleider enthalten die Namen der Mysterien und Probolai der oberhalb des vierundzwanzigsten Mysteriums liegenden Regionen (s. o.).

Mit diesen angethan, steigt Jesus am nächsten Tage um die neunte Stunde (d. i. 3 Uhr nachmittags) vom Himmel herab. — Die Jünger sind noch einmütig versammelt, sie sind von Angst infolge des Erdbebens ergriffen und weinen in Hinblick auf die zukünftigen Ereignisse. Da öffnen sich um 3 Uhr nachmittags die Himmel, sie sehen ihren Erlöser in seinem unermesslichen

¹ Ich brauche wohl kaum daran zu erinnern, dass auch in christlichen Kreisen ähnliche Spekulationen angestellt wurden.

Lichtglanze herabkommen. Dieses Licht zeigt sich in dreifach verschiedenen Abstufungen; der eine Strahl ist immer noch unermesslich viel glänzender als der andere, und zwar hat der unterste von ihnen die Gestalt des Lichtes, welches über Jesus bei seinem Aufstieg zum Himmel gekommen war (d. h. sein eigenes Gewand, welches er im vierundzwanzigsten Mysterium niedergelegt hat), die beiden übrigen Strahlen sind natürlich die beiden *ἐνδύματα* des Ineffabilis und des ersten Mysteriums.

Bei diesem Anblick sind die Jünger sehr erschrocken, aber Jesus spricht zu ihnen voll Erbarmen und Güte: „Seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht“. Dieses Wort lässt sie ihren Herrn und Meister erkennen, sie bitten ihn, sein Licht an sich zu ziehen, da ihre Augen geblendet sind und der ganze Kosmos erzittert. Diesem Wunsche gemäss legt er seine Glorie ab, alle Jünger nähern sich ihm, fallen vor ihm nieder, beten ihn an und fragen nach der Ursache der gewaltigen Bewegung. Darauf giebt Jesus ihnen die im Vorhergehenden dargelegte Erklärung (p. 4 ff.).

Diese ganze Schilderung der Himmelfahrt Jesu gehört ohne Zweifel zu den schönsten Partien des ganzen Buches, sie ist voll poetischen Schwungs, dramatischer Kraft und tief religiösen Sinnes. Aus dem Kopfe unseres Verfassers ist sie, wie ich glaube, nicht entsprungen; die Erzählung muss ihm, wenn vielleicht auch nicht in der Ausschmückung, bereits vorgelegen haben, dafür sprechen die genauen chronologischen Angaben. Das feste Datum der Himmelfahrt ist der fünfzehnte Tybi alexandrinischen Kalenders, entsprechend dem elften Januar der julianischen Zählung; es ist der Tag, an welchem sich der Mond im Monat Tybi füllt (p. 4. 6). Aus dieser doppelten Hervorhebung des Tages als Vollmondstag dürfen wir wohl auf ein stehendes Fest innerhalb dieser Sekte schliessen.

Mit Recht hat daher Usener¹ dieses Datum mit der uns von Clemens Alex. Strom. I, 21 §. 146² aufbewahrten Nachricht in

¹ Weihnachtsfest S. 20f.

² I. c. οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσει. φασὶ δὲ εἶναι τὸ εἶ Έτος Τιβερίου Καίσαρος, τὴν πεντεκαδεκάτην τοῦ τυβι μηνός, τινὲς δὲ αὐτὴν (nach Us. lies αὐ τὴν) ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός.

Verbindung gebracht, dass die Basilidianer am fünfzehnten Tybi, andere am elften Tybi die Taufe des Erlösers festlich begangen hätten, indem sie die Nacht vorher mit Vorlesungen zugebracht. Beide Stellen lehren uns, dass in gewissen gnostischen Kreisen die Epiphanie Jesu als ein sehr hohes Fest gefeiert wurde; in der P. Sophia ist freilich der ursprüngliche Sinn schon etwas verdunkelt. Aber es ist ein verhängnisvoller Schritt von Usener gewesen, dieselben zum Ausgangs- und Stützpunkt seiner Untersuchungen über die Entstehung des Weihnachtsfestes zu machen. Mit Hilfe dieser und einiger anderer Stellen sehr zweifelhaften Wertes stellt er nämlich Folgendes auf (S. 37 f.): „Wir haben uns hinlänglich überzeugt, dass und in welcher Weise etwa die Epiphanie des elften Tybi (6. Januar) in gnostischen Kreisen als Geburtsfest Christi gefeiert wurde. Aber ein Zeuge noch des zweiten Jahrhunderts, dessen Wort einen besonderen Wert durch den Umstand erhält, dass er selbst in dem Mittelpunkt der gnostischen Bewegung, zu Alexandria, lebte und wirkte, Clemens versichert auf das Bestimmteste, dass das von den Basilidianern am elften Tybi begangene Fest die Feier der Taufe Christi war. Und als die Kirche den Festtag übernahm, vereinigte sie, wie wir sehen werden, an demselben das Gedächtniss der Geburt und Taufe. Wie konnte das Tauffest zum Geburtsfest, wie beides vereinigt und gleichsam als eins aufgefasst werden?“

Von p. 38 bis 187 untersucht Usener diese Frage nach allen Seiten hin; besonders die Gnostiker haben ihm viel Material zur Lösung des schwierigen Problems an die Hand gegeben, daher „fällt ihm die Antwort, auf die Frage, von der er ausgegangen, wie eine reife Frucht in den Schooss. Die erste Vorstellung von der Geburt des Gottessohnes war in der Jordantaufe ausgeprägt. Die Gnostiker, welche diese Taufe zu feiern begannen, waren dazu veranlasst durch den darin entwickelten Gedanken der Herabkunft Gottes auf die Erde. Basilides selbst hat den Vorgang am Jordan nicht gekannt, wenigstens noch nicht zu der Zeit, als er die uns bekannte Lehre (S. 99) vortrug. Die Feier der Taufe Christi, welche seine Anhänger am 11. Tybi oder 6. Januar begingen (S. 18 f.), verdankt ihre Entstehung der Zeit, als der Bericht von der Jordantaufe in der Fassung des paulinischen Evangeliums durchdrang, also der Zeit zwischen 120 und 130 (S. 122) Die Herabkunft der Gottheit,

die Schöpfung eines Gottessohnes, mit einem Wort die Epiphanie war es, was sie in der Taufe feierten: die volkstümliche Variante dieser Vorstellung, die jungfräuliche Geburt, verlieh nur demselben Feste einen Zuwachs liturgischen Inhalts. Mit der Einsetzung des Festes war von vorn herein die Vereinigung der Taufe und der Geburt Christi zur selben Feier gegeben gewesen. Die Nachtfeier, welche ehemals zu würdiger Vorbereitung auf den hohen Tag der Jordantaufer gedient hatte (S. 18), wurde nun entsprechend der Erzählung des dritten Evangeliums zu einer Feier der jungfräulichen Geburt. Wie das in diesen gnostischen Kreisen noch bis ins vierte Jahrhundert geschah, haben wir bereits von Epiphanius uns berichten lassen (S. 27 f.), und die Lehre der Naassener hat diesen Bericht bestätigt (S. 31 f.). Aus ihren Zahlenspielerien ergibt sich ferner, dass auch die Valentinianer das Fest hochgehalten haben. Es ist also schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts, vor der Zeit des Clemens, die Festfeier von den Basilidianern aus, mindesten auf zwei andere Sekten, wir dürfen annehmen, auf alle eigentlichen Gnostiker übergegangen. Während des dritten Jahrhunderts wird es sich noch weiter ausgebreitet haben, zumal im Osten, der Heimath des Bardesanes und Manes. So kam es, dass schliesslich auch die Kirche, die sich bisher gegen das Fest, vermutlich gerade wegen seines ketzerischen Beigeschmacks, so spröde verhalten hatte, dasselbe übernahm und der Bedeutung seines evangelischen Inhaltes gemäss ausstattete; sie übernahm es aber so, wie es die Gnostiker ausgebildet hatten, als Feier der Geburt und der Taufe Christi. Das kann im Osten schon um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts geschehen sein; aber als der Kirche nach schwerer Verfolgung (303—311) endlich der Friede und dadurch die Möglichkeit sich behaglich im eigenen Hause einzurichten gegeben war, da muss die Ausbreitung der Festfeier fast eine plötzliche gewesen sein. Wir können nunmehr an der Hand der Zeugnisse die kirchliche Anerkennung und Begehung des Festes verfolgen“.

Soweit Usener. Wir unsererseits¹ müssen gestehen, dass

¹ Vergleiche die sehr eingehende Recension des Werkes von Harnack: Theologische Literaturzeitung 1889 No. 8 S. 199 ff.

wir diesen Ausführungen gegenüber uns sehr skeptisch verhalten müssen, da wir keineswegs mit dem Verfasser überzeugt sind, dass durch seine Methode das Problem „zur leibhaftigen Gewissheit“ gebracht ist. Denn so fest geschlossen auch der ganze Aufbau zu sein scheint, um so wankender werden seine Fundamente, sobald man diese näher prüft. Die Gnostiker, insbesondere die Basilidianer sollen zuerst das Fest am 11. Tybi gefeiert haben; aber das Zeugnis des Clemens berechtigt uns keineswegs, auf die Zeit des zweiten Jahrhunderts weitgehende Schlüsse zu ziehen. Wo bleibt nun der fünfzehnte Tybi oder elfte Januar, den doch auch die Basilidianer oder ein Teil derselben festlich begingen? Sind diese die älteren, oder jene, die am elften Tybi feierten? oder haben beide Richtungen gleichzeitig neben einander existiert? Welchen ist der Meister selbst gefolgt? Das sind doch Fragen, welche ein Philologe wie Usener zur festen Fundierung seiner weiteren Untersuchungen hätte scharf ins Auge fassen müssen. Aber die Pistis Sophia bestätigt ja Useners Ansätze auf das Trefflichste! — Die P. S. ist ein Denkmal der jüngeren Valentinischen Schule (S. 20); eine Begründung dieser Ansicht suchen wir vergebens, und doch war sie an dieser Stelle von der höchsten Wichtigkeit, wenn sie ein vollgültiges Zeugnis für die Basilidianer abgeben sollte, zumal doch bedeutende Kenner des Gnosticismus wie Koestlin, Lipsius, Baur etc. ganz anderer Meinung sind! Was versteht denn Usener unter dem Begriff „jüngerer Valentinischer Schule“! Denn dies ist meiner Meinung nach ein sehr relativer Begriff, unter dem man nur seine Unkenntnis von dem wirklichen chronologischen Verhältnis verbergen kann. Sehe ich recht, so will Usener dadurch, dass er die P. S. den jüngeren Valentinianern zuschreibt, das Alter des Werkes höher hinaufrücken, spricht er doch auf S. 188 vom zweiten Jahrhundert; dies ist aber, wie unsere Untersuchungen zeigen werden, durchaus unzulässig. — Die P. Sophia bestätigt nun die Feier des Tauffestes am fünfzehnten Tybi, Usener hat dieses Verhältnis mit Scharfsinn erkannt; aber der fünfzehnte Tybi hat für ihn keinen Wert, da er ja ein Zeugnis für die Feier am elften Tybi finden will. Doch auch dieses lässt nicht auf sich warten. Nach ihm giebt dieselbe Pistis Sophia „auch für den elften Tybi (6. Januar) ein zwar indirectes, aber unverkennbares Zeugnis. Wenigstens wer die Zahlenmystik der Valentinianer beobachtet

hat, wird nicht zweifeln, wesshalb das Nachleben des Heilands nach der Auferstehung gerade auf elf Jahre ausgedehnt wird. Wahrscheinlich stand diesem Ansatz die Lehre zur Seite, dass das Leben Christi von der Geburt bis zur Kreuzigung 33 d. h. dreimal 11 Jahre gewährt habe, wodurch dann die heilige Vierzahl mit der Einheit von 11 Jahren hergestellt wurde. Die Zahl elf war nun einmal durch jenen Ansatz der Epiphanie typisch geworden durch die Erscheinung Gottes auf Erden. Diese Ableitung der 11 Jahre ist um so zwingender, als gemäss der Apostelgeschichte Jesus nach der Auferstehung nur 40 Tage bei den Jüngern blieb und andererseits die alten Valentinianer, sowie die Ophiten im Einklang mit dem Zahlenwerthe von IH (σοῦς) diesen letzten Erdenaufenthalt des Heilandes mit 18 Monaten anzusetzen pflegten.

Nirgends ergeht sich die Spielerei der Valentinianer mit Buchstaben und Zahlen ausgelassener als in den Proben, die uns Irenäus aus Schriften des Marcus bewahrt hat. Die Hauptrolle spielen dabei natürlich wie in der pythagoreischen Mystik die Grundzahlen und ihre Vielfachen. Aber es wird auch Zahlen Bedeutung beigemessen, welche nicht durch ihre inneren Eigenschaften, sondern nur aus Gründen, welche ausserhalb der arithmetischen Metaphysik liegen, bemerkenswerth erscheinen konnten. Das gilt von der 6 und der 11.“ Nachdem nun die Zahlenmystik des Marcus über die Zahl 11 genügend dargelegt ist, schliesst Usener mit dem Satze: „Jenes Zahlenspiel mit der elf konnte Marcus nicht aus seiner besonderen, auf Buchstaben und Zahlen gegründeten Äonenlehre ableiten; er musste dazu eine Anleihe machen, und zu dieser konnte kein anderer Anlass sein als das Bedürfnis, den elften Tybi zu symbolischer Bedeutung zu erheben“. Man kann wohl diesen letzten Satz auf Usener selbst anwenden und behaupten, dass er, weil es in seinem Bedürfnis lag, den elften Tybi in der P. Sophia nachzuweisen, eine Anleihe dazu bei Marcus gemacht hat. Denn was hat dieser Marcus mit unserm Buche zu thun? Was hat überhaupt die Zahl 11 bei jenem mit dem elften Tybi, und letzteres Datum mit den elf Jahren Jesu nach der Auferstehung zu schaffen? Wir bedürfen zum Glück keiner eingehenden Widerlegung, da die P. Sophia sie uns ohne Mühe an die Hand gibt. Sie kann nämlich gar kein „indirectes, aber unverkennbares Zeugnis für den elften Tybi“ liefern, da sie ja gar nicht lehrt, dass

Jesus elf Jahre nach seiner Auferstehung auf Erden gelebt hat; hat er doch, wie wir oben nachgewiesen haben, zwölf Jahre hienieden gewandelt.

Ist es uns aber gelungen, die beiden Grundpfeiler der Usener'schen Hypothese zu untergraben, so muss auch notwendiger Weise der stolze Bau, der von ihnen getragen werden sollte, hinfällig zusammenbrechen. Kein Beweis ist geliefert, dass „im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Festfeier von den Basilianern aus auf zwei andere Sekten übergegangen ist“, noch viel weniger sind wir zu der Annahme berechtigt, dass sie „auf alle eigentlichen Gnostiker übergegangen“. Ganz in der Luft schwebt die Behauptung, dass „es sich während des dritten Jahrhunderts noch weiter ausgebreitet habe“, um ganz davon zu schweigen, dass dies besonders „im Osten, der Heimat des Bardesanes und Manes“ stattgefunden und von hier aus dann im vierten Jahrhundert nach Besiegung der Gnostiker in die Kirche eingedrungen sein soll. Mit einem Wort, die Frage, die Usener sich gestellt hat, ist keineswegs gelöst, sondern noch mehr verdunkelt worden¹.

d. Jesus und der Jüngerkreis.

Schon bei seiner Herabkunft in die Welt hat Jesus seine zwölf Jünger formiert, um sie in seinen Dienst zu stellen. Denn, während er sich in der Äonenwelt aufhielt, nahm er auf Befehl des ersten Mysteriums zwölf Kräfte aus den zwölf *διάκονοι* der

¹ Die Frage nach der Entstehung oder wenigstens der Feier des Weihnachtsfestes ist neuerdings durch den von Georgiades: *περὶ τοῦ ὑπομνήματος τοῦ ἁγίου Ἰησοῦ τοῦ εἰς τὸν προφήτην Δανιὴλ* in der *Ἐκκλησιᾳ. Ἀληθεία* 1885 p. 10—24. 49—60. 1886 p. 225/47. 273/87 herausgegebenen Kommentar des Hippolyt zum Daniel in ein neues Licht gerückt: „ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ἣ γεγέννηται ἐν Βηθλεὲμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτώ καλανδῶν ἰανουαρίων ἡμέρα τετράδι, βασιλεύοντος Ἀύγουστου τεσσαρακοστῶν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῶ καὶ πεντακοσιοστῶ ἔτει. ἔπαθε δὲ τριακοστῶ τρίτῳ, πρὸ ὀκτώ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρα παρασκευῆ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ρούφου καὶ

Mitte resp. den zwölf *σωτηρες* des Lichtschatzes und liess sie in die Sphären der Archonten, von denen jede Geburt ausgeht, bringen. Die Dekane und deren Liturgen hielten sie für Seelen der Archonten und führten sie in den Mutterleib ihrer Mütter. Daher existiert keine Seele der Archonten in ihnen; sie stammt ebenso wenig wie diejenige Jesu vom Kosmos ab, sondern gehört der Höhe an und entstammt dem Erlöser selbst (p. 11. 14. 280); in den Jüngern ist das *πνεῦμα* Jesu (p. 82. 86. 182. 343). Auf diese Weise sind die künftigen Jünger Jesu schon von vornherein der irdischen Weltsphäre entrückt, sie sind gewissermassen präexistent wie er selbst gedacht. Wir können diese Entwicklung, welche hier der Apostelbegriff genommen hat, sehr wohl begreifen, denn war Jesu öffentliche Wirksamkeit nur auf eine Belehrung und Einweihung der Jünger in die höchsten Mysterien beschränkt worden, waren die Jünger im Grunde die eigentlichen Weltheilande, welche an Jesu Statt die Verkündigung des Heils übernehmen sollten, so musste man sie mit einer höheren Natur begaben und zur Begründung ihres soteriologischen Ansehens eine „metaphysische Theorie“¹ aufstellen, da nach den Gnostikern die Welt durch wirkliche Menschen wegen der anhaftenden Hyle nicht gerettet werden konnte. Die P. S. spricht diese ihre Theorie mit klaren Worten aus, denn nach p. 11 sind ihnen diese höheren Kräfte zu dem Zwecke verliehen, dass sie den ganzen Kosmos retten und die Drohungen der Archonten des Kosmos und die Leiden des Kosmos, ihre Gefahren und Verfolgungen, die die Archonten der Höhe über sie führen werden, ertragen könnten (cf. p. 15).

Diese hohe Fixierung des Apostolats erinnert an die spätere grosskirchliche Ansicht, die gerade im Gegensatz zum Gnosticismus diesen absoluten Begriff der *δόξα* entwickelt hat, und zeigt uns deutlich, dass die P. Sophia kein Werk des zweiten Jahrhunderts sein kann. Im vierten Buche ebenso wie in den beiden Büchern *Jeü* finden wir noch gar keine Spur der Prä-

Ῥουβελλίωνος (cf. Kennedy: Part of the Commentary of S. Hippolytus on Daniel, Dublin 1888. S. 24). Ich verdanke diese Notiz der gütigen Mitteilung von H. Prof. Harnack, vergleiche jetzt Harnack: Theologische Literaturzeitung 1891 No. 2. S. 33 ff.

¹ cf. Harnack: Untersuch. etc. S. 61.

existenzlehre von den Jüngern; sie zeichnen sich nur dadurch vor allen Menschen aus, dass sie, wie die wirklichen Jünger, ihre Eltern, Verwandten, Frauen und Kinder und die Güter dieser Welt preisgegeben, ihrem Erlöser in Treue gefolgt sind und alle seine Gebote, die er ihnen gegeben, gehalten haben (p. 357. 363. 376. P. 56. 57. 1). Ihr sittlicher Lebenswandel, ihre Nachfolge Christi hat sie zu Erben des Himmelreiches gemacht, nicht ihre Präexistenz. Auch spricht sich in diesen Büchern ein deutliches Schuldbewusstsein der Jünger aus, die durch den Erlöser von ihren fleischlichen Gebrechen befreit zu werden wünschen (p. 357. 374. 376. P. 1 ff. und 61 ff.), ja sie behaupten von sich selbst, dass sie *κατὰ σάρκα* geboren sind und Jesum *κατὰ σάρκα* gekannt haben (P. 4). Diese reuige Demut hat in den drei ersten Büchern der P. S. einem stolzen Selbstgefühl Platz gemacht, das sich von dem Geiste des Erlösers getragen fühlt und aus der hohen Stellung gegenüber der gesammten Menschheit resultiert.

Der Verfasser beschränkt den Apostolat auf die Zwölfzahl der Jünger, daneben sind noch im Kreise derselben die vier Frauen: Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, Salome und Martha. Die Namen der Jünger treten uns nicht alle in den Gesprächen entgegen, nur Johannes, Petrus, Philippus, Thomas, Matthaeus, Andreas, Jacobus, Bartholomaeus (viertes Buch) werden genannt, Simon *ὁ Κανανίτης* erwähnt. In den beiden Büchern Jetü werden, da die Komposition eine andere ist, die einzelnen Namen der Jünger nicht hervorgehoben, nur in der Einleitung P. 2 heisst es: „Es antworteten alle Apostel mit einer Stimme, Matthaeus und Johannes, Philippus, Bartholomaeus und Jacobus und sprachen“ etc. Es werden also nur fünf Namen erwähnt und sie doch als die Gesammtheit der Apostel hingestellt; aber wir sind keineswegs berechtigt, daraus den Schluss zu ziehen, dass der Verfasser die andern nicht gekannt oder gelesen habe, er hebt vielmehr nur die bedeutendsten unter ihnen hervor, wie wir es sehr häufig bei den Kirchenvätern finden; auch hatten Namen wie Jacobus Alphaei Sohn, Lebbaeus, Judas Iscariot oder Matthias gar kein Interesse; dieselben treten in der nachapostolischen Zeit fast ganz in den Hintergrund¹.

¹ In der grosskirchlichen Literatur haben sie gar keine Bedeutung gehabt.

Die Jünger werden stets *μαθηται* genannt, der Name „*ἀπόστολοι*“ kommt niemals in der P. S. vor, dagegen werden sie in der Einleitung des ersten Buches Jeü stets *οἱ ἀπόστολοι* auch *μαθηται* (P. 2); daneben finden wir *οἱ μαθηται Ἰησοῦ* (P. 39. 42. 44. 76), auch *οἱ δώδεκα* (P. 47. 48. 54. 75); ganz singulär ist *οἱ μαθηται Χριστοῦ* (P. 45). Dies ist um so auffallender, als nur an dieser Stelle und gleich darauf in P. 46 der Name *Χριστός* erwähnt wird, da bekanntlich die Gnostiker *Ἰησοῦς* und *Χριστός* scharf von einander unterschieden. Im zweiten Buche Jeü werden ebenso wie im vierten Buche der P. S. die Jüngerinnen (*μαθητριαι*) genannt, doch spielen sie noch keine hervorragende Rolle.

α. Die Jüngerinnen.

In der P. S. überragt alle Jünger und Jüngerinnen Maria Magdalena¹); sie kann geradezu als die Hauptperson, als die Hauptsprecherin² angesehen werden. Sie ist es, die das erste Wort ergreift und damit die Reihe der Unterredungen einleitet, denn „als er nun dieses zu seinen Jüngern gesagt hatte, sprach er zu ihnen: „Wer Ohren hat zu hören, höre“. Es geschah nun, als Maria diese Worte den *σωτήρ* reden hörte, blickte sie eine Stunde lang in die Luft und sprach: „Mein Herr, befehl mir *ἐν παρόρησίᾳ* zu sprechen“. Jesus, der Barmherzige sprach zu ihr: „Maria, Du *μακαρία*, welche ich in allen Mysterien von der Höhe vollenden werde, sprich *ἐν παρόρησίᾳ*, Du, deren Herz auf das Himmelreich mehr als alle Deine Brüder gerichtet ist“ (p. 26). Damit ist deutlich ihre bevorzugte Stellung im ganzen Jüngerkreise proklamiert, und nicht nur hier auf Erden soll sie ausgezeichnet werden, sondern es soll diese Bevorzugung sich auch auf das künftige Leben erstrecken, da der Herr sagt: „Aber Maria Magdalena und Johannes *παρθένος* werden vorzüglicher sein als alle meine Jünger“ (p. 231). Ihre Abkunft ist ebenfalls eine höhere, denn sie hat nach p. 116 neben der Mutter Jesu Ähnlichkeit, welche in der Lichtjungfrau ist, gemäss dem Lichte empfangen. Sie tritt als der Anwalt für die andern Jünger auf (p. 199. 297. 365), dies zeigt sich in sehr

¹ Sehr häufig wird sie nur Maria genannt, p. 350 *Μαριόμμη*.

² Wenn ich richtig gezählt habe, so redet sie an 67 Stellen.

charakteristischer Weise bei jener Episode, als dieselben, durch die langen Auseinandersetzungen über den Wert des Mysteriums des Ineffabilis ermüdet, nicht mehr aufmerksam zuhören. Da ist sie noch geistesfrisch und von Wissensdurst erfüllt, weinend stürzt sie sich Jesu zu Füßen und bittet: „Habe Erbarmen mit mir, mein Herr, wenn meine Brüder nicht zugehört und nachgelassen haben in den Worten, welche Du sagst“ etc. (p. 216 ff.). Sie selbst ist sich ihrer hohen Würde wohl bewusst, sie kennt den Adel ihrer Natur und spricht: „Mein Herr, der Lichtmensch hat Ohren, und ich vernehme in meiner Lichtkraft, und es hat mich ertüchtert Dein Geist, der mit mir“ (p. 52. 71. 122. 197. 293. 301. 303. 308. 316. 319). Ihr *νοῦς* ist *νοερός* (cf. p. 343) zu jeder Zeit, um jedesmal hervorzutreten und die Auflösung der Worte der P. Sophia zu verkündigen, da sie mit dem Lichtgeiste angefüllt ist (p. 161). Sie fragt nach allen Dingen sicher und genau (p. 34. 181. 187. 199. 232. 310. 313. 325). Selbst Jesus ist über die *ἀποφάσεις* der Worte, welche sie sagt, erstaunt, weil sie ganz reines *πνεῦμα* geworden war (p. 198), preist sie sehr wegen ihrer Worte (p. 33. 34. 188. 298. 331. 342. 343) und ist von grossem Erbarmen gegen sie erfüllt (p. 200. 297). Auch bei der Zustimmung zu den gegebenen Antworten lässt er ihr die schönsten Lobeserhebungen zuteil werden:

1) εὖγε Maria, denn Du bist *μακαρία* vor allen Weibern auf Erden, weil Du *πλήρωμα* aller *πληρώματα* und Vollendung aller Vollendungen sein wirst (p. 28 f.).

2) εὖγε Maria, Du *μακαρία*, Du *πλήρωμα* oder Du *πανμακάριον πλήρωμα*, welche unter allen Geschlechtern selig gepriesen wird (p. 56).

3) εὖγε Maria, Du *μακαρία*, welche das ganze Lichtreich erlösen wird (p. 119), und εὖγε M., Du *κληρονόμος* des Lichtes (p. 123).

4) εὖγε *καλωῶς* Maria, Du *μακαρία* (p. 161. 164).

5) εὖγε, Du *πνευματική, ειλικρινής* Maria (p. 198. 297. 304. 308. 310. 313. 335).

6) εὖγε Maria (p. 71. 77. 89. 98).

II) Nicht zu verwechseln ist Maria Magdalena mit Maria, der Mutter Jesu¹, die aber noch ganz in den Hintergrund treten

¹ Renan: Marc Aurèle S 145 hat dies gethan, wenn er be-

muss, während im Katholicismus beide ihre Rollen vertauscht haben. Sie ist die Mutter Jesu *κατὰ ὕλην* oder *κατὰ κόσμον* (p. 13. 120), welche Gestalt, die in der Barbelo ist, *κατὰ τὴν ὕλην* und Ähnlichkeit, die in der Lichtjungfrau ist, *κατὰ τὸ φῶς* empfangen hat (p. 116). Nur dreimal (d. h. allein im ersten Buche (p. 116, 120. 123) beteiligt sie sich an den Gesprächen. Jesus ist voll Ehrerbietung gegen sie und spricht zu ihr: „*εὖγε καλῶς*, wahrlich, wahrlich ich sage Dir, man wird Dich preisen von einem Ende der Erde bis zum andern, denn es ist bei Dir eingekehrt die *παραθήκη* des ersten Mysteriums, und durch jene *παραθήκη* werden alle die von der Erde und alle die von der Höhe gerettet werden, und jene *παραθήκη* ist der Anfang und die Vollendung“. Im Übrigen findet er für sie nur die Worte *εὖγε καλῶς* (p. 122. 124).

III) Ihr zur Seite tritt die Salome¹. Ihre Beteiligung an der Unterhaltung ist ebenfalls gering (p. 102. 114. 381), auf p. 342 regt sie die Frage über die Dignität des *νόμος* Mose an. Der Herr antwortet ihr: *εὖγε* Salome (p. 104) und *εὖγε* Salome und *καλῶς* (p. 114).

IV) Martha wirft sich voller Demut Jesu zu Füßen, küsst sie und ruft weinend aus: „Mein Herr, habe Erbarmen mit mir und habe Mitleid mit mir und lass mich die Auflösung der *μετάνοια*, welche die P. S. geredet hat, sagen“. Darum ergreift der Herr ihre Hand und spricht zu ihr: „Selig ist jeder Mensch, der sich erniedrigt, denn man wird sich seiner erbarmen, jetzt nun Martha, Du bist eine *μακαρία*“ etc. (p. 61). Sie redet ferner auf p. 111. 162. 175.

hauptet: Marie, mère de Jésus, en particulier, dont l'Église orthodoxe se préoccupait très peu, dut à ces novateurs les premiers développements de son rôle presque divin, und Anm. 1. Voir la Pistis Sophia, à chaque page, surtout p. 19. 20. 39. L'exagération du culte de la Vierge est un fait avant tout syrien. Voir saint Éphrem. Carm. nisib., p. 29. 30 (édit. Bickell)“. Hätte Renan aufmerksamer gelesen, würde er diesen Irrtum nicht begangen haben, denn auf p. 19. 20. 39 ist nur von Maria d. h. Maria Magdalena die Rede.

¹ Bekanntlich spielte Salome im Aegypterevangelium eine grosse Rolle. Vergleiche Resch: Agrapha S. 384 ff.

Wir finden also in diesem Jüngerkreise dieselben Frauen, welche auch nach der historischen Überlieferung der Evangelien in dem Gefolge Jesu waren und sich in den Tagen des Leidens und Sterbens durch ihre Treue und Glaubensstärke auszeichneten. Diese Erzählungen haben ohne Zweifel auf den Verfasser eingewirkt, darum er sie einen so lebhaften Anteil an den Gesprächen nehmen lässt. Auf der andern Seite wird aber auch, wie Harnack¹ scharfsinnig vermutet hat, die rechtliche Stellung der Frauen innerhalb der Gemeinde, welche ja auch in der Grosskirche zu Streitigkeiten Anlass gab, mitgewirkt haben; in dieser Beziehung liefert uns die P. S. ein Stück älterer Kultusgeschichte. Die Jünger wollen sich natürlich dieses unberechtigte Vordringen der Frauen nicht gefallen lassen; Petrus tritt als der Verfechter ihrer Sache auf und sagt: „Mein Herr, nicht werden wir diese Frau (sc. Maria Magd.) ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt; und nicht hat sie Jemand von uns sprechen lassen, sondern spricht unzählige Male“ (p. 57). Dieselbe Spannung finden wir im vierten Buche, auch hier ist Petrus der Wortführer (p. 382 f): „Mein Herr, mögen die Frauen zu fragen aufhören, damit auch wir fragen“. An beiden Stellen vertritt Jesus die Rechte der Frauen: „Derjenige, in dem die Kraft seines Geistes aufwallen wird, damit er das, was ich sage, denkt, möge hervortreten und sprechen“ (p. 57 f.).

Noch deutlicher spricht er sich auf p. 161 aus, als Maria sagt: „Mein Herr, mein *νοῦς* ist *νοερός* zu jeder Zeit, damit ich jedesmal hervortrete und die Auflösung der Worte, die sie (sc. P. S.) gesagt, vorbringe, aber ich fürchte mich vor Petrus, denn er droht mir und hasst unser Geschlecht“; denn er giebt zur Antwort: „Keinen, welcher von dem Geiste des Lichtes erfüllt wird, dass er vortrete und die Auflösung dessen, was ich sage, vorbringe, wird Jemand hindern können“. Auch p. 383 weist er nicht die Rechte der Frauen zurück, wenn er sagt: „Lasst die Gelegenheit euren männlichen Brüdern, damit auch sie fragen“.

β. Die Jünger.

1) Wie unter den Jüngerinnen Maria Magdalena, so nimmt unter den Jüngern Johannes den ersten Rang ein. Er ist der

¹ Unters. etc. S. 17.

παρθένος, zu dem Jesus spricht: „εὖγε Johannes, Du *παρθένος*, welcher in dem Lichtreiche herrschen wird“ (p. 67); er ist neben Maria der vorzüglichste unter den Jüngern und nimmt den nächsten Thron im Lichtreich ein (p. 231). Jesus ruft ihm zu: „εὖγε Johannes, geliebter Bruder“ (p. 128), oder „*μακάριος* und der Geliebte“. Im dritten Buche führt er ausser Maria Magdalena (ein einziges Mal auch Salome p. 342) ausschliesslich das Gespräch¹, wie er es selbst ankündigt: „Ertrage mich, indem ich Dich frage, denn von jetzt an werde ich anfangen, Dich zu fragen inbetreff aller Dinge über die Art, wie wir der Menschheit verkündigen werden (p. 265. cf. 269. 271. 272); ebenso tritt er auch im vierten Buche p. 387. 389 hervor.

II) Im Gegensatz zu der römischen Kirche wird Petrus ganz in den Hintergrund gedrängt. Er wird zwar als das Haupt der Jünger anerkannt, der ihre Rechte gegen fremde Eingriffe verteidigt, aber seine gewaltige Persönlichkeit scheint in unsern gnostischen Kreisen keinen Anklang zu haben. Dies ist ein wichtiges Fingerzeichen zur Fixierung des Ortes, an welchem die P. Sophia geschrieben sein kann. Wie Petrus in den Evangelien versucht wird und den Herrn verleugnet, so muss er auch hier (p. 311 f.) eine Probe ablegen, ob er ebenso wie Jesus gegen die Sünder barmherzig sein wird; doch besteht er die Probe. Jesus giebt auf seine Auseinandersetzungen als Antwort: *καλῶς* Petrus (p. 59) oder „εὖγε Petrus und *καλῶς*“ (p. 101) oder „εὖγε Du *μακάριος* Petrus“ (p. 135).

III) Philippus nimmt insofern eine hervorragende Stellung ein, als er sitzend alle Worte und Thaten Jesu niederschreibt, ein Geschäft, das ihm durch das erste Mysterium übertragen ist, damit er von dem Himmelreiche Zeugnis ablege (p. 32. 69 ff.). Ihm zur Seite stehen Thomas und Matthaëus, die ebenfalls ihren Teil zu der Niederschrift beitragen sollen; handeln doch die Gnostiker nach dem Grundsatz von Matth. 18, 16, dass jede Sache durch zwei oder drei Zeugen bestätigt werden müsse (p. 268. 353). Wir dürfen annehmen, dass der fingierten Behauptung unseres Verfassers gemäss Philippus speziell derjenige

¹ Bestätigt dies unsere früher dargelegte Sonderstellung dieses Buches?

ist, welcher die P. S. geschrieben haben soll, oder besser gesagt, die beiden ersten Bücher, denn das vierte Buch kann nicht von ihm stammen, ebenso wenig, wie ich glaube, das dritte Buch, da sie ja den Titel *μέρος τῶν τευχῶν*¹ τοῦ Σωτῆρος führen. Dafür spricht die Notiz in dem Einschiebsel am Anfang des dritten Buches (p. 254): „Welcher gefunden hat die Worte der Mysterien, die ich euch auf Grund eines Gleichnisses geschrieben habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind“. Ob diese Worte in der Weise zu deuten sind, dass Jesus selbst als der Autor angesehen wird, lasse ich dahingestellt, mir erscheint dies fraglich. — Die Auswahl dieser drei Jünger als Zeugen der traditio apostolica kann, wie Harnack² richtig vermutet, schwerlich ohne Zusammenhang mit der Bedeutung sein, die dieselben innerhalb der älteren gnostischen Literatur eingenommen haben. In der That war innerhalb einer Sektengruppe, zu denen ich auch unsere P. Sophia rechnen möchte, ein Evangelium Philippi in Gebrauch³. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieses mit demjenigen identisch, welches auf Grund einer Notiz von Timotheus bei Meursius var. div. p. 117 und Leontius de sectis lect. 3 p. 432 unter den Manichäern Verbreitung gefunden hatte. Man könnte auch an die gnostische Apostelgeschichte des Philippus⁴ denken.

Da nun Philippus mit der Aufzeichnung der Mitteilungen vollauf beschäftigt ist, so kann er sich nur wenig an dem Gespräche beteiligen, ausser den oben genannten Stellen (p. 32. 69) nur noch auf p. 179; der Herr antwortet ihm: *εὐγε* Du μακάριος Philippus (p. 181).

IV) Thomas'⁵ Stellung im Jüngerkreise haben wir schon

¹ Vergleiche Birt: Das antike Buchwesen. Berlin 1882. S. 89.

² Unters. etc. S. 18.

³ cf. Epiphanius haer. 26, 13 bei den λεγόμενοι Γνωστικοί: προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον; derselbe citiert eine Stelle daraus, cf. Harn. Unters. etc. S. 106f.

⁴ Vergleiche Lipsius: Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden 2. Bd. S. 1ff.

⁵ Ein sehr hohes Ansehen genoss das Evang. St. Thomae bei den Gnostikern; es war ein sehr altes Product, denn bereits Iren.

vorher erwähnt. Eine grosse Bescheidenheit spricht sich in den Worten aus: „Ich ertrage meine Brüder bis jetzt, damit ich sie nicht erzürne, vielmehr ertrage ich einen jeden von ihnen, der hervortritt“ etc. (p. 79 f.); ausserdem redet er noch auf p. 149. 385. 386. Der Herr spricht zu ihm: *εὔγε* Thomas und *καλῶς* (p. 82) und *εὔγε καλῶς* Thomas, Du *μακάριος* (p. 153).

V) Nur zweimal redet Matthaeus p. 86 und 155; Jesus antwortet: *καλῶς* Matthaeus (p. 88) und *εὔγε* Matthaeus und *καλῶς*, Du Geliebter (p. 160). Matthaeus erscheint als der dritte Zeuge für die gnostischen Nachrichten. Wahrscheinlich war ein apokryphes Machwerk bei unsern Gnostikern in Gebrauch, berichtet doch Epiph. haer. 26, 8: *εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράφασθαι τετολμήκασιν, αὐτόν τε τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν, ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε τὴν αἰσχροργίαν ταύτην*¹.

VI) Sehr eifrig beteiligt sich Andreas an den Unterredungen

adv. haer. I, 20, 1 führt ein Citat aus demselben bei den Marcosiern an. Ob aber der Verfasser desselben dieser Sekte angehört, möchte ich stark bezweifeln, vielmehr haben wir die Entstehung desselben in syrisch-gnostischen Kreisen zu suchen; nach Hippolyt Philos. VII p. 101, 89 war es nämlich bei den Naassenern in Gebrauch. Erwähnt wird dieses Evangelium noch bei Origenes hom. 1 in Lucam, Eusebius h. e. 3, 25. Hieronymus in Matth. tom. VII, p. 1 ff. Auch bei den Manichäern fand ein Evang. Thomae weite Verbreitung, dasselbe soll aber nach Cyrill's Vermutung das Machwerk eines Schülers des Manes sein; doch scheint es mir fraglich, ob diese Nachricht bei Cyrill auf genauer Kunde beruht. cf. Hier. catech. 6 p. 98 coll. 4 p. 66 ed. Oxon. 1703; Gelasius in decreto de libris apocryphis (in iure Canonico 15, 3); Timotheus bei Meursius var. divin. p. 117; Petrus Siculus hist. Manich. p. 30 ed. Rader; Leontius de sectis lect. 3 p. 432. Auch verdienen die gnostischen Akten des Thomas an dieser Stelle Beachtung cf. Thilo, acta S. Thomae Apostoli Lips. 1823 und Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden 1. Bd. S. 225 ff.

¹ Auch aus dieser Notiz geht hervor, dass die Gnostiker es sich angelegen sein liessen, in ihren Apokryphen Jesum als den Offenbarer der Geheimnisse an die Jünger hinzustellen.

(p. 74. 108. 165. 247. 384). Von gewissem Interesse ist die Perikope auf p. 247 ff. Andreas sagt nämlich: „Mein Herr, ich staune und wundere mich sehr, wie die Menschen, welche im Kosmos in dem *σῶμα* dieser *ἕλη* sind, wenn sie aus diesem Kosmos gehen, diese *στερεώματα* und alle diese Archonten und alle die Herren und alle die Götter und alle diese grossen *ἀόρατοι* und alle die von dem Topos der Mitte und der Rechten und alle die grossen *προβολαί* der Rechten überschreiten werden und alle ihr Inneres werden und das Lichtreich erlosen. Diese Sache nun, mein Herr, ist schwierig für mich.“ Als nun dieses Andreas gesagt hatte, regte sich der Geist des *σωτήρ*¹ in ihm, er rief aus und sprach: Bis wie lange soll ich euch ertragen? Bis wie lange soll ich euch aushalten, oder habt ihr bis zu diesem Augenblick nicht begriffen und seid unwissend? Erkennt ihr denn nicht und begreift ihr nicht, dass ihr und alle Engel und Götter und Herren etc. ihr alle von einander aus der einen Mischung und der einen *ἕλη* und der einen *οὐσία* abstammt, und ihr alle von dem einen *περασμός* seid? Jetzt nun (p. 251 f.), Andreas, bist Du noch in *ἀπιστία* und Unwissenheit. Aber wenn ihr aus dem Körper geht und zu der Höhe kommt und zu dem Topos der Archonten gelangt, so werden sich alle Archonten vor euch schämen, weil ihr die Hefe ihrer Hyle seid und reineres Licht als sie alle geworden seid Als nun dieses der *σωτήρ* gesagt hatte, wusste Andreas *φανερῶς*, nicht nur er, sondern es wussten alle Jünger richtig, dass sie das Lichtreich erlosen würden. Sie fielen alle zugleich Jesu zu Füssen, riefen aus, weinten, flehten den *σωτήρ* an und sprachen: O Herr, vergieb die Sünde der Unwissenheit unseres Bruders. Es antwortete der *σωτήρ* und sprach: Ich vergebe und werde vergeben; deswegen nun hat mich das erste Mysterium gesandt, damit ich die Sünde einem Jeden vergebe“.

Ob diese Scene oder wenigstens das Motiv irgend einer apokryphen Apostelgeschichte entnommen ist, ist nicht mehr zu entscheiden².

¹ Hier ist Jesus als ein Mensch aufgefasst, in dem der Geist des *σωτήρ* d. h. die bei der Jordantaufe über ihn gekommene göttliche Kraft wohnt.

² Vergleiche Harn. Untersuch. etc. S. 17f.

VII) Jacobus, wahrscheinlich der Bruder des Johannes, ist der letzte in der Reihe der Redner (p. 93. 141. 172). Jesus sagt zu ihm: *εὔγε καλωῶς* Jacobus (p. 93) und *εὔγε καλωῶς* Jacobus, Du Geliebter (p. 141. 173).

VIII) Nur im vierten Buche findet sich noch Bartholomaeus, der auf p. 386 redet; auch wird sein Name neben den andern p. 358 erwähnt.

IX) An der letzteren Stelle wird noch der Name des Simon *ὁ Κανανίτης*¹ genannt; an den Gesprächen beteiligt er sich gar nicht.

Auf diese Weise erhalten wir, wenn wir Simon nicht mitrechnen, die Namen von acht Jüngern und vier Jüngerinnen, d. h. die heilige Zwölfzahl, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Verfasser der P. Sophia mit diesen den Apostelkreis der *δώδεκα* abgeschlossen haben. Denn nur zwölf Lichtkräfte hat Jesus zur Formation der Jünger hinabgesandt (s. o.), er umfasst die *μαθητρίαί* unter dem Namen *μαθηταί*, p. 231 nennt er sie seine zwölf *διάκονοι*, fügt dann aber gleich hinzu: „aber Maria Magdalena und Johannes *παρθένος* werden vorzüglicher als alle meine Jünger sein“. Die Maria befindet sich also unter den zwölf *διάκονοι*. Das vierte Buch und die beiden Bücher Jeu unterscheiden scharf die *δώδεκα* und die *μαθητρίαί*.

Sehr interessant ist es, dass Maria Magd. auf Roem. 13, 7 verweist und behauptet, dass Jesus dieses durch den Mund des Paulus „unseres Bruders“ gesprochen habe. Dies ist natürlich ein grosser Anachronismus; wir erkennen daran zugleich, dass man in diesen Kreisen die paulinischen Schriften anerkannte. Koestlin macht mit Recht darauf aufmerksam, dass „sich noch an sehr vielen andern Orten, z. B. bei der Lehre von der Sünde, Gelegenheit dazu geboten hätte, Stellen aus den Briefen dieses Apostels in ähnlicher Weise, wie es p. 294 geschieht, anzuführen; die Absicht des Verfassers, seine Lehre als die älteste und ursprüngliche, schon den unmittelbaren Jüngern Jesu mitgetheilte darzustellen, konnte es freilich nicht anders mit sich bringen, als dass gerade dieser spätere Apostel, dessen Auffassung des Christenthums mit der seinigen an sich weit mehr Verwandt-

¹ Beachtung verdient, dass der Verfasser bereits die Form *Κανανίτης* statt *Καναανίος* in seinem Texte gelesen hat.

schaft hatte, als die der frühern, nur wenig in Betracht zu ziehen war“.

Innerhalb des Jüngerkreises herrscht ein inniger Verkehr, sie alle werden gewissermassen durch ein gemeinsames Familienband umschlungen, sie bilden einen Bruderbund, Gedanken, die der Grosskirche infolge der Ausbreitung so schnell verloren gegangen sind, wohl aber noch in dem engen Kreise der Auserwählten ihre Stätte finden konnten. Jesus, der Meister, redet die Jünger mit „meine Jünger und meine Genossen und meine Brüder“ an (p. 211) oder „meine Brüder und Genossen“ (p. 231) oder „meine Brüder und meine Geliebten“ (p. 363) oder „meine Jünger“ (p. 216. 217. 243. 358). Von Liebe und von Erbarmen ist er gegen sie erfüllt (p. 8. 26. 32. 34. 83. 99. 200. 297. P. 57), um sie zugleich mit seinem Geiste zu beleben. Die Jünger nähern sich ihrem Meister, sobald sie ihn fragen wollen, in tiefer Demut, sie bitten ihn beständig um seine Erlaubnis, bevor sie reden, stürzen vor ihm nieder, küssen seine Füsse oder fallen an seine Brust. Ihre Anreden sind „mein Herr“, „mein Erlöser“, „unser Licht“ (p. 383), „unser Herr und unser Erlöser“ (p. 363. 383), auch „Rabbi“ (p. 8. 377), „o lebendiger Jesus“ (P. 1 ff), „Sohn des Heiligen“ (p. 391), „wahrer Logos“ (P. 2). Seine Mutter bezeichnet ihn als „mein Sohn *κατὰ κόσμον*, mein Gott und mein Erlöser gemäss der Höhe“ (p. 116), oder „mein Herr und mein Sohn und mein Erlöser“ (p. 123). Unter einander nennen sie sich „Bruder“ und „Schwester“ (p. 58. 79. 184. 199. 216. 217. 251. 252. 294. 297. 342. 356. 365. 383), darum wir uns nicht wundern dürfen, wenn Maria Paulus „unsern Bruder“ nennt.

γ. Die Jünger als Träger der reinen Lehre.

Die Jünger haben Vater und Mutter und alle Schätze dieser Welt preisgegeben, sind dem Erlöser mit ganzem Herzen gefolgt, damit er ihnen das Leben seines Vaters, der ihn gesandt hat, gebe (P. 1), und haben alle seine Gebote gehalten. In der Zeit seines wirklichen Erdenwandels haben sie das tiefe Verständnis für die Parabeln noch nicht besessen, darum scharen sie sich nach der Auferstehung wieder um ihren Meister. Volle elf Jahre sind im Verkehre mit ihm verflossen, eine Reihe Aufschlüsse

über die transcendente Welt sind ihnen bereits zuteil geworden. Sie selbst sind von Freude und Jubel erfüllt und sprechen zu einander: „Selig (*μακάριοι*) sind wir vor allen Menschen auf Erden, denn der Erlöser hat uns dieses offenbart, und wir haben das *πλήρωμα* und die gesammte Vollendung empfangen“ (p. 4). Aber sie sind im Irrtum befangen, wenn sie glauben, dass „das vierundzwanzigste Mysterium die *κεφαλή* des Alls und die Vollendung aller Vollendungen sei“ (p. 1 ff). Die bald darauf stattfindende Erhöhung belehrt sie eines Bessern. Sie allein sind Zeugen der Himmelfahrt Christi, ihnen erscheint er wieder in voller Herrlichkeit und offenbart ihnen seine wunderbaren Erlebnisse. Jetzt erfolgt das letzte Stadium der Unterweisung, daher ruft ihnen Jesus bei seiner Ankunft entgegen: „Freuet euch und jubelt von dieser Stunde an, denn ich bin bis zu den *Topoi*, aus welchen ich gekommen, gegangen. Von nun an werde ich mit euch *ἐκ παρόρησις* von dem Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung reden, und ich werde mit euch von Angesicht zu Angesicht ohne *παραβολή* sprechen. Nicht werde ich euch von dieser Stunde an etwas von dem in der Höhe und dem des *Topos* der Wahrheit verbergen, denn es ist mir durch den Ineffabilis und durch das erste Mysterium von allen Mysterien die Macht gegeben, mit euch von dem Anfang bis zum *πλήρωμα* und vom Innern bis zum Äussern und vom Äussern bis zum Innern zu sprechen“ (p. 8 f).

Den Jüngern wird zuerst die Offenbarung zuteil, darum er p. 10 spricht: „Und damit ich beginne, mit dem Menschengeschlechte zu reden, und ihm alles vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung verkündige und mit ihm von dem Innern der Innern bis zu dem Äussern der Äussern und von dem Äussern der Äussern bis zu dem Innern der Inneren rede; freuet euch nun und jubelt und freuet euch noch mehr, denn euch ist gegeben, dass ich mit euch zuerst von dem Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung rede“. Dieser Gedanke beherrscht das ganze Buch, tritt auch deutlich im zweiten Buche Jed hervor, wenn es heisst: „Und ich werde euch alle Mysterien geben, damit ich euch in allen Mysterien des Lichtreiches vollende und ihr Kinder des *πλήρωμα*, vollendet in allen Mysterien genannt werdet“ (P. 59), ebenso in der P. S. p. 104: „Ich werde euch in allen Mysterien des Lichtreiches vollenden“. „Ihr seid *μακά-*

ροι vor allen Menschen, die auf Erden, denn ich werde euch diese Mysterien offenbaren. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ich werde euch in allem πλήρωμα vollenden von den Mysterien des Innern bis zu den Mysterien des Äussern, und ich werde euch mit dem Geiste erfüllen, damit ihr die πνευματικοί, vollendet in allem πλήρωμα genannt werdet“ (p. 59 f). „Ich werde euch in allen Kräften und allem πλήρωμα vollenden von dem Innern der Innern bis zum Äussern der Äussern, von dem Ineffabilis bis zu der Finsternis der Finsternisse, damit ihr die πληρώματα, vollendet in aller Erkenntnis genannt werdet“ (p. 187. cf. 340). „Ich werde euch noch alle die Herrlichkeiten der Höhe verkündigen von dem Innern der Innern bis zu dem Äussern der Äussern, damit ihr in aller Erkenntnis und in allem πλήρωμα und der Höhe der Höhen und den Tiefen der Tiefen vollendet werdet“ (p. 356 f. cf. p. 75). „Wahrlich, meine Brüder und meine Geliebten, welche Vater und Mutter um meines Namens willen verlassen haben, ich werde euch alle Mysterien und alle Kenntnisse geben. Ich werde euch das Mysterium der zwölf Äonen der Archonten und ihre Siegel und ihre Psephoi und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, geben. Und ich werde euch das Mysterium des dreizehnten Äons und die Art der Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, geben; . . . und ich werde euch das Mysterium der Taufe von der Mitte geben und die Art der Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, und ihre Psephoi und ihre Siegel werde ich euch zeigen. Und ich werde euch die Taufe der Rechten, unseres Topos, geben und seine Psephoi und seine Siegel und die Art der Anrufung, um dorthin zu gehen. Und ich werde euch das grosse Mysterium des Lichtschatzes und die Art der Anrufung geben, um dorthin zu gehen. Ich werde euch alle Mysterien und alle Kenntnisse geben, damit ihr die Söhne des πλήρωμα, vollendet in allen Kenntnissen und allen Mysterien genannt werdet; ihr seid μακάριοι vor allen Menschen auf Erden, denn die „Kinder des Lichtes“¹ sind in eurer Zeit gekommen“ (p. 363 f. cf.

¹ Die Gnostiker nennen sich „Kinder des Lichtes“ cf. P. 56: „ausser denen, die ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt und alle ihre Sachen und ihre Götter und Gottheiten hinter sich

p. 275). „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Es werden euch selig preisen auf Erden alle Geschlechter des Kosmos, denn ich habe euch dieses offenbart, und ihr habt von meinem Geiste empfangen und seid *νοεροί* und *πνευματικοί* geworden, indem ihr begreift, was ich sage. Und danach werde ich euch mit dem ganzen Lichte anfüllen und mit der ganzen Kraft des Geistes, damit ihr von dieser Zeit an alles begreift, was euch gesagt wird und was ihr sehen werdet. Noch eine kleine Weile, so werde ich mit euch über alles von der Höhe von aussen bis innen und von innen bis aussen reden“ (p. 82). Darum darf es uns nicht zu kühn erscheinen, wenn Maria Magdalena also spricht (p. 181 f): „Jetzt nun, mein Herr, welchen werde ich finden, oder bei welchem sollen wir anklopfen, oder wer ist im stande, uns die *ἀπόφασις* der Worte zu sagen, nach denen wir Dich fragen? Oder wer ist es, der die Kraft der Worte kennt, nach denen wir fragen werden, weil Du aus einem *νοῦς* uns *νοῦς* des Lichtes gegeben hast und uns *ἀσθησις* und einen sehr erhabenen Gedanken gegeben hast? Deswegen nun wird Niemand, der auf dem Kosmos der Menschheit, noch der, welcher in der Höhe der Äonen sich befindet, im stande sein, uns die *ἀπόφασις* der Worte, nach welchen wir fragen, zu sagen, wenn nicht Du allein, der das All kennt und der in dem All vollendet ist, weil wir nicht nach der Weise, wie die Menschen des Kosmos fragen, sondern weil wir in der Kenntniss der Höhe, die Du uns gegeben hast, fragen, und wir in dem Typus der vorzüglichen Frage fragen, welche Du uns gelehrt, damit wir in ihr fragen“.

Sind aber den Jüngern, wie gesagt, die höchsten Geheimnisse offenbart, haben sie sogar die oberen und unteren Welten in Begleitung Jesu geschaut, sind sie somit als die Nachfolger Christi auf Erden auserkoren, so ist es natürlich, dass sie mit der höchsten Machtvollkommenheit ausgerüstet werden. Daher sagt Jesus (p. 60): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Ich

gelassen haben und keinen andern Glauben besitzen ausser dem Glauben an das Licht nach Weise der „Kinder des Lichtes“, indem sie auf einander hören und sich wie „Kinder des Lichtes“ einander unterordnen“, cf. Joh. 12, 36 u. Ephes. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε*. Jesus ist der „Sohn des Lichtes“ P. 68.

werde euch alle Mysterien von allen Topoi meines Vaters geben und von allen Topoi des ersten Mysteriums, damit, was ihr auf Erden aufnehmen werdet, in das Licht der Höhe aufgenommen wird, und, was ihr auf Erden herausstossen werdet, aus dem Reich meines Vaters, das im Himmel ist, ausgestossen wird*. Sie sind im Besitz der Schlüssel des Himmelreichs (p. 372) und des Mysteriums der Sündenvergebung, damit dem, welchem sie auf Erden vergeben werden, im Himmel vergeben wird, und der, welchen sie auf Erden binden werden, auch im Himmel gebunden sein wird (p. 374). Sie allein sind mit dem Mysterium der Totenaufweckung und der Heilungswunder¹ ausgerüstet, darum der Herr ihnen den Befehl giebt, dasselbe nicht der Öffentlichkeit zu überliefern, damit sie an ihm als die wahren Glaubensboten des wahren Gottes erkannt werden und Glauben finden: „Das Mysterium aber der Totenaufweckung und des *θεραπεύειν* der Krankheiten gebet Keinem, auch unterrichtet nicht in ihm, denn jenes Mysterium mit allen seinen *ὀνομασία* gehört den Archonten; deswegen nun gebet es Keinem und unterrichtet auch nicht in ihm, bis ihr die *πίστις* im ganzen Kosmos befestigt habt, damit, wenn ihr in Städte oder Länder geht und sie euch nicht aufnehmen und an euch nicht glauben und auf eure Worte nicht hören, ihr Tote in jenen Orten aufweckt und den Lahmen und den Blinden und den mannigfaltigen Krankheiten in jenen Orten helfet; und durch alles Derartige werden sie an euch glauben, dass ihr den Gott des Alls verkündigt, und sie werden allen Worten von euch glauben. Deswegen habe ich euch jenes Mysterium gegeben, bis ihr die *πίστις* im ganzen *κόσμος* aufrichtet“² (p. 278 f.). Denn als die Weltheilande sind sie dazu berufen, in die Welt hinauszugehen

¹ Siehe Harnack Unters. etc. 73 ff.

² Als die Jünger diese Worte vernehmen, rufen sie alle aus: „O Erlöser, Du hast uns wegen der Herrlichkeiten, die Du uns sagst, rasend gemacht und Du hast unsere Seelen genommen, und sie begehrt(?) aus uns heraus in Dich hineinzugehen, weil wir von Dir stammen. Jetzt nun wegen dieser Herrlichkeiten, die Du uns sagst, sind unsere Seelen rasend geworden, und sie sind sehr rasend geworden, indem sie aus uns herauszugehen wünschten zu der Höhe, zum Topos zu Deinem Reiche“ (p. 279 f.).

und die ihnen mitgeteilte Lehre, „in der die gesammte Erkenntnis wohnt“, zu verkündigen (p. 231. 250. 254 etc.). Nach dem Vorbilde der wirklichen Apostel sollen sie von Land zu Land, von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wandern; gilt doch ihre Lehre nicht einem von Natur dazu auserwählten Geschlechte, sondern dem totum genus humanum. Nichts nennen sie ihr Eigen, darum treten sie mit dem Friedensgrusse in die Häuser der Fremden, um bei ihnen Unterkunft zu finden, und ist dies geschehen, so teilen sie den Bewohnern die geheimen Mysterien mit, ohne dass sie wissen, ob sie derselben würdig sind oder nicht (p. 270. 280). Dieser universalistische Charakter der gnostischen Lehre ist ein Zeichen späterer Zeit, in der die Gnosis selbst ihre bis dahin so streng behüteten Geheimnisse preisgab und damit sich selbst den Todesstoss versetzte, denn nur in dem geheimnisvollen Zurtückhalten ihrer vermeintlichen tiefen Weisheit lag der Zauber, den die Gnostiker auf mystisch angelegte Naturen ausübten. Wie auch sonst, so zeigt uns das vierte Buch der P. S. einen älteren Zustand der Sekte, denn es heisst auf p. 377: „Aber verbergt dieses Mysterium und gebet es nicht jedem Menschen, ausser demjenigen, welcher alle Dinge, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe, thun wird“. Hier ist von der freien Missionspraxis gar keine Rede. Eine noch bessere Illustration erhalten wir im zweiten Buche Jeü, nach dessen Anordnung nur unter den grössten Kautelen und der grössten Verschwiegenheit die Lehre verbreitet werden soll: „Als er aber dieses gesagt hatte, fuhr er fort, zu ihnen zu reden: Diese Mysterien, welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch Mutter, nicht an Bruder noch Schwester noch Verwandten, nicht für Speise noch Trank, nicht für eine Weibsperson, nicht für Gold noch Silber, noch überhaupt für irgend etwas dieser Welt. Bewahret sie und verratet sie überhaupt Niemandem um der Güter dieser ganzen Welt willen. Verratet sie keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht etc.“ (P. 55 ff). Diese wenigen Worte werden schon genügen, um uns die Art der Propaganda vor Augen zu führen.

Freilich ist die Missionsthätigkeit der Apostel mit grossen

Schwierigkeiten verknüpft, sie werden viele Leiden von den Menschen empfangen, bis sie alle Worte verkündigen werden, die Jesus ihnen gesagt hat (p. 231), und vielen Verfolgungen ausgesetzt sein (p. 11). Dafür werden sie auch belohnt werden, denn in dem künftigen Reiche Jesu werden ihre Throne dem seinigen am nächsten stehen, sie werden zur Linken und Rechten von ihm sitzen und als Könige über die vollkommenen Seelen herrschen (p. 231. 244. cf. p. 76), ja sie sollen die ersten sein, die in das Lichtreich eingehen werden, wie der Herr ihnen verheisst: „Wahrlich, ich sage Dir, Maria: Nicht wird er zu dem Lichte gehen, bevor ich Deine Seele und die aller Deiner Brüder zu dem Lichte getragen habe“ (p. 356). Auch bei der ἀποκατάστασις des Alls sind sie beteiligt: „Wahrlich, ich sage euch: Wenn die vollkommene Zahl vollendet ist und das All hinauf-eilt, werde ich im Lichtschatz sitzen, und ihr selbst werdet auf zwölf Lichtkräften sitzen, bis ihr alle Taxeis der zwölf σωτήρες zu dem Topos der κληρονομίαι eines jeden von ihnen versetzt“ (ἀποκαθιστάται) (p. 89).

Überblickt man noch einmal die ganze Lehre über die Jünger, so springt uns sofort die Thatsache in die Augen, dass der Verfasser die Autorität der Jünger über das Mass gesteigert hat, wie es kaum von der Grosskirche geschehen ist. Das ganze christliche Lehrgebäude¹ ist nur aus den authentischen Aussprüchen Jesu zu schöpfen, die einerseits in den neutestamentlichen Schriften niedergelegt, anderseits aus einer geheimen Offenbarung an die Jünger geflossen sind. Diese Hermengestalt des Gnosticismus hat Harnack mit Scharfsinn erkannt und mit Recht betont, dass jener in dieser Beziehung auf dem Boden des Christentums als einer positiven Religion verharren wollte. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so müsste es für uns ein unlösbares Rätsel sein, dass er selbst innerhalb der Grosskirche einen so festen Fuss fassen, ja für eine Zeit lang die Existenz derselben in Frage stellen konnte. „Es ist aber die Absicht der Gnostiker, sich auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende, apostolische Tradition zu gründen, durch drei Momente gekreuzt worden,

¹ Vergl. Harnack Unters. etc. S. 60 und Dogmengeschichte I² S. 215f.

die übrigens sämtlich in den christlichen Gemeinden überhaupt wirksam waren und dem Gnosticismus also nicht eigenthümlich sind: 1) durch den Glauben an die fortgehende Prophetie“ — über diesen Punkt werden wir bei der Besprechung des zweiten gnostischen Werkes handeln, —

2) „durch die Annahme einer esoterischen Geheimtradition von den Aposteln her“. Für diese These liefert die P. S. ebenso wie die beiden Bücher Jeü den besten Beweis. Während der zwölf Jahre, die Jesus nach der Auferstehung auf Erden gewelkt, hat er den Jüngern erst die wahre Lehre mitgeteilt; alle übrigen Lehren sind *πλαναί*, vor denen auf das Dringlichste gewarnt wird (p. 258f. 280. 322. 353). Diesen Grundsatz spricht der Verfasser in der Einleitung zu den Büchern Jeü sehr deutlich aus: „Dies ist das Buch von den *γνώσεις* des unsichtbaren Gottes durch die verborgenen Mysterien, welche den Weg zu dem auserwählten Geschlechte zeigen, in der Ruhe? zum? Leben des Vaters, in der Ankunft des Erlösers, des Erretters der Seelen, welche diesen Logos des Lebens bei sich aufnehmen werden, welcher höher ist denn alles Leben, in der Erkenntnis Jesu, des Lebendigen, welcher durch den Vater aus dem Lichtäon in der Fülle des *πλήρωμα* herausgekommen ist, in der Lehre, ausser der es keine andere giebt, welche Jesus, der Lebendige, seinen Aposteln gelehrt hat, indem er sagte: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt“.

Ausdrücklich wird also der Inhalt des ganzen Werkes auf die Apostellehre zurückgeführt, die nur den Gnostikern resp. unsern Verfassern zuteil geworden ist. Dieser aristokratische Dünkel derselben, die die wahre Lehre gepachtet zu haben schienen, wirkt auf uns sehr unangenehm, aber auch die Christen ergingen sich in ähnlichen schroffen Antithesen. Freilich haben die Gnostiker in der Lehre ein sehr weites Gewissen gehabt, denn sie befand sich in stetem Fluss, wie wir ja an unsern Büchern sehen können, da der Schüler stets die Ansichten des Meisters zu modificieren versuchte. Dies war ein sehr wunder Punkt, der ohne Frage zum schnellen Untergang des Gnosticismus beigetragen hat. Denn bei welchem Lehrer war die unumstössliche Wahrheit, die den Menschen zum Erben des Lichtreiches machen sollte, zu finden, wenn sie von heute auf morgen nicht mehr dieselbe blieb?

Hier kommt das von Harnack an dritter Stelle aufgestellte Moment in Betracht, nämlich „die fortgehende Produktion evangelischer Schriften und Hinzufügung von Apostelgeschichten“. Man kann wohl ohne Übertreibung behaupten, dass die Häupter der einzelnen Sekten zu den bedeutendsten Männern gehört haben¹, welche die Grosskirche in ihrer Mitte barg. Denn diese waren hoch gebildet, voll ausgerüstet mit der griechisch-römischen Bildung der damaligen Zeit. Nun trat das Christentum an sie heran, sie waren von den hohen Ideen und ethischen Grundsätzen der neuen Lehre überwältigt, aber sie waren zu sehr spekulative Köpfe, als dass sie die einfachen Gedanken des Evangeliums in ihrer Schlichtheit begreifen konnten. Sie suchten die neuen Eindrücke mit den alten zu verbinden, wollten die alte abgestorbene Kultur mit dem neu hereinbrechenden Zeitalter verschmelzen, mussten aber, um diesen Verschmelzungsprozess durchzuführen, ein neues Evangelium an die Stelle des alten setzen und jenes auf eine apostolische Quelle zurückführen. Ein frischer jugendlicher Geist, der durch das Christentum einen ungeahnten Impuls erhalten hat, weht uns in dieser Bewegung entgegen; würden wir noch im vollen Umfange die gesammte Literatur besitzen, so würden wir erstaunt sein über die eminent wissenschaftliche Begabung, über die tiefen philosophischen Gedanken und die unerschöpfliche Produktionskraft der Gnostiker. Sie waren die ersten Dogmatiker, die ersten Sammler des Kanons und die gelehrtesten Exegeten; „Gnostiker waren es, welche das geistliche Lied schufen²; Gnostiker haben die Gattung der religiösen Prosadichtung ausgebildet: ihre Apostel- und Märtyrergeschichten haben trotz der kirchlichen Verurtheilung auch in orthodoxen Kreisen zahlreiche Leser gefunden, und bis heute sind solche Stücke erhalten

¹ Von Valentin müssen es selbst die Kirchenväter zugestehen, cf. Hieronymus comment. in Osee II cap. 10. (Opp. VI, 1, 106) und Dialog. de recta in deum fide Sect. IV (Orig. opp. IV, 840) οὐκ εὐτελής ἦν ἀνήρ, ebenso Tertullian adv. Valentinianos c. 4: speraverat episcopatum Valentinus quia et ingenio poterat et eloquio.

² Vergleiche Harnack Dogmengeschichte I² S. 203f. 1, und Untersuch. etc. S. 35 ff. über die gnostischen Oden, insbesondere S. 46 Anm. 2.

geblieben¹⁴, mit einem Wort: sie sind die Schöpfer der grosskirchlichen Literatur.

e. Die Bedeutung der Person des Erlösers.

Hatten für die Gnostiker die Reden und Werke des historischen Jesu keinen namhaften Wert, so war die notwendige Folge, dass die grossen Heilsthatsachen, die den eigentlichen Gehalt der neuen Religion ausmachten, ihres Inhaltes entleert wurden. Zwar hielten die meisten Gnostiker die These aufrecht, dass die Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes durch ein höheres, vom Vater gesandtes Wesen, d. h. durch Jesum Christum stattgefunden habe, aber ihre kosmologischen und anthropologischen Spekulationen, ihr Dokerismus und übermässiger Hang zum Spiritualismus mussten der christlichen Erlösungslehre schnurstracks entgegenlaufen. Einen deutlichen Beweis hierfür liefern unsere gnostischen Originalwerke.

In dem ganzen Buche Jeü findet der Kreuzestod des Heilandes gar keine Erwähnung. Dies ist nur zu natürlich, denn auf welche Weise hätte man den Tod des Erlösers dogmatisch rechtfertigen können? Tod und Leiden waren nach Ansicht des Gnostikers die üblen Folgen des in die Welt eingedrungenen bösen Principis, d. h. der Materie; sollte aber die Menschheit aus diesen Banden befreit werden, so konnte der schimpfliche Kreuzestod des Heilandes keinen weltgeschichtlichen Faktor in der religiösen Menschheitsgeschichte bilden. Dazu bedurfte man einer rein göttlichen, den Wirkungen des menschlichen Daseins nicht unterworfenen Persönlichkeit, aber keineswegs war der Tod und die Auferstehung des wahren Gott-Menschen nötig. Die Pistis Sophia giebt sich freilich dadurch als ein späteres Product des Gnosticismus zu erkennen, dass sie, wie wir schon oben erwähnt haben, die Thatsachen des Todes und der Auferstehung — sicherlich unter dem Drucke der grosskirchlichen Autorität — anerkennt, ohne aber daraus die notwendigen Konsequenzen für die Versöhnungs- und Erlösungslehre zu ziehen; sie verraten sich in diesem Buche als leere Phrasen. Mögen nun auch immer die Gnostiker diese Fundamente der christlichen Lehre negiert haben, so kann auf

¹ cf. Usener Weihnachtsfest S. 27.

der andern Seite doch nicht geleugnet werden, dass sie die absolute Bedeutung der Person des Erlösers stark in den Vordergrund ihrer Religionsanschauung gestellt haben, darum sie auch den Anspruch erhoben, zu den Christen gerechnet zu werden. Jesus ist der grosse Markstein des Gott-Weltprozesses, seine Herabkunft bedeutet die letzte Phase des gewaltigen Welt-dramas, welches seinen endlichen Abschluss in der Vernichtung der siderischen Mächte bei der Himmelfahrt findet. Christus tritt uns somit nicht als das reine Erlösungsprincip, sondern zugleich als ein kosmisches Princip entgegen. Mit der Besiegung der Weltmächte hängt aber die speziell auf die Menschheit gerichtete Erlöserthätigkeit auf das Engste zusammen. Jesus bezeichnet den Eintritt und das Offenbarwerden des höchsten Principis in dieser sündigen, materiellen Welt; er ist dadurch zugleich der Offenbarer einer bis dahin der Menschheit unbekannt gebliebenen Gottheit, die sich selbst nicht einmal durch den Mund der Propheten des Alten Bundes kundgethan hat¹. Er ist nicht nur der Lehrer der Wahrheit, sondern die Erscheinung der Wahrheit selber, welcher der herrschenden *ἀγνοία* ein Ende macht. „Er ist die Erkenntniss des Alls“ (p. 233); „er allein kennt das All und ist in dem All vollendet“ (p. 182); „Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit“ (P. 1), er ist „das Licht, welches Licht verleihet und die Herzen erleuchtet, damit sie das Licht des Lebens empfangen, der wahre Logos, der die verborgene Erkenntnis lehrt“ (P. 2). Die weltgeschichtliche Mission des *σωτήρ* beruht also nicht in dem Leiden und Sterben, sondern in seiner Lehre² der „*γνώσεις*“ des unsichtbaren Gottes durch die verbor-

¹ Vergleiche die Antwort Jesu auf die Frage der Maria, ob die Propheten in das Licht eingegangen sind (P. S. p. 355). Daraus erklären sich die oft so schroffen Antithesen der Gnostiker gegen den Gott des A. T. und überhaupt gegen das A. T.

² In dieser Beziehung stehen ihren Ansichten die beiden grossen Alexandrinischen Gnostiker sehr nahe, nämlich Clemens Alexandrinus und Origenes, insbesondere der erstere, denn bei ihm tritt infolge der Logospekulation der Erlöser als Mensch sehr zurück, sein Tod hat für die Welt keine Bedeutung, er ist nur „der Lehrer, der den Gnostiker durch Mysterien erzieht, den Gläubigen durch gute Hoff-

genen Mysterien, welche den Weg zu dem auserwählten Geschlechte zeigen“ (P. 1), ein Satz, der gewissermassen die gesammte gnostische Lehre in sich birgt. Denn immer und immer tönt uns aus dem gnostischen Munde die Behauptung entgegen, dass Jesus nur deshalb in die Welt gekommen sei, um den Menschen jene kostbaren Güter, die allein die Wiedervereinigung mit der Urgottheit und das ewige Leben im künftigen Reiche verbürgen, d. h. die Mysterien zu bringen: „Ich bin zum Kosmos der Menschheit gegangen und habe ihnen die Mysterien der Höhe gegeben“ (p. 178 cf. 181). „Wahrlich, ich sage euch, um des Menschengeschlechtes willen, weil es hylisch ist, habe ich mich gezerzt und ihm alle Mysterien des Lichtes gebracht, damit ich sie reinige, denn sie sind die Hefe der ganzen Hyle von ihrer Hyle; wenn nicht, so wäre keine Seele in dem ganzen Geschlechte der Menschheit gerettet worden, und nicht würden sie das Lichtreich erlangt haben können, wenn ich nicht ihnen die reinigenden Mysterien gebracht hätte, denn die *προβολαι* des Lichtes bedürfen nicht der Mysterien, denn sie sind rein, aber das Menschengeschlecht hat ihrer nötig, denn sie sind alle hylische Hefen“ (p. 249). „Denn wegen der Sündhaftigkeit haben wir die Mysterien zum Kosmos gebracht, damit ich alle ihre Sünden, die sie von Anfang begangen haben, vergebe; deswegen nun habe ich euch gesagt: „Nicht bin ich gekommen, die Gerechten zu rufen“. Jetzt nun habe ich die Mysterien gebracht, damit einem Jeden die Sünden vergeben, und sie in das Lichtreich aufgenommen werden. Denn jene Mysterien sind die Geschenke des ersten Mysteriums, damit es die Sünden und die Missethaten aller Sünder austilge“ (p. 260 f. cf. p. 276. 278. 301. 341. 350. 354. 355. 357). „Er ist der Verkündiger der grossen Mysterien, die Niemand in dem unsichtbaren Gott kennt“ (P. 54), darum sagt Maria ganz mit Recht von ihm: „Du bist der Schlüssel, der für den Erdenmenschen öffnet und für den Erdenmenschen schliesst, und Dein Mysterium beherrscht sie alle“, denn nur derjenige, welcher Jesu Predigt sorgfältig in sein Herz aufnimmt, kann vor dem ewigen Verderben gerettet werden (P. 3).

nungen, und den, der harten Herzens ist, durch eine die Besserung durch sinnliche Mittel wirkende Zucht“ cf. Harnack Dogmengeschichte I² S. 547 ff.

Es könnte nun den Anschein gewinnen, als ob die Erlösung resp. die Mitteilung der Mysterien auf die Rettung der gesammten Menschheit berechnet gewesen sei, die Persönlichkeit des Erlösers eine universelle Bedeutung gehabt habe, da stets von dem totum genus humanum gesprochen wird. Wir würden daraus erkennen, dass der Gnosticismus in Verzweiflung über sich selber seine einst mit so grosser Hartnäckigkeit verfochtene Position, „das auserwählte Geschlecht“, die wahren *πνευματικοί* innerhalb der gesammten Menschheit zu sein, aufgegeben und eine Universalreligion angebahnt habe. Aber wenn auch insbesondere die P. Sophia in dieser Hinsicht zuweilen einen fast ungnostischen Charakter trägt und sich in den Schoss der Grosskirche zurtückbegiebt, so darf man darin nicht die wahre Herzensmeinung des Verfassers erkennen, der nur äusserlich als ein wirklicher Christ erscheinen will, innerlich aber weit davon entfernt ist, alle Menschen der Erlösung theilhaftig werden zu lassen. Dies zeigt sich deutlich in der folgenden Unterredung Jesu mit Maria (p. 354 drittes Buch): „Als nun der Soter dieses gesagt hatte, antwortete Maria und sprach: „Mein Herr, wer aber ist denn der Mensch auf Erden, der überhaupt nicht gesündigt hat, der frei von Missethat ist? Denn wenn er von einer rein ist, so wird er von anderer nicht rein sein können, damit er die Mysterien finde, die in den Büchern Jetz sind. Ich sage nämlich: Kein Mensch auf Erden wird von Sünde rein sein können, denn wenn er von einer rein ist, wird er nicht von anderer rein sein können. Es erwiderte der Soter und sprach zu Maria: „Ich sage euch: man wird einen unter tausend und zwei unter zehntausend finden wegen der Vollendung des Mysteriums des ersten Mysteriums“ etc. Denn nur auf eine bestimmt prädestinierte Anzahl von vollkommenen Seelen erstreckt sich das Erlösungswerk; ist diese Zahl in das Himmelreich eingegangen, hat dasselbe sein Ende gefunden, und die grosse Weltkatastrophe tritt ein. Denselben aristokratisch dünkelfaften Standpunkt vertrat auch Basilides, wenn es Iren. I, 24, 6 (Epiph. 24, 5 p. 72) von ihm heisst: „*φάσκει δὲ μόνον περὶ πατρὸς καὶ τοῦ ἑαυτοῦ μυστηρίου μηδενὶ ἀποκαλύπτειν, ἀλλὰ σιγῇ ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς, ἐνὶ δὲ ἀπὸ χιλιῶν ἀποκαλύπτειν, καὶ δυοῖν ἀπὸ μυρίων*“. Diese einschneidende, das Christentum geradezu zerstörende These ist daher von den Ketzerbestreibern auf das Schärfste bekämpft worden; ebenso sehr hatten sie

sich der Lehrmeinung zu widersetzen, welche die Erlösung nicht auf den Menschen, sondern nur auf die von der Lichtwelt in die untere hylische Sphäre herabgesunkene Seele ausgedehnt sein liess. Denn wie konnte dieser Leib, der doch hylisch, der nur der Kerker der Seele ist, gerettet werden? Musste er nicht wieder zu dem zurückkehren, was er gewesen war, und am Ende der Tage der Vernichtung anheimgegeben werden? Der Leib bleibt auf Erden, die Seele aber, die vormalig in höheren Regionen weilte, die das Antlitz der Urgottheit geschaut, ja ein Teil ihres eigenen Wesens, darum mit der *ἀσθησις πνευματική* begabt war, sie sollte wiedergewonnen und mit der Urgottheit wieder vereinigt werden. In der Rettung der Seelen, des herabgesunkenen Lichturstoffes bestand dies gewaltige Erlösungswerk Jesu, es war nur ein kosmologischer Akt. Nirgends ist in unsern Schriften von dem dereinst der Auferstehung teilhaftigen Körper die Rede; bei dem Tode zerreißt das bis dahin stattgehabte Band zwischen der *σάρξ* der *εἰμαρμένη* (P. 69) und der *ψυχή*, und diese durchheilt die weiten Regionen, um in den Lichtschatz, den Ort des „Schweigens und der Ruhe“, einzugehen. Wie einst Paulus verheissen, dass Fleisch und Blut das Himmelreich nicht erlangen würden, so soll die Seele ihre Wesenheit aufgeben und wieder zu reinem Lichte werden. Es sprach Jesus zu ihnen: „Diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher als sie ist; es wird eure Seele zu dem Licht der Lichte, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen aller Heiligen führen, zu dem Topos, in dem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten in jenem Topos, sondern ein ewiges, unaussprechbares Licht“ (p. 378). Nicht deutlicher konnte der Gnostiker seinen Standpunkt in der Erlösungsfrage aussprechen als in den Einleitungsworten zum Buche Jeu: „Dies ist das Buch von den *γνώσεις* des unsichtbaren Gottes in der Ankunft des Erlösers, des Erretters der Seelen, welche diesen Logos des Lebens bei sich aufnehmen werden, der höher ist denn alles Leben“.

Kann aber der Mensch seine Seligkeit resp. die seiner Seele nur durch Aneignung der Mysterien gewinnen, so wird es an der Zeit sein, diese Mysterienlehre, die in unsern Schriften die Hauptsache, die summa religionis bildet, näher ins Auge zu fassen.

C. Die Lehre von den Mysterien.

Wie das Universum aus einer Unzahl von Einzelwesen, welche die Machtfülle des höchsten Wesens darstellen sollen, besteht, so existieren für unsere Gnostiker dem entsprechend auch eine Menge höherer und niederer Mysterien.

Nach p. 252 sind die höchsten Mysterien, deren der Mensch teilhaftig werden kann, die Mysterien, die in dem Ineffabilis wohnen, d. h. diejenigen, welche noch nicht aus ihm hervorgegangen sind und vor dem ersten Mysterium existierten, welche einem Bilde gemäss mit den Gliedern des Ineffabilis verglichen werden. „Wer hingegen die Worte der Mysterien gefunden hat, die ich euch entsprechend einem Gleichnis geschrieben habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind, wahrlich ich sage euch: Wer die Worte jener Mysterien des Gottes in Wahrheit gefunden hat, jener Mensch ist der Erste in Wahrheit und ihm gleich, denn durch jene Worte und Mysterien und jenen Ersten stand das All selber; deswegen ist derjenige, welcher die Worte jener Mysterien gefunden hat, dem Ersten gleich“ (p. 254). Auch das zweite Buch (p. 241) kennt diese Mysterien, welche „in den Gliedern des Ineffabilis vereinigt sind“, und unterscheidet sie deutlich von dem Mysterium, das sich in dem *χώρα* des Alls des Ineffabilis befindet.

Dies ist das so oft genannte „Mysterium des Ineffabilis“ oder „das einzige Mysterium des Ineffabilis“¹. Aber obwohl es nur ein einziges ist (p. 236 ff.), zerfällt es doch in zwei Paare von Mysterien; erstens enthält es drei Mysterien, u. z. hat jedes von ihnen einen verschiedenen Typus, ebenso ist der Typus des *σχῆμα* eines jeden von ihnen verschieden. Wer das erste von den dreien in allen seinen *σχήματα* gut vollendet, wird bei seinem Tode eine Licht-*ἀπόρροια* werden und alle Regionen durchwandern, bis die Seele zum Topos ihres Reiches gelangt.

¹ In der Lehre vom Mysterium des Ineffabilis herrscht eine grosse Unklarheit; nach p. 232 soll das Mysterium des Ineffabilis wieder von dem Wort der ganzen Erkenntnis verschieden sein. Dies weist auf eine spätere Entstehung dieser Mysterien.

Vollzieht man das zweite Mysterium [des ersten Mysteriums] des Ineffabilis¹ in allen seinen *σχήματα*, so erlangt man nicht nur für sich die Seligkeit, sondern kann sie auch Verstorbenen verschaffen. Denn sobald man dieses Mysterium über das Haupt oder in die beiden Ohren eines Menschen spricht, der der Mysterien nicht teilhaftig geworden ist, so wird derselbe in keinem Topos von den Archonten bestraft oder von dem Feuer berührt werden, weil ihn das grosse Mysterium des Ineffabilis begleitet, vielmehr lässt ihn die Lichtjungfrau in einen Körper bringen, der die wahre Gottheit und die hohen Mysterien des Lichtes finden wird².

Vollendet dagegen Jemand das dritte Mysterium des Ineffabilis, so wird er nicht nur nach seinem Tode das Lichtreich erlangen, sondern auch andere Seelen von den bösen Qualen, in denen sie sich befinden, befreien (p. 239 f.)³.

Ausser den drei Mysterien giebt es noch fünf Mysterien, die ebenfalls von verschiedenem Typus sind, aber sie sind in dem Mysterium des Reiches in den *κληρονομίαι* des Lichtes einander ähnlich; ihr Reich ist vorzüglicher und höher als das ganze Reich der zwölf Mysterien des ersten Mysteriums, dagegen sind sie nicht den drei Mysterien ähnlich (p. 236. 241. 244).

Das Mysterium des Ineffabilis erbarmt sich des Menschen zu jeder Zeit und vergiebt stets seine Sünden (p. 269. 271. 274. 305. 307 ff. 311. 314); freilich muss der Sünder aufrichtige Busse empfinden und keine Heuchelei treiben. Vor allem aber ist nötig, dass er bei Lebzeiten umkehrt, ist dies aber nicht der Fall, so trifft ihn die schlimmste Strafe, ohne Gnade nämlich in die äusserste Finsternis gestossen zu werden (p. 307. 310).

¹ Im Ms. steht unrichtig „das zweite Mysterium des ersten Mysteriums.“

² Wie lebhaft werden wir an katholische Vorstellungen erinnert!

³ Dasselbe Mittel giebt Jesus auf p. 275 f. an und zugleich den bei dieser Handlung angewandten Spruch: „Traget die Seele eines gewissen Menschen, den wir in unserm Herzen denken, traget ihn aus allen Peinigungen der Archonten und beeilt euch schnell und führt sie zu der Lichtjungfrau; und in jedem Monat besiegele ihn die Lichtjungfrau mit einem vorzüglichen Siegel; und die Lichtjung-

Ihm zunächst steht das Mysterium des ersten Mysteriums (p. 234. 236. 237. 240. 244. 305. 306); dasselbe zerfällt wieder in zwölf Mysterien (p. 189 ff.). Diese zwölf Mysterien werden auch unter dem Namen des „*αὐθέντες μυστήριον*“ zusammengefasst (p. 205. 235)¹. Darum kann der Inhaber noch zwölfmal einen Fehltritt begehen, denn das erste Mysterium ist barmherzig und vergiebt die Sünden zu jeder Zeit (p. 267. 269. 271. 303. 309 ff. 311. 314); sündigt Jemand auch dann noch, so kann ihn nur das Mysterium des Ineffabilis retten.

Alle diese Mysterien scheinen in den beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums verteilt zu sein, z. B. befinden sich im zweiten *χώρημα* des ersten Mysteriums drei Mysterien (267 ff. cf. 245. 286. 287. 314. 315. 330), welche für die letzte *μετάνοια* des Menschen Zeugnis ablegen. Die Mysterien aller drei *χωρήματα* vergeben die Sünden der Seele in den Topoi der Archonten, welche sie von Anfang an begangen bis zu dem Zeitpunkt, wo das betreffende Mysterium dem Menschen mitgeteilt wird (p. 303).

Die Mysterien dieser drei *χωρήματα*, nämlich des *χώρημα* des Ineffabilis, des ersten *χωρ.* des ersten Mysteriums und des zweiten *χωρ.* des ersten Mysteriums werden unter dem Namen „die drei *κλήροι* des Lichtreiches“ (p. 244 ff.) zusammengefasst. Denn diese Gnostiker sind der Meinung, dass im künftigen Himmelreiche die Einzelnen je nach Verdienst und Würdigkeit verschiedene Stellungen inne haben werden, daher diejenigen, welche ein höheres Mysterium empfangen haben, auch nach ihrem Tode in den der Gottheit näher gelegenen Topoi weilen als die mit den niedrigen Mysterien Betrauten²; zwar haben dieselben die Macht, zu den Topoi, welche unterhalb von ihnen liegen, zu gehen, aber die oberen *Taxeis* sind ihnen für immer verschlossen (p. 233 f.).

frau möge ihn in jedem Monat in einen Körper stossen, und er möge gerecht und gut werden und zu der Höhe gehen und das Lichtreich erlangen.“ cf. p. 326 f.

¹ An letzterer Stelle muss es statt „das zwölfte Mysterium nach einander“ „die zwölf Mysterien nach einander“ heissen.

² Zur Begründung dieser Ansicht wird Matth. 10, 41 herangezogen (p. 233).

Nach der Angabe des Verfassers sind die *Mysterien* der drei *κλήροι* sehr zahlreich, auch könne man sie in den beiden Büchern *Jeü* finden, „aber ich werde euch geben und euch die grossen *Mysterien* jedes *κλήρος* sagen, welche vorzüglicher als jeder *Topos* sind, d. h. sie sind die *κεφαλαί* entsprechend den *Topoi* und entsprechend den *Taxeis*, welche das ganze Menschengeschlecht zu den hohen *Topoi* gemäss dem *χώρημα* der *κληρονομία* führen werden. Die übrigen, geringen *Mysterien* nun gebrannt ihr nicht, sondern ihr werdet sie in den beiden Büchern *Jeü* finden, die *Henoch* geschrieben hat, als ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baum des Lebens im Paradiese des *Adam* sprach. Jetzt nun, wenn ich euch die gesammte *Emanation* auseinandergesetzt habe, werde ich euch geben und euch die grossen *Mysterien* der drei *κλήροι* meines Reiches sagen, welche die *κεφαλαί* der *Mysterien* sind, die ich euch geben und die ich euch in allen ihren *σχήματα* und allen ihren *τύποι* und ihren *ψῆφοι* und den *σφραγιδες* des letzten *χώρημα* sagen werde, welches das erste *χώρημα* von aussen ist. Und ich werde euch die *ἀποφάσεις* und die *ἀπολογίαι* und die *σύμβολα* jenes *χώρημα* geben. Das zweite *χώρημα* innerhalb aber besitzt keine *ἀποφάσεις* noch *ἀπολογίαι* noch *σύμβολα* noch *ψῆφοι* noch *σφραγιδες*, sondern es hat nur *τύποι* und *σχήματα*“ (245 f.). Ich habe diese Stelle im Wortlaut wiedergegeben, weil sie mir in doppelter Hinsicht von Wichtigkeit zu sein schien. Einerseits lehrt sie uns das Wesen dieser *Mysterien* kennen; sie bestehen nämlich in Typen und *σχήματα*, die wahrscheinlich bei der Anrufung innegehalten werden mussten, in *ἀποφάσεις* und *ἀπολογίαι*, in denen man sich von den feindlichen, den Durchgang durch ihre Regionen hindernden Mächten lossagte, und in *σύμβολα*, *ψῆφοι* und *σφραγιδες*, die zur Legitimation dienen sollten. Aus der *P. Sophia* selbst würden wir uns kein klares Bild von ihnen entwerfen können, denn jedesmal, wo der Verfasser davon spricht, verweist er auf spätere Auseinandersetzungen (p. 228. 243. 246. 291 etc.). Erst unsere beiden Bücher *Jeü* klären den Sachverhalt in erwünschter Weise auf, da diese Lehren fast den ganzen Inhalt des Werkes ausmachen. Sobald nämlich die Seele zu irgend einem *Topos* gelangt, so besiegelt sie sich mit einem bestimmten Siegel¹, welches aus einer komplizierten Figur besteht und einen

¹ Siehe diese Siegel im Text.

bestimmten Namen führt; daneben hält sie ein $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$ ¹ in ihren Händen und ruft zugleich den Namen des betreffenden Siegels ein- oder dreimal aus. Ist dies geschehen, dann machen sich die Bewohner jener Region, sobald sie ihren Namen vernehmen, auf und davon und gestatten auf diese Weise den Durchgang wie es z. B. P. 42 f. heisst: „Jetzt nun, wenn ihr zu diesem Topos geht, so besiegelt euch mit diesem Siegel, d. h. mit diesem. Dies ist sein Name $\xi\alpha\xi\alpha\phi\alpha\zeta\alpha\zeta\omega\zeta\alpha\eta$, saget ihn nur einmal, indem sich dieses $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$: $\lambda\omega\pi\epsilon$ in eurer Hand befindet. Dies ist das Siegel. Wiederum saget auch diesen Namen $\eta\eta\zeta\omicron\mu\alpha\zeta\alpha\zeta\omega\alpha\lambda\alpha\omega\zeta\alpha\eta\zeta$ dreimal; und die Taxeis und die Vorhänge stieben davon, bis ihr zu dem Topos des Vaters geht“. Sehr interessant sind auch die Angaben über die $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota$ und die Art der Anrufungen der einzelnen Äonen (P. 76 ff.). Gelangt nämlich eine Seele zum ersten Äon, so treten die Archonten desselben vor sie hin, dann besiegelt sie sich mit einem Siegel, dessen Name $\zeta\omega\zeta\epsilon\zeta\eta$ ist, sagt denselben nur einmal, ergreift das $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$ „1119“ mit ihren beiden Händen und spricht folgende Apologie: „Weichet zurück $\pi\rho\tau\epsilon\theta\pi\epsilon\rho\sigma\omicron\mu\phi\omega\nu$ $\chi\omicron\upsilon\varsigma$, ihr Archonten des ersten Äons, denn ich rufe $\eta\alpha\zeta\alpha$ $\zeta\eta\omega\zeta\alpha\zeta$ $\zeta\omega\zeta\epsilon\omega\zeta$ ² an“. Wenn aber die Archonten des ersten Äons diese Namen hören, so werden sie sich sehr fürchten und davonstieben und nach Westen nach links fliehen; und ihr werdet nach oben gehen“. Derselbe Vorgang wiederholt sich bei jedem der folgenden Äonen.

Aber unsere oben angeführte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit für die Feststellung des chronologischen Verhältnisses zwischen der P. Sophia und den beiden Büchern Jeu; zugleich liefert sie auch den Beweis für die Identität unseres neuen

¹ Dieses $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$ besteht aus beliebigen Zahlen; warum nun gerade dasselbe diese Zahl hat und nicht eine andere, habe ich noch nicht untersuchen können. Überhaupt werde ich manche von den hier in Frage stehenden Punkten späterhin in einer besonderen Abhandlung darzulegen suchen, in der ich vor allem die heidnischen, superstiziösen Elemente im Gnosticismus ins Auge fassen möchte; hier würde uns dies zu weit führen.

² Auch die Untersuchung über die eigentümlichen Namen spare ich mir auf spätere Zeit.

Werkes mit den in der P. Sophia citierten „beiden grossen Büchern Jeü“. Wir haben schon oben diese Vermutung ausgesprochen, konnten sie aber im Einzelnen noch nicht näher begründen, daher wir bei dieser Gelegenheit die Sache ausführlicher behandeln wollen.

Die vorhin citierte Stelle würde, wie wir eingestehen müssen, unserer Vermutung keine Stütze gewähren, ja eine Identifikation geradezu ausschliessen, denn eine genaue Interpretation des Satzes: „Dies sind die drei *κλήροι* des Lichtreiches von den Mysterien¹ dieser drei *κλήροι* des Lichtes, sie sind sehr zahlreich, ihr werdet sie in den beiden grossen Büchern Jeü finden“, lehrt uns, dass in diesen zwei Büchern Jeü die zahlreichen Mysterien der drei *κλήροι* des Lichtreiches behandelt gewesen sein müssen. Nun wird aber innerhalb der beiden neuen Abhandlungen ebenso wenig von den Mysterien der drei *κλήροι*, noch überhaupt von den drei *κλήροι* gesprochen. Man könnte eine Erwähnung derselben in den verlorenen Blättern vermuten, aber dieser Ausweg ist durchaus unstatthaft. Damit wäre denn unsere vermeintliche Identifikation mit den beiden Büchern Jeü zu Grabe getragen, da die Angabe Jesu zu bestimmt ist. Aber dieser angeführte Satz unterliegt den grössten kritischen Bedenken, denn so bestimmt auch die Angabe lauten mag, so wenig Vertrauen in Bezug auf ihre Richtigkeit fösst sie uns ein. Unmittelbar darauf heisst es nämlich folgendermassen: „Aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes *κλήρος* sagen“. Dies widerspricht doch der vorhergehenden Aussage. Die ganze Gedankenverbindung ist unlogisch, denn wenn man diese Mysterien in den beiden Büchern Jeü finden konnte, so brauchte sie doch Jesus nicht noch einmal zu verkündigen; der Hinweis auf das Werk hätte ohne Zweifel genügt. Klarer wird der Sachverhalt durch die folgende Notiz gestellt: „Die übrigen geringen Mysterien habt ihr nicht nötig (sc. dass sie euch gegeben und gesagt werden), ihr werdet sie vielmehr in den beiden Büchern Jeü finden“. Dies giebt einen logischen Gedankenfortschritt; es müsste deshalb der Sinn der

¹ Ich vermute, dass diese Stelle verderbt und also zu lesen ist: „Dies sind die drei *κλήροι* des Lichtreiches; die Mysterien der drei *κλήροι* des Lichtes sind sehr zahlreich.“

ganzen Stelle also lauten: „Die grossen Mysterien der drei *κλήροι* werde ich euch später geben, die geringen Mysterien brauche ich euch nicht mehr zu sagen, da ihr sie ja in den beiden Büchern Jeü finden könnt“. Wir glauben dadurch wahrscheinlich gemacht zu haben, dass in den beiden Büchern Jeü¹ keineswegs die Mysterien der drei *κλήροι* des Lichtreiches enthalten gewesen sind; es bliebe nur die Frage zu beantworten übrig, wie der Verfasser seine Behauptung so bestimmt habe formulieren können. Es giebt zwei Möglichkeiten: einmal hat derselbe den Inhalt des Werks nicht genau im Kopfe gehabt, so dass er einen Irrtum beging, oder, was mir wahrscheinlicher dünken möchte, es liegt in der Angabe eine bewusste Absicht vor, um den wahren Sachverhalt zu verdecken. Ihm war nämlich sicher bekannt, dass diese Mysterien der drei *κλήροι* erst ganz jungen Datums, vielleicht von ihm selbst erfunden waren, also durch die alte Autorität: Jesus-Henoch nicht als ein Stück der Uroffenbarung geheiligt waren. Zu diesem Zwecke suchte er absichtlich sie dadurch zur Anerkennung zu bringen, dass er die Behauptung aufstellte, auch diese wären schon in jenen Büchern enthalten gewesen. Freilich ist seine Unverfrorenheit nicht so weit gegangen, dass er direct seine Behauptung aussprach, da er ja leicht von Kundigen eines Besseren belehrt werden konnte; er drückt sich vielmehr so unbestimmt aus, dass man ihn nicht ohne Weiteres der Fälschung bezichtigen kann.

Dieselben Bücher Jeü werden im dritten Buche auf p. 354 erwähnt; auch hier ist die Vorstellung, dass Jesus sie durch Henoeh im Paradiese habe aufschreiben lassen, zugleich wird hinzugefügt, auf welche Weise sie aus der Sintflut gerettet sind. Zwar giebt der Verfasser nicht eine bestimmte Anzahl von Büchern an, doch ist ersichtlich, dass auch er nur zwei Bücher gekannt hat. In diesen beiden Büchern waren Mysterien behandelt; der Verfasser spricht nur im Allgemeinen von ihnen, doch lässt sich nachweisen, dass er unter diesen nicht die Mysterien der drei

¹ Auffallend ist es auch, dass erst der Verfasser bei der zweiten Anführung jener Bücher auf ihren Ursprung hinweist; dies war doch, sollten auch die hohen Mysterien in ihnen enthalten sein, schon gleich zu Anfang notwendig.

κλήροι verstanden haben kann. Wir müssen zu diesem Zwecke den ganzen Zusammenhang näher betrachten.

Auf p. 336 wird durch Maria die Frage angeregt, welche Mächte den Menschen zum Sündigen zwingen, eine Frage, die in der damaligen Zeit sehr häufig ventilirt wurde, darum sie auch hier einen bedeutenden Raum in Anspruch nimmt (p. 336/350). Die bösen Archonten der *εἰμαρμένη* und ihre Organe sind es insbesondere, die stets den Menschen verführen; und man würde sich ihrem Einflusse nicht entziehen können, wenn nicht Jesus die „Schlüssel der Mysterien des Himmelreiches“¹ zum Kosmos gebracht hätte; sonst wäre kein Fleisch gerettet worden; „denn ohne Mysterien kann Niemand in das Lichtreich eingehen, mag er ein Gerechter oder ein Sünder sein. Deshalb nun habe ich die Schlüssel der Mysterien zum Kosmos geführt, damit ich die Sünder befreie, welche an mich glauben und auf mich hören werden, damit ich sie aus den Banden und den Siegeln der Äonen der Archonten löse und sie in die Siegel und die Kleider und die Taxeis des Lichtes binde, damit derjenige, den ich auf Erden von den Banden und den Siegeln der Äonen der Archonten lösen werde, in der Höhe von den Banden und Siegeln der Äonen der Archonten gelöst werden wird, und der, welchen ich auf Erden in die Siegel und die Kleider und die Taxeis des Lichtes binden werde, in dem Lichtlande in die Taxeis der *κληρονομίαι* des Lichtes gebunden wird“² (p. 350 f.). Hier ist durchaus keine Rede von Mysterien, die nach dem Tode einen bestimmten Platz im Lichtreiche verbürgen, sondern von Mysterien, die zur Reinigung der Sünden, zur Sühnung der Missethaten dienen und von den Banden und Siegeln, mit denen die Archonten die *μοῖρα* und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* (s. o.) an die Seele und den Körper des Menschen gebunden haben, zu befreien. Welcher Art können nun diese Mysterien gewesen sein? Die Antwort kann nicht schwer fallen; es sind die Mysterien der Taufen. Nur von diesen wird man behaupten können, dass sie *καθαρίζειν* und zum reinen Lichte machen (p. 341. 352. 357); nur in diesem Zusammenhang

¹ cf. Matth. 16, 19; 18, 18.

² Man erkennt hier deutlich die Beziehung auf die Worte Jesu Joh. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 18.

wird der Ausspruch Jesu klar: „Deswegen nun hat über mich Johannes der Täufer prophezeit, indem er sprach: Ich taufe zwar euch mit Wasser zur Busse zur Vergebung eurer Sünden; der, welcher nach mir kommt, ist vorzüglicher als ich, in dessen Hand seine Wurfschaufel ist, wenn er seine Tenne reinigen wird. Die Spreu zwar wird er mit unauslöschlichem Feuer verbrennen, seinen Weizen wird er aber in seine Scheune sammeln. Die in Johannes befindliche Kraft hat über mich prophezeit, da sie wusste, dass ich die Mysterien zum Kosmos führen, die Sünden der Sünder, die an mich glauben und auf mich hören werden, reinigen, sie zum reinen Lichte machen und sie in das Licht aufnehmen würde“ (p. 352). Diese Mysterien der Taufen werden mit dem Namen „Mysterien des Lichtes“ bezeichnet, wenn auch nicht ausgeschlossen sein soll, dass ausser ihnen noch einige andere Mysterien mit einbegriffen sind, doch bilden jene den Hauptbestandteil.

Wenn wir schon aus dem ganzen Zusammenhang schliessen zu müssen glaubten, dass keineswegs die Mysterien der drei *κλήροι*, sondern die Taufen in den Büchern Jeü enthalten gewesen seien, so wird unsere Vermutung durch eine andere Stelle desselben Buches zur vollen Evidenz erhoben, darum ich dieselbe um ihrer Wichtigkeit willen in vollständiger Übersetzung gebe (p. 298 ff.): „Jetzt nun, mein Herr, tilgen die Mysterien der Taufen die Sünden, die in den Händen der *ἐρινατοι λειτουργοι* sind, dass sie ihr Vergessen bewirken? Jetzt nun, mein Herr, sag' uns den Typus, in welchem sie Sünden vergeben, aber wir wünschen es ganz sicher zu wissen. Es antwortete der Erlöser und sprach zu Maria: Hört, und ich werde euch das Wort in Wahrheit sagen, in welchem Typus das Mysterium der Taufe Sünden vergiebt. Jetzt nun, wenn die Seelen sündigen, während sie noch auf Erden sind, so kommen freilich die *ἐρινατοι λειτουργοι* und werden Zeugen aller Sünden, welche die Seele thun wird, damit sie ja nicht aus den Topoi der Unterwelten kommen, damit sie dieselbe in den *χρίσεις*, welche ausserhalb der Unterwelten sind, überführen, [damit sie dieselbe überführen¹]. Und das *ἀντίμυμον πνεῦμα* wird Zeuge für alle Sünden, welche

¹ Der letzte Satz ist tautologisch, daher zu streichen.

die Seele begehen wird, damit es sie selbst in den *χρίσεις*, die ausserhalb der Unterwelten sind, überführe, nicht allein, dass es Zeuge von ihnen wird, sondern es siegelt alle Sünden der Seelen und befestigt sie an die Seele, auf dass alle Archonten der Sünder der *χρίσεις* sie erkennen, ob eine Seele sündig ist, und die Zahl der Sünden, die sie begangen, an den Siegeln erkennen, welche das *ἀντίμιμον πνεῦμα* an sie geheftet hat, und sie dieselbe gemäss der Zahl der Sünden, die sie begangen, bestrafen. So thun sie allen sündigen Seelen. Jetzt nun, wer die Mysterien der Taufen empfangen wird, so werden die Mysterien von jenen ein grosses, sehr gewaltiges weises (sic!) Feuer und es ¹ verbrennt die Sünden, und sie gehen im Verborgenen in die Seele hinein, und es verzehrt alle Sünden, welche das *ἀντίμιμον πνεῦμα* an sie geheftet hat. Und wenn es genug alle Sünden gereinigt hat, die das *ἀντ. πνεῦμα* an sie geheftet, so gehen sie im Verborgenen in den Körper ein, und es verfolgt im Verborgenen alle Verfolger und trennt sie zu der Seite des Theiles des Körpers. Denn es verfolgt das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* und trennt sie weg von der Kraft und der Seele und legt sie auf Seite des Körpers, so dass es das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* und den Körper nach einem Theile trennt, die Seele dagegen und die Kraft zu dem andern Theile. Das Mysterium der Taufe aber bleibt in der Mitte von den beiden und trennt sie fortwährend von einander, damit es sie reinigt und sie läutert, auf dass sie nicht von der Hyle befleckt werden. Jetzt nun Maria, auf diese Weise vergeben die Mysterien der Taufen alle Sünden und Missethaten“.

Die Parallelen mit den Angaben auf p. 351 liegen auf der Hand; auch hier handelt es sich um die Befreiung des Menschen aus den Banden der Archonten der Äonen resp. ihrer Diener, der *ἐρινατοὶ λειτουργοί*, die Zeugen aller begangenen Sünden gewesen sind, aus den Siegeln, mit denen das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* an die Seele gebunden sind. An dieser Stelle kommen ausschliesslich die Mysterien der Taufen in Frage, ja, sie sind deutlich von den Mysterien der drei *χωρήματα* bez. *κλήροι* unterschieden. Denn Maria fragt unmittelbar darauf

¹ Im Or. wechselt merkwürdiger Weise stets das Subjekt.

(p. 302 f.): „Siehe, wir haben ἐν παρόρσεια zwar den Typus erkannt, wie die Taufen Sünden vergeben, jetzt aber, in welchem Typus vergeben das Mysterium dieser drei χωρήματα und die Mysterien dieses ersten Mysteriums und die Mysterien des Ineffabilis die Sünden? Vergeben sie in dem Typus der Taufen oder nicht?“ Es antwortete der Erlöser und sprach: Nein, sondern alle Mysterien der drei χωρήματα vergeben der Seele in allen Topoi¹ der Archonten alle Sünden, welche die Seele von Anfang an begangen, sie vergeben sie ihr und sie vergeben auch die Sünden, welche sie nach diesen begehen wird bis zu der Zeit, bis zu welcher ein jedes der Mysterien mächtig sein wird. Ich werde euch die Zeit, bis zu welcher jedes von den Mysterien herrschen wird, bei der Auseinandersetzung des Alls sagen und auch das Mysterium des ersten Mysteriums und die Mysterien des Ineffabilis, welche der Seele in allen Topoi der Archonten alle Sünden und alle Missethaten vergeben, welche die Seele begangen, und ferner, dass sie dieselben alle ihr vergeben, sondern ihr die Sünden nicht anrechnen von dieser Zeit bis in alle Ewigkeit wegen des Geschenkes jenes grossen Mysteriums und ihres bedeutenden Ruhmes“. Aus diesen Worten erhellt deutlich, dass die Mysterien der drei χωρήματα die höchsten sind und ihre Wirkung in Bezug auf Sündenvergebung sich viel weiter als die der Taufen erstreckt, und die ersteren, wie wir schon oben gesehen, in bestimmten Zwischenräumen successive bei Übertretungen mitgeteilt werden, jene aber die Sünden, welche die Seele bis zum Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen begangen hat, austilgen.

Es entsteht nun die Frage, ob die Mysterien der drei κληροι zu dem ursprünglichen Bestande des Systems gehört haben. Dies glauben wir mit Recht verneinen zu dürfen, denn ebenso wenig, wie auf Grund der früher angestellten Erörterungen² die drei χωρήματα ursprünglich gewesen sind, können auch schon ihre Mysterien existiert haben. Zu denselben Schlussfolgerungen führen uns mit innerer Notwendigkeit noch andere Erwägungen. Man denke sich diese Gnostiker als eine Gemeinde von Esoterikern, die ein Mysterienkult zu einem gemeinsamen Bunde, zu

¹ Das Original ist an dieser Stelle fehlerhaft.

² Vergl. Kosmologie.

einer gemeinsamen Hoffnung auf ein zukünftiges Himmelreich verknüpfte, als eine Gemeinschaft, in die alle Glieder durch den Ritus der Taufe aufgenommen wurden — wie wäre es bei der Gründung der Sekte möglich gewesen, diesen Bruderbund durch ein trennendes Band zu zerreißen? Denn dies war die notwendige Folge, sobald man eine Reihe von Mysterien einführte, die den Inhabern zu einem teils höheren teils niederen Platze im Himmelreich berechtigten, so dass diejenigen, welche der höchsten Mysterien gewürdigt waren, unmittelbar Jesu Herrlichkeit schauen und die unteren Regionen beherrschen konnten. Nur allein die Ansicht kann die richtige sein, dass die Mysterien der drei *κλήροι* bez. die Einteilung des Reiches Jesu in drei *χωρήματα* eine Erfindung späterer Gnostiker ist, zumal da ihre Lehre von denselben, wie oben gesagt, grosse Unklarheiten zeigt. Bei dieser Erweiterung des Systems war ein Gedanke wirksam, den wir auch bei der Entwicklung in der Lehre über die Äonenwelt zu erkennen glaubten, nämlich die Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit, indem auch der, welcher auf Erden eine grössere Würdigkeit gezeigt, auch im Himmel einen erhöhten Rang einnehmen soll.

Zugleich aber trieb eine andere Erkenntnis zu der Ausbildung von neuen heilwirkenden Mysterien, die auch in der Grosskirche auf die Entwicklung der Lehre von den Sakramenten von tief einschneidender Bedeutung gewesen ist. Durch die Taufe sollte beim Eintritt in die neue Gemeinde ein einmaliger Sündenlass erfolgen, sie war der letzte Akt der Gnadenmittel, der zu einem heiligen Lebenswandel verpflichtete. Dies war wohl in den ersten enthusiastischen Zeiten angängig, aber bei der rapiden Entwicklung des Christentums konnte ein solcher Gedanke nicht realisiert werden, denn täglich fielen die eben für die neue Religion Gewonnenen ihren alten Sünden anheim, eine Thatsache, die zu den grössten Unzuträglichkeiten führen musste und in dem Ketzertaufstreit und in dem Streit über die Lapsi eine akute Krisis hervorrief. Hermas suchte dadurch zu helfen, dass er noch einmal als ein Beauftragter Gottes einen Generalpardon predigte, dies sollte aber das letzte Gnadengut, welches Gott der sündigen Welt geschenkt, bilden. Daneben riss die moralisch sehr verderblich wirkende Praxis ein, die Taufe bis auf das Totenbett aufzuschieben, um dadurch der Vergebung sämtlicher

Sünden ganz sicher zu sein. Unter denselben Verhältnissen standen auch unsere Gnostiker, nur mit dem Unterschiede, dass sie sich schneller als ihre Brüder, die Grosschristen, über die Hindernisse hinwegsetzen konnten. Auch sie hatten erkannt, dass selbst diejenigen, welche der Mysterien des Ineffabilis und des ersten Mysteriums teilhaftig geworden, durch die *ἀνάγκη* der *εἰμαρμένη* stets sündigten, darum sie von diesen Mysterien behaupteten, dass sie barmherzig seien und zu jeder Zeit die Sünden vergäben (p. 309), sobald man nur aufrichtige Reue zeige. Die höheren Mysterien, d. h. die Mysterien des Ineffabilis und des ersten Mysteriums waren aber erst im Laufe der Zeit hinzugekommen, als die einfachen Sakramente der Taufe nicht mehr allen Anforderungen genügten.

Die Grundlagen dieses Kultvereins waren demgemäss ursprünglich die einfachen Tauf- und Abendmahlsriten, wie sie auch in den urchristlichen Gemeinden das gemeinsame Band bildeten. In den drei ersten Büchern finden wir nur selten eine Erwähnung der Taufen (p. 207. 291. 298. 299. 300. 301. 302. 312. 334), sie scheinen ihre frühere Bedeutung fast verloren zu haben, da man vor allem für einen Ehrenplatz im Himmel Sorge tragen zu müssen glaubte. Wie nun schon oft gezeigt, hat das vierte Buch uns die ältere Stufe des Systems wie auch des Mysterienkultus aufbewahrt. Der erste Teil beschäftigt sich ausschliesslich mit den Mysterien der Sündenvergebung¹.

Gleich nach der Auferstehung scharen sich die Jünger um Jesus und bitten ihn, sich ihrer zu erbarmen, da sie Vater und Mutter und den ganzen Kosmos preisgegeben und ihm gefolgt wären (p. 357)². Als nun Jesus ihnen die Schrecknisse der Topoi des Weges der Mitte vor Augen geführt hat, da stürzen sie sich vor ihm nieder und sprechen: „Hilf uns, unser Herr, und habe Mitleid mit uns, damit wir vor diesen bösen *κολάσεις*, die den Sündern bereitet sind, gerettet werden. Wehe ihnen, wehe ihnen, den Söhnen der Menschen, denn sie tappen wie Blinde in der

¹ Vergl. unsere Übersetzung S. 334.

² Dieselbe Berufung auf die Nachfolge Christi finden wir p. 363. cf. 341 P. 1. 56. 57.

Finsternis herum, da sie nicht sehen“ etc.¹ (p. 371 f.). Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Vertrauet und fürchtet euch nicht, denn ihr seid selig, weil ich euch zu Herren über alle diese machen und sie alle euch unterthan sein lassen werde. Gedenket, dass ich zu euch, bevor ich gekreuzigt wurde, gesagt habe: Ich werde euch die Schlüssel des Himmelreiches² geben. — Jetzt nun sage ich euch: Ich werde sie euch geben“.

Darauf stimmt Jesus einen Hymnus in dem grossen Namen an, die Topoi des Weges der Mitte verbergen sich, die Jünger verbleiben mit Jesus in einer starken Lichtluft und treten auf seinen Befehl zu ihm heran. Jetzt erfolgt die geheimnisvolle Scene. Jesus wendet sich zu den vier Ecken der Welt, spricht über dem Haupte der Jünger den grossen Namen aus, segnet sie und bläst in ihre Augen hinein³. Darauf spricht er zu ihnen: „Schauet hinauf und sehet, was seht ihr?“ Sie heben ihre Augen auf und erblicken ein grosses gewaltiges Licht. Dann befiehlt er aus dem Lichte wegzublicken und ihm zu sagen, was sie jetzt sehen. Diese erblicken Feuer, Wasser, Wein und Blut. Jesus spricht zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch: nicht habe ich etwas zu der Welt, als ich kam, gebracht, ausgenommen dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut. Ich habe das Wasser und das Feuer aus dem Topos des Lichtes der Lichter⁴ des Lichtschatzes gebracht und den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend alle Sünden der Welt; das Blut aber war mir ein Zeichen wegen des Körpers der Menschheit, welchen ich in dem Topos der Barbelos, der grossen Dynamis des unsichtbaren Gottes, empfangen; der

¹ S. o. die Übersetzung dieser Stelle S. 336.

² Man beachte die deutliche Beziehung dieser Stelle zu p. 351. 357, wo ebenfalls Jesus als der Bringer „der Schlüssel der Mystorien“ bezeichnet wird.

³ Auch in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche werden die Täuflinge angehaucht.

⁴ cf. p. 4. 46. 47. 49. 50. 56. 75. 92. 100. 110. 111. 137. 160. 166. 171. 378. P. 58.

Geist hingegen zieht alle Seelen, indem er sie zu dem Topos des Lichtes führt. Deswegen habe ich euch gesagt: Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen¹, d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt durch Feuer zu reinigen. Und deswegen habe ich zu der Samariterin gesagt: Wenn du wüsstest die Gabe Gottes und wer der ist, der zu dir sagt: Gieb mir zu trinken, du hättest ihn gebeten, und er gäbe dir lebendiges Wasser, und es würde in dir eine Quelle sein, die in das ewige Leben quillet².

Und deswegen nahm ich einen Becher Weins, segnete ihn, gab ihn euch und sprach: Dies ist das Blut des Bundes, welches für euch zur Vergebung eurer Sünden vergossen werden wird.

Und deswegen hat man auch die Lanze in meine Seite gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus.

¹ Luc. 12, 49. Sehr bezeichnend wird dieselbe Stelle auf p. 301 für die Wirkung der Mysterien des Lichtes angeführt Luc. 12, 49—52; vergleiche die allegorische Deutung: „Das Wort nun, welches Du gesagt hast: Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen und wie sehr wünsche ich, dass es schon brennte, d. h. mein Herr, Du hast die Mysterien der Taufen zum Kosmos gebracht, und wie sehr gefällt es Dir, dass es alle Sünden der Seele verzehrte und sie reinigte. Und auch danach hast Du es deutlich auseinandergesetzt, indem Du sagtest: Ich besitze eine Taufe, in ihr zu taufen, und in welcher Weise werde ich ertragen, bis es vollendet wird d. h.: Du wirst nicht auf Erden, bis dass die Taufen vollendet sind und sie die vollkommenen Seelen reinigen, weilen. Und auch das Wort, welches Du einst zu uns gesagt: Denkt ihr, dass ich gekommen bin, Frieden auf Erden zu bringen? Nein, sondern Zwietracht ist es, die ich zu bringen gekommen, denn von nun an werden fünf in einem Hause sein; drei werden gegen zwei getrennt sein und zwei gegen drei, d. h. das Mysterium der Taufen hast Du zum Kosmos gebracht, indem es eine Scheidung in den Körpern des Kosmos vollzog, weil es das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und den Körper und die *μοῖρα* zu einem Teile getrennt, die Seele hingegen und die Kraft zu dem andern Teil getrennt hat, d. h. drei werden gegen zwei getrennt sein und zwei gegen drei.

² Joh. 4, 10.

Dies aber sind die Mysterien des Lichtes, welche Sünden vergeben, d. h. die Anrufungen und die Namen des Lichtes“ (p. 372 ff.).

Der letzte Zusatz macht eine genauere Besprechung des Inhaltes überflüssig; wir erkennen deutlich, dass in diesen vier Elementen Feuer, Wasser, Wein und Blut die geheimnisvollen, magisch wirkenden Bestandteile der Mysterien des Lichtes dargestellt sein sollen. Zugleich haben wir einen Anhalt für die Bücher Jeu, denn oben wurden die Mysterien der Taufen „Mysterien des Lichtes“ genannt, auch in letzteren sollte man die Mysterien bez. die Mysterien des Lichtes finden. Sind also diese in unsern beiden vorliegenden Büchern enthalten, so ist die Identität beider über jeden Zweifel erhaben.

„Darauf gehen die Dynameis der Linken zu ihren Topoi zurück und Jesus mit seinen Jüngern bleibt auf dem Berge von Galilaea. Jetzt fahren die Jünger fort, ihn zu bitten, doch ihnen ihre Sünden zu vergeben und sie zu Erben des Reiches seines Vaters zu machen. Jesus antwortet: „Wahrlich, ich sage euch: nicht nur werde ich eure Sünden reinigen, sondern ich werde euch auch des Reiches meines Vaters würdig machen lassen und euch das Mysterium der Sündenvergebung auf Erden geben, damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird, und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird¹. Ich werde euch das Mysterium des Himmelreiches geben, damit ihr selbst sie an den Menschen vollzieht.“

Endlich findet sich Jesus zu der Mitteilung des erbetenen Mysteriums bereit. Wir werden diese Stelle, da sie von grosser Wichtigkeit für die Geschichte des Kultus ist, ausführlicher behandeln.

- 1) Auf Jesu Befehl bringen die Jünger Feuer und Weinzweige.
- 2) Derselbe bringt die *προσφορά* dar;
- 3) stellt zwei *ἀγγελα* Weins auf, einen zur Rechten und einen zur Linken von der *προσφορά*;
- 4) stellt die *προσφορά* vor die Jünger hin;
- 5) stellt ein *ποτήριον* Wassers vor das *ἀγγελον* Weins zur Rechten und

¹ cf. Joh. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 18. Man beachte wiederum den Zusammenhang mit p. 351.

6) ein *ποτήριον* Weins vor das *ἄγγελον* zur Linken,

7) dazu Brote nach Anzahl der Jünger zwischen die beiden *ποτήρια*,

8) zuletzt ein *ποτήριον* Wassers hinter die Brote.

Nachdem diese Vorbereitungen getroffen, stellt sich Jesus bei der *προσφορά* hin; die Jünger treten hinter ihn, sie sind mit leinenen Kleidern angethan und halten das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen. Dann beginnt das Gebet Jesu an seinen Vater, den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht. Dasselbe zerfällt in folgende Bestandteile:

1) Anflehung des Vaters um Erhöhung der Bitte, Anrufung der Namen.

2) Anrufung der Sündenvergeber und Reiniger der Missethaten, den Seelen der Jünger ihre Sünden und Missethaten zu vergeben und sie des Lichtschatzes würdig zu machen.

3) Anrufung des heiligen Vaters.

4) Bitte um ein Zeichen in der *προσφορά* zum Beweis dafür, dass der Vater das Gebet erhört hat.

Dies geschieht.

Darauf giebt Jesus den Jüngern die Versicherung, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten ausgetilgt, und sie zu dem Reiche des Vaters gezählt worden sind. Zugleich knüpft er daran die Mahnung, dieses soeben gezeigte Mysterium allen Menschen zu geben, die an sie glauben und auf sie in allen guten Worten hören werden, in denen aber kein Falsch ist; dann werden ihre Sünden und Missethaten, die sie bis zum Tage des Empfangs des Mysteriums vollzogen haben, ausgetilgt werden. Den übrigen Menschen soll dasselbe nicht mitgeteilt werden. „Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe von denen, welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden; dies ist die Taufe der ersten *προσφορά*, die den Weg zu dem wahren Topos und zu dem Topos des Lichtes weist“.

„Darauf sprechen seine Jünger zu ihm: Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, denn wir hörten Dich sagen: Es giebt noch eine Feuertaufe und noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes und eine geistige Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nun ihr Mysterium, auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters er-

langen. Es sprach Jesus zu ihnen: Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher als diese Mysterien ist, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen der Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchem es keine Frau noch Mann giebt, noch giebt es in jenem Topos Gestalten, sondern ein beständiges, unaussprechliches Licht“ (p. 377 f.).

Aus dieser Angabe geht mit Notwendigkeit hervor, dass die Feuertaufe, Taufe des heiligen Geistes und die geistige Salbung von der Taufe der ersten *προσφορά* nicht getrennt werden dürfen, denn auch die ersteren werden mit dem Namen „das Mysterium des Lichtes“ bezeichnet.

Welches ist nun das Mysterium, welches hier in so feierlicher Weise von Jesus eingesetzt wird? Was haben wir unter dem Begriff „Mysterien des Lichtes“ zu verstehen?

Koestlin (Das gnost. System S. 169 Anm. 1) nennt den ganzen Akt eine Eucharistie, nur findet er es auffallend, dass dieser Akt als Taufakt, *μυστήριον ἀληθείας βαπτίσματος, βάπτισμα primae προσφορᾶς* *introducens in τόπον ἀληθείας* et *intus in τόπον luminis* bezeichnet wird. Das *βάπτισμα fumi* ist nach ihm vielleicht ein Sühnakt für Gläubige, welche gesündigt haben (Taufe, die vom Rauch des Höllenfeuers erlöst), das *βάπτισμα πνεύματος sancti luminis* etwa ein Akt voller Aufnahme in die Gemeinde, d. h. in den engern Kreis der *πνευματικοί* (der in die höheren Mysterien Eingeweihten), die *unctio* etwa eine Salbung in Krankheiten oder vor dem Tode (letzte Ölung).

Usener (Weihnachtsfest, S. 164) kennt in der P. Sophia nur eine „Taufe des Geistes, welche dem heiligen Lichte (sic!) gilt, und eine geistige Salbung, welche die Seelen in das Schatzhaus des Lichtes führt (sic!)“; im Übrigen fügt er gar kein Wort für ihre Erklärung hinzu.

Harnack (Untersuch. S. 93) hat gemeint, dass es sich hier nicht um eine Taufe handle, sondern um das Mysterium *ἀληθείας βαπτίσματος* und das *βάπτισμα primae προσφορᾶς*; die Jünger wären ja auch schon getauft worden. „Es ist vielmehr die Einsetzung einer Art von Bussacrament, nach welchem man im 3. Jahrh. so sehnlich ausschaute. Was die Kirche ersehnte,

aber sich nur allmählich schaffen konnte, ist hier mit einem Schlage von Jesus selbst gewährt“.

Wir glauben auf Grund eines genauen Studiums der P. Sophia, wie nicht geringer der beiden Bücher Jeü zu einer von diesen Gelehrten abweichenden Meinung berechtigt zu sein. Dieselben haben den Zusammenhang aller angeführten Mysterien nicht erkannt und sind dadurch irre geleitet worden. Wenn speziell Harnack die Einsetzung einer Art von Buss sakrament dadurch zu begründen sucht, dass die Jünger ja schon getauft wären, so ist dieser Grund, sobald es sich um Gnostiker handelt, nicht stichhaltig. Denn wie konnte dieses Faktum dieselben hindern, sie noch einmal der echt gnostischen Taufe teilhaftig werden zu lassen, für die die wirkliche Thätigkeit Jesu auf Erden absolut bedeutungslos war, die deshalb ein zwölfjähriges Leben nach der Auferstehung fabulierten, um in diesen Zeitraum ihre Fiktionen verlegen zu können? Sahen sie sich nicht genötigt, da sie alle ihre Lehren auf die hochheilige Autorität von Jesus und seinen zwölf Jüngern zurückführten, auch den bedeutungsvollen Akt, durch den Jesus seinen Jüngern die Mysterien des Lichtes, d. h. die Weihen der Taufe mitteilte, in der unmittelbar der Auferstehung folgenden Zeit geschehen zu lassen?

Im Grunde entfernt sich unser Verfasser nicht so weit von den Berichten unserer Evangelien, wie es auf den ersten Blick den Anschein gewinnen möchte. Hatte doch Jesus zu den Jüngern noch kurz vor seinem Tode gesagt: „μετὰ δὲ τὸ ἐγεῖσθαι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν“¹; diesem Befehle sind sie getreulich nachgekommen, wenn es heisst: *Οἱ δὲ ἑνδεκάμαθηται ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*²).

Auf diesem Berge redete nach Matthäus 28, 18 f. der Auferstandene und forderte sie auf, hinauszugehen und alle Völker zu lehren, und sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen und sie zu lehren, alles was er ihnen befohlen, zu halten. — Nach dieser Version geschah also der Befehl und die Einsetzung der Taufe auf einem bestimmten

¹ cf. Matth. 26, 32; 28, 7. 10. Marcus 14, 28.

² Matth. 28, 16.

Berge in Galilaea nach seiner Auferstehung, u. z. waren nur die elf Jünger um ihn versammelt. Mir ist es unzweifelhaft, dass der Verfasser des vierten Buches diese im Matthaeus vorliegende Erzählung vor Augen gehabt hat. Man beachte nur den Anfang: „Es geschah nun, als unser Herr Jesus gekreuzigt wurde, stand er auf von den Toten an seinem dritten Tage. Es versammelten sich seine Jünger um ihn, beteten ihn an und sprachen etc.“ (p. 357) Der Verfasser fährt dann fort: „Damals stand Jesus mit seinen Jüngern an dem Wasser des Oceans und sprach dieses Gebet etc.“ Wir übergehen diese und andere Begebenheiten; am Schluss heisst es: „Es geschah nun danach, dass Jesus befahl: Mögen alle Dynameis der Linken zu ihren Topoi gehen. Und Jesus mit seinen Jüngern blieb auf dem Berge von Galilaea.“ Dann folgt unmittelbar die Einsetzung der „Mysterien des Lichtes“. Wir müssen daraus folgern, dass auf diesem Berge die Mitteilung stattgefunden; vor allem möchten wir noch darauf aufmerksam machen, dass der Verfasser diesen Ort kurzweg als „den Berg von Galilaea“ bezeichnet, wie ja auch ohne nähere Angabe unsere synoptische Quelle. Das ist kein Zufall.

Um nun zu unserer These zurückzukehren, dass das *βάπτισμα* der ersten *προσφορά* kein Buss sakrament, sondern ein Tauf sakrament war, so spricht gegen obige Annahme einerseits die Thatsache, dass das Mysterium resp. die Mysterien als *βαπτίσματα* bezeichnet werden, andererseits der Name „*βάπτισμα* der ersten *προσφορά*“. Dies setzt doch die Existenz eines *βάπτισμα* der zweiten *προσφορά* etc. voraus? Wir würden auf diese Weise nicht ein, sondern mehrere Buss sakramente erhalten, und das ist sehr bedenklich; fassen wir dagegen dies *βάπτισμα* der ersten *προσφορά*, das *βάπτισμα* des Feuers und des heiligen Geistes und die geistige Salbung als einen Komplex eng zusammengehörender Taufakte auf, und verstehen darunter die Mysterien des Lichtes, so werden wir das Richtige getroffen haben.

Diese Mysterien des Lichtes sollten nach p. 246 und 354 in den beiden Büchern Jeü genauer behandelt sein. Welch' ein glücklicher Zufall, dass uns in dem neuen Werke eines der ältesten, wenn nicht das älteste Denkmal der Sekte über die Mysterienlehre aufbewahrt ist, denn in den Augen unserer Verfasser erschien das Werk durch ein so hohes Alter geheiligt zu sein, dass es ohne Besinnen dem Henoch zugeschrieben

wurde.¹ Dieselben Taufen, denen wir in dem vierten Buche der P. Sophia begegnen, ohne über ihr Wesen nach allen Seiten hin genauer aufgeklärt zu werden, treffen wir in dem zweiten Buche unseres Werkes wieder. Eine Täuschung ist unmöglich, wir besitzen jetzt, wenn auch mit einigen Lücken, die beiden Bücher Jeü und damit zugleich eine wichtige Urkunde für das innere Leben der Sekte in einer weit älteren Periode.

Gleich der Anfang lehrt uns den Inhalt des ganzen Buches kennen. „Es sprach Jesus zu seinen Jüngern, welche um ihn versammelt waren, zu den Zwölfen und den Jüngerinnen: Umgebet mich, meine zwölf Jünger und Jüngerinnen, und ich werde euch die grossen Mysterien des Lichtschatzes verkündigen, die Niemand in dem unsichtbaren Gott kennt. Weder können sie die Äonen des unsichtbaren Gottes, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, weil sie die grossen Mysterien des Lichtschatzes des Innern der Inneren sind, und es können sie auch nicht die Äonen der Archonten, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, noch können sie dieselben erfassen etc.“ (P. 54). Mit diesen Einleitungsworten ist deutlich angekündigt, dass in diesem Buche die grossen Mysterien des Lichtschatzes behandelt werden sollen. Nun spricht Jesus im Laufe der Erzählung folgendermassen: „Aber vor alledem werde ich euch die drei βαπτίσματα geben: „das βάπτισμα des Wassers“ und „das βάπτισμα des Feuers“ und „das βάπτισμα des heiligen Geistes“. Und ich werde euch das Mysterium, die Unbill der Archonten von euch zu beseitigen, geben und danach werde ich euch das Mysterium des χρίσμα πνευματικόν geben.“

Um nun die beiden letzten Mysterien zuvörderst unberücksichtigt zu lassen, so ergibt sich aus diesem Satze ein Dreifaches, einerseits die Bestätigung unserer Ansicht, dass wir hier kein Buss sakrament, sondern βαπτίσματα vor uns haben, zweitens die Zusammengehörigkeit der Wassertaufe, Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes², drittens die Identität der Wassertaufe mit

¹ Der Einwand, den man vielleicht erheben möchte, dass in dem Werke kein Anspruch auf Henoch als den Verfasser erhoben wird, wird dadurch hinfällig, dass diese Angabe in dem Werke selbst nicht gestanden haben kann, sondern augenscheinlich die Tradition sich erst später innerhalb der Sekte gebildet hat.

² Eine sehr willkommene Bestätigung liefert die Perikope von

dem in der P. Sophia genannten „βάπτισμα der ersten προσφορά“ bez. dem „wahren Mysterium des βάπτισμα von

der Versuchung des Petrus durch Jesus im dritten Buch p. 311f. Dort heisst es: „Danach sah Jesus eine Frau, welche kam, um Busse zu thun; er hatte sie dreimal getauft und nicht hatte sie das den Taufen Angemessene gethan. Und der Erlöser wollte den Petrus auf die Probe stellen, um zu sehen, ob er barmherzig und Sünden vergebend wäre, wie er es ihnen befohlen hatte, und sprach zum Petrus: Siehe, dreimal habe ich diese Seele getauft und bei diesem dritten Mal hat sie das den Mysterien des Lichtes Angemessene nicht gethan. Warum nun vernichtet sie auch den Körper? Jetzt nun, Petrus, vollziehe das Mysterium des Lichtes, welches die Seelen aus den κληρονομίαι des Lichtes ausscheidet, vollziehe jenes Mysterium, damit es die Seele dieser Frau aus den κληρονομίαι des Lichtes ausscheidet. Als nun dieses der Erlöser gesagt hatte, stellte er [ihn] auf die Probe, um zu sehen, ob er barmherzig und Sünden vergebend wäre. Als nun dieses der Erlöser gesagt hatte, sprach Petrus: Mein Herr, lass sie auch dieses Mal, auf dass wir ihr die hohen Mysterien geben. Und wenn sie Nutzen bringt, so lässt Du sie, und sie erlangt das Lichtreich; wenn sie aber keinen Nutzen bringt, so scheidest Du sie aus dem Lichtreich aus. Als nun Petrus dieses gesagt hatte, erkannte der Erlöser, dass Petrus barmherzig und Sünden vergebend, wie er, wäre“. Man beachte zunächst, dass hier von βαπτίσματα die Rede ist, und diese ebenfalls die „Mysterien des Lichtes“ genannt werden; zugleich werden sie als die niedrigen Mysterien betrachtet, da Petrus die Bitte ausspricht, der Seele die hohen Mysterien mitteilen zu können. Aber diese Stelle setzt, was noch wichtiger ist, die drei Taufen voraus. Harnack (Unters. S. 79 Anm. 2) hat auf Grund obiger Stelle geschlossen, dass diese Gnostiker durch ein dreimaliges Untertauchen taufeten, wie ja auch in der Grosskirche der Täufling bei der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes jedesmal untergetaucht wurde. Dieser Schluss wäre vollkommen berechtigt, wenn es sich um einen einmaligen Taufakt handelte, dies ist aber an dieser Stelle nicht der Fall, denn der Ausdruck „dreimal taufen“ besagt hier nur so viel, dass die Taufe dreimal vorgenommen ist, und zwar kann dies nur in längeren Zwischenräumen geschehen sein, da eine gewisse Zeit verstreichen musste, damit die Frau neuen Sünden anheimfiel. Als sie sich jetzt

denen¹, welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden.“

Um den letzten Punkt zu beweisen, müssen wir den Ritus, wie er sich in unserem Buche darthut, näher betrachten, u. z. werden wir, damit die Uebereinstimmung besser in die Augen fällt, die beiden Berichte einander gegenüberstellen; den Bericht in der P. Sophia bezeichnen wir mit A und den im zweiten Buche Jeü mit B. Letzterer zeigt folgenden Eingang: „Es geschah danach dass Jesus seine Jünger herbeirief und zu ihnen sprach: Kommet alle und empfanget die drei Taufen, bevor ich euch das Mysterium der Archonten sage. — Es kamen nun alle Jünger und Jüngerinnen und umgaben Jesus alle zugleich.“

A.

Jesus aber sprach zu ihnen:

Bringt mir Feuer und Weinzweige.

B.

Jesus sprach nun zu ihnen: Gehet hinauf nach Galilaea² und findet einen Mann oder eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit gestorben ist, — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf hält, oder wenn es eine Frau ist, die mit der Weise der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf macht — und empfanget zwei *ἀγγελα* Weins aus den Händen solcher und bringt sie mir zu diesem Ort und holt mir Weinzweige herbei³.

wieder neuevoll naht, hat sie sämtliche drei Taufen bereits empfangen, der Gnadenschatz derselben ist erschöpft, nur die höheren Mysterien der drei *χωρήματα* können helfen; mit einem Wort, die Frau hatte die uns bekannten drei Taufen: die Wasser- und Feuer- taufe und die Taufe des heiligen Geistes empfangen.

¹ Dieser Genitiv zeigt uns an, dass es noch andere Taufen giebt, welche dieselbe Wirkung ausüben.

² Der Berg Galilaeas ist nach A p. 374 der Ort der Mitteilung jener Mysterien.

³ B. ist ausführlicher und verdient den Vorzug, da die Spentexte u. Untersuchungen VIII, 1, 2.

A.

Sie brachten sie ihm.

Er legte die *προσφορά* auf, stellte zwei *ἄγγελα* Weins auf, eins zur Rechten und das andere zur Linken der *προσφορά*.

Er stellte die *προσφορά* vor sie hin, stellte einen Becher Wassers vor den Weinkrug, der zur Rechten, und stellte einen Weinbecher vor den Weinkrug, der zur Linken, und legte Brote gemäss der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote³.

B.

Die Jünger brachten aber die beiden *ἄγγελα* Weins und die Weinzweige herbei.

Jesus legte aber eine *θυσία* auf, stellte ein *ἄγγελον* Weins zur Linken der *θυσία* und das andere *ἄγγελον* Weins zur Rechten der *θυσία*.

Er legte Wachholderbeeren und Kasdalanthos und Narden auf¹.

Er stellte seine Jünger vor das Opfer (*θυσία*); Jesus aber stand bei dem Opfer (*θυσία*), breitete über einen *Τοπος* leinene Kleider aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss der Anzahl der Jünger².

legte Olivenzweige auf den *Τοπος* der *προσφορά* und bekränzte sie alle mit Olivenzweigen. Und Jesus besiegelte seine Jünger mit diesem Siegel (s. Text.); seine Auslegung ist diese: *θηζωζαζ*, sein Name ist: *σαζαφαρασ*.

dingung der heiligen Sakramentalien nur von Personen erfolgen konnte, die der gnostischen Ethik entsprachen. In A wird an Stelle von *ἄγγελα* das Feuer genannt, während umgekehrt in B das Feuer ausgelassen ist; dies aber ist belanglos, da ja das zur Handlung Notwendige herbeigebracht werden musste.

¹ Hier ist B genauer, da bei dem Opfer viele wohlriechende Pflanzen verwandt wurden.

² Wir werden hier und im Folgenden die einzelnen Sätze etwas anders ordnen.

³ An dieser Stelle zeigen A u. B bedeutende Abweichungen; vor

A.

Es stand Jesus vor der *προσφορά*, stellte die Jünger hinter sich, alle bekleidet mit leinenen Gewändern, während das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen war ¹.

Er rief also aus und sprach:

Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht.

*ἰαω ἰουω ἰαω αωῖ· ωἰα ψι-
νωθερ̄ θερωπιν̄ οπιθερ̄ νεφ-*

B.

Er liess alle Jünger sich in leinene Kleider einhüllen, steckte Flohkraut in ihren Mund und legte das Psephos der sieben Stimmen, nämlich 9879, in ihre beiden Hände und legte das Sonnenkraut in ihre beiden Hände und stellte seine Jünger vor die *θυσία*.

Jesus wandte sich mit seinen Jüngern gegen die vier Ecken der Welt und befahl ihnen, dass ein jeder von ihnen seine Füsse dicht aneinander stelle ².

Und er sprach folgendes Gebet (*εὐχή*):

*ἰωαζαζηθ̄ αζαζη̄ ἀσαζηθ̄ ἀμήν
ἀμήν ἀμήν ειαζει ειαζει κηθ̄*

allen ist auffällig, dass A neben den 2 *ἀγγεῖα* Weins noch 2 *ποτήρια* Wassers und ein *ποτήριον* Weins hat, B dagegen nur ein *ποτήριον* Weins; A scheint hier in seinen Angaben genauer zu sein.

¹ Es geht aus der Parallele hervor, das das *ψήφος* des Namens des Vaters des Lichtschatzes mit dem *ψήφος* der sieben Stimmen identisch ist.

² Diese Verordnung kommt in A nicht vor, war aber ihm nicht unbekannt, denn es heisst (p. 357f.): „Während Jesus dieses (sc. Gebet) sagte, waren Thomas, Andreas, Jacobus und Simon der Kananiter im Westen, und ihre Gesichter nach Osten gekehrt. Philippus aber und Bartholomäus befanden sich im Süden, gewendet nach Norden, die übrigen Jünger und Jüngerinnen aber standen hinter Jesus. Jesus stand aber beim *θυσιαστήριον*, und es rief Jesus aus, indem er sich zu den vier Ecken der Erde wandte mit seinen Jüngern, bekleidet alle mit leinenen Gewändern“. Ebenso p. 372: „Er wandte sich zu den vier Ecken der Welt, sprach den grossen Namen über ihrem Haupte, segnete sie und blies in ihre Augen“.

A.

σοχαβριχηρ' ενθαρι' να ναϊ διεισ-
βαλμηριχ' μεννιπος' χιριε' ενταϊρ'
μουθιουρ' ομουρ' πευχηρ' οουσ-
χουσ' μινιοουρ' ισοχοβορθα.

Erhöret mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und tilget ihre Missethaten aus. Mögen sie würdig sein, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn ich kenne Deine grossen Dynamis und rufe sie an:

ανηρ' βεβρω' αδρουι' τρουρεφ'
ηωνε' σουφεν' κνιτουσοχρεωφ'
μανωνβι' μνευωρ' σουωνι' χωχε-
τεωφ' χωχε' ετεωφ' μεμοχ' ανημφ'

Vergieb die Sünden dieser Seelen, tilge aus ihre Missethaten, die sie wissentlich und unwissentlich begangen, die sie in Hurerei und Ehebruch bis zum heutigen Tage begangen haben, vergieb sie ihnen und mache sie würdig, in das Reich meines Vaters aufgenommen zu werden, und mögen sie würdig sein, von dieser προσφορά zu empfangen, mein heiliger Vater¹.

Wenn Du nun, mein Vater, mich erhört und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missethaten getilgt und sie würdig gemacht hast, zu Deinem

B.

nios, Sinetos, Lachon, Poditanios, Opakis, Phaidros, Odontuchos, Diaktios, Knesion, Dromos, Euidetos?, Polypaidos, Entropon.

Mögen sie kommen und meine Jünger mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen taufen, ihre Sünden vergeben und ihre Schlechtigkeiten reinigen und dieselben zu den Erben des Lichtreiches rechnen.

Wenn Du nun mich erhört und Mitleid mit meinen Jüngern gehabt hast, und wenn sie zu den Erben des Lichtreiches gezählt worden sind, und wenn

¹ cf. „der Topos des Heiligen der Heiligen“ (p. 378) „der Sohn des Heiligen“ (p. 390).

A.

Reiche gerechnet zu werden, so mögest Du mir ein Zeichen in dieser *προσφορά* geben.

Und es geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte.

Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: Freuet euch und jubelt, denn eure Sünden sind vergeben und eure Missethaten ausgetilgt, und ihr seid zu dem Reiche meines Vaters gezählt.

Als er aber dies gesagt hatte, freuten sich die Jünger sehr.

B.

Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten ausgetilgt hast, so möge ein Wunder geschehen und *ζοροκοθορα* kommen und das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen *ἀγγελα* Weins herausbringen.

Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und der Wein zur Rechten der *θροία* wurde zu Wasser. Und die Jünger traten vor Jesus; er taufte sie und gab ihnen von der *προσφορά* und besiegelte sie mit diesem Siegel (s. Text)¹.

Und die Jünger waren in sehr grosser Freude, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten bedeckt waren, und sie zu den Erben des Lichtreiches gezählt wurden, und dass sie mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen getauft und das heilige Siegel empfangen hatten.

Es bedarf wohl keiner weiteren Erörterungen, um zu zeigen, dass die in A und B behandelten Stücke trotz einzelner Abweichungen identisch sind, mithin das *βάπτισμα* der ersten

¹ Diese Stelle ist eine der wichtigsten im ganzen Werke, wie wir sehen werden. B verdient grossen Vorzug vor A.

προσφορά nichts anderes als die Wassertaufe bedeutet, und zweitens, dass wir es nicht mit einem Buss-, sondern mit einem Taufsakrament zu thun haben. Letzteres wird auch dadurch bewiesen, dass am Schlusse der Handlung die Jünger mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen getauft werden und das heilige Siegel empfangen. Bevor wir aber diese Taufe näher besprechen, wollen wir die Riten bei der Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes betrachten.

Jesus lässt Weinzweige holen, bringt ein Räucherwerk dar und legt darauf Wachholderbeeren, Myrrhen, Weihrauch, Harz vom Mastixbaum, Narden, Kasdalanthos, Terpentin und Zimmtöl. Dann werden über den Topos der *προσφορά* leinene Kleider gebreitet und darauf ein Becher Weins und Brote gemäss der Anzahl der Jünger gestellt; die Jünger müssen leinene Kleider anlegen, werden mit aufrecht stehendem Taubenkraut bekränzt, bekommen wiederum Flohkraut in ihren Mund, halten das *ψῆφος* der sieben Stimmen 9879 und die Goldblume in ihren Händen und haben Knöterich unter ihren Füssen. In dieser Weise müssen sie vor das Räucherwerk treten und zugleich ihre Füsse dicht aneinander stellen. Jesus tritt hinter das Räucherwerk, besiegelt die Jünger mit einem bestimmten Siegel, wendet sich mit ihnen gegen die vier Ecken der Welt und spricht ein Gebet zum Vater, dem Vater aller Vaterschaft, und zu der Lichtjungfrau, der Richterin (s. Kosmologie). Das Gebet enthält dieselben Gedanken wie das vorhergehende, ist aber verhältnismässig länger. Wir wollen nur hervorheben, dass unter den Sünden, welche die Jünger wissentlich und unwissentlich begangen haben sollen, namentlich ihre Verleumdungen, Flüche, falschen Eide, Diebstähle, Lügen, falschen Beschuldigungen, Unzucht, Ehebrüche, Begierden, Habgier aufgezählt werden¹.

Zum Schluss bittet Jesus wiederum um ein Zeichen u. z. in dem Feuer des duftenden Weihrauchs. Das Wunder geschieht; worin es aber bestanden, wird leider nicht angegeben. Darauf tauft er sie, giebt ihnen von der *προσφορά* und besiegelt sie an der Stirn mit dem Siegel der Lichtjungfrau, welches zu dem Lichtreiche rechnet.

¹ Man vergl. P. Sophia p. 376: „die sie in *πορνεία* und Ehebruch begangen haben“.

Ferner errichtet Jesus das Räucherwerk für die Taufe des heiligen Geistes, legt Weinzweige, Wachholderbeeren, Kasdalanthos, *προκομάγματος*, *μαστιχη*, *κινάμωμον*, Myrrhen, Balsam und Honig darauf, stellt zwei *ἀγγελα* Weins, einen zur Rechten und den andern zur Linken des Räucherwerks auf und Brote gemäss der Anzahl der Jünger. Er besiegelt dieselben, tritt zu dem Räucherwerk, stellt die Jünger vor dasselbe, u. z. sind diese in leinene Gewänder eingehüllt, mit Myrten bekränzt, haben in ihrem Mund Flohkraut von der *κριστη*?, Einspross vom Beifuss und das *ψῆφος* der sieben Stimmen in ihren Händen, ihre Füsse sind dicht aneinander gestellt, und sie sind zu den vier Ecken der Welt gewandt. Wiederum bittet er um Erhörung seines Gebetes und zum Zeichen dafür um ein Wunder in der *προσφορά*; das erbetene Wunder geschieht¹. Jesus tauft sie mit der Taufe des heiligen Geistes, giebt ihnen von der *προσφορά* und besiegelt ihre Stirn mit dem Siegel der sieben Lichtjungfrauen.

Mit der Taufe des heiligen Geistes haben die Taufen ihren Abschluss erreicht, sie beschränken sich auf die Zahl drei. Alle drei haben dasselbe Ritual, nur sind einzelne Modifikationen vorgenommen. Überall treffen wir die *θυσια* (*προσφορά*), die Weihrauchspenden, die Weinkrüge, die Brote, die leinenen Gewänder, die Kränze, das Flohkraut, das *ψῆφος* der sieben Stimmen, die dicht aneinander gestellten Füsse, die Wendung zu den vier Ecken, das Gebet Jesu an den Vater, das Wunder und zum Schluss die Taufe, Mitteilung von der *προσφορά* und Besiegelung.

Wie kamen aber diese Gnostiker zur Aufstellung einer dreifachen Taufe? Man könnte vielleicht die Dreiheit symbolisch deuten, wie man auch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes symbolisch fasste, aber m. E. dürfen wir dem Symbolismus nicht zu grossen Spielraum geben, wie dies oft geschehen; wir wollen vielmehr eine geschichtliche Unterlage suchen, und diese geben uns die Evangelien an die Hand. Unsere Gnostiker hatten nicht die Abschiedsworte des Auferstandenen am Schluss von Matth. 28, 19: „Gehet hin und

¹ Auch hier ist die Art und Weise desselben nicht näher angegeben.

lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ vor Augen, sondern das κήρυγμα Johannes des Täufers. Dieser hatte gepredigt: „Ich taufe euch mit Wasser zur Busse; der aber nach mir kommt, ist stärker denn ich, dem ich nicht wert bin, seine Schuhe zu tragen, der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen; er hat seine Wurfschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer“¹ (Math. 3, 11—12. cf. Luc. 3, 16—17). Nun war der Messias leibhaftig in die Welt gekommen; was Wunder, wenn man in naiver Weise glaubte, dass auch der zweite Teil der Prophetie in Erfüllung gegangen wäre, dass Jesus wirklich mit dem heiligen Geiste und dem Feuer getauft hätte², doch behielt man die Johannes-Taufe als die unumgänglich notwendige Vorbereitung auf die Messiaस्ताufe bei. Freilich haben die Gnostiker, wie auch aus andern Nachrichten bekannt, ihre Vorlage mit einer gewissen Freiheit benutzt und die Feuer-taufe vor diejenige des heiligen Geistes gestellt³. Auch bot die Stelle bei Lucas 12, 49—52: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν εἰς τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ; βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῆι;* etc. einen Anhaltspunkt für ihre Aufstellung von andern Taufen; aber auch an dieser Stelle zeigt sich die grosse Willkür der Gnostiker bei der Citation und Interpretation der evangelischen Schriften. Um nämlich ihren Sinn in dieselbe hineinzulegen, haben sie ohne Weiteres das Citat entstellt und geschrieben: *βάπτισμα ἔχω, ἐν ᾧ βαπτίσω, καὶ πῶς ἀνέξομαι ἕως ὅτου τελεσθῆι;* auch Marcus resp. die Marcosier benutzten diese Stelle für ihre Aufstellungen, wie Irenaeus I, 21, 2 (Eph. h. 34, 20) berichtet: *καὶ τὸ μὲν βάπτισμα ὑπὸ Ἰωάννου κατηγορεῖσθαι εἰς μετάνοιαν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν ὑπὸ Ἰησοῦ κεκομισθαι εἰς τελείωσιν· καὶ τοῦτ' εἶναι περὶ οὗ λέγει· „καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πάντ' ἐπει-*

¹ Dieselbe Stelle wird P. Soph. p. 352 citiert. Marc. 1, 8 nennt nur die Taufe mit dem heiligen Geist.

² Eine Nachwirkung hat m. E. diese Vorstellung auf die Pfingsttaufe Act. cap. 2 ausgeübt. Reminiscenzen finden sich auch in der Jordantaufer Jesu.

³ Auch hierfür bietet das Pfingstfest eine Parallele.

γομαί εἰς αὐτό¹. Eine schlagende Parallele findet die Taufpraxis unserer Gnostiker mit derjenigen bei den Marcioniten; dies beweist eine Notiz bei Epiphanius h. 42, 3: *Οὐ μόνον δὲ παρ' αὐτῶ ἐν λουτρὸν δίδοται, ἀλλὰ καὶ ἕως τριῶν λουτρῶν, καὶ ἐπέκεινα ἕξεσι δίδοται παρ' αὐτοῖς τῶ βουλομένῳ, ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα. Συμβέβηκε δὲ τοῦτο γενέσθαι αὐτῶ τὸ ἐφίεσθαι τρία λουτρὰ δίδοσθαι, δι' ἣν ὑπέιχε χλεύην παρὰ τῶν αὐτὸν ἐγνωκότων μαθητῶν αὐτοῦ ἐκ παραπτώματός τε καὶ φθορᾶς τῆς εἰς τὴν παρθένον γεγενημένης². Ἐπειδὴ φθείρας ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει τὴν παρθένον, καὶ ἀποδράσας μὲν ἐν παραπτώματι μεγάλῳ εὐρέθη, ἐπενόησεν ὁ ἀγύρτης ἑαυτῶ δεύτερον λουτρὸν, φήσας, ὅτι ἕξεστιν ἕως τριῶν λουτρῶν. τοῦτο ἔστι τριῶν βαπτισμῶν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν δίδοσθαι· ἢ εἴ τις παρέπεσεν εἰς τὸ πρῶτον, λάβη δεύτερον μετανοήσας, καὶ τρίτον ὡσαύτως, ἂν ἐν παραπτώματι μετὰ τὸ δεύτερον γένηται. Φέρει δὲ δῆθεν, ἵνα τὴν ἑαυτοῦ χλεύην ἀνασώσῃ εἰς παράστασιν αὐτοῦ· ὅτι τὸ μετὰ τὸ αὐτοῦ παράπτωμα πάλιν ἐκαθαρίσθη, καὶ λοιπὸν ἐν ἀθώοις ὑπάρχει, μαρτυρίαν περὶ τούτου ψευδηγορῶν ὡς πιθανήν, δυναμένην ἐξαπατηῆσαι, οὐ τοῦτο δὲ σημαίνουσαν, ὃ αὐτὸς λέγει, ὅτι φησί· Βαπτισθεὶς ὁ κύριος ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς: „Βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι· καὶ τί θέλω εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό“³; καὶ πάλιν „Ποτήριον ἔχω πιεῖν καὶ τί θέλω εἰ ἤδη πληρώσω αὐτό“; Καὶ οὕτω τὸ δίδομαι πλείω βαπτίσματα ἔδογματίσεν.“*

¹ Marcus hat sich hier eine grosse Textentstellung erlaubt, denn niemals kann er diesen Wortlaut in irgend einem Exemplar gefunden haben.

² Die Bemerkung, welche Epiph. daran knüpft, um die sittliche Reinheit des Marcion anzutasten, ist eine boshafte Entstellung der Thatsachen und eine bodenlose Verleumdung. Solche pikante Erzählungen, welche Epiph. nicht selbst erfunden hat, hatten für ihn ein besonderes Interesse und wurden mit Behagen registriert. Irenaeus, Tertullian de praesc. haer. cap. 30, adv. Marc. I, 28. I, 29, Hippolyt Philosoph. VII, 29, Eusebius, Origenes etc. müssen wider ihren Willen die strenge und aufrichtige Askese dieses Mannes anerkennen; leider haben Walch: Geschichte der Ketzereien I, pag. 490 und Beausobre: hist. du Manich. II p. 77 dem Geschwätz des Epiph. Glauben geschenkt.

³ Auch hier ist der Text willkürlich entstellt.

Hier wie in der Pist. Sophia die Berufung auf Lucas 12, 50; hier wie dort die Aufstellung von drei Taufen und ihre Anwendung zur Vergebung der Sünden bei aufrichtiger *μετάνοια*; hier wie dort ihre Mittheilung in längeren Zwischenräumen. Sind diese drei Taufen schon von Marcion eingeführt? Dies wird man wohl bestimmt verneinen können, da Irenaeus, Tertullian, Cyprian keine Kunde von ihnen haben, denn wäre dies der Fall gewesen, so würde es ihnen grosse Freude bereitet haben, diese Ketzerei ihrem Bestgehassten entgegenzuhalten. Ihre Einrichtung gehört einer viel späteren Zeit an, als die Busspraxis laxer geworden war. Epiphanius hat sie ohne Zweifel zu seiner Zeit im Gebrauche der Marcioniten vorgefunden.

Sind nun ferner diese drei Taufen mit den unsrigen zu identificieren? Epiphanius liefert uns die Namen derselben nicht, hat er doch seine Nachrichten nur von Gewährsmännern (*ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα*); wenn sie auch nun vielleicht nicht die Namen: „Wasser-, Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes“ geführt haben, so wird jedenfalls ein Zusammenhang zu konstatieren sein¹. Münter's Vermutung (Versuch über die Kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790 S. 108), dass dieser Ritus eine dreifache Einweihung gewesen, die erste die allgemein christliche, durch welche die Katechumenen zum Bekenntnis der Religion aufgenommen wurden, die zweite die Aufnahme der *Τελείων* und die dritte vielleicht eine besondere Ordination zum Lehramt, ist ohne jede Begründung. — Zugleich giebt die Nachricht bei Epiphanius einen chronologischen Anhalt für unsere Pist. Sophia, dass sie nämlich durchaus nicht in das zweite Jahrhundert verlegt werden darf.

Kehren wir jetzt nach dieser langen Digression zu unserer früheren Untersuchung zurück, ob die geschilderten Mysterien ein Taufsakrament vorstellen oder nicht, so müssen wir gestehen, dass die ganze Scene, welche der Einsetzung der Mysterien in der P. Sophia vorausgeht, auf den ersten Blick unsere Auffassung nicht bestätigt. Denn es sprechen dagegen die vier Elemente, die Jesus seine Jünger in den Höhen erblicken lässt:

¹ Über die Taufen der Marcosier, wie überhaupt über das Taufwesen der Gnostiker werde ich später in einem besonderen Artikel ausführlicher handeln.

Feuer, Wasser, Wein und Blut, ebenso der Hinweis auf die Unterredung mit der Samariterin (Joh. 4, 10), auf die Einsetzungsworte beim Abendmahl (Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20) und den Ausfluss von Wasser und Blut aus der Seite des Gekreuzigten (Joh. 19, 34); dies sind Züge, welche nur auf die Eucharistie gedeutet werden können. Noch deutlicher lehrt uns dies das Ritual selber: Das Bringen von zwei *ἄγγελα* und einem *ποτήριον* Weins, der mit Leinwand bedeckte Topos, auf dem die heiligen Elemente stehen, die Brote gemäss der Anzahl der Kommunikanten, das Verwandlungswunder von Wein zu Wasser, das Räucherwerk, welches dargebracht wird, sind alles Momente, die entschieden für die Eucharistie sprechen, zumal da stets von der *προσφορά* resp. *θύσια* geredet wird, Ausdrücke, die in der alten Kirche bei dem Sakrament des Abendmahls angewendet wurden. Andere Kennzeichen sprechen wiederum entschieden für das Taufsakrament, z. B. das Blasen in die Augen, die Bekleidung mit weissen Gewändern, die Bekränzung und Besiegelung zu Anfang und am Schluss der Handlung, die Stellungnahme beim heiligen Akte, insbesondere aber die Bezeichnung desselben als *βάπτισμα* und „Wasser der Lebensstufe“, die Taufhandlung vor Austeilung der *προσφορά*. Wir gelangen demgemäss zu dem wichtigen Schluss, dass diese Gnostiker das Sakrament der Taufe und des Abendmahls als ein Sakrament gefeiert und dabei ein sehr komplizirtes Kultusritual in Anwendung gebracht haben. Dieses Verhältnis hat Koestlin schon geahnt, wenn er den Akt eine Eucharistie nennt, es aber auffallend findet, dass derselbe als Taufakt bezeichnet wird. Für uns kann dies nicht auffallend sein, da wir wissen, dass in den ältesten Zeiten den Katechumenen gleich nach der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Taufe auch das heilige Sakrament des Abendmahls mitgeteilt wurde, damit sie zu Vollbürgern gestempelt würden. Die griechisch-katholische Kirche hat noch diesen alten Zustand, wenn auch in kümmerlichen Formen, beibehalten, während in der römisch-katholischen und protestantischen Kirche an ihre Stelle die Firmelung resp. Konfirmation getreten ist. Wir müssen freilich bedenken, dass es sich bei den Gnostikern ausschliesslich und zum grossen Teil auch in der Grosskirche um Erwachsene handelte, die spätere Kindertaufe aber eine Umänderung erforderte.

Noch klarer zeigt sich der Charakter des Taufsakraments durch die beiden Mysterien, welche den drei Taufen folgen, nämlich durch das Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, und durch das *χρίσμα πνευματικόν*.

Das erste Mysterium wird P. 66 ff. ausführlich beschrieben. Jesus lässt die Jünger ein Weihrauchfass auf Harnischkraut bauen, legt Weinzweige, Wachholder, Betel, Kuoschi?, Asbest, Achatstein und Weihrauch darauf; dann lässt er sie in leinene Kleider einhüllen, bekränzt sie mit Beifuss, giebt Weihrauch in ihren Mund und das Psephos des ersten Amens „530“ in ihre Hand. Sie müssen ihre Füße dicht an einander stellen und vor das Räucherwerk treten, und nachdem Jesus sie besiegelt, tritt er zu dem Räucherwerk und spricht ein Gebet an seinen Vater, dass er den Sabaoth Adamas und alle seine Archegoi zwingt, ihre Unbill von den Jüngern fortzunehmen. Jesus spricht dieses Gebet gegen die vier Ecken der Welt und besiegelt die Jünger mit dem Siegel des zweiten Amens. Die Wirkung ist wunderbar; denn in demselben Augenblick kommen die Archonten und tragen ihre gesammte Unbill von ihnen fort. Als dies geschehen, waren die Jünger in sehr grosser Freude, denn jetzt erst sind sie unsterblich geworden und können Jesus in alle Topoi folgen, wohin sie wollen.

Das *χρίσμα πνευματικόν* wird nicht mitgeteilt, dasselbe finden wir auch P. Sophia p. 378 erwähnt, ebenso p. 195. 291. 292. 328. 334; an letzteren Stellen werden die Seelen nach dem Tode von den sieben Lichtjungfrauen im Topos der Mitte getauft und mit diesem *χρ. πνευμ.* gesalbt. Die Bedeutung desselben liegt auf der Hand, es ist die Salbung, welche bekanntlich in der alten Kirche und noch jetzt in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche der Neugetaufte empfing; sogar der Name ist derselbe ¹.

Das vorhin geschilderte Mysterium gehört ebenfalls dem Taufsakrament an, das ganze Ritual ist wesentlich identisch, doch

¹ Die Taufe selbst führt zuweilen den Namen *χρίσμα*, unctio; dies war in der alten Kirche nicht auffallend, da Taufe und Konfirmation noch keineswegs, wie jetzt üblich, durch lange Zwischenräume in zwei Akte zerlegt waren.

fehlen die Weinbecher und Brote; von einer *προσφορά* resp. *θύσια* ist nicht die Rede, auch wird nirgends von einer Taufe oder von einem Wunderzeichen gesprochen, sondern nur ein Räucherwerk dargebracht, und die ganze Handlung ist einfacher gestaltet. Durch dieselbe wird die Wirkung bezweckt, dass die feindlichen Archonten ihre Unbill fortnehmen. Dies erinnert uns nur zu deutlich an die Exorcismen, welche in der alten Zeit bei der Taufe eine hochbedeutende Rolle spielten, da ja alle Täuflinge von Dämonen besessen gedacht wurden, infolge dessen es sogar eine in hohem Ansehen stehende Klasse von Exorcisten gab.

Auf diese Weise wird nun unser Werk ein Dokument ersten Ranges, welches der Didache würdig an die Seite gesetzt werden kann, da es auf die Geschichte des Sakramentalismus bedeutende Streiflichter wirft, andererseits aber das Räthsel löst, welches uns bis dahin die ganze gnostische Bewegung aufgab.

Studieren wir nämlich die Ketzerbestreiter, so müssen wir uns über diese Christen — denn Christen waren sie, und Christen wollten sie sein — und über die Herzensöde wundern, welche ein Christentum mit sich bringen musste, welches ganz in phantastischen Spekulationen und abstrusen Ideen aufzugehen schien. Denn dieselben werden nicht müde, die Ausgeburten der Phantasie, die zahllosen Äonenwesen ihren Lesern vorzuführen und in das Lächerliche zu ziehen, gleichsam als wenn sie in uns und ihren damaligen Lesern den Glauben erwecken wollten, dass in diesen die ganze Religion der Gnostiker aufging. Und in der That ist es ihnen vortrefflich gelungen, diese Meinung allgemein zu verbreiten; man braucht nur heute unsere gebräuchlichsten Handbücher über Kirchen- und Dogmengeschichte in die Hand zu nehmen, so findet man dies in vollem Masse bestätigt. Einer wie der andere zählt fein säuberlich die Äonenreihen der einzelnen gnostischen Sekten auf, schliesst daran einige Bemerkungen und glaubt damit der Sache Genüge gethan zu haben. Infolge dessen erscheint den gewöhnlichen Theologen, die wohl selten in die Lage kommen, sich näher mit dieser Erscheinung zu beschäftigen, der Gnosticismus als ein Wahnwitz, als ein unnützer Ballast, der je eher je lieber über Bord geworfen werden müsste. Sehr verhängnisvoll hat in dieser Beziehung das grossartige und gehaltreiche Buch von Baur über die Geschichte des Gnosticismus gewirkt, der von seinem Hegelschen Standpunkt

aus demselben nur ein spekulatives Interesse abzugewinnen vermochte, zumal da er in gewisser Hinsicht den grossen gnostischen Schulhäuptern sehr congenial war. Aber wie einseitig und ungerecht ist diese Betrachtungsweise! Wie wenig kann sie uns die grosse Bewegung — denn dies kann selbst von ihren erbittertesten Feinden, den Kirchenvätern, nicht gelehnet werden — in ihrem ganzen Umfange begreiflich machen!

Erst in neuerer Zeit hat man mit dieser Geschichtsbetrachtung aufgeräumt und die praktisch-religiöse Tendenz in den Vordergrund des Interesses gerückt, ohne freilich die eigentümlich ausgebildete Metaphysik ausser Augen zu lassen. Bereits Möhler hat in einem Tübinger Programm¹ diese Richtung angebahnt; seinen Spuren sind besonders G. Koffmane², Weingarten³, Hackenschmidt⁴, Overbeck gefolgt, und Harnack (Dogmengeschichte I² S. 186 ff.) hat diese Gedanken in genialer Weise zum Ausdruck gebracht. Obwohl diese Darstellung mannigfach bestritten⁵, so möchte ich sie doch für die einzig richtige halten, da sie uns erst tiefer in das Wesen und in die Bedeutung des Gnosticismus eindringen lehrt.

Der Gnosticismus birgt in seinem Schosse ein doppeltes Element, einmal einen spekulativ-philosophischen Geist, andererseits eine praktisch-ethische Richtung. Beide laufen nicht neben einander her, sondern sind so eng mit einander verknüpft, dass das eine ohne das andere das Wesen des Gnosticismus aufzuheben droht. Für den Ausbau der philosophischen Richtung bildete

¹ Versuch über den Ursprung des Gnosticismus 1831. Gesammelte Schriften Bd. I, S. 403 ff.

² Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen. Breslau 1881.

³ Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche. Historische Zeitschr. Bd. 45 N. F. 1881 S. 441 ff. (besonders 460 ff.). Auch hat derselbe in Aussicht gestellt, seine kurzen Andeutungen demnächst in einem grösseren kirchengeschichtlichen Zusammenhange auszuführen, m. W. ist dies nicht geschehen.

⁴ Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs S. 83 f.

⁵ Besonders von Hilgenfeld „Der Gnosticismus“ Z. f. wissensch. Theologie Bd. 33. 1890 S. 1 ff.

die damalige griechisch-römische Philosophie die Hauptquelle, aus der alle Weisheit floss; und den Kirchenvätern ist diese Thatsache keineswegs entgangen¹; besonders in den Schulen der Häresiarchen (Valentin und Basilides) scheint man mit besonderer Vorliebe die Fragen über die Entstehung der Welt und des Menschen, über Ursprung des Bösen, Verhältnis von Geist und Materie behandelt zu haben, aber sehr verkehrt wäre es, ihnen nur philosophische Interessen zuschreiben zu wollen. Denn die Excerpte, welche uns Clemens v. Al. und Origenes aus ihren Schriften überliefert haben, zeigen uns deutlich, dass sie Sinn für die ethischen Fragen und religiösen Bedürfnisse der Menschen entfalteten. Und wie wäre dies anders zu erwarten! Die Gnostiker müssten sehr thöricht gewesen sein, wenn sie auf Grundlage einer philosophischen Weltanschauung eine neue Ge-

¹ Vergl. *Iren. praef.* 1. II, 14, 1 ff. — 14, 17. — 14, 18. — 17, 9. — 32, 2. — 32, 5. — 33, 2 etc. *Tertullian de praesc. haer. cap. 7*: *Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpretis divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones, et formae nescio quae infinitae, et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et uti anima interire dicatur, ab Epicureis observatur. Et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est, et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heraclitus intervenit: Eaedem materiae apud haereticos et philosophos voluntantur, iidem retractatus implicantur. Unde malum, et quare? et unde homo, et quomodo? et, quod proxime Valentinus proposuit: unde Deus? Scilicet de enthymesi et ectromate. Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionem molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. etc. cf. l. c. cap. 30. Philastrius cap. 38. Epiphan. h. 26, 16 und besonders Hippolyt's Darstellung in seinen Philosophumena, doch ist dieselbe sehr einseitig und sichtlich falsch.*

meinschaft gründen wollten; hätten sie dies gethan, so müsste uns die Ausbreitung dieser Lehren sehr Wunder nehmen, denn auch damals stand der Mensch nicht auf einer so hohen geistigen Stufe, dass er im reinen Denken aufging und für seine Seele keine Empfindung hatte; vielmehr ist in den ersten christlichen Jahrhunderten gerade das Umgekehrte der Fall gewesen. Die Philosophie hatte sich überlebt, das abstrakte Denken fand keinen Beifall mehr, darum sie sich mehr und mehr den ethischen Fragen zuwandte, ja im Neuplatonismus zu einer Philosophie des Gemüths wurde. Wären die Gnostiker Philosophen, die sich vor allem mit solchen seltsamen Spekulationen beschäftigten, so hätte das Christentum nichts von ihrer Seite zu befürchten gehabt; sie wären ebenso wie die heidnische Philosophie fast spurlos an ihr vorübergegangen. Nun wissen wir aber, dass sie eine grossartige Propaganda trieben, nicht nur bei den Gebildeten, sondern auch in den unteren Volksschichten, besonders unter den Frauen (Iren. I, 13, 4 ff.) willige Aufnahme fanden, und ihre Adepten sich nicht allein aus den Heiden, sondern vorzüglich aus den Christen rekrutierten; dies ist ja die einstimmige Klage aller Ketzerbestreiter. Die Gnostiker müssen demgemäss eine Speise ihren Anhängern gereicht haben, welche von diesen leicht verdaut werden konnte; diese kann aber unmöglich das System ausgemacht haben, dessen Verständnis uns so grosse Schwierigkeiten bereitet. Nicht das System in allen seinen Details wurde den Mitgliedern an die Hand gegeben, sie brauchten vielmehr nur die wesentlichen Punkte auswendig zu lernen; das Übrige verblieb in den Köpfen der Theologen. Das Manna, welches den Gnostikern gereicht wurde, waren die Mysterien, welche aus den orientalischen Kulturen geflossen sind.

Sehr zu recht besteht die These von Koffmane, dass die Gnosis nicht auf dem Wege des Denkens oder Lernens zu erlangen ist, sondern in und von einer Gemeinschaft durch Weihen, Feiern, Riten etc. gespendet wird. Wohl hat der Gnostiker ein bedeutendes wissenschaftliches Streben, aber er will nicht, wie man behauptet, den Menschen durch spekulative Erkenntnis zum Heil führen. Freilich brauchen die Gnostiker dergleichen Wendungen; aber nur dann, wenn sie theoretisch den Inhalt und Wert ihrer Systeme darlegen wollen. Es handelt sich ihnen auch nicht lediglich um die Pflege esoterischer Wahrheiten. Sie empfan-

den es, dass zur Reinigung und Läuterung der Gemüter ausser dem Wissen noch etwas anderes gehöre. Die Gnostiker wollen die Erkenntnisse verwerten als Vehikel religiös-sittlicher Handlungen und die Erkenntnis suchen, nicht indem man sie lernt, forscht, denkt, sondern indem man sie von einer religiösen Gemeinschaft durch sakrale Handlungen empfängt.

Welch' treffende Illustrationen geben uns die gnostischen Originalwerke an die Hand, Welch' tiefen Einblick gewähren sie uns in das ganze Leben und Treiben der Gnostiker!

Mysterien, Mysterien, dies war das Losungswort; dasselbe tönt uns auf jeder Seite entgegen. Die Taufen reinigen die Sünden und machen zu Erben des Himmelreiches, die Mysterien lehren die Probleme der Welt begreifen; nirgends findet sich ein Ausdruck für den Satz, dass man spekulieren müsse; dazu bedarf es nur gewisser Mysterien, und man hat die Gnosis ohne Mühe erlangt. Den Beweis liefern die Worte Jesu selber. Als nämlich Jesus den Jüngern auseinandersetzt, welche Kenntnisse der Inhaber des Mysteriums des Ineffabilis besitze, werden sie durch die Langweiligkeit des Stoffes so ermüdet, dass sie nicht mehr zuhören, ausgenommen nur Maria Magdalena. Da spricht er zu ihnen also: „Jetzt nun sage ich euch: Ein Jeder, welcher den ganzen Kosmos und alles, was in ihm ist, ablegen und sich der Gottheit unterwerfen wird, jenes Mysterium ist für sie leichter als alle Mysterien des Lichtreiches, und es ist besser zu begreifen als sie alle und klarer als sie alle. Wer zu der Erkenntnis jenes Mysteriums gelangt, legt diesen ganzen Kosmos und alle in ihm befindlichen Sorgen ab. Deswegen nun habe ich zu euch einst gesagt: „Alle, die ihr unter Sorgen und unter eurer Last ermüdet seid, kommet her zu mir, und ich will euch Ruhe geben, denn meine Last ist leicht und mein Joch ist sanft“. Jetzt nun legt derjenige, welcher jenes Mysterium empfangen wird, den ganzen Kosmos und die Sorge der ganzen in ihm befindlichen Hyle ab. Deswegen nun, meine Jünger, trauert nicht, indem ihr denkt, dass ihr jenes Mysterium nicht begreifen könnt. Wahrlich, ich sage euch: Jenes Mysterium ist besser zu begreifen als alle Mysterien, und wahrlich, ich sage euch: Jenes Mysterium ist euer und eines Jeden, der den ganzen Kosmos und alle in ihm befindliche Hyle ablegen wird“ (p. 217 f.).

Das Mysterienwesen war die Signatur der ganzen Zeit.

Die alte Volksreligion war nicht mehr im stande, das Herz des Menschen zu fesseln, denn der antike Mensch war aus seinem Traume erwacht, hatte sein eigenes Ich wiedergefunden, das Individuum seinen persönlichen Wert und zugleich seine persönliche Verantwortlichkeit erkannt. Das Gefühlsleben forderte gebieterisch sein Recht, die Gedanken von Busse und Entsthnung, die Idee von der Unsterblichkeit der Seelen und Sehnsucht nach ewigem Leben hatten ihn mächtig ergriffen, seine sittlichen Regungen waren vertieft und vergeistigt. Es ist ein ganz verkehrter Standpunkt moderner Apologetik, die griechisch-römische Gesellschaft der ersten Jahrhunderte nach einigen berühmten Mustern abzuurteilen und ad summam dei gloriam die sittlichen Zustände vor Annahme des Christentums in den grellsten Farben auszumalen. Das ist eine eigentümliche Geschichtsbetrachtung; lehrt uns doch die Geschichte selber, dass den Zeiten grosser Umwälzungen nicht eine Dekadenz, sondern ein Höhepunkt vorausgeht, denn aus Schlechtem kann nur Schlechtes wieder entstehen. Es hiesse der christlichen Religion einen sehr schlechten Dienst erweisen, wollte man behaupten, dass sie die korrumpierte Gesellschaft in sich aufgenommen hätte. Vielmehr war die Zeit erfüllt, in der Gott seinen Eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat; der Boden war bereitet, auf dem die neue Religion tausendfältige Frucht bringen sollte, und diesen Boden bildeten die verschiedenen Kultvereine¹, in denen der Mensch vermittelt geheimnisvoll wirkender Riten die Unsterblichkeit der Seele zu erlangen hoffte. Dieselben sollten die Verbindungsbrücke zwischen der Antike und dem Christentum bilden, und gerade darin besteht die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gnosticismus, dass er dazu beigetragen hat, das Christentum seiner partikulär-jüdischen Stellung zu entheben und auf dem Boden der griechisch-römischen Welt zu einer Universalreligion zu stempeln. So gross aber dadurch der Gewinn war, so folgenschwer war auf der

¹ cf. Friedländer: Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. 3. Bd. 5. Aufl. — Boissier: La religion Romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Bde. 1874. — Réville: La religion à Rome sous les Sévères 1886, deutsch von Krüger 1888. — Marquardt: Römische Staatsverwaltung, 3. Bd. 1878. — Foucart: Les associations relig. chez les Grecs 1873.

andern Seite der Nachteil, denn die Religion des Geistes und der Wahrheit wurde zu einer Religion des Dogmas und Sakramentalismus, mit einem Worte: sie wurde hellenisiert resp. säkularisiert.

Am einschneidendsten ist seine Bedeutung für die Ausbildung des sakramentalen Kultus, in dem er noch bis auf den heutigen Tag die Spuren seines Geistes hinterlassen hat, wenn auch er nicht allein der massgebende Faktor gewesen ist, sondern das Christentum selbst sich auf dieser Linie der Entwicklung bewegte. Als das Evangelium den Heiden verkündigt wurde, überkamen sie als die heiligen Handlungen, welche der Herr selber eingesetzt hatte, die Taufe und das Abendmahl. Auf ihrer Grundlage sollte die neue Religion errichtet werden, sie sollten das Band bilden, welches die ganze Gemeinschaft umschloss; doch waren die Handlungen sehr einfach und ohne Gepränge, denn sie waren ja nur symbolisch. Aber nur zu bald änderte sich die Sache, als das Christentum auf heidnischem Boden festen Fuss fasste. Für die Heidenchristen war eine Religion im Geist und in der Wahrheit eine Thorheit; die Augen mussten geblendet, das Gemüt von dem Sinnlichen gepackt, durch äusserliche Handlungen und Applikationen innere Heilsgüter gespendet werden; so waren sie es gewohnt, nur so konnten sie sich in der neuen Religion wiederfinden, das Neue mit dem Alten verbinden. In verhältnismässig kurzer Zeit vollzog sich diese Umwandlung; das Symbolische verlor seinen Wert, das Objektive und Reale wurde bei Seite geschoben, das Geheimnisvolle, Mystische, Magische an ihre Stelle gesetzt und ein sinnlicher Kultus ausgebildet, in welchem man, wenn auch ganz verhüllt, jene erhabenen einfachen Worte Christi entdecken kann: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“. Das Christentum wurde damit seines rein geistigen Charakters entäussert, es wurde für die Masse eine *μυσταγωγία*; die obere Schicht war christlich, aber die untere — und sie bildete doch die Hauptsache — gediegen heidnisch. Die Taufe und das Abendmahl wurden Sakramente, Mysterien: sie galten als heilige Weihen, wie sie ja auch in ähnlicher Weise bei den Eleusinischen, Samothrakischen etc. Mysterien, besonders im Mithraskult¹⁾ in Anwendung waren, in denen durch sinnliche

¹⁾ Über den Mithraskult vergl. Sayous: Le taurobole in d. Rev.

Gegenstände, die man schmecken, riechen und fühlen kann, himmlische Güter mitgeteilt werden sollten. Diesen mystischen Rationalismus haben insbesondere die Gnostiker eingeführt oder besser gesagt ausgebildet, die Tauf- und Abendmahlshandlungen in die antiken Mysterienweihen umbogen. Man lese nur unser zweites Buch Jet; welch' antiker Geist weht uns hier entgegen!

Bestimmte Formeln, heilige Symbole, geheimnisvolle Worte, magische Siegel in Hülle und Fülle, *σφραγίδες, ψῆφοι, σχήματα, ἀπολογίαι, ἀποφάσεις, σύμβολα, τύποι* ohne Zahl, dazu bestimmte Dispositionen vor dem Akte, symbolische Handlungen während desselben (weisse Kleider, das Setzen der Füße, vorgeschriebene Stellung beim Gebet), Bekränzungen, Errichtung von Altären, Aufstellung von Räuchergefäßen, Darbringung von Weihrauch, lauter Postulate bei den heidnischen Kulturen, sie finden wir herrlich beisammen, so dass man kaum noch die Taufhandlung wiedererkennt. Das Christentum ist zu einem Kult neben den andern grossen Kulturen umgewandelt, und zwar ist er der allein bedeutungsvolle, da diese Religion nach Ansicht der Gnostiker als die allein absolute galt.

Auch die Sprache erinnert deutlich an das Mysterienwesen. Die Taufhandlung wird ein *μυστήριον* genannt; der Täufling empfängt eine *σφραγίς*¹, die ihn zu den Erben des Himmelreiches rechnen wird, wird während der Handlung an der Stirn besiegelt, Ausdrücke, die ja auch in der Grosskirche geläufig wurden.

Dem antiken Kult ist die Auffassung von der Sünde und deren Tilgung entnommen. Die Sünde ist das Nichtexistierende, das Negative, welches durch die Archonten und Dämonen entstanden und von hier aus in ihre Geschöpfe, die Menschen gelangt ist. Diese werden jetzt von den bösen Geistern, der *μοιρα* und dem *ἀντίμιμον πνεῦμα* gepeinigt und zur Sünde veranlasst, jene müssen ausgetrieben werden; dies kann aber nicht durch einen gerechten Lebenswandel, sondern nur durch die magisch wie

de l'hist. des religions 1887 T. XVI. N. 2 p. 137—156. cf. Marquardt und Réville.

¹ Über den Gebrauch von *σφραγίς* für Taufe vergl. II. Clem. ad Corinth. VII. Anm. 6 in den Patr. Apostol. Opp. von Gebhardt und Harnack.

ein verzehrendes Feuer wirkenden Weihen und Riten der Gemeinschaft geschehen¹ (cf. p. 300. 301. 373.). Es findet durch sie ein innerlich physisch und dynamisch wirkender Prozess statt; eine Sinnesänderung wird nicht gewährleistet, denn sie ist gegeben, sind doch mit einem Schlage alle Sünden, die man wissentlich und unwissentlich begangen hat, ausgetilgt und vernichtet. Schon hier auf Erden ist man ein unsterblicher Gott geworden.

Wie man bei den alten Mysterien erst allmählich von Stufe zu Stufe in die grossen Geheimnisse eindrang, so wurden auch den gnostischen Adepten verschiedene Grade durch auf einander folgende Einweihungen zuerteilt, um ihre Würdigkeit zu prüfen (cf. Iren. I, 15, 6. I, 21, 1 ff.). Nicht eine Taufe genügt, um Vollbürger der Gemeinde zu werden, sondern es sind deren drei an der Zahl nötig; ja auch damit haben die Weihen noch kein Ende; es tritt vielmehr das Mysterium, die Unbill der Archonten zu beseitigen, das *χρῖσμα πνευματικόν*, die Mysterien der zwölf Äonen, des Topos der Mitte und der Rechten hinzu, kurz für jede Region, welche die Seele nach dem Tode durchwandern will, bedarf sie gewisser Formeln und Apologien.

Zu den höchsten Mysterien gehört dasjenige der fünf Bäume, der sieben Stimmen und des grossen Namens d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt; besitzt man diese, so bleibt nur das höchste übrig, nämlich das Mysterium der Sündenvergebung (P. 58). „Es ist das grosse Mysterium, welches sich in den Schätzen des Innern der Inneren befindet, und es ist das gesammte Heil der Seele. Und ein Jeder, welcher jenes Mysterium empfangen wird, ist vorzüglicher als alle Götter und alle Herrschaften aller dieser Äonen, welche die zwölf Äonen des unsichtbaren Gottes sind“. Darum muss jeder Mensch, der an den Sohn des Lichtes glauben will, dieses Mysterium empfangen, damit er *παντέλειος* werde (P. 68 f.). Vollzieht man dieses nur einmal, so werden alle Sünden, die man unwissentlich und wissentlich „seit der Kindheit bis zum heutigen Tage“, ja „bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches der *εἰμαρμένη*“ begangen hat, ausgetilgt, man wird zum lauterem Lichte und in das Licht der Lichter aufgenommen (P. 58); denn schon auf Erden

¹ Vergl. Harnack: Untersuchungen etc. S. 98f.

haben sie das Reich Gottes ererbt, sie haben Anteil am Lichtschatz erhalten und sind unsterbliche Götter geworden. Alle Aonen stieben vor dem Besitzer desselben davon und lassen die Seele ungeschoren, denn sie ist *ἀχώρητος* (P. 70 ff.). Das Mysterium der Sündenvergebung vertritt hier die Stelle des Mysteriums des Ineffabilis in den drei ersten Büchern; das vierte Buch der P. S. kennt ebenfalls nur das Mysterium der Sündenvergebung (p. 374), daneben dasjenige der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis (p. 378)¹.

Freilich sollte den Geweihten nicht ein allen Menschen zugängliches Mysterium mitgeteilt werden, denn gerade durch die Profanation hörte es auf, ein Mysterium zu sein; dies lehrten die Gnostiker und gaben sich damit als die wahren Hellenen zu erkennen. Durch die Mysterien über das profanum vulgus gehoben zu werden, dem *ἐκλεκτὸν γένος*, den *τέλειοι* oder *πνευματικοί* zuzugehören, das erfüllte die Menge mit Neugierde, ergriff sie mit heiligem Schauer. Aber hierin lag die zerstörende Wirkung des Gnosticismus, dass er die Universalreligion wieder zu einem esoterischen Geheimkult herabwürdigte.

Infolge dessen war es notwendig, dass die Gnostiker sehr behutsam bei ihrer Propaganda auftraten, um eine Veröffentlichung ihrer Mysterien zu vermeiden, daher sie erst lange Prüfungen vorausgehen liessen und zuerst nur einige Details mitteilten. Darum heisst es p. 377: „Aber verberget dieses Mysterium und gebet es nicht jedem Menschen, ausser demjenigen, welcher alle Dinge thun wird, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe“. Noch grössere Kautelen² werden dem Gnostiker

¹ „Nichts giebt es, was vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, wenn nicht das Mysterium der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre *ψῆφοι*. Und nicht giebt es einen Namen, der vorzüglicher als sie alle ist, der Name, in dem alle Namen und alles Licht und alle Dynameis sich befinden“ etc. Derselbe Name wird den Jüngern P. 46 mitgeteilt. cf. P. 58 „das Mysterium des grossen Namens d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt.“

² Ganz entgegengesetzt wird in den drei ersten Büchern eine wenig behutsame Missionspraxis empfohlen (p. 272).

im zweiten Buche Jeu P. 55 ff. aufgelegt: „Diese Mysterien, welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch Mutter, nicht an Bruder noch Schwester noch Verwandten, nicht für Speise noch Trank, nicht für eine Weibsperson, nicht für Gold noch Silber, noch überhaupt für irgend etwas dieser Welt. Bewahret sie und verratet sie überhaupt Niemandem um der Güter dieser ganzen Welt willen etc.“ Dies war ein Schwur, welchen der Neophyte nach Weise der antiken Mysterien ablegen musste, der ihn für sein Leben an seinen Kult fesselte¹. Von hier aus ist die Arkandisciplin in die Grosskirche eingedrungen, der Gnosticismus hat auf diesem Gebiete den Catholicismus anticipirt².

Wie elende Reklamehelden, wie grosse Betrüger und Gaukler, die sehr deutlich an die Figur des Peregrinus erinnern, möchten uns diese Menschen erscheinen, welche die Menge durch ihre mit grossem Bombast angepriesene Waare betrogen und das Seelenheil ihrer Anhänger gewissenlos vernichteten. Dies hiesse aber die ganze gnostische Bewegung und das Mysterienwesen der griechisch-römischen Gesellschaft sehr verkennen. Welch' Aberglauben, welche Roheit auch immer in ihnen einen passenden Schlupfwinkel gefunden hat, so wird man doch keineswegs dem harten Urteil der Kirchenväter und mancher heutigen Gelehrten³ beipflichten dürfen; wir können uns vielmehr auf die Seite von

¹ cf. Iren. prooem. cap. 2. I, 4, 3. I, 24, 6 (Epiph. haer. 24, 5), III, 15, 2. Tertullian adv. Valent. cap. 1, adv. Valent. cap. 9. — Eusebius h. eccl. IV, 7. — Hippolyt Philosophumena V, 23, 214. — 24, 216. — 27, 230. — 28, 232.

² Dies hätte bei der Untersuchung über die Arkandisciplin fester ins Auge gefasst werden müssen. Vergl. die Untersuchungen von Rothe: de disciplinae arcani, quae dicitur, in Eccl. christ. origine, Heidelberg 1841 progr. — Von Zezschwitz: System der Katechetik Leipz. 1863 I, 154 ff. — Theod. Harnack: Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkathol. Zeitalter, Erlangen 1846 S. 286. — Bonwetsch: Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin in Kahnis Z. f. d. hist. Theol. 1873 S. 203 ff.

³ Foucart: les associat. relig. chez les Grecs S. 177 ff. Boissier: la religion Romaine Bd. I, 377.

Renan (les apôtres, deutsche Übers. S. 239) stellen, welcher sagt: „Wenn in der griechischen Welt noch etwas Liebe, Frömmigkeit, religiöse Moral blieb, so war es der Freiheit der Privatkulte zu verdanken“. Denn ihrem eigentlichen Zwecke nach sollten sie ohne Zweifel die sittlich ethische Seite im Menschen zur Geltung bringen; die nur äusserlich verschiedenen Einweihungen und Reinigungen sollten den Menschen zum Menschen bilden, ethisch bestimmend auf sein Denken und Handeln wirken. Den meisten lag ein ethischer Charakter zu Grunde, wenn auch dieser durch das Symbolische und Rituelle stark zurückgedrängt wurde, ja dies für das gewöhnliche Volk die Hauptsache war. Erhabene Gefühle, hohe sittliche Bestrebungen wurden geweckt.

Dasselbe gilt auch von den Gnostikern. Die Kirchenväter werden nicht müde, die grössten sittlichen Verbrechen ihren Gegnern vorzuwerfen, selbst Männer wie Marcion, Valentin, Basilides auf das Schmähhchste zu verleumden; aber wir wollen mit ihnen nicht rechten, denn der Hass macht blind und sucht besonders die sittliche Intaktheit des Feindes zu verdächtigen. Wir sind weit davon entfernt, in allen Gnostikern gute und fromme Christen zu sehen, denn viele Abscheulichkeiten hatten unter ihnen, wie die Väter mit Recht berichtet haben, Platz gegriffen; ein excentrischer Libertinismus schien alle Bande der menschlichen Gesittung zu zersprengen. Aber fanden sich nicht viele Pestbeulen in der eigenen Gemeinde?

Einen hohen ethischen Gehalt, einen tiefen Ernst verraten die von uns zu behandelnden Gnostiker; kein libertinistischer Zug trübt das reine Bild. Nicht jedem beliebigen Menschen wird die Gnosis an den Hals geworfen; er muss sich im Leben ihrer würdig gezeigt haben, bestimmte Voraussetzungen muss er erfüllen, genau vorgeschriebenen Anforderungen genügen. Die *ἀποταγή τούτου τοῦ κόσμου*¹ ist dieses gnostische Lebensideal, sie ist das *κήρυγμα* der gnostischen Apostel, mit dem sie sich an das Volk wandten. Alle Güter dieser Welt sind gering zu achten, denn wer sich mit ihnen beschäftigt, häuft zu seiner Hyle noch andere (p. 250) und ist rettungslos verloren. Diese ganze Erscheinungswelt erfüllte die Gnostiker mit unaussprechlichem Ekel; die Welt und der Körper waren die feindlichen Mächte,

¹ cf. p. 214. 217. 218. 239. 249. 250. 251. 319.

welche ihren Geist, ihre Seele in die niedrige Sphäre hinabzogen, darum vollkommener Bruch mit ihr; Weltflucht war die Lösung d. h. ein mönchisch-asketisches Ideal, wie es auch unter den Christen eifrige Vertreter fand. Sehr deutlich spricht Jesus diesen Grundsatz auf P. 56 aus: „Nicht saget ihnen diese Mysterien des Lichtschatzes, ausser denen, welche ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt und ihre Götter und Gottheiten hinter sich gelassen haben und keinen anderen Glauben besitzen ausser dem Glauben an das Licht nach Weise der Kinder des Lichtes, indem sie auf einander hören und sich einander unterordnen wie Kinder des Lichtes“. Sehr häufig wird auf das apostolische Leben hingewiesen: „Jetzt nun, da ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Befehle, welche ich euch aufgetragen, vollführt habt“ (P. 56). „Jesus hatte Mitleid mit seinen Jüngern, weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote, die er ihnen gegeben, befolgt hatten.“¹ (P. 57. cf. P. 1). Jesus selbst ist das Vorbild; wie er einst gewandelt, so soll man auch jetzt seine Jungfräulichkeit und sein Kleid tragen (P. 4). Selig ist nur derjenige, welcher die Welt gekreuzigt hat und sich nicht von ihr hat kreuzigen lassen, d. h. wer sein Wort gefunden und den Willen dessen, der ihn gesandt, erfüllt hat (P. 1). Eine sittliche Lebensführung auf Grund der Herrenworte, der *ἐντολαί*, die er seinen Jüngern gegeben hat, ist die Vorbedingung, um in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen zu werden. Diese *ἐντολαί* wurden den Täuflingen wie in der Grosskirche als der Sittenspiegel vorgehalten. „Und vor allen Dingen befiehlt demjenigen, welchen ihr diese Mysterien geben werdet, nicht falsch zu schwören noch überhaupt zu schwören, nicht zu huren noch zu ehebrechen, nicht zu stehlen noch nach fremdem Gut zu begehren, nicht Silber noch Gold zu lieben, nicht den Namen der Archonten noch den Namen ihrer Engel um irgend eine Sache anzurufen, nicht zu rauben, nicht zu fluchen, nicht fälschlich zu verleumden noch zu beschuldigen, sondern ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein, mit einem Wort sie sollen die guten Gebote ausführen“.

¹ Ebenso P. Sophia p. 341. 357. 363.

Diese regula ist ein Stück echt christlicher Ethik, sie ist von diesen Gnostikern augenscheinlich nicht ersonnen worden, sondern den Katechesen der Grosskirche entnommen, mit der unsere Gnostiker in sehr naher Berührung gestanden haben müssen; dies lehrt uns ein Blick in die Didache, Barnabas, Apostolische Constitutionen; ähnliche Sittenregeln finden wir in der Pistis Sophia.¹

Ihren eigentümlichen Ausdruck fand die gnostische Ethik in der *ἐγκράτεια* d. h. in der Ehelosigkeit, eine Ansicht, die nicht den Gnostikern allein, sondern einem grossen Teil der damaligen Gesellschaft eigentümlich war, da der Mensch durch Frau und Kinder zu sehr an diese Welt geknüpft, der freie Geist durch die Sorgen niedergedrückt würde². Als reine Menschen galten diejenigen, welche sich jedes sinnlichen Genusses enthielten, daher auch Jesus spricht: „Gehet hinauf nach Galilaea und findet einen Mann oder eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit gestorben ist — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf hält, oder wenn es eine Frau ist, die mit der Weise der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf macht“ (P. 59 f.). Wie dem Mönchtum, so ist es auch dem Gnosticismus ergangen; die strengste Askese musste in den schrecklichsten Antinomismus und Libertinismus umschlagen. Wir bedürfen in dieser Beziehung gar nicht der Nachrichten des Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Epiphanius. Unsere Gnostiker kennen selbst einige von ihren Brüdern, die der exorbitantesten Unsittlichkeit anheimgefallen sind,

¹ cf. Harnack, Untersuch. etc. S. 67f. und 70f.

² Sehr schroff ist die These des Marcion. Clemens Alexandr. Strom. III, 3, 12. 13. III, 4, 25. Tertullian ad Marcion. I, 29. IV, 11. 34. III, 11. Hippolyt VII, 30, 394. Epiph. haer. 42, 3. 4. — Tatian und Julius Cassian, Clem. Alex. Strom. III, 13, 91. 92. Philastrius cap. 48. — Saturnin Iren. I, 24, 2. Epiph. haer. 23, 2. Hippolyt VII, 28, 382. Theodoret haer. fab. I, 3. — Encratiten Iren. I, 28, 1. Euseb. h. e. IV, 29. — Naassener Hippolyt V, 8, 160; V, 9, 170. Basilides verwarf nicht schlechthin die Ehe, wenigstens nicht sein Sohn Isidor in seinen *Ἠθικά* bei Clem. Alex. Strom. III, 1, 1ff. — Valentin hielt sie für etwas Gottgefälliges, zumal da seine Äonen in Syzygien verbunden waren cf. Clem. Al. Strom. III, 1.

darum sie ihnen gegenüber energisch Front machen. „Verratet sie (sc. die Mysterien) keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht, oder die ihnen dienen, noch verratet sie denen, welche der achten Dynamis des grossen Archon dienen d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: Wir besitzen die wahre Erkenntnis und beten zum wahren Gott. Ihr Gott aber ist schlecht“ (P. 55). Es ist dieselbe Sekte von der im vierten Buche der P. S. (p. 386) Thomas spricht, und welche von Jesus mit den heftigsten Worten verdammt wird. Wir werden ihrer noch später gedenken. Unsere Gnostiker haben ihr Ideal mit grossem Ernst zu bewahrheiten gesucht, und es gewinnt den Anschein, dass sie bei der Durchführung desselben nicht gescheitert sind. Wir müssen nur bedauern, dass das Christentum bei ihrer so hoch gesteigerten Ethik so verkümmerte Formen angenommen hat, zugleich ein deutlicher Beweis für die absolute Gültigkeit der christlichen Religion und für den ungeheuren Eindruck, welchen sie auf die heidnischen Gemüter ausgeübt hat.

Bevor wir uns zur Eschatologie wenden, möchten wir noch einmal auf die Mysterien der Taufen, insbesondere auf die heiligen Elemente zurückkommen. Das Brot scheint wirkliches Brot gewesen zu sein, und zwar werden ebenso viel Brote, als Täuflinge vorhanden sind, auf den Tisch gelegt. Daneben spielt der Wein eine grosse Rolle; die heiligen Gefässe heissen *ἀγγεῖα* und *ποτήρια*, erstere dienen ohne Zweifel zur Aufbewahrung des Weines, letztere werden bei der Kommunion benutzt. Nach der Version A sind zwei *ἀγγεῖα* Weins, zwei *ποτήρια* Wassers und ein *ποτήριον* Weins in Gebrauch, nach B zwei *ἀγγεῖα* und ein *ποτήριον* Weins, es fehlen mithin die zwei *ποτήρια* Wassers. Letztere sind im Kultus durchaus notwendig, denn nicht Wein, sondern Wasser wurde im heiligen Abendmahl gespendet, wie ja auch von andern Gnostikern überliefert ist.¹ Denn dies beweist das Wunder, welches darin be-

¹ Dies war besonders bei den Encratiten und Tatian der Fall cf. Epiph. h. 30, 16. Epiph. 46, 2. Hieronym. in Amos 2, 12 t. VI p. 247. Vall. Clemens Alex. Paedag. II, 2, 32 sq. Strom. I, 19, 96. Epiph. h. 47, 1. Theodoret haer. fab. I, 20 — auch bei Marcion

steht, dass der Wein zu Wasser verwandelt wird. Wir besitzen hier ein sehr altes Zeugnis für eine Art von Transsubstantiation, und es sollte uns nicht Wunder nehmen, wenn ein katholischer Gelehrter daraus für das hohe Alter derselben und für den Usus in der Grosskirche Kapital herausschläge. Giebt es doch noch andere Zeugnisse, die für das Verwandlungswunder bei den Gnostikern sprechen; es wird z. B. bei Iren. I, 13,2 von Marcus berichtet: *ποτήρια οἴνω κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ*. In der That hat Massuet Dissert. 1. in Iren. artic. 2. § 6. p. 50. 51 und Diss. 3. art. 7. § 76. 77, p. 139 diesen Versuch gemacht, wenn er sagt: Ubi facile adverteat, quisquis tantisper anticipatis Calvinianorum et Lutherianorum opinionibus animum exuere voluerit, tam alte tunc temporis eorum, qui Christianum nomen, etiam specie tenus, profitebantur, animis illud insedisse, sacra dona, consecratione facta, in verum Christi corpus et sanguinem converti, eo conversionis genere, quae nunc transsubstantiatio dicitur, ut ii, qui legitima auctoritate ac potestate destituti vinum in Christi sanguinem invisibili, vera tamen ratione convertere se non posse probe sciebant, praestigiis uterentur, ut id operari se persuaderent. Age, quaeso, fac Marcum et eius assecclas in eucharistia nihil aliud agnovisse, quam meram Christi corporis et sanguinis figuram, eadem semper perseverante substantia panis et vini post consecrationem; ut quid tam operose studuisset, vinum album in rubrum colorem commutare sanguinemque desuper stillantem exhibere et praedicare, nisi Christianorum omnium ea tunc fuisset sententia, vinum consecratione facta non manere, sed in verum sanguinem converti? Facinus hactenus in coetibus ecclesiasticis inauditum exhorruissent quique, nec fuisset, qui eo liquore, qui sanguinem retulisset quemque verum esse sanguinem iactasset impostor, labia cruentare non refugisset; quum tamen ex Irenaeo constet, nullum fuisse, qui ex eo gustare non gestiret. Adeo infixata erat omnium Christianorum animis ea sententia, eucharistiam verum Christi corpus et sanguinem esse“. Wie grundfalsch eine solche Be-

Epiph. h. 42, 3. Tertull. adv. Marc. I, 14. Vergleiche Harnack: Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin in d. Texten und Untersuchungen VII. Bd. Heft 2. S. 117ff.

hauptung ist, wird jedem denkenden Leser klar sein, denn gerade das Gegenteil von dem, was Massuet beweisen will, kann man aus den Worten des Irenaeus entnehmen. Man stelle sich nur vor, dass schon in der Grosskirche der Transsubstantiationsgedanke herrschend gewesen, hätte er dann wohl mit so beissendem Spott das Treiben des Marcus gezeisselt? M. E. gewiss nicht. Auch hier ergibt sich eine Thatsache, die wir schon öfters betont haben, dass nämlich der Gnosticismus den Katholicismus anticipiert hat, u. z. in erhöhtem Masse bei der Lehre von den Sakramenten, denn er hat Taufe und Abendmahl unter den Gesichtspunkt der antiken Mysterien gestellt, hat neue Sakramente hinzugefügt (Salbung, wiederholte Taufen) und den Kultusdienst eingeführt, ebenso auch die Transsubstantiationsidee. Auch in den *Excerpta ex Theodoto* § 82 tritt sie hervor: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται· οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.* Solche Gedanken findet man in dieser Zeit noch keineswegs in der Grosskirche; man müsste denn zu dem berühmten Heilmittel der *disciplina arcana* seine Zuflucht nehmen.

D. Eschatologie.

Unsere bisherigen Quellen geben uns über die gnostische Eschatologie nur wenig Auskunft¹; „dies ist nicht auffallend; denn die Gnostiker hatten über dieselbe nicht viel zu sagen, resp. was sie zu sagen hatten, kam bereits in ihrer Lehre von der Entstehung der Welt und von der Erlösung durch Christus zum Ausdruck. Wir erfahren, dass Apelles' *regula*² mit den Worten geschlossen hat: *ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὄθεν καὶ ἦκε* (statt *ὄθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*); wir wissen, dass Marcion, der hier schon genannt werden darf, die ganze urchristliche eschatologische Erwartung in das Gebiet des Judengotts verwiesen hat,³ und

¹ cf. Harnack, Dogmengesch. I² S. 223.

² cf. Harnack in den *Patrum apostol.* opp. I. S. 140.

³ Tertullian ad. Marc. I, 27. 28. II, 28. IV, 29.

wir hören, dass Gnostiker (Valentinianer) die Worte *σαρκὸς ἀνάστασιν* beibehalten, aber so gedeutet haben, dass man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse (so setzten sie auch an Stelle der „*resurrectio mortuorum*“ die „*resurrectio a mortuis*“ d. h. die Erhebung über das Irdische; s. *Iren. II, 31,2*¹; *Tertullian de resurr. carnis 19*). Während die christliche Überlieferung ein grosses Drama an das Ende aller Geschichte gestellt hat, ist den Gnostikern vielmehr die Geschichte das Drama, welches im Grunde bereits mit der (ersten) Erscheinung Christi schliesst. Mögen auch nicht alle Gnostiker der Meinung gewesen sein, „die Auferstehung sei schon geschehen“, so scheinen doch die Zukunftserwartungen für die Meisten ganz blass und vor Allem bedeutungslos gewesen zu sein. So sehr ist das „Leben“ in die Erkenntnis mit eingeschlossen, dass uns in den Quellen nirgends ein kräftiger Ausdruck der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben entgegentritt und jene Einführung der Geister in das Pleroma sehr unsicher und vage erscheint. Es ist aber hoch bedeutsam, dass diese Gnostiker, die nach ihren Prämissen als höchstes Gut die reale Erlösung von der Welt fordern, in Bezug auf solche Erlösung schliesslich in derselben Unsicherheit und religiösen Muthlosigkeit stecken geblieben sind, welche die griechischen Philosophen charakterisirt. Eine Religion, die Religionsphilosophie ist, bleibt eben schliesslich immer im Diesseits haften, mag auch der Kontrast des Geistes mit seiner Umgebung noch so stark betont und die Erlösung sehnstüchtig verlangt werden. An die Stelle des Wunsches nach Erlösung schiebt sich unbemerkt die Freude des Denkers an seiner Erkenntnis, und diese stillt ihm den Wunsch (*Iren. III, 15,2*). Wie in aller Religionsphilosophie tritt auch hier ein Moment der Freigeisterei sehr deutlich auf. Die eschatologischen Hoffnungen haben nur durch die Überzeugung kräftig erhalten werden können, dass die Welt Gottes sei. Schliesslich sei aber darauf hingewiesen, dass gerade auch in der Eschatologie der Gnosticismus nur die Konsequenzen von Ansichten gezogen hat, die von allen Seiten in die Christenheit eindrangen und ihre Zukunftshoffnungen in steigendem Masse gefährdeten. Übrigens wurde doch in einigen

¹ cf. *Massuet dissertatio ad Iren. I. Artic. 3, § 2*. — *Heumann: Vermischte Bibliothek, Hamburg Tom. I, p. 147*.

valentinianischen Kreisen das zukünftige Leben als ein Zustand der Erziehung betrachtet, als ein Fortschritt durch die Reihe der (sieben) Himmel, resp. es wurden zukünftige Läuterungen angenommen. Beides ist nachmals — von Origenes ab — in die kirchliche Lehre eingedrungen (Fegefeuer, verschiedener Rang im Himmel), wie denn überhaupt die valentinianische Eschatologie stark auf Clemens und Origenes eingewirkt hat.“

Mit diesen schönen Worten hat Harnack kurz, aber scharfsinnig die eschatologischen Hoffnungen der Gnostiker charakterisiert. Aber ich möchte befürchten, dass derselbe ihnen, da er zu sehr den religionsphilosophischen Standpunkt betont, in einem Punkte nicht ganz gerecht geworden ist. Denn m. E. hat der Gnosticismus niemals eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes sein wollen, es möchte dies vielleicht bei einigen spekulativ angelegten Schulhäuptern der Fall gewesen sein; aber in seiner ganzen Erscheinung — und nur in dieser ist er religionsgeschichtlich von Bedeutung gewesen — war er eine tief religiöse Bewegung, die, von hellenischem Geiste getragen, die hellenistisch gebildete Gesellschaft der alten Welt für ihre eigentümlich gefärbte christliche Religion zu gewinnen suchte und in der That eine Zeit lang diese ihre Aufgabe mit grossem Erfolg durchgesetzt hat.

Hohe Erwartungen hatten damals die Gemüther der ersten Christen erfüllt und ihnen jenen bewundernswürdigen Enthusiasmus, jene beispiellose Todesfreudigkeit verliehen, die sie alle Leiden dieser Welt vergessen machte. War der Christ doch hier auf Erden seiner ewigen Seligkeit gewiss, wusste er sich doch nach seinem Tode in dem Schoos Abrahams geborgen, um in jenen Lichthöhen das Antlitz Gottes des Vaters und seines Eingeborenen Sohnes schauen und in ewiger Glückseligkeit leben zu können. Das Ende der Welt sei nahe, — dies war sein felsenfester Glaubenssatz; — dann würde des Menschen Sohn in dem herrlichsten Lichtglanze zum zweiten Male in die Welt kommen, zu richten die Lebendigen und die Toten; dann würde alles Fleisch leibhaftig auferstehen, ein allgemeines Weltgericht stattfinden, ein tausendjähriges Reich unter Jesu Christi Herrschaft errichtet werden.¹ Diese sinnlich apokalyptischen Hoffnungen

¹ cf. Iren. fünftes Buch.

bildeten das Erbe, welches das Judentum der neuen Religion hinterlassen hatte; der Gnosticismus hat sie von demselben befreit, denn ein notwendiges Postulat seiner hellenischen Weltanschauung war das Abstreifen aller sinnlichen Momente. Wie wäre es möglich, dass der zum Vater zurückgekehrte Jesus in leibhaftiger Gestalt herniedersteigen würde, da ein Lichtwesen nicht körperlich gedacht werden kann? Wie wäre es denkbar, dass die Verstorbenen aus ihrem Grabe auferstehen und die Seelen in den früheren Leib zurückkehren sollten, da dieser gerade ihr natürlicher Feind, ein Produkt der Materie ist¹? Diese Vorstellungen mussten alle eschatologischen Hoffnungen der Christen negieren; aber es wäre ein voreiliger Schluss, die Behauptung aufstellen zu wollen, dass bei den Gnostikern dieselben sehr verblasst, ja durch die Spekulation ganz begraben wären. Auch für sie gab es sichere Bürgschaften, auch sie glaubten an ein zukünftiges Leben nach dem Tode; dies lehren uns ganz deutlich die herrschenden Mysterienkulte, die Taufen und die Spekulationen über den Wert derselben für das künftige Heil. Aber — und darin besteht der Unterschied — der Gnostiker war ein Hellene; als die Errungenschaft seiner griechischen Philosophie galt der Satz, dass die Seele unsterblich sei, ein Gedanke, den man in dem Kult- und Mysterienwesen zum kräftigen Ausdruck gebracht hatte. Was hier begonnen, aber noch heidnisch verbrämt war, hat der Gnostiker in ein christliches Gewand gekleidet. Auch hier zeigt sich der Gnosticismus als der Träger jener grossen Kultur- aufgabe, das Christentum mit den Ideen des Hellenismus zu durch-

¹ Diese These ist von allen Gnostikern verfochten. Einige Beispiele werden genügen: Valentin: Tertullian de praescr. haer. cap. 33. Epiph. h. 31, 7. Philastrius cap. 38. — Basilides: Iren. I, 24, 5. Pseudo-Tertull. cap. 46. — Carpocrates: Pseudo-Tertullian cap. 48. Philastrius cap. 35. Iren. II, 31, 2. — Saturnin: Iren. I, 24, 1. Philastr. cap. 31. Tertull. l. c. cap. 46. — Cerinth: Epiph. h. 28, 6. — Cerdo: Pseudo-Tertullian cap. 71. Epiph. h. 41, 1. — Marcion: Iren. I, 27, 3. Tertullian de praescr. cap. 33. — Apelles: Pseudo-Tertullian cap. 71. Tertullian de praescr. haer. cap. 33. Hieronymus epist. 38 ad Pamm. (Opp. I, 36.) — Ophiten: Epiph. h. 26, 9. 15. Pseudo-Tertull. cap. 57.

dringen und auf diese Weise jenen weltgeschichtlichen Prozess der Hellenisierung des Christentums zu beschleunigen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erkennen wir mit klaren Augen, aus welchen Gründen der Gnosticismus die jüdisch-apokalyptischen Hoffnungen verworfen, an ihre Stelle aber den Unsterblichkeitsglauben der Seele gesetzt hat. Die Seele macht den Adel der menschlichen Natur aus, sie ist ein kostbares Kleinod, welches dem Menschen als ein teures Erbstück seit jenem verhängnisvollen Sündenfalle überkommen ist, welches ihn an seine höhere Bestimmung gemahnt. Ist doch die Seele ein Teil der göttlichen Substanz selber, darum das Bindeglied dieser und jener Welt. Um sie aus den Banden der Materie und des Körpers zu lösen und ihr die Rückkehr nach der Urheimat zu ermöglichen, ist Jesus auf die Erde herniedergestiegen.¹ Das ist gnostisch und, fügen wir gleich hinzu, hellenisch.

Wie deutlich liegt in unseren gnostischen Werken diese hellenische Weltanschauung ausgesprochen! Vergebens suchen wir einen Ausspruch, der uns zur Annahme einer Erlösung des Körpers, eines Auferstehungsglaubens berechtigt. Über das *σῶμα* und dessen Schicksale weiss der Gnostiker nichts zu sagen, es bleibt auf Erden; die Seele dagegen legt den ihr lästigen *χιτών* ab, zersprengt die Banden, welche sie an das Fleisch der *εἰμαρμένη* fesselt; die dienstbaren Geister des guten Principis, die *παράλημπται* des Lichtes² nehmen sie in Empfang und führen sie zu den herrlichen Lichthöhen, zu dem Topos der Ruhe und des Schweigens. Ohne Anstrengung überwindet sie die feindlichen Weltmächte; die Mysterien mit ihren *σφραγίδες, ἀπολογίαι, ἀποφάσεις, σύμβολα, σχήματα* und *ψῆφοι*, welche sie auf Erden empfangen, bezeichnen sie als Sohn des Lichtes, als Herrscher der unteren Regionen, denn „sie hat die Welt gekreuzigt und sich nicht von ihr hat kreuzigen lassen“ und „den Himmel nach unten und die Erde nach oben getragen“. Dieses Schicksal trifft freilich nur diejenigen Seelen, welche die wahre Lehre empfangen, welche der Taufen und Mysterien, die zum Lichtschatz führen, teilhaftig geworden sind und alle Befehle Jesu vollführt haben;

¹ Man lese zu diesem Zwecke die Einleitungsworte des Buches Jeû.

² cf. P. Soph. p. 106. 192. 193. 276. 290. 292. P. 1.

die sündigen Seelen aber werden von den Archonten und in der Unterwelt (s. o.) gepeinigt und teils von der Lichtjungfrau zu der Metensomatose zurückgeführt oder bei groben Sünden sofort der ewigen Verdammnis anheimgegeben.¹

Die Erlösung hat zwar durch Jesum stattgefunden, aber sie wird erst in der Zeit zur Vollendung kommen; er selbst kehrt bald zu seinem Vater zurück (p. 20. 254. 302.), um hier ein Reich zu gründen. Auch insofern hat Jesus noch nicht sein grosses Erlösungswerk vollendet, als er freilich die Macht der Archonten der Äonen geschwächt, aber noch keineswegs gänzlich gebrochen hat. Noch immer muss die Überleitung ihres Lichtstoffes zur Erschaffung von Menschenseelen fortgesetzt werden, damit die Archonten ihrer höheren Lichtelemente entleert, die Abhängigkeit von dem Unendlichen wieder hergestellt und die entstandenen Seelen zum Teil für das Lichtreich gewonnen werden. „Länger als bis diess vollbracht ist, dauert die gegenwärtige Ordnung der Dinge nicht, weil nur diese Herstellung der Einheit und Harmonie im Universum das Ziel der göttlichen Weltregierung, der mit dem Wesen des göttlichen Urprincips als der Alles aus sich hervorbringenden und in sich zurücknehmenden Einheit von selbst gegebene eine und letzte Endzweck sein kann; nicht eine fort und fort ins Unendliche sich mehrende, sondern nur eine so grosse Zahl von Menschenseelen, als zur Erreichung jenes Zweckes erforderlich ist, soll ins Dasein treten und auch von diesen nur eine schon zum Voraus festgesetzte Anzahl zur wirklichen Wiedervereinigung mit dem Lichtreich gelangen“ (Koestl.). Echt gnostisch ist die Ansicht, dass nur eine bestimmt vorher praedestinierte Anzahl von Seelen, die *ἀριθμησις* od. *ἀριθμὸς τῶν τελείων ψυχῶν* (p. 33. 37. 39. 40. 76. 89. 194. 195. etc.) der Seligkeit teilhaftig sein werden d. h. die Seelen der Gnostiker. Diese Zahl ist die Vollendung des ersten Mysteriums (p. 318. 354.)

Wie gross diese Zahl sein wird, ist nicht angegeben, ebenso wenig die Zeit der Vollendung. Vielleicht aber lässt sich dieselbe durch die Notiz (p. 243 ff.) genauer bestimmen, dass nämlich Jesus 1000 Jahre entsprechend den Jahren des Lichtes als König über

¹ Über das Schicksal der guten und schlechten Seelen werde ich nicht ausführlich handeln, da es wenig Interesse bietet.

alle *προβολαι* des Lichtes und alle Seelen, welche die *Mysterien* empfangen haben, in der Mitte des letzten *παραστάτης* herrschen wird. Diese 1000 Jahre des Lichtes entsprechen 365000000 Jahren des Kosmos, da ein Tag des Lichtes 1000 Jahre des Kosmos ausmacht. Hieraus ergibt sich, dass die Zeit der Vollendung noch eine ungeheure Zeit in Anspruch nehmen wird; zugleich erkennen wir einen Rest jener altchristlichen Vorstellung vom tausendjährigen Reich Christi auf Erden, nur mit dem Unterschiede, — und dies ist beachtenswert — dass die Gnostiker dieses Reich infolge ihres Spiritualismus in ein himmlisches umgesetzt haben.

Dass nach der Pist. Sophia noch ein langes Zwischenstadium zwischen der Rückkehr Jesu zum Vater und der Sammlung der Seelen liegt, zeigt deutlich p. 89, wenn es heisst: „Wahrlich ich sage euch, wenn die vollkommene Zahl vollendet ist und das All auffährt, werde ich im Lichtschatze sitzen, und ihr werdet auf zwölf Lichtkräften sitzen, bis wir alle Taxeis der zwölf *σωτηῆρες* in den Topos der *κληρονομία* eines jeden von ihnen zurückversetzen (*ἀποκαθιστάναι*)“. — Das vierte Buch der P. S. und die beiden Bücher Jeſu kennen nur ein sofortiges Eingehen der Seele in den Lichtschatz.

Die *συντέλεια τούτου τοῦ αἰῶνος*¹ (p. 188. 189. 194. 195) zerlegt sich in zwei Akte, in die *evectio universi* od. *ψυχῶν* (p. 76. 89. 189. 194. 220 etc.) und in die *solutio universi* od. *κόσμου* od. *κραισμοῦ* (p. 76. 206. 259. 271). Beide Akte fallen in die Zeit des letzten Weltdramas, u. z. geht die *evectio universi* der *solutio universi* voraus.

Am Ende der Tage findet keine *Parusie* des Erlösers statt; er verschliesst die Thore des Lichtes, damit Niemand seit dieser Zeit hinein- und herausgehen kann, denn jetzt wird er an den Kosmos Feuer anlegen, damit dasselbe die Aonen und die Vorhänge und die Firmamente und die ganze Erde und alle in ihr befindlichen Hysten reinige; u. z. geschieht dies zu einer Zeit, wo das Menschengeschlecht noch existiert. In jenen Tagen werden sich sehr viel die *πίστις* und die *μυστήρια* offenbaren, und einige Seelen, die vermittelt der *Metensomatosen* zum Kosmos

¹ Der Ausdruck findet sich in den Evangelien nur bei Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20 und Hebr. 9, 26.

gelangt sind, werden daselbst die Mysterien des Lichtes finden und sich zum Lichtschatz begeben wollen, aber dann ist es zu spät. Denn sobald sie an die Thore anklopfen und sagen: „O Herr, öffne uns“, wird Jesus zu ihnen sprechen: „Ich kenne euch nicht, woher ihr stammt“. Dann antworten sie: „Wir haben von Deinen Mysterien empfangen und Deine ganze Lehre vollendet, und Du hast uns auf den Strassen belehrt“. Jesus erwidert: „Ich kenne Euch nicht, wer ihr seid, die ihr die Missethat und das Böse bis jetzt vollführt, deshalb gehet zu der äussersten Finsternis“. Und in demselben Augenblick werden diese in die äusserste Finsternis gehen, an den Ort, wo Heulen und Zähneklappern ist (p. 317 ff.).

Jetzt gehen die vollkommenen Seelen in den Ort der *κληρονομαι* des Lichtes ein, um daselbst in ewiger Seligkeit an der *ανάπαυσις* teil zu haben. Eine jede „gelangt in Gemässheit der Höhe des geistigen Lebens, zu dem sie sich hier auf Erden aufgeschwungen, zur Befriedigung der Sehnsucht nach Erkenntniss des Universums und insbesondere der höchsten Regionen desselben“ (Koestl.) und erhält ihren bestimmten Platz im Reiche angewiesen (p. 196. 202 ff. 233. 244. 303 ff.); die unterhalb von ihr befindlichen Regionen kann sie betreten, aber nicht die oberhalb gelegenen. Daher können diejenigen Seelen, welche das Mysterium im ersten Gebot empfangen haben, nur die Taxeis des dritten *χώρημα* besuchen, ebenso die, welche das Mysterium des ersten Mysteriums d. h. des vierundzwanzigsten Mysteriums oder das Mysterium in den Taxeis der 24 Mysterien oder das in den Taxeis des ersten Mysteriums d. h. im dritten *χώρημα* etc. empfangen haben. „Und wer das *αὐθέντες μυστήριον* des ersten Mysteriums des Ineffabilis empfangen hat d. h. die zwölf Mysterien nach einander des ersten Mysteriums, welche über alle *χωρήματα* des ersten Mysteriums herrschen, wer nun jenes Mysterium empfangen wird, hat die Macht, alle Taxeis der drei *χωρήματα* der *τριπνεύματοι* und die drei *χωρήματα* des ersten Mysteriums und alle ihre Taxeis anzuschauen; und er hat die Macht, alle Taxeis der *κληρονομαι* des Lichtes anzuschauen, und sie von aussen bis innen und von innen bis aussen und von oben bis unten und von unten bis oben und von der Höhe bis zur Tiefe und von der Tiefe bis zur Höhe und von der Länge bis zur Breite und von der Breite bis zur Länge anzuschauen. . . Und er hat die Macht, in dem Topos

zu bleiben, der ihm in der *κληρονομία* des Lichtreiches gefällt; und wahrlich ich sage euch: Jener Mensch wird bei der Auflösung des Alls König über alle Taxeis der *κληρονομία* sein“ (p. 202 ff.). Den höchsten Rang nehmen die Besitzer des Mysteriums des Ineffabilis ein, durch dieses erhalten sie Einsicht in den Grund und Zweck der Schöpfung, in die Entstehung aller Dinge und in den grossen Gott-Weltprozess (p. 206 ff.); sie werden dem Ersten gleich (p. 354) und verbinden sich mit den Gliedern des Ineffabilis (p. 228). Auf diese Weise „haben sie sich zu dem, was sie ihrer ursprünglichen Natur nach sind, zu einem Gebilde des Ineffabilis, zu einem Wesen von gleicher Höhe mit ihm erhoben, wie ja ursprünglich alle Wesen und so auch der Mensch aus dem Urprincip selbst hervorgegangen, und so aus einer und derselben Substanz mit ihm sind. Was den Menschengeist von seinem Urquell, dem Urgrund aller Dinge, trennte, war ja nur der Mangel an dem Bewusstsein“ (Koestl.).

Der Besitzer dieses Mysteriums steht, obwohl er noch im Kosmos ist, höher als alle Engelmächte; er und Jesus bilden eine mystische Einheit, denn „jener ist ich und ich bin jener“¹; dieser ist König in seinem Reiche und wird zur Rechten und zur Linken von ihm sitzen (p. 206. 230 f. 243 f.). Unter allen treten die Jünger Jesu hervor, seine Genossen und seine Brüder, welche im Besitze dieser höchsten Mysterien sind, denn ihr Thron wird demjenigen von Jesus am nächsten stehen und zwar allen voran der von Maria und Johannes *ὁ παρθένος* (p. 231).

An dieser *evectio τῶν ψυχῶν* nehmen auch die Seelen derer teil, welche durch den Gnadenschatz der Gläubigen gerettet worden sind (p. 238 f. 240. 275 f. 325 f. 334). Dieselben haben entweder die Mysterien nicht empfangen oder sich Versündigungen zu Schulden kommen lassen, sind aber durch die Besitzer der höchsten Mysterien den Peinigungen der Archonten der Mitte und der Unterwelt entronnen, haben von der Lichtjungfrau ein vorzügliches Siegel empfangen und sind von den sieben Lichtjungfrauen getauft und gesalbt worden; aber da dies sie noch keineswegs zum Eintritt in das Lichtreich berechtigt, werden sie in das Licht des Schatzes an einen besonderen Ort gesammelt, bis die *evectio* des Alls stattfindet. Sobald dann die Vorhänge des Lichtschatzes

¹ cf. Harnack: *Untersuch. etc.* S. 63 ff.

aufgezogen werden, reinigen und läutern die sieben Lichtjungfrauen jene Seelen noch einmal, geben ihnen von neuem die Mysterien und versetzen sie in die letzte Taxis des Lichtschatzes.

Auf diese Weise ist der Spruch Jesu wunderbar in Erfüllung gegangen, dass die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein werden (p. 252. 188. 98. 197. 229 f.). Denn die Menschheit war bedeutend später als die Archonten- und höhere Lichtwelt entstanden. Erst nachdem das auserwählte Geschlecht die ewige Seligkeit empfangen, hat auch die Stunde ihrer Erlösung geschlagen, während sie bis dahin an ihren Ort gebunden und im Dienste des Lichtes thätig waren. In der Zeit der *συντέλεια* des Äons werden die zwölf *σωτήρες* des Schatzes und die zwölf Taxeis eines jeden von ihnen d. h. die Probolai der sieben Stimmen und der fünf Bäume mit Jesus in dem Topos der *κληρονομία* des Lichtes als Könige herrschen und zwar ein jeder über seine Probolai. Der *σωτήρ* der Probolai der ersten Stimme wird in dem Topos derjenigen Seelen herrschen, die das erste Mysterium des ersten Mysteriums empfangen haben; in demselben Verhältnis wie die zwölf Mysterien des ersten Mysteriums sich abstufen, ebenso auch die Probolai; und die sieben Amen, fünf Bäume und drei Amen werden zur Rechten Jesu als Könige in den *κληρονομία* des Lichtes sitzen, die *σωτήρ*-Zwillinge und neun Wächter zu seiner Linken, und ein jeder der *σωτήρες* wird König über die Taxeis seiner Probolai sein, wie es bereits früher schon der Fall war. Die neun Wächter werden vorzüglicher als die *σωτήρες* sein, die *σωτήρ*-Zwillinge als die neun Wächter, dann die drei Amen, ihnen folgen Jeü, der Wächter des Vorhangs des grossen Lichtes, die beiden grossen *προηγούμενοι*, der grosse Sabaoth, die Lichtjungfrau, der grosse *ηγούμενος* der Mitte, der grosse Jaö, die zwölf Diakonen, die *παραστάται* der sieben Lichtjungfrauen und die übrigen Engel der Mitte (p. 189 ff.). Sehr merkwürdig ist es, dass der Verfasser bei dieser Aufzählung die Archonten des Jabraoth, die Busse gethan haben, und die Bewohner des dreizehnten Äons, die doch ohne Zweifel — wenigstens die Archonten des Jabraoth und einige aus dem dreizehnten Äon — der Erlösung theilhaftig geworden sind, ganz vergessen hat; auch sonst finden sie in dieser Hinsicht keine Erwähnung.

Auf die *evectio* der Seelen und der höheren Lichtmächte folgt die *solutio universi*, *κόσμον* od. *περασμοῦ*, d. h. die Schei-

dung des widernatürlich Gemischten, die Trennung des Lichtes und der Materie. Letztere, das Princip des Bösen, die Weltmächte und Bewohner der Unterwelt nebst den verdammtten Seelen müssen vernichtet werden, damit von nun ab das Reich Jesu ungestört fortexistieren kann. In dieser Zeit wird Jesus den Befehl erteilen, alle tyrannischen Götter, die noch nicht das Reine ihres Lichtes abgegeben haben, vor seinen Richterstuhl zu führen. Der Tag des Gerichtes ist gekommen. Jesus sitzt auf einer Lichtkraft und seine Jünger zu seiner Rechten, ein weises? Feuer verzehrt die Tyrannen, bis sie das letzte in ihnen befindliche Licht abgegeben haben (p. 76). Auch der grosse Archon mit dem Drachengesicht, der die Finsternis umgiebt, wird gerichtet (p. 385) und am Schluss des Dramas die irdische Welt und die Äonenwelt dem Untergange preisgegeben werden (p. 14. 210. 211). — In den beiden Büchern Jeü finden wir gar keine Andeutung über das Weltende; nur einmal scheint Jesus diese Frage zu streifen; auf P. 86. spricht er nämlich von den drei *τιμόνιστοι*, die an das Lichtreich geglaubt haben und dafür insofern belohnt werden, als sie bei der Scheidung der Äonen das Mysterium der Sündenvergebung erhalten und in das Lichtreich aufgenommen werden. Auf Grund des ganzen Systems muss der Verfasser eine andere Auffassung in der Eschatologie vertreten haben. Er konnte noch keine Rangverhältnisse im Himmelreich und keine evectio der Seelen annehmen; alle Seelen der Gnostiker gehen ohne Unterschied in den Topos des Schweigens und der Ruhe ein; beim Weltgericht wird eine Scheidung der guten und bösen Gewalten eintreten, jene gerettet, diese vernichtet werden.

So hatte der gnostische Christ seine hohen Ideale, seine Zukunftshoffnungen, auf denen er seine ganze Lebensführung fundamentierte; sie galten nicht seinem Körper, sondern seiner Seele, durch die er sich als ein Glied Gottes erkannt hatte. Das Heil der Seele beschäftigte sein ganzes Dichten und Trachten. Das sichere Bewusstsein, dasselbe durch die Mysterien empfangen zu haben, und schon hier auf Erden ein Sohn des Lichtes, ein unsterblicher Gott¹ (P. 58. 68) geworden zu sein, entrückte ihn

¹ Diesen Gedanken hat Valentin in den wundervollen Worten

dieser gemeinen Welt, liess ihn die Leiden derselben vergessen und lehrte ihn, auf seine Mitmenschen, die nicht der himmlischen Güter teilhaftig geworden, mit grosser Verachtung herabzublicken.¹

eines Fragmentes seiner Homilie zum Ausdruck gebracht (Clemens Alex. Stromat. IV, 13, 91):

Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύθηθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης.

¹ Die Klage über diesen unerträglichen Dünkel der Gnostiker, welche die wahre Lehre gepachtet zu haben, daher nur allein in das Himmelreich einzugehen vermeinten, tönt aus allen Schriften der Väter entgegen cf. Iren. I, 6, 2: *Ἐπαιδευθήσαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δὲ ἔργων καὶ πίστεως φιληῖς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι. Διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πράξιν ἀποφαίνονται ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. Ὡς γὰρ τὸ χοικὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασεχεῖν (οὐ γὰρ εἶναι λέγουσιν αὐτοὶ δεκτικὸν αὐτῆς) οὕτως πάλιν τὸ πνευματικόν (θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι) ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, καὶ ὁποῖαις συγκαταγίνονται πράξειςιν. Ὅν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, καὶ ἐν ὁποῖαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγίνονται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεισθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Vergl. ferner Iren. I, 6, 4. I, 16, 3. I, 19, 2. I, 27, 3. I, 31, 3. II, 6, 9. — 18, 6. — 22, 1. — 26, 1. — 28, 6 etc. — Hippolyt Philosoph. V, 8, p. 158. 162. 164. V, 9, p. 168. 174. V, 16, p. 190. 192. V, 17, p. 196. V, 21, p. 212. Am weitesten gingen wohl die Anmassungen des Carpocrates cf. Iren. I, 25, 2 (Epiph. h. 27, 2. Theodoret haer. fab. I, 5). *Ὅθεν εἰς τύφον οὗτοι ἐληλακότες μέγαν . . . ἑαυτοὺς προκριτέους ἡγοῦνται καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ. Ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν οὐκ Ἰησοῦ φασιν, ἀλλὰ Πέτρου καὶ Ἀνδρέου καὶ Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ἑαυτοὺς ὑπερφερεστέρους εἶναι διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς γνώσεως . . . Ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν φάσκουσι μηδὲν διεννηγοῦναι τοῦ Ἰησοῦ. Αἱ γὰρ ψυχαὶ ἐκ τῆς αὐτῆς περιφορᾶς εἰσι καὶ ὁμοίως κατὰ τὴν τοῦ Ἰησοῦ**

Hatten die ersten Christen diese ihre Verachtung der Heiden oft mit gewisser Ostentation zur Schau getragen und durch ihr Verhalten nicht ohne Schuld den Hass derselben gegen sich wachgerufen, so traf sie selbst jetzt von dem wahren Gnostiker dasselbe Schicksal. Welch' nachteiligen Einfluss aber dieser aristokratische Standpunkt auf die Sittlichkeit ausgeübt, lehrt uns deutlich die Geschichte.

Zum Schluss möchte ich noch einige Aussagen uns sonst bekannter Gnostiker über das Weltende anführen, z. B. der Valentinianer Iren. I, 6, 1: *Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῆι καὶ τελειωθῆι γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τοῦτόστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῆς Ἀχαμῶθ μεμνημένοι μυστήρια, τούτους δὲ εἶναι ἑαυτοὺς ὑποτίθενται.* Genauer wird dieser Vorgang Iren. I, 7, 1 geschildert: *Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῆι, τὴν μὲν Ἀχαμῶθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθεῖν, καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα, τὸν ἐκ πάντων γεγονότα, ἵνα συζυγία γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας τῆς Ἀχαμῶθ. Καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα. Τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσάμενους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθόντας, νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις. Τὸν δὲ Δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς Σοφίας τόπον, τοῦτόστιν ἐν τῇ μεσότητι. Τὰς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῇ τῆς μεσότητος τόπῳ. Μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς Πληρώματος χωρεῖν. Τούτων δὲ γενομένων οὕτως, τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην, συναλωσθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι. Τὸν δὲ Δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωσκῆναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας. cf. Iren. I, 7, 5. II, 29, 1 und Theodot bei Clemens Al. Exc. §§ 63. 64. 65. — Ophiten. Iren. I, 30, 14: Consummationem autem futuram, quando tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Aeonem incorruptibilitatis.*

πάντων καταφρόνησιν ποιησάμεναι . . . τῆς αὐτῆς δυνάμεως ἠξιώθησαν ἧς καὶ τοῦ Ἰησοῦ ἠξίωται.

Untersuchungen über das zweite koptisch-gnostische Werk.

Mit diesen Ausführungen hätten wir ein ungefähres Gesamtbild von den Anschauungen, die im Kreise unserer Gnostiker heimisch gewesen sind, gegeben; an eine erschöpfende Darstellung konnte nicht gedacht werden, da dieselbe über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen würde.

Es wird nunmehr die Aufgabe an uns herantreten, auch dasjenige Werk (P. 1^a—61^a), welches wir als ein selbständiges Ganze aus dem Codex herausheben zu müssen glaubten, nach den verschiedensten Seiten zu betrachten. Aber sobald man sich dieser Arbeit unterzieht, ergiebt sich das merkwürdige Resultat, dass dies nicht angängig ist; denn das Werk nimmt auf praktische Fragen gar keine Rücksicht, sondern entwickelt auf philosophisch-spekulativer Grundlage den grossartigen Weltprozess.

Auch eine kurze Inhaltsangabe erscheint mir ein Ding der Unmöglichkeit, da diese nur im Zusammenhang mit der ganzen Kosmologie gegeben werden kann; eine genaue Untersuchung aber über das zu Grunde liegende System hielt ich aus praktischen Gründen nicht für geboten, um nicht die Herausgabe des Codex Brucianus unnötiger Weise zu verzögern.

Daher ist es meine Absicht, nur zwei Punkte näher zu beleuchten, da auch diese schon hinreichend geeignet sind, die besondere Stellung unseres Werkes zu illustrieren, u. z. 1) die Benutzung der heiligen Schrift, 2) den Ursprung und die Abfassungszeit des Werkes. Dies geht um so eher, als wir auch in kurzen Zügen die beiden Bücher Jeü und die P. Sophia in den Bereich unserer Untersuchungen stellen können.

E. Die Stellung zur heiligen Schrift¹.

In den „Untersuchungen über das gnostische Buch P. Sophia“, hat Harnack bereits das Verhältnis des Buches zum A. und N.

¹ Im Allgemeinen vergleiche man die gediegene Abhandlung von Heinrici: „Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift“ Berlin 1871 und Hofstede de Groot: „Basilides am Ausgang des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität neu-

Testament in erschöpfender Weise behandelt (S. 2—49). Er ist zu dem Resultat gekommen, dass der Verfasser das A. T. als göttlich-kanonische Urkunde anerkennt, ebenso auch die Evangelien und Paulusbrieve trotz mannigfacher Abweichungen vom recipierten Text benutzt hat und sich demgemäss von den grosskirchlichen Christen nicht nachweisbar unterscheidet. Auch hat H. im Anschluss daran die biblische Exegese (S. 49—58) an einzelnen Proben beleuchtet und ihre willkürliche allegorische Erklärung charakterisiert.

In dieser Hinsicht bietet also die P. Sophia für den Kanonforscher kein grosses Interesse, zumal wenn sie ein Produkt späterer Zeit ist. Anders gestaltet sich schon die Frage bei den beiden Büchern Jeü, da sie ein bedeutend höheres Alter repräsentieren und m. E. der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstammen. Leider finden wir in ihnen nur ganz geringe Ausbeute, an keiner Stelle treffen wir ein wörtliches Citat; doch lassen sich eine Menge Parallelen anführen, die schlagend beweisen, dass der Verfasser die Evangelien benutzt und eifrig gelesen hat. Man betrachte nur die ganze Kompositionsweise, die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, insbesondere die Einleitung, welche voll von Reminiscenzen steckt, z. B.

- 1) „ἡγάπησα ὑμᾶς“¹ Joh. 15, 9. 12.
- 2) „τὴν ζωὴν ὑμῖν διδόναι ἐθέλησα“ cf. Joh. 6, 33. — 10, 28. — 17, 2. — 1. Joh. 5, 11. 16.
- 3) „Ἰησοῦς ὁ ζῶν“ cf. Luc. 24, 5. Joh. 6, 51. — 14, 19.
- 4) „Jesus ist die Erkenntnis der Wahrheit“ ist ganz im johanneischen Geiste.
- 5) „ἐκλεκτὸν γένος“ 1. Petr. 2, 9.
- 6) „λόγος τῆς ζωῆς“ cf. 1. Joh. 1, 1ff.
- 7) „Selig ist der, welcher die Welt gekreuzigt hat und nicht die Welt hat ihn kreuzigen lassen“. Dies erinnert an Gal. 6, 14: *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ*

testamentlicher Schriften, insbesondere des Johannes-Evangelium“. Deutsche Ausg. Leipz. 1868.

¹ Ich habe grösstenteils die koptischen Sätze ins Griechische zurückübersetzt.

κόσμος, einen Satz, welchen nach Celsus¹ Aussage alle Christen stets im Munde führten.

8) „*τὸν ἀποστείλαντά με*“ Matth. 10, 40. Marc. 9, 37. Luc. 9, 48; 10, 16. Joh. 3, 17. 28. 34 etc.

9) „Wir, die wir Dir mit unserm ganzen Herzen (cf. Matth. 22, 37. Marc. 12, 30 etc.) gefolgt sind, haben Vater und Mutter verlassen und die Besitzungen, Felder, Güter und die Herrlichkeiten des Königs preisgegeben“, ebenso P. 56: „Da ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Gebote, die ich euch aufgetragen, vollführt habt“ und P. 57: „weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten“ etc. Keine von diesen Stellen stimmt genau mit Matth. 19, 29. Marc. 10, 28 sq. Luc. 14, 26. — 18, 29 überein; dasselbe konnte Harnack schon für die P. Sophia p. 341. 357. 363 konstatieren.

10) P. 2: „*ὁ ἀρχων τούτου τοῦ αἰῶνος*“. Joh. 12, 31. — 14, 30. — 16, 11. 1. Cor. 2, 6. 8.

11) P. 2: „*τὸ πνεῦμα ὁ παράκλητος*“ Joh. 14, 16. 26. — 15, 26. — 16, 7.

12) P. 3: „*οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου*“. (cf. P. S. p. 11) Joh. 17, 14.

13) P. 4: „*κατὰ σάρκα*“ Roem. 4, 1. — 8, 1. 4. 5. 12. 13. 2. Cor. 1, 17. — 5, 16. — 10, 2. 3. — 11, 18. Gal. 4, 23. 29.

14) „*μερίς*“ Luc. 10, 42. Coloss. 1, 12.

15) „*τέκνα (υἱοί) τοῦ φωτός*“ (P. 56.) Luc. 16, 8. Joh. 12, 36. Eph. 5, 8. — 1. Thessal. 5, 5.

16) „*ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις*“ (P. 56) Ephes. 5, 21. 1. Petr. 5, 5.

17) „*ἐντολαί*“ (P. 57) sehr häufiger Ausdruck im N. T.

18) „Sondern ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein“ (P. 57) cf. Matth. 5, 37. — 2. Corinth. 1, 17. Jacob. 5, 12. Der Verfasser weicht von der Version bei Matth. 5, 37 ab und schliesst sich den beiden andern Stellen an. Nach Hilgenfeld soll in der That der ursprüngliche Text *ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ* gewesen sein (cf. Justin Apol. I, 16 und Clement. Homil. 3, 55; 19, 2.).

Wir könnten noch eine Reihe anderer Parallelen anführen, aber schon diese werden für unsern Zweck genügen.

¹ Origenes c. Celsum V. cap. 65 und bei den Valentin. Iren. I, 3, 5.

Von grösster Wichtigkeit für den Kanonforscher gestaltet sich aber das zweite grosse gnostische Werk, vorausgesetzt, dass uns der Nachweis gelingen wird, es habe der unbekannte Verfasser um 160—200 n. Chr. gelebt. Denn wir hatten bis dahin wohl hinreichende Kunde, dass die Gnostiker sich der heiligen Schriften in ausgedehntem Masse bedient haben, aber die Zeitbestimmung war eine sehr schwierige, zumal da man nicht genau bestimmen konnte, ob an der betreffenden Stelle von dem Meister oder von seinen Schülern die Rede sei; andererseits war es nicht auszumachen, ob die Kirchenväter das Citat nebst der Citationsformel wörtlich der gnostischen Quelle entnommen hatten oder nicht. In dieser Beziehung besitzen wir in unserm Werke ein Dokument ersten Ranges, da wir hier den Gebrauch der Schriften an der Quelle studieren und dadurch die uns sonst zugänglichen Nachrichten kontrollieren können, denn im Laufe der Entwicklung des Systems werden eine Reihe von Citaten sowohl des N. wie des A. Testamentes angeführt. Schon dieser Umstand belehrt uns in unzweideutiger Weise, welch' ein vergebliches Unterfangen es sein würde, wollte man mit Amélineau dieses Werk mit den beiden Büchern *Jeû* in irgend eine nähere Verbindung setzen.

Zuvörderst wird es nötig sein, die Citationsformeln näher ins Auge zu fassen, da sie ja für die Wertschätzung der heiligen Schriften von besonderem Interesse sind.

a) Altes Testament.

1) Psalm 64, 12 wird auf P. 13^a mit folgenden Worten eingeleitet: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν Δαυὶδ εἶπεν λέγων*¹.

2) Psalm 35, 10 (P. 14^a): *ὡς γέγραπται*.

3) Unmittelbar darauf Psalm 67, 18: *ὡς πάλιν γέγραπται* (P. 14^a).

4) Eine Stelle aus demselben Verse: *καὶ πάλιν* (P. 14^a).

5) Proverb. 12, 11 (cf. 28, 19): *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς εἴρηται* (P. 21^a).

6) Daran schliesst sich unmittelbar Predig. Salom. 5, 8: *καὶ πάλιν* (P. 21^a).

¹ Wir haben sämtliche Formeln zur besseren Orientierung griechisch wiedergegeben.

- 7) Psalm 104, 5: *καθὼς γέγραπται* (P. 28^a).
- 8) Psalm 74, 4 unmittelbar darauf: *καὶ πάλιν* (P. 28^a).
- 9) Psalm 146, 4: *κατὰ τὸ γεγραμμένον* (P. 29^a).
- 10) Hohelied 3, 11: *οὗτός ἐστιν ὁ στέφανος, περὶ οὗ γέγραπται* (P. 33^a).
- 11) Psalm 16, 9: *διὰ τοῦτο λέγει* (P. 39^a).

Es sind dies die solennen Formeln, mit denen in der Grosskirche das A. Test. citiert wurde; daraus geht hervor, dass für unsern Verfasser dasselbe eine heilige, mit Autorität ausgestattete Urkunde war. In diesem Punkte unterscheidet er sich keineswegs von der P. Sophia, während in sehr vielen gnostischen Kreisen das A. T. heftig angefochten und als ein Werk des Demiurgen angesehen wurde.

b) Neues Testament.

- 1) Joh. 1, 3 ohne Formel (P. 9^a).
- 2) Joh. 1, 1. 3. 4: *οὗτός ἐστι, περὶ οὗ Ἰωάννης εἶπεν* (P. 16^a).
- 3) Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23 und 2. Corinth. 6, 1: *καὶ οἱ κράζοντες* (P. 28^a).
- 4) Joh. 1, 16 ohne Formel (P. 28^a).
- 5) Ein Agraphon: *καθὼς γέγραπται* (P. 30^a).
- 6) Hebr. 6, 7: *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς γέγραπται* (P. 32^a).
- 7) Galat. 4, 19: *καὶ τότε ἀνεβόησεν (ἐκράζει) εἰπὼν* (P. 39^a).
- 8) Gleich darauf 2. Cor. 11, 2: *καὶ πάλιν ἀναβοῶ (κράζει)* (P. 39^a).
- 9) Matth. 19, 29 etc.: *ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν, ἣ ἐπηγγέλθη ἐπὶ τοῦ λέγοντος* (P. 41^a).
- 10) Mitten im Text Matth. 23, 37. Luc. 13, 34 (P. 43^a).
- 11) Joh. 8, 31 u. 10, 28: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐντολάς* (P. 48^a).
- 12) Ein Agraphon im Text (P. 49^a).
- 13) Ohne Formel Joh. 12, 36 (P. 49^a).

Übersehen wir noch einmal die sämtlichen Stellen, so ergiebt sich ein grosser Unterschied in der Citationsweise, denn, während diejenigen des A. T. ohne Ausnahme in solenner Weise eingeführt werden, geschieht es beim N. T. nur in drei Fällen. Die meisten werden als Aussprüche den betreffenden Gottheiten in den Mund gelegt; immerhin ist der Schluss unabweisbar, dass

die neutestamentlichen Schriften für den Verfasser dieselbe Dignität besaßen, wie diejenigen des A. T.

Wir haben nun zu untersuchen, 1) welche Schriften und in welcher Weise sie benutzt werden, 2) ob neben ihnen noch andere nichtapostolische Quellen hohe Dignität besitzen.

a) Altes Testament.

1) Psalm 64, 12: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν Δαυὶδ εἶπεν λέγων· Εὐλόγησω τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐν τῇ χρηστότητί σου = εὐλογήσεις τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, καὶ τὰ πεδία σου πλησθήσονται πιότητος.* Der Verfasser schreibt *εὐλόγησω* st. *εὐλογήσεις*, während Gott als derjenige, welcher *εὐλογεῖ*, aufgefasst sein soll. Die Variante *ἐν τῇ χρηστότητί σου* st. *τῆς χρηστότητός σου* ist nirgends bezeugt.

2) Psalm 35, 10: *ὡς γέγραπται· ἐν τῷ φωτί σου ὀφόμεθα φῶς, wörtlich nach der Septuag.: ὅτι παρά σοι πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀφόμεθα φῶς.*

3) Psalm 67, 18: *ὡς πάλιν γέγραπται· τὸ ἄρμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιόν ἐστιν, ebenfalls wörtlich nach der Sept.: τὸ ἄρμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιον.*

4) Psalm 67, 18: *καὶ πάλιν· χιλιάδες εὐθνηοῦντες εἰσιν, κύριος ἐν αὐτοῖς (od. ἐν οἷς κύριος) = χιλιάδες εὐθνηοῦντων· κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν Σινᾷ ἐν τῷ ἁγίῳ.* Die Varianten sind unbedeutend.

Prov. 12, 11 (cf. 28, 19): *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς εἴρηται· ὁ ἐργαζόμενος τὴν ἑαυτοῦ γῆν ἐμπλησθήσεται ἄρτων καὶ τὸν ἑαυτοῦ ἄλωνα ὑψώσει.* Der Nachsatz *καὶ τὸν ἑαυτοῦ ἄλωνα ὑψώσει* findet sich an keiner Stelle, daher ein Agraphon angenommen werden muss; dies ist um so beachtenswerter, weil dieser Teil ohne Weiteres dem echten Citat angeschlossen wird.

6) Pred. Salom. 5, 8: *καὶ πάλιν· ὁ βασιλεὺς τοῦ ἀγροῦ ἐργασμένον ἐπὶ παντί ἐστιν = καὶ περισσεια γῆς ἐπὶ παντί ἐστιν. βασιλεὺς τοῦ ἀγροῦ ἐργασμένον.* Der Vers ist umgestellt und ein wenig verändert worden.

7) Psalm 104, 5: *καθὼς γέγραπται· ἐστερέωσε τὴν οἰκονομήν καὶ οὐ σαλευθήσεται = καὶ γὰρ ἐστερέωσε τὴν οἰκονομήν, ἣτις οὐ σαλευθήσεται* mit unbedeutender Variante (cf. Psalm 95, 10. — 88, 12).

8) Psalm 74, 4: *καὶ πάλιν ἐτάκη ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες αὐτήν*, wörtlich nach der Septuag.

9) Psalm 146, 4: *κατὰ τὸ γεγραμμένον ὁ ἀριθμῶν πλήθη ἀστρῶν καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν* nach der Sept.

10) Hohelied 3, 11: *οὗτός ἐστιν ὁ στέφανος, περὶ οὗ γέγραπται· ἐδόθη Σαλωμώνι (Σολομώνι) ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ = θυγατέρες Σιών, ἐξέλθατε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεὶ Σαλωμών, ἐν τῷ στεφάνῳ ᾧ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ.* Der Verfasser hat diese Stelle sinngerecht umgewandelt.

11) Psalm 15, 9: *διὰ τοῦτο λέγει· ἠψφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου* wörtlich nach der Sept. cf. Act. 2, 26. Es bedarf wohl gar keiner näheren Begründung, dass unsere Stelle nur dem Psalm entnommen sein kann.

b) Neues Testament.

1) Joh. 1, 3: *οὗτος δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν*¹. Ob der Verfasser *οὐδὲ ἓν* oder *οὐδέν* gelesen hat, lässt sich im Koptischen nicht mehr konstatieren. Es fehlt am Schluss ὃ γέγονεν, diese Lesart bieten alle Gnostiker und die älteren Kirchenväter.

2) Joh. 1, 1. 3. 4: *οὗτός ἐστι, περὶ οὗ Ἰωάννης εἶπεν· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, οὗτος χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν καὶ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζῷ ἐστιν.*

Es ist von sehr grosser Wichtigkeit, dass der Prolog des Johannes-Evangeliums unter dem Namen des Johannes citiert wird. Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, dass der Verfasser dasselbe bereits im Kanon als johanneisch vorfand und

¹ Derselbe Vers bei Ptolemaeus ep. ad Flor. (Epiph. 33, 3): *Ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν).* Theodot: Clem. Alex. Exc. § 6. 45. Peraten: Hippolyt Philos. V, cap. 16, S. 194. Naassener: Hippol. Philos. V, cap. 8, S. 150. Valent.: Iren. I, 8, 5. (Epiph. h. 31, 29). — Heracleon: Origenes in Joh. Tom. II, 8 (Opp. IV, 66 sq.).

im Gebrauch der Christen voraussetzte, da sonst eine Berufung auf dasselbe gar keinen Wert haben konnte. Wir würden damit einen neuen Beitrag zu dem berühmten Kapitel „Die äusseren Zeugnisse für das Johannes Evangelium“ liefern, aber es wird Vorsicht am Platze sein, von hieraus die Frage von neuem zu erörtern, bevor nicht die Zeit des Werkes endgültig feststeht.

Es könnte vielleicht der Versuch gemacht werden, die Citationsformel oder das Wort „Johannes“ für einen späteren Zusatz eines Schreibers anzusehen, doch ist dieser Ausweg von vornherein als ein ganz verkehrter und methodisch in jeder Hinsicht verwerflicher zu bezeichnen, der leider auf dem Gebiete des ältesten Christentums viele subjektive Einfälle zur Folge gehabt hat. An dieser Stelle können wir nun positiv nachweisen, dass eine spätere Interpolation nicht vorliegt. Der Prolog wird nämlich zum Beweis des *μονογενῆς* angeführt; nun werden im vorhergehenden Paragraphen zwei wörtliche Citate aus einem Buche eines unbekanntem Phösilampês gegeben, und das erstere mit der Formel *περὶ οὗ Φωσιλάμπης εἶπεν* eingeführt; in Parallele zu diesem steht der Prolog; infolge dessen sah sich der Verfasser genötigt, an dieser Stelle ebenfalls den Namen des Autors zu nennen. Man kann mit Sicherheit behaupten, dass dies sonst keineswegs geschehen wäre.

Was den Text anbetrifft, so ist der zweite Vers *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς θεόν*, ebenso im dritten Vers *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* ausgelassen; aber dies ist kein Beweis, dass er noch nicht den vollständigen Prolog gelesen, vielmehr kennt er in P. 9^a den Anfang von v. 3; diese Stücke sind wahrscheinlich aus bestimmten Gründen nicht aufgeführt. Viel wichtiger ist die Thatsache, dass der Verfasser *ὁ γέγονεν* von dem Vorhergehenden trennt und mit *ἐν αὐτῷ* in Verbindung setzt, eine Lesart, welche bei den alten Vätern die herrschende war¹ (cf. Tischend. Nov. Test. Graece I. S. 740 f.). Doch schiebt er vorher ein *καί* ein, liest also *καί ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ*; ebenso willkürlich setzte Ptolemaeus² *ἀλλά* an Stelle von *καί*. Am Schluss steht

¹ Für die Gnostiker vergleiche Iren. I, 8, 5. Hippolyt Philos. V, 16 und V, 8. Clemens Al. Exc. § 19. Origenes in Johann., Tom. II, 15 (Opp. IV, 73 sq.).

² cf. Iren. I, 8, 5.

ζωή ἐστίν, wie es sich bei älteren Kirchenvätern bezeugt findet.

3) Matth 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23 cf. Jesaia 40, 3: *καὶ οἱ κράζοντες ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου*; der Schluss von dem *κήρυγμα* des Johannes fehlt, an seiner Stelle heisst es: *καὶ δέξασθε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*. Nirgends findet man ein solches Citat, daher wir hier ein Agraphon vor uns haben; am nächsten käme noch 2. Cor. 6, 1 in Betracht: *Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς*.

4) Joh. 1, 16: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν χάριν = ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*.

5) *καὶ ἦσαν ἐν πάντες, καθὼς γέγραπται ἦσαν ἐν πάντες ἐν τῷ ἐνὶ μόνῳ*. Ein derartiges Citat kommt im N. Test. nicht vor, das Wort *εἷς μόνος* ist gnostischen Ursprungs. Herr Oberkirchenrat Resch hat die grosse Freundlichkeit gehabt, mir brieflich mitzuteilen, dass dieses Citat wahrscheinlich ein johanneisches Agraphon sei und sich Joh. 17, 21 nähere; er verweist zugleich auf Epiph. haer. 69 cap. 67 p. 793: *καὶ πάλιν ποιήσουσιν αὐτοὺς ἵνα ὡσιν ἐν ἐμοί, ὡς καὶ γὰρ καὶ σὺ ἐν ἐσμεν* cf. Joh. 11, 52. — 17, 11.

6) Hebräer 6, 7: *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς γέγραπται ἡ γῆ ἢ πιούσα τὸν ὑετὸν πολλάκις = γῆ γὰρ ἡ πιούσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν*. Der Verfasser hat leicht geändert. Dieses Citat aus dem Hebräerbrief ist nicht ohne Interesse, da es uns auf den Wohnsitz des Verfassers, nämlich auf Aegypten hinweist, wo dieser Brief zuerst als paulinisch in den Kanon aufgenommen ist¹.

7) Galat. 4, 19: *καὶ τότε ἀνεβόησεν (ἐκραζεν) εἰπὼν τέκνα μου, οὓς ἀδίνω, μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν = τέκνα μου, οὓς πάλιν ἀδίνω, μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*. Nur *πάλιν* ist ausgelassen.

¹ Die Berufung auf paulinische Briefe in so alter Zeit ist sehr interessant; die Gnostiker haben dieselben in den kirchlichen Kanon gebracht, überhaupt ihre Gedanken in Paulus wiederzufinden gesucht. cf. Werner: „Der Paulinismus des Irenaeus“ Texte u. Untersuch. 1889, VI, 2. S. 48 ff.

8) 2. Cor. 11, 2: *καὶ πάλιν (ἀναβοῶν) κράζει· ὅτι ἀρμόζομαι γὰρ ὑμᾶς¹ ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ* = *ἡρμოსάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*. Es stimmt fast wörtlich überein.

9) *ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν, ἣ ἐπηγγέλθη ὑπὸ τοῦ λέγοντος ὅτι· ὅς ἀφήσει πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφὸν καὶ ἀδελφὴν καὶ γυναῖκα καὶ τέκνα καὶ ὑπαρξιν καὶ βαστάζει (αἶρει) τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, ἐπαγγελίας, ἃς ἐπηγγειλάμην αὐτῷ, λήψεται*. Dies ist eine Compilation von Matth. 19, 29. Marc. 10, 29. Luc. 14, 26. — 18, 29 und Matth. 10, 38. — 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23. — 14, 27. Luc. 14, 26 sq scheint die Vorlage gebildet zu haben, das Wort *ὑπαρξίς* kommt an diesen Stellen nicht vor.

10) Matth. 23, 37. Luc. 13, 34: *ὡς ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας* = *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας* mit kleinen Varianten.

11) *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐντολάς· μένετε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ καὶ δώσω ὑμῖν ζωὴν αἰώνιον* eine Compilation von Joh. 8, 31: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστέ* und Joh. 10, 28: *ἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον²*.

12) *καὶ θεοὶ ἔσεσθε καὶ γνώσεσθε ὅτι ὑμεῖς ἐκ θεοῦ ἐστε* scheint ein neutest. Agraphon zu sein, erinnert sehr an Gen. 3, 5.

13) *καὶ τούτους τοὺς λόγους ὁ κύριος τοῦ πληρώματος (παντός) αὐτοῖς ἐλάλησεν καὶ ἀπ' αὐτῶν ἀνεχώρησεν καὶ ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν* ist Joh. 12, 36 nachgebildet: *ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν*.

14) Zum Schluss möchte ich noch darauf hinweisen, dass die 12 Edelsteine (*ἀδάμαντες*) im Kranze der sieben *στρατηλάται* an die *δώδεκα μαργαρίται* der Apoc. Joh. 21, 21 erinnern.

Damit hätten wir die Übersicht über die vorhandenen Citate erschöpft. Aus dem A. T. werden mit Vorliebe die Psalmen be-

¹ So wird ohne Zweifel zu lesen sein.

² Auch bei den Kirchenvätern findet man häufig Zusammenstellungen von verschiedenen Stellen zu einem Citat; die Gnostiker haben dies mit Vorliebe angewendet.

nutzt z. B. N. 1. 2. 3. 4. 7. 8. 9. 11, daneben Proverbien N. 5, Prediger Salomonis N. 6 und Hohelied N. 10, d. h. die poetischen Stücke. Die Propheten, welche doch eine reiche Ausbeute gewährten, sind nicht ein einziges Mal angeführt. Können wir daraus irgend welche Schlüsse ziehen, welchen Standpunkt der Verfasser in der Frage nach dem Gesetz und den Propheten eingenommen hat? Es gewinnt in der That den Anschein, als wenn er diesen Stücken keine Autorität zugeschrieben hat; sicher ist dies aber keineswegs.

Was das Neue Testament anbetrifft, so nehmen unter den Citaten diejenigen des Johannes-Evangeliums¹ den ersten Rang ein, nämlich N. 1. 2. 4. 11. 13; auch sonst sind eine Reihe von Terminologien wie z. B. *μονογενής, λόγος, πατήρ* diesem Evangelium entnommen, aus den Synoptikern nur N. 3. 9. 10, daneben der Hebräerbrief N. 6, der Galaterbr. N. 7, 2. Corinth. N. 8 und drei Agrapha N. 3. 5. 12 nebst einer Parallele zur Apokalypse; es fehlen mithin die Apostelgeschichte und katholischen Briefe. Ob diese letzteren bereits im Kanon gestanden haben oder nicht, lasse ich unbeantwortet; im Übrigen kann man wohl behaupten, dass die vier Evangelien und die paulinischen Briefe als heilige, mit hoher Autorität ausgestattete Urkunden gelten.

Wie uns aus den Kirchenvätern bereits bekannt, so giebt auch hier die Gnosis ihr Bestreben zu erkennen, dass sie christlich sein will, daher ihr Lehrgebäude auf dem Boden des A. und N. Testaments zu errichten sucht, um sich der Grosskirche gegenüber als die wahre Religion, als die einzig berechnete Interpretin der heiligen Schriften zu legitimieren. Aber mit welchen Mitteln konnte man dieses Verfahren durchführen! Denn jeder Gnostiker musste erkennen, dass sich weder im N. noch im A. Testament seine Ideen und Spekulationen lauter und rein wiederfinden; dazu bedurfte es erst eines tieferen Verständnisses des

¹ Die Valentinianer haben bei ihren Spekulationen dasselbe sehr häufig benutzt: cf. Iren. III, 11, 7: Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso deteguntur nihil recte dicentes. Dies beweisen die Excerpte des Clemens aus Theodot und der Johannes-Kommentar des Heracleon.

vorliegenden Textes und einer besonderen Interpretation. Das Hauptmittel bildete die allegorisch-pneumatische Ausdeutung, welche in der P. Sophia mit verblüffender Virtuosität gehandhabt wird, eine Methode, deren sich auch die apostolischen Väter in ausschweifender Weise bedienten. In unserm Werke ist dies nicht der Fall, vielmehr dient jedes Citat zur Stütze der aufgestellten Behauptungen. Das System wird einfach formuliert, die nötigen Bibelstellen finden sich von selbst. Infolge dessen kann von einem wirklichen Eindringen in den inneren Kern der betreffenden Stelle nicht die Rede sein; die Exegese steht ganz im Dienste der Dogmatik, ihr zu Liebe werden die einzelnen Stellen aus ihrem Zusammenhang gerissen und dadurch ihres genuinen Inhalts beraubt. Aber dies ist noch keineswegs genug. Man lässt einzelne Worte, die nicht passen, beliebig fort, setzt willkürlich andere hinzu, zieht ganz verschiedene Stellen zu einem Citat zusammen und fälscht, so viel es beliebt. Das heisst doch aller gesunden Logik Hohn sprechen, wenn man die Schrift nach dem System interpretiert und nicht das System nach der Schrift. Wir können nicht umhin, den Kirchenvätern unsere vollsten Sympathien auszusprechen, welche in energischer Weise gegen diesen Unfug Front gemacht haben¹. In dieser Beziehung haben die Gnostiker grossen Schaden angerichtet, freilich auch auf der andern Seite einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet. Im Gegensatz zu ihnen hat man die allegorische Methode, wenn auch nicht aufgegeben, so doch auf ein gewisses Mass beschränkt, das richtige Verständnis der heiligen Schriften wiedergewonnen, den schlichten Wortsinn verstehen gelernt; von jetzt ab bildete das lebendige Wort, wie es in den Evangelien und apostolischen Schriften niedergelegt war, die einzige Norm. In schönen Worten hat Irenaeus (II, 27, 1) diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht: *Ὁ ὑγιῆς νοῦς καὶ ἀκινδυνος καὶ εὐλαβῆς καὶ φιλαλήθης, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἔξουσία δέδωκεν ὁ Θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐξελετήσεται, καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει, διὰ τῆς καθημερινῆς ἀσκήσεως ἡρδίαν τὴν μάθησιν ἑαυτοῦ ποιοῦμενος. Ἔστι δὲ ταῦτα*

¹ cf. Iren. prooem. 1. I, 3, 6. — 8, 1, 2. — 9, 1. 2. 3. 4. — 18, 1ff. Tertullian de praescr. haer. cap. 15. 17. 18. 37.

τά τε ἔπ' ὄψιν πίπτοντα τὴν ἡμετέραν καὶ ὅσα φανερώς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεί ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται etc. Vor ihm hat kein Schriftsteller in der Weise gesprochen.

Hat nun der Verfasser neben diesen heiligen Schriften noch andere Quellen benutzt? Wir haben freilich oben gesehen, dass er seine Lehre „auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende apostolische Tradition“ zu gründen beabsichtigt; aber so redlich auch immer diese Absicht gewesen sein mag, so wurde sie bald durchkreuzt, denn die apostolische Tradition reichte nicht im geringsten Masse aus, um durch sie den Inhalt der Lehre zu decken; man sah sich genötigt, neue Quellen zu erschliessen. Sehr viel Interesse bietet in dieser Hinsicht P. 12^a; denn hier unterbricht der Verfasser plötzlich sein Thema und schickt sich an, den Nachweis zu liefern, welchen Quellen er seine Kenntnis von der oberen Welt entnommen habe. Er gesteht ein, dass er nicht den *μονογενῆς* — denn um diesen handelt es sich — mit Fleischezunge beschreiben könne, er müsse vielmehr zu grösseren Geistern seine Zuflucht nehmen, die den Ort des *μονογενῆς* mit eigenen Augen geschaut haben. Als solche von Gott begnadete Männer werden Marsanès und Nicotheos angeführt, ja von letzterem sogar ein wörtliches Citat gegeben: Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist“. Dasselbe ist, wie wir weiter unten sehen werden, einer Apokalypse des Nicotheos entnommen, während Marsanès ein Prophet der Archontiker war¹ (s. u.). Neben diesen tritt als dritter im Bunde Phòsilam-

¹ Sehr häufig haben die Gnostiker Propheten als Gewährsmänner angeführt z. B. Gnostiker, Nicolaiten den Barcabbas. Epiph. h. 26, 2. — Philastr. haer. cap. 33. — Basilides den Barcoph und Barcabbas cf. Agrippa Castor bei Euseb. h. e. IV, 7, 5—8. Theodoret haer. fab. I, 4. — Isidor schrieb τοῦ προφήτου Παρχῶρ ἐξηγητικά cf. Clemens Alex. Strom. VI, 6, 53. — Nach den Acta Archelai et Manetis 52 und Epiph. haer. 64, 3 verhandelt Terebinthus mit einem Propheten Πάρκος. — Die Marcosianischen Prophetinnen Iren. I, 13, 3 und die Philumene des Apelles Tert. de praesc. cap. 30. de carne Chr. cap. 6. Pseudo-Tertull. cap. 71. Hippolyt VII, 38 p. 410 und X, 20, 524. Hieron. Epist. 132 ad Ctesiph. cap. 4. Auch die Helena des Simon Magus scheint als Prophetin aufgetreten zu sein.

pês, eine bis dahin unbekannte Grösse. Aus einem Werke desselben erhalten wir zwei Citate 1) P. 15^a: Dies ist die *μητρόπολις* des *μονογενής*, dies ist der *μονογενής*, von dem Phôsilampês gesagt hat: „Er existiert vor dem All“. 2) Gleich darauf: Und als ihn Phôsilampês begriffen hatte, sprach er: „Durch ihn ist das in Wirklichkeit wahrhaftig Existierende und das wahrhaftig Nichtexistierende, durch welchen das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert“. Diese Schrift war ursprünglich, wie alle Indicien an die Hand geben, in griechischer Sprache verfasst; der Verfasser giebt sich durch das *ὄντως ὄν* und *μη ὄντως ὄν* als Platoniker kund, daher man auf ein im philosophischen Ton abgefasstes Werk schliessen möchte, doch war dasselbe m. E. ebenfalls eine Apokalypse.

Sehr bezeichnend für den Standpunkt des Gnostikers und zugleich ein schlagendes Indicium für das hohe Alter unseres Werkes ist die Thatsache, dass diese beiden Citate ohne irgend welchen Unterschied in der Dignität mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums auf gleiche Linie gestellt, ja sogar beide mit *περὶ οὗ . . . εἶπεν* eingeleitet werden. Valentianer würden sich niemals dieser Freiheit, soweit wir auf die uns überlieferten Nachrichten vertrauen können, bedient haben.


V. Ursprung, Zeit und Ort der koptisch-gnostischen Originalwerke.

A. Die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeu.

Sehr eingehend hat Amélineau in seiner oben erwähnten Abhandlung ¹ diese Punkte besprochen; daher wird es notwendig sein, seine Ansichten, auch wenn sie von den unsrigen in jeder Hinsicht abweichen sollten, den Lesern zur Prüfung vorzulegen.

Nach Am. gehören die im Codex Brucianus enthaltenen Werke dem ägyptischen Gnosticismus an; denn wenn auch das Original in griechischer Sprache abgefasst war, so führt doch

¹ Revue de l'histoire des relig. 1890 S. 203 ff.

der Umstand, dass dasselbe ins Koptische übertragen, zu der Vermutung, dass die behandelten Stoffe den Ägyptern bekannt und sehr angenehm gewesen sind, mithin eine bestimmte Anzahl gewissermassen autochthonischer Ideen enthalten haben müssen. Er sieht nun in den Siegeln der Äonen der mittleren Welt und in den Merkmalen der Äonen des höheren Pleroma wirkliche hieroglyphische Zeichen und findet dies dadurch bestätigt, dass ein Zeichen nicht allein die Augenkenntnis, sondern auch das Verständnis des ideographischen Zeichens beweise. Das Merkmal des Gottes der Wahrheit nämlich, welcher an der Spitze des höheren Pleroma steht und von Irenaeus „*Βυθός*“ im valentinianischen Systeme genannt wird, setzt sich aus einem Bassin zusammen, das drei wellenförmige Linien einschliesst ; vermittelt dieser drei wellenförmigen Linien bezeichnet der Ägypter das Wasser. Den Einwand, welchen man erheben möchte, dass der Gott der Wahrheit in der Abhandlung niemals *Βυθός* genannt wird, daher auch nicht mit dem ersten Gott des von Irenaeus dargestellten Systems identifiziert werden dürfe, glaubt Am. dadurch zu entkräften, dass die Kirchenväter bei der beträchtlichen Anzahl von Namen für einen und denselben Äon nicht immer den Hauptnamen gewählt haben. Zugleich beruft er sich auf sein Buch *Essai sur le Gnosticisme*¹, in welchem er den Nachweis geführt habe, dass ein grosser Teil der von Basiliides und Valentin verfochtenen Ideen ägyptischen Quellen entnommen seien. Unsere Abhandlungen liefern ihm zur Stütze jener These neues Material.

Unter den Genien, welche jeden Äon bevölkern und das Pleroma durch ihre Gesammtheit ausmachen, giebt es eine Hierarchie der *παράλημπται* oder *παράλημπτορες*, deren Aufgabe darin besteht, die Seelen nach dem Tode aus dem Körper zu holen und durch alle Äonen bis zum Topos des Gottes der Wahrheit zu führen. Diese vergleicht Am. mit Anubis, dem *ψυχοπόμπος* der ägyptischen Religion, welcher die Seelen in den Saal des Osiris und seiner 42 Beisitzer führte und ihnen „den Weg öffnete“. Auch ähnelt die Reise einer gnostischen Seele durch die Äonen ganz derjenigen einer ägyptischen zum Amente. Jene be-

¹ S. 231—253 und 281—320.

darf der Siegel und Losungsworte, um die Ungeheuer zu bekämpfen, diese muss auf ihrer Reise zum Osiris viele Ungeheuer, die sich ihr entgegenstellen, überwinden, muss bei der Überfahrt über den grossen Fluss der Unterwelt ein Verhör bestehen, um sich in betreff der Kenntnis der Mysterien zu rechtfertigen. Für die Bildung dieser Ungeheuer (cf. P. Sophia p. 105 u. 106) brauchte der Gnostiker nur die Malereien der Tempel, die Vignetten der Totenbücher und die Darstellungen in den Totengräbern zu betrachten. Endlich entspricht eine im Codex Brucianus vorkommende Phrase: „der Vater und die Quelle aller Wesen, der, welcher alle seine Glieder hervorgebracht hat“ derjenigen in den Texten der pharaonischen Hymnen: „der Gott schafft die Götter, welche seine Glieder sind“.

Auf diese Weise gelangt Am. zu dem Resultat, dass der Grund der gnostischen Lehren im Codex Brucianus zum grossen Teil auf den alten Doktrinen Ägyptens beruhe, dass also unsere beiden Abhandlungen Erzeugnisse des ägyptischen Gnosticismus seien, mithin auch den Meistern desselben zuerteilt werden müssten.

Welches sind nun die Meister des ägyptischen Gnosticismus? Carpocrates, Ptolemaeus, Heracleon und Colorbasos scheidet Am., da sie seiner Meinung nach zu spezielle Lehren vorgetragen haben, von vornherein aus; es bleiben für ihn daher nur noch die beiden grossen Schulhäupter Basilides und Valentin übrig. Zwar geht er nun noch nicht so weit, unumwunden die Behauptung aufzustellen, dass dieser oder jener der Urheber des Werkes sei, ja es steht ihm sogar fest, dass sie es nicht seien; aber beide sollen einen gleichmässigen Einfluss auf den Gnosticismus unseres Werkes ausgeübt haben.

Basilides stellt an die Spitze seines Systems den nicht-existierenden Gott d. h. den grossen Schatz, in dem alle Keime en puissance vereinigt sind, der aber nach einer Reihe von abstrakten Evolutionen sich mehr und mehr dem Konkreten nähert. In jeder Welt existiert ein Vater, der einen Sohn hervorbringt, der grösser als er in der Ogdoad ist; dasselbe Wunder wiederholt sich in allen 365 Himmeln, von denen der erste die Hebdomas ist. — Die Glückseligkeit, welche Basilides seinen Anhängern verspricht, ist die vollkommene Unkenntnis, an welchem Orte die oberhalb gelegenen Äonen sich befinden (cf. Hippolyt Philos. VIII, II, 20—26, p. 344/366).

Alle diese Punkte findet man in der ersten Abhandlung wieder. 1. Zwar wird der nichtexistierende Gott nirgends ausdrücklich genannt, aber es treten uns daselbst abstrakte Ausdrücke entgegen z. B. „der, welcher ist“ und „der, welcher nicht ist“. 2. Es kehrt die Zahl 365, welche für das basilidianische System charakteristisch ist, zweimal wieder. 3. Der Monogenes spielt neben seinem Vater dieselbe Rolle, wie der Sohn des grossen Archonten neben dem seinigen in jeder Welt, denn er ist mächtiger wie jener. 4. Die Wesen, welche Körper angenommen haben, wünschen ihn zu verlassen, um zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen; um nun das Ende dieser Glückseligkeit oder die allgemeine Wiedergeburt auszudrücken, heisst es, dass die Unsichtbarkeit in allen Welten herrsche, d. h. dass jede der unteren Welten nicht die darüber befindlichen erkennen werde. 5. Auch findet man die Namen der Ogdoas und Hebdomas, letztere nicht namentlich, aber ihr gleichbedeutend sieben σοφιαι, u. z. führt eine derselben den Namen Hebdomas. 6. Daneben erscheint die Enneas als eine Sammlung, „die ohne Merkmal und in der die Merkmale jeder Kreatur sind.“ 7. Endlich tritt uns eine *νότις* entgegen.

Aber noch andere Züge weisen auf Basilides. Derselbe war bekanntlich ein Schüler des Menander und Mitschüler des Saturnin, kannte also das System beider. Der Äon Evangelium spielt in seinem System dieselbe Rolle wie der Lebensfunke bei Saturnin, freilich mit der Differenz, dass jener nicht wie dieser in Gefangenschaft geführt wird. Dieser Funke kommt in der ersten Abhandlung vor; er übt eine wohlthuende Wirkung aus und steigt in alle Äonen hinab, wird aber nicht in ein elendes Loos geführt, sondern an seiner Stelle wird die Gnade gefangen. Ja, Am. findet sogar Anklänge an das System von Simon Magus, in welchem die *ἐπίνοια* ebenso wie bei Menander eine grosse Rolle spielt.

Nach diesen Betrachtungen würde man den Codex Brucianus für basilidianischen Ursprungs halten, wenigstens die erste Abhandlung. Andere Ausdrücke weisen uns dagegen auf das valent. System, z. B. wird ein Äon von der Sophia-Ogdoas geschaffen, der alle Vollkommenheit des Pleroma besitzt. Dieser Äon ist die „gemeinsame Frucht des Pleroma oder Jesus“¹, mithin kannte der

¹ Hipp. Phil. VI, II, 32 p. 287.

Autor der ersten Abhandlung das valent. System. Zwar trifft man in dieser nicht die ausdrückliche Erwähnung des Mythos von der Sophia, aber doch Anspielungen. Wenn der Autor von Bitten und Gebeten der *παμμήτωρ* spricht, so kann man in denselben leicht die der zweiten Sophia: Sophia-Achamoth, Sophia-Hebdomas erkennen. Dazu stimmt, dass diese zweite Sophia auch *παμμήτωρ* ist, welche die ganze Kreatur geschaffen, indem sie den Demiurgen glauben machte, dass er der Welterschöpfer sei. Ferner erinnern die Schmerzen und Freuden der Wesen, durch welche sie zur Existenz gelangen, an den Teil des valent. Systems, nach welchem alle Materie von den widersprechenden Leidenschaften der verlassenen Sophia ausgegangen ist. In unserer Abhandlung ist der vollkommene Mythos nicht auseinandergesetzt, er wird vielmehr vorausgesetzt. Der Autor der ersten Abhandlung kannte also Basilides, dessen Vorgänger und Valentin.

In der zweiten Abhandlung weist alles auf Valentin: die Weihescenen, die Erwähnung der Ogdoas, die Zahl der 60 Äonen, welche die vollständige Sammlung des oberen Pleroma einschliessen, die barbarischen Namen der Äonen, der Wächter und der Dynamis, welche den bei Epiphanius aufbewahrten entsprechen. Doch kann man den Einfluss des Basilides nicht ganz ableugnen, denn der Name „Archon“ ist den ersten beiden Herren der Äonen gegeben; dazu die unendlichen Genealogien und fabelhaften Hierarchien, die man bei diesem findet, und die Erwähnung der Ogdoas und Hebdomas, obgleich diese Ausdrücke auch Valentin eigen sind.

Aus diesen Erörterungen gewinnt Am. folgendes Schlussresultat: Basilides kann nicht der Verfasser der Abhandlungen gewesen sein; Valentin hat vielleicht eine der beiden verfasst, u. z. unter der Annahme, dass sein System noch nicht vollständig ausgearbeitet war, als er diese Werke niederschrieb. „Ce qui est certain, c'est que le système de Valentin, tel qu'il se présente ici, est commencé, mais non pas achevé, surtout dans le premier traité.“ Wollte man diesen Schluss nicht zulassen, so doch den, dass der Verfasser zu einer Zeit geschrieben habe, in der die Systeme des Basilides und Valentin noch nicht ihre bekannte Gestalt angenommen hätten. Nichts erlaube uns in diesen beiden Abhandlungen eine spätere Entwicklung eines oder des andern Systems zu sehen; dies wäre für die Lösung eines Problems

sehr leicht. Demgemäss setzt Am. die Originalkomposition der beiden Abhandlungen zwischen 130 und 140 n. Chr. Zum Beweis für ein solches Alter macht er das seltene Citieren der Evangelien geltend, da nur die ersten Verse von dem Johannes Evangelium zur Rechtfertigung der Abstammung der Äonen angeführt werden. Dieselbe Ableitung findet er auch in den *Excerpta Theodoti*, ohne damit einen Schüler Valentin's als Autor des Werkes hinstellen zu wollen.

Hatten wir schon bei der Anordnung der Fragmente den Ansichten von Am. unsere Anerkennung versagen müssen, wie viel mehr noch bei diesem Teil der Untersuchungen! Abgesehen davon, dass eine andere Fragmentanordnung auch in den andern Fragen eine verschiedene Ansicht zur Folge haben muss, so wird man dennoch über die hier dokumentierte Methodik in ein nicht geringes Erstaunen versetzt; denn von einer wissenschaftlichen Untersuchung findet man keine Spur, vielmehr werden einzelne Stellen ohne Sinn und Verstand aus dem Zusammenhang gerissen und auf das Geratewohl mit sonstigen Nachrichten der Kirchenväter in Verbindung gesetzt; bei näherer Prüfung erkennt man aber nur Seifenblasen und Phantasiegebilde. Wie schon in seinem *Essai sur le Gnosticisme*, so hat auch hier Am. seine Kenntnis von der Geschichte und dem Wesen des Gnosticismus grösstenteils den Philosophumena entnommen, bei deren Benutzung gerade die grösste Vorsicht am Platze gewesen wäre¹; aber auch abgesehen davon, vermischen wir überhaupt jedes tiefere Eindringen in die Quellenfragen und in die Geschichte des Gnosticismus. Am. scheint eine besondere Vorliebe für den ägyptischen Gnosticismus, den er in seinem *Essai* sehr eingehend darzustellen versucht hat, gefasst zu haben. Ich schliesse mich in dieser Hinsicht voll und ganz den Ausführungen von Harnack² an; denn auch ich muss meinerseits gestehen, dass der Zusammenhang des Gnosticismus mit der ägyptischen Religion und den ägyptischen

¹ Vergleiche darüber Salmon: *The Cross-References in the Philosophumena*. Hermathena 1885 und Stähelin: *Die gnostischen Quellen des Hippolyt etc. in den Texten und Untersuch.* VI, 3.

² Vergl. die Anzeige des Werkes in der *Theol. Literztg.* 1889 Nr. 9, S. 232f.

Mysterien keineswegs nachgewiesen und die Parallelen meistens an den Haaren herbeigezogen sind. Am. setzt gar nicht in Rechnung, dass die gnostischen Schriften und die religiösen Texte der Pharaonenzeit durch Jahrtausende von einander getrennt sind, dass wir von den letzten Stadien der ägyptischen Religion so gut wie gar nichts wissen¹. Ebenso wenig haben uns die speciell für unser Werk beigebrachten Parallelen überzeugen können, ja sie entbehren sogar jeder thatsächlichen Grundlage. Die Widerlegung eines Punktes möchte schon genügen. Am. sieht in den Siegeln etc. hieroglyphische Zeichen, ja stellt die Behauptung auf, dass der Verfasser das ägyptische Zeichen Mu „Wasser“ als *Βυθός* verstanden habe. Dies ist eitel Dunst, denn die Siegel haben mit Hieroglyphen nicht im Entferntesten irgend welche Ähnlichkeit; wie misslich die Sache steht, geht schon daraus hervor, dass Am. keinen Beweis dafür liefert. Noch viel weniger ist die zweite Behauptung richtig. Denn betrachtet man das Original genauer, so sind in dem Merkmal des Gottes der Wahrheit (P. 5) nicht drei Wellenlinien, sondern drei gerade Striche vorhanden; dieselben Striche kehren an einer andern Stelle (P. 6) wieder, wenn auch die Abschriften von Woide-Schwartz falschlich *εζ* geben. Zum Glück klärt uns diese Stelle über die Bedeutung der Zeichen in erwünschter Weise auf, wenn es heisst: „Diese drei Striche, welche also sind, sie sind die Stimmen, welche er von sich geben wird, wenn man ihm befiehlt, dass er den Vater preise, damit er selbst Emanationen hervorbringe und selbst emanire“. Das ist klar und bedarf keines weiteren Kommentars.

Wir unsererseits wollen den Versuch machen, auf einem andern Wege zu möglichst sicheren Resultaten zu gelangen²,

¹ Damit ist nun noch nicht gesagt, dass jede Einwirkung der ägyptischen religiösen Vorstellungen, wie sie in der Zeit des Gnosticismus ausgebildet waren, rundweg von der Hand abzuweisen seien, vielmehr bedarf diese Frage einer besonderen Untersuchung; nur dies will ich behaupten, dass man auf dem von Am. eingeschlagenen Wege zu keinem festen Resultate gelangen kann. Ich hege die Hoffnung, dass es mir späterhin vergönnt sein wird, diesen so interessanten Punkt in einem grösseren Zusammenhange zu behandeln.

² Vergl. meine Abhandlung: „Über die in koptischer Sprache

und zwar liegt es in unserer Absicht, zu diesem Zwecke zwei Namen, welche für das ganze System charakteristisch sind, nämlich Jaldabaoth und Barbelo, näher zu beleuchten und ihren Gebrauch bei den gnostischen Sekten nachzuweisen.

I. Die richtige Lesart des ersten Namens ist Jaldabaoth; die Erklärung desselben ist eine sehr verschiedene. Petavius leitet ihn von ילד אבא „matrix patrum ac propagatrix vis“ ab, Beller-
mann (Gemmen der Alten III, 39) von ילדא ברת „Sohn der Bytho (υἱὸς τῆς Βυθώ)“, Gieseler (Kirchengeschichte S. 189), Matter (hist. du Gnosticisme II, 198) von ילדא בהרות „Sohn des Chaos“, eine Erklärung, die heute wohl als die recipierte gelten kann; nur Harvey vermutet in seiner Ausgabe des Irenaeus I, p. 230, יהא-לדא-בהרות.

Diese mythologische Figur tritt uns bei einer Reihe von gnostischen Sekten entgegen. Jaldabaoth ist gewöhnlich der Sohn der Sophia-Prunikos oder Barbelo und als solcher Inhaber des siebenten Himmels und Schöpfer der Welt.

1. Bei den Ophiten. Epiph. haer. 37,3. Theodor. fab. h, I. 14. Pseudo-Tertullian cap. 47. Philastrius cap. 1.
2. Bei den Nicolaiten. Epiph. h. 25, 2. 3. Philastr. c. 33.
3. Bei den sog. *Γνωστικοί*. Epiph. h. 26, 10 ff.
4. Bei den Severianern. Epiph. h. 45,1.
5. Bei den Barbelo-Gnostikern. Iren. I, 30,1 ff.
6. Bei den Naassenern nach Dunker und Schneidewin ¹, welche *Ἡσαλδαῖος* in *Ἰαλδαβαώθ* geändert haben; ihnen haben sich Möller, Hefele u. A. angeschlossen, aber diese Emendation ist durchaus willkürlich, da an jener Stelle gar kein Verdacht einer Korruption vorliegt.

II. Die zweite Figur ist die Barbelo; die richtige Form des Namens lautet *Βαρβηλώ* (Iren. I, 29,1. Epiph. h. 25,2. Philastr. c. 33), daneben auch *Βαρβηλώθ* (Epiph. h. 21,2. Theod. I. 13). Auch dieser Name hat eine verschiedene Erklärung gefunden; nach Petavius „Syriaca vox esse videtur בר בעלֵא filius Bahalis id est Jovis“; Bellermann (Gemmen der Alt. I, 28) übersetzt ihn

erhaltenen gnostischen Originalwerke“. Sitzungsber. der Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin phil.-hist. Klasse XI, 1891 S. 215—219.

¹ Hippolyt Philosoph. V, 7 p. 104.

mit „Sohn des Herrn“ und leitet ihn (ebend. III, 42) von ברת בעלי „Tochter des Herrn“ ab, ebenso Matter; Harvey dagegen zu Iren. I. 29,1 (Ausg. I. Bd. S. 221) von dem syrischen בארבע אלתי d. h. ἐν τετραῶδι θεός; ihm hat sich Lipsius angeschlossen (Gnosticismus. Leipzig 1860 S. 115. und „Ophitische Systeme“ Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 445). Ich wage es nicht, mich an dieser Stelle für eine der gegebenen Erklärungen zu entscheiden. Die Barbelo führt auch den Namen Sophia-Prunikos und wird als die Mutter des Weltschöpfers Jaldabaoth oder des Judengottes Sabaoth bezeichnet; sie findet sich bei folgenden Sekten:

1. bei den Ophiten. Epiph. h. 37,3.
2. bei den Nicolaiten. Epiph. h. 25,2.
3. bei den sog. Γνωστικῶν. Epiph. h. 26, 1.10.
4. bei den Simonianern. Epiph. h. 21, 2.
5. bei den Barbelo-Gnostikern. Iren. I,29, 1. 4. I, 30,3.

Wie bei Jaldabaoth, so treten auch kleine Differenzen in der Stellung dieser Äonenfigur hervor, aber soviel ist klar, dass beide Figuren nur in bestimmten Sekten vorkommen, und zwar stets bei denselben. Wenn wir Jaldabaoth bei den Simonianern nicht erwähnt fanden, so liegt dies nur an Epiphanius, der Simonianer und Γνωστικῶν auf eigene Hand getrennt hat; ebenso ist auch mit Sicherheit auf die Existenz der Barbelo bei den Severianern zu schliessen, da Epiphanius nur ganz summarisch von ihnen handelt.

Betrachtet man nun diese Sekten genauer, so findet man, dass dieselben eine grosse Gruppe bilden und auf das Engste mit einander zusammenhängen, denn nach den eindringenden Untersuchungen von Lipsius und Harnack hat das älteste häre-siologische Werk, das σύνταγμα Justin's, diese Häretiker in folgender Reihenfolge behandelt: 1. Nicolaiten, 2. Ophiten, 3. Kainiten, 4. Sethianer.

Man umfasst heute alle diese Sekten mit dem gemeinsamen Namen „Ophiten“¹. Diese Bezeichnung ist durchaus unzutreffend, denn

¹ Über die Ophiten vergl. ausser der von Gruber „die Ophiten“ (Würzb. Dissert. 1864 S. 5f) angegebenen Literatur besonders Lipsius „Über die ophitischen Systeme“ in d. Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 410—457 und 1864 S. 37—57. — Giraud „Ophitae, dissertatio

sieht man genauer zu, so erkennt man, dass der Schlangenkult gar nicht die Bedeutung und Verbreitung bei den Gnostikern gehabt hat, wie man gewöhnlich annimmt; nur einem *ἀπόσπασμα* der Gruppe dürfte der Name *Ὀφιανοί, Ὀφίται* zukommen. Ursprünglich scheint die Differenzierung nicht durchgeführt zu sein; Irenaeus hat für sie noch keine besonderen Namen, er sagt einfach: „Super hos autem ex his, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus“¹. Er kennt also nur Barbelo-Gnostiker resp. *Γνωστικοί*, die diesen Namen für sich in Anspruch nahmen und von den Simonianern ausgegangen sind. Infolge dessen wurden sie auch in den Pastoralbriefen und von den Kirchenvätern als *ψευδώνυμος γνώσις* bezeichnet.

Die Figuren der Barbelo und des Jaldabaoth kehren nun in der Pistis Sophia und in den beiden Büchern Jeü wieder, freilich nicht in der Stellung wie bei den soeben genannten Sekten, auch nicht in derselben unter einander; denn nach der Pist. Soph. wohnt der schreckliche Jaldabaoth mit seinen 49 Dämonen in der Unterwelt, um die sündigen Seelen zu quälen (s. System), im ersten Buche Jeü befindet er sich als böser Archon im dritten Äon. Auch nimmt in letzterem die Barbelo einmal ihre Stellung im dreizehnten Äon ein, andererseits im zwölften (s. Syst.). Aber diese Differenzen kommen für unsere Untersuchungen gar nicht in Betracht.

Dadurch ist von vornherein das Präjudiz gegeben, dass die koptisch-gnostische Literatur der vorhin bezeichneten Gruppe zuzuweisen sei; zugleich fallen die Ansichten derjenigen Gelehrten, welche dieselbe als Produkt des ägyptischen Gnosticismus, vor allem der grossen Häresiarchen Valentin oder Basilides ansehen, als haltlos zu Boden, denn niemals kommen die Namen Jaldabaoth und Barbelo in ihren Systemen, soweit die Kirchenväter uns Kunde geben, vor. Gerade aber diese Behauptung scheint durch die Kirchenväter leicht widerlegt zu werden; führt doch Hiero-

de eorum origine, placitis et fatis“ Paris 1884 (mir unbekannt). —
Hönig „Die Ophiten“ Berlin 1889.

¹ Iren. I, 29, 1.

nymus die Basilidianer an drei Stellen als Verehrer der Barbelo an, nämlich ep. 75 (XXII, col. 687 Migne): „Et quia haereseos semel fecimus mentionem, qua Lucinius noster dignae eloquentiae turba praedicari potest? qui spurcissima per Hispanias Basilidis haeresi saeviente et instar pestis et morbi totas intra Pyrenaeum et Oceanum vastante provincias fidei ecclesiasticae tenuit puritatem, nequaquam suscipiens Armagil, Barbelon, Abraxas, Balsamum et ridiculum Leusiboram, caeteraque magis portenta quam nomina, quae ab imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quosque terrentes sono“, ferner Com. in Isai. l. 17, c. 64 (XXIV, col. 646 sq.): „Et per hanc occasionem multaue huiusmodi Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae oneratae peccatis .. ut Basilidis Balsami atque thesauri Barbelonis quoque Leusiborae ac reliquorum nominum portenta susciperent“, zuletzt cont. Vigilant. 6 (XXIII, col. 360): „Nisi forte Balsamum mihi et Barbelum et Thesaurum Manichaei et ridiculum nomen Leusiborae proferas, et quia ad radices Pyrenaei habitas vicinusque es Iberiae, Basilidis antiquissimi haeretici et imperitae scientiae incredibilia portenta prosequeris et proponis, quod totius orbis auctoritate damnatur“. Ohne an dieser Stelle untersuchen zu wollen, in welchem Verhältnis diese angeführten Namen zu der Ketzerei des Priscillian oder der Priscillianisten standen, — denn es ist sehr auffallend, dass Priscillian selbst diese Ansichten als ketzerisch verdammt, da er sagt: „Neque Armaziel neque Mariame neque Joel neque Balsamus neque Barbilon deus est, sed Christus Jesus“¹, — so erkennen wir, dass in Spanien am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts gnostische Häretiker aufgetreten waren. Hieronymus bringt sie insbesondere mit Basilides in Verbindung, doch beruht dies auf einem Missverständnis, das wahrscheinlich durch den bekannten Namen Abraxas, den man im ausschliesslichen Gebrauche der Basilidianer wählte, hervorgerufen ist; denn man könnte mit leichter Mühe nachweisen, dass derselbe Name auf gnostischen Gemmen und in den griechisch-demotisch-gnostischen Zauberpapyri häufig vorkommt,

¹ Priscilliani quae supersunt ed. Schepss Corp. eccl. Latin. Vol. XVIII, p. 29.

und zwar an Stellen, die mit jener Sekte absolut nichts zu thun haben. Dazu kommt, dass Priscillian von einem basilidianischen Charakter derselben durchaus nichts weiss. Gehen wir von seinen Angaben aus, so nennt er an zweiter Stelle Mariame; dieses Wort muss in Mariamne verbessert werden. Mariamne ist nämlich bei den sog. Ophiten wohl bekannt; bereits Celsus¹ kennt Häretiker, welche ihren Ursprung von Mariamne und Martha ableiteten, doch sind jene Sekten dem Origenes trotz eifrigen Nachforschens unbekannt geblieben. Wären sie Basilidianer gewesen, so wäre dies ihm nicht verborgen geblieben, wohl aber dann, wenn sie zu den syrischen Conventikeln gehörten, die ihr Leben mehr im Verborgenen fristeten. Die Bestätigung giebt uns Hippolyt, der uns berichtet, dass die Naassener ihre besonderen Geheimlehren einer gewissen Mariamne verdanken wollten, welcher Jacobus, der Bruder Jesu, sie anvertraut haben sollte². Nach Hofstede de Groot³ ist diese Mariamne unbekannt; doch ist dies nicht der Fall, denn Mariamne ist nichts anderes als Maria. Wir können daher nur zwischen Maria, der Mutter Jesu, und Maria Magdalena schwanken, denn welcher ganz unbekanntes Maria hätte wohl Jacobus seine Geheimnisse mitteilen können? Beriefen sich nicht die Gnostiker auf die Begleiter des Herrn, die Apostel oder Apostelschüler, um ihre Traditionsglieder aufzuzeigen? Nun hatten wir oben gesehen, dass die Gnostiker nach Epiphanius *Μεγάλαι* und *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* besaßen; letztere hatten wir mit der Pistis Sophia in Verbindung gebracht, in welcher eine Maria oder Mariamne eine hervorragende Rolle spielte; diese aber war Maria Magdalena⁴, mithin ist sie auch an den

¹ Orig. c. Cels. V, 62.

² Hippol. Philos. V, § 7 und X, § 9, ed. Miller p. 95 u. 314.

³ Basilides als erster Zeuge für Alter u. Autor. neutest. Schriften 1868 p. 17. Schepss hält sie für eine Göttin.

⁴ Auch in den gnostischen Akten des Philippus (Tischendorf Act. Apocr. XXXII) wird Maria als die Begleiterin des Apostels auf seinen Reisen angeführt. Wir erinnern daran, dass die „Gnostiker“ ein Evangelium des Philippus besaßen, und derselbe Philippus in der P. Sophia als derjenige auftrat, welcher die Reden und Thaten des Herrn niederschrieb.

übrigen Stellen gemeint. Wir stellen daher die Behauptung auf, dass Maria Magdalena bei den „Gnostikern“ eine ganz besondere Stellung eingenommen hat, da sie als diejenige galt, welche am tiefsten in die Geheimnisse des Herrn eingedrungen war. An dritter Stelle folgt „Joel“; dieser Name konnte bisher nur bei den Manichäern belegt werden, denn nach Theodor. h. f. I, 26¹ war Joel eine männliche Jungfrau, auch „Lichttochter“ genannt, welche der von den Dämonen gebildeten Eva Licht und Leben mitteilte. Danach müsste auch unsere Sekte Manichäer sein, zumal da Hieronymus von dem thesaurus Manichaei spricht und Manichäer zu jenen Zeiten in Spanien verbreitet waren; auch Priscillian kennt sie, doch hat schon Baur² bemerkt, dass diese Lehre, wie noch anderes, nicht recht in das Manichäische System passe, und mit Recht; denn dies sind Bestandteile, welche der Manichäismus bei seinem Vordringen nach Westen, als er mehr und mehr den Gnosticismus absorbierte, in sich aufgenommen hat. Nun finden wir in unserm zweiten gnostischen Originalwerk den Namen *ιοηλ* d. i. *Ἰωήλ* in der Verbindung mit der *παμμήτωρ* und ihrer Neunheit, nämlich in P. 8^a: „Und danach die *παμμήτωρ*, in der sich die Neunheit manifestiert hat, deren Namen diese sind: die *πρωτία*, die *πανδία*, die *παγγενία*, *δοξοφανία*, *δοξογενία*, *δοξοκρατία*, *ἀρσενογενία*, *λωία*, *ιοήλ*.“ Dieselben Namen kehren in P. 37^af. wieder: „Und sie (sc. *παμμήτωρ*) gab ihm (sc. *προπάτωρ*) eine andere Kraft, welche den Funken von Anfang an an diesem einen Ort offenbart hat, diese, welche mit den heiligen und vollkommnen Namen genannt wird, nämlich die *πρωτία* d. h. die erste etc... sie wird auch *λωία* genannt, deren Interpretation „Gott mit uns“ ist; sie wird nach *ιοήλ* genannt, deren Interpretation „Gott bis in Ewigkeit“ ist“. Sollte uns nun der Nachweis gelingen, dass dieses Werk den Sethianern angehört, so sehen wird uns zu der Annahme gezwungen, dass die von Hieronymus und Priscillian genannten Häretiker nicht Basilidianer, sondern „Gnostiker“ gewesen sind, mithin also auch die Barbelo nirgendswo anders, als wir oben bestimmt haben, verehrt ist.

¹ τὴν δὲ ἀρρένικὴν παρθένον, ἣν τοῦ Φωτὸς ὀνομάζουσι θυγατέρα καὶ Ἰωήλ προσαγορεύουσιν, μεταδοῦναι, φασί, τῇ Εὐᾶ καὶ ζωῆς καὶ φωτός.

² Das Manichäische Religionssystem p. 151.

Nach dieser langen Digression wollen wir den Faden unserer Untersuchung wieder aufnehmen. Wir bleiben also dabei, dass die Pistis Sophia, da in ihr die Barbelo und der Jaldabaoth vorkommt, in irgend einer Beziehung zu den „Gnostikern“ steht. Aber mit diesen allgemeinen Angaben ist noch nicht viel gewonnen; vielmehr wird es unsere vornehmste Aufgabe sein, genauer die Sekte, den Ort und die Zeit der Entstehung der koptisch-gnostischen Werke nachzuweisen. Zu diesem Zwecke gehen wir am besten von der Pistis Sophia aus.

Wir hatten schon in der Einleitung bemerkt, dass bis heute noch keine Übereinstimmung unter den Gelehrten in betreff der in Frage stehenden Punkte herrscht. Neben Koestlin¹ und Lipsius² hat jüngst Harnack³ diese Fragen eingehend beleuchtet; derselbe ist wie Koestlin⁴ und Lipsius zu dem Resultat gekommen, dass die Pistis Sophia in Ägypten geschrieben sei⁵. Darauf weisen der Gebrauch des ägyptischen Kalenders, die fünf pseudo-salomonischen Oden, die eigentümlichen barbarischen Namen⁶ und die Bekämpfung einer gnostischen Sekte, welche obscönen Riten fröhnte und von Epiphanius in Ägypten angetroffen wurde⁷. Daraus dürfe nun keineswegs geschlossen werden, dass wir ägyptischen Gnosticismus vor uns hätten, vielmehr stelle die P. S. syrischen Gnosticismus auf ägyptischem Boden dar. Über den ersten Punkt kann kein Streit obwalten, denn da die P. S. aus dem griechischen Originale ins Koptische übertragen ist, so muss die betreffende Sekte in Ägypten zahlreiche Anhänger gefunden haben. Viel grössere Angriffe möchte die zweite These erfahren;

¹ Theol. Jahrb. herausg. v. Baur u. Zeller 1854 S. 184 ff.

² Dictionary of Christ. Biogr. von Smith u. Wace Vol. IV, p. 411—415.

³ „Über das gnostische Buch Pistis Sophia“ Texte u. Untersuch. Bd. VII, 2 S. 94 ff.

⁴ S. o. S. 188.

⁵ S. o. S. 101 ff.

⁶ Ebend. S. 89 f.

⁷ Ich möchte noch auf die ägyptische Göttin Bubastis P. S. p. 371 und auf die Vorstellung eines Sonnenschiffes P. S. p. 359 aufmerksam machen.

doch lehrt m. E. ein aufmerksames Studium des Gnosticismus, dass derselbe seine Urheimat in Syrien-Samarien gehabt hat und in den sog. ophitischen Sekten in die Erscheinung getreten ist, und dass dieselben erst später auch ihren Einzug in Aegypten gehalten und auf die Ausgestaltung der dortigen gnostischen Ideen einen namhaften Einfluss ausgeübt haben¹.

Chronologische Angaben fehlen durchaus in der P. Sophia; nur im vierten Buche finden wir eine heftige Polemik gegen eine andere gnostische Sekte (P. S. p. 386 f.), von der Thomas berichtet, dass ihre Anhänger den Samen der Männer und das Menstruationsblut der Frauen in einem linsenartigen Brei verzehren und behaupten, an Esau und Jacob zu glauben.

Welches ist nun diese Sekte, und wo finden wir dieselbe? An diesem Punkte fliessen unsere Quellen in reichlichem Masse; denn Epiphanius behandelt diese Obscönitäten in haer. 26² mit fast unerträglicher Breite und schreibt sie den λεγόμενοι Γνωστικοί zu. Es erwächst uns daher die Aufgabe, seine Berichte etwas genauer zu prüfen, und zwar halten wir es für methodisch am zweckmässigsten, von den angeführten Büchern auszugehen.

In cap. 1 macht Epiph. ihnen den Vorwurf, βιβλίους πλαττείν, und giebt zum Beleg dafür ein Buch mit dem Titel Νωρία, der angeblichen Frau des Noah, an, dessen Inhalt folgender gewesen sei: *Εἶτα τὴν αἰτίαν ὑποτίθενται οὗτοι οἱ τὰ τοῦ Φιλοστίωνος ἡμῖν αὐθις προσφερόμενοι, ὅτι πολλάκις βουλομένη μετὰ τοῦ Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ γενέσθαι οὐ συνεχωρεῖτο, τοῦ ἄρχοντος, φασὶ, τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος βουλομένου αὐτὴν ἀπολέσαι σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ. Αὐτὴν δὲ φασιν ἐπικαθίζάνειν ἐν τῇ λάρνακι καὶ ἐμπιπρᾶν αὐτὴν*

¹ Vergl. Lipsius „Gnosticismus“ Artik. bei Ersch u. Gruber S. 274, ders. „ophitische Systeme“ Z. f. wissensch. Theol. 1863 S. 417, 3. — Hilgenfeld „Der Gnosticismus und die Philosophumena“ Z. f. wissensch. Theol. 1862 S. 400 ff. — Harnack „Zur Quellenkritik des Epiph.“ S. 29 gegenüber Möller „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes“ Halle 1860 und Baxmann in d. deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1861 S. 214 ff.

² Vergl. Lipsius „Zur Quellenkrit. d. Epiph.“ S. 102 ff.

οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δις, ἀλλὰ πολλάκις καὶ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. Ὅθεν δὴ εἰς ἔτη πολλά ἐλήλακεν ἢ τῆς αὐτοῦ τοῦ Νῶε λάρνακος κατασκευὴ διὰ τὸ πολλάκις αὐτὴν ὑπ' αὐτῆς ἐμπερηῆσθαι. Ἦν γὰρ, φασίν, ὁ Νῶε πειθόμενος τῶ ἄρχοντι, ἢ δὲ Νωρία ἀπεκάλυψε τὰς ἄνω δυνάμεις . . . καὶ ὑπέφαιεν ὅτι δεῖ τὰ συληθέντα ἀπὸ τῆς ἄνωθεν μητρὸς διὰ τοῦ ἄρχοντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος καὶ τῶν ἄλλων τῶν σὺν αὐτῷ θεῶν τε καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως διὰ τῆς ἀπορρήοιας ἀρρήνων τε καὶ θηλειῶν.

In diesem Buche giebt sich mit grosser Deutlichkeit die Lehre der *Γνωστικοί* zu erkennen: Der Gegensatz des Welterschöpfers oder Archonten und der ἄνω δυνάμεις und die Obscönitäten auf Grund der Lehre von dem συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως durch männlichen Samen und weibliches Menstrualblut. Sehr beachtenswert ist auch die Stellung von Noah, denn er erscheint hier als ein Diener und Verehrer des bösen Welterschöpfers; daraus geht mit Evidenz hervor, dass dieser Welterschöpfer oder Archon kein anderer als der Judengott Sabaoth ist. — Das Buch deutet auf syrische Gnostiker; Epiphanius versucht das Wort *Νωρία* von dem syr. *νουρά* „ignis“ abzuleiten doch hängt es ohne Zweifel mit dem hebr. *נַרְנָה* „Mädchen“ zusammen, wie das folgende *Βαρθενώς* beweist.

Daneben besaßen sie ein *εὐαγγέλιον τελειώσεως* und ein *εὐαγγέλιον Ἐῤῥας*, die ebenfalls voll von Schweinereien waren¹; aus dem letzteren führt Epiph. ein wörtliches Citat an², ebenso aus einem unbetitelten Apokryphon³. Sehr ausführlich behandelt er in cap. 8 die Literatur: *Καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλά. Ἐρωτήσεις γὰρ τινὰς Μαρίας ἐκτίθενται· ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαῶθ, εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σῆθ πολλά βιβλία ὑποτίθενται. Ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδάμ ἄλλας λέγουσιν· εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράφασθαι τετολμήκασιν· αὐτὸν τε τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν, ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε τὴν αἰσχροουρίαν*

¹ Epiph. h. 26, 2.

² Ebend. cap. 3.

³ Ebend. cap. 5.

ταύτην. Darauf lässt Epiph. eine Stelle aus den sog. *Μεγάλαι Ἐρωτήσεις Μαρίας* folgen und erwähnt dabei auch die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας*; ferner heisst es in cap. 12: Ἄλλα δὲ μυρία παρ' αὐτοῖς πεπλασμένα γραφεῖα τετόλμηται. Γένναν μὲν γὰρ Μαρίας βιβλίον τί φασιν εἶναι, ἐν ᾧ δεινά τε καὶ ὀλέθρια ὑποβάλλοντές τινα ἐκείσε λέγουσιν, aus welcher Schrift eine apokryphe Legende über Zacharias erzählt wird¹. Zuletzt wird noch in cap. 13 gesagt: Προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, daraus auch ein Citat.

Es würde zu weit führen, wollte ich die erzählten Schweinereien aufzischen, die Lektüre des Epiph. wird den Leser darüber aufklären; daher möchte ich nur einige Punkte hervorheben.

Die sog. *Φιβωνῖται*² haben 365 Archonten, je einen in den 365 Himmeln³; unter diesen ragen folgende am meisten hervor: Im ersten Himmel befindet sich Jao, im zweiten Saclas, im dritten Seth, im vierten David⁴ (τέταρτον γὰρ ὑποτίθενται οὐρανὸν καὶ τρίτον), im fünften Eloaeus (ὁ καὶ Ἀδωναῖος), im sechsten Jaldabaoth, nach andern Elilæus, im siebenten Jaldabaoth oder nach andern Sabaoth⁵, im achten Barbelo⁶, der πατὴρ τῶν ὅλων⁷, κύριος ὁ αὐτὸς αὐτοπάτωρ und χριστὸς αὐτολόχευτος. Dieser Christus ist herabgekommen und hat die γνῶσις gebracht; er wird auch Jesus genannt, ist aber nicht von Maria geboren, sondern hat sich nur gezeigt und kein Fleisch angenommen⁸; also strenger Doketismus.

Interessant ist die Figur des Jaldabaoth und Sabaoth, da

¹ Auch hier muss ich darauf aufmerksam machen, dass Sabaoth als ein ἄνθρωπος ὄνου μορφήν ἔχων aufgefasst ist.

² Die von Epiph. gegebenen Nachrichten beziehen sich meistens auf diese.

³ Ebend. cap. 9.

⁴ Einige codd. Δάδην od. Λάδην, der cod. Venet. bietet richtig Δανίδην; Δάδην ist nur eine handschriftliche Abbeviatur.

⁵ Vergl. zu diesen Archontennamen Iren. I, 30, 5. 11. — Orig. contra Celsum VI, 31. 32.

⁶ Nach Epiph. h. 26, 10 μήτηρ τῶν ζώντων genannt.

⁷ Vergl. ebend. cap. 4 πατὴρ τῶν ὅλων.

⁸ Ebend. cap. 15.

ihre Stellung innerhalb der Partei eine schwankende ist. Die Phibioniten stellen Sabaoth an die Spitze der Archontenwelt; sie haben eine libertinistisch-antijüdische Richtung, denn bei ihnen ist der Judengott der verfluchte Gott, der Schöpfer der Himmel und Engel. Sie geben ihm die Gestalt eines Esels (andere die eines Schweines) und legen ihm Weibshaare bei; die geretteten Seelen treten auf sein Haupt¹; daher dürfen wir annehmen, dass das oben erwähnte Buch *Γέννα Μαρίας* aus ihrem Kreise stammt; auch sonst lästern sie den Judengott und leugnen das Gesetz und die Propheten². Der Archon, welcher diese Welt inne hat, ist drachenförmig, verschluckt die nicht in der *γνώσις* befindlichen Seelen und stösst sie mittelst seines Schwanzes in den Kosmos zurück und zwar in Schweine und andere Tiere³. Das Fleisch geht unter, nur die Seele wird gerettet werden⁴, eine *κρίσις* und *ἀνάστασις* wird nicht stattfinden. Auch verehren sie einen Propheten namens Barcabbas⁵, dessen Namen Epiph. von dem syr. *καββᾶ* „*πορνεία*“ ableitet, in hebräischer Sprache bedeute derselbe *φονοκτονία* oder *τετάρτη μοίρα τοῦ μέτρου*. Ohne diesen Etymologien beistimmen zu können, wird es über jeden Zweifel erhaben sein, dass diese Sekte syrischen Ursprungs ist; schon ihre ganze Literatur weist auf jüdischen Einfluss.

Epiphanius legt dieser Sekte eine Reihe von Namen bei. Die Mitglieder werden von einigen *Βορβοριανοί*⁶, von anderen *Κοδδιανοί* genannt; Epiphanius leitet letzteren Namen vom syr.

¹ Ebend. cap. 10. Wie oben, so wird auch hier der Judengott als der eselsköpfige angesehen; dies erinnert nur zu deutlich an den bekannten Vorwurf der Heiden gegenüber den Christen, dass sie Eselsanbeter seien. Vergl. darüber das berühmte Spottkrucifix auf dem Palatin, X. Kraus „Das Sp. vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito“. Freib. i. Br. 1872.

² Ebend. cap. 11. 15.

³ Ebend. cap. 10.

⁴ Ebend. cap. 9.

⁵ Ebend. cap. 2.

⁶ Diese Benennung ist von der *βορβορώδης κακόνοια* gekommen, eine Verdrehung des urspr. Namens *Βαρβηλίται* h. 26, 3. cf. Clem. Al. Strom. II, 20, 118. Epiph. h. 25, 2. 6. h. 26, 16.

κοδόα „παροφίς“ oder „τροβλίον“ ab, und zwar sei ihnen dieser Name von den *συμμέτοικοι* gegeben, da sie weder Brot noch Speise mit ihnen gemeinsam essen wollten. Dass unter diesen *συμμέτοικοι* Syrer zu verstehen sind, geht mit Evidenz aus der folgenden Bemerkung hervor: *οἱ αὐτοὶ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ Στρατιωτικοὶ*¹ *καλοῦνται καὶ Φιβιωνῖται*², *τινὲς δὲ αὐτοὺς Ζαχαίου καλοῦσιν, ἄλλοι δὲ Βαρβηλίτας*³. Wir schliessen daraus, dass sich ein Abzweig dieser Sekte in Ägypten niedergelassen hat und von den dortigen Bewohnern mit den verschiedensten Namen belegt worden ist. Sie selbst bezeichnen sich als die *Γνωστικοὶ κατ' ἔξοχὴν*. Epiphanius leitet ihre Herkunft von den Nicolaiten ab⁴, ebenso in haer. 26, 1: *οἱ τούτῳ τῷ Νικολάῳ συνεξευγμένοι* und cap. 3: *οἱ ἀμφὶ τῆν Γνώσιν συνεξευγμένοι τῇ τοῦ Νικολάου αἰρέσει*. Dies dürfen wir nicht chronologisch auffassen, als wenn diese Gnostiker erst später als die Nicolaiten entstanden seien, vielmehr sind auch letztere, wie Irenaeus III, 11, 1 berichtet, eine *vulsio eius quae falso cognominatur scientia*, d. h. ein *ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*⁵. Überhaupt hat Epiph.

¹ Vergl. Epiph. h. 26, 4.

² Theodor. I, 13 nennt sie fälschlich *Φημιονῖται*. Vergl. Epiph. h. 25, 2. h. 26, 9.

³ Epiph. h. 26, 7; in h. 25, 2 nennt er sie noch *οἱ τοῦ Ἐπιφρανοῦ καλούμενοι* und *Λευῖτικοί*; der erste Name ist von Epiphanes, dem Sohne des Carpocrates, der zweite von einer gewissen Gruppe innerhalb der Sekte abgeleitet. Vergl. h. 26, 13 *οἱ Λευῖται παρ' αὐτοῖς καλούμενοι*, welche Päderastie treiben und deshalb *προκριτέοι καὶ ἐπαινετοί* sind. — Theod. I, 13 nennt die *Βαρβηλίται* „*Βαρβηλιῶται*“.

⁴ Epiph. h. 25, 2.

⁵ Ganz falsch ist die Angabe von Theodoret I. 13: *Ἐκ τῶν Βαλεντίνου σπερμάτων τὸ τῶν Βαρβηλιῶτων ἤγον Βορβοριανῶν ἢ Νασσιανῶν ἢ Στρατιωτικῶν ἢ Φημιονιτῶν καλουμένων ἐβλάστανε μύθος*. Ebenso mechanisch ist die Betrachtungsweise von Epiph. h. 27, 1: *Ἐκ πάντων γὰρ τούτων Σίμωνός τε καὶ Μενάνδρου, Σατορνίλου τε καὶ Βασιλείδου καὶ Νικολάου καὶ αὐτοῦ τοῦ Καρποκρά, ἔτι δὲ ἐκ προφάσεως Οὐαλεντίνου ἢ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐφύη αἵρεσις, ἥτις Γνωστικούς τοὺς αὐτῆς ὠνόμασεν, ἀφ' ἧς οἱ Γνωστικοὶ ἤδη μοι δεδήλῶνται, καταγνωστικοὶ ὄντες τὸν τρόπον*.

die Nicolaiten und „Gnostiker“ noch nicht getrennt gefunden, vielmehr nach Lipsius' richtiger Bemerkung den Abschnitt h. 26 auf eigene Hand ziemlich willkürlich von h. 25 abgetrennt. Dies zeigt deutlich die Lehre der Nicolaiten.

Auch sie verehren die Barbelo¹, welche im achten Himmel wohnt und vom Vater² emaniert ist; nach einigen ist sie die Mutter des Jaldabaoth, nach andern die des Sabaoth³; auf die erstere Gruppe kommt Epiph. in cap. 3 zu sprechen. Jaldabaoth soll viele Geheimnisse geoffenbart haben, daher sie viele Bücher auf seinen Namen besitzen⁴. Sie rufen die Archonten mit barbarischen Namen an und lassen in jedem Himmel *ἐξουσίαι* wohnen, die der Menschenseele feindlich gesinnt sind; dies sind ohne Zweifel die 365 Himmel und Archonten der Phibioniten⁵. Auf Jaldabaoth bezieht sich auch die Bemerkung: *Τὸν δὲ υἱὸν ταύτης κεκρατηρέναι τοῦ ἐβδόμου οὐρανοῦ ἐν θράσει τινὶ καὶ ἐν τυραννίδι. Λέγει δὲ τοῖς ὑποκάτω ὅτι „Ἐγὼ εἰμι, φησὶν, ἢ πρῶτος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἕτερος θεός.“ Τὴν δὲ Βαρβηλὼ ἀκηκοέναι τὸν λόγον τοῦτον καὶ κλαῦσαι⁶.*

— Die ethischen Grundsätze und die Feier der Mysterien sind ganz dieselben wie bei den *Γνωστικοί*, man vergleiche nur cap. 2: *Ταύτην* (sc. *Βαρβηλῶ*) *δὲ αἰεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῆθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρῆσαν αὐθις πάλιν ἀνακομίζῃ. Καὶ οὕτως ἐκ τοιαύτης ὑποθέσεως τὸ τῆς αὐτοῦ ἀσχρολογίας μυστήριον τῷ κόσμῳ ὑπεισήνεγκε. Ebenso cap. 3: Προϋνικόν τε ἄλλοι τιμῶντές τινα, ὡς καὶ οὗτοι, μυθωδῶς πάλιν εἰς ταύτην τὴν ὑπόνοιαν τῆς ἀσχρολογίας τὰ ἐαυτῶν πάθη ἐπιτελοῦντές φασι. Τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν ἀπὸ τῶν σωματίων διὰ τε τῶν ῥευστῶν φημὶ δὲ γονῆς καὶ καταμνητίων, περὶ ὧν ὄλιγω ὕστερον, ὅταν περὶ αὐτῶν μονομερῶς λέγειν ἐπιβαλλόμεθα, κατὰ*

¹ Von andern auch *Προϋνικός* genannt, cap. 2.

² Dies ist der *πατήρ τῶν ὅλων* Epiph. h. 25, 4. 9.

³ Ebend. h. 25, 2, auch h. 26, 10 dieselbe Scheidung.

⁴ Vergl. h. 26, 8. *ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαῶθ.*

⁵ Ebend. h. 26, 9.

⁶ Ebend. h. 25, 2. Ausführlicher bei Iren. I, 29, 4 u. 30, 4 ff.

λεπτότητα ὑφηγήσομαι. Der letzte Zusatz weist deutlich auf haer. 26¹.

Den Anlass zu dieser Trennung der einen Sekte in zwei Gruppen haben ohne Zweifel die zahlreichen neuen Forschungen gegeben, welche Epiph. angestellt hat; er selbst giebt uns h. 26,17 darüber ausführliche Kunde:

Ταύτη γὰρ τῇ αἰρέσει, ἐπιπόθητοι, καὶ αὐτὸς περιέτυχον. Ἐκ στόματος δὲ τῶν ταύτη ἐπιχειρούντων φύσει αὐτὰ αὐτοπροσώπως ἐνηγήθη. Γυναῖκες δὲ οὕτω ἠπατημέναι οὐ μόνον τὴν λαλιὰν ταύτην ἡμῖν προέτειναν καὶ τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἀπεκάλυψαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίαν ἐκείνην τὴν τοῦ ἄρχιμαγείρου τὴν ὀλετήριον καὶ μοχθηρὰν καὶ αὐταὶ ἀθροολόγησαν τὸ λῆμα κατασπάσαι ἡμᾶς ἐν τῇ νέᾳ ἡμῶν ἡλικίᾳ ὀρεχθεῖσαι ἐπεχείρουν. Ἀλλὰ ὁ τότε συμπαραστάς τῷ ἀγίῳ Ἰωσήφ καὶ ἡμῖν παρόστη· καὶ τὸν ἐκεῖνον ἐκεῖ ὄντοσάμενον ἐπιπεκλημένοι οἱ ἀνάξιοι καὶ ἀνίκανοι, ἐλεθθέντες καὶ ἀποδράντες τὰς ὀλετηρίους αὐτῶν χεῖρας, θεῶ τῷ παναγίῳ ὕμνον ᾄσαντες ἠδυνήθημεν καὶ αὐτοὶ λέγειν τὸ Ἐξοδ. XV, 1. Οὐ γὰρ ὁμοία δυνάμει τῆς ἐκεῖνον δικαιοσύνης, ἀλλὰ στεναγμῶ τῷ πρὸς τῷ θεῷ ἐλεθθέντες ἐσώθημεν. Ὀνειδιζόμενος γὰρ ὑπ' αὐτῶν τῶν ὀλετηρίων γυναικῶν κατεγελώμην ἐγὼ, ὡς ὑπέφαινον αἱ τοιαῦτα ἰαλλήλαις ἐπισκώπτουσαι δῆθεν· ὅτι οὐκ ἠδυνήθημεν σῶσαι τὸν νεανίσκον, ἀλλὰ ἀφῆκαμεν αὐτὸν ἐν χερσὶ τοῦ ἄρχοντος ἀπόλλυσθαι. Ἐπειδὴ περ ἤτις αὐτῶν εὐμορφοτέρα εἶη, δέλεαρ ὥσπερ ἐαυτὴν προτίθησιν, ὥστε δι' αὐτῆς τοὺς ἠπατημένους ἀντὶ τοῦ ἀπολλύειν σώζειν ἐπιφημίζειν. Καὶ ὄνειδος λοιπὸν τῶν ἀμόρφων γίνεται παρὰ τῶν εὐμορφοτέρων· ὅτι Ἐγὼ, φησὶ, σκευὸς εἰμι ἐκλογῆς δυναμένη σώζειν τοὺς ἀπατωμένους, σὺ δὲ οὐκ ἴσχυσας. Ἦσαν μὲν οὖν αἱ τὸν ἀγώγιμον μῦθον τοῦτον ὑφηγούμεναι τῇ μορφῇ τῆς αὐτῶν πτώσεως εὐπροσωπόταται· τῷ δὲ νῶ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας τὴν πᾶσαν τοῦ διαβόλου ἀμορφίαν κεκτημέναι. Ἀλλὰ ὁ ἐλεήμων θεὸς τῆς μοχθηρίας αὐτῶν ἡμᾶς ἐρρύσατο, ὥστε μετὰ τὸ ἀναγῶναι ἡμᾶς αὐτῶν τὰς βίβλους καὶ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν τῇ ἀληθείᾳ καὶ μὴ συναπαχθῆναι, ἀποδράσαι τε καὶ μὴ

¹ Einem besonderen Zweige gehören die haer. 25, 4 geschilderten Gnostiker an, von denen Iren. I, 30 und Theod. h. I, 14 ausführlicher handeln.

δελιασθῆναι, τὸ τηρικαῦτα ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδείξαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωράσαι καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περὶ πον ὀγδοήκοντα, καὶ τὴν πόλιν τῆς αὐτῶν ζιζανιῶδους ὕλης καὶ ἀκανθῶδους καθαρθῆναι.

Ich habe diese Stelle zum Abdruck gebracht, weil sie, obwohl eine der wichtigsten Stücke im ganzen Werke des Epiphanius, leider noch nicht in erwünschter Weise ausgebeutet worden ist. Jetzt wird uns mit einem Schlage klar, aus welcher Quelle seine detaillierten Angaben über die Sekte geflossen sind; er selbst hat mit ihr in näherer Berührung gestanden, aus dem Munde der Eingeweihten hat er die Lehren und Verrichtungen der gottesdienstlichen Handlungen vernommen, ja sogar ihre mannigfaltigen Schriften gelesen.

Wo ist er nun mit diesen Gnostikern in Berührung getreten? Dies geschah in Ägypten¹; hier waren dieselben zu seinen Zeiten sehr blühend², daher seine Nachrichten den Stempel der Glaubwürdigkeit an sich tragen mussten. Aber obwohl Epiph. seine Quellen in cap. 18 genau angiebt³, so sind doch seine Angaben sehr häufig in Zweifel gezogen worden, unter anderen auch von

¹ Passend vergleicht sich Epiph. mit Joseph.

² h. 26, 14: Καὶ εἰ μὲν παρεληλύθει ἡ τοιαύτη αἵρεσις καὶ οὐκέτι ἦν ἐν τῷ βίῳ, ἀγαθὸν ἦν ταύτην θάψαι καὶ μῆτε ὅλως περὶ αὐτῆς εἰπεῖν· ἐπειδὴ δὲ καὶ ἔστι καὶ πράττεται, προετράπημεν δὲ ὑπὸ τῆς ὑμῶν τιμιότητος περὶ πάντων εἰπεῖν.

³ Μνημονεύσας δὲ τις τῆς ἄνω ἡμῶν ὑποσχέσεως τάχα καὶ ἐπαινεσειεν, ὡς ἡμῶν προαγγελιάντων, ὅτι τισὶν αὐτῶν παρετύχομεν, τινὰ δὲ διὰ συγγραμμάτων ἐγνώκαμεν, τινὰ δὲ δι' ἐνηγήσεών τε καὶ μαρτυρίων ἀξιοπίστων ἀνδρῶν δυναμένων ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ὑποδεικνύναι· ὡς καὶ ἐνταῦθα φιλαλήθως οὐχ ὑπερβεβήκαμεν τὸν τόπον, ἀλλὰ ἐδείξαμεν, ὡς μία ἐστὶν αὕτη τῶν ἡμῖν περιτυχουσῶν αἰρέσεων. Καὶ σαφῶς περὶ ταύτης ἠδυνήθημεν λέγειν, ἐξ ὧν, μὴ γένοιτο, οὐ πράξαντες, ἀλλὰ μεμαθηκότες ἀκριβῶς παρὰ τῶν ἡμᾶς εἰς τοῦτο πειθόντων καὶ μὴ κατισχυσάντων, ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν ἐλπίδα τῆς εἰς ἡμᾶς ἀπωλείας ἀπολεσάντων καὶ μὴ ἐπιτυχόντων τοῦ σκοποῦ τῆς εἰς τὴν τάλαιναν ἡμῶν ψυχὴν ἐπιχειρουμένης ὑπ' αὐτῶν τε καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς διαβόλου συσκευῆς.

Jacobi ¹: „Seine Beschreibung trifft daher grossenteils spätere Entwicklungsformen und Zustände. Sie werden durch eine sittliche Versunkenheit bezeichnet, so schmutzig, dass man trotz Epiphanius' Versicherungen sie kaum für möglich halten möchte. Wie auf der einen Seite die Gnosis den kirchlichen Entwicklungen nicht mehr gewachsen war, die Mischungen christlicher und heidnischer Elemente daher sich lösten und teils kirchlichere, teils ganz heidnisch geartete Gedankensysteme sich formten, so bewies andererseits der sittliche Verfall vieler, selbst ursprünglich edlerer Parteien, dass ihre Zeit vorüber war“. Viel entschiedener und zugleich ungünstiger urteilt Lipsius ²: „Bei den nahen Berührungen dieser Mittheilungen mit anderweiten und sicher bezeugten Nachrichten sind dieselben nicht ohne historischen Wert, wenn man gleich dem tugendhaften Kirchenvater nicht alle jene Schutzgeschichten glauben darf, welche er ganz in der Weise gewisser Verfasser unzüchtiger Romane unter tausend Entschuldigungen zwar und mit gewaltigen Zornreden über diesen Abgrund des Verderbens, in welchen der böse Feind diejenigen, welche ihm folgen, gelockt habe, dennoch mit lüsterner Phantasie bis ins ekelhafteste Detail hinein den frommen Mönchen Akakios und Paulos zum Besten giebt.“

Mag auch Epiph. sehr häufig grosse Leichtgläubigkeit an den Tag gelegt und in ganz unkritischer Weise die ihm zukommenden Nachrichten für bare Münze gehalten haben, so ist doch so viel über allen Zweifel erhaben, dass er stets bona fide gehandelt hat; denn er ist eine grundehrliche, aber geistig etwas beschränkte Natur. Auch in unserm Falle müssen wir die Wahrheit der Angaben in allen Punkten aufrechterhalten; nicht die lüsterne Phantasie, sondern tiefe sittliche Entrüstung über eine kaum glaubliche Verworfenheit führt hier die Feder. Wahrlich, Epiph. hätte allen Grund gehabt, diese Episode seines Lebens mit dem Mantel der Liebe zuzudecken, da sie gerade keinen Glorienschein auf seinen damaligen sittlichen Zustand wirft. Derselbe hatte sich ungefähr als 20jähriger Jüngling (circ. 330—340) nach Ägypten begeben, um dort, da er selbst asketischen Grund-

¹ Art. Gnosis in Herzog's Real-Encykl. 2. Aufl. V, S. 246.

² Zur Quellenkritik d. Epiph. S. 108f.

sätzen huldigte, das beschauliche Leben der Mönche kennen zu lernen. Über die Dauer dieses Aufenthaltes, über die Örtlichkeiten und über seine Erlebnisse geben uns seine Schriften gar keine Auskunft; nur so viel erkennt man, dass die eigentlich beabsichtigten Studien sehr geringe Früchte getragen haben. Dagegen lehrt uns unsere Stelle, dass er in Ägypten mit einer abscheulichen gnostischen Sekte in nähere Berührung trat, ja dass er in Gefahr stand, selbst derselben anheimzufallen; denn einzelne Männer weihten ihn in die Geheimlehren ein, üppige Weiber suchten ihn zur Unzucht zu verführen, trugen mit gemeiner Lästertongue die grössten Obscönitäten vor und gaben ihm zum Selbststudium einige Bücher ihrer Sekte. Eine Zeit lang liess sich der unerfahrene Jüngling bethören; endlich gingen ihm die Augen durch die Lektüre auf, er erkannte, vor welchem Abgrund er stand, und wurde von den Weibern unter Hohn und Spott entlassen. In dem ersten Glaubenseifer begab er sich zu den in jenen Orten sesshaften Bischöfen und liess auf Grund seiner Anzeige gegen 80 Anhänger der Sekte, die der Kirche angehörten, aus der πόλις vertreiben; so vertraut war er also schon in diesem Kreise, dass er, der Fremdling, die Namen der einzelnen Personen angeben konnte; das lässt tief blicken. Die Episode wird sich, wie Harnack¹ mit Recht vermutet hat, in Alexandrien und Umgegend zugetragen haben, denn unter ἡ πόλις verstand man in der damaligen Zeit allgemein die bedeutendste Stadt in Ägypten d. h. Alexandrien. Damit ist nun nicht gesagt, dass diese Sekte nur in Alexandrien festen Fuss gefasst hatte; denn wie in Syrien², so wird sie auch in ganz Ägypten einen grossen Anhang gewonnen haben; darauf weisen schon die ihnen in verschiedenen Gegenden beigelegten Namen. Zugleich wirft diese Nachricht ein trübes Licht auf die kirchlichen Zustände in Ägypten. Wie gering muss die sittliche Kontrolle über die Gemeindeglieder

¹ Unters. üb. d. gnost. Buch P. Sophia S. 112.

² Unzweifelhaft hat die Sekte ihren Ursprung in Syrien gehabt; der ganze orgiastische Kult mit seinen Obscönitäten erinnert nur zu sehr an die berühmten Schilderungen von Herodot über den phönizischen Astarte-Kult. Dies ist von grosser Bedeutung für unsere Kenntnis der gnostischen Gemeindebildungen.

gewesen sein, die ihre Aufmerksamkeit nicht einmal auf so abscheuliche Rotten zu lenken vermochte! Ganz im Geheimen konnten sie doch unmöglich ihre Versammlungen abhalten, wie hätte wohl sonst Epiph. ihre Bekanntschaft machen können! Sehr wichtig aber für die Geschichte des Gnosticismus ist es, dass die gnostischen Konventikel um 340 n. Chr. noch keineswegs aus der Grosskirche ausgemerzt waren, ja gerade unter ihrem Schutze um so ungestörter ihr Unwesen treiben konnten.

Auch für die patristische Literatur ist die von Epiph. geschilderte Episode seines Lebens nicht ohne Bedeutung geblieben, denn sie hat den Grund zu dem grossen häresiologischen Werke gelegt. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn Epiph. nach überstandener Gefahr sich um die Gnostiker und deren Lehren weiter bekümmerte. Jetzt begann er in Ägypten seine genauen Forschungen über die verschiedenen Sekten, studierte die früheren Werke der Ketzerbestreiter, ebenso sehr die gnostischen Originalwerke, deren er habhaft werden konnte, und zog Erkundigungen bei den Eingeborenen ein. Auf diese Weise hat uns Epiphanius eine Reihe von Notizen aufbewahrt, die sich bei andern Schriftstellern nicht finden und trotz ihres späteren Alters sehr beachtenswert sind. Z. B. heisst es von Valentin¹: *Τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ πατρίδα, ἣ πόθεν οὗτος γεγένηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν. Οὐ γάρ τινι τῶν συγγραφέων μεμέληται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. Εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηγήσει τις ἐλήλυθε φήμη· διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τόπον τούτου μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μὲν ἤδη τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὁμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθούσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. Ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθῆναι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.* Ferner in cap. 7: *Ἐποίησατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λειψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τοῦτου ἢ σπορά ἐν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσοενοίτῃ καὶ Θηβαίδῃ καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλλας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ.* Von Basilides berichtet er in haer. 24, 1: *Βασιλείδης μὲν οὖν, καθὰ ἄνω προοδηλώται, ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ στείλαμενος τὴν πορείαν ἐκείσε τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο· εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου,*

¹ Epiph. h. 31, 2.

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαίτην καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χώρον ἦτοι νομόν¹. Zum Beweis seiner Kenntnisse fügt Epiph. überflüssig hinzu: *Νομόν γὰρ οἱ Αἰγύπτιοί φασὶ τὴν ἐκάστης πόλεως περιοικίδα ἦτοι περίχωρον*. Andere Nachrichten über ägyptische Gnostiker werden uns noch später begegnen.

Kehren wir nun nach dieser langen Digression zu unserer Pistis Sophia zurück, so ergibt sich ganz deutlich die Verwandtschaft der hier bekämpften Sekte mit der bei Epiphanius geschilderten. Nur ein Zug will nicht stimmen, dass sie nämlich dort behaupten, an Esau und Jacob² zu glauben, während dies von den „Gnostikern“ nirgends berichtet wird. Nun wissen wir aber von den sog. Kainiten, dass sie neben Kain auch Esau, Korah und die Sodomiten verehrt haben³; wir gehen also nicht fehl, die bestrittene Sekte als eine Spielart der „Gnostiker“ und Kainiten zu betrachten, da die letzteren, wie eine nähere Prüfung zeigt, ebenfalls zu der Gruppe der *Γνωστικοί* gehören.

Den Kainiten ist die Lehre von dem Antagonismus zweier Principien, der *ισχυροτέρα* und der *ἀσθενεστέρα δύναμις*, eigentümlich, und in diesem Sinne schreiben sie auf Grundlage eines extremsten Antijudaismus den Gegnern des verfluchten Judengottes z. B. Kain, Korah und seinen Genossen, den Sodomiten, Esau und dem Verräter Judas eine höhere Gnosis zu. Auch ihre sittlichen Grundsätze offenbaren denselben Libertinismus wie die der Nicolaiten und „Gnostiker“: *καὶ μὴ δύνασθαι φασὶ σωθῆσεσθαι τινα, ἐὰν μὴ διὰ πάντων χωρήσωσιν, ὡς καὶ ὁ Καρποκράτης*

¹ Zu beachten ist, dass Epiph. fast ganz dieselben Wirkungskreise für Valentin und Basilides angiebt; hängt dies etwa mit seiner Bekanntschaft dieser Gegenden zusammen?

² Die Anführung von Jacob ist unbedingt falsch, denn Jacob ist ein Mann Gottes. Diese Gnostiker drehen die alttest. Geschichte um; für sie sind die von dem Judengott verstossenen Männer die Vertreter des höheren pneumatischen Samens.

³ Über die Kainiten vergl. Iren. I, 31, 1. 2. Clem. Alex. Strom. VII, 17, 108. Theod. h. f. I, 15. Philastr. cap. 2. u. 34. Pseudo-Tertullian cap. 47. Origenes contra Celsum III, 13. Epiph. h. 38. Hippolyt Philos. VIII, p. 276. cf. Lipsius: Zur Quellenkr. S. 181 ff.

λέγει¹. — Ἐκαστος γὰρ αὐτῶν δῆθεν διὰ τὴν πρόφασιν ταύτην ἄρρητα ποιῶν καὶ αἰσχροουργίας ἐπιτελῶν ἁμαρτήματά τε ὅσα ἐστὶ πράττων, ἐπικαλεῖται ἐκάστου ἀγγέλου ὄνομα, τῶν τε ὄντων ἀγγέλων καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς πλαστῶς λεγομένων· καὶ ἐκάστου τούτων προσάπτει τι ἔργον ἀθέμιτον τῶν ἐπιγῆς ἁμαρτημάτων, τὴν πρᾶξιν τὴν ἰδίαν εἰς ὄνομα οὗ βούλεται ἀγγέλου ἀναφέρων. Καὶ ὅταν ταῦτα πράττωσιν, οὕτω λέγουσιν· Ὁ δεῖνα ἄγγελε, καταχρῶμαι σου τὸ ἔργον· ἢ δεῖνα ἐξουσία. πράττω σου τὴν πρᾶξιν. Καὶ τοῦτο γινῶσις τελεία παρ' αὐτοῖς ἐστὶ λεγόμενον². Welch' grosse Übereinstimmung zeigt dies mit h. 26, 9: Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν Φιβιωῦνται καλούμενοι ἀναφέρουσι τὰς αἰσχρὰς αὐτῶν θυσίας τῆς πορνείας τὰς ὑφ' ἡμῶν ἐνταῦθα προειρημένας ὀνόμασι τριακοσίοις ἐξήκοντα πέντε, οἷς αὐτοὶ ἐπλάσαν ἀρχόντων δῆθεν, ἐμπαίζοντες τοῖς γυναικαριοῖς καὶ λέγοντες· Μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἀνερέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα. Καθ' ἐκάστην δὲ μίξιν ὀνομάζουσιν ἐνὸς ὀνομάτινος βάρβαρον τῶν παρ' αὐτοῖς πεπλανημένων καὶ δῆθεν εὐχονται λέγοντες· Προσφερόμέν σοι τῷ δεῖνι, ἵνα προσενέγκῃς τῷ δεῖνι. Τῇ δὲ ἄλλῃ πάλιν μίξει ἄλλῳ ὑποτίθενται ὡσαύτως προσφέρειν, ἵνα καὶ αὐτὸς τῷ ἄλλῳ³. Einen noch stärkeren Beweis für die Zusammengehörigkeit beider Sekten liefert die beiderseitige Benutzung eines kleinen apokryphen Werkes, des sog. ἀναβατικὸν Παύλου⁴, in welchem sie als Grundlage das bekannte Wort des Apostels Paulus 2. Corinth. 12, 4 benutzten, und welches nach Epiph. Angaben voll von Obscönitäten war. Daneben besitzen die Kainiten noch ein Evangelium Judas und viele Schriften gegen die Hystera⁵, den Schöpfer der Welt, und ein unbenanntes

¹ Epiph. h. 38, 1.

² Ebend. cap. 2.

³ Iren. kennt zwar die scheusslichen Riten der Kainiten, doch wagt er sie nicht vorzutragen: Et hoc esse scientiam perfectam, sine timore in tales abire operationes, quas ne nominare quidem fas est (I, 31. 2). Diese Unsittlichkeiten sind also nicht so jungen Datums, wie Jacobi oben anzunehmen schien, vielmehr waren sie in den ältesten syrischen Sekten herrschend, die sie noch vor Basilides' und Valentin's Auftreten in Ägypten einschleppten.

⁴ Epiph. h. 38, 2.

⁵ Epiph. hat die Notiz h. 38, 1: καὶ ἄλλα τινα συγγράμματα ὡσαύτως

Buch: ἤδη δὲ διήλθεν εἰς ἡμᾶς καὶ βιβλίον, ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ὀήματά τινα ἀνομίας πλήρη; aus letzterem führt Epiph. eine Stelle an. Wenn er nun aber in cap. 2 behauptet, dass sie τὰς προφάσεις δῆθεν ἀπὸ τῶν προειρημένων μητέρων καὶ πατέρων αἰρέσεων, φημι δὲ Γνωστικῶν καὶ Νικολάου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς Οὐαλεντίνου τε καὶ Καρποκράτους, ἐσχίκασι, so ist dies durchaus zu verwerfen; denn die Kainiten haben mit Valentin und Carpocrates nichts zu schaffen, ebenso wenig sind sie aus den andern genannten Sekten entstanden, sondern ein Reis desselben Baumes. Lipsius hat ganz richtig bemerkt, dass diese Notiz Iren. I, 31, 3¹ entnommen und den Worten die dem Iren. ganz fremde Wendung gegeben sei, dass die Kainiten ihre unsittlichen Grundsätze von den aufgezählten Häretikern als von ihren Stammeltern entlehnt hätten². Bei Iren. hat der Satz Sinn; will er doch am Ende seines Buches seinen Lesern gegenüber sich gleichsam entschuldigen, dass er auch andere Sekten als die Valentinianer, wie er beabsichtigt, in den Kreis der Darstellung gezogen hat. An dieser Stelle hat er ausschliesslich unsere Gruppe der „Gnostiker“ im Auge, da diese in der That die Vorläufer des Valentin und seiner Schule waren.

Dieselbe sittliche Entrüstung über die Verworfenheit der Sekte, wie sie Epiph. zur Schau trägt, herrscht auch in dem

πλάττονται κατὰ τῆς Ἑστέρας dem Iren. (I, 31, 2) entnommen: Jam autem et collegi eorum conscriptiones, in quibus dissolvere opera Hysteræ adhortantur.

¹ A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos, necessarium fuit manifeste arguere.

² Es wäre der Vollständigkeit wegen eine Behandlung der Ὀφῖται im engeren Sinne notwendig, da auch diese den Jaldabaoth und die Προύνεικος in ihren Systemen besitzen. Die Verwandtschaft mit den oben geschilderten Gnostikern liegt auf der Hand, nur dass sie einen eigentümlichen Schlangenkult eingeführt haben. Doch kommen sie für die koptisch-gnostische Literatur gar nicht in Betracht, da in dieser keine Spur einer Schlangenverehrung aufzufinden ist. Im Übrigen vergl. Iren. h. 1, 30. Pseudo-Tertul. cap. 47. Philastr. cap. 1. Epiph. h. 37. Orig. c. Cels. VI, 28 ff. und Lipsius: Zur Quellenkrit. S. 173 ff.

Kreise der Gnostiker der P. Sophia; ja so weit geht ihr Abscheu, dass sie Jesum, den barmherzigen und gnädigen Erlöser, über die von Thomas berichteten Abscheulichkeiten in so hohem Masse aufgebracht sein lassen, dass er in jener Stunde dem Kosmos zürnte und in die Worte ausbrach: „Wahrlich, ich sage, diese Sünde ist grösser denn alle Sünden und Missethaten; solche Menschen werden sofort zu der äussersten Finsternis gebracht und nicht zum zweiten Male in die Sphäre zurückgeschickt, sondern aufgezehrt und in der äussersten Finsternis zu Grunde gerichtet, an einem Ort, wo keine Gnade noch Licht herrscht, sondern Weinen und Zähneklappern; und alle Seelen, welche zu der äussersten Finsternis gebracht werden, kehren nicht zum zweiten Male zurück, sondern vergehen und werden aufgelöst“. Wahrlich, der edle Epiph. muss in eine saubere Gesellschaft geraten sein, wenn die gnostischen Brüder über jene ein solches Verdammungsurteil aussprechen konnten. Jetzt wird uns mit einem Schlage klar, auf welche Menschen die Bemerkung in der P. S. p. 322, dass die Lästere, die in Irrlehren Befangenen, die Irrlehrer, die Päderasten, die befleckten und gottlosen Menschen sofort nach dem Tode in die äusserste Finsternis gelangen werden, abzielt, nämlich auf die *Γνωστικοί*. Man lese nur Epiph. h. 26, 13: *οἱ δὲ Λεῖται παρ' αὐτοῖς καλούμενοι οὐ μίσγονται γυναιξίν, ἀλλὰ ἀλλήλοις μίσγονται. Καὶ οὗτοι εἰσιν οἱ προκοριτέοι παρ' αὐτοῖς δῆθεν καὶ ἐπαινετοί. Καταγελῶσι δὲ λοιπὸν τῶν τῆν πολιτείαν ἀσκούντων καὶ ἀγνείαν καὶ παρθενίαν, ὡς εἰς μάτην τὸν κάματον ἀναδεγμένων.*

Es ist nun mehr als ein Zufall, dass auch im zweiten Buche Jeü auf dieselbe gnostische Sekte Bezug genommen wird — ein deutlicher Beweis dafür, dass die beiden Bücher Jeü wie die P. Sophia einundderselben gnostischen Sekte entstammen. Auf P. 55 sagt nämlich Jesus bei den Ermahnungen an seine Jünger, die ihnen mitgeteilten Mysterien keinem Menschen zu verraten, folgendes: Verratet sie keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht, oder die ihnen dienen¹, noch verratet sie denen, welche der

¹ Gegen welche gnostische Sekte diese Bemerkung gerichtet ist, weiss ich nicht zu sagen, da in keinem Systeme 72 Archonten vorkommen. Oder sind damit gar keine Gnostiker (Äg. od. Jud.) bezeichnet?

achten Dynamis des grossen Archonten dienen, d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit (*ἀκαθαρσία*)¹ und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: „Wir besitzen die wahre Erkenntnis und beten zum wahren Gott“. Ihr Gott aber ist schlecht. Höret nun jetzt, und ich werde euch seine Stellung verkündigen. Er ist die dritte Dynamis des grossen Archonten, dies ist sein Name „Taricheas“, Sohn des Sabaoth Adamas, der Feind des Himmelreiches; und sein Gesicht ist das eines Schweines, seine Zähne stehen ausserhalb seines Mundes und ein anderes Löwengesicht befindet sich rückwärts“. Es ist unverkennbar, das wir in diesen Zeilen die Schilderung der im vierten Buche der P. S. gezeichneten Sekte vor uns haben, denn hier wie dort wird der Genuss des Menstruationsblutes und des Samens erwähnt. Es wäre nun ein Irrtum, zu glauben, dass die folgende Beschreibung des „schlechten Gottes“ sich wirklich auf den von jenen angebeteten beziehe; denn es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass auch diese Gnostiker unter dem wahren Gott nur den *ἀγαθὸς θεός* im Gegensatz zum Welterschöpfer, dessen Werke sie durch ihre Unsittlichkeiten aufzuheben vermeinten, verstanden haben; mithin sehe ich in der Charakterisierung nur eine Verhöhnung des vermeintlichen Gottes. Dieser soll die dritte Dynamis des grossen Archonten sein, während vorher behauptet wird, dass dieselben Gnostiker der achten Dynamis des grossen Archonten dienen; das ist ein offener Widerspruch. Der Name dieser Dynamis ist Taricheas², Sohn des Sabaoth Adamas. Hier erkennen wir deutlich, dass der Verfasser ihren Gott nur verhöhnen will, denn Sabaoth Adamas³ ist der böse Gott, der verfluchte Judengott, der Demiurg; darum er als „Feind des Himmelreiches“ bezeichnet wird. Doch könnte man letzteres auch auf Taricheas beziehen, ebenso auch die folgende Bemerkung, dass er vorn ein Schweinsgesicht, rückwärts ein Löwengesicht besitze, während aus seinem Munde Zähne (Eberzähne) hervorstehen. Dies erinnert an eine Stelle bei Epiph.

¹ Denselben Ausdruck *ἀκαθαρσία* gebraucht Epiph. h. 26. 3. 4. 5.

² Ein Archon dieses Namens ist mir unbekannt; ebenso wenig vermag ich die Etymologie desselben anzugeben; vielleicht könnte man an das griech. Verbum *ταριχεύειν* „einpöckeln, einbalsamieren“ denken.

³ Siehe System d. P. S.

h. 26, 10: *Φασὶ δὲ τὸν Σαβαώθ οἱ μὲν ὄνον μορφὴν ἔχειν. οἱ δὲ χοίρου.* Taricheas als Sohn des Sabaoth hat natürlich die Gestalt seines Vaters. Zugleich erkennt man ein Doppeltes: einmal das hohe Alter der Bücher Jeü im Verhältniß zu der P. Sophia, denn diese hätte niemals ihren Antijudaismus so stark zum Ausdruck bringen können, andererseits die nahe Verwandtschaft der *Γνωστικοί* mit den Verfassern der gnostischen Originalwerke.

In heftiger Opposition gegen den sittlichen Indifferentismus ihrer Brüder betonen die Verfasser der P. S. und der beiden Bücher Jeü die *ἀγνεία* und *ἐγκράτεια*; ihr höchstes Lebensideal ist die *ἀποταγή τοῦ κόσμου*, das reine apostolische Leben¹. Ihre Polemik wäre aber ganz unbegreiflich, wenn die vorher geschilderten Sekten nicht in ihrer Nähe gelebt, viele Anhänger gewonnen und das Sittlichkeitsbewusstsein jener auf das Tiefste verletzt hätten. Daher werden wir nicht fehl gehen, die Verfasser der gnostischen Originalwerke in Ägypten zu suchen, zumal da ja schon andere Gründe auf dieses Land verwiesen. Gab es nun innerhalb der sog. ophitischen Gruppe solche Sekten, die ein enkratitische Lebensideal als Lebensnorm hinstellten und in Ägypten heimisch waren? In der That findet man innerhalb derselben Gruppe drei Sekten dieser Richtung: die Severianer, Archontiker und Sethianer.

Schon der Name Severianer charakterisiert die Tendenz der Sekte zur Genüge. Dieselben werden von den übrigen Häresiologen nicht genannt; nur Epiph. h. 45 führt sie auf, und ihn schreibt Theodoret h. f. I, 21 in bekannter Weise aus². Daraus

¹ Vergl. ob. die Darstellung ihrer Ethik.

² Auch Euseb. h. e. IV, 29 spricht von ihnen und setzt sie mit Tatian und den Enkratiten in Verbindung: *Σμικρῶ δὲ ὕστερον Σεουηρός τις τοῦνομα κρατύνας τὴν προδιηλωμένην αἴρεσιν αἴτιος τοῖς ἐξ αὐτῆς ὠρημένοις τῆς ἀπ' αὐτοῦ παρηγημένης Σεουηριανῶν προσηγορίας γέγονε· χρώνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἐρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.* Welchen Quellen Euseb. seine Nachrichten entnommen hat, bleibt unentschieden; nach Harnack's

geht hervor, dass ersterer diese Sekte selbständig in den Rahmen seines grossen Werkes eingefügt hat; und seine einleitenden Worte bestätigen unsere Annahme vollkommen: *Τούτοις* (sc. *Ἀπελλιανοίς*) *καθεξῆς ἐπεται* (sc. *Σευῆρος*) *ἦτοι σύγχρονος ἦτοι παρὰ τὸν χρόνον· οὐκ ἔχω γὰρ περὶ τοῦ χρόνου αὐτῶν ἀσφαλῶς λέγειν, πλὴν σύνεγγυς ἀλλήλων ἦσαν*. Dass Epiph. seine chronologischen Angaben rein aus der Luft gegriffen hat, liegt auf der Hand; auch verrät er seine unkritische Methode dadurch, dass er, statt die Sekte da einzureihen, wohin sie gehört, sie ohne jeglichen Grund mit Apelles in Verbindung bringt, wie Eusebius dieselbe mit Tatian und den Enkratiten. Der einzige Grund für sein Verfahren kann nur der sein, dass er in dem Glauben befangen ist, alle enkratitischen Richtungen müssten von Tatian oder Apelles ihren Ausgangspunkt genommen haben, eine Annahme, die ganz ungerechtfertigt ist.

mündlicher Mitteilung ist eine verlorene Schrift des Origenes die Quelle; Epiph. Notizen sind selbständig. Es kann sogar die Frage aufgeworfen werden, ob beide Schriftsteller einunddieselbe Sekte ins Auge gefasst haben. Sollte aber, wie wir annehmen, die P. S. ein Produkt der Severianer sein, so schiene für die Identität der Umstand zu sprechen, dass zwar in der P. S. *νόμος, προφηταί* und *εὐαγγέλια* benutzt, aber allegorisch gedeutet werden, d. h. *ἰδίως ἐρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν* (vergl. Harnack: *Untersuch. über das gnost. Buch P. S. S. 2—58*). Dass die Severianer den Apostel Paulus verworfen haben sollen, ist sehr merkwürdig, da gerade die Gnostiker diesen Apostel für ihre Lehren ausgebeutet haben. Doch kennt bereits Origenes *contra Cels.* V, 65 enkratitische Häretiker, welche Paulus verworfen haben sollen: *εἰσὶ γὰρ τινες αἰρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμενοι, ὥσπερ Ἐβριωνιοὶ ἀμφοτέροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί*. Auch in der P. S. wird ein Wort Pauli nur einmal citiert (Roem. 13, 7 p. 294) und P. als unser Bruder bezeichnet; doch muss man bedenken, dass die P. S. jungen Datums ist. Eine Benutzung der *Acta* findet sich nirgends; dies will aber nichts bedeuten, da wir überhaupt keine Spur ihres Gebrauches bei den Gnostikern finden. Bei alledem ist die Identifizierung der Severianer des Euseb. mit denen des Epiph. von nicht unerheblichen Schwierigkeiten gedrückt.

Die Nachrichten, welche Epiph. über die Severianer giebt, beruhen ausschliesslich auf mündlicher Tradition, sagt er doch *ὡς δὲ τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα διηγήσομαι*¹ und *ὡς ἀκηκόαμεν*². Aber seine Gewährsmänner konnten ihm nur geringes Material an die Hand geben, darum behandelt er diese Häresie ganz kurz und sagt am Schluss: *Συντόμως δὲ κέχρημαι τῇ αἰρέσει διὰ τὸ ἤδη ἐξαιρεῖν, ὅτι εὐάλωτος ὑπάρχουσα οὐ πολλῆς δεῖται ἐργασίας πρὸς σύστασιν τῆς κατ' αὐτῆς ἀληθείας· μάλιστα δὲ ὅτι τάχα οἶμαι καὶ μηκέτι ἐκ ταύτης ὑπάρχειν τινὰς ἀλλ' εἴ ἄρα σπανίως ἐν ἀνωτάτῳ μέρειν.* Diese Notiz ist für uns von höchstem Interesse; denn einmal lehrt sie uns, dass die Sekte zu Epiph. Zeiten nur geringe Spuren ihrer früheren Existenz hinterlassen hat, andererseits — und darauf hat man bisher gar nicht geachtet — dass sie nur noch *ἐν ἀνωτάτῳ μέρειν* ihr Leben fristet. Was haben wir unter diesem Ausdruck zu verstehen? M. E. kann die Deutung nur die sein, dass Epiph. das Gebiet von Oberägypten im Auge hat oder, genauer ausgedrückt, die Thebais, da er nicht *ἄνω*, sondern *ἀνωτάτῳ* sagt. Dass aber nur von Aegypten die Rede ist, kann man einer andern Stelle entnehmen, wo ausdrücklich dieses Land erwähnt wird, nämlich der oben citierten Stelle aus h. 31, 7, denn hier wird der nördlichste Teil des Delta im Gegensatz zu den *ἀνωτάτῳ μέρη* als die *κάτω μέρη τῆς παραλίας* bezeichnet. Auch für die Profangeschichte bietet die angeregte Stelle ein nicht unerhebliches Interesse, denn sie macht es zur vollen Gewissheit, dass Epiph. während seines Aufenthaltes in Ägypten die berühmten Klöster der Thebais niemals in Augenschein genommen hat. — Doch zurück zu unsern Gnostikern. Die letzten Trümmer hielten sich zu jenen Zeiten nur noch in Oberägypten auf; freilich waren ursprünglich auch diese Gnostiker durch ganz Ägypten verbreitet gewesen, doch war ihnen der Besitzstand durch die libertinistischen Sekten entzogen worden, ein Umstand, der auf die heftige Polemik ein neues Licht wirft.

Epiphanius und Eusebius bezeichnen einen gewissen *Σετῆρος* als den Stifter der Sekte; ob aber jemals ein Mann dieses

¹ Epiph. h. 45, 1.

² Ebend. cap. 2.

Namens aufgetreten ist, möchte ich mit Lipsius¹ für zweifelhaft erachten: „Auf die Existenz eines Sektenstifters Severus ist trotz der Behauptungen beider Berichterstatter nicht mit Zuversicht zu rechnen, vielmehr wird dieser Name ursprünglich appellative Bedeutung haben, und nichts als die asketische Strenge bezeichnen“. Wie dem auch sein mag, so viel wenigstens ist sicher, dass die Lehre einen ganz „ophitischen“ Charakter an sich trägt.

Die *ἀρχαί* und *ἕξουσίαι* haben die irdische Welt geschaffen, während sich in dem höchsten unnennbaren Himmel und Äon der gute Gott befindet. Der Teufel ist der Sohn des grossen Archonten d. h. des Jaldabaoth oder des Sabaoth². Von dem Teufel ist der *ὄφις* gezeugt, der von der *ἄνω δύναμις*³ zur Erde hinabgeworfen wurde, daselbst die Gestalt einer Schlange angenommen und sich mit der Erde wie mit einem Weibe vermischt hat; aus dem *σπέρμα* ist dann der Weinstock entsprossen. Infolge dessen enthalten sich die Severianer jeglichen Weingenusses, zumal da der Wein nach ihrer Ansicht die Ursache aller Laster ist⁴. Nach ihnen ist das Weib ein Werk des Satans, wie auch die „Gnostiker“ sagen⁵, daher auch diejenigen, welche sich verheiraten, das Werk des Satans erfüllen. Die eine Hälfte am Menschen gehört Gott, die andere dem Teufel, und zwar ist der

¹ Zur Quellenkr. S. 216.

² Epiph. h. 45, 1: τὸν δὲ διάβολον υἱὸν εἶναι φάσκει τοῦ μεγάλου ἄρχοντος τῆς τῶν ἕξουσιῶν τάξεως, ᾧ ὄνομα τίθεται πῆ μὲν Ἰαλδαβαῶθ πῆ δὲ Σαβαῶθ. Zu beachten ist auch hier die Spaltung in Bezug auf den siebenten Archonten wie bei den Nicolaiten und „Gnostikern“. Sabaoth oder Jaldabaoth wird ὁ μέγας ἄρχων genannt, der Teufel soll sein Sohn sein. Wurde nicht auch im zweiten Buche Jeû Sabaoth Adamas der grosse Archon genannt und Taricheas als sein Sohn bezeichnet? Taricheas ist mithin der Name des Teufels.

³ Diese *ἄνω δύναμις* kann nur die Barbelo sein.

⁴ Τὸν δὲ οἶνον ἐκ τῆς ὑποθέσεως ταύτης ὄντα τὸν νοῦν θολοῦν τῆς ἀνθρωπότητος. Καὶ πῆ μὲν εἰς θέλξιν ἀφροδισίων ἄγειν, πῆ δὲ εἰς οἶστρον ἐγείρειν, ἢ δ' αὖ πάλιν ὄργην ἐμποιοῦν διὰ τὸ κεφροῦσθαι τὸ σῶμα ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ οἴνου δυνάμεως καὶ τοῦ λυῦ τοῦ προειρημέ-νου δράκοντος.

⁵ Diese Bemerkung ist wohl zu beachten.

oberhalb des Nabels befindliche Teil die *πλάσις* der *δύναμις* Gottes, der untere Teil dagegen die der *πονηρά ἐξουσία*. Von den bei ihnen gebrauchten Schriften hat Epiph. gar keine Kunde, er sagt ganz unbestimmt: *κέχρηται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀποκρύφους τισὶν, ὡς ἀκηκόαμεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέρει ταῖς ῥηταῖς βίβλοις, λεξιθηρῶντες ἕκδινα μόνα, ἅτινα κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν παραπλέκοντες ἐτέρως μεταχειρίζονται.* „Diese *ἀπόκρυφα*“, sagt Lipsius mit Recht, „waren vermuthlich keine andern, als die in den Händen der verwandten Parteien befindlichen, deren Epiph. selbst des Öfteren gedenkt: er meint aber, diese Bücher hätten in sittlicher Beziehung grade das Gegentheil gelehrt von dem, was die „Severianer“ wollten, könnten also unmöglich mit den von den letztern benutzten Geheimschriften identisch sein“. Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass die Bücher, welche bei so entgegengesetzten Parteien in Gebrauch waren, von einer derselben eine Überarbeitung erlitten haben und zwar nur nach der ethischen Seite hin, da das System ganz identisch war. Diese Überarbeitung wird von den Libertinisten ausgegangen sein, indem sie den principiellen Dualismus antinomistisch umdeuteten. Die *ῥηταὶ βιβλοὶ* sind die im öffentlichen Gebrauche befindlichen Schriften des A. und N. Testaments¹. Man könnte nun geneigt sein, diesen Satz *ἐν μέρει ταῖς ῥηταῖς βίβλοις* etc. mit jener Stelle des Eusebius h. e. IV, 29: *χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμοι καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις* etc. in Verbindung zu bringen, aber m. E. ist dies gewagt; denn Epiph. will mit *ἐν μέρει* nicht behaupten, dass sie einige Schriften des N. T. verworfen haben, dann würde er sich deutlicher ausgedrückt haben, sondern nur dieses, dass sie aus den heiligen Schriften gewisse Stellen auswählten und allegorisch für den Ausbau ihrer Lehren umdeuteten; diese Interpretation giebt der Nachsatz *λεξιθηρῶντες ἕκδινα μόνα* etc. an die Hand.

Aber bevor wir bei dieser Sekte länger verweilen, müssen wir die Archontiker², auf welche uns Epiph. oben in cap. 2 verwiesen hatte, näher ins Auge fassen. Derselbe behandelt die Sekte in h. 40; auch hier hat er die Nachrichten selbst gesam-

¹ Vergl. h. 55, 2. 3 und 61, 1 etc.

² Vergl. Lipsius zur Quellenkr. S. 192 ff.

melt, denn vor ihm weiss Niemand etwas von diesen Leuten; nur Theodor. h. f. I, 11 hat ihn ausgeschrieben.

Nach Epiph. ist diese Sekte besonders in Palaestina, Gross- und Klein-Armenien heimisch. Der Stifter soll ein Mann namens Petrus gewesen sein, der sich schon in frühesten Jugend mit den verschiedensten Häresien befasst hatte und später als Anhänger der *Γνωστικοί*¹ beim Bischofe Aetius verklagt wurde. Obwohl er das Presbyteramt bekleidete, wurde er abgesetzt und ging nach Kochabe (Kokabe), dem bekannten Ebionitensitz in Nabataea, kehrte aber nach längerer Zeit in seine Heimat zurück und wurde in den Schoss der Kirche wieder aufgenommen. Doch konnten seine häretischen Gedanken nicht lange verborgen bleiben; er wurde zum zweiten Male in den Anklagezustand versetzt und von Epiphanius selbst exkommuniziert. Jetzt zog er sich in eine Höhle bei Cabarbaricha in der Nähe von Eleutheropolis, dem Geburtsorte des Epiphanius, zurück, um ungestört seinen asketischen Neigungen nachgehen zu können. Hier lebte er als ein wahrer Anachoret, angethan mit einem rauhen Schafskleid, nachdem er vorher seine ganze Habe unter die Armen verteilt hatte. Der Ruf dieses ersten Greises verbreitete sich weithin; viele folgten seinem Beispiele und entsagten der Welt. Zu ihm kam am Ende der Regierungszeit des Constantius (um 361 n. Chr.) ein Armenier mit Namen Eutaktos, der bereits in Ägypten gelebt hatte und hier m. E. mit Sekten ähnlicher Richtung in Berührung getreten war, und empfing Unterweisungen in der Gnosis; darauf kehrte derselbe in seine Heimat zurück und gewann einige Hochangesehene, darunter Frauen senatorischen Ranges, durch welche die Häresie in weitere Kreise getragen wurde. Eutaktos soll bald gestorben sein.

Alle diese Angaben tragen den Stempel der Glaubwürdigkeit an sich und enthalten für die Geschichte des Gnosticismus wertvolle Aufschlüsse; erzählt uns doch Epiph. eine Episode aus seinen Erlebnissen mit den Ketzern. Derselbe musste sich damals als Bischof und Richter über die früheren Lebensverhältnisse

¹ Man darf diesen Namen nicht in dem generellen, sondern in dem von uns aufgestellten engeren Sinne auffassen; daher sind die Archontiker nur eine Abart der grossen Gruppe der *Γνωστικοί*.

des Angeklagten Petrus und über das Wesen der Sekte genau informieren, auch musste er sich einen Einblick in die Literatur zu verschaffen suchen. In der That fliessen seine Angaben in letzterer Hinsicht sehr reichlich: *Καὶ οὗτοι δὲ ὁμοῦς βιβλοὺς ἑαυτοῖς ἐπλαστογράφησάν τινας ἀποκρύφους, ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα. Τὸ μὲν γὰρ Συμφωνίαν, μικρὸν δῆθεν βιβλίον καλοῦσι, τὸ δὲ μέγα Συμφωνίαν. Ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ βιβλία ἑαυτοῖς ἐπισωρεύουσιν, οἷς ἐὰν συντύχουσιν, ἵνα δόξωσι τὴν ἑαυτῶν πλάνην διὰ πολλῶν βεβαιοῦν ἐπισυνεισφέρεσθαι. Ἡδὴ δὲ καὶ τοῖς Ἀλλογενέσι καλουμένοις κέχρηται βιβλοὶ γὰρ εἶσιν οὕτω καλούμεναι. Λαμβάνουσι δὲ λαβὰς ἀπὸ τοῦ Ἀναβατικῶ Ἡσαίου· ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων¹. Ferner in cap. 7: *Ὡς δὴ καὶ βιβλοὺς τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σήθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοιτε· Ἄλλας δὲ εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ υἱῶν αὐτοῦ. Φασὶ γὰρ αὐτὸν γεγεννηκέναι ἑπτὰ ἄλλογενεῖς καλουμένους, ὡς καὶ ἐν ἄλλαις αἰρέσεσιν εἰρήκαμεν, Γνωστικῶν φημι καὶ Σηθιανῶν.**

Demgemäss haben die Archontiker eine Reihe von Apokryphen verfasst, unter anderen zwei Bücher *Συμφωνία*, und zwar eine kleine und eine grosse², ferner eine Ascensio Jesaiae, die sog. *Ἀλλογενεῖς*³ und die Bücher auf den Namen des Seth, die nach ihrer Fiktion von ihm selbst überliefert sein sollen. Epiph. erinnert sich selber daran, dass diese Bücher auch bei den „Gnostikern“ und Sethianern in Gebrauch wären, aber sein Mangel

¹ Epiph. h. 40, 2.

² Lipsius zur Quellenkr. S. 193, 1 vermutet, da nachher nur von einem Buche Symphonia die Rede, auch der Ausdruck mehr als wunderlich wäre, einen Textfehler. Leider bemerkt er nicht, an welchen Worten er Anstoss nimmt; ich meinerseits halte einen Textfehler für ausgeschlossen, da der ganze Satz symmetrisch gebaut ist. Lipsius hätte sich nur an die *Μεγάλαι Ἐρωτήσεις Μαρίας* und die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* bei den *Γνωστικά* zu erinnern brauchen. Die *Συμφωνία Μεγάλη* hat Epiph. selbst gelesen, da er ihr seine Angaben über das System entnommen hat; er bezeichnet sie kurzweg als *Συμφωνία*: τὸ δὲ πᾶν ἐκ τοῦ *Συμφωνία* καλουμένου βιβλίου.

³ In cap. 7 bestimmt Epiph. die Zahl der Bücher auf sieben, entsprechend den sieben *Ἀλλογενεῖς*.

an Kritik zeigt sich deutlich darin, dass er gar nicht merkt, dass die Archontiker nichts weiter als ein Abklatsch der vorhin Genannten sind; darum war es ein Unsinn, sie als eine selbständige Sekte hinzustellen und ihnen einen Stifter Petrus zu imputieren, denn jener war nur ein Anhänger der enkratitisch gesinnten „Gnostiker“, der die in Syrien fast erloschene Häresie zu neuem Leben entfachte. Infolge dessen ist auch die Behauptung falsch, dass sie die Apokryphen *ἐπλαστογράφησαν* oder *ἐξετύπωσαν*, vielmehr benutzten sie dieselbe Literatur wie die „Gnostiker“ und Sethianer.

Einige Aufklärungen bedürfen noch die Bücher des Seth und der *Ἀλλογενεῖς*. Bei den Sethianern berichtet Epiph. folgendes: *Βιβλίους δὲ τινὰς συγγράφοντες ἐξ ὀνόματος μεγάλων ἀνδρῶν, ἐξ ὀνόματος μὲν Σήθ ἑπτὰ λέγοντες εἶναι βιβλους· ἄλλας δὲ βιβλους ἑτέρας Ἀλλογενεῖς οὕτω καλοῦσιν*¹, und bei den Gnostikern²: *ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαώθ· εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σήθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται*. Vergleicht man diese Angabe mit den vorhergehenden, so ergibt sich, dass die ganze Sektengruppe sieben Bücher *Σήθ* und sieben Bücher *Ἀλλογενεῖς* benutzte, daher dürfen wir in den Worten *εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ υἱῶν αὐτοῦ* nicht zwei verschiedene Bücher erkennen, vielmehr ist dies nur eine Umschreibung für *Ἀλλογενεῖς*, da ja in diesen auch Seth als Vater derselben eine grosse Rolle spielen musste.

Wenn nun Lipsius bei den Angaben des Epiph. Genauigkeit vermisst, daher für ihn sein Zeugnis nur von „mittelbarem Werthe“ ist, so vermag ich mich seiner Ansicht nicht anzuschliessen; auch ist manches schief aufgefasst, wenn es heisst³: „Wenn Epiphanius aber behauptet, dass die „Archontiker“ selbst diese Bücher erdichtet hätten (*ἐξετύπωσαν*), so muss allerdings gefragt werden, ob diese Angabe genau sei. Denn da sie sich auch im Gebrauche der haer. 26 beschriebenen „Gnostiker“ und „Sethianer“ gefunden haben sollen, von denen die letztere Sektengestalt jedenfalls, und die erstere wenigstens wie Hippolyt sie

¹ Epiph. h. 39, 5.

² Epiph. h. 26, 8.

³ Lips. zur Quellenkr. S. 193 sq.

beschreibt, älteren Ursprungs ist als die erst zu des Epiphanius Zeiten aufgetauchten „Archontiker“, so muss man entweder jene Angabe des Epiphanius, oder die andere, dass jene Bücher auch von jenen älteren Sekten benutzt wurden, fallen lassen. Doch ist hier überhaupt auf Genauigkeit nicht zu rechnen. Denn die mündlichen Nachrichten, welche Epiphanius über die Sethianer eingezogen haben will (haer. 39,1), werden keine anderen sein, als dieselben, welche er bei Gelegenheit der Bekämpfung jenes Petrus, oder auch nachmals über die Lehre seines Schülers Eutaktos gesammelt hat. Da er selbst aber in seiner Jugend mit den verwandten Phibioniten in Aegypten zusammentraf (haer. 26,17). so konnte ihm leicht geschehen, dass er das einst in Aegypten und später in Palaestina Gehörte im Gedächtnisse nicht mehr genau auseinanderhielt. Über die Sethianer hat er nun aus eigner Wissenschaft nichts anzuführen als einige Büchertitel (s. o.) und die Notiz, dass sie behaupteten, die Frau des Seth habe Horaia geheissen. Letztere Angabe kann aber sehr gut in den Büchern Seth oder Allogeneis gestanden haben, und ihr angeblicher Gebrauch bei den Sethianern wird erst aus den Titeln dieser Schriften selbst erschlossen sein. Die Angabe aber, dass auch die „Gnostiker“ die Bücher Seth gebrauchten, braucht sich gar nicht auf die ägyptischen Phibioniten zu beziehen, sondern wird aus derselben Quelle geflossen sein, wie die Nachrichten haer. 39,5. 40,7, was um so erklärlicher ist, da ja die „Archontiker“ nur eine spätere Gestalt derselben Sekte, welche er anderwärts als „Gnostiker“ und „Sethianer“ aufführt, repräsentiren. Epiphanius fand also in Aegypten und Palaestina die Überreste der älteren ophitischen Parteien vor, welche dort Phibioniten hier Archontiker genannt wurden, und bekam zugleich die ziemlich zahlreichen Geheimschriften dieser Häretiker in die Hände, welche immerhin zum Theil in weit früheren Zeiten verfasst und bei verschiedenen ophitischen Parteien verbreitet gewesen sein mögen, wenn auch das Zeugniß des Epiphanius selbst hierfür nur von mittelbarem Werthe sein kann.“

Dem gegenüber können wir nur dasselbe wie oben wiederholen: Eine selbständige Sekte der Archontiker hat es niemals gegeben, diese hat Epiph. erst erfunden; auch der Name „Archontiker“ wird von ihm stammen, denn dieser besagt gar nichts. Wir können in ihnen mit Lipsius nur den letzten Rest einer

älteren Sektengruppe erblicken, die in früherer Zeit eine Einheit gebildet, später sich aber in zwei Richtungen gespalten hat, in die asketische Richtung: Severianer, Archontiker, Sethianer, und in die libertinistische: Nicolaiten, Gnostiker und Kainiten. Beide haben im Simonianismus ihre gemeinsame Wurzel, daher erklärt sich die Thatsache, dass ein grosser Teil der älteren Literatur von beiden gemeinsam benutzt wurde. Freilich müssen wir annehmen, dass die einzelnen Bücher von dieser oder jener Partei eine Überarbeitung erfahren haben, denn es lässt sich nicht erwarten, dass die Severianer, Archontiker und Sethianer die von greulichen Obscönitäten strotzenden Schriften benutzt haben. Epiphanius merkt von diesem Verhältnis gar nichts, sondern stemgelt die zu seinen Zeiten befindlichen Richtungen zu ganz von einander unabhängigen Sekten, wiederholt daher bei jeder derselben seine in jedem einzelnen Fall gewonnenen Resultate, statt „das einst in Aegypten und später in Palaestina Gehörte nicht mehr genau im Gedächtnisse auseinander zu halten.“

Wie schon oben erwähnt, hat Epiphanius die Hauptlehren der Archontiker der sog. grossen Symphonia entnommen. Nach ihr haben sie einen *ὀγδοάδα οὐρανὸν καὶ ἑβδομάδα*; dies ist nun nicht so zu verstehen, als wenn sie fünfzehn Himmel annehmen, vielmehr ist die *ἑβδομάς* in der *ὀγδοάς* enthalten; letztere umfasst die Barbelo und die sieben Archonten. Die Barbelo heisst hier die *μήτηρ φωτεινὴ ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδοῶ* (sc. οὐρανῷ); jeder der folgenden sieben Himmel hat einen Archonten, der sich *ἀρχαί*, *ἕξουσία* und *ἀγγελικαὶ ὑπηρεσίαι* zum Dienste geschaffen hat. Sabaoth regiert als Tyrann im siebenten Himmel und beherrscht die übrigen. Die Speise der *ἀρχαί* und *ἕξουσία* ist die Seele, ohne welche sie nicht leben können, da jene von der oberen Feuchtigkeit stammt und ihnen *δύναμις* gewährt. Der Teufel ist der Sohn der siebenten *ἕξουσία* d. h. des Sabaoth¹, welcher der *ἀριστερὰ ἕξουσία* angehört. Derselbe tritt seinem Vater gegenüber feindlich auf, hat sich mit der Eva vereinigt und mit ihr Kain und Abel gezeugt. Beide Brüder hegten grosse Eifersucht gegen einander und, da sie beide von Liebe zu ihrer Schwester entbrannt waren, tötete Kain den Abel, nicht also des-

¹ Vergl. h. 45, 1 s. o.

halb, weil letzterer Gott angenehm war¹. Darauf zeugte Adam mit Eva den Seth, der *φύσει ἴδιος αὐτοῦ υἱός* war. Die *ἄνω δύναμις* d. h. die Barbelo stieg mit den dem guten Gott dienstbaren Engeln herab, entrückte Seth, welcher von der Sekte auch *ἀλλογενής* genannt wird, in die obere Welt, um ihn daselbst aufzuerziehen und vor Kain zu schützen. Nach bestimmter Zeit trug sie ihn wieder in diese Welt hinab und bildete ihn *πνευματικός* und *σωματικός*, damit Kain und die übrigen *ἔξουσῖαι* und *ἄρχαι* des Weltschöpfers keine Macht über ihn hätten.

Auch hier tritt wie bei den Severianern der antijüdische Charakter hervor: ein Dualismus zwischen dem Judengott, dem *κοσμοποιός θεός*², und dem *ἀγαθός θεός*, der aber nicht zum Libertinismus geführt hat, wenigstens nicht bei Petrus und Eutaktos. Freilich hat auch innerhalb dieser Sekte der Libertinismus bald Boden gefasst, wenn wir in den Worten des Epiphanius mehr als eine beliebte Phrase erkennen dürfen: *Καί τινες μὲν αὐτῶν κατὰ τὰ σώματα κεχραμμένοι ἀσελγεία τεγγάνουσι· ἄλλοι δὲ δῆθεν προσποιητὴν νηστείαν ὑποκρίνονται, ἀπατῶσι δὲ τοὺς ἀφελεστεροὺς ἀνθρώπους προσχῆματι μοναζόντων ἀποταξίαν τινὰ σεμνυρόμενοι*. Letztere Bemerkung ist gehässig und wie Epiph. bei Männern wie Petrus und Eutaktos widerwillig zugestehen muss, rein erdichtet.

Seth hat nun dem *ποιητής* od. *δημιουργός* nicht gedient, sondern der *ἀκατονόμαστος δύναμις* und dem *ἄνω ἀγαθός θεός*³, und viele Dinge über den Weltschöpfer, die *ἄρχαι* und *ἔξουσῖαι* offenbart, die in den Büchern des Seth niedergelegt sind. Seth besitzt sieben Söhne, die nach ihrem Vater „*ἀλλογενής*“ *ἀλλογενεῖς* genannt werden.

¹ Epiph. h. 40, 3.

² Vergl. Ebend. cap. 7: *Καὶ πολλὰ ἔστιν ἃ μυθοποιούντες πλαστῶς ἐκτυποῦσι, βλάσφημά τε πλάττοντες κατὰ τοῦ ὄντος θεοῦ παντοκράτορος, πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἄρχοντας ὄντος καὶ πονηρίας εὐρετοῦ, ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς λόγων ἀλίσκονται*.

³ In cap. 5 der *ἀκατάληπτος θεός* od. *πατήρ* genannt. Vergl. h. 45, 1: *εἶναί τε ἐν ἀκατονομάστῳ τινὶ ἀνωτάτῳ τε οὐρανῷ καὶ αἰῶνι ἀγαθόν τινα θεόν*.

Nach Lehre der Archontiker giebt es keine Auferstehung des Leibes, wohl aber der Seele; auch verwerfen sie die Taufe, *κἄν τε εἴεν τινες ἐν αὐτοῖς προειλημμένοι καὶ βαπτισμένοι*. Die Teilnahme an den Mysterien ist streng verboten *ὡς ἄλλοτριαν οὐσαν καὶ εἰς ὄνομα Σαβαὼθ γεγενημένην*, so dass der Antijudaismus auf die höchste Spitze getrieben wird. Daher können nur diejenigen Seelen gerettet werden, welche die Gnosis erlangt, die Taufe und den Namen des Gesetzgebers Sabaoth vermieden haben. Ist aber dies geschehen, so fliegen sie von Himmel zu Himmel, geben jeder *ἐξουσία* ihre *ἀπολογία* und gelangen zu der oberen Mutter und zum Vater des Alls, an den Ort, von welchem sie in die Welt gekommen sind ¹.

Zum Schluss nennt Epiph. noch zwei Propheten: *Οὗτοι δὲ καὶ ἄλλους προφήτας φαθὲν εἶναι, Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανὸν ἀρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας* ².

Die Berührungspunkte mit den Severianern liegen so auf der Hand, dass es keiner näheren Ausführung bedarf. Nur möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Verwerfung von Taufe und Abendmahl kein ursprünglicher Zug, m. E. vielmehr eine ins Extreme gehende Reaction gegenüber den Auswüchsen der orgiastischen Kulte ihrer Brüder ist. Daher liegt von dieser Seite kein Grund vor, die Verwandtschaft der Archontiker mit den Verfassern der P. Sophia und der beiden Bücher Jeû zu leugnen.

Da nun die Bücher des Seth und der Allogeneis uns auf die Sethianer hingewiesen haben, so werden wir nicht umhinkönnen, auch diese Sekte näher zu betrachten, wie sie uns Epiph. in h. 39 schildert ³. Grosses Interesse bietet die Einleitung: *Σηθιανοὶ πάλιν αἴρεσις ἑτέρα ἐστὶν οὕτω καλουμένη. Οὐ πανταχοῦ δὲ αὕτη εὐρίσκεται οὔτε ἢ πρὸ ταύτης ἢ τῶν Καϊανῶν*

¹ Ebend. cap. 2.

² Ebend. cap. 7.

³ Vergl. Pseudo-Tertull. cap. 47. Philastr. cap. 3. Hippolyt Philos. V, 19—21, p. 198ff. u. X, 11, p. 506ff. und Epist. ad Titum in Pamphilus Apologia pro Origene p. 22 sq. cf. Orig. Opp. ed. de la Rue IV, 695 sq.

λεγομένη. Τάχα δὲ ἤδη καὶ αἱ πλείους τούτων ἐξερίξωθησαν ἐκ τοῦ κόσμου. Τάχα δὲ οἶμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ συντετυχημένοι καὶ ταύτῃ τῇ αἰρέσει. Οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μέμνημαι, ἐν ἣ ἀύτοις συνέτυχον. Καὶ τὰ μὲν κατὰ ἱστορίαν φύσει ἀντοψία περὶ ταύτης ἔγνωμεν, τὰ δὲ ἐκ συγγραμμάτων. Wie die Gnostiker und Severianer befindet sich diese Sekte in Ägypten, freilich ist sie dem Aussterben nahe; dies wiederholt Epiph. am Schluss: Τὰ δὲ νῦν συντόμως οὕσης τῆς αἰρέσεως οὐκ ἐνδεηθεὶς ἐπεκτείνει τὸν κατ' αὐτῆς ἔλεγχον. ἀποῦμαι τοῖς παροῦσι μόνοις¹. Es ist sehr zu beklagen, dass er sich des Ortes nicht mehr erinnert, wo er mit ihr zusammengetroffen ist; jedenfalls geschah dies in Unterägypten; Alexandrien kann es nicht gewesen sein, da er sich dessen wohl erinnert hätte. Neben der Autopsie standen ihm noch *συγγράμματα* für die Kenntnis ihrer Lehren zur Verfügung. Lipsius regt hier die Frage an, ob die *συγγράμματα* gnostische Originalwerke oder christliche Quellenschriften sind. Er selbst entscheidet sich für die letztere Annahme und denkt an das *σύνταγμα* von Hippolyt, ebenso auch bei haer. 26, 19². M. E. ist diese Annahme keineswegs gesichert, denn wenn auch Epiph. die gnostischen Werke gewöhnlich *βιβλοι* oder *ἀπόκρυφα* nennt, so gebraucht er doch in haer. 38, 1³ den Ausdruck *συγγράμματα*, wo es sich zweifellos um gnostische Originalwerke handelt.

Die Sethianer leiten ihr Geschlecht von Seth, dem Sohne des Adam, ab, der mit allen Zeichen der Tugend und Gerechtigkeit ausgestattet sei. Sie nennen ihn auch Christus und identifizieren ihn mit Jesus. Wie die vorhin behandelten Gnostiker schreiben sie die Weltschöpfung nicht der *ἄνω δυνάμεις*, sondern den Engeln zu. Am Anfang existierten zwei Menschen, von welchen Kain und Abel abstammten; über den Besitz derselben gerieten die Engel in Streit, infolge dessen wurde Abel von Kain getötet.

¹ Epiph. h. 39, 9.

² Lips. zur Quellenkr. S. 108, Anm. und S. 188.

³ Καὶ ἄλλα τινὰ συγγράμματα ὡσαύτως πλάττονται κατὰ τῆς Ἰστέρας. Auch gebraucht Epiph. den Ausdruck *συγγράφεσθαι* h. 26, 8 und *συγγράφειν* h. 39, 5 von ihren Büchern; ferner nennt er h. 38, 2 das *ἀναβατικὸν Παύλου* ein *σύνταγματίον*.

Im Zorn darüber liess die *ἄνω δύναμις* od. *μήτηρ* den Seth geboren werden und legte in ihn ihre *δύναμις*: *Καὶ καταλαβοῦσα ἐν αὐτῇ σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ οὐστάσεως. Καὶ εἶναι ταύτην σύστασιν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἐκλογὴν σπέρματος καὶ γένους· ὅπως διὰ τῆς ταύτης οὐστάσεως καὶ τούτου τοῦ σπέρματος καθαιρεθῶσιν αἱ δυνάμεις τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιημάτων καὶ τοὺς δύο ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπους¹.*

Demgemäss sind die Nachkommen des Seth das auserwählte und mit der oberen *δύναμις* ausgestattete Geschlecht. — Als nun eine Vermischung der Engel und Menschen stattgefunden hatte, führte die „Mutter“ zur Vernichtung des Menschengeschlechtes und der Rettung des Seth-Geschlechtes die Sintflut herbei. Aber die Engel versteckten den Cham heimlich in der Arche Noah's, indem jener von ihrem Samen war, mithin die *λίθη*, *πλάνη*, *ἀμαρτήματα* und *πολυμιξία* wieder in die Welt einführte. — Von Seth stammt Christus ab, der in wunderbarer Weise in die Welt gekommen ist, ohne geboren zu werden; ja Christus ist mit Seth identisch².

Ausser den schon oben genannten sieben Büchern des Seth und der Allogeneis führt Epiph. eine Apokalypse des Abraham und ein Buch des Moses³ an und bezeichnet eine gewisse *Ἔραία* als das Weib des Seth.

Die Sethianer zeigen eine grössere Verwandtschaft mit den Kainiten als mit den Archontikern und Severianern; aber sie sind dem Libertinismus nicht ergeben und feiern keine Mysterienorgien; wenigstens scheint Epiph. nicht solches bei seinem Zusammentreffen mit ihnen bemerkt zu haben, sonst würde er sicherlich in Klagen über derartige Frivolitäten, wie er sie gern

¹ Ebend. cap. 2.

² Über die Auffassung dieser Stelle vergl. Lipsius, zur Quellenkr. S. 191. Ob er aber das Richtige getroffen, wage ich noch nicht zu entscheiden.

³ Auch dieses Buch ist ohne Zweifel eine Apokalypse gewesen und hängt mit den von Epiph. h. 26, 8 genannten *ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* zusammen.

zu erheben beliebt, ausgebrochen sein. Aus diesen Gründen sind wir wohl berechtigt, die Sethianer zu dem enkratitischen Flügel der „Gnostiker“ zu rechnen.

Welcher von den drei zuletzt behandelten Sekten gehören nun die Verfasser der P. Sophia und der beiden Bücher Jeü an? Nehmen wir mit Recht an, dass dieselben in Ägypten gelebt haben, so scheiden schon die Archontiker aus, da sie in Syrien und Palästina sesshaft waren. Dasselbe Schicksal trifft auch die Sethianer, obwohl sie in Ägypten verbreitet waren; denn unsere Originalwerke wissen von der hervorragenden Bedeutung des Seth und seines Geschlechtes gar nichts. Dagegen spricht alles für die Severianer, denn diese fanden wir zu Epiph. Zeiten in den *ἀνωτάτω μέρη* d. h. in der Thebais; aus der Thebais oder genauer aus Theben stammen unsere Urkunden. In der Lehre von der Weltschöpfung herrscht sehr grosse Übereinstimmung; der Judengott Sabaoth ist der Weltschöpfer und grosse Archon, der Vater des Teufels, welcher im zweiten Buche Jeü „Taricheas“ genannt wird. Auch macht die Enthaltung vom Weingenuss erklärlich, warum beim Abendmahl das Verwandlungswunder von Wein zu Wasser stattfindet; ebenso trifft die strenge *ἐγκράτεια* und Stellung in der Ehefrage zu.

Epiphanius führt keine Spezialtitel von Werken, die er eingesehen, an; er hat nur durch *ἀκοή* von einigen Apokryphen Kunde erhalten, unter denen sich also auch unsere Werke befinden haben müssen. Nun hatten wir schon oben mit Lipsius vermutet, dass diese *ἀπόκρυφα* keine andern als die in den Händen der verwandten Parteien gewesen sind; ist diese Annahme richtig, so haben wir eine grosse Auswahl vor uns. Unter den von Epiph. angeführten Büchern hat Harnack¹ die *Μεγάλαι* und die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* herausgehoben. Er hat bemerkt, dass die P. Sophia mit den erstgenannten eine grosse Verwandtschaft zeige, wenn sie auch sicher nicht mit diesen identisch sei. „Dort wie hier ist Maria die Hauptperson, dort wie hier empfängt sie neue Offenbarungen, dort wie hier ist die Scene auf dem Ölberg, endlich dort wie hier werden die neuen Offenbarungen sorgfältig in Beziehung gesetzt zu den alten Offenbarungen, dem Evangelium (Joh. Ev.).“ Er kommt zu der Annahme, dass

¹ Untersuch. S. 107 f.

die *Μιχαὶ Ἐρωτ. Μαρ.* mit der P. Sophia identisch sind, deren Epiph. nur im Vorübergehen Erwähnung thut, ohne über sie etwas Genaueres mitzuteilen. „Dürfen wir annehmen, dass die „Kleinen Fragen“ ebenfalls, wie die grossen und wie schon der Titel besagt, Maria zum Mittelpunkt machten, neue Offenbarungen enthielten, auf dem Ölberg diese Offenbarungen mitgeteilt sein liessen und sich sorgfältig auf das alte Evangelium¹ bezogen, aber frei von Obscönitäten waren, so haben wir unser Buch Pistis-Sophia zu erkennen, dem wir ja den Namen „Fragen der Maria“ geben zu müssen glaubten“². Dieser Hypothese steht nichts im Wege, wenn die Severianer mit den *Γνωστικοί* ursprünglich eine Sekte gebildet und dieselbe Literatur benutzt haben. Nur so viel möchte ich noch bemerken, dass, wenn die P. Sophia mit den *Μιχαρ. Ἐρωτ. Μαρ.* identisch sein sollte, die letzteren kein einheitliches Werk gebildet haben, sondern auf dem Wege späterer Kompilation entstanden sein müssten. Denn nach unsern Untersuchungen waren die letzten beiden Bücher der P. S. aus einem älteren Werke, welches den Namen *Τεύχη τοῦ Σωτήρος* führte, entnommen, während der erste Teil von einem späteren Verfasser geschrieben, daher das ganze Werk mit Unrecht von Woide als Pistis Sophia bezeichnet wurde.

Wann ist nun unser Werk verfasst? Harnack hat mit Scharfsinn³ acht resp. neun Punkte aufgestellt, welche dasselbe in der

¹ Über die Benutzung der *ζηταὶ βιβλοὶ* bei den Severianern s. o.

² Unabhängig von Harnack hat Renan (Marc Aurèle S. 120, 3.) dieselbe Vermutung ausgesprochen: L'ouvrage est peut-être identique aux „Petites interrogations de Marie“ dont Epiphane parle comme d'un ouvrage gnostique. Voyez l' Egl. chrét. p. 528. La Pisté Sophia consiste, en effet, pour la plus grande partie en interrogations adressées par Marie à Jésus. D' autre part. les Psaumes de Valentin (Tertull. de carne Christi 17, 20) pourraient être les psaumes (*μετάνοιαι*), que l'auteur met dans la bouche de Pistis Sophia (Schwartz p. 35. 39. 61. etc.)“. Leider giebt Renan keine nähere Begründung seiner Ansicht; auch hat er diese Fragen, wie S. 145 lehrt, nicht mit Maria Magdalena, sondern mit Maria, der Mutter Jesu, in Verbindung gebracht. Das ist ein Irrtum (s. o.).

³ Unters. etc. S. 95 ff.

zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden sein lassen, ein Resultat, zu dem bereits Koestlin gekommen war, und dem auch ich meinerseits mich ohne Bedenken anschliessen möchte. Nur das vierte und vielleicht das dritte Buch gehören, wie unsere früheren Untersuchungen zeigten, einer älteren Epoche an, daher möchten wir diese einige Decennien früher entstanden wissen.

Von hier aus können wir das Alter der beiden Bücher Jeü bestimmen; denn unsern früheren Ausführungen gemäss waren dieselben bereits dem Verfasser resp. den Verfassern der drei ersten Bücher der P. S. bekannt und genossen ein so hohes Ansehen, dass sie der Sage nach der Uroffenbarung Jesu an Henoch im Paradiese entstammen sollten. Jener sollte sie nämlich diesem aus dem Baume des Lebens und der Erkenntnis diktiert haben; derselbe hatte sie dann dem Befehle jenes gemäss auf dem Berge Ararat niedergelegt und, um sie vor dem Neide der Archonten und vor der Sintflut zu retten, durch einen Archonten Kalapatauroth bewachen lassen. Diese Fabel weist m. E. darauf hin, dass das Werk innerhalb der Literatur der Sekte ein bedeutend hohes Alter repräsentierte. Und in der That haben unsere Untersuchungen ergeben, dass dasselbe zwar mit der P. S. eng verwandt ist, aber diese in allen Punkten an Altertümlichkeit weit überragt. Daher werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die beiden Bücher Jeü in den ersten Decennien resp. Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden sein lassen; m. E. wenigstens werden keine Gegeninstanzen angeführt werden können.

B. Ursprung, Zeit und Ort des zweiten koptisch-gnostischen Originalwerkes.

Gaben uns die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeü keine so sicheren Indicien an die Hand, dass man sie auf Grund derselben einer bestimmten Sekte ohne Weiteres zuschreiben konnte, so ändert sich die Sachlage bei unserem zweiten Originalwerke; denn hier finden wir die so schmerzlich vermissten äusseren Anhaltspunkte, welche für die Bestimmung der Sekte und der Chronologie von der höchsten Wichtigkeit sind und indirekt zugleich auf die vorhin behandelten Werke neues Licht werfen werden.

Ganz unschätzbar für die Geschichte des Gnosticismus ist folgende Stelle in P. 12^a: „Damit wir den Gegenstand durch diejenigen erfassen, welche ihn vorzüglicher beschreiben können — was uns anbetrifft, so sind sie nicht im Stande, ihn in anderer Weise zu verstehen, d. h. wir. — Zu beschreiben ihn mit Fleischezunge, wie er ist, eine Unmöglichkeit ist das; denn Grosse sind es, welche vorzüglicher als die Dynameis sind, so dass sie es (?) durch *ἔννοια* vernehmen und ihm (?) folgen, ausser sie träfen einen Verwandten derselben in irgend Jemand, welcher inbetroff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag. Denn jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil nämlich der Mensch ein Verwandter des Mysteriums ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen. Es haben die Dynameis aller grossen Äonen der in Marsanês befindlichen Dynamis gehuldigt und gesagt: „Wer ist derjenige, welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?“ Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist.“ Er hat den dreimalgewaltigen, vollkommenen Unsichtbaren offenbart.“ Ich muss gestehen, dass die vorliegende Stelle für das richtige Verständnis sowohl wie für eine genaue Übersetzung die grössten Schwierigkeiten bietet. Das Satzgefüge ist zerrissen, der logische Gedankenzusammenhang oft nicht vorhanden und die Beziehung der einzelnen Pronomina unklar. Wir dürfen aber deshalb uns nicht für berechtigt halten, diese Stelle für korrupt zu erklären, wie Amélineau es gethan hat; vielmehr sieht man deutlich, dass der Übersetzer, da ihm selbst der Gedankenzusammenhang unklar war, das Original ganz ängstlich Wort für Wort wiedergegeben, ja sogar die griechischen Conjunktionen stehen gelassen hat; nur möchte er sich vielleicht bei der Übersetzung der Pronomina geirrt haben. Ich bezweifle überhaupt, ob dem Verfasser des Originals der Gedankengang in allen seinen Teilen klar gewesen ist, oder man müsste annehmen, dass er seine Gedanken in möglichster Gedrängtheit geben wollte, daher er die notwendigen Zwischenglieder ausliess. Eine sichere Entscheidung wird nicht möglich sein.

Um nun den Sinn der Stelle zu verstehen, wird es nötig sein, auch die vorhergehenden Sätze näher ins Auge zu fassen. „Dies sind die zwölf Väter, welche den Setheus umgeben, indem

sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. Und in ihnen haben die, welche ausserhalb von ihnen sind, Merkmale empfangen, und deswegen preisen sie (sc. die ausserhalb Befindlichen) dieselben zu jeder Zeit. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, welche eine Krone auf ihrem Haupte tragen und Strahlen in die sie umgebenden Welten aus dem Lichte des in ihm verborgenen *μονογενής* werfen, welchen sie suchen¹. Es handelt sich also am Schluss um den Monogenes, welcher im Setheus verborgen ist, und den alle suchen (sc. um ihn kennen zu lernen). Dasselbe Thema wird in P. 13^a fortgesetzt, wenn es heisst: „Ein jeder von den vollkommenen Menschen hat ihn gesehen, sie sprachen zu ihm, indem sie ihn ihrem Munde gemäss priesen. Dies ist der im Setheus verborgene *μονογενής*; dies ist derjenige, welcher die „Lichtfinsternis“ genannt wurde; wegen der Fülle seines Lichtes wurden sie in Bezug auf sich allein verdunkelt. Dies ist derjenige, durch welchen Setheus König ist; dies ist der *μονογενής*; in seiner rechten Hand befinden sich zwölf Vaterschaften von dem Typus der zwölf Apostel und in seiner Linken befinden sich dreissig Dynameis, indem jede zwölf ausmacht und jede zwei Gesichter vom Typus des Setheus hat.“ Dadurch werden wir zu der Annahme geführt, dass auch die dazwischen liegenden Aussagen mit dem *μονογενής* in nähere Beziehung gebracht werden müssen, selbst wenn nirgends von ihm die Rede ist.

Der Verfasser ist bis zur Beschreibung des im Setheus verborgenen *μονογενής* gelangt; plötzlich steigt in ihm der Gedanke auf, woher er die Kenntnis über diesen besitze, denn mit „wir“ führt der Verfasser sich ohne Frage selber ein. Er selbst fühlt sich nicht befähigt, den vorliegenden Gegenstand zu behandeln, da die Fleischeszunge, ebenso wenig der irdische Verstand den gestellten Anforderungen entsprechen. Er sieht sich deshalb nach andern Hilfsmitteln um, die jene Lücke ausfüllen können, und findet, dass es „Grosse“ giebt, welche ihn bedeutend überragen, ja die noch vorzüglicher als die Dynameis d. h. die himmlischen Geister sind, indem sie den Gegenstand durch ihre *ἔννοια* erfassen können. Unklar bleibt mir der Zusammenhang mit dem Folgenden: „Ausser sie träfen einen Verwandten derselben in

¹ P. 11^a.

irgend Jemand, welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag“; m. E. kann man unter dem „Verwandten derselben“ nur einen „Verwandten der Grossen“ verstehen, der sich in einem Menschen manifestiert hat und darum „inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag“. Diese Deutung scheint die folgende Sentenz: „Denn jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil nämlich der Mensch ein Verwandter des Mysteriums ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen“ zu bestätigen; der Verfasser will nachweisen, dass es Menschen giebt, die mit einer höheren Kraft ausgestattet sind, infolge dessen die himmlischen Geheimnisse der Menschheit offenbaren können. In diesem Sinne haben die Dynameis aller grossen Äonen dem Marsanès wegen der in ihm befindlichen höheren Dynamis gehuldigt. Dieser Marsanès gehörte also zu den „Grossen“ und war im Besitze einer selbst die himmlischen Geister überragenden Dynamis. Diese himmlischen Geister haben nun gefragt: „Wer ist derjenige welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?“ Diese Frage würde ganz unverständlich sein, würden wir sie noch mit Marsanès in Verbindung bringen, denn die Aussage der Dynameis wäre in diesem Falle sehr eigentümlich gefasst, da doch schon aus ihrer Huldigung hervorgeht, dass Marsanès das Himmlische mit eigenen Augen geschaut hat. Und was sollte dann der Nachsatz „dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat“ zu bedeuten haben? — Jetzt müssen wir uns des oben dargelegten Gedankenzusammenhanges, dass nämlich von dem *μονογενής* gehandelt wird, erinnern und das „er“ im Nachsatze auf diesen *μονογενής*¹ beziehen. Ist dies die richtige Interpretation, so wird die Antwort auf jene Frage leicht verständlich; sie lautet: „Nicotheos hat von ihm (sc. *μονογενής*) geredet und hat ihn (sc. *μονογ.*) geschaut, denn er ist jener (sc. derjenige, welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, und durch den der *μονογενής* sich offenbart hat). Er (sc. Nicotheos) sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist“; er (sc. Nicotheos) hat den dreimalgewaltigen, vollkommenen Unsicht-

¹ Bereits in dem Satze „welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist“ muss unter „er“ der *μονογενής* verstanden werden.

baren offenbart. — Hier haben wir unzweifelhaft ein wörtliches Citat aus einem dem Nicotheos zugeschriebenen Werke vor uns, welches unser Verfasser als Hauptquelle für die Beschreibung des *μονογενῆς* benutzt hat. Da es sich nun um Offenbarungen handelt, so ergibt sich, dass das Werk des Nicotheos eine Apokalypse war.

Nun berichtet Epiph. h. 40, 7 von den Archontikern: „*Οὗτοι δὲ καὶ ἄλλους προφήτας φασὶν εἶναι, Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανὸν ἀρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας*“. Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, dass Marsanès und Marsianos eine und dieselbe Persönlichkeit sind. Welches der wirkliche Name gewesen, und wie er etymologisch zu erklären ist, wage ich nicht zu entscheiden; doch ist soviel sicher, dass derselbe weder ägyptischen noch griechischen, sondern syrischen Ursprungs ist. Dies stimmt vortrefflich; denn in Syrien hat Epiph. diese Sekte, welcher er den Namen „Archontiker“ beilegt, angetroffen. Die Angabe des Epiphanius, dass dieselben von diesen beiden Propheten behauptet, sie wären in die Himmel versetzt und nach Verlauf von drei Tagen wieder hinabgestiegen, wird durch unsere Stelle bestätigt und glücklich ergänzt. Wir lernen hier, dass Marsanès bei seinem Durchgang durch die oberen Welten von den grossen Äonen als ihr Herr und Gebieter seine Huldigung empfangen und nach seiner Rückkehr den Menschen das, was er daselbst geschaut, offenbart haben soll. Freilich darf man nicht glauben, dass ein Mann namens Marsanès wirklich existiert hat, er ist vielmehr ebenso wie Martiades, Barcabbas und andere eine rein fingierte Persönlichkeit.

Auf diese Weise gelangen wir zu dem Resultat, dass das zweite gnostische Werk ein Produkt der Archontiker oder wenigstens der syrischen Gnostiker ist, von denen jene nur ein späteres *ἀπόσπασμα* bilden. Damit ist nun noch keineswegs gesagt, dass das Werk in Syrien selbst entstanden ist, da die syrische Gnosis in allen Ländern ihre Anhänger hatte; dies ist vielmehr eine andere Frage.

Wer aber ist Nicotheos? Welchem Werke desselben ist unser Citat entnommen? Ich muss gestehen, dass ich lange Zeit auf diese gestellten Fragen keine Antwort zu geben wusste, da ein Mann dieses Namens in der gesamten patristischen Literatur nicht existiert. Ich wollte daher schon alle Hoffnung

aufgeben und ihn mit dem ganz obscuren Phôsilampês¹, aus dessen Buch gleichfalls zwei Citate geflossen sind, auf eine Linie stellen, als ich bei meinem Studium des Neuplatonismus auf die Werke Plotin's und auf die von seinem Schüler Porphyrius verfasste Vita geführt wurde. Welch' ein glücklicher Zufall! Denn in dieser Vita fand ich nicht nur das lang ersehnte Buch des Nicotheos², sondern auch in anderer Beziehung wurden meine Erwartungen weit übertroffen. Mit einem Schlage hatte nämlich das Kapitel 16 eine ganz andere Bedeutung für die Geschichte des Gnosticismus erlangt, als es bis dahin eingenommen; von nun an war die berühmte Schrift Plotin's *πρὸς τοὺς Ἰνωστικούς* in das hellste Licht der Geschichte gerückt.

Wir bringen zunächst das sechzehnte Kapitel der Vita zum Abdruck: *Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγεμένοι*

¹ Der Name ist aus den beiden griechischen Wörtern φῶς und λάμπειν zusammengesetzt.

² Das Dictionary of Christian Biogr. von Smith und Wace hat diesen Namen aus Versehen nicht aufgeführt. Herr Prof. Erman machte mich in liebenswürdiger Weise auf den Artikel von G. Hoffmann über „Chemie“ in Ladenburg's Handwörterbuch der Chemie II, 3, 1884. S. 516—539 aufmerksam. In diesem fand ich auf S. 519 eine kurze Mitteilung aus der Gothaer Handschrift Ch. n. 249 b, Fol. 195 f. über das Buch des Zosimus, welches den Titel Imuth führte. Er schreibt wörtlich: „In der Vorrede des Omega, Fol. 195 f., welches über den chemischen Kamin und Apparate handelt, teilt Zosimos — ein leidenschaftlicher Buchstabenspekulant und Etymolog — die Verächter einer seiner Schriften über den Sublimationsapparat als Banausen der adamitischen, von der Heimarmenê beherrschten Menschenklasse zu; Sich selber und die philosophisch gebildeten Chemiker bezeichnet er als Streber nach der höchsten Vernunft, nach der Vereinigung mit dem Princip, dessen höchsten Namen nur „der verborgene Nicotheos“ (El-Gibbôr?) weiss, dessen Beiname das Licht ist, welches als Jesus Christus in die Adamiten dringt etc.“ Hier wird derselbe Nicotheos in einer alchemistischen Schrift genannt; das ist sehr merkwürdig. Ich hoffe diesen Spuren später weiter nachgehen zu können, für jetzt muss ich mich mit jenem Hinweis begnügen.

οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλινον, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβου καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ¹ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος· ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνοουσίαις, γράφας δὲ καὶ βιβλίον, ὅπερ πρὸς τοὺς Γνωστικῶν ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἄμελιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ καλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἴλοντο πρεσβεύειν.

In der Geschichte der Philosophie und speziell in der Kirchengeschichte ist schon häufig dieses merkwürdige Kapitel besprochen worden; aber alle scharfsinnigen Untersuchungen konnten nichts fruchten, denn mochten auch die Angaben des Porphyrius noch so reichhaltig und lehrreich sein, so hatten sie gar keinen Wert, weil sie von der übrigen bekannten Literatur ganz verlassen waren. Daher sagt Neander² mit Recht³: „Erst der Ordner der Schriften Plotin's, sein Schüler Porphyrius, hat jenes Buch als ein gegen die Gnostiker gerichtetes bezeichnet; in seiner Lebensbeschreibung Plotin's aber führt er nur solche Namen derselben an, die uns fast ganz unbekannt sind, und gerade die Namen der uns bekannten Vorsteher gnostischer Schulen fehlen an jener Stelle durchaus“⁴. Zu demselben Resultat ist Baur⁵ gelangt: „Diese Stelle scheint allerdings beim ersten

¹ Reines. hat *Δημοστράτου Λυδοῦ*, Creuzer *Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ* conjiciert, doch ist diese Verbesserung ohne Wert.

² „Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buches der zweiten Enneade des Plotinos“, Abhandl. d. Berl. Akad. Jahrg. 1843 phil.-histor. Klasse S. 299 ff.

³ Ebend. S. 300.

⁴ Vergl. auch S. 301.

⁵ Christliche Gnosis S. 436.

Anblick ein nicht unwillkommenes Licht zu geben, wesswegen Creuzer in der genannten Abhandlung¹ sich hauptsächlich auch mit dieser Stelle beschäftigt hat. Creuzer glaubt in der für die Geschichte der Philosophie und der christlichen Kirche so wichtigen Erzählung, die sie enthalte, befriedigenden Aufschluss über die Frage zu finden, welche Bewegungsgründe den Plotin zur Abfassung dieses Buchs bestimmt, und was den Porphyrius berechtigte, demselben den Titel: „Gegen die Gnostiker“ zu geben. Diese gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem einfachen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Creuzer selbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkommende Namen gestehen müssen, nicht sehe, welche befriedigende Auskunft sie uns geben kann“.

Aber trotz dieses non liquet hat man sich nicht gescheut, die vorkommenden Namen gewaltsam umzuändern oder zu identificieren. Mosheim stellte die Meinung auf, dass *Ἀλέξανδρος ὁ Ἄβυς* der im 1. Timoth. 1, 20 und 2. Timoth. 4, 14 genannte sei, eine Behauptung, welche Tittmann² als ganz verfehlt zurückgewiesen hat. Neander³ schlug die leichte Änderung von *Μέσσο* in *Μαύσσο* vor, ebenso Steinhardt⁴: „Subire possit animum legere *Νικολάου* (st. *Νικοθέου*), quem Gnostici quidam sectae suae principem putabant cf. Clem. Al. Strom. II, 411. III, 436. Neander Histor. Eccles. I. p. 776 *Μέσσο* in *Μαύσσο* facillime mutetur, nisi — Gnostici a vetere Testamento maxime fuissent alieni; quamquam Valentinus, reliquis mitior, Hebraeorum quoque prophetis pneumaticam aliquam, uti dicebat, inspirationem reliquerat. cf. Neander p. 718“. Vorsichtiger drückt sich Creuzer in seinen Annotationes in Plot. vitam p. CXV⁵ aus: „Qui conjecturarum illecebris se irretiri velit, possit ex N. T. haereticorum

¹ Vergl. die Recension desselben über Heigl's Ausgabe von Plotini ad Gnosticos liber in den Theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1834 S. 337/380.

² De vestigiis Gnostic. in N. Test. Lipsiae 1773, p. 184.

³ Kirchengeschichte I, 776.

⁴ Quaestiones de dialectica Plotini ratione, Naumburg 1829 p. 13 not. 30.

⁵ Vergl. Fr. Creuzer Plotini opera omnia, Oxonii MDCCCXXXV

nomina expiscari et pro *Φιλοκόμω* ponere ex 2. Tim. II, 17 *Φιλιππὸν* et pro *Νικοθέω* infamem istum *Νικόλαον* Nicolaitarum auctorem (Apocalyps. II, 6. 15), sed malo profiteri me hos homines non magis nosse, quam Allogenam et Mesum vel Messum (cui Moyssem Ebraeorum legislatorem substituere voluerunt, scribendo *Μωύσον* cf. Neander in Gesch. der christl. Kirche I p. 715 et p. 776), qui hoc agmen claudunt. Nam quod Tennemannus in Geschichte der Phil. VI, p. 200 in *Ἀλλογενοῦς* (vel ut Fabric. nescio unde habet *Ἀλλογένους*) haesitat, poterat pariter in aliis his nominibus haesitare“. Es zeigt sich wieder einmal an einem illustren Beispiel, wie unbesonnen eine Conjekuralkritik vorgeht, die, weil die Stelle nicht verständlich ist, willkürlich emendiert.

Um nun das Porphyrkapitel in seiner vollen Bedeutung zu würdigen, müssen wir zunächst den Inhalt und den Zweck desselben genauer ins Auge fassen.

„Zu Plotin's Zeiten“, sagt Porphyrius, „gab es viele Christen, neben diesen aber auch Häretiker, welche aus der alten Philosophie ihren Auslauf genommen hatten“. Plotin ist ungefähr um 205 n. Chr. geboren und 270 gestorben, mithin ist die Zeit der Häretiker eng begränzt. Diese Häretiker werden nach zwei Seiten hin genauer bestimmt: einmal stehen sie zu den Christen in naher Beziehung, sind aber „Häretiker“, andererseits sind sie aus der alten Philosophie hervorgegangen. Mit den ersteren können nur die Gnostiker gemeint sein, da diese zu Plotin's Zeiten zwar noch eine christliche Sekte waren, aber bereits als *αἵρετικοί* aus der grosskirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden waren¹. Dagegen erleiden die Worte *παλαιὰ φιλοσοφία* eine verschiedene Auffassung. Matter² sagt: Ce sont les doctrines de l'Orient, qu'entend Porphyre et cela caractérise parfaitement

¹ Um 100 Jahre früher war diese Unterscheidung noch nicht eingetreten, da man die Gnostiker als eine innerchristliche Sekte ansah; dies erkennt man deutlich aus Celsus' *λόγος ἀληθής*, der sich bei seinen Anschuldigungen gern auf diese beruft, darum aber von Origenes leicht widerlegt wird, weil dieser den Gnostikern den Namen „Christen“ abspricht. Sehr interessant Orig. c. Celsum VI, cap. 25—38.

² Hist. du Gnostic. II p. 461, Anm. 2.

les gnostiques¹. Creuzer denkt in seiner oben erwähnten Abhandlung² an die altgriechische Philosophie, und mit Recht; denn leider hat Matter gar nicht den Sprachgebrauch der Neuplatoniker, insbesondere des Plotin in Rechnung gezogen, der doch allein Ausschlag gebend sein kann. Plotin nennt nämlich die früheren Philosophen mit Einschluss des Plato und Aristoteles *οἱ παλαιοί, οἱ πάλαι* IV, 3, 25. VI, 8, 19. VI, 4, 16 etc., *οἱ πάλαι σοφοί* V, 1, 6. *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* III, 7, 1. VI, 1, 8³. Auch andere Erwägungen führen zu demselben Schluss; denn es wäre sehr auffallend, welche Gründe Porphyrius resp. Plotin zur Beschäftigung mit christlichen Häretikern bewogen haben sollten, wenn dieselben ihre Weisheit orientalischen Lehren entnommen hätten. Dazu lag m. E. keine Veranlassung vor, wohl aber dann, wenn die Häretiker ausser andern Lehren auch Sätze der griechischen Philosophen sich angeeignet hatten, die dem Neuplatonismus eigentümlich waren, darum jene diesem als gefährliche Konkurrenten erscheinen mussten. Den näheren Grund ersehen wir aus der weiter unten folgenden Notiz: *πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βᾶθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος*. Die Häretiker hatten mithin die griechischen Philosophen nicht gänzlich ignoriert, aber die Behauptung aufgestellt, dass Plato nicht in die Tiefen der intelligiblen Wahrheit und Wesenheit eingedrungen sei. Dies erschien als eine ungeheure Anmassung, die eine energische Zurückweisung von seiten der neuplatonischen Schule erforderte, und Plotin wie seine Schüler haben sich nicht gescheut, den Fehdehandschuh aufzunehmen.

Die Häretiker, welche Porphyrius im Auge hat, sind *οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλινον*. Fabricius giebt in seiner Ausgabe an

¹ Ebend. p. 474.

² S. 345 Anm.

³ Vergl. Kirchner: die Philosophie des Plotin. Halle 1864, S. 180.

— Sehr beachtenswert ist der Sprachgebrauch der Schrift Plotin's *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* II, 9, 6: *ἀρχαία Ἑλληνικὴ* und *ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων*. II, 9, 10: *τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θεῶν ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα*. II, 9, 15: *οἱ τῶν παλαιῶν λόγοι*.

dieser Stelle folgende Anmerkung: „Rectius, ni fallor, οί περί τὸν Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλλινον latine dicentur Adelphius et Aquilinus. Atque Aquilini etiam inter Porphyrii *συμφοιτητάς* Amerium et Origenem apud Eunapium mentio. Sed nisi Eunapium fefellit memoria, omnino Paulinus ibi pro Aquilino legendum ut magnus Pearsonius probe observavit“. Die erste Bemerkung möchte, nach dem späteren Sprachgebrauch zu urteilen, richtig sein¹; viel grössere Schwierigkeiten bereitet uns aber die Erklärung der von Fabricius angezogenen Stelle des Eunapius². Dieselbe lautet also: „*Συμφοιτηταὶ μὲν οὖν — ὡς αὐτὸς ἀναγράφει — κράτιστοι τινες ὑπήρχον, Ὀριγένης τε καὶ Ἀμέριος καὶ Ἀκυλλίνος, καὶ συγγράμματα γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἰς· πολὺ γὰρ τὸ ἀκύνθηρον, εἰ καὶ τὰ δόγματα ἔχει καλῶς, καὶ ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις. Ἄλλ’ ὅγε Πορφύριος ἐπαινεῖ τοὺς ἄνδρας τῆς δεινότητος, πᾶσαν μὲν αὐτὸς ἀνατρέχων χάριν, μόνος δὲ ἀναδεικνύς καὶ ἀνακηρύττων τὸν διδάσκαλον, οὐδὲν παιδείας εἶδος παραλελοιπώς.* Alle Gelehrten nehmen an der Behauptung, dass Origenes, Amerius und Aquilinus Schüler des Plotin resp. Mitschüler des Porphyrius gewesen sein sollen, einen berechtigten Anstoss; aus diesem Grunde hat Pearson³ die Änderung von Ἀκυλλίνος in Παυλίνος vorgeschlagen; seiner Conjectur haben sich Fabricius, Boissonade⁴ und Wyttensbach⁵ angeschlossen. Ähnlich lautet das Urteil von Zeller⁶: „Der

¹ Die Worte οί περί deuten auf eine Schulsekte.

² Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et Fragmenta Historiarum rec. notisque illustr. Boissonade p. 10.

³ Prolegomena ad Hieroclem de providentia in der Ausgabe von Needham Cantabr. 1709 p. XXIX: „Sed potest esse error in nomine Origenis, ut videtur esse in altero Aquilini. Forte enim non Ἀκυλλίνος, sed duabus literis prioribus leviter mutatis Παυλίνος, scriptum fuit; quippe meminit Paulini cujusdam Plotini discipuli Porphyrius, quem Amelius *μικκαλον* appellavit. Aquilini vero mentionem facit, tanquam ex Philosophia haeretici et inter Gnosticos a Plotino refutati“.

⁴ Ausg. des Eunapius I, p. 168.

⁵ Ebend. II, 40.

⁶ Philosophie der Griech. III, 631, 2.

Aquilinus, welchen Eunapius v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyrs *συμφοιτητής* nennt, war dies ebenso wenig, als Origenes, dem Eunapius das gleiche Prädikat giebt; wie dieser aus Porph. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgerafft zu sein“.

Die vorgenommene Veränderung von *Ἀκυλλινος* in *Παυλλινος* ist m. E. unannehmbar, da eine Verschreibung oder Verderbnis in den Handschriften unmöglich angenommen werden kann. Denn aus welchem Grunde sollte ein Schreiber den Namen geändert haben, da ihm ja beide Personen unbekanntere Grössen waren? Eher liesse sich doch die Vermutung rechtfertigen, dass ein aufmerksamer Leser einen *συμφοιτητής* des Porphyrius namens Aquilinus in der vita Pl. nicht gefunden und dafür Paulinus gesetzt habe, aber alle Codices bieten *Ἀκυλλινος*. Auch Zeller's Erklärung scheint mir ungenügend zu sein, denn er beantwortet nicht die Frage, welche sofort erhoben werden muss, warum Eunapius aus den von Porphyrius in seiner vit. Pl. angegebenen Namen der Schüler — denn der Zwischensatz *ὡς αὐτὸς ἀναγράφει* bezieht sich nur auf unsere vita — Amelius aus Tusciem, Porphyrius aus Tyrus, Antonius aus Rhodon, Paulinus aus Scythopolis Eustochius aus Alexandria, Zotikus, Zethus, Castricius Firmus etc. nur Amelius anführt, während Origenes ebenso wenig als Aquilinus Schüler des Plotin gewesen ist. Denn Origenes¹ der Neuplatoniker war Schüler des Ammonius Sakkas und zwar wahrscheinlich älter als Plotin; auch darf man aus der Erzählung Porphyr's vit. Pl. c. 14² nicht den Schluss ziehen, dass Origenes Zuhörer des Plotin gewesen sei. Daher hat Ruhnken³ an ein Freundschaftsverhältnis des Porphyrius und Origenes mit Plotin gedacht, doch ist die Deutung von *συμφοιτητής* sehr gezwungen.

¹ Über das Verhältnis des Origenes Adamantius und des Neuplatonikers Origenes vergl. Redepenning „Origenes“ Bonn 1841 — Heigl „Bericht des Porphyrius über Origenes“ Regensb. 1835. — Zeller „Philosoph. d. Griech.“ III, S. 459 f.

² Ὁριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν, πληρωθεὶς ἐρυθμήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο· λέγειν δὲ ὑπὸ Ὁριγένους ἀξιούμενος, ἔφη, ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῇ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἔρει, ἃ αὐτὸς μέλλει λέγειν· καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἔξανεσθη.

³ Dissertatio de vita et scriptis Longini § 5 p. 7.

Ich muss gestehen, dass die genannten Gelehrten zwar die Schwierigkeit der Eunapiusstelle erkannt, aber die Lösung des Rätsels nicht gefunden haben. M. E. muss man das Dunkel durch den Nachsatz: *καὶ συγγράμματα γὰρ αὐτῶν περισώζεται, λόγοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς* zu lüften versuchen. Hieraus ist zu schliessen, dass Origenes, Amelius und Aquilinus Bücher geschrieben haben, ja, dass Eunapius diese noch kannte; freilich fügt er gleich hinzu, dass sie bei Schriftstellern keine Berücksichtigung finden, denn dies kann nur unter *λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς*¹ verstanden werden. Der Grund dieser Vernachlässigung liegt nach Eunapius nicht in dem Inhalt, sondern in der mangelhaften Form ihrer Schriften. Es handelt sich nun um die Frage, ob Origenes, Amelius und Aquilinus nach den anderweitigen Quellen Bücher geschrieben haben. In der That hat Origenes eine Reihe von Werken verfasst², und unter den Schülern Plotin's ist neben Porphyrius Amelius³ am meisten schriftstellerisch thätig gewesen; von den übrigen Schülern haben wir gar keine Kunde, ob sie je Werke hinterlassen haben, sicher ist, dass ihrer nirgends gedacht wird⁴. Mit dieser Thatsache fällt auch die Veränderung von Aquilinus in Paulinus als haltlos zu Boden, da Porphyrius keine Schriften von ihm erwähnt, und derselbe nach vit. Pl. cap. 7 schon vor Plotin starb⁵. Wir sehen uns also genötigt, Aquilinus im Texte beizubehalten. Hat nun dieser Schriften hinterlassen?

Ein Neuplatoniker namens Aquilinus ist, wie gesagt, gänzlich unbekannt, ebenso wenig hat es Schriften desselben gegeben.

¹ οὐδὲ εἷς = οὐδεὶς nach späterem Sprachgebrauch.

² Vergl. vit. Pl. cap. 3. Longin bei Porph. v. Pl. cap. 20, besonders Ruhnken, Dissert. Long. § 5.

³ Vit. Pl. cap. 3. 4. 16. Longin bei Porph. v. Pl. cap. 20. Fabricius bibl. graec. t. II, p. 52.

⁴ Eustochius kann hier nicht in Betracht kommen, da nur eine Ausgabe der plotinischen Schriften von seiner Hand erwähnt wird, s. Scholien zu Ennead. IV, 4, 29 Kreuzer, Ausgabe Bd. II, 786. Kirchhoff Ausg. Bd. I, 301.

⁵ ἔσχε δὲ καὶ ἰατρικόν τινα Σκυθοπολίτην Παυλίνον, ὃν ὁ Ἀμέλιος Μίκαλον προσηγόρευε, παρακουσμάτων πλήρη γεγονότα . . . ἔφθασε δὲ καὶ ὁ Παυλῖνος προαποθανὼν τοῦ Πλωτίνου.

Jetzt erinnern wir uns des Gnostikers Aquilinus, dessen Porph. v. Pl. c. 16 gedenkt. Freilich hilft uns dies nicht viel weiter, denn auch von diesem sind keine Schriften bekannt; doch geht m. E. aus der Polemik des Porphyrius und Plotin mit Sicherheit hervor, dass jener seine Gedanken schriftlich fixiert hat, zumal wenn wir bedenken, dass er das Haupt einer bedeutenden Schule war, die zur Zeit Plotin's in Rom blühte. Eunapius muss nun noch eine Schrift resp. Schriften dieses Gnostikers, wenn er sie auch nicht namhaft macht, gekannt haben. Dieses hatte ich bereits niedergeschrieben, als meine Hypothese durch einen späteren Fund zur vollen Gewissheit erhoben wurde, nämlich durch eine Stelle bei Joh. Laurent. Lydus de mensibus IV, 52 p. 238 ed. Röther, auf welche mich Creuzer¹ aufmerksam machte. Die Stelle lautet also: „ὁ δὲ Ἀκυλίνος ἐν τῷ Ὑπομνήματι τῶν ἀριθμῶν οὕτω φησὶν· Ἡ Ματα ἀντὶ αὐτῆς ἐς τοῦ μφανὲς προδοῦσά ἐστι, κυρίου μὲν τοῦ λόγου τοῦ διὰ πάντων πεφυκότος διατακτικοῦ τῶν ὄντων, διὸ δὴ καὶ Ἐρμουῦ μητέρα φασί· τοιαύτη δὲ ἡ νοητὴ ὕλη τὸ κατακοσμεῖν τὴν εἰς τὸ ἐμφανὲς πρόοδον καὶ γένεσιν ἀπεργάζεσθαι τῶν ὄντων· ἐκ γὰρ ὕλης καὶ εἶδους τὰ ὄντα. οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν· κατὰ δὲ τὸν τῆς φυσιολογίας τρόπον τὴν Ματαν οἱ πολλοὶ τὸ ὕδωρ εἶναι βούλονται.“² Creuzer führt diesen Aquilinus als einen späteren Pythagoräer ein, der eine Schrift über die Zahlenlehre im pythagoräischen Sinne geschrieben habe. Dass diese Schrift einen Pythagoräer voraussetzt, ist durch nichts bewiesen; dies erschliesst Creuzer nur aus dem Titel der Schrift, da für ihn alles, was mit Zahlen zusammenhängt, pythagoräisch zu sein scheint. Vielmehr möchte ich diese Stelle mit der Nachricht des Eunapius kombinieren und die Behauptung aufstellen, dass das ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν die Schrift resp. eine der Schriften, welche dem Eunapius vorlagen, gewesen sei. Mithin hat es einen Neuplatoniker Aquilinus gegeben, wenn er auch nicht ein Schüler des Plotin gewesen sein kann; der Irrtum des Eunapius wäre dadurch leicht erklärlich.

¹ Stud. u. Kritik. 1834 S. 345 a.

² Diese Stelle scheint mir an einigen Punkten verderbt zu sein, doch will ich dies nicht weiter verfolgen.

Doch müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und diese beiden Stellen mit dem Gnostiker Aquilinus in Verbindung bringen; an beiden Stellen kann nur von ihm die Rede sein. Dass ein gnostisches Schulhaupt eine Schrift über Zahlen geschrieben, ist nicht auffällig, wenn wir uns an Marcus erinnern; auch sind Ausdrücke wie *ὁ λόγος ὁ διὰ πάντων πεφυκώς, τὰ ὄντα, ἡ νοητὴ ὕλη, εἶδος* durchaus gnostisch. Dazu kommt, dass die Schrift auf Laur. Lydus nicht den Eindruck eines philosophischen Werkes eines Pythagoräers oder Neuplatonikers gemacht zu haben scheint, da er am Schluss hinzufügt *οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν*. Wir hätten also in diesem *ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν* eine bis dahin unbekannte christlich-gnostische Schrift zu erkennen, die von Aquilinus, einem Zeitgenossen des Plotin, verfasst wäre¹.

Wie kommt nun Eunapius dazu, den Aquilinus für einen Neuplatoniker und *συμφοιτητής* des Porphyrius auszugeben? Wie oft, so hat Eunapius auch an dieser Stelle eine grosse Leichtfertigkeit bei der Benutzung seiner Quellen an den Tag gelegt. Es lagen ihm gewisse Schriften von Origenes, Amelius und Aquilinus vor, darum sind diese ihm die *κράτιστοι*; ohne Besinnen fügt er das Wort *συμφοιτηταί* hinzu und beruft sich dabei auf Porphyrius, da ihm aus seiner Lektüre der *vita Pl.* jene Namen in dunkler Erinnerung waren. Dürften wir annehmen, dass Eunapius das Buch des Aquilinus selber eingesehen, so war ein Irrtum leicht möglich, da derselbe ein platonisierendes Sektenhaupt, der mit Plotin sehr viele Berührungspunkte zeigte, ja, wie wir noch sehen werden, mit ihm eng befreundet war. Und in der That, wenn wir nicht wüssten, dass die beiden Citate des Phôsïlampês² einem gnostischen Werke entnommen sind, so würden wir sie ohne Besinnen einem Neuplatoniker zuschreiben.

¹ Überhaupt möchte ich bemerken, dass Laur. Lydus in seinem Buche *περὶ μηνῶν*, in welchem er die einzelnen Festtage mit Angabe des Grundes und der Art ihrer Feier von den ältesten Zeiten an schildert, sehr viele ältere griechische und römische Autoren benutzt hat, die heute meist verloren gegangen sind.

² „Dies ist der *μονογενής*, von dem Phôsïlampês gesagt hat: Er existiert vor dem All“ und „Und als ihn (sc. *μονογενής*) Phôsï-

Neben Aquilinus wird als zweites Sektenhaupt Adelphius genannt, von dem wir sonst keine Kunde haben. Beide Namen sind echt römisch, in Rom müssen wir ihren Wohnsitz suchen; in Rom hatte ja auch Plotin ungefähr seit 244 n. Chr. eine eigene Schule errichtet, daher seine Streitschrift gegen in Rom lebende Gnostiker gerichtet ist.

Die Häretiker waren nach Porphyrius' Angabe im Besitz vieler Schriften des Libyers Alexander und des Philokômos, Demonstratos, Lydos und brachten Offenbarungen des Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes, Mesos (od. Meses) und andere derartige Apokalypsen vor; auf diese Weise gelang es ihnen, viele Menschen für ihre Lehren zu gewinnen. Sie stellten aber die Behauptung auf, dass Plato nicht in die Tiefe des intellektuellen Wesens eingedrungen sei. Diese Angaben sind sehr interessant, denn sie gewähren uns einen kleinen Einblick in die Geschichte dieser gnostischen Sekte. Nicht Aquilinus und Adelphius haben sie gegründet, ihnen gingen vielmehr schon eine Reihe Männer voraus; auch nicht in Rom, sondern in Alexandrien resp. in Ägypten ist die Urheimat der Sekte zu suchen; im Besitz der früheren Literatur gründeten jene in Rom eine neue Schule, die daselbst zu grosser Blüte gelangte. Alexander soll aus Libyen stammen, auch die übrigen dürfen wir nicht allzu weit davon entfernt suchen, zumal wenn *Αυδός* kein Gentil-, sondern Eigenname ist. Ein Gnostiker Alexander, welcher der valentinianischen Schule angehörte, wird auch sonst erwähnt¹, aber es liegt durchaus kein Grund vor, beide zu identifizieren. Ebenso wenig wissen wir etwas von Philokômos, Demonstratos, Lydos und ihren Schriften.

Es ist nun durchaus nicht gesagt, dass erst die römischen Gnostiker die von Porphyrius angeführten Apokalypsen verfasst und benutzt hätten, — wenigstens deutet der Ausdruck *πεπλασ-*

lampês begriffen hatte, sprach er: Durch ihn ist das in Wirklichkeit Existierende und das in Wirklichkeit Nichtexistierende, durch den das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert“ (P. 15^a).

¹ Vergl. Hieronymus comment. ad Galat. (XXVI, col. 333 Migne), Tertullian de carne Christi cap. XVI. XVII. (II. col. 825 sq. Migne).

μένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων nicht darauf hin, vielmehr können sie schon bei den ägyptischen Gnostikern im Gebrauch gewesen und von ihnen verfasst sein; auch schliesst der Begriff von προφέρειν nicht notwendig die Veröffentlichung eines Buches, sondern auch eine Berufung auf dasselbe ein. Letzteres möchte ich hier annehmen; zur Bestätigung dient unser gnostisches Werk, in welchem sich ja der Verfasser für seine Kenntnis des μονογενῆς auf Nicotheos beruft. Dieses Buch von Nicotheos war mithin eine Apokalypse, welche bei den römischen Gnostikern in so hohem Ansehen stand, dass man kühn behauptete tiefer als Plato die intelligible Welt erfasst zu haben, da man aus jener Welt durch gottbegnadete Menschen oder Propheten Offenbarungen erhalten hatte. Zugleich sind wir durch diese Erwähnung der Apokalypse des Nicotheos zu der Anerkennung gezwungen, dass die Angaben des Porphyrius auf eingehende Beschäftigung mit den Gegnern beruhen, wir daher dieselben als historisch beglaubigt ansehen müssen.

Ausser der Apokalypse des Nicotheos führt er eine Apokalypse des Zoroaster an, die aller Wahrscheinlichkeit nach alexandrinischen Ursprungs ist, da hier schon sehr früh die indischen und persischen Lehren verbreitet gewesen sind; bereits Clemens Alex.¹ kennt den von den Indern verehrten Βούττα, ja die gnostischen Prodicianer² rühmten sich des Besitzes zoroastrischer Geheimschriften³. Aus dem Namen dieser Apokalypse hat Creuzer⁴ geschlossen, Porphyrius habe, obschon er in der obigen Erzählung die Manichäer nicht ausdrücklich nenne, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mit begriffen; er beruft sich dabei auf die Abschwörungsformel der zur katholischen Kirche übertretenden Manichäer⁵. Die Einwendung, die dagegen

¹ Strom. I, p. 359 Potter.

² Über Prodicus vergl. Tertullian adv. Prax. cap. 3. Scorpiac. cap. 15, Clem. Al. Strom. VII, 7, p. 854 und III, 4, p. 525 Pott., Theodor. fab. I, 6, der ihn fälschlich zum Begründer der Adamiten (Epiph. h. 52) macht.

³ Clem. Al. I, 15 p. 357 Pott.

⁴ Stud. u. Kritik. 1834 S. 354 f.

⁵ Jac. Tollius, Insign. Itin. Ital. t. I, p. 148.

erhoben werden könne, Plotin habe, da er bereits im Jahre 270 gestorben, nicht gegen die erst um 280 auftretenden Manichäer schreiben können, glaubt er durch die Ansicht zu beseitigen, dass zwar der Name des Manes nicht vorhanden, wohl aber die Lehren vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet gewesen seien. Diese Kombinationen hat schon Baur¹ illusorisch gemacht.

Eng verwandt ist die Apokalypse des Zostrianos; auch sie bezieht sich auf einen persischen Weisen, dies lehrt uns eine Stelle des Arnobius²: „Age nunc veniat, quaeso, per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo³ ut assentiamur auctori, Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias⁴ res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Hosthanis nepos.“ Doch bietet der cod. Parisinus „Zostriani“, welches Orelli u. A.⁵ ohne Weiteres in „Hosthanis“ umgeändert haben; diese Konjektur ist höchst unglücklich, denn wie sollte ein Schreiber auf die Idee gekommen sein, Hosthanis in den nur vit. Pl. cap. 16 vorkommenden „Zostriani“ zu verwandeln? Eher liesse sich doch die Möglichkeit denken, dass derselbe an Stelle von „Zostriani“ Hosthanis eingesetzt haben könnte, da der Name des Hosthanis uns in der übrigen Literatur auf Schritt und Tritt begegnet⁶. — Man hat auch zu beachten, dass bei Arnobius wie bei Porphyrius Zoroaster und Zostrianos neben einander angeführt werden.

Die Apokalypse des Mesos oder Meses ist unbekannt, über die des Allogenes werden wir noch weiter unten handeln; daneben gab es noch andere Werke derselben Art, unter denen die des Phösilampês und Marsanês mit einbegriffen sein werden.

¹ Christl. Gnosis S. 437f.

² adv. gentes I, 52 p. 35 Orelli.

³ Hermippus ist nicht der berühmte *Καλλιμάχιος*, sondern ein späterer Schriftsteller, der *περὶ Μάγων* schrieb; cf. Diogen. Laert. proem. Athen. XI, p. 418 A, Plinius h. natur. 30, 2.

⁴ Ctesias fragm. ed. Baehr p. 405.

⁵ Reifferscheid Arnobii adv. Nationes libri VII Vindob. 1875 ist ihnen nicht gefolgt.

⁶ Vergl. Plinius hist. nat. 30, 1. 8. 11. — Tatian contra Graec. 56. — Apul. apol. I, 326. — Eusebius praep. evang. 1, 10. 5, 14. — Tertullian de anima cap. 57, besonders Fabricius biblioth. graec. Vol. I, p. 106 sq.

Im stolzen Gefühl über den Besitz so uralter Weisheit hatten sich die Gnostiker zu der Behauptung hinreissen lassen, dass Plato die *νοητὴ οὐσία* nicht erfasst habe, dass überhaupt die griechische Philosophie als eine niedrige Vorstufe zu betrachten sei, die zwar Wahrheiten enthalte, aber der absoluten Erkenntnis entbehre. Wie konnten sie zu dieser Ansicht gelangen? Das ist leicht erklärlich; denn wir müssen bedenken, dass die Gnostiker Christen waren und als solche die Absolutheit der christlichen Religion stark betonten, darum sie wie die Apologeten und Alexandriner der griechischen Philosophie nur eine bedingte Dignität zuweisen konnten. Dies erschien Plotin als eine grosse Unverschämtheit und empörte ihn auf das Tiefste; daher ergriff er in seinen *συνουσίαι* oft die Gelegenheit, die Unhaltbarkeit ihrer Ansichten nachzuweisen, ja er schrieb sogar ein Buch gegen dieselben, welchem Porphyrius den Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* beilegte. Doch erschöpfte er noch keineswegs den Stoff und überliess seinen Schülern *τὰ λοιπὰ κρίνειν*. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass auf seine Anregung die beiden bedeutendsten Schüler das Werk ihres Meisters fortsetzten, um die Gegner gänzlich zu vernichten. Amelius verfasste eine Streitschrift gegen das Buch des Zostrianos und zwar in 40 Büchern, die leider nicht erhalten sind. Ob Porphyrius ebenfalls ein eigenes Buch geschrieben, ist mir fraglich, wenigstens besagen es nicht direkt die Worte: *Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς*. In Parallele mit Plotin: *ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις* braucht man nur an Widerlegungen im Kreise der Schüler zu denken, doch lasse ich dies dahingestellt. Hier erbrachte er den Nachweis, dass das Buch des Zoroaster unecht und von den Anhängern der Sekte verfasst sei, um dadurch den Anschein zu erwecken, als seien ihre hochgepriesenen Lehren wirklich die des uralten Zoroaster¹. Es ist sehr charakteristisch für den Neuplatonismus, dass er ge-

¹ Wir erkennen, dass die historischen Angaben des Porphyrius den Stempel der Glaubwürdigkeit an sich tragen, denn wenn er gegen die Gnostiker öffentlich auftreten wollte, bedurfte es eines genauen Studiums ihrer Lehren und ihrer Geschichte.

rade gegen die Echtheit der Bücher des Zoroaster und Zostrianos aufgetreten ist, denn auch er hatte für die alten persischen Lehren ein grosses Interesse; hatte doch Plotin die Strapazen des Feldzuges von Gordian nicht gescheut, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen.

Noch über Plotin's Tod hinaus hat also der Kampf mit der gnostischen Sekte fortgedauert, handelte es sich doch um nichts Geringeres, als um die Berechtigung der reinen griechischen Philosophie, auf der der Neuplatonismus sein stolzes Gebäude errichtet hatte, welche aber durch den Gnosticismus infolge der Vermischung mit den christlichen und orientalischen Ideen in ihrer Reinheit bedroht wurde. Wie heftig dieser Kampf geführt wurde, können wir nur ahnen. Was den Zweck des sechzehnten Kapitels der vit. Plot. betrifft, so wird derselbe aus dem vorhergegangenen Erörterungen bereits klar geworden sein. Das Kapitel bildet nämlich die historische Einleitung zu der uns unter dem Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* erhaltenen Schrift des Plotin. Wir müssen dem Porphyrius zu grossem Danke verpflichtet sein, denn ohne dieses würde uns der Inhalt jenes Buches und die Adresse für immer ein Rätsel bleiben.

Das angeführte Buch Plotin's findet sich jetzt in der zweiten Enneade als neuntes Buch¹; diese Stelle hat ihm Porphyrius bei der Herausgabe der Schriften seines Lehrers angewiesen². Über die Abfassungszeit der einzelnen Schriften giebt er uns in cap. 4 ff.

¹ vit. Pl. cap. 24 ff.

² Ausser den Gesamtausgaben von Creuzer, Kirchhoff, Müller vergleiche die Separatausgaben von Heigl: Plotini ad Gnosticos liber graece etc. Ratisbonae 1832, dazu die Anzeige von Creuzer in den theol. Stud. u. Kritik. 7. Bd. 1834 S. 337—380. — Kirchhoff „de virtutibus et adversus Gnosticos libellos specimen editionis novae opp. Plot.“ Berol. 1847. — Für die Untersuchungen vergleiche Neander „Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jahrg. 1843 phil.-hist. Kl. S. 299 ff. Valentiner „Plotin und seine Enneaden nebst Übers. von Enneade II, 9“ Theol. Stud. u. Kritik. 1864, 1, 118 ff. — Baur „Christliche Gnosis“ S. 417 ff. — Zeller „Philosoph. d. Griech.“ III, 438 ff. — Müller „Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Plotinos“ 1883 S. 63 ff.

ausführliche Kunde. Nach ihm hatte Plotin im ersten Jahre der Regierung des Galienus (254 n. Chr.), also in einer Zeit, wo er bereits gegen 50 Jahre alt war, den Entschluss gefasst, seine Gedanken schriftlich niederzulegen, zumal da Herennius und Origenes ihr Versprechen gebrochen hatten, die Lehren ihres Meisters Ammonius Sakkas nicht zu veröffentlichen. Porphyrius fand bei seiner Ankunft im zehnten Jahre des Galienus 21 Bücher vor. In den nun folgenden Jahren entwickelte Plotin eine rege schriftstellerische Thätigkeit. Es war die Blütezeit der plotinischen Schule; sein Name war weithin berühmt, zahlreiche Schüler strömten aus allen Teilen des Reiches nach Rom, hier pulsierte ein lebhaftes wissenschaftliches Leben, eine Menge Probleme und Tagesfragen fanden in den *συνολαί* ihre Behandlung. In diese Periode fällt auch die Abfassung des Buches *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, welches in der chronologischen Reihenfolge die 33-ste Stelle einnimmt¹ und zwischen dem zehnten und fünfzehnten Jahre des Galienus, also 263—268 n. Chr. geschrieben ist. In der Folgezeit bis zum Tode des Plotin (270 n. Chr.) während des Aufenthaltes des Porphyrius in Sicilien sind noch neun Abhandlungen erschienen.

Die Überschrift *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*² stammt nicht von Plotin, sondern nach Porphyrius' ausdrücklicher Versicherung von ihm selber; überhaupt hat Plotin seine Abhandlungen niemals betitelt, da er dieses Geschäft seinen Schülern überliess: *ἦν δὲ καὶ τὰ γεγραμμένα ταῦτα, ἃ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἐκάστῳ τοῦ πλάγγραμμα ἐτίθει· αἱ δ' οὖν κρατήσασαι ἐπιγραφῆαι εἰσιν αἰθε*³. Infolge dessen sind in den Handschriften manche Bücher unter verschiedenen Namen erhalten, die nach Creuzer's Vermutung⁴ der Recension des Eustochius (s. o.) ent-

¹ In der von Kirchhoff durchgeführten chronologischen Anordnung N. XXX.

² Fälschlich sagt Matter, *hist. crit. du Gnost. II*, 462: C'est là cet écrit, que trouva Porphyre parmi les autres manuscrits de Plotin, qu'il arrangea et corrigea sans doute comme les autres et qu'il intitula: Contre les Gnostiques (*κατὰ τῶν Γνωστικῶν*)⁴; auch Heigl's Übersetzung „Plotini ad gnosticos liber“ stimmt nicht.

³ v. Pl. cap. 4.

⁴ Stud. u. Kritik. S. 344: „Denn ob wir gleich in den noch

nommen sein sollen. In der That findet sich noch daneben der Titel: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*, ebenso auch in der vit. Plot. cap. 24, doch muss die Lesart der codd. Leid. Marc. A: *πρὸς τοὺς γνωστούς* eingesetzt werden, da Porphyrius jene längere Überschrift niemals verfasst haben kann. Die Lesart *πρὸς τοὺς γνωστούς* ist mit Creuzer richtig aus dem vernachlässigten Abkürzungszeichen *γνωστωνς* d. i. *γνωστικούς* abzuleiten. Das Scholion im Cod. Mon. C. und Marc. A zum Texte lautet: *ὅτι γνωστοὶ λέγονται καὶ οἱ Χριστιανοί.*

Plotin nennt in der ganzen Abhandlung seine Gegner niemals, er bedient sich stets der 3. Pers. Plural.; sind dieselben doch seinen Schülern und Freunden zu bekannt, als dass es noch einer genaueren Adresse bedürfte. Zugleich gewinnt es den Anschein, als ob Plotin dies mit Absicht unterlassen habe, weil er auf dieselben gewisse Rücksichten des Anstandes nehmen wollte; denn die Polemik ist keineswegs so beissend, wie man bei dem grossen Gegensatz wohl erwartet hätte. Über den Grund dieser zarten Rücksicht klärt er uns selber auf, wenn er in cap. 10 sagt: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἂν τις ἐξετάζων ἀφθονίαν ἔχοι ἂν καθ' ἕκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. Αἰδῶς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινὰς τῶν φίλων, οἱ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι· καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι τὰ αὐτῶν ἐθέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἄξιοπιστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτῶν οὕτως ἔχειν λέγειν ἢ δὴ λέγουσιν¹.*

vorhandenen Manuscripten fast durchaus die Recension des Porphyrius besitzen, so zeigen sich doch hin und wieder Spuren, dass früheren Lesern und Abschreibern der Enneaden auch die eustochische Sammlung der plotinischen Bücher bekannt gewesen, und dass sie hier und dort davon Notiz genommen.“ Vergl. III, 79f. in seiner Ausgabe. Zeller (III, 471, 2) sieht für diese Vermutung keinen genügenden Grund.

¹ Taylor's Bemerkung zu dieser Stelle (Five books of Plotinus etc. 1794) „Plotinus, I suppose, alludes here to Origen the Christian father, among others, who had formerly — been one of his disciples“ ist nicht richtig; denn ein Freundschaftsverkehr des Origenes oder seiner Schüler zu Rom ist unmöglich, auch konnten diese niemals als gnostische Häretiker bezeichnet werden.

Diese Bemerkung ist von grosser Tragweite. Gnostiker, mithin Christen, befanden sich unter den Freunden Plotin's; sie waren freilich vor dem Freundschaftsbunde mit den gnostischen Lehren bekannt geworden, hatten aber auch jetzt noch zu seinem Erstaunen ihren Irrtum beibehalten. Plotin kündigt ihnen deshalb keineswegs die Freundschaft auf, er macht ihnen nur den Vorwurf, dass sie nicht die gewünschte Rücksicht gegen andere haben walten lassen. Darum hat er es im Grunde gar nicht auf eine Widerlegung der gegnerischen Ansichten abgesehen, nur die Hauptdifferenzpunkte sollen berührt werden; denn er ist sich wohl bewusst, dass eine Bekehrung seiner Freunde, nachdem alle gütigen Versuche fruchtlos gewesen sind, auch auf diesem Wege nicht zu erreichen ist; vielmehr will er seine Schüler auf die falschen Lehren aufmerksam machen, damit sie nicht von jenen umgarnt werden¹. Der Selbsterhaltungstrieb lässt Plotin zur Feder greifen, denn die Freunde haben innerhalb der plotinischen Schule festen Fuss gefasst, ja sie scheinen einige Anhänger für sich gewonnen zu haben; daher sind die grössten Anstrengungen nötig, um den Feind zu entwaffnen und die Getreuen um die Fahne zu scharen. — Ohne Zweifel befanden sich Adelphius und Aquilinus unter der Zahl der Freunde, denn sie waren die Häupter der rivalisierenden Schule, und ihre Namen hat Porphyrius für würdig gehalten, der Nachwelt überliefert zu werden.

Bereits Porphyrius hat uns das Verhältnis der Gnostiker zur griechischen Philosophie, besonders zu Plato angegeben: seine Angabe wird durch Plotin auf das Beste bestätigt. Sehr eingehend handelt er darüber in cap. 6: *Ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότην καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θείαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ*

¹ Vergl. cap. 10: *ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες — πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγνωιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς — ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων, πῶς γάρ; ἀλλ' ἀπανθαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἂν τις γράφων ἡμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένης εἰρημμένα τολμῶντας.*

μαλλον προϊούσας· ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἰληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν¹ θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὐρηται. Ferner: καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταφύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χειρὸν ἔλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς² ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μὴ διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεισιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θείους ἀνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαμβάνοντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὀμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτῳ σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιῶσιν· οἷς δὲ θέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδὲς λεγόντων· οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ ἀνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φάυλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Ebenso in cap. 10: ἄλλον ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἂν τις γράφων ἡμῖνα τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θεῶν ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας.

Diese Verhöhnung der griechischen, besonders der platonischen Philosophie, die ostentative Anmassung, allein im Besitze der Wahrheit zu sein, musste Plotin tief kränken; und dies ist einzig und allein der wahre Grund gewesen, weshalb er die Gegner angegriffen hat; würden sie bescheiden aufgetreten sein, so würde auch Plotin niemals zur Feder gegriffen haben. Damit fallen denn alle vagen Behauptungen, die man zur Erklärung

¹ Diese Gnostiker bildeten also keine Konventikel, sondern waren eine gnostisch-christliche Philosophenschule, die eine ἰδία φιλοσοφία besass.

² Dies ist Plato.

dieser Schrift aufgestellt hat, zu Boden. Matter hatte den Grund in der Abneigung Plotin's gegen alles, was mit dem Christentum im Zusammenhange stehe, gefunden, wenn er sagt¹: „C'est ce qui nous explique, par exemple, la position de Plotin, qui est plein d'idées analogues à celles des gnostiques, et qui les réfute cependant dans un traité particulier, parce qu'il est l'ennemi de tout ce qui tient au Christianisme“ und ferner² „Tout en s'éloignant du système d'Ammonius en beaucoup de points, surtout dans le jugement porté sur le christianisme, Plotin fut fidèle aux haines héréditaires de son parti; il composa même un traité spécial contre les gnostiques, dont Porphyre nous raconte l'origine d'une manière fort intéressante“³.

Im Anschluss hieran hat man oft die Frage aufgeworfen, ob nicht das Buch überhaupt gegen die Christen gerichtet sei. Auch Creuzer möchte nicht in Abrede stellen, dass einige Äußerungen darin vorkommen, die einen versteckten Widerspruch

¹ Hist. crit. du Gnostic. t. I, p. 55.

² Ebend. t. II, p. 461.

³ Sehr wunderlich ist die Ansicht von Steinhardt, quaestiones de dialect. Plotini ratione p. 14: „Videre nobis videmur illo in libro ultima Graecae philosophiae certamina contra irrupentem ex oriente somniorum et poematum undam, et est, quod miremur sanam Plotini mentem, qui ipse Dei plenus neque admodum res terrestres curans insanam istam mythologiam de hostili indomitaque materia omni vi reprimere studuit. — Quod autem ne minimo quidem verbo Christianae doctrinae mentionem facit, quam et Alexandriae et Romae florentem prope poterat cognovisse, hoc ita censeo esse intelligendum, ut dicamus, eum in Gnosticorum libris, qui primi in corpus aliquod redegissent religionis dogmata, apicem quasi Christianae philosophiae quaesivisse, neque accuratissime fuisse perscrutum, cum ubique gnosticos errores invenisset dispersos, quae esset orthodoxorum, quae haeticorum sententia.“ Um von anderm zu schweigen, so stellt er einem Philosophen wie Plotin ein grosses Armutszeugnis aus, dass er nicht zwischen Christen und Häretikern habe unterscheiden können, zumal da zu seinen Zeiten die letzteren bereits aus der Grosskirche ausgeschieden waren. Sein Schüler Porphyr ist sich dieses Unterschiedes wohl bewusst.

gegen Grundlehren des Christentums enthalten; besonders hat er auf eine Stelle in cap. 9 hingewiesen: *Οὐ γὰρ τὸ συστellaί εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἐδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύνανμ θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῆ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρημένους καὶ δι' ἐκείνου ὄντας*¹. Baur² hat ihm beigepflichtet, ja er ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat behauptet, dass selbst der Haupteinwand, welchen Plotin gegen die gnostische Vervielfältigung der Principien erhebe, ebenso gut auf die eigentlich christliche Lehre bezogen werden könnte, als auf die gnostische. Er denkt bei den Worten in cap. 1: *Γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργεία οὐσι καὶ αὐλοῖς τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργεία διαιρουμένους φύσεις ποιῆσθαι πλείους· ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἶον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον;* an die christliche Logoslehre in ihrer damaligen vornicänischen Gestalt. „Auf die damals so gewöhnliche Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός passt die von Plotin, in Ansehung solcher Principien, getadelte Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, ἡσυχία und κίνησις, oder προφορὰ, vollkommen, und selbst der hier gebrauchte Ausdruck προφορὰ, welcher bei den Gnostikern (die in diesem Sinne sich mehr des Ausdrucks προβολή bedienten) nicht sehr gewöhnlich ist, möchte darauf hinweisen. Was Plotin gegen die Lehre von einer Weltentstehung, einer in der Zeit geschehenen Welterschöpfung geltend macht, trifft ohnediess die Christen ebenso gut als die Gnostiker, die c. 14 getügte Meinung, dass Krankheiten böse Geister seien (δαιμόνια), die man durch Worte austreiben zu können sich rühme, um dem grossen Haufen zu imponiren, war nicht blos unter den Gnostikern, sondern auch unter den Christen allgemein verbreitet. Die so oft und in so starken Ausdrücken den Gegnern schuldgegebene Anmaassung, die selbstgefällige Meinung, die sie hegen, dass sie allein gut, Söhne Gottes, der Gegenstand der göttlichen Vorsehung seien, die darauf beruhende Verachtung alles dessen, was dem Heiden in der Natur und Welt

¹ Stud. u. Kritik. S. 353. 369.

² Christl. Gnosis S. 447f.

als verehrungswürdig und göttlich erschien, die Gewohnheit, auch die Schlechtesten, wofern sie nur zu denselben Meinungen und Grundsätzen sich bekannten, mit dem Brudernamen zu begrüßen, diess und anderes, was damit zusammenhängt, selbst die Geringschätzung der Tugend, unter dem Vorgeben, dass es nur auf das *βλέπειν πρὸς θεόν* ankomme (die christliche *πίστις*), alles diess vereinigt sich zu einem Bilde, dessen Original ein Heide jener Zeit nicht bloß in einer einzelnen Christensekte, sondern in der ganzen Gesellschaft der Christen vor sich zu sehen glauben musste. Alles diess zusammengenommen möchte sogar die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, die in der ganzen Schrift, wie absichtlich, vermiedene namentliche Nennung der bestrittenen Gegner habe darin ihren Grund, dass Plotin seine Polemik nicht ausschliesslich auf die Gnostiker beschränken, vielmehr jedem seiner Leser freigestellt lassen wollte, sie auch auf die Christen überhaupt zu beziehen, deren allgemeiner Charakter in so manchen Erscheinungen des Gnosticismus nur seinen bestimmten Ausdruck gefunden zu haben scheinen konnte. Diese von Baur gemachte Unterstellung lag dem Plotin ganz ferne, wenigstens verrät das Buch jene Absicht nicht; der wahre Grund für die Nichterwähnung der Gegner lag, wie wir gesehen haben, in der *αἰδώς* gegenüber den Freunden des Verfassers, die in der Schrift bekämpft werden sollten; auch Porphyrius weiss von jener Nebenabsicht nichts. Freilich soll damit nicht geleugnet werden, dass er einige Bemerkungen über das Christentum hat fallen lassen, denn man muss bedenken, dass die Gegner Gnostiker und diese zu den *Χριστιανοί* gehörten, wenn sie auch als *αἰρετικοί* galten. In diesem Sinne möchte ich Creuzer's angeführte Stelle auf Christen beziehen, ebenso auch die von Neander geltend gemachte: *Ἐπεὶ τὰ γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσιν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥαδίως γνωσθήσεται, τὰ δὲ ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δὲ τινὰς οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα*¹. „Man könnte meinen“, sagt Neander², „dass er unter dieser Täuschung

¹ Plot. cap. 6.

² Abh. d. Berl. Akad. 1843, S. 303.

nur die Herrschaft der gnostischen Principien, welche wirklich eine grosse Gewalt über viele Geister ausübten, verstanden hätte, wie er in diesem Zusammenhange allerdings nur von den gnostischen Lehren redet. Doch fragt es sich, ob sein Ausdruck nicht zu viel sagt, um ihn von solchen Lehren zu verstehen, welche immer nur bei einer verhältnissmässig kleineren Anzahl¹ Eingang finden konnten. Da doch aus dem, was er gegen die Gnostiker sagt, auch auf jeden Fall sein Gegensatz gegen das Christenthum erhellt, da dasselbe eine feindliche Stellung gegen die Principien der alten Philosophie einnehmen musste, da es damals unter der Regierung Gallien's, unter welcher es zuerst den Rang einer religio licita im römischen Reiche eingenommen hatte, als eine mit unwiderstehlicher Gewalt um sich greifende Macht erscheinen musste, diese Macht aber dem Plotin von seinem Standpunkte nur als die Macht einer Täuschung erscheinen konnte, ist es wohl nicht unwahrscheinlich, dass er hier das Christenthum meint. Seine Schonung giebt sich aber in dem Ausdrucke, der nur errathen lassen kann, was er meint, auf eine merkwürdige Weise zu erkennen, wie er überhaupt das Christenthum, dessen Widersacher er doch sein musste, nirgends ausdrücklich erwähnt⁴. Einen direkten Hinweis auf das Christenthum liefert m. E. das sechste Kapitel: τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὐρηται. Was konnten denn die Gnostiker zur Bildung einer eigenen Philosophie benutzen? Haben sie nicht viel Material dem Christenthum, das sie als die absolute Religion hinstellten, entnommen? Denn in jedem gnostischen Systeme bildete die Person des Erlösers, d. h. Christus oder Jesus den Mittelpunkt des Gott-Welt-Erlösungsprozesses; auch der λόγος, der μονογενής, das ἅγιον πνεῦμα, der unerfassbare, unaussprechliche Gott spielten eine Hauptrolle. Es ist in der That auffallend, dass Plotin in seiner Abhandlung von diesen Principien gar nicht redet, obwohl er sie sicherlich im Systeme seiner Gegner vorgefunden hat. Diese Ignorierung ist beabsichtigt, denn für Plotin stehen die christlichen Ideen ἔξω τῆς ἀληθείας², aber es ist für seine

¹ Klein scheint die Anzahl der Gnostiker in Rom nicht gewesen zu sein, denn Porphyrius sagt ausdrücklich πολλοὺς ἡπάτων.

² Denselben Gedanken seines Lehrers bringt Porphyrius in seiner Texte u. Untersuchungen VIII, 1, 2.

Denkweise charakteristisch, dass er sich auf eine Polemik nach dieser Seite hin nicht einlässt. Eine ähnliche Anspielung finden wir in cap. 10: *ἐκείνως μὲν οὖν ἐατέον ἐξετάζειν· καὶ γὰρ τοῖς ταῦτα ἀκριβοῦς λαβοῦσι τὰ νῦν εἰρημένα ἔσται καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅπως ἔχει εἰδέναί.* Eine denkwürdige Stelle findet sich in cap. 14, wo Plotin von den Dämonenaustreibungen der Gnostiker handelt: *ἀλλὰ γάρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὅτου χάριν, δῆλον· τούτου γὰρ ἔνεκα οὐχ ἥτιον καὶ τούτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν.* In diesen Worten liegt m. E. ein deutlicher Hinweis auf das Christentum, speziell auf die Dämonenaustreibungen Christi und seiner Jünger vor. Plotin deutet dies nur zart an, seine Schüler verstehen ihn ohnedies. Denn es ist ein Charakteristikum aller Schriften des Plotin, dass sie nicht für das grosse Publikum, sondern nur für den engen Kreis der Vertrauten, denen die persönlichen Ansichten des Meisters wohl bekannt, bestimmt waren. Schon zu Plotin's Zeiten war das Christentum eine Macht, mit der gerechnet werden musste; Plotin war sicherlich nicht der Mann, der ohne ein Wort an dieser neuen Erscheinung vorüberging. Wie oft wird er mit seinen Freunden und Schülern über diese neue Religion, mit der er eine Reihe Berührungspunkte hatte, gesprochen, wie oft ihnen seinen Standpunkt in der Frage klargelegt haben! Es

Schrift *κατὰ Χριστιανῶν* zum Ausdruck, wenn er schreibt (Eusebius h. e. VI, 19): „*Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατροφὴς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὁριγένης δὲ Ἕλληνα ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα. ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλετο, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀφθελίοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου, Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἔλλογιμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγραμμάσιν. ἐχρήτο δὲ καὶ Καιρημόνος τοῦ Στωϊκοῦ, Κορνοῦτου τε τοῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησι μυστηρίων γνούς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψε γραφαῖς“.*

ist mir nicht zweifelhaft, dass Porphyrius in seinem leider verloren gegangenen Buche gegen die Christen einen grossen Teil plotinischer Gedanken verwertet hat. Es bietet also insofern diese kleine Schrift des Plotin ein welthistorisches Interesse, weil sich in diesem Kampfe mit dem Gnosticismus zugleich der Antagonismus des Neuplatonismus und des Christentums widerspiegelt, der bei Plotin noch versteckt, bei Porphyrius offen zu Tage tritt.

Die Hauptfrage, deren Beantwortung uns von nun ab beschäftigen soll, betrifft die Feststellung der gnostischen Sekte resp. Sekten, welche Plotin bei der Niederschrift seines Buches vor Augen geschwebt haben. Auch in diesem Punkte sind die Meinungen der Gelehrten sehr wenig aufgeklärt und ganz entgegengesetzt. Schon oben haben wir Creuzer's Ansicht erwähnt, der aus den Offenbarungen des Zoroaster auf die Bekämpfung von Manichäern schliessen zu müssen geglaubt hat; doch ist sie von Baur¹ und Neander² zurückgewiesen. Nach Creuzer sind die Valentinianer, besonders aber die Basilidianer gemeint; er weist zum Beweis dafür auf bestimmte Schulausdrücke in cap. 6 hin: *παροικήσεις* bei Basilid. Clemens Alex. Str. IV, t. I. p. 639 Pott., *ἀντίτυποι* Iren. I, 24. II, 16, *μετάνοια* Iren. II, 17, 11 und *μετενοματώσεις* Clem. Al. Epist. ad Rom. Vol. IV, p. 549 de la Rue. Damit will er nicht ableugnen, dass „Plotin in seinem Buche auch die Ophiten berücksichtigt haben möge, da deren Lehren mit denen der Valentinianer eine grosse Ähnlichkeit hatten, und Basilidianer, Ophiten und Valentinianer konnte unser Lycopolit um so genauer kennen, als diese Sekten kaum ein Jahrhundert vor ihm in Aegypten aufgetreten waren“³. Nach Neander darf man ja nicht meinen, dass alle von Plotin bekämpften Lehren in irgend einem besonderen gnostischen Systeme ihren Platz finden mussten, zumal da Porphyrius dieses Buch als ein gegen die Gnostiker überhaupt gerichtetes betitelt habe, ja er erhebt gegen Plotin den Vorwurf der Ungerechtigkeit⁴. In

¹ Christ. Gnos. S. 437 f.

² Abh. d. Berl. Ak. 1843, S. 301 f.

³ Vergl. Stud. u. Kritik. 1834, S. 377.

⁴ Abh. d. Berl. Akad. 1843 S. 301: „Nun gab es aber kein

den Gnostikern, die ihm vorgeschwebt haben sollen, glaubt Neander aus gewissen Gründen nicht die Marcioniten sehen zu dürfen¹, vielmehr bezieht er die von Plotin gerügten dualistischen Principien verbunden mit Sittenlosigkeit auf andere Gnostiker, ohne uns dieselben näher zu bezeichnen², daher seine Abhandlung, wie Zeller³ richtig bemerkt hat, weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte bringt. Letzterer denkt an das valentinianische System⁴; Baur tritt dagegen energisch für die Marcioniten⁵ ein, zieht aber auch die Valentinianer⁶ in Rechnung; freilich wird nach ihm „die Nachweisung des Einzelnen öfters hauptsächlich dadurch schwierig, dass Plotin nicht nur

allgemeines gnostische System, sondern bei einer gewissen gemeinsamen Grundrichtung kamen in den verschiedenen Schulen und Systemen der Gnostiker bedeutende Gegensätze vor. Wer daher einen Vorwurf, welcher einem Theile derselben gemacht werden kann, auf alle ausdehnen will, kann grosser Ungerechtigkeit sich schuldig machen, was dem Plotin allerdings widerfahren ist, wie wir später nachweisen werden. Eine unbefangene und gerechte Polemik hätte es sich angelegen sein lassen müssen, das Gemeinsame und Verschiedenartige in den gegnerischen Richtungen zu unterscheiden. Darauf lässt sich aber Plotin nicht ein, sondern er verbindet mit einander alle ihm bekannt gewordenen Merkmale des Gnostischen, wenn sie auch keineswegs alle in einem Systeme sich vorfanden. Wie es den vorherrschend systematischen Geistern leicht so geht, fehlte ihm überhaupt die Fähigkeit, in den Zusammenhang der von ihm bestrittenen Denkweise recht einzugehen, daher er auch gegen seine Widersacher manche Einwendungen vorträgt, welche sie von ihrem Standpunkte zurückzuweisen wohl im Stande gewesen wären“. Diese Sätze zeigen deutlich, dass Neander weder die Abhandlung Plotin's noch die Angaben des Porphyrius mit dem nötigen Verständnis gelesen hat; eine Widerlegung scheint mir überflüssig zu sein.

¹ Ebend. S. 305.

² Vergl. S. 311.

³ Philos. d. Gr. III, 438, 4.

⁴ Ebend. S. 439 ff.

⁵ Christl. Gnosis S. 440 f.

⁶ Ebend. S. 442 f.

zwischen den verschiedenen gnostischen Systemen keinen Unterschied macht, sondern auch nicht einmal die verschiedenen Principien, die von ihnen aufgestellt wurden, genauer unterscheidet“¹.

Ich muss gestehen, dass die Erörterungen dieser Gelehrten einen wenig befriedigenden Eindruck machen; sie alle betonen ausschliesslich den Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, gleichsam als ob Plotin ein Buch gegen den Gnosticismus geschrieben hätte, lassen dagegen die historischen Notizen der vit. Plot. ganz unberücksichtigt. Nach dieser sind die Angriffe gegen die Sekte des Adelphius und Aquilinus gerichtet, daher hätte nur der Nachweis gebracht werden müssen, ob diese den Marcioniten oder Valentinianern oder Basilidianern etc. angehöre, denn eine der uns sonst bekannten kann nur in Frage kommen. Damit fällt der von Neander und Baur erhobene Vorwurf, dass Plotin die verschiedenen gnostischen Systeme nicht auseinander gehalten habe, zu Boden. Um ganz von Porphyrius' Angaben abzusehen, so macht die Abhandlung durchaus nicht diesen Eindruck, auch würden dann die Angaben Plotin's in cap. 10 sehr merkwürdig sein. Denn er will die Lehren der gnostischen Freunde darlegen, will seine *γνώριμοι* vor diesen verwarnen: wie unsinnig wäre es gewesen, unzusammenhängende Ansichten aufzustellen, die jene Gnostiker gar nicht hegten! Hätte sich nicht unser Philosoph öffentlich blamiert? Denn nur zu leicht hätten ihn seine Gegner des Irrtums überführen können, und das Buch würde die entgegengesetzte Wirkung ausgeübt haben. In dieser Beziehung bestätigt das zehnte Kapitel Plotin's die historischen Notizen Porphyrius'.

Welcher Sekte gehören nun Adelphius und Aquilinus an? Sind sie Valentinianer oder Basilidianer oder Carpocratianer oder Ophiten, oder gehören sie einer uns bis dahin unbekannten Sekte an? Letzteres müssen wir in einer Hinsicht bejahen, in anderer wieder verneinen. Denn die Werke eines Justin, Clemens Al., Irenaeus, Hippolyt, Tertullian, Origenes entstammen einer älteren Epoche, als dass sie die von Plotin berührten Verhältnisse hätten darstellen können, und die späteren Häresiologen wie Pseudo-Tertullian, Philastrius, Theodoret etc. haben nichts weiter gethan,

¹ Ebend. 446.

als ihre Vorgänger reinlich auszuschreiben; nur Epiphanius hat in Ägypten, Palaestina und Syrien über die noch vorhandenen Sekten eigene Forschungen angestellt und unsere Kenntnisse in manchen Punkten dankenswert erweitert, aber die römischen Zustände — und darauf weist das Buch Plotin's — blieben ihm völlig unbekannt, zumal da die Episode sich ein Jahrhundert früher abgespielt hatte. Auf der andern Seite können wir voraussetzen, dass die römischen Gnostiker einer der uns bekannten Sekten, wenn auch einem jüngeren Zweige, zuzuschreiben sind.

Wir müssen uns demgemäss mit den Angaben Porphy'r's und Plotin's bescheiden, die wir an dieser Stelle noch einmal kurz zusammenfassen wollen: Während seines Aufenthaltes in Rom (um 244—270 n. Chr.) traf Plotin mit gewissen christlichen Häretikern zusammen, die eine eigene Philosophenschule unter Adelphius und Aquilinus gegründet und daselbst viele Anhänger gewonnen hatten; ja noch mehr, einige derselben, darunter ohne Zweifel die Häupter Adelphius und Aquilinus, traten mit Plotin in ein Freundschaftsverhältnis und suchten unter seinen Schülern Propaganda zu machen; aus diesem Grunde verfasste Plotin zwischen 263 und 268 gegen sie die in Rede stehende Schrift. Wir glaubten nun behaupten zu können, dass diese gnostische Schule in Rom nicht genuinen Ursprungs, sondern aus Ägypten eingewandert sei, wie ja auch Valentin, Cerdo, Marcion, Marcellina in der Welthauptstadt ihr Lager aufgeschlagen hatten. Auf Ägypten wiesen uns Alexander der Libyer, Philokömos, Demostros und Lydos hin, deren Bücher die Schule benutzte; ebenso deutlich wiesen auf dieses Land die Offenbarungen des Zoroaster und Zostrianos hin.

Nach diesen allgemeinen historischen Bemerkungen wollen wir uns zu der Schrift des Plotin selber wenden und folgende Punkte ins Auge fassen:

1) Die in dem Buche *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* enthaltenen gnostischen Lehren.

2) Die Verwandtschaft des zweiten koptisch-gnostischen Werkes mit diesen Häretikern.

3) Das Verhältnis des zweiten gnostischen Originalwerkes mit den beiden Büchern *Jeü* und der *Pistis Sophia*.

Es kann nun nicht in unserer Aufgabe liegen, die von Plotin den Gnostikern gemachten Einwürfe eingehend zu behandeln; —

dies wäre ja nur im Zusammenhang mit der gesamten philosophischen Weltanschauung des Plotin und einer Gegenüberstellung des Neuplatonismus und Gnosticismus möglich, — vielmehr beschränken wir uns darauf, die Lehren der Gnostiker, so weit es angeht, aus dem Ganzen herauszuschälen; und zwar beabsichtigen wir dieselben von folgenden drei Gesichtspunkten aus zu betrachten: a) die gnostische Kosmologie, b) ihre Weltansicht, c) ihre Ethik.

Im Gegensatz zu Plotin, der nur drei Principien annahm, nämlich das Gute oder Erste oder Eine und den νοῦς und die ψυχή, haben die Gnostiker behauptet, dass es ausser diesen noch andere Principien im κόσμος νοητός gebe, und haben auf dem Gebiete des wesentlich Immateriellen durch eine Sonderung nach δυνάμει und ἐνεργεία noch andere Naturen geschaffen¹. Das höchste Wesen ist bei ihnen der πατήρ oder θεός ὁ πρωῶτος², dann folgt der νοῦς und zwar in zwiefacher Gestalt, der erste ἐν ἡσυχίᾳ τινί, der andere κινούμενος³, besser nach cap. 6 in dreifacher Gestalt⁴; sie unterscheiden also zwischen einem Geist, der in sich in ewiger Ruhe das Seiende hat, ohne mit dem ausser ihm Stehenden in Berührung zu treten, und einem thätigen Geist und zwar einem Geist, der denkt, und der denkt, dass er denkt. Als neues Princip stellen sie zwischen νοῦς und ψυχή den λόγος; diesen lassen sie von dem νοῦς ausgehen und wiederum einen zweiten in der ψυχή entstehen, so dass νοῦς, λόγος, ψυχή eine direkte Kette bilden⁵. Indem sie nun eine Menge intelligibler Wesen einführen, glauben sie die Wahrheit ergründet zu haben,

¹ cap. 1: οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργεία φήσουσι γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργεία οὔσι καὶ ἀύλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργεία διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους.

² cap. 2. u. cap. 6.

³ cap. 1: οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἶον κινούμενον. τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προσφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου τί ἔργον;

⁴ οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῶ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἔτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοοῦμενον.

⁵ cap. 1: τὸν δὲ λόγον ὅταν τις ἀπὸ τοῦ νοῦ ποιῇ, εἶτα ἀπὸ τούτου γίνεσθαι ἐν ψυχῇ ἄλλον etc.

während sie nach Plotin's Ansicht durch die Menge die intelligible Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen¹. — Der λόγος διανοούμενος ist der δημιουργός, oft freilich, fügt Plotin hinzu, ist bei ihnen die ψυχή die δημιουργοῦσα².

Von der Seele haben die übrigen Wesen ihren Anfang genommen, nachdem sie selbst einen Fall gethan. Die Gnostiker behaupten, dass die Seele πτεροδρόμησασα, d. h. erst nach Verlust ihres Gefieders geschaffen habe, und zwar fand dieses σφάλμα in der Zeit statt. Dieser Fall besteht in einer νεῦσις nach unten und in einem Vergessen der höheren Welt. Die Schöpfung der unteren Welt ist von ihr ausgegangen, damit sie geehrt würde³. Genauer behandelt Plotin diesen Punkt in cap. 10: Die Seele hat sich mitsamt einer gewissen Sophia nach unten geneigt; ob nun die Seele den Anfang machte oder jene Sophia die Ursache davon war, oder ob beides identisch ist, weiss Plotin nicht genau. Mit dieser Sophia sind die andern Seelen als Glieder derselben in die Körper eingezogen; jene selbst aber ist nicht in die niedere Sphäre eingetreten, sondern hat nur die Finsternis erleuchtet; durch diesen Glanz ist dann ein εἶδωλον in der ὕλη und vermittelt der ὕλη oder ὑλότης ein εἶδωλον τοῦ εἰδώλου d. h. der δημιουργός entstanden. Dieser trennt sich von seiner Mutter⁴ und behauptet, dass er der Schöpfer der Welt sei⁵. Die Materie wird insofern erleuchtet, als ein Teil des

¹ cap. 6.

² cap. 6: πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχῆ ἔστιν ἡ δημιουργοῦσα.

³ cap. 4. Der Ausdruck ἵνα τιμῶτο gehört den Gnostikern an; vergl. cap. 11: εἰ δὲ τοῦτο, πῶς ἂν ἔτι, ἵνα τιμῶτο, καὶ πῶς δι' ἀλαξοειάν καὶ τόλμαν ποιεῖ;

⁴ Vergl. cap. 12. ἡ μήτηρ, ἣν διδάσιν αὐτῶ.

⁵ cap. 10. ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρχάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας εἴτε ἄμφω ταῦτόν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδύναμι λέγουσι σώματα, οἶον τὰ τῶν ἀνθρώπων, ἧς δὲ χάριν καὶ αὐτὰ κατήλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὐτὴν μὴ κατελθεῖν, οἶον μὴ νεῦσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τὸ σκοτός. εἰτ' ἐκείθεν εἶδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγενῆσθαι. εἶτα τοῦ εἰδώλου εἶδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι ὀνομάξωμεν θέλουσι,

Lichtes von der Seele abfließt und *ψυχικά εἶδωλα* hervorbringt; dieses Idol ist aber kein wirkliches Wesen, sondern ein *ἐννόημα*; aus der *ὑλη* und dem *εἰδωλον* ist der Schöpfer hervorgegangen¹. Derselbe ist an das Schaffen in Erinnerung an das, was er gesehen, gegangen, denn wenn auch dunkel, so erfasst er doch unmittelbar nach seinem Entstehen jene himmlische Welt in Gedanken und fasst den Plan, eine neue Welt nach jenem Bilde zu schaffen, und zwar schafft er zuerst das Feuer². Woher stammt aber die Materie? Ist sie von Ewigkeit da, oder entsteht sie erst durch den Hinblick? Nach ihnen erblickt und erleuchtet die Seele die bereits vorhandene Finsternis, und zwar hat sie dieselbe bei ihrem Neigen geschaffen³, doch spricht sich

τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὐ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννώσι καὶ ἀποστάνα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ λέγουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων, ἵνα σφόδρα λοιδορήσῃται ὁ τοῦτο γράψας. Plotin hat also — dies geht m. E. aus der letzten Bemerkung hervor, — auch eine schriftliche Quelle benutzt.

¹ cap. 11: Ἐπειτα πῶς ἡ ὑλη φωτισθεῖσα εἶδωλα ψυχικά ποιεῖ, ἀλλ' οὐ σαμάτων φύσιν; Ἐπειτα πότερον οὐσία τοῦτο ἢ, ὡς φασιν, ἐννόημα; τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὑλης καὶ εἰδώλου τὸν ποιήσαντα.

² cap. 11: ἡ ποιῆσαι τοῦτι μὲν πρῶτον, ἄλλο δὲ μετ' ἐκείνο, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐξουσίας λέγοντες. διὰ τί δὲ πρῶτον πῦρ; cap. 12: καὶ ἄρτι γεγόμενον πῶς ἐπιχειρεῖ μνήμη ὧν εἶδεν; ἀλλ' ὅπως οὐκ ἦν, ἵνα ἂν καὶ εἶδεν, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἡ μήτηρ, ἦν διδόντων αὐτῷ. εἶτα πῶς οὐ θαυμαστόν αὐτοὺς μὲν οὐκ εἶδωλα ψυχῶν ἐνθάδε ἐλθόντας, ἀλλ' ἀληθινὰς ψυχὰς, μόλις καὶ ἀγαπητῶς ἕνα ἢ δύο αὐτῶν ἐκ τοῦ κόσμου κινήθησθαι καὶ ἐλθόντας εἰς ἀνάμνησιν μόλις ἀναπόλησιν λαβεῖν ὧν ποτε εἶδον, τὸ δὲ εἶδωλον τοῦτο, εἰ καὶ ἀμυδρῶς, ὡς λέγουσιν, ἀλλ' οὖν ἄρτι γεγόμενον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα ἢ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, εἶδωλον ὑλικόν, καὶ μὴ μόνον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα καὶ κόσμου λαβεῖν ἕνοιαν ἐκ κόσμου ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ μαθεῖν ἐξ ὧν ἂν γένοιτο; πόθεν δὲ καὶ τὸ πρῶτον πῦρ ποιῆσαι οἰηθέντα δεῖν τοῦτο πρῶτον; διὰ τί γὰρ οὐκ ἄλλο; ἀλλ' εἰ ἐδύνατο ποιεῖν ἐνθυμηθεὶς πῦρ, διὰ τί ἐνθυμηθεὶς κόσμον . . . οὐ κόσμον ἀθρόως ἐποίει; ἔμπεριείχετο γὰρ κάκεινα ἐν τῇ ἐνθυμήσει.

³ cap. 12: εἰ δὲ δὴ, καὶ ἡ ὑλη, ὅθεν ἐφάνη. ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ

Plotin über die Materie nicht bestimmt aus. In cap. 6 erwähnt er noch, dass sie eine Reihe *ὑποστάσεις* einführen, giebt aber ihre Stellung im *κόσμος νοητός* nicht an¹. — Neben der Weltseele existiert eine zweite Seele, die aus den vier Elementen zusammengesetzt ist und in die Menschen eintritt².

Die hier geschilderten Gnostiker sind Vertreter einer dualistischen Weltanschauung, indem der höchste Gott von dem Welterschöpfer getrennt und die Materie als das Princip des Bösen angesehen wird. Da nun die Welt von dem Urprincip durch eine Reihe Mittelwesen geschieden ist, so ist sie unvollkommen und wird vom bösen Princip beherrscht. Sie berufen sich auf die auf Erden herrschende Unordnung³, auf die mangelhafte Verwaltung des Weltalls, indem die irdischen Güter ungleich verteilt sind, und der Stärkere den Schwächeren unterdrückt⁴. In

νεύσασα ἤδη ὃν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. πόθεν οὖν τοῦτο; εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ξενυσεν οὐδ' αὖ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις. τοῦτο δὲ ταῦτὸν ταῖς προηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἡ αἰτία.

¹ cap. 6: τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἄς εἰσάγουσι, παροικῆσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ἦ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτὰ πῶ τὰ ὄντα θεωρῆ, κενολογούντων ἔστιν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἰρέσεως·

² cap. 5: ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἐτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστάσι· πῶς γὰρ ἂν ζῶν ἠντινοῦν ἔχοι ἢ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; ἢ γὰρ τούτων κρᾶσις ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ μίγμα ἐκ τούτων. πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; ὅταν δὲ προστιθῶσι καὶ ἀντίληψιν αὐτῇ καὶ βούλευσιν καὶ ἄλλα μυρία, τί ἂν τις εἴποι;

³ cap. 5: ἀλλ' οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν..... καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι;

⁴ cap. 6: γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικούντα τότε τὸ πᾶν φέγοντες καὶ εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν

diesem Punkte tritt die Differenz zwischen Neuplatonismus und Gnosticismus stark hervor, denn Plotin ist der festen Überzeugung, dass diese Welt vollkommen und schön sei. Sie ist „von Gott hervorgebracht, darum vollkommen, selbstgenügsam und bedürfnisslos; nichts ist in ihr unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten unabhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zu teil, einem jeden nach seinem Vermögen.“ Sehr schön sagt Zeller (Phil. d. Gr. III, 559): „Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt, ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegengesetzten Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserm Griechen als ein wahrer Aberwitz“. Die Widerlegung des gnostischen Pessimismus macht den grössten Teil der Abhandlung aus, und dies ist auch der Grund gewesen, warum Einige dem Buche den Titel: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας* gegeben haben.

Im engen Zusammenhang mit der gnostischen Weltverachtung steht ihre eigene Selbsterhebung über den Kosmos. Sie behaupten nämlich von sich, dass sie allein das Intelligible erfassen, ihre Seelen unsterblich und göttlich seien¹; sie glauben,

μέρει. cap. 8: εἰ δὲ ἐκοῦσαι (sc. ψυχαί), τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἐκοῦσαι ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο; cap. 9: πλούτους δὲ καὶ πενίας εἴ τις μέμφοιτο καὶ τὸ οὐκ ἴσον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἅπασιν etc. — cap. 13: ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ..... καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθοὺς πάντας οὐδ', ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχείρως προσήκει πάλιν ἀξιοῦσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ μικρότερον· cap. 4: οὐδὲ τὸ κακῶς γεγρονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῇ.

¹ cap. 5: ἀλλ' ἄλογον αὐτοὺς μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίαν καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ' αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξεῖναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης

allein völlig gut zu werden und nach dem Tode an den Ort des höchsten Gottes zu gelangen, ja, wollen sogar der göttlichen Natur entstammen¹, daher locken sie die unverständigen Menschen an, indem sie sagen: „Du wirst besser sein als Götter und Menschen zusammen genommen“, oder „Du bist Gottes Kind, die andern aber, die du bewunderst, sind nicht seine Kinder, noch auch die Gestirne; du aber bist besser als selbst der Himmel sonder Mühe“². Denn nach ihrer Ansicht haben die Gestirne und der Himmel keinen Anteil an der unsterblichen Seele (s. cap. 5), jene besitzen keine Tugend und keine Erkenntnis der höheren Welt, da sie ja Geschöpfe des Demiurgen sind³. Diese

ἀπαθεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὖσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείνονα ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων καὶ διὰ τοσοῦτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐλθεῖν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θεῖαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φανλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῶν καλλίωνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὄρωντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὖσχημον καὶ εὐτακτον καὶ μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους. — cap. 18: ἡ ἀδελφούς μὲν καὶ τοὺς φανλοτάτους ἀξιούσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιούσιν ἀδελφούς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ;

¹ cap. 15: καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἦκοντας.

² cap. 9: εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων, πρῶτον μὲν, ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους· ἔπειτα σεμνύνειν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας ἐπὶ τοσοῦτον λόγια, ἐφ' ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν ἀνιέναι, τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χάραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ' ἐκείνων τάξαντα ὡσπερ ὀνειράσι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστὶ δυνατόν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι. . . . πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι τοῖς τοιοῦτοις τῶν λόγων ἐξαίφνης ἀκούοντες ὡς σὺ ἔση βελτίων ἀπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν· πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθάδεια, καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ιδιότης ἀνὴρ εἰ ἀκούσει· σὺ εἰ θεοῦ παῖς, οἱ δ' ἄλλοι, οὓς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες οὐδὲ ἄστρα ἃ τιμῶσιν ἐκ πατέρων λαβόντες· σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας. εἶτα καὶ συνεπηροῦσιν ἄλλοι.

³ vergl. cap. 8. 16. 18.

Sphären haben, sagen sie, etwas Furchtbares für den Menschen, sind nur zur Tyrannei im Weltall vorhanden und üben auf das Leben und Schicksal der Menschen einen verderblichen Einfluss¹, doch werden sie am Ende der Tage untergehen. Ihnen selbst gilt von den Dingen dieser Welt nichts für schön und erstrebenswert, selbst der menschliche Körper wird gering geachtet, nur für die Seele und ihr Heil gilt es zu sorgen, denn der Körper geht unter, die Seele aber ist unsterblich; daher halten sie die Gemeinschaft der letzteren mit jenem für keinen Gewinn; der Tod ist für sie die Flucht aus der Höhle und aus der Region des Werdens in die des Seins²; in der Unterwelt giebt es *δικαι* und *ποταμοί*, auch haben die Seelen *μετενσωματώσεις* durchzumachen³. Die Seelen der Gnostiker verlassen diese Erde, welche für sie nur eine Fremde war, und gehen in die *καινή γῆ* ein⁴.

¹ cap. 13: ἀλλὰ πρῶως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἱ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς etc.

² cap. 6: εἰδότην καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύπως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θεῖον ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προιοῦσας ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων καὶ ἂ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαμβάνοντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὀμίλιαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν. ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτῳ σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν. — cap. 7: τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωσίαν τῇ ἡμετέρᾳ πρὸ αὐτῶν εἴρηται ὡς οὐκ ἄμεινον τῇ ψυχῇ.

³ cap. 6.

⁴ cap. 5: ἀλλ' οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν καινὴν αὐτοῖς φασὶ γῆν γεγενῆσθαι, εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τοῦτο δὲ λόγον εἶναι κόσμου· καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι; πόθεν δὲ τὸ παράδειγμα τοῦτο; τοῦτο γὰρ κατ' αὐτοὺς νενευκότος ἤδη πρὸς τὰ τῆδε τοῦ τὸ παράδειγμα πεποιηκότος. — cap. 15: τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὃ ποτε μεταδιώξουσι. Daher ist diese Erde für sie ein Aufenthalt in der Fremde: cap. 11: ἔπειτα καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί, οὐ κατήγαγεν εἰς νεῦσιν τοὺς ποιήσαντας.

Da nun diese Welt keine Schöpfung des höchsten Gottes ist, so kann sich auch seine Fürsorge nicht auf diese erstrecken; nur auf die Gnostiker, da sie göttlicher Natur sind, blickt er herab¹. Eine derartige Anmassung und Selbstüberhebung hat auf den sittlichen freien Willen einen nachteiligen Einfluss ausgeübt. Sie übertreffen noch Epicur, der in der Befriedigung der Lust das höchste Lebensideal erblickte, verachten alle hier gültigen Gesetze, geben die seit jeher als Norm aufgestellte Tugend und die besonnene Mässigung dem Gelächter preis, beseitigen die Besonnenheit und die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden könnte. Demgemäss bleibt für sie nur die Lust übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von andern Menschen, das Nützlichkeitsprincip. Sie sprechen überhaupt gar nicht von der Tugend, die Untersuchungen über diese Fragen fallen bei ihnen gänzlich weg; zwar predigen sie *βλέπε πρὸς θεόν*, aber lehren nicht, wie man auf ihn zu blicken hat². Daher erhebt

¹ cap. 9: *εἰτ' ἐπὶ τούτοις ὑμῶν προνοεῖ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου παντὸς ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ διὰ τί ἀμελεῖ;* — cap. 16: *ἐπεὶ καὶ τὸ πρόνοϊαν μὴ δικνεῖσθαι εἰς τὰ τῆδε ἢ εἰς ὀτιοῦν πῶς εὐσεβές; πῶς δὲ καὶ σύμφωνον ἑαυτοῖς λέγουσι; λέγουσι γὰρ αὐτῶν προνοεῖν αὐτὸ μόνον.* etc.

² cap. 15: *ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοϊαν μεμπάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλῳτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθελή ὑπάρχον, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἡθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειομένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὄλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μὴ τις τῆ φύσει τῆ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων. οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν 'βλέπε πρὸς θεόν' προὔρογον τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέπει διδάξῃ.* In treffenden Worten bringt dies Plotin zum Ausdruck: *τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεός, συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προοῖουσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεός λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.*

Plotin ihnen gegenüber den Vorwurf, selbst die verworfensten Menschen als Brüder anzureden ¹.

Sehr interessant sind die Aufschlüsse Plotin's über die magischen Künste der von ihm bekämpften Gnostiker. Sie schreiben Zauberformeln auf, die sie an die Seele und an das Höhere richten, verrichten Zaubereien, sagen Bannsprüche und Beschwörungsformeln her, da sie glauben, dass die obere Welt ihren Worten gehorche, sobald nur jemand in der Kunst bewandert sei, bestimmte Worte zu sprechen und auf bestimmte Weise Melodien, Töne, Anhauchungen, zischende Laute hervorzubringen ². Sie rühmen sich der Krankenheilungen, und zwar personifizieren sie die Krankheiten zu Dämonen, welche sie dann durch gewisse Worte auszutreiben vorgeben, obwohl sie nach Plotin ganz gewöhnliche Mittel anwenden ³.

Damit möchten wir den von Plotin gelieferten Stoff erschöpft haben. Überschaut man noch einmal die Angaben, so erkennt man die Lückenhaftigkeit derselben, da manche Punkte nur gestreift, andere gar nicht berührt, nur einige etwas eingehender behandelt sind, so dass wir uns kein Gesamtbild von dem Leben

¹ cap. 18: ἡ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιούσι προσεννέπειν etc. — cap. 5: οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων.

² cap. 14: μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιούσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. ὅταν γὰρ ἐπαιοιδᾶς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιούσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπέιν ταδὶ καὶ οὕτωςί μέρη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται.

³ cap. 14: καθαιρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτοὺς λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνη καὶ κοσμίᾳ διαίτη ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποσητῶμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μέντοι εὖ φρονούντας οὐκ ἂν πελθοῖεν ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσι ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεισι καὶ ὄλως μεταβολαῖς ἢ ἔξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἐνδοθεν λαβούσαις· δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αὐτῶν. etc.

und der Lehre der Gegner machen können. Dies lag auch gar nicht in Plotin's Absicht, wollte er doch nach cap. 10 bei der Fülle des Stoffes nur einige Punkte herausgreifen, die seinen Ideen schnurstracks widersprachen; anderes freilich musste er unberücksichtigt lassen, da er dieselben Ansichten vertrat. Darum ist keine Meinung verkehrter als die, dass Plotin die von ihm bestrittenen Lehren nicht immer recht verstanden oder nicht näher gekannt habe.

Sind nun bestimmte Gegner von Plotin gezeichnet, oder bezieht sich seine Polemik generell auf die Gnostiker? Schon aus den historischen Angaben des Porphyrius hatten wir den Schluss gezogen, dass die Schrift auf die gnostische Sekte des Adelphius und Aquilinus zu Rom gemünzt sei, und Plotin's Angaben in cap. 10 hatten uns dies bestätigt. Aber auch die gnostischen Lehren bilden bei aller Lückenhaftigkeit ein so einheitliches Ganze, dass sie nur einer Sekte zugeschrieben werden können. An keinem Punkte sind wir auf Widersprüche gestossen, nur die Schilderung der sittlichen Grundsätze möchte nicht ganz zutreffend sein. Wir wollen nicht leugnen, dass der kosmologische Dualismus den ethischen Antinomismus vielfach zur Folge gehabt hat, aber ob dies bei allen Anhängern der Fall, ist im höchsten Grade zweifelhaft; denn wir können nicht erwarten, dass Plotin, der hohe sittliche Ideale verfolgte, so verworfene Menschen zu Freunden auserkor, vielmehr können wir voraussetzen, dass die asketischen Neigungen beiderseits anzogen, fügt Plotin doch am Schlusse hinzu: *εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἶη τῶν λόγων τούτων*. Demgemäss gab es in Rom eine strengere und eine laxere Partei¹; Plotin schildert uns aus apologetischem Interesse die letztere.

¹ Letztere bekämpft auch Porphyrius de abstinentia I, 42 ed. Nauck, Porphyrius opusc. selecta 1886, S. 117: τὸ δὲ οἰεσθαι κατὰ τὴν αἰσθησιν παθαινόμενον πρὸς τοῖς νοητοῖς ἐνεργεῖν πολλοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἐξετραχίλισεν, οἱ ἐπὶ πᾶν εἶδος ἡδονῆς προσῆλθον ἐκ καταφρονήσεως, λέγοντες καὶ τῶν δύνασθαι πρὸς ἄλλοις ὄντα, τῇ ἀλογίᾳ χρῆσθαι τούτοις ἐπιτρέπειν. ἤδη γὰρ τινῶν ἀκήκοα τῇ σφῶν δυστιχίᾳ συναγορευόντων τοῦτον τὸν τρόπον. οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει, φασί, τὰ βρώματα, ὡσπερ οὐδὲ τὴν θάλατταν τὰ φυπαρὰ τῶν ρευμάτων. κυριευομένη γὰρ βρωτῶν ἀπάντων, καθάπερ ἡ θάλασσα τῶν ὑγρῶν πάντων. εἰ δὲ ἡ

Welche Gründe haben nun den Porphyry bewogen, der Schrift des Plotin, obwohl sie gegen die Sekte des Adelphius und Aquilinus gerichtet war, den Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* zu geben? M. E. konnte für ihn kein anderer Grund vorliegen als der, dass diese Gnostiker sich nicht einen bestimmten Namen nach einem bestimmten Sektenhaupte beileigten, z. B. hier *Ἀκυλινισταί* oder *Ἀδελφοί*, sondern sich allgemein als *Γνωστικοί* bezeichneten. Wir müssen also innerhalb der von uns aufgestellten Gruppe der Severianer, Archontiker, Sethianer und der Nicolaiten, Gnostiker und Kaiten die Gegner wiederfinden.

Um den Beweis hierfür zu liefern, wollen wir das Verhältnis der Gnostiker des Plotin zu dem zweiten koptisch-gnostischen Werke näher ins Auge fassen. Die Berechtigung zu einer Vergleichung wird wohl nicht bestritten werden, hat doch, wie gesagt, Porphyrius berichtet, dass die Gnostiker sich neben andern Apokalypsen auch auf die des Nicotheos beriefen. Nun wurde in unserm Werk ein wörtliches Citat aus einem Buche des Nicotheos angeführt, und es unterlag keinem Zweifel, dass dies die von Porphyrius bezeichnete *ἀποκάλυψις Νικοθέου* sei. Daher würde es mehr als ein Spiel des Zufalls sein, wenn zwischen beiden Stellen kein innerer Zusammenhang bestände, und dasselbe Buch von ganz verschiedenen gnostischen Sekten benutzt wäre.

θάλασσα κλείσει τὸ ἑαυτῆς στόμα ὥστε μὴ δέξασθαι τὰ φέοντα, ἐγένετο καθ' ἑαυτὴν μὲν μεγάλη, κατὰ δὲ τὸν κόσμον μικρά, ὡς μὴ δυναμένη στέξει τὰ ὑπαρά. εὐλαβηθεῖσα δὲ μολυνθῆναι οὐκ ἂν δέξαιτο. ἀλλὰ διὰ τοῦτο δὴ πάντα δέχεται, γινώσκουσα τὸ ἑαυτῆς μέγεθος, καὶ οὐκ ἀποστρέφεται τὰ εἰς ἑαυτὴν ἐρχόμενα. καὶ ἡμεῖς οὖν, φασίν, ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρωσίν ἐδοιλάθημεν τῷ τοῦ φόβου παθήματι. δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι. ὕδωρ μὲν γὰρ ὀλίγον συνακτὸν ἐὰν τι δέξηται ὑπαρά, εὐθέως μιλνεται καὶ θολοῦται ὑπὸ τῆς ὑπαράς. βυθὸς δὲ οὐ μιλνεται. οὕτω δὴ καὶ βρώσεις τῶν ὀλίγων περιγίγνονται· ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μιλνονται. τοιοῦτοις δ' ἑαυτοὺς ἀπατῶντες ἀκόλουθα μὲν οἷς ἠπάτηντο ἔθρων, ἀντὶ δ' ἔλευθερίας εἰς τὸν τῆς κακοδαμονίας βυθὸν αὐτοὺς φέροντες ἐπιξίαν. Wie sein Lehrer vergleicht er sie mit den Kynikern: τοῦτο καὶ τῶν κυνικῶν τινὰς παντορέκτας ἐποίησεν, προσπλακέντας τῷ αἰτίῳ τῶν ἀμαρτημάτων αὐτοῖς, ὃ δὴ καλεῖν εἰώθασιν ἀδιάφορον.

Dass dies in der That nicht der Fall, lehrt der äussere Eindruck, den das Werk bei der Lektüre auf jeden Leser machen muss; ich wenigstens muss gestehen, dass mich dieser Eindruck zu dem Studium des Neuplatonismus geführt hat. Hier finden wir platonische Gedanken, deren Vertreter wohl Freunde des Plotin sein konnten: den *πρῶτος θεός* (cap. 6) oder den ersten Vater des Alls (P. 1^a, 36^a etc.), den *κόσμος νοητός*, das *ὄν* und das *μὴ ὄν*, welches mit der *κακία* identificiert wird, die sich in der *ὑλη* offenbart hat¹ (P. 34^af.), ebenso die Ausdrücke *πλήρωμα*, *τύποι*, *ἀντίτυποι* und anderes mehr.

Eine sehr schöne Parallele bietet nun das sechste Kapitel von Plotin, in welchem er seinen Gegnern die Einführung von gewissen *ὑποστάσεις*, nämlich von *παροικήσεις*, *ἀντίτυποι* und *μετάνοια* zum Vorwurf macht, mit P. 51^a unseres Werkes. Die Geburten der Hyle haben das verborgene Mysterium gebeten, ihnen körperlose Geister zu senden, damit sie in ihnen wohnen und sie über das, was es ihnen versprochen, belehren. Dieses erhörte sie, schickte absondernde Dynameis heraus und errichtete Taxeis nach den Taxeis der Höhe und dem verborgenen Gesetz. „Und es schuf die Lufterde als Aufenthaltsort für die, welche herausgekommen waren, damit sie auf derselben bis zur Festsetzung des unterhalb von ihnen Befindlichen blieben, danach den wirklichen Wohnort, innerhalb von diesem den Ort der *μετάνοια*, innerhalb von diesem die *ἀερόδιοι ἀντίτυποι*, danach die *παροικήσεις*, die *μετάνοια*, innerhalb von diesem die *αὐτογενεῖς ἀντίτυποι*“. Das sind wirkliche Hypostasen, und nicht ohne Zufall finden wir alle drei genannten an einer Stelle wieder, gleichsam als wenn Plotin dieselbe vor Augen gehabt hätte. Doch ist dies m. E. nicht der Fall gewesen, denn eine Reihe der von ihm gedachten Punkte findet man in unserem Werke nicht wieder, vor allem die Lehre von der *ψυχή*² und von dem dreifach

¹ An dieser Stelle zeigt sich die Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus, der abweichend von Plato die *ὑλη*, nach dem Vorgang eines Philo und der Neupythagoräer, nicht blos als das Nichtseiende sondern geradezu als das Böse bezeichnet.

² Man müsste denn annehmen, dass dieses in dem nicht erhaltenen Schluss behandelt wäre.

geschiedenen νοῦς¹. Wir sind vielmehr der Ansicht, dass unser Werk eine ältere Phase derselben gnostischen Lehre darbietet, indem dieses in Ägypten, jenes Werk aber, aus dem Plotin schöpfte, in Rom entstanden ist, und wir wissen zur Genüge, welche Wandlungen eine Schule wie die valentinianische durchgemacht hat, so dass man kaum noch die Lehre des Meisters zu erkennen vermag.

Noch einige Berührungspunkte möchten hier verzeichnet werden:

1. Die Gnostiker des Plotin haben behauptet, dass die Materie von der herabneigenden Seele erleuchtet sei; ähnliche Gedanken finden sich auch hier. Denn Setheus schickt den σπινθήρ zum Unteilbaren, welcher den ganzen Topos des heiligen Pleroma erleuchtet; der Unteilbare schickt den σπινθήρ aus dem Pleroma und der τριδύναμος steigt zu den Topoi des αὐτογενής herab. Diese sehen die Gnade der Äonen des Lichtes, welche ihnen gespendet ist, und freuen sich, dass der Existierende zu ihnen gekommen ist. „Da öffneten sich die Vorhänge und das Licht drang bis zur unteren Hyle hinab und zu denen, welche keine Gestalt und keine Ähnlichkeit besaßen. Und so haben sie sich die Ähnlichkeit des Lichtes erworben; einige zwar freuten sich darüber, dass das Licht zu ihnen gekommen, und sie reich geworden waren; andere weinten, weil sie arm geworden und das Ihrige ihnen genommen war. Und so geschah der Gnade (d. h. sie trat in die Erscheinung), die herausgekommen war“². Ebenso in P. 46^a: „Und als die Mutter lange genug den ἀπέραντος und den ἄγνωστος und den das All Füllenden und es ganz Belebenden gebeten hatte, da erhörte er sie und alle ihre

¹ Doch nimmt das Princip des νοῦς eine hervorragende Stellung im Systeme ein, z. B. der τέλειος νοῦς (P. 6^a) oder νοῦς des Alls (P. 8^a) und der νοῦς δημιουργός oder λόγος δημιουργός (P. 16^a). Letzteres möchte ich mit einer Stelle bei Plotin cap. 6 in Verbindung bringen: τὸν δὲ διανοούμενον (sc. νοῦν) — πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχῆ ἔστιν ἡ δημιουργοῦσα — καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἶονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἶδέναι τίς ὁ δημιουργός.

² P. 17^af.

Genossen, die zu ihr gehören, und schickte ihr eine Dynamis aus dem Menschen, welchen man zu sehen begehrt. Und es kam aus dem ἀπέραντος der unendliche Lichtfunke (σπινθήρ), über welchen die Äonen sich wunderten, wo er verborgen gewesen, bevor er sich in dem unendlichen Vater manifestiert hatte, der in ihm das All manifestiert hat, und wo dieser verborgen war.“

2. In cap. 3 sagt Plotin: εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἶον ἀποτετειχισμένα: εἰ δὲ οὐχ οἶόν τε, ἐλλαμφθήσεται. Vergleiche dazu P. 47^a: „Und er (sc. der Lichtfunke) empfing ihren (sc. der Äonen) Hymnus und machte ihn zu einem Vorhang für ihre Welten, indem er sie wie eine Mauer umgab. . . . Und der Herr der Herrlichkeit liess sich nieder und sonderte die ὕλη ab und teilte sie in zwei Teile und in zwei Örter; und er gab jedem Orte Grenzen und lehrte sie, dass sie von einem einzigen Vater und einer einzigen Mutter abstammen. . . . Und er nannte den Ort zur Rechten den „Ort des Lebens“ und den zur Linken den „Ort des Todes“; und er nannte den Ort zur Rechten den „Ort des Lichtes“ und den zur Linken den „Ort der Finsternis“ . . . und er zog Grenzen und Vorhänge zwischen sie, damit sie nicht einander erblickten, und stellte Wächter an ihren Vorhängen auf.“ Hier wird also das Göttliche von dem Hylischen gleichsam abgemauert.

3. In cap. 5 hatten die Gnostiker von einer καινή γῆ gesprochen, in der sie nach ihrem Tode weilen würden, während die übrige Schöpfung untergehe. Auch unsere Gnostiker kennen eine καινή γῆ, wenn es in P. 31^af. heisst: „Und sie (sc. πάνδηλος) stellte den πρωτογεννήτωρ Sohn in dem Typus des τριδύναμις auf und gab ihm neunmal eine Neunheit und zehnmal fünf Zehnheiten, damit er den Kampf, welcher ihm aufgetragen war, vollenden könne. Und sie gab ihm die ἀπαρχή der Sohnschaft; in ihr war er im stande, τριδύναμος zu sein, und er empfing das Gelübde der Sohnschaft, in welchem man das All verkauft hatte, und empfing den Kampf, welcher ihm anvertraut war. Und er richtete das ganze Reine der Hyle auf und machte es zu einer Welt, einem Äon und einer Stadt, welche ἀφθαρσία und Jerusalem genannt wird; und sie wird auch „die neue Erde“ genannt, und sie wird auch ἀντοθελής genannt und auch ἀβασίλευτος genannt. Und es

ist auch jenes Land ein gottgebärendes und ein belebendes. Dieses ist's, welches die Mutter aufzurichten bat; deswegen stellte sie Gebote und Taxeis und *πρόνοια* und *ἀγάπη* in diesem Lande auf. Dies ist das Land, von dem geschrieben ist: „Das Land, welches Regenwasser unzählige Mal trinkt“, d. h. welches in sich das Licht vielmals von seinem Ausgang bis zu seinem Eingang vermehrt. Dieses ist's, um dessen willen der Mensch *αἰσθητός* geschrieben? (gebildet) ist, und man bildete ihn und schuf ihn in dem Typus dieser Erde. Dieses ist's, welches der *πρωτογεννήτωρ* aus seiner eigenen Zerstreung gerettet hat“. Die Schöpfung dieser „neuen Erde“ hat wie nach Plotin's Angabe erst nach der Verwirrung und Zerstreung stattgefunden, die unter den Äonen erfolgt war und die frühere Harmonie in eine Disharmonie aufgelöst hatte.

4. Auch die Sophia ist nicht unbekannt, denn in P. 51^a werden die Äonen der Sophia erwähnt, innerhalb deren sich die Pistis Sophia und der präexistierende lebendige und *ἀερόδιος* Jesus mit seinen zwölf Äonen befinden.

Man könnte diese Parallelen um die eine oder andere vermehren, doch werden die angeführten die Verwandtschaft zur Genüge dargethan haben. Zur vollen Evidenz würde erst dieselbe erhoben werden können, wenn jemand sich der mühevollen, aber dankbaren Aufgabe unterziehen möchte, dieses Werk seinem ganzen Inhalte nach zu bearbeiten; ich musste leider, um die Ausgabe nicht auf zu lange Zeit hinauszuschieben, davon absehen.

Haben wir nun oben die Behauptung aufgestellt, dass die Gnostiker des Plotin der Gruppe der *Γνωστικοί* angehören, so muss auch unser Werk, soll sie mit jenen in Verbindung stehen, ein Produkt derselben sein. Der Beweis kann nicht schwer fallen. Neben Nicotheos war bekanntlich ein gewisser Marsanès genannt, der nach Epiph. h. 40,7 ein Prophet der Archontiker war; wir sahen uns deshalb genötigt, unser Werk diesen Gnostikern zuzuschreiben. Jene gehören aber, wie wir gesehen haben, zu der grossen Gruppe der *Γνωστικοί*, und zwar zu der enkratischen Richtung.

Nun findet sich daselbst ein gewisser *Σηθεύς*¹. Das *βάθος*

¹ P. 6^a.

oder *πλήρωμα*¹ desselben wird von zwölf Vaterschaften umgeben, in deren Mitte er sich selbst befindet, und zwar hat jeder drei Gesichter, so dass sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. In diesen Vätern haben diejenigen, welche ausserhalb von ihnen sind, Merkmale empfangen und preisen deshalb jene. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, tragen eine Krone auf ihrem Haupte und werfen Strahlen in die sie umgebenden Welten aus dem Lichte des in dem Setheus verborgenen *μονογενής*². In ihm befindet sich die Monas³, und zwar wie eine *ἔννοια*; er selbst wohnt in seinem Heiligtum wie ein König und Gott⁴. Er hat einen *λόγος δημιουργός* nebst einer Menge Dynamis gesandt, welche von ihren Kränzen Strahlen auswerfen⁵; er hat den *σπιθῆρ* zum Unteilbaren geschickt, damit das heilige Pleroma erleuchtet würde und von da das Licht bis zu der unteren Hyle dränge⁶.

Dieser Setheus nimmt demgemäss eine hervorragende Stellung im Universum ein; ein Äon dieses Namens wird uns nirgends überliefert. Nur bei den sog. Sethianern oder Sethiten wurde Seth als der Sohn des Adam, als der Schützling der oberen Dynamis und Verehrer des guten Gottes, ja selbst als die Person Jesu angesehen. Zwischen beiden Figuren besteht ohne Zweifel ein Zusammenhang; nur dieses könnte auffallen, dass bei den Sethianern der alttestamentliche *Σῆθ* verehrt, hier aber stets der Name *Σηθεύς* angeführt wird, ohne dass der Verfasser ihn in irgend eine Beziehung zu der historischen Persönlichkeit brächte; auch ist wohl zu beachten, dass der Setheus hier als ein Äon figurirt. Doch müssen wir bedenken, dass unser Werk dem Kopfe eines hellenistischen Philosophen in Ägypten entsprungen ist, den jene albernen Geschichten, welche die Sethianer vortragen, nicht anziehen konnten; er bedurfte abstrakter Begriffe und mythischer Figuren, alles andere war ihm Nebensache.

¹ P. 27^a.

² P. 10^a.

³ P. 14^a.

⁴ P. 16^a.

⁵ P. 29^a.

⁶ P. 17^a.

Die Sethianer lassen sich nun auf das Beste mit den Archontikern in Verbindung bringen. Schon Epiph. h. 40,7 hat ihre Verwandtschaft bemerkt, da er berichtet, dass beide die Bücher des Seth und der Allogeneis im Gebrauch haben. Unser Werk bestätigt dies: die Archontiker sind nichts anderes als die letzten Reste der Sethianer auf syrischem Boden; die Trümmer derselben auf ägyptischem Boden hatte Epiphanius nach h. 29, 1 während seines dortigen Aufenthaltes getroffen¹.

Demzufolge müssen auch die von Plotin bekämpften Gnostiker Sethianer gewesen sein. An dieser Stelle wollen wir auf die ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς zurückkommen, welche nach Porph. v. Plot. cap. 16 im Gebrauch der Anhänger des Adelphius und Aquilinus war. Nun waren in der That bei den „Gnostikern“, Archontikern und Sethianern sieben Bücher Seth und sieben Bücher Allogeneis im Gebrauch²; daher liegt die Vermutung sehr nahe, dass Porphyrius sich geirrt und die Bücher Allogeneis in eine Apokalypse des Allogenes verwandelt habe, indem er Ἀλλογενής als den Verfasser wie Nicotheos, Mesos etc. ansah³. Aber so einleuchtend dies auch auf den ersten Blick erscheint, so möchte ich doch einen Irrtum des Porphyr nicht ohne zwingende Gründe annehmen.

Nach Epiph. h. 40,7 wurde nämlich Seth ἄλλογενής genannt, da er im Gegensatz zu Kain und Abel ein φύσει ἴδιος υἱός des Adam und der Eva war. Er wurde von der Barbelo in den Himmel entrückt, daselbst grossgezogen und dann wieder auf die Erde gesandt, um dem guten Gott zu dienen. Von diesem behaupten die Archontiker nun folgendes⁴: Μηκέτι δὲ αὐτόν φασί

¹ Ich möchte noch darauf aufmerksam machen, dass auch bei Epiph. h. 39, 2 von einem herabgeschickten σπινθήρ die Rede ist: Καὶ καταλαβοῦσα (sc. μήτηρ) ἐν αὐτῇ σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθήρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως.

² S. o.

³ Hort im Diction. of Christ. Biogr. vol. I, 87 sagt: „But it seems probable that he mistook for the name of an author the plural title of the following book“ (Ἀλλογενεῖς).

⁴ Epiph. h. 40, 7.

λελατρεικέναι τῷ ποιητῇ τε καὶ δημιουργῷ, ἐπεγνωκέναι δὲ τὴν ἀκατονόμαστον δύναμιν καὶ τὸν ἄνω ἀγαθὸν θεόν· τοῦτο λελατρεικέναι καὶ κατὰ τοῦ ποιητοῦ τοῦ κόσμου καὶ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν πολλὰ ἀποκεκαλυφέναι. Ὅτι δὲ καὶ βιβλος τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σηθ γειραμμένας παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες¹. Diese Stelle ist sehr bedeutsam; — zugleich ein neuer Beweis für die Glaubwürdigkeit der Angaben des Epiphanius — denn die Bücher des Seth sollen von ihm selbst übergeben sein und Offenbarungen enthalten, die gegen den Schöpfergott und seine dienenden Geister gerichtet sind. Ein Buch aus dieser Sammlung, welche sieben an der Zahl umfasste, wurde dem Porphyr unter dem Namen ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς bekannt; mithin gehörten die Gegner Plotins zu den Sethianern.

Es bliebe uns nur noch der Nachweis der Verwandtschaft zwischen dem zweiten koptisch-gnostischen Werk und den beiden Büchern Jeû und der Pistis Sophia übrig. Ein grösserer Abstand kann wohl kaum gedacht werden als der, welcher zwischen ihnen besteht; jenes ist voll philosophischen Geistes, diese sind ziemlich seicht in Bezug auf die Spekulation, dafür aber fruchtbarer auf praktisch-religiösem Gebiete. Die Systeme zeigen auch nicht die geringste Ähnlichkeit, wenn auch die Pistis Sophia und der lebendige Jesus mit den zwölf Äonen vorkommen². Freilich müssen die beiden Bücher Jeû zu diesem Werke in irgend einem Verhältnis gestanden haben, da sich sonst nicht erklären liesse, wie sie zusammen aufgefunden werden konnten; wir vermuteten deshalb früher, dass der Besitzer dieser Sammlung Anhänger ein- und derselben Sektengruppe war. Dies konnte er aber sein, wenn die Severianer — denn diesen gehören m. E. die Pistis Sophia und die Bücher Jeû an — und die Sethianer-Archontiker eine ein-

¹ Apokalypsen waren auch die Bücher des Jaldabaoth Epiph. h. 25, 3: Ἄλλοι δὲ τῶν προειρημένων Ἰαλδαβαῶθ δοξάζουσι, φάσκοντες αὐτὸν εἶναι πρῶτον υἱόν, ὡς ἔφην, τῆς Βαβηλώ· καὶ διὰ τοῦτο φησι δεῖν ἄγειν αὐτῷ τὴν τιμὴν, ὅτι πολλὰ ἀπεκάλυψεν. Ὅθεν καὶ βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαῶθ ποιητεύονται ἐκτυποῦντες.

² Der Vollständigkeit wegen möchte ich noch an den „Knaben“ (P. 7^a) und an die „fünf Bäume“ (P. 8^a) erinnern.

zige grosse Gruppe der *Γνωστικοί* bildeten, deren Antipoden innerhalb desselben Kreises die Nicolaiten, die „Gnostiker“ und Kainiten waren. Alle diese benutzten aber gegenseitig ihre Geistesprodukte, wie aus Epiph. Angaben erhellt.

Dazu kommt, dass jene Werke dem absterbenden Gnosticismus angehören, dieses dagegen der Zeit der grossen gnostischen Krisis entstammt. Den Beweis für unsere Behauptung wird folgende Stelle liefern ¹: „Daselbst befinden sich die Pistis Sophia und der präexistierende, lebendige und *ἀερόδιος* Jesus mit seinen zwölf Äonen. Es wurden an jenem Orte Sellað, Eleinos, Zögenethlès, Selmelche und der Autogenès der Äonen aufgestellt, und in ihn wurden vier *φωστῆρες*: *ηληληθ*, *δαειδε* (sic!) *ωροιαηλ* ² gelegt.“ Welch' ein glücklicher Zufall! Dieselben Namen kehren nämlich bei Iren. I, 29,2 wieder: „Et Charin quidem magno et primo luminario, adiunctam; hunc autem esse Sotera volunt et vocant eum Harmogenes; Thelesin autem secundo, quem et nominant Raguel. Synesin autem tertio luminario, quem vocant David ³, Phronesin autem quarto, quem nominant Eleleth.“ Diese Übereinstimmung ist evident, nur an Stelle von Raguel findet sich *ωροιαηλ*; letzterer Name scheint verderbt zu sein, da ein solcher nirgends existiert; er scheint durch Kontamination von Raguel und Uriel entstanden zu sein. Ja, die Reihenfolge ist sogar dieselbe, denn Irenaeus: Harmogenes, Raguel, David, Eleleth entspricht umgekehrt unserm Eleleth, David, Oroiael; dazu kommt, dass sie hier als *φωστῆρες*, in der lateinischen Übersetzung desselben Wortes als luminaria bezeichnet werden. Wir werden daher zur Bestimmung der Sekte und der Abfassungszeit nicht umhinkönnen, die Nachrichten des Irenaeus eingehend zu untersuchen, zumal da das betreffende Kapitel bis dahin keine richtige Erklärung gefunden hat.

Derselbe beginnt den ganzen Abschnitt I, 29 bis 31 mit den Worten: „Super hos autem ex his, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi

¹ P. 51^a.

² Der vierte Name, welcher sich auf der folgenden Seite befand, ist leider durch den Verlust derselben nicht erhalten.

³ Ein Äon namens David findet sich Epiph. h. 26, 10 s. o.

manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus“; er fasst also alle nun folgenden Sekten unter dem Generaltitel „Barbelo-Gnostiker“ zusammen, da das Characteristicum derselben die Verehrung der Barbelo als der Mutter und der oberen Dynamis ausmacht. An die Spitze derselben stellt er die für uns in Frage kommenden Gnostiker; ein besonderer Grund braucht dafür nicht vorzuliegen!

Etwas unklar ist der erste Satz: „Quidam enim eorum Aeonem quendam nunquam senescentem in virginali spiritu subiiciunt, quem Barbelon nominant. Ubi esse patrem quendam innominabilem dicunt,“ denn man könnte entweder „ein niemals in jungfräulichem Geiste alternder Aeon, welchen sie Barbelo nennen“ übersetzen, oder „ein niemals alternder Aeon in jungfräulichem Geiste, welchen sie Barbelo nennen“; letzteres ist auf Grund von Theodoret: „ὑπέθεντο γὰρ Αἰῶνά τινα ἀνώλεθρον ἐν παρθενικῷ διάγοντα πνεύματι, ὃ² Βαρβηλωθ ὀνομάζουσι,“ die richtige Auffassung. An die Spitze stellen diese Gnostiker einen niemals alternden Aeon³, in welchem sich eine Ursyzygie, d. i. der *πατήρ ἀκατονόμαστος* und die *βαρβηλωθ*, befindet. Der erstere will sich der letzteren offenbaren, [durch sein *θέλημα*] steht plötzlich die *ἔννοια* vor ihm und fordert die *πρόγνωσις*⁴. Als diese hervorgegangen, geht auf beider Bitten die *ἀφθαρσία* od. incorruptela hervor, darauf die *ζωὴ αἰώνιος* od. vita aeterna. Es wird also aus dem Urvater die erste weibliche Tetras emaniert; von der Barbelo dagegen der erste der männlichen Trias. Denn sie hat *prospiciens in magnitudinem et conceptum?* ein ihm⁵ (sc. dem Vater) ähnliches Licht geboren; von hier aus findet der

¹ Ich bemerke gleich, dass nur Iren. von ihnen berichtet; Theodoret h. f. I, 13 hat ihn oft wörtlich ausgeschrieben, daher ist er für die Restituierung des griechischen Textes sehr wertvoll.

² Grabe will ὃ nach Iren. in ὄν ändern, ebenso Usener „Weihnachtsfest“ S. 116.

³ Falsch ist Hilgenfeld's Meinung (Ketzer Geschichte S. 236), dass die Barbelo hier bereits *Αἰών* heisse.

⁴ Theodoret fälschlich: *τὴν δὲ Βαρβηλωθ αἰτῆσαι πρόγνωσιν παρ' αὐτοῦ.*

⁵ Man könnte „ei“ auch auf die Barbelo beziehen.

Anfang der *luminatio et generatio omnium* statt. Als der *πατήρ* dieses Licht sieht, salbt er es mit seiner Güte, damit es vollkommen werde¹; dieses Licht soll Christus sein². Derselbe fordert als adiutorium den *νοῦς*, ausserdem schickt der Vater noch den *λόγος*. Infolge dessen entstehen folgende Syzygien: 1. *ἔννοια* und *λόγος* 2. *ἀφθαρσία* und *Χριστός* 3. *ζωή αἰώνιος* und *θέλημα*, 4. *πρόγνωσις* und *νοῦς*³. Wie kommt aber plötzlich das *θέλημα* als Syzygie von *ζωή* zu stehen? Hilgenfeld⁴ hat die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, dass er conjiciert: *super haec autem emittit Pater Logon [et Thelema]*; dieser Zusatz beweist, dass er sich das System nicht klar vor die Augen geführt hat. Stellen wir nämlich die einzelnen Wesenheiten auf beiden Seiten auf, so ergibt sich nach Iren. folgendes Schema:

1) <i>ἔννοια</i>		1) <i>φῶς = Χριστός</i>
2) <i>πρόγνωσις</i>		2) <i>νοῦς</i>
3) <i>ἀφθαρσία</i>		3) <i>λόγος</i>
4) <i>ζωή αἰώνιος</i>		

Nun verbindet sich *ἔννοια* mit *λόγος*, also erstes weibliches Wesen mit dem letzten männlichen, dann *ἀφθαρσία* mit *Χριστός*, also drittes Glied von oben und drittes von unten, ferner *πρόγνωσις* mit *νοῦς*, also zweites Glied von oben und zweites von unten. Hierdurch ergibt sich das Gesetz, dass die Syzygien in umgekehrter Reihenfolge gebildet werden; demgemäss muss, da *ζωή* das letzte Glied von unten ist, *θέλημα* das erste von oben sein. Dieses *θέλημα* ist aber der Wille des Vaters, sich der Barbelo zu manifestieren; Iren. hätte dies deutlicher ausdrücken müssen, er sagt nur 29, 1: *voluisse autem hunc manifestare se ipsi Barbeloni*. Mit diesen vier Syzygien ist die erste Ogdoas resp. Dekas, wenn man die Ursyzygie mitrechnet, fertig. Alle preisen das *magnum lumen* (d. h. den Vater) und die Barbelo⁵.

¹ Theodoret fälschlich: *τῇ τοῦ πνεύματος χρισθὲν τελειότητι*.

² Iren. *hunc autem dicunt esse Christum*, „hunc“ giebt gar keinen Sinn, es muss *hoc* (sc. *lumen*) eingesetzt werden.

³ Theod. bietet dieselben Namen in derselben Reihenfolge.

⁴ Ketzergeschichte S. 233, Lipsius Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 443 klärt uns über das *θέλημα* nicht auf.

⁵ cap. 1.

Darauf wird aus der ersten Syzygie d. h. der Ennoia und dem Logos der Autogenes zur Darstellung des grossen Lichtes emanirt; er vertritt also den Urvater, ist darum der Herrscher der unteren Regionen und wird sehr geehrt; mit ihm kommt zugleich die Aletheia, so dass beide wieder eine Syzygie bilden. Aus In-corruptela und Christus d. h. der zweiten Syzygie entstehen vier luminaria ad circumstantiam Autogeni¹ und aus der dritten Syzygie d. i. Zoë und Thelema vier emissiones ad subministrationem quatuor luminaribus. Diese werden Charis, Thelesis, Synesis und Phronesis genannt und verbinden sich mit den vier luminaria, und zwar Charis mit dem ersten luminar d. h. dem Soter, welcher auch Harmogenes genannt wird, Thelesis mit dem zweiten d. h. Raguel, Synesis mit dem dritten d. h. David, Phronesis mit dem vierten d. h. Eleleth². Da nun die zweite Ogdoas der ersten genau entspricht, so muss auch die Syzygienbildung in umgekehrter Reihenfolge stattfinden, also Harmogenes das erste luminar von unten sein. Diese Beobachtung bestätigt unser Werk, da es diese Namen in der Folge Eleleth, David, Oroiael bietet.

Nachdem dies alles befestigt ist, schickt Autogenes den perfectus et verus homo, welcher Adamas genannt wird, quoniam neque ipse domatus est, neque ii, ex quibus erat. Der Relativsatz qui et remotus est cum primo lumine ab Harmoge³ ist unklar, denn was soll „der auch mit dem ersten Lichte von Harmoges entfernt ist“ bedeuten? Was ist primum lumen? Der deutsche Übersetzer des Irenaeus⁴ versteht darunter Christus⁵, d. h. „der Heiland habe den Menschen von den Übrigen abgestellt zu dem Lichte hin, um die Verbindung des Menschen mit dem Heiland

¹ Theodoret ermüdet bei dieser langweiligen Aufzählung, er schreibt einfach: *καὶ τί δεῖ λέγειν καὶ τὰς ἄλλας προβολὰς τὰς ἐκ τοῦ Φωτὸς καὶ Ἀφθαρσίας; μακρὸς γὰρ ὁ μῦθος καὶ πρὸς τῷ δυσσεβεῖ καὶ τὸ ἀτερεπὲς ἔχων. ἐπιτεθείκασι δὲ τούτοις καὶ Ἑβραϊκὰ ὀνόματα, καταπλήττειν τοὺς ἀπλουστέρους πειρώμενοι.*

² Iren. I, 29, 2.

³ Cod. Arund. bietet Harmoze, codd. Clarom. u. Pass. Armoze.

⁴ Hayd in der Bibliothek der Kirchenväter Kempt. 1872.

⁵ Ebenso Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 237.

und mit Christus anzudeuten“. Dass jenes *primum lumen* Christus sei, ist richtig, doch nicht die Deutung der Stelle. Qui remotus est ab Harmoge besagt m. E. nichts anderes, als dass der Mensch von Harmoges entfernt d. h. aus ihm hervorgegangen ist, dazu passt Harmogenes-Soter gut, da er das letzte lumen ist. Wenn es aber heisst, dass der Mensch mit dem ersten Lichte von Harm. entfernt ist, so ist eine Lösung dieser Schwierigkeit in Ermangelung eines jeglichen weiteren Zusatzes unmöglich. Erinnern will ich nur daran, dass Harmogenes aus der Syzygie des ersten lumen mit der *ἀφθαρσία* hervorgegangen ist.

Mit dem ersten Menschen wird zugleich die *agnitio perfecta* (*γνώσις τελεία*) geschickt, infolge dessen hat derselbe den, welcher über alles ist, erkannt d. h. den Autogenes¹; von dem *virginalis spiritus* d. h. Barbelo² empfängt er die *invicta virtus*³. Schwierigkeiten bereitet wieder der folgende Satz: *et refrigerant in hoc omnia hymnizare magnum Aeona*, da *refrigerant* in der Bedeutung „abkühlen, erkalten, nachlassen“ keinen Sinn giebt. Mit Recht hat nun Massuet darauf hingewiesen, dass der lateinische Interpret mit *refrigerare* das griechische *ἀναπαύεσθαι* wiedergebe⁴, und zugleich auf eine ähnliche Stelle aufmerksam gemacht: „*Στηριζθέντα δὲ ἐπὶ τοῦτω τὰ ὅλα καὶ ἀναπανόμενα τελείως μετὰ μεγάλης χαρᾶς φησὶν ὑμνῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφροσίας μετασχόντα*“⁵. Auf Grund dieser können wir den Urtext des Iren. also herstellen: *καὶ ἀναπαύεται τὰ ὅλα ἐπὶ τοῦτω ὑμνεῖν τὸν μέγαν αἰῶνα*⁶; im Vergleich zu dem vorigen ist er kurz zusammengedrängt.

Iren. fährt dann unmittelbar fort: *Hinc autem dicunt mani-*

¹ Vergl. dazu cap. 2: *et valde honorificatum dicunt et omnia huic (sc. Autogeni) subiecta.*

² Dies bestätigt unsere obige Annahme, dass quem Barbelon nominant sich auf *virginalis spiritus* und nicht auf *aeon senescens* beziehen kann.

³ Diese Bestimmung lässt Theod. aus.

⁴ Vergl. Iren. I, 7, 1. 5.

⁵ Iren. I, 2, 6.

⁶ Grabe's Vermutung, dass das griechische Wort *ἡγαλλιάσαντο* gestanden habe, ist unhaltbar.

festatam Matrem, Patrem, Filium¹; hier kann nur an den Urvater, an die Urmutter Barbelo und ihren Sohn d. i. das Licht oder Christus gedacht werden², die durch den Menschen sich vermittelst der *γνώσις* der unteren Welt manifestieren, während sie selbst unnahbar und unerfassbar sind. Aus der Syzygie Anthropus und Gnosis entsprosst das Holz (*ξύλον*), welches auch *γνώσις*³ genannt wird⁴.

Ganz abrupt ist der Anfang des nächsten Kapitels: Deinde ex primo angelo, qui adstat Monogeni, emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant⁵, denn von einem primus angelus war bisher ebenso wenig wie von dem Monogenes die Rede. Hilgenfeld versteht unter dem Monogenes den vollkommenen Menschen, der ja allein ohne eine ergänzende Ogdoas dastehe, Hayd dagegen den Nus, der bis dahin noch gar nicht producierte, oder wahrscheinlicher das „grosse Licht“, welches Barbelo gebar; Lipsius⁶ hat eine Änderung von Monogeni in Autogeni vorgeschlagen, doch ist dieser Ausweg zu wohlfeil, zumal da der primus angelus keine Erklärung findet; denn ebenso willkürlich wäre es, diesen nach Lipsius⁷ mit dem primum luminar d. h. dem Harmogenes zu identificieren. Wir müssen

¹ Theod. ἐντεῦθεν πάλιν ἀναδειχθῆναι μητέρα, πατέρα καὶ υἱόν.

² Nach Lipsius „Ophitische Systeme“ Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 443 f. sollen es Aletheia, Autogenes und Adamas als Abbilder von Barbelo, πατήρ ἀκατονόμαστος und Christus sein. Weniger wahrscheinlich dünkt ihm die andere noch mögliche Deutung, nach welcher Adamas, gnosis teleia und τὸ ξύλον ζωῆς „Mutter, Vater, Sohn“ offenbaren würden. Ebend. S. 444, Anm. 1.

³ Dies ist das ξύλον τῆς γνώσεως bei den sog. Ophiten, Orig. c. Cels. VI, 31. 33; cf. ξύλον τῆς ζωῆς Eriph. h. 26, 5.

⁴ Iren. I, 29, 3.

⁵ Theod. ἐκ δὲ τοῦ πρώτου ἀγγέλου προβληθῆναι λέγουσι Πνεῦμα ἅγιον.

⁶ Ophit. Syst. S. 444.

⁷ Ebend. S. 444, Anm. 2: „Wahrscheinlich ist jedoch darunter das erste jener Lichter gemeint, welches ad circumstantiam Autogeni geschaffen ist, also Armogen (Ἰρμῆς Ἄρμῆς? vergl. Harvey ad Iren. p. 223) oder Soter, der Genosse der χάρις“.

dabei bleiben, dass diese beiden neuen Figuren von Iren. angeführt werden, ohne dass sie näher charakterisiert oder schon früher genannt wurden; dies ist für eine spätere Frage wichtig.

Der heilige Geist wird nach Weise der Hebräer als ein weibliches Wesen gedacht und mit der Sophia oder Prunikos identifiziert. Dies ist das Gegenbild des *virginalis spiritus* oder der Barbelo, jene ist die Sophia-Achamoth oder die zweite Barbelo, welche, wie wir oben sahen, auch den Beinamen Prunikos¹ führte. Da diese ohne *σύζυγος* ist und einen solchen trotz eifrigen Bemühens nicht finden kann, so dehnt sie sich aus und blickt in die unteren Regionen; und als sie ihn auch hier nicht findet, kehrt sie betrübt zurück, da sie gegen den Willen des Vaters gehandelt hat. Um nun von ihrem *πάθος* befreit zu werden, gebiert sie *simplicitate et benignitate acta* ein Werk, in dem sich *ἄγνοια* und *αὐθάδεια* befinden. Dieses *ἔργον* ist der *πρωτάρχων* (s. Theodoret)², der Weltschöpfer, der eine grosse Dynamis von seiner Mutter fortnimmt, sich von ihr weg zu den unteren Regionen begibt und daselbst als seinen Wohnsitz das Firmament gründet. Vermöge der *ἄγνοια* erschafft er die unterhalb von ihm befindlichen Wesenheiten: die *potestates, angeli, firmamenta et terrena omnia*; dann verbindet er sich mit der *αὐθάδεια* und erzeugt *κακία, ζῆλος, φθόνος, εἰρηνύς* und *ἐπιθυμία*. Die Mutter Sophia ist darüber sehr betrübt und nimmt ihren Wohnsitz in den oberen Sphären ein; auf diese Weise entsteht eine kosmische Ogdoas, nämlich *Σοφία, Πρωτάρχων, Αὐθάδεια, Κακία, Ζῆλος, Φθόνος, Ἐρηνύς* und *Ἐπιθυμία*. Nachdem sich nun die Mutter entfernt hat, glaubt sich der Sohn allein und bricht in die Worte aus: „Ego sum Deus zelator et praeter me nemo est“³. Mit den Worten: „Et hi quidem talia mentiuntur“ schliesst Iren. das Kapitel und die Nachrichten über diese eine Gruppe der Barbelo-Gnostiker, da er in cap. 30 mit „Alii autem rursus“⁴ etc. anhebt.

¹ Über Prunikos vergl. Neander Gnostische Systeme S. 257.

² Iren. Proarchon.

³ Exod. 20, 5. Jes. 45, 5. 6; 46, 9.

⁴ Doch bespricht Iren. I, 30 nicht eine andere Sekte, sondern benutzt nur eine andere Quelle für dieselben Gnostiker; diese waren

Es ist sehr auffällig, dass Iren. mitten in der Schilderung aufhört, denn es fehlen gerade die grössten Kapitel über die Welterschöpfung und die Soteriologie. Diese Thatsache hat Hilgenfeld bemerkt und daraus den Schluss gezogen, dass Iren. eine ältere Darstellung abgeschrieben habe; auch habe er sich durch seine Vorbemerkung „quorum principales apud eos sententias enarramus“ für entschuldigt gehalten, dass er eine Quellschrift nur zur Hälfte wiedergebe; und zwar habe er eine frühere Darstellung (Justin's?) zur Hälfte im Auszuge wiedergegeben¹. Zur Stütze seiner Behauptung führt er noch an, dass Iren. Schriften der Barbelo-Gnostiker als seine Quellen nicht nenne, wie er es doch bei den (kainitischen) Häretikern (I, 31, 2), bei den Karpocratianern (I, 25, 5) und den Marcosiern (I, 20, 1) thue.

Mit dieser vermeintlichen Grundschrift sieht es aber traurig aus; Hilgenfeld weiss dieselbe selbst nicht genauer zu bezeichnen, da er Justin mit einem Fragezeichen versieht, dann bleibt aber ein Nichts übrig. Auch ist für Hilgenfeld die Thatsache ungünstig, dass Irenaeus nach den übereinstimmenden Untersuchungen von Lipsius² und Harnack³ die in den capp. 29—31, 4 gegebenen Nachrichten in der Urschrift nicht vorgefunden hat. Dies bestätigt unsere eingehende Analyse von cap. 29; Iren. hat, ohne dass er es erwähnt, eine gnostische Originalschrift ausgeschrieben. Bei der Lektüre dieses Werkes hat er sich Notizen gemacht, aber bei der Schwierigkeit des Stoffes einige Punkte vergessen, andere schief dargestellt, wieder andere ohne Zusammenhang eingefügt. „Das, was Irenaeus wirklich bietet, macht schon an sich den Eindruck eines Auszugs“, sagt Hilgenfeld mit Recht.

aber Sethianer nach Theodoret h. f. I, 14, welche auch nach einigen Ophiten genannt wurden. Epiph. beschreibt diese Gestalt der Sekte in h. 25, 5. Es ist für Iren. charakteristisch, dass er Sethianer und Ophiten noch nicht streng von einander scheidet, da die Unterschiede kaum merklich waren. Es würde uns freilich zu weit führen, wollten wir auch das cap. 30 eingehend behandeln.

¹ Ketzergesch. S. 235.

² Zur Quellenkrit. S. 65. u. die „Quellen zur ält. Ketzerg.“ S. 38.

³ Zur Quellenkrit. S. 43.

falsch ist aber, wenn er hinzudenkt „einer Quellschrift“ anstatt des richtigen „eines Originals“. Es wäre eine sehr merkwürdige Marotte des Iren., seine Quellschrift nur zur Hälfte auszu-schreiben; auffallend aber würde es nicht erscheinen, wenn er nach dieser langen Auseinandersetzung die Lehren über die Welt-schöpfung und Soteriologie kurz anführt, aber ein Abbruch mitten in der Darstellung ist ohne Beispiel. Hilgenfeld nimmt nun seine Zuflucht zu dem Satze „*quorum principales apud eos sententias enarramus*“, doch bezieht sich dieser nicht allein auf das cap. 29, sondern auf den ganzen Nachtrag; auch sind sicherlich die hier vermissten Stücke *principales sententiae*. Misslicher wird die Sache noch dadurch, dass keiner der nachfolgenden Häresiologen diese Gestalt der Barbelo-Gnostiker kennt; es müsste also die von Iren. benutzte Grundschrift ihnen nicht zugänglich gewesen sein, eine Behauptung, die wohl niemand aufstellen möchte. Nur Theodoret bespricht dieselben, aber er hat, wenn man nicht blind sein will, den Irenaeus ohne Angabe aus-geschrieben. Freilich sucht er dieses Plagiat kunstvoll zu ver-bergen, indem er zuweilen andere Worte einsetzt oder Sätze zu-sammenzieht, anderes ganz übergeht und dabei sein geringes Verständnis der Sache zur Genüge kundthut, aber einen auf-merksamen Leser seines Werkes wird er nicht täuschen.

Der Grund, warum Iren. nicht mehr Nachrichten giebt, ist deutlich; er hatte nämlich ein Original in den Händen, welches die übrigen Stücke nicht mehr enthielt. Dies bringt er durch die Worte: „*Et hi quidem talia mentiuntur*“ passend zum Aus-druck. Dass es aber gnostische Werke gab, welche jene oben genannten Stücke nicht enthielten, dafür möchte als Beweis unser koptisch-gnostisches Original dienen, denn dieses verbreitet sich nur über die höchsten Regionen; an der Stelle, wo es abbricht, befinden wir uns erst beim vollkommenen Menschen. Mag man nun auch glauben, dass der verlorene Schluss ein beträchtliches Stück umfasst habe, so müsste derselbe, sollte in ihm noch die ganze Kosmologie und Soteriologie in ausführlicher Weise behandelt sein, einen riesigen Umfang gehabt haben; wir möchten mit grosser Bestimmtheit behaupten, dass es ungefähr nur bis zu dem von Irenaeus bezeichneten Punkte gereicht habe.

Dadurch wird die Verwandtschaft der Gnostiker des Iren. mit denjenigen unseres Buches noch enger geknüpft. Ist doch

schon auffallend genug, dass in diesem dieselben Namen genannt werden, und zwar nicht ganz alltägliche, sondern solche, die nur bei Iren. vorkommen, dazu noch in derselben Reihenfolge und in derselben Funktion als *φωστῆρες* oder *luminaria*. Aber noch andere Parallelen können zwischen beiden gezogen werden. Ganz abgesehen davon, dass im Systeme der *κατῆρ τῶν ὅλων*, die *μῆτηρ* oder *καμμήτηρ*¹, der *μονογενής* eine grosse Rolle spielen, möchte ich noch auf die einzigartige Stellung des vollkommenen Menschen, dessen Erschaffung uns auf P. 52^a ff. genau vorgeführt wird, hinweisen, wenn auch die betreffenden Seiten sehr zerstört sind; ja, die Übereinstimmung geht noch weiter, denn der obere Mensch wird „Adamas, der Lichtmensch“ genannt². — Eine treffliche Illustration erfährt der Satz: „Et refrigerant in hoc omnia hymnizare magnum Aeona“ durch P. 56^a: „Und dies ist der Mensch, der entsprechend jedem Äon geschaffen wurde, und dies ist der, den das All kennen zu lernen begehrte. Dies ist der *παντέλειος*, und dies ist der Mensch Gottes, indem er selbst ein Gott ist und ein *ἀόρατος* und *ἄγνωστος* und *πανήρημος* und *ἀχώρητος* und *ἀσάλευτος*; nicht geziemt es sich, diesem zu fluchen, es ziemt sich, ihn zu preisen also: „Ich preise Dich, Du Vater aller Väter des Lichtes; ich preise Dich, Du *ἀπέραντος* Licht, welches vorzüglicher als alle *ἀπέραντοι* ist. Ich preise Dich, Du *ἀχώρητος* Licht, welches alle *ἀχώρητοι* überragt; ich preise Dich, Du *ἄρητος* Licht, das vor allen *ἄρητοι* ist etc. etc.“

Nach Iren. I, 29, 2 bilden *αὐτογενής* und *ἀλήθεια* eine Syzygie; in ähnlicher Weise kommen *αὐτογενής* und *ἀλήθεια* auf P. 51^a vor: „An jenem Orte waschen sie sich in dem Namen des *αὐτογενής*, der Gott über sie ist und sie wurden durch Barpharanges gereinigt. Und innerhalb von diesen [schuf er] die Äonen der Sophia, innerhalb von diesen die leibhaftige *ἀλήθεια* Es wurden an jenem Orte Sellao, Eleinos, Zōgenethlēs, Selmelche und der *αὐτογενής* der Äonen³ aufgestellt, und in ihn wurden vier Lichter *ηληληθ*, *δαυειδε*,

¹ Dies ist ohne Zweifel die Barbelo bei Iren.

² P. 36^a cf. 6^a.

³ Vergl. P. 18^a die Topoi des *αὐτογενής*.

ωροιαηλ gelegt“. Merkwürdigerweise kommen auch hier die vier φωστῆρες als Angehörige des Autogenes vor, wie bei Iren.: „quatuor emissa luminaria ad circumstantiam Autogeni dicunt“.

Aber damit noch nicht genug, auch Plotin's Schrift erhält von hier aus einen Lichtstrahl. Hier wie dort ist eine Mutter mit ihrem Sohne, hier wie dort trennt sich der letztere von ihr und wird Demiurg. Man vergleiche nur Plot. cap. 10: καὶ ἀποστάνα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ λέγουσιν ἐκ' ἔσχατα εἰδώλων mit Iren. I, 29, 4: virtutem autem magnam abstulisse eum a matre narrant et abstulisse ab ea in inferiora et fecisse firmamentum caeli, in quo et habitare dicunt eum¹.

Freilich können wir nun nicht behaupten, dass das von Iren. benutzte Originalwerk unser koptisch-gnostisches sei, noch dass aus jenem Plotin geschöpft habe, vielmehr zeigen alle drei bei mancher Übereinstimmung wieder bemerkenswerte Abweichungen; dass aber alle drei sich auf eine und dieselbe gnostische Sekte beziehen, wer möchte dies bezweifeln?

Damit ist der letzte Ring an der langen Kette geschmiedet. Denn die von Iren. geschilderten Gnostiker sind im engeren Sinne Γνωστικοί; er selbst führt sie als multitudo Gnosticorum Barbelo ein, da er Spezialnamen noch nicht kannte, auch unter den Sekten noch keine derartigen Trennungen stattgefunden hatten, wie zu Zeiten des Epiphanius. Der Beweis ist erbracht, dass die gesamte uns erhaltene koptisch-gnostische Literatur der grossen Gruppe der Γνωστικοί angehört: Das Buch Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeu gehören den Severianern, das zweite unbekanntes gnostische Werk den Sethianern-Archontikern an. Aber die Spaltung innerhalb der Γνωστικοί ist niemals so gross gewesen, als dass sie die Benutzung der gegenseitigen Literatur ausschloss, vielmehr haben Severianer, Sethianer, Archontiker stets einen engeren Bund gegenüber den lasciven Nicolaiten, „Gnostikern“, Kainiten, Ophiten gebildet. Damit ist dann auch erklärt, wie sich überhaupt die

¹ Noch ausführlicher Iren. I, 30, 4ff. und Epiph. h. 25, 2.

beiden im Papyrus Brucianus enthaltenen Werke in dem Besitze eines Gnostikers befunden haben können.

Wann ist nun jenes zweite Werk verfasst? Eine sichere Beantwortung dieser Frage kann nicht gegeben werden, wenigstens für den Augenblick nicht, und indem ich meine Ansichten niederschreibe, bin ich mir wohlbewusst, dass andere Gelehrte eine andere Meinung hegen werden, da ja in letzterer Zeit stets ein grosser Streit entbrannt ist, sobald man ein Werk dem zweiten Jahrhundert zuschreibt. Aber dieser Gedanke soll mich nicht zurückschrecken, meine Auseinandersetzungen der gelehrten Welt zur objektiven Prüfung vorzulegen; sollten gewichtige Gründe für das Gegenteil geltend gemacht werden, würde ich mich keinen Augenblick besinnen, meine Ansichten aufzugeben.

Erst Epiphanius erwähnt den Marsianos als einen Propheten der Archontiker; man könnte daraus den Schluss ziehen, dass auch unser Werk ganz jungen Datums sei. Doch ist dies m. E. ganz verfehlt; denn die Archontiker sind, wie wir gesehen haben, keine erst im vierten Jahrhundert durch Petrus gegründete und von Eutaktus ausgebreitete Sekte, sondern die letzten Ausläufer der in Syrien sesshaften Sethianer; ihre Literatur repräsentiert also ein viel höheres Alter. Erst Epiphanius hat von derselben eine genauere Kenntnis genommen, als er sich im Ketzerprozesse gegen Petrus über die häretischen Ansichten desselben orientieren musste¹. Mithin würde von hier aus eine chronologische Fixierung des Werkes problematisch sein.

Viel grösseren Anhalt bietet Plotin. Er hat gegen die Sekte um 263—268 n. Chr. geschrieben; damals hatten ihre Anhänger in der Reichshauptstadt ihren Wohnsitz aufgeschlagen, die Leiter der Schule waren Adelphius und Aquilinus, die wahrscheinlich zu den Freunden Plotin's gehörten. Dieser war um 244 n. Chr. nach Rom gekommen und hatte m. E. die Sekte daselbst bereits angetroffen, denn, wie er selbst sagt, waren die Freunde, bevor er mit ihnen in Verkehr trat, der gnostischen

¹ Auch möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass die Bildung von gnostischen Propheten in so später Zeit ein Unikum wäre, da ja damals die enthusiastischen Elemente der ersten beiden Jahrhunderte keine Geltung mehr hatten.

Häresie anheimgefallen. Dass in der That die Sekte schon älteren Datums war, hatte uns Porphyrius bestätigt, denn nach dessen Angaben besaßen jene Gnostiker eine Reihe von Werken des Libyus Alexander, Philokomos, Demonstratus und Lydus und beriefen sich auf Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes, Mesos und anderer Männer. Diese bedeutende Literatur setzt eine langjährige Existenz der Sekte voraus. Auch konnten wir aus den Namen der angeführten Gnostiker den Schluss ziehen, dass dieselben nicht in Rom, sondern in Aegypten oder Alexandrien gelebt, und von dort erst die Römer Adelphius und Aquilinus die Lehren und Bücher ihrer Vorgänger in die Welthauptstadt eingeschleppt hätten.

Aber auch in Aegypten hatte die Sekte nicht ihre Urheimat, diese lag vielmehr in Syrien¹, denn die *Γνωστικοί* waren vom Simonianismus, der in Samarien-Syrien seine Entstehung gefunden, ausgegangen; von hier aus hatten sie sich im schnellen Fluge in Aegypten verbreitet und daselbst einen sehr fruchtbaren Boden gefunden; Epiphanius hatte sie zum Teil noch in blühendem Zustande vorgefunden, während die Sethianer und Severianer bis auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzen waren. Auch in Syrien waren sie zu seiner Zeit nicht mehr gefährlich; ein letztes

¹ Zum Beleg für die rege syrische Propaganda in Aegypten möchte eine interessante Notiz bei Eusebius h. e. VI, 2, 13. 14 gelten: *Τῆς γε μὴν τοῦ πατρὸς περιουσίας τοῖς βασιλικοῖς ταμείοις ἀναληφθεῖσης, ἐν σπάνει τῶν κατὰ τὸν βίον χρειῶν σὺν τοῖς προσήκουσι καταστάς οἰκονομίας τῆς ἐκ θεοῦ καταξιοῦται, καὶ τυγχάνει δεξιώσεως ὁμοῦ καὶ ἀναπαύσεως παρὰ τινι πλουσιωτάτῃ μὲν τὸν βίον καὶ τὰ ἄλλα περιφανεστάτῃ γυναικί, διαβόητόν γε μὴν ἄνδρα περιπεπούση τῶν τότε ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας αἰρεσιωτῶν· τὸ γένος ἦν οὗτος Ἀντιοχεύς, θετὸν δὲ αὐτὸν υἱὸν εἶχέ τε σὺν ἑαυτῇ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα περιεῖπεν ἡ δεδηλωμένη. ἀλλὰ τούτῳ γε ἐπάνεγκες ὁ Ὠριγένης συνῶν τῆς ἐξ ἐκείνου περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξίας ἐναργῆ παρείχετο δείγματα, ὅτι δὴ μυρίον πλήθος διὰ τὸ δοκοῦν ἱκανὸν ἐν λόγῳ τοῦ Παύλου (τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ ἀνδρὶ) συναγομένον παρ' αὐτῷ οὐ μόνον αἰρετικῶν, ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων, οὐδεπώποτε προουράτη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῶ συστῆναι, φυλάτων ἐξέτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας, βδελυττόμενός τε, ὡς αὐτῷ ῥήματι φησί που αὐτὸς, τὰς τῶν αἰρέσεων διδασκαλίας.*

Aufflackern der alten Herrlichkeit bildete das Auftreten des Petrus und die Einführung der sethianischen Lehre in Klein- und Gross-Armenien durch Eutaktus. Die *Γνωστικοί* sind nun aber, wenn sie die Fortsetzung des Simonianismus bilden, die ältesten gnostischen Sekten; dies erhellt schon daraus, dass sie noch keinen besonderen Namen trugen, wie dies bei den Marcioniten, Basilidianern, Valentinianern, Carpocratianern etc. der Fall war. Dieses Verhältnis hat Irenaeus richtig erkannt, wenn er am Schluss seines Buches sagt ¹: *A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint . . . necessarium fuit manifeste arguere* ².

Das Alter jener römischen Sekte erhellt aus Irenaeus, der bereits ein älteres Buch gelesen und excerpiert hat. Wir gehen daher nicht fehl, wenn wir als Autor desselben einen der von Porphyrius genannten Häretiker, oder besser einen ihres Anhangs ansehen; denn warum sollte es nicht möglich sein, dass einige derselben schon vor und zur Zeit des Irenaeus gelebt und geschrieben haben? Dasselbe ist auch für das zweite koptisch-gnostische Werk zu statuieren, d. h. auch dieses ist ein Produkt jener Männer und befand sich ohne Zweifel unter denjenigen Büchern, die von den Anhängern in Rom benutzt wurden; oder sollte dies nicht gebilligt werden, so doch jenes, dass die Bücher des Alexander etc. schon unser Werk gekannt haben. Nur auf diese Weise erklären sich die merkwürdigen Übereinstimmungen der gnostischen Lehren bei Plotin und Irenaeus mit unserm Buche.

Die Gnostiker, welche in Rom lebten, bildeten eine Schule, standen deshalb in viel näherer Verbindung mit den heidnischen Philosophenschulen und ihren Lehren. Produkt einer Schulsekte ist sowohl das Werk, welches dem Irenaeus vorlag, als auch unsere Schrift; beide handeln in spekulativer Weise über die höchste Gottheit und die transcendente Welt und lassen die uns sonst bekannte Literatur der sog. Gnostiker weit hinter sich zurück. Im Übrigen wissen wir von diesen Sekten nur so viel, dass sie

¹ Iren. I, 31, 3.

² Usener bestreitet dieses chronologische Verhältnis (Weihnachtsfest S. 140, Anm. 39), vergl. dagegen Lipsius „Valentinus und seine Schule“ S. 586f. in den Jahrb. f. protest. Theol. S. 585/658.

stets Conventikel, Mysterien- oder Asketenvereine ¹ gebildet haben; dagegen muss sich ein Teil der Sethianer zu einer Schulsekte erhoben haben, der wir die uns vorliegenden Literaturbruchstücke verdanken; denn nur Bruchstücke, die den Geist und die Genialität ahnen lassen, sind uns aufbewahrt; der grösste Teil ihrer Literaturschätze hat dasselbe Schicksal wie die Schöpfungen eines Basilides und Valentin erlitten, nämlich auf immer verloren zu sein.

Die Umwandlung von einem Conventikel zu einer Schule hat m. E. nicht in Syrien, sondern erst in Ägypten stattgefunden, als die griechische Philosophie der Alexandriner, vor allem der Platonismus, einen nachhaltigen Einfluss auf die Weiterentwicklung des Gnosticismus ausübte. Erst in Ägypten hat er diejenigen Elemente in sich aufgenommen, die ihn zum Träger einer grossen Zukunft machten, erst hier hat er die Gestalt gewonnen, welche ein massgebender Faktor in der Geschichte der christlichen Philosophie der Alexandriner und des Neuplatonismus geworden ist.

Man könnte nun, wollte man die oben angeführten Worte des Irenaeus ² wörtlich auffassen, der Meinung sein, dass Valentin bei der Bildung seines Systems von der sethianischen Schulsekte beeinflusst worden sei, und in der That wäre dies bei der grossen geistigen Verwandtschaft nicht ein Ding der Unmöglichkeit; — denn auch Valentin ist von der alten Philosophie ausgegangen und hat insbesondere den Platonismus für sein System zu verwerten gesucht, — aber ich bin der Überzeugung, dass sich Iren. in diesem Punkte geirrt hat, und ein Irrtum war um so leichter möglich, als dieser Zweig zu den ältesten vorvalentinia-

¹ Dieses Conventikelwesen geht noch deutlich aus den Angaben des Eriph. h. 26, 4 hervor: *Καὶ εἴ τις ξένος παραγένοιτο τοῦ αὐτῶν δόγματος, σημείον ἐστὶ παρ' αὐτοῖς ἀνδρῶν πρὸς γυναῖκας καὶ γυναικῶν πρὸς ἀνδρας· ἐν τῷ ἐκτείνειν τὴν χεῖρα δῆθεν εἰς ἀσπασμὸν ὑποκάτωθεν τῆς παλάμης ψηλάφησιν τινα γαργαλισμοῦ ἐμποιεῖν, διὰ τοῦτου ὑποφαίνοντες, ὡς τῆς αὐτῶν θρησκείας ἐστὶν ὁ παραγεγόμενος. Ἐντεῦθεν λοιπὸν ἐπιγινόντες ἀλλήλους τρέπονται εὐθύς εἰς ἐστίασιν.* Auch nennt sie Eriph. h. 26, 5 *θιασῶται.*

² Iren. I, 31, 3. vergl. I, 29, 1.

nischen Sekten gehörte; ich bin vielmehr der Ansicht, dass sich unter dem Einfluss der valentinianischen Schule¹ ein Teil der Sethianer aus einem Conventikel in eine gnostische Schulsekte umgebildet hat, die noch bis in die Zeiten Plotin's und Porphyri's eine so regsame geistige Thätigkeit entfaltete, dass der grösste Neuplatoniker in ihnen seine gefährlichsten Gegner erblickte.

Diese und andere Erwägungen haben mich zu der Annahme geführt, dass das zweite koptisch-gnostische Werk in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, etwa zwischen 170 und 200 n. Chr. verfasst sei. Vielleicht kann man durch ein eindringendes Studium des Inhalts zu noch viel festeren Daten gelangen.

Zum Schluss möchte ich noch einen Blick auf Plotin's Schrift werfen. Wenn er von den Strafen und Flüssen in der Unterwelt, von den Metensomatosen der Seelen redet, wer erinnert sich nicht der detaillierten Schilderungen der verschiedenen Peinigungen der Sünder in der Unterwelt und bei den Archonten der Mitte und die darauf erfolgende Zurücksendung der Seele in diese Welt durch die Diener der Lichtjungfrau, wie sie uns die Pistis Sophia darlegt? Wer gedenkt nicht der Pech- und Feuerflüsse, durch welche die sündigen Seelen durchgeführt werden? Jetzt finden auch die jenen Gnostikern zum Vorwurf gemachten Zauberformeln und Bannsprüche, die Zauberkünste, durch bestimmte Worte, Melodien, Töne, Anhauchungen und zischende Laute auf die höhere Welt Einfluss auszuüben, ihre Erklärung, denn diese waren gerade bei den „Gnostikern“ in Flor. Solche Zauberformeln sind die in der Pistis Sophia und den beiden Büchern Jeü vorkommenden seltsamen Namen, mit denen Christus den Vater aller Vaterschaft anruft, mit deren Hülfe er die Wege der Mitte erscheinen und verschwinden lässt, ja sogar in die Unterwelt zusammen mit seinen Jüngern hinabsteigen und zu der oberen Welt hinaufsteigen kann. Dies sind jene bestimmten Worte, welche den Menschen mitgeteilt werden, auf dass die gnostischen Seelen die feindlichen Äonenwelten besiegen und ungehindert in das

¹ Wird man Iren. I, 29 genau durchlesen und mit den valentinian. Systemen vergleichen, so wird man diese Thatsache nicht ableugnen können.

herrliche Pleroma des Vaters eingehen können. Erinnern will ich noch an die Gaben der Wunderheilungen und Totenaufweckungen, welche den Aposteln mitgeteilt werden.

Gnosticismus und Neuplatonismus im Kampfe gegen einander, welch' ein historisch merkwürdiges Schauspiel, in dem sich gleichsam der Kampf der Antike mit der neuen Weltanschauung widerspiegelt! Denn in dem Gnosticismus war der Versuch gemacht worden, das Christentum mit der Antike zu verschmelzen, in dem Neuplatonismus erklimmte der hellenische Geist zum letzten Mal die höchsten Stufen des menschlichen Denkens, darum ihm der Gnosticismus nur als ein Bastard erscheinen musste. Beide grossartigen Erscheinungen der ersten christlichen Jahrhunderte sind nach verhältnismässig kurzer Dauer untergegangen, aber die Spuren ihres Geistes sind für alle Zeiten geblieben, wenn sie auch auf den ersten Blick verhüllt erscheinen. Denn jene haben der christlich-dogmatischen Theologie die Wege gewiesen, haben in ungeahnter Weise auf dieselbe befruchtend eingewirkt. Eine umfassende Darstellung der drei grossen Systeme: des Christentums, des Gnosticismus und Neuplatonismus, in ihrem Verhalten zu einander und in ihren Wechselwirkungen auf einander harret noch des zukünftigen Meisters.

Nachwort.

Einige Bemerkungen zu der „Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen“ des Herrn Prof. Amélineau.

Obwohl ich in meiner Anzeige des Werkes von Herrn Prof. Amélineau das Versprechen abgegeben habe, die persönlichen Angriffe in der „Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen“ an dieser Stelle zum Austrag zu bringen, so halte ich es doch aus verschiedenen Gründen für angezeigt, die Leser mit diesen unerquicklichen Angelegenheiten nicht zu belästigen. Nur einen Punkt will ich herausgreifen, um die Mittel, mit welchen H. Prof. Am. mich in den Augen der Gelehrten von vornherein herabzusetzen versuchte, in geeigneter Weise zu illustrieren und zugleich derartige Angriffe für die Zukunft zurückzuweisen.

Es heisst zu Anfang: „Vers le commencement de l'année qui s'achève, au mois de février, je crois, je reçus une carte postale signée Schmidt, où l'on me demandait si je consentirais à laisser publier le papyrus Bruce, que j'avais copié à Oxford en 1881. Je répondis que volontiers je laissais libre quiconque voudrait publier ce papyrus; mais je prévenais mon correspondant que j'avais remis en 1889 un mémoire que l'Académie des inscriptions et belles-lettres me faisait l'honneur de publier. Quelques jours après, nouvelle carte où j'étais prié de dire quand paraîtrait ma publication. Comme je ne le savais pas, je n'ai pu le dire. De là la première cause de la critique qui est tombée sur moi, avec le dessein avéré de me réduire en si piteux état, que je ne pusse jamais m'en relever. Je comprends très bien que M. Schmidt n'ait pas été content de voir son travail devancé:

mais je ne pouvais rien à cela, puisque, quand j'ai appris son intention de publier et de traduire le papyrus, mon mémoire était imprimé plus qu' aux deux tiers.*

Dem gegentüber habe ich folgendes zu bemerken. Eine Postkarte des erstgedachten Inhaltes, in der ich Herrn Prof. Am. um die Publikation des Pap. Bruce gebeten haben soll, ist von mir niemals geschrieben worden, noch konnte sie von mir verfasst werden, da mir bereits im Januar 1890, obwohl man von den Absichten des H. Prof. Am. die genaueste Kunde hatte, die Publikation der durch den frühzeitigen Tod Schwartzes unbearbeitet gebliebenen koptisch-gnostischen Werke übertragen war. Auch stand ihm niemals ein Recht zu, mir die Ausgabe zu gestatten, darum auch die Rückantwort mit der angeblichen Zustimmung eine Fiction ist. Vielmehr habe ich, und zwar nicht im Februar 1891, sondern am 18. Nov. 1890 eine Postkarte an H. Prof. Am. gerichtet, auf der ich ihm auf wiederholtes Drängen des Herrn Prof. Dr. Neubauer in Oxford, dessen Karte mir noch im Original vorliegt, die Mitteilung machte, dass ich mit der Publikation des Pap. Bruce beschäftigt wäre, und zugleich um gütige Auskunft bat, wann und wo seine Ausgabe erfolgen werde. Damals hat H. Prof. Am. meine Anfrage nicht als aufdringlich angesehen und wohl zu beantworten gewusst, während er dies jetzt ableugnet. In der noch aufbewahrten Karte vom 20. Nov. liest man: „Je viens d'achever la publication du papyrus Bruce; mon travail va paraître dans le tome XXXIV^e des Notices et Extraits des Mss. publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres etc.“ Ich habe diese freundliche Mitteilung auf S. 13, Anm. 2 meiner Ausg. bemerkt und bin über die jetzigen Worte nicht wenig erstaunt. Sicherlich hat H. Prof. Am. keine richtige Vorstellung von dem wirklichen Sachverhalt gehabt; dann aber musste er sich hüten, solche Anschuldigungen an die Spitze seiner Réponse zu stellen und daran die Bemerkung zu knüpfen, dass meine Kritik aus persönlichen Motiven und Gehässigkeiten geflossen sei. Solches lag mir ganz ferne; vielmehr wollte ich die Theologen, welche die Übersetzung u. A. nicht nachprüfen können, vor den mit grosser Eleganz und Zuversicht vorgetragenen wissenschaftlichen Resultaten dringend warnen.

Ein zweiter Punkt, der hier zur Sprache kommen soll, betrifft meine Behauptung, dass H. Prof. Am. bei seinem Aufent-

halt in Oxford im Jahre 1881 den Codex wohl angesehen, aber nicht die vorhandenen Überreste collationiert, sondern sich mit der Abschrift der Kopie Woide's begnügt hat. Da nun H. Prof. Am. noch heute meine Behauptung mit Entrüstung zurückweist, so stelle ich zur Rechtfertigung folgende Sätze auf, die ich den kompetenten Fachgenossen zu genauer Prüfung anheimgabe.

1. In der vorliegenden Ausgabe fehlen sämtliche Abweichungen der Kopie Woide's vom Original.

2. Wenn aber bei einer Reihe von Stellen das Original wiedergegeben ist, so ist die Korrektur nicht aus diesem geflossen, sondern aus einer richtigen Emendation des Verfassers, da an schwierigeren Stellen diese Kraft versagt hat.






3. Wenn der Verf. an vielen Stellen z. B. S. 92. 96. 100. 103. 106 etc. in den Anmerkungen zur Bezeichnung der Lesart neben *manuscrit* auch *Cod.* einführt, so ergab sich auf Grund genauer Prüfung, dass *Cod.* nicht die wirkliche Lesart des Originals angiebt, sondern *manuscrit* und *Cod.* nur eine Umschreibung für die Kopie Woide's ist. Diesen Thatbestand illustriert besonders S. 117 der Ausg. (Vergl. S. 246 uns. Ausg.). Hier steht: *Cod.* ϩⲓⲗⲱⲧ, ce qui est une faute pour ϩⲓⲗⲱⲐⲧ, qui ne saurait convenir, comme le contexte le montre. D'ailleurs on trouve ϩⲓⲗⲱϥ plus bas." Am. hat richtig ϩⲓⲗⲱϥ emendiert, aber im *Cod.* steht nicht ϩⲓⲗⲱⲧ, sondern ϩⲓⲗⲱϥ, wie Schwartz richtig gelesen hat. Heute aber und auch zur Zeit Am's. war dieses Blatt gar nicht mehr vorhanden, so dass er dasselbe auch nicht collationieren konnte.

4. Bestätigt wird meine Behauptung durch das ganz verschiedene Urteil über die Kopie Woide's. Denn in den *Compt. rend.* 1882. S. 221 und *Essai sur le gnost.* S. 195 wird die *fidé- lité de la copie* rühmend hervorgehoben, dagegen liest man S. 80 d. Ausg.: *le texte de Woide est criblé de fautes* und Woide ist un copiste, même savant, dem eine science approfondie de la langue copte abging. Ich kann diese Widersprüche nur bei der oben gedachten Annahme vereinigen.

5. Über die heutige Beschaffenheit des Originals zeigt sich Am. nicht genau unterrichtet. In den *Compt. rend.* S. 220 liest man: „De plus, dans l'opération, vingt pages environ ont disparu, car on ne les retrouve plus aujourd'hui dans le petit coffret où l'on

a renfermé ces précieux restes.“ War das Original genau verglichen, so konnte man wissen, dass 7 Blätter d. h. 14 Seiten fehlten.

6. Noch klarer wird der wahre Sachverhalt dadurch, dass in der Ausgabe sämtliche Auslassungen Woide's fehlen, z. B. die nomina barbara der 28 Jet's und auf S. 148 eine ganze Seite, die Woide nicht kopiert hatte, welche noch heute vorhanden ist; dazu kommen die zahllosen Auslassungen einzelner Wörter.

Diese Punkte werden wohl zur Begründung meiner obigen Behauptung genügen, die ich solange aufrechthalte, bis H. Prof. Am. sie einzeln entkräftet hat. Zum Schluss will ich eingehend meine Ansicht über die Auflösung der vorkommenden verschiedenen Abbrüviaturen darlegen, da ich in meiner Arbeit nicht näher darauf eingegangen bin, weil ich die entgegengesetzten Ansichten des Herrn Prof. Am. noch nicht kannte. Ich komme daher seiner Aufforderung: *En outre, je ne parle pas des signes abrégatifs si fréquents dans le papyrus, si difficiles à reconnaître scientifiquement et qui m'ont demandé tant de travail. Je suis arrivé à les expliquer, sauf deux. M. Schmidt devra me savoir gré de lui avoir ainsi facilité sa tâche*“, umso freudiger nach, als ich damit nicht nur eine empfindliche Lücke in meiner Arbeit auszufüllen gedenke, sondern auch Herrn Prof. Am. von der Unhaltbarkeit seiner Aufstellungen zu überzeugen hoffe. Er hat die vorkommenden Abbrüviaturen , , ,  und  in der Einleitung zu seiner Ausgabe (S. 73—80) ausführlich besprochen. Er beginnt: „Les signes hiéroglyphiques ne sont pas les seuls employés dans le papyrus: le copiste ou l'auteur a employé aussi des signes ou des formes d'abréviations qui sont tout à fait dans le goût de l'Égypte. Sous les Pharaons, quand on devait écrire une formule connue, les scribes l'écrivaient tout entière ou l'abrégeaient à leur guise: l'interprétation n'en est pas plus facile pour nous. De même en ce papyrus. Le scribe ou l'auteur a employé deux sigles qui sont de véritables hiéroglyphes idéographiques et des abréviations qui m'ont donné d'abord beaucoup de peine, parce que je n'étais pas fait à l'idée d'une pareille manière d'écrire, d'autant plus que le signe de l'abréviation est accompagné d'un nombre plus ou moins grand des mots qui composent la formule. Ces divers signes sont les suivants

Ⲁ, ☐, ⊙, Ⲃ et Ⲉ.“ Es ist hier schon gleich zu bemerken, dass Am. bei der Sache einen ganz schiefen Standpunkt einnimmt, indem er diese Zeichen mit hieroglyphischen Abkürzungen in Verbindung bringt, um daran zugleich den ägyptischen Gnosticismus zu erweisen. Welchen Sinn hat es überhaupt, zur Erklärung altägyptische Texte herbeizuziehen, gleichsam als wenn nicht die griechischen und römischen Handschriften und Inschriften uns derartige Beispiele in Hülle und Fülle lieferten? Man muss doch bedenken, dass das Original in griechischer Sprache verfasst war, in diesem aber die Abbrüviaturen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gestanden haben, sondern erst vom koptischen Übersetzer resp. Abschreiber, dem die stets wiederkehrenden Phrasen zu langweilig waren, hineingebracht sind.

Was die Abbrüviatur Ⲁ anbelangt, so bedarf es m. E. gar keiner weiteren Begründung, dass das Zeichen für das häufig vorkommende griechische Wort *μυστήριον* steht. Darum gehen wir sogleich zu dem folgenden Zeichen über.

Am. schreibt: „La seconde et la troisième sont connexes: ☐ et ⊙. Il n'est pas si facile d'en déterminer la valeur. Le premier représente une sorte de maison carrée avec un O inscrit; je le prends pour l'équivalent du mot *αιων*, aeon. Il y a tout d'abord en faveur de mon explication que l'auteur même du livre gnostique, voulant représenter la figure des aeons l'a fait en traçant plusieurs carrés inscrits les uns dans les autres, comme les artisans emballeurs qui exposent à la devanture de leurs boutiques toute une série de boîtes de diverses dimensions, contenues les unes dans les autres. En outre, le sens semble bien demander que ce sigle reçoive cette interprétation toutes les fois qu'on le trouve; par exemple, Jésus dit à ses disciples: *παλιπ ον απει εβολ επαιερε η☐ σωτα σε τεποτ ετισηκω εγραι απει☐ ετετηψαπει εβολ επει☐ εφρατιζε* (sic!) *αλωτη* (sic!) *ρη τεισφρατις*. Comme dans ce passage il s'agit pour Jésus d'enseigner à ses disciples le moyen de traverser tous les mondes ou aeons pour parvenir au grand trésor de toute lumière où réside le Père de toutes choses, on est naturellement amené à traduire le sigle par aeon, puisque c'est le nom générique donné à tous les mondes gnostiques et

ciples, afin que je vous dise les grands mystères de l'aëon du trésor, que personne ne connaît dans l'invisible divin." Que si l'on m'objectait que le mot trésor est un terme nouveau dans la nomenclature gnostique, je répondrais que là encore l'apparence est trompeuse, et que dans le système de Basilide un semblable mot est employé pour désigner le lieu où étaient rassemblés tous les germes à leur triple état de puissance avant de passer à l'acte. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un disciple de Valentin, qui était lui-même disciple de Basilide, se soit servi d'un mot employé dans le premier en date des grands systèmes gnostiques de l'Égypte. D'ailleurs, le mot **ΘΗΣΑΥΡΟΣ** se trouve souvent avec son orthographe complète ou l'abréviation facilement reconnaissable **ΘΗΣΡ**. On pourrait objecter, avec plus de raison que dans le passage cité, que la copie de Woïde porte deux fois **ΑΠΕ**⊙ **Α**⊙ et non **ΑΠΕ**⊙ **ΑΠ**⊙; mais c'est là certainement une erreur de copie commise par ce savant (il en a d'ailleurs commis un fort grand nombre, à cause de l'état du manuscrit), et lui-même, dans la même page, fournit le moyen de le corriger, ce qui n'est pas toujours facile, en écrivant correctement **ΑΠ**⊙. D'ailleurs, la présence de la lettre **Α** indique un mot qui doit commencer par un **ἄ** ou par un **π**, ce qui demande l'insertion de l'article entre la préposition et le nom. La lecture et la traduction du sigle me semblent donc certaines."

Leider hat sich H. Prof. Am. in seiner Ansicht geirrt; auch wird der aufmerksame Leser infolge des Schwankens zu den Aufstellungen kein sicheres Vertrauen gewinnen können. Man muss erstaunen, dass ein so angestregtes Nachdenken die richtige Lösung nicht gefunden hat; diese war aber unmöglich, da Am. den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen, da ihm gar nicht in den Sinn gekommen ist, dass jede der Abkürzungen an allen Stellen nur einunddieselbe Bedeutung haben kann. Es würde mich zu weit führen, wollte ich jeden Satz einzeln widerlegen, vielmehr werde ich nur das Notwendigste berücksichtigen.

Die von Am. zuerst angeführte Stelle vermag ich nicht zu identificieren, ohne Zweifel hat er den von mir auf S. 83 87 abgedruckten Text im Auge. Hier steht: **παλιπ οκ ανει εβολ επαιερον κ** **Π**⊙ **κτε-αωζαζη**, welches Am. (S. 240) mit „en-

suite nous allâmes vers le cinquante-sixième æon de *ωζαζη*“ übersetzt. Ferner kehrt stets folgende Phrase wieder: *σωταε σε τεποτ ετσηκνω εγραϊ λεπε* [ο] „Écoutez maintenant la disposition de cet æon“ resp. *παι σε πε τσηκνω εγραϊ λεπε* [ο] *λεπ-πετηρητης*. Die richtige Deutung giebt S. 84 Z. 25. 26. an die Hand: *παι σε πε τσηκνω εγραϊ λεπε* *Ϡησρ. παλιν οκ απει εβολ επλεερηζ κησρ.* (Vergl. S. 85 Z. 11. 14. S. 86. Z. 1. 15. etc. etc.), denn hier wird statt [ο] „*Ϡησρ*“ eingesetzt, d. h. [ο] ist Abbréviation für *θησαυρός*, und zwar besteht es aus einem quadratischen *θ* und eingeschriebenem *O*. Jene Bedeutung hat das Zeichen an sämtlichen Stellen. Dies ist nicht ohne Einfluss auf die Anordnung der Fragmente. Der Verfasser kennt nämlich im oberen Pleroma 60 Schätze und nicht 60 Äonen, wie Am. (Revue S. 199) annehmen zu müssen glaubte. Diese Annahme wird durch den Text selber bestätigt (S. 183 uns. Ausg.): „Siehe nun habe ich euch die Stellung aller Schätze und derer, welche in ihnen allen sein werden, von dem Schatze des wahren Gottes, dessen Name dieser ist: *ιοαιεωθωνιχωλμω*, bis zum Schatze *ωζαηζω* gesagt.“ Denn *ιοαιεωθωνιχωλμω* ist der erste Schatz d. h. Jeû, der Vater aller Jeû's (S. 146ff.), und *ωζαηζω* nach S. 86 Z. 15 der letzte oder sechzigste Schatz. Damit ist zugleich gegeben, dass Woide p. 124—152 den Anfang des ganzen Werkes bilden muss und p. 29—32 und p. 5—12 und p. 37—39 sich ohne Lücke aneinanderreihen.

Den Beweis für die Richtigkeit unserer oben vorgeschlagenen Deutung liefert die zweite von Am. angezogene Stelle: *πεχε-ις κπεϗεαθητης ετσοοτρ εροϗ λεπελητιβ λεπ-λεεαθητρια κερμμε κε-κωτε εροι παιβ λεεαθητης ατω λεεαθητρια κερμμε κταχω ερωτη κηησρ λεψ λεπε* [ο] *λε* [ο]. Da vor [ο] nach *λεπε* steht, so folgt daraus, dass das betreffende Wort mit einem Doppelkonsonanten, einer Aspirata oder *ϗ* mit nachfolgendem Vokal (Stern Gr. § 228) angefangen haben muss, mithin ist die Deutung von *τοπος* oder *διων* unmöglich; *θησαυρός* passt aber ganz vor-

ΗΣΩΙ ΖΕ ΘΑΛΗΝ ΚΑΤΑ ΕΘΘ ΠΙΛ. ΠΑΛΙΝ ΟΝ ΠΕΖΑΥ
 ΖΕ ΤΡΤΑΠΕΤΕ ΕΡΟΚ Ω ΠΠΟΤΤΕ ΠΑΕΙΩΤ ΖΕ ΠΤΟΚ ΠΕΠ
 ΤΑΝΝΑ ΠΑΔ ΔΠΕΙΚΟΤΙ ΔΔΕΕΤΕ ΕΣΕΒΟΤΘΟΤ ΘΡΑΙ
 ΠΡΗΤΗ ΖΕ ΟΤ ΘΕ ΝΕ ΠΕΚΟΤΩΨ Ω ΠΠΟΤΤΕ ΠΑΤΗΡΑΤΥ.
 ΤΟΤΕ ΠΕΖΑΥ ΖΕ ς̅ Π̅ ΠΣΟΠ. C'est-à-dire: Il leur dit:
 „Ô mes douze, entourez-moi tous“; et ils l'entourèrent tous. Il leur
 dit: „Répondez après moi et glorifiez mon père après moi, afin
 que je le glorifie d'avoir fait dilater tous les trésors!“ Alors il
 commença de chanter un hymne en rendant gloire à son père
 et en prononçant ces paroles: „Je te rends gloire, car c'est toi qui
 es le grand nom dont les lettres sont en ce monde $\frac{24}{24}$; car
 c'est toi qui as fait émaner de ton être entier la vérité, jusqu'à
 ce que tu eusses créé par ton émanation le lieu de cette petite
 pensée, car telle est ta volonté, ô Dieu immuable“. Alors il fit
 répondre par trois fois à ses disciples: „Amen, amen, amen“. Il
 leur dit en outre: „Répétez amen après moi à chaque glorifica-
 tion“. Il dit de nouveau: „Je te chanterai un hymne de louanges,
 ô Dieu, mon père; car c'est toi qui as créé le lieu de cette petite
 pensée, afin qu'elle brillât en toi, car, ô Dieu immuable, telle
 était ta volonté“. Alors ils dirent: „ς̅ trois fois“¹. Il est
 évident qu'ici le sigle ς̅ tient lieu de ce que devaient répondre
 les disciples, c'est-à-dire amen. On pourrait donc croire, avec
 un semblant de raison, que ce sigle répond au mot amen
 (ΘΑΛΗΝ); mais la suite du texte ne permet en aucune manière
 cette conclusion, car le même sigle est employé pour le commen-
 cement de la formule: ΤΡΤΑΠΕΤΕ ΕΡΟΚ Ω ς̅ ΖΕ ΠΤΟΚ ΠΕ.
 La formule entière est: ΤΡΤΑΠΕΤΕ ΕΡΟΚ Ω ΠΠΟΤΤΕ ΠΑΤΗ-
 ΡΑΤΥ ΖΕ ΠΤΟΚ ΠΕ, etc. En ce dernier cas, le sigle ς̅
 tient donc la place de ΠΠΟΤΤΕ ΠΑΤΗΡΑΤΥ. Il est donc un
 signe que la formule dont il s'agit est abrégée lorsqu'on l'emploie,
 et ce n'est pas une abréviation d'une formule toujours la même.
 J'ai dit que ce sigle s'échangeait avec ς̅; la preuve en est dans

¹ Zu dem Text und der Übersetzung vergleiche S. 92 f. und S. 187 uns. Ausgabe.

la même formule: **χε οτ σε πεκοτωψυ πε ετρε και ττροτ
ψωπε ω πη**°, c'est-à-dire **ω πποττε πατπρατϭ**. Ces
sigles sont assez souvent suivis des dernières lettres de la formule,
comme **χεε**° τϭ ou **ωτϭ**°, c'est-à-dire **ραεινη, ραεινη,
ραεινη, ω πποττε πατπρατϭ**. On rencontre même l'abrégé
suivant: **χε ε**° **ωτϭ**° **χε πτοκ ακοκκ**, etc.; c'est-à-
dire **χε ραεινη ραεινη ραεινη ω πποττε πατπ
ραϭϭ** (sic!) **†εταπετε ερον ω πποττε πατπρατϭ
χε πτοκ ακοκκ**, etc." Ich brauche zu diesen Worten
nichts hinzuzufügen, da die Auflösungen richtig angegeben sind.
Es ist aber merkwürdig, dass Herr Prof. Am. über die Erklä-
rung derselben Zeichen auf S. 239 ff., welche grosse Schwierig-
keiten darbieten, gar kein Wort verliert, sondern dafür stets „etc.“
einsetzt. Auf S. 83 uns. Ausg. lautet der Text also:
τε ερον **ε**°. ετετηψανει σε επειτοπος σφραγιζε
ειωτη ρη-τεισφραγис παι πε πεсran ζαιωχαζ ερε-
†ψηφος ρη-τετησιχ δτλα αχι-πειραν οη ησ ησση
ααιωεωαζ ατω ψаре-πεφτλαζ **ειη-ηηαταπετασεια
ψατσοκοτ πατ ψαητετηβωκ επτοπος ειπετειωτ
ηϭ†ε**° ητετηηιοор εροτη**ε**°. παι σε πε τσηηω
εοραι **ειη**°. Wie man deutlich erkennt, vertritt dasselbe
Zeichen an dieser Stelle drei verschiedene Abkürzungen. Daran
schliesst sich als vierte: **παλιν οη ανει εβολ επαιερηс
η**° ητε-αωαζη ακοκ **ειη-ε**°. Die Erklärung zu letzterer
liefert P. 40: **παλιν οη ανει εβολ ηсη**° ητε-ηειωωz
zioa. ακοκ **ειη-ταταζис ετηωτε εροι**, d. h. **ε**° ent-
spricht **ταταζис ετηωτε εροι** „meine Taxis, die mich um-
giebt“.

Die übrigen Auflösungen sind deshalb so schwierig, weil die
vorhergehenden Blätter, welche das ganze Formular enthalten

¹ Ces lettres sont mises pour l'ω initial de la formule ω πποττε
et les lettres finales τϭ, πατπρατϭ.

haben, verloren gegangen sind. Am Anfang steht: **τε εροϋ**; dies ist nach S. 84, Z. 16; S. 85, Z. 2. 14 etc. in [**ερε-Ϸ κτοπος κω**] **τε εροϋ** zu ergänzen. Das nun folgende Zeichen **Ϸ** fehlt S. 85, Z. 3. 15. Die Erklärung desselben liefert m. E. S. 86, Z. 17: **σωταε ετθε-τσηκω ερραι λεπει** **ερε-σοοτ κτοπος κωτε εροϋ ερε-ωαζανζω κροτη Ϸκ-τεταητε** „Vernehmet inbetreff der Stellung dieses Schatzes: sechs Topoi umgeben ihn, und in ihrer Mitte befindet sich *ωαζανζω*“, es entspricht also **Ϸ** dem **ερε-ωαζανζω κροτη Ϸκ-τεταητε**. *ωαζανζω* ist der sechzigste Jeû-Schatz, diesen umgeben 6 Topoi. Dadurch ist eine vortreffliche Erklärung der bekannten Jeû-Figuren gegeben, denn innerhalb jeder einzelnen finden wir stets den Namen des Hauptes des betreffenden Schatzes und ringsum 6 Quarrés d. h. die 6 ihn umgebenden Topoi. Dass sich nun gerade bei *ωαζανζω* die bezügliche Angabe findet, erhellt daraus, dass dieser der sechzigste oder letzte Schatz des höheren *πλήρωμα* ist. An derselben Stelle wird auch die Bedeutung des sehr häufig vorkommenden Zeichens **□** und der eingeschriebenen Alpha's angegeben.

Nur kurz will ich noch auf eine andere Abbréviatur derselben Zeichen im zweiten Buch Jeû eingehen, die Am. ebenfalls durch ein etc. ersetzt. Auf S. 102 uns. Ausg. steht: **ατω †κα† κητη λεπϷ λεπαρορατος κκοττε λεκ-λεπαρ ραδπητς λεκτοπος εταεεατ λεκ-θε κϷ**, daneben findet sich **θεϷ** oder **θε κϷ** oder **θε κεϷ**¹ oder S. 127 **θε κϷε**. Die Erklärung liefert auf S. 101 der vorhergehende Satz: **ραεηκ ραεηκ †κω εεεοσ κητη κε-†κα† κητη λεπϷ λεπϷ κκαιων κκοτ ατω λεκ-κετπαρ ραδηεπτωρ λεκ-θ κεπηκαλι εεεοοτ εβωκ εκετϷ**

¹ Zu dieser Form bemerkt Am. S. 177, Anm. 1: Je crois qu'il devait y avoir ici comme ailleurs la formule complète indiquée par abréviation et qui commence par ces mots: „et la manière de“. Le texte devrait alors porter **μη θεϷ**. Peut-être Woïde a-t-il mal lu.

τοπος. Der koptische Übersetzer hat also das Zeichen für $\theta\epsilon$ NEPIKALI MEOOT oder für $\theta\epsilon$ $\text{NEPIKALI MEOOT EHOW ENETTOPOS}$ „die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen“, eingesetzt. Dadurch erklären sich die Formen, dass bald κ bald KE steht, da es die Anfangsbuchstaben von NEPIKALI sind, ebenso ist $\text{K}\xi\theta\epsilon$ = $\text{NEPIKALI MEOOT EHOW}$ etc., indem e den Anfangsbuchstaben von EHOW bilden soll. Dieselbe Phrase kehrt in der P. S. p. 363 vollständig wieder: $\text{HNA}\xi$ $\text{NHTI MPEETCTPION MPEENTCNOOTC NAIWN KHPAXWN M-NECTCPATIC M-NECT\psi\text{N}\phi\text{OC M-}\theta\epsilon$ $\text{NEPIKALAI MEOOT EHOW ENETTOPOS}$.

Auf S. 107 steht QALENN ξ für das vorhergehende $\text{QALENN QALENN QALENN}$.

Die beiden folgenden Abbreviaturen müssen wir zusammennehmen, da sie zu einem Satze gehören: $\text{CANTEPN}\phi\text{OK EN-TOPOS MPETEIOT K}\xi\theta$ ξ $\text{KTEPHXIOOP EROTNK}\xi$ „bis ihr zu dem Topos ihres Vaters geht und er giebt, und ihr hineinsetzt in Für das erste müssen wir m. E. eine Stelle auf S. 183 herbeiziehen: „bis ihr zu dem Topos des Vaters geht, und er giebt, und ihr hineingeht, bis ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes gelangt. Und es werden jene Wächter das Siegel ihres Vaters sehen und davontstieben, denn sie haben es erkannt, bis ihr zu dem Topos, der innerhalb von ihm ist, geht“. Der Vater hat also den Jüngern sein Siegel (und vielleicht auch seinen Namen) gegeben, daran erkennen die Wächter der Thore, dass die Seelen eingehen können. Das Wohin ist in der zweiten Abbreviatur ausgedrückt. Statt $\text{KTEPHXIOOP EROTNK}\xi$ findet man auch $\text{KTEPHXIOOP E}\xi$ oder $\text{E}\xi$ $\text{ROTNE}\xi$; dies passt vortrefflich zu der Phrase auf S. 87 $\text{CAN-TEPN}\phi\text{OZ ETP}\phi\text{N KROTNI MPECTONCP}$, darum lesen wir also: $\text{KTEPHXIOOP EROTNI ETP}\phi\text{N KROTNI MPECTONCP}$ „und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hineinsetzt“. Eine zweite Möglichkeit wäre die, dass das Zeichen für ENTOPOS ETMPECTROTNI stände, also zu übersetzen wäre: „und ihr in den

Topos, der innerhalb von ihm ist, hineinsetzt“. Ich habe die erste Deutung in den Text aufgenommen.

Noch ein Zeichen harret der Erklärung. Am. schreibt darüber: „Quant aux deux autres $\text{2}\text{I}$ et $\text{2}\text{H}$ qui se suivent, ils ne se rencontrent qu'une fois et semblent former un seul mot; ils rappellent assez certains sigles hiératiques et démotiques. Je crois qu'ils sont employés dans le passage cité pour ne pas écrire le nom sacré du Dieu ineffable, inconnaissable et incompréhensible. Quant à savoir ce nom, c'est une chose plus difficile et sur laquelle je n'ai pas d'idée assez nette et assez arrêtée pour la consigner ici. Quand on étudiera ce document, on ne manquera pas sans doute de le rechercher; peut-être réussira-t-on! il est bien plus probable qu'on échouera.“

Die betreffende Stelle lautet: $\epsilon\tau\epsilon\text{-}\pi\tau\omicron\varsigma\text{? } \pi\epsilon \text{ } \pi\alpha\pi\pi\omicron\varsigma$
 $\pi\rho\alpha\kappa \text{ } \kappa\tau\epsilon\text{-}\pi\iota\omega\tau \text{ } \epsilon\tau\epsilon\text{-}\pi\epsilon(\iota)\varsigma\varrho\alpha\iota$ (lies $\pi\epsilon\upsilon\varsigma\varrho\alpha\iota$) $\pi\epsilon \text{ } \alpha\pi\epsilon\iota\varsigma$
 $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma \text{ } \text{2}\text{I} \text{ } \text{2}\text{H}$ „car c'est toi qui es le grand nom dont les lettres sont en ce monde, $\text{2}\text{H} \text{ } \text{2}\text{I}$ “ oder besser „der von dem grossen Namen des Vaters, dessen Zeichen von diesem Typus sind“. Das Ms. ist nämlich augenscheinlich an dieser Stelle verderbt, denn „in diesem Topos“ giebt gar keinen Sinn, vielmehr muss man statt $\alpha\pi\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ „ $\alpha\pi\tau\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ “ lesen. Dann aber wird man auf keinen Fall an hieratische oder demotische Siegel zu denken haben, sondern wird an die S. 146 ff. vorkommenden Typen und Charaktere des Jeſu und seiner Emanationen erinnert. Eine Erklärung dieser Zeichen ist und bleibt unmöglich, da man von vornherein sich nichts darunter hat vorstellen können; denn dass die Gnostiker dabei an den geheiligten Namen des unaussprechlichen Gottes gedacht haben, ist mir im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Zum Schluss will ich noch eine Stelle besprechen, deren Erklärung mir nicht gelungen ist, ich meine Seite 91: $\alpha\chi\iota\varsigma \text{ } \chi\epsilon\text{-}\alpha\alpha\rho\epsilon\text{-}\pi\epsilon\phi\tau\lambda\alpha\zeta \text{ } \alpha\pi\pi\sigma\epsilon \text{ } \pi\text{ } \square \text{ } \tau\alpha\rho\omicron\tau\eta \text{ } \tau\alpha\pi\sigma\omicron\pi \text{ } \alpha\pi\text{-}\tau\alpha\theta\omicron\lambda. \text{ } \alpha\pi\text{-}\pi\tau\alpha\zeta\iota\varsigma \text{ } \tau\eta \text{ } \alpha\epsilon\upsilon \text{ } \kappa\kappa \text{ } \pi\text{ } \square \text{ } \alpha\pi\text{-}\pi\kappa\alpha\tau\alpha\pi\epsilon\varsigma \text{ } \tau\alpha\sigma\epsilon\alpha \text{ } \alpha\epsilon\upsilon \text{ } \kappa\kappa \text{ } \pi\text{ } \square$ etc. Am. übersetzt S. 158: „Dites: „Que les gardiens des six aeons intérieurs et des six aeons extérieurs, avec les hiérarchies des vingt-trois aeons et les firmaments des vingt-trois aeons etc.“ Vergleiche dazu meine Übersetzung auf S. 186: „So saget: Mögen die Wächter der sechzig Schätze inner-

halb in unendlicher Weise und ausserhalb und alle Taxeis der . . . Schätze etc. davonstieben“. Am. giebt zu **ⲁⲁϣ ⲛⲚ** folgende Erklärung: „Ces quatre lettres doivent être expliquées comme il suit: **ⲁⲁ** préposition; **ϣ** premier chiffre (3); **ⲛ** préposition; **Ⲛ** second chiffre (20): ce qui fait 23. A 23 si l'on ajoute les 6 aeons précédents, plus celui qui est au-dessus de tout et le terme du voyage, on a bien le chiffre qui exprime le nombre des aeons du Plérôme“. Diese Erklärung hört sich vortrefflich an, ist aber vollkommen falsch. Denn eine solche Zahlenbildung von 3 und 20 kennt die koptische Sprache gar nicht, noch viel weniger heisst **ϣ** „six“, sondern „60“; die 30 Äonen sind der Phantasie des Herrn Prof. Am. entsprungen. Was man aber unter **ϣ** und **Ⲛ** zu verstehen habe, vermag ich nicht zu sagen. M. E. hat der koptische Übersetzer diese Zeichen bereits vorgefunden, aber nicht zu deuten vermocht, denn **γ** und **κ** sind die Anfänge von zwei griechischen Worten.

Index rerum et nominum.

A.

- Abel 591. 594. 647.
Abendmahl 337. 436. 487 ff. 508. 516. 593.
Abraham 380. 433. Apokalypse des Abr. 595.
Abraxas 562.
Acta Archelai et Manetis 551. Johannis 439. Petri cum Simone 439. Philippi 457. 563. Thomae 458.
Adam 427. 478. 592. 594. 646. 647. Apokalypse des Ad. 595.
Adamas 652. 658.
Adamiten 614.
Adelphius 607 f. 613. 620. 629 f. 640 f. 647. 660 f.
Adonis 413.
Adoptianismus 433 f.
Aegypten 6. 11. 12. 15. 344. 377. 413. 416. 417. 547. 552 ff. 561. 565. 566. 570. 573. 574 ff. 578. 580. 582. 584. 587. 590 f. 594. 596. 602. 613. 627. 630. 643. 646. 647. 661. 663. 670.
Äonenwelt 378 ff.
Aëtius (Bischof) 587.
Agrapha 544. 547. 548.
Agrippa Castor 551.
Alexander (Valentinianer) 613.
Alexander, der Libyer 605. 613. 630. 661. 662.
Alexandrien 575. 594. 613. 614. 661.
Alexandriener 471. 616. 663.
Allegorie 418. 429. 540. 550. 583. 586.
Allogenes (s. Seth) 592. 613. 615. 647. 661.
Allogeneis (Bücher) 588 ff. 595. 647.
Amente 394. 410 ff. 553. (s. Unterwelt).
Amerius (Amelius) 608 ff. 612. 616.
Ammonius Sakkas 609. 618.
Andreas 334. 451. 458 f. 499.
Anhauchung (bei der Taufe) 488.
Anthropologie 401.
Antijudaismus 569. 577. 582. 592 f.
Antonius (Neuplatoniker) 609.
Anubis 553.
Apelles 526. 529. 551. 583.
Aphrodite 386.
Apokalypsen (gnostische) 551. 567. 595. 602. 613 ff. 641. 647 f. 661.
Apokalyptische Hoffnungen (jüdische. 528. 530.
Apollonius 439.
Apologeten 616.
Apostelgeschichten (gnostische) 437. 457. 458. 459. 469.
Apostolat 450 f.
Apostolische Constitutionen 523.
Apuleius 615.
Aquilinus 607 ff. 620. 629 f. 640 f. 647. 660 f.
Ararat 342. 427. 598.
Archonten 329. 332. 383 ff. 390 ff. 403 ff. 419 f. 482 f. 568. 571.
Archontiker 551. 582. 586 ff. 595. 602. 641. 645 ff. 659 f.
Ares 386.
Aristoteles 607.
Arkandisciplin 520.
Armenien 587. 662.

Arnobius 615.
 Ascensio Jesaiae 438. 588.
 Askese 379. 506. 522 f. 582. 587. 640.
 Astarte 575.
 Astrologie 386. 388. 396. 408. 411.
 414. 420. 442.
 Auferstehung 474. 527 ff. 569. 593.
 Auferstehung Christi 319. 436 ff. 470.
 Autogenes 643. 652 f. 658 f.

B.

Barbarische Namen 334. 338 f. 500 f.
 556. 565. 571.
 Barbelo, Barbelos (s. Mutter) 337.
 382 f. 391. 393 ff. 432 f. 435. 559 ff.
 564 ff. 571. 585. 591 f. 647. 650 ff.
 Barbelo-Gnostiker (*Βαρβηλίται, Βαρ-
 βηλιῶται, Βορβοριανολ*) 559 ff. 570.
 650 ff. 659.
 Barcabbas 551. 569. 602.
 Barcoph 551.
 Bardesanes 446. 449.
 Barnabas 306. 523.
 Bartholomäus 334. 451. 460. 499.
 Basilides (Basilidianer) 402. 406. 408.
 418 f. 423. 445 ff. 473. 512. 521. 523.
 529. 551. 553 ff. 561 ff. 576 ff. 627.
 629. 662 f.
 Böse und Gute, das Problem (s. Ma-
 terie, Hyle) 34. 379. 402. 512.
 Brod (beim Abendmahl) 524.
 Bruderbund 461. 485 f.
 Bubastis (Bast) 565.
 Buddha 614.
 Bussakrament 492 ff.
 Bythos 348. 553. 558.

C.

Cabarbaricha 587.
 Carpocrates (Carpocratianer) 402. 417.
 418. 529. 537. 554. 570. 579. 629.
 656. 662.
 Cassian 523.
 Celsus 541. 563. 606.
 Cerdo 529. 630.
 Cerinth 529.

Chaldäer 386.
 Cham 595.
 Chaos 411 ff.
 Christus 425 f. 452. 568. 594 f. 625.
 651 ff.
 Christentum 345. 402. 420. 424. 469.
 515 ff. 529 f. 622 ff. 665.
 Citationsformeln 542 f.
 Clemens Alexandrinus 402 f. 406 f.
 411. 418 f. 436. 439. 444 ff. 471. 512.
 523 f. 528. 537 f. 545 f. 549. 551.
 569. 577. 614. 627. 629.
 Pseudo-Clemens 517.
 Pseudo-Clement. Homilien 419. 541.
 Colorbasos 554.
 Constantius (Kaiser) 587.
 Conventikel 563. 576. 621. 663 f.
 Cyprian 507.
 Cyrill 458.

D.

Dämonen 379. 386 f. 402. 411 ff. 414.
 442. 510. 517. 564.
 Dämonenaustreibungen 626. 639.
 David (Äon) 568. 649. 652.
 Demiurg (Weltschöpfer) 427. 556.
 559 f. 567. 581. 632 f. 636. 655. 659.
 Demonstratos 613. 630. 661.
 Didache 306. 510. 523.
 Diogenes Laertius 615.
 Dokerismus 435 f. 470. 568. 595.
 Drache 372. 413 ff. 569.
 Dualismus 379. 424. 567. 577. 585 f.
 592. 628. 634. 640.
 Dünkel (gnostischer) 468. 473. 537.
 635.
δύναμις, ἄνω (s. Barbelo) 567. 585.
 592. 594 f.
δώδεκα (Apostel) 450. 460.

E.

Ebioniten 587.
ἐγκράτεια 523. 582. 596.
 Ehe 523. 582. 596.
εἰμαρμένη 409. 416. 487. 518.
 Einweihungen (s. *Mysterien*) 518.

Eleleth (Äon) 649. 652.
Elemente (beim Abendmahl) 437.
 490. 507 f. 524 f.
Eleusinische Mysterien 516.
Eleutheropolis 587.
Elias 433.
Elilaeus 568.
Elisabeth (Mutter Johannes') 375.
 433.
Eloaeus 568.
Emanationalehre 332. 351. 370. 422 ff.
Enkratiten 523. 524. 582 f.
Engel 402. 415. 419 f. 427. 592.
Enneas (Neunheit) 555 f.
Epicur 638.
Epiphanes 418. 570.
Epiphanios 1. 5. 402. 404. 408. 417 f.
 438. 446. 457 f. 505 ff. 512. 520. 523 ff.
 529. 537. 545. 547. 551. 556. 559 f.
 563. 565—597. 602. 614. 630. 647 ff.
 649. 659 ff. 663.
Erataoth 414.
Erlöser 320. 405. 422. 425 ff. 470 f.
 625.
Erlösung 424. 470. 473 f. 527. 530.
Esau 566. 577.
Eschatologie 526 ff.
Escl (Sabaoth) 568 f.
Ethik 413. 498. 521 ff. 567. 571. 577.
Eunapius 608 ff.
Eusebius 402. 439. 458. 506. 520. 523.
 551. 582 ff. 586. 615. 626. 661.
Eustochius 609 f. 618 f.
Eutaktos 587. 590. 592. 660 f.
Eva 564. 567. 591 f. 647.
Evangelien (gnostische): *εὐαγγ. Εὔας*
 567. *Ev. Judae* 578.
εὐαγγ. Φιλίππων 457. 563. 568. *Ev.*
St. Thomae 457.
εὐαγγ. τελειώσεως 567.
Evangel. der Ägypter 454.
Evangelium (Äon) 555.
evectio universi 532 ff.
Evolutionismus 423. 554.
Exegese 540. 550.
Exorcismus 510.

F.

Fegefeuer 394. 528.
Feuer 633.
Finsternis, Äusserste 412 ff. 417.
Firmelung 508 ff.
Firmus, Castricius (Neuplatoniker) 609.
Frau, Stellung der 455.

G.

Gabriel 414. 430. 433.
Galienus (Kaiser) 618. 625.
Galilaea 328. 337. 437. 440. 494. 497.
Geburt Jesu 434 ff.
Geburt des Menschen 409 f.
Geheimlehre 326 f. 467 f. 563. 575.
Geist, Heiliger 332. 391. 394. 434. 435.
 654 f.
Gelasius 458.
Gemmen 322. 381. 562.
Gericht (s. Weltgericht) 569.
Gesetz 428. 454. 569. 583.
Gestirne 386 ff. 420. 636 f.
Glückseligkeit 554 f.
Gnade 555.
Gnostiker (Sekte) 404. 408. 457. 551.
 559 f. 563 f. 566 ff. 570 f. 577. 579 f.
 582. 585. 587 ff. 594. 597. 641. 645.
 649. 659. 664.
γνώσις ψευδώνυμος 561. 570.

H.

Harmogenes 649. 652.
Hebdomas 554 ff. 591.
Hecate 387.
Heidentum 1. 345. 419 f. 427. 442.
Helena 417. 551.
Hellenismus 378 f. 529 f. 635.
Hellenisierung des Christentums 516.
Henoch 342 f. 419. 427. 478. 481. 494 f.
 598.
Heracleon 438. 545. 549. 554.
Herennius 618.
Hermas 442. 486.
Hermes 386.
Hermippus (Schriftsteller) 615.

Herodot 575.
 Hieroglyphen 553. 558 670. 679.
 Hieronymus 458. 469. 524. 529. 551.
 562. 564. 613.
 Himmelfahrt Christi 439 ff.
 Himmelreich, Stufen im 528. 533 ff.
 Hippolyt 2. 3. 423. 449. 458. 506.
 512. 520. 523. 537. 545 f. 551. 554.
 557. 559. 563. 577. 589. 593. 629.
 Hölle 341. 394. 411 ff.
 Horaia 590. 595.
 Hosthanis 615.
 Hyle (s. Materie) 34. 372. 383 f. 400.
 424. 431. 434. 632 ff. 642 f.
 Hyliker 16. 410.
 Hymnen, pharaonische 554. 558
 Hystera 578.

I.

Imuth 603.
 Inder 614 617.
 Ineffabilis 348 ff. 398 f. *Mysterium*
 des Ineff. 475 f.
 Irenaeus 1. 374. 390. 402. 405 f. 408.
 416 ff. 425. 438 442. 448. 457. 473.
 505 ff. 512 f. 520. 523. 525 ff. 537 f.
 545 f. 550 ff. 559 ff. 568. 570 ff. 577 ff.
 627. 629. 649 ff. 658 f. 662 ff.
 Isaak 380. 433.
 Isidor 406. 523. 551.

J.

Jacob 380. 433. 566. 577.
 Jacobus (Apostel) 334. 451. 460. 499.
 Jacobus (Bruder Jesu) 563.
 Jaldabaoth 390. 392. 394. 411 ff. 415.
 559 ff. 565. 568. 571. 579. 585. —
 Bücher des Jald. 567. 571. 648.
 Jao 367. 568.
 Jesus 425 ff. 452. 461 ff. 568. 645. 648.
 Jeſu 322 f. 333. 370 f. — Bücher Jeſu
 342 f. 427. 478. 480 f. 494 f.
 Joel 564.
 Johannes 381. 451 f. 455 f.
 Johannes, der Täufer 375. 433. 483.
 505.

Jordantaufe 434. 445 f. 505.
 Joseph, Vater Jesu 434.
 Joseph 573.
 Judaea 326. 440.
 Judas, Verräter 577.
 Juden 413. 427.
 Judengott (s. Sabaoth) 526. 569. 577.
 581. 592.
 Jungfrau (Äon) 375.
 Jungfräulichkeit 321.
 Justin 1. 2. 379. 407. 541. 560. 629.
 656.
 Justinian 12.
 Jünger 449 ff.: Abstammung 449 f.
 Präexistenz 450. Weltheilande 450.
 464. Nachfolger Christi 464. Stel-
 lung im Himmelreiche 467. Auto-
 rität 467 f.

K.

Kain 577. 591 f. 594. 647.
 Kainiten 560. 577 ff. 591. 594. 641.
 649. 656. 659.
 Kaisertum, byzantinisches 1. 12.
 Kalender, ägyptischer 444. 565.
 Katholicismus 394 411. 454. 476. 488.
 508 f. 520. 526.
 κερασμός 361 ff. 378 ff. 383. 389.
 Kindertaufe 508.
 Kochabe 587.
 Koddiaol 569.
 Korah 577.
 Körper 423. 474. 529. 569. 637.
 Kosmos 401 ff.
 Kosmologie 345 ff.
 Krankenheilungen 420. 465. 639. 665.
 Kreuzestod Christi 436 f. 470.
 Kronos 381. 386.
 Kyniker 641.

L.

Leben Christi (nach der Auferstehung)
 319. 438 ff. 448.
 Lebensfunke 555.
 Leontius 457 f.
 Lethetrank 405 f.

Λευῆτικοί 570.Libertinismus 418. 523 f. 569. 574.
577 f. 592. 628. 638. 640.

Lichtjungfrauen 328 f. 373 f. 375 ff.

Lichtkeim 404. 406.

Lichtschatz 361 ff. 367 ff. 383.

Logos 320. 625. 631 f. 651 f.

Lydos 613. 661.

Laurentius Lydus 611 f.

M.

Magie 419 f. 427. 442. 639. 664.

Manes (Manichaer) 375. 404. 417. 446.
449. 457 f. 564. 614 f. 627.

Marcellina 630.

Marcion (Marcioniten) 418. 506 f. 521.
523 f. 526. 529. 628 ff. 662.Marcus (Marcosier) 5. 448. 458. 505 ff.
525 f. 551. 612. 656.Maria, Mutter Jesu 374. 377. 433 f.
451. 453 f. 563. 568. 597.Maria Magdalena 335. 361. 377. 381.
427. 451 ff. 455 f. 460. 464. 467.
472 f. 482 ff. 596 ff.Maria, Fragen der 5. 563. 568. 588.
596 f. *Γέννα Μαριας* 568 f.

Mariame, Mariamne 563 f.

Marsanes 551. 599. 601 f. 615. 645.

Marsianos 593. 602. 660.

Martha 451. 454. 563.

Martiades 593. 602.

Materie 380. 383 f. 403. 423. 470. 556.
632 ff. 643.

Matthaeus 397. 451. 456. 458.

Melchisedek, Zorocothora 328 f. 372 ff.
376. 387. 403 f.

Menander 402. 555.

Mensch 332. 402 ff. 410. 422 ff. —
antiker M. 515.

Menschenseelen 404 ff. 416. 442

Μέσος 605. 613. 615. 647. 661.*μεσότης* 374.

Messiastaufe 505.

Metensomatose (Seelenwanderung)
372. 376. 417. 569. 637. 664.

Michael 414 430.

Missionspraxis 466. 519 f.

Mithras 516.

μοῖρα 387. 409.*μονογενής* 546. 551 f. 555. 600 ff. 614.
625. 646. 654. 658.

Moses 428. 454.

Mutter, Mutter des Alls (s. Barbelo)
568. 591. 595 f.Mysterien 316. 319. 326. 472 f. 475 ff.
513 ff.

Mysterium, erstes 353 ff. 425.

Mysterienkult 485. 487. 515 ff. 520 f.

N.Naassener 446. 458. 523. 545. 559.
563.

Nabataea 587.

Nachfolge Christi 320 f. 327. 451. 461.
463.Neuplatonismus 421. 513. 603. 607.
612. 616 f. 627. 631. 635. 642. 663. 665.

Neupythagoräer 642.

Nicolaiten 551. 559 f. 570 f. 577. 585.
591. 606. 641. 649. 659.Nicotheos 551. 599. 601 ff. 606. 613 f.
641. 645. 647. 661.

Noah 566 f. 595.

Noria 566 f.

νοῦς 631. 643. 651.**O.**

Oden (gnostische) 430. 469. 565.

Ogdoas 554 ff. 591. 651 f. 655.

Ölberg 440. 596 f.

Onoel 414.

Ophis (Schlangenkult) 561. 579. 585.

Ophiten (sog. Ophiten) 5. 375. 390.
392. 398. 406. 414. 418. 438. 448.459 ff. 479. 529. 538. 563. 566. 582.
585. 590. 627. 629. 659. 654.Orientalische Ideen 378. 421 f. 606 f.
617.Origenes 375. 414. 418. 439. 442. 458.
471. 506. 512. 528. 541. 545 f. 563.568. 577. 579. 583. 606. 609. 619.
629. 654.

Origenes (Neuplatoniker) 608 ff. 612.
618.

Oroiael 649. 652.

Osiris 553 f.

P.

Päderastie 570. 580.

Palaeestina 587. 591 f. 630.

παμμήτωρ (s. Barbelo, Mutter des
Alle) 556. 564. 658.

Pamphilus 593.

Pantheismus 351.

Paraleptai, Paraleptores 553.

Parcos 551.

Parchor 551.

Parusie 532.

πατήρ 631. 650 f. 658.

Paulus 460f. 474. 547. — *ἀναβατικὸν*
Παύλου 578. 594.

Paulinische Schriften 460. 540. 547.
549.

Paulinus 608 ff.

Peraten 545.

Persephone 412 f.

Perser 614 f. 617.

Pessimismus 378 f. 402. 416. 423. 521.
635.

Petrus 451. 455 f. 496.

Petrus (Gnostiker) 587 f. 590. 592.
660 f.

Pfingsttaufe 505.

Phibioniten 568 ff. 590.

Philastrius 512. 523. 529. 551. 559.
577. 579. 593. 629.

Philippus 334. 397. 451. 456 f. 499.
563.

Philo 642.

Philosophie, griechische 34. 348. 405.
416. 512. 529. 606 f. 616 f. 620 f.
625. 663.

Philumene 551.

Phösilampês 546. 551 f. 603. 612. 615.

Philokômos 606. 613. 630. 661.

Pistis Sophia (Äon) 354. 380 ff. 386.
394. 399. 428 ff. 443. 645. 649.

Planetengeister 386. 388. 396. 424.

Plato 34. 405. 416 ff. 421. 552. 607.
613 ff. 620 f. 642. 663.

Pleroma 16 f. 33 f. 321. 553. 555 f.

Plinius 615.

Plotin 603 ff. 659 ff.

Pneumatiker 16. 410. 473.

Porphyrius 603 ff. 640. 661 ff

Prädestination 473. 531.

Präexistenz Jesu 425 ff.

Präexistenz der Seelen 407.

Priscillian 562 ff.

Prodicianer 614.

Propheten (A.T.) 427 f. 433. 471. 549.
569. 583.

Propheten, Prophetinnen (gnostische)
551. 569. 593. 602. 614. 645. 660.

Prophetie 468.

Ptolemaeus 1. 545 f. 554.

Psychiker 16. 410. 473.

Pythagoräer 416. 448. 611 f.

R.

Raguel 649. 652.

Raphael 414.

Reue 393. 476. 487.

Rom 611 ff. 618 f. 625. 630. 640. 643.
660 f.

S.

Sabaoth Adamas (Judengott) 329. 374.
379. 384 ff. 388. 395 f. 406. 411. 442 f.
509. 560. 567 ff. 581 f. 585. 591.
593. 596.

Sacras 568.

Sakramentalismus 516.

Salbung, geistige (*χρῖσμα*) 327. 339 f.
341. 377. 491 f. 509. 518.

Salome 451. 454. 456.

Samael 390 392.

Samariten 566. 661.

Samothrakische Mysterien 516.

Saturnin 402. 406. 523. 529. 555.

Schrift, heilige 539 ff.

Schulen (gnostische) 611. 613. 621.
630. 662 ff.

Seele 404. 416 f. 418. 474. 530 f. 535.
632. 635. 637.

- Seelenwanderung 405. 416 ff.
 Seth 588. 592. 594 ff. 646 ff.
 Seth, Bücher des 588 ff. 592 f. 595. 647 f.
 Sethens 33. 599 f. 643. 645 f.
 Sethianer 560. 564. 582. 588 ff. 593 ff.
 641. 646 ff. 656. 659 ff.
 Severus 584 f.
 Severianer 559 f. 582 f. 591 ff. 641.
 648. 659. 661.
 Siegel (Merkmale, Losungsworte) 316.
 326. 329 f. 331. 342 f. 478 f. 517.
 530. 553 f. 558.
 Simon, ὁ Κανανίτης 334. 451. 460. 499.
 Simon Magus (Simonianer) 402. 417.
 420. 551. 555. 560 ff. 661 f.
 Sintflut 343. 427. 481. 595. 598.
 Sodomiten 577.
 Sohnschaft, *νιότης* 554 f.
 solutio universi 535 f.
 Sonne und Mond 376. 404. 406.
 Sonnenschiff 565.
 Sophia-Ogdoas 555.
 Sophia-Achamoth (Prunikos, Barbelo)
 403. 556. 559 f. 571. 579. 632. 645. 655.
 Soteriologie 425 ff.
 Spanien 562. 564.
σπινθήρ 643 f. 647.
 Sternkonstellationen 375 f. 387. 442.
 Strafen 411 ff. 417.
Στρατιωτικοί 570.
 Sünde 380. 517.
 Sünden, grobe und leichte 412.
 Sündenvergebung 476 f. 500 ff. 507.
 518.
 Suriel 414.
 Synkellos, Georgius 419.
 Symphonia, gnostisches Werk 588 ff.
συντέλεια 532 f.
 Syrien 458. 563. 565 ff. 575. 578. 589.
 602. 630. 647. 660 ff.
 Syzygie 379. 382. 651.
σφραγίς bei der Taufe 517.
- T.**
- Taricheas 581. 585. 596.
 Tatian 442. 523 f. 582 f. 615.
 Taufen 316. 327 f. 341. 377. 482 ff.
 514. 516. — Wassertaufe 495 ff.
 — Feuertaufe 491. 495 f. 503. —
 Taufe des heil. Geistes 491 f. 495 f.
 504. — Taufe der Marcioniten 506 f.
 — Verwerfung d. Taufe 593.
 Tauffest Christi (Epiphanie) 444 ff.
 Tausendjähriges Reich 532.
 Terebinthus 551.
 Tertullian 1. 4. 402. 411. 417. 442.
 469. 506 f. 512. 520. 523. 525 ff.
 550 f. 614 ff. 629.
 Pseudo-Tertullian 406. 529. 551. 559.
 577. 579. 593. 623.
 Testament, A. 471. 542 f. 544 f.
 „ N. 543 f. 545 f.
 Teufel 585. 591. 596.
 Thaphabaoth 414.
 Thauthabaoth 414.
 Theben (Thebaie) 7. 584. 596.
 Theodoret 390. 406. 523 f. 537. 551.
 559. 564. 570. 572. 577. 582. 586.
 614. 629. 650 ff. 657.
 Theodot 403. 407. 411. 419. 436. 526.
 538. 545. 549. 557.
 Thomas 334. 397. 451. 456 ff. 499.
 524. 566. 580.
 Timotheus 457 f.
 Tod Christi (Bedeutung) 436 f. 470 f.
 Toten, Erlösung der 476.
 Totenaufereckungen 420. 465. 665.
 Totenbücher, ägyptische 6. 554.
 Totengräber, ägyptische 554.
 traditio apostolica 457. 467. 551.
 563.
 Transsubstantiation 341. 502. 508.
 525 f. 596.
 Typhon 387. 415.
- U.**
- Ungeheuer 554.
 Unsterblichkeit der Seele 515. 529.
 635. 637.
 Unterwelt 413 ff. 554. 637. 664.
 Uriel 649.
 Urmensch 652 f. 654. 658.

V.

Valentin (Valentinianer) 4 ff. 11. 394.
 402 f. 406. 408. 410. 423. 425. 438.
 446 ff. 469. 512. 521. 523. 526 ff.
 536. 538. 541. 545. 549. 552 ff.
 561. 576 ff. 627 ff. 643. 662 ff.
 Vater des Alls (*ἀγαθὸς θεός*) 554.
 568. 571. 581. 585. 592 f. 647.
 Versuchung des Petrus 456. 496.
 vestimentum pelliceum 407.
 Vollendung 531 f.

W.

Weib 585.
 Weihnachtsfest 445 ff.
 Wein 328. 337. 341. 435. 488. 508.
 524. 585. 596.
 Weltflucht (*ἀποταγή*) 521 f. 582. 587.
 Weltgericht 442. 535 ff.
 Weltschöpfer 379. 402. 556. 560. 567.

569. 578. 581. 592. 596. 632 ff. 648.
 655.
 Weltschöpfung 424. 585. 594. 596.
 632 f.
 Weltseele 404.
 Wiedergeburt 555.

Z.

Zacharias 568.
 Zahlenlehre 611 f.
 Zahlenmystik 447 f.
Ζαχαῖοι 570.
 Zauberformeln 639. 664.
 Zauberpapyri 381. 562.
 Zethus 609.
 Zeugung 408.
 Zodiakus 385. 404. 411.
 Zoroaster, Geheimschriften des 613 ff.
 627. 630. 661.
 Zosimus 603.
 Zostrianos 613. 615. 617. 630. 661.
 Zotikus 609.

Testimonia.

Altes Testament.

Genesis 3, 5	548.	Psalm 64, 12	542. 544.
3, 21	407.	67, 18	542. 544.
Exodus 20, 5	655.	74, 4	543. 545.
Jesaja 19, 1. 3. 12	420.	104, 5	543. 544.
40, 3	547.	146, 4	543. 545.
45, 5. 6 (46, 9)	655.	Proverbia 12, 11	542. 544.
Psalms 16, 9	543. 545.	Cantica 3, 11	543. 545.
35, 10	542. 544.	Ecclesiast. 5, 8	542. 544.

Neues Testament.

Matthaeus 3, 3	543. 547.	Matthaeus 16, 24.	548.
3, 11—12	505.	18, 16.	456.
5, 25 sq.	417.	18, 18.	482. 490.
5, 37.	541.	19, 29.	541. 543. 548.
8, 12.	412.	22, 37.	541.
10, 38.	548.	23, 37.	543. 548.
10, 40.	541.	26, 28.	508.
10, 41.	477.	26, 32.	493.
13, 39(u. Parall.) 532.		28, 7. 10.	493.
16, 19.	482. 490.	28, 16 (26, 32). 440. 493.	

Matthaeus 28, 18 f.	493.	Johannes 14, 30 etc.	541.
28, 19.	504.	15, 9. 12	540.
Marcus 1, 3	543. 547.	15, 26	541.
8, 34.	548.	16, 7	541.
9, 37.	541.	17, 2	540.
10, 28 sq.	541.	17, 14	434 541.
10, 29.	548.	17, 21 (u.Parall.)	547.
12, 30.	541.	19, 34	508.
14, 24.	508.	20, 23	482. 490.
14, 28.	493.	Acta 1, 12	440.
Lucas 1, 26	433.	2	505.
3, 4	543. 547.	2, 26	545.
3, 16—17.	505	Roem. 4, 1	541.
9, 23	548.	7, 9	418.
9, 48 (10, 16)	541.	8, 1 etc.	541.
10, 42	541.	13, 7	460.
12, 49—52.	489. 505f.	1. Corinth. 2, 6. 8	541.
12, 58 sq.	417.	2. Corinth. 1, 17	541.
13, 34	543. 548.	5, 16	541.
14, 26	541. 548.	6, 1	547.
14, 27	548.	10, 2. 3	541.
16, 8	541.	11, 2	543. 548.
18, 29	541. 548.	11, 18	541.
22, 20	508.	12, 4	578.
24, 5	540.	Galat. 4, 19	543. 547.
Johannes 1, 1. 3. 4	543. 545.	4, 23. 29	541.
1, 3	543. 545.	6, 14	540.
1, 16	543. 547.	Ephes. 5, 8	464. 541.
1, 23	543. 547.	5, 21	541.
3, 17 etc.	541.	Coloss. 1, 12	541.
4, 10	489. 508.	1. Thessal. 5, 5	541.
6, 33 (u. Parall.)	540.	Hebr. 6, 7	543. 547.
6, 51	540.	9, 26.	532.
8, 31	543. 548.	Jacob. 5, 12	541.
10, 28	540. 543. 548.	1. Petr. 2, 9	540.
12, 31	541.	5, 5	541.
12, 36	464. 541. 543. 548.	1. Joh. 1, 1 ff.	540.
14, 16. 26.	541.	5, 11. 16	540.
14, 19	540.	Apoc. 21, 21	548.

Verbesserungen und Zusätze.

- S. 4, Z. 3 lies et statt est.
- S. 4, Anm. 1, Z. 1 l. Revillout's st. Révillout's.
- S. 6, Z. 26. Nach den Bemerkungen Am's. (Compt. rend. de l'Ac. des inscr. et bell. lettr. 1882, p. 220 und p. 65 s. Ausg.) soll Bruce eine grosse Anzahl anderer koptischer Texte nach England gebracht haben, die jetzt in den dortigen Bibliotheken zerstreut sind. Ich kann diese Angabe leider nicht kontrollieren.
- S. 7, Z. 15 l. Ms. st. Mr.
- S. 12, Anm. 1, Z. 3 streiche „mehr“.
- S. 21, Z. 3 v. u. l. γνώσεις st. γνώσεις.
- S. 24, Z. 1 v. u. streiche „der“.
- S. 39. Der Dialekt der ersten beiden Blätter stimmt sehr überein mit dem uns jetzt durch die Funde von Ichnim bekannt gewordenen. Dies bestätigt unsere Ansicht, dass der Codex Bruc. in Theben oder Umgegend verfasst und aufgefunden worden ist.
- S. 42, Z. 1 v. u. l. μ[πικος]μος st. μ[πικος]μος.
- S. 43, Z. 3 l. vielleicht πετ[χητη] od. πετ[ταχητος] st. πετ[χητος].
- S. 43, A. 9 l. Ms. μμοσι, sah. μμοι, st. sah. μμοι.
- S. 43, Z. 4 v. u. ergänze in der Lücke [πα:].
- S. 49, Z. 11 st. ετηο liest W. Schw. ετηρ; ergänze zu dem Satze παε.
- S. 50, A. 1 l. Ms. πποτ st. πποττε statt Ms. πποτ st. πποττε.
- S. 53, Z. 3 v. u. l. τε τεροτετε st. Ms. τεροτετετε.
- S. 54, A. 6 kann ne παι beibehalten werden.
- S. 58, Z. 1 u. 2 l. ιωιαεωεξι· st. ιωιαε· ωεξι· und ωζαιωα st. ωζαιω· α
- S. 58, Z. 9 l. πετταζιc st. Ms. πετταζιc.
- S. 62, Z. 3 l. ια μπροβολη st. Ms. μπροβολη ια.
- S. 62, Z. 11 ff. Im Ms. stehen von jetzt ab die beiden Abschnitte in umgekehrter Reihenfolge; ich habe die vorher übliche Stellung beibehalten.
- S. 67, A. 5 l. μητιη παπε st. μητιη-παπε.
- S. 73, Z. 7 v. u. l. ιωραzza st. ιωραzzω.
- S. 76, Z. 4 l. λαωζαζω· ηοχ? st. λαωζαζωηοχ?
- S. 78. Am Schluss fehlt die Linie mit den Thoren; s. Übers.
- S. 175.
- S. 85, Z. 1 l. ποιωζωω st. οιωζωω.
- S. 86, Z. 18 l. ωαζαηζω st. ωαζαηζο.
- S. 93, A. 3 l. ne st. νε.
- S. 98, Z. 2 v. u. l. [πτοκ πε] st. [πτοκ].
- S. 113, Z. 3 l. ριηη ππυοτρηηε st. ριηη ππυοτρηηε.
- S. 123, Z. 12 ergänze „μπακοθε εβολ“ hinter πα.
- S. 124, Z. 12 l. σε [ne] st. Ms. σε.

- S. 126, Z. 1 v. u. ergänze „*παρῶν*“ hinter *τῆς*.
- S. 136, Z. 4 v. u. l. vielleicht *αἰ*† st. Ms. *α*†.
- S. 143, Z. 2 v. u. übers. „die uns die verborgene Erkenntnis lehrt, o Herr Jesus, Du Lebendiger“; l. also *πρῶσις* st. *μπρῶσις*.
- S. 145, Z. 11 u. 16 l. *ἄγνοια* st. *ἄγνοία*.
- S. 146. Der koptische Text ist, aus Rücksicht auf die Kosten, stets innerhalb der Figuren stehen geblieben. Hier heisst es ausser den Zeichen: „Typus, Jeŭ, der wahre Gott; dies ist sein Name.“
- S. 149. In der ersten Figur steht: „*Τοπος* (l. *Typus*), Jeŭ, wenn er emanieren (*προβάλλειν*) wird“. In der Mitte: „Jeŭ“ mit dem entsprechenden Namen. In den folgenden Figuren kehrt stets der Name des betreffenden Jeŭ wieder.
- S. 152, Z. 1 v. u. l. Er emanirte (*προβάλλειν*) st. Er emanirte.
- S. 181, Z. 3 v. u. l. jetzt die Stellung st. jet die zt Stellung.
- S. 183, Z. 4 v. u. l. standen st. entstanden; in Z. 2 v. u. ist für das erste Komma ein Semikolon zu setzen und das S. mik. zu streichen.
- S. 185, Z. 13 l. ihre *Psephoi* st. „ihre“ und „dass“ st. „das“; Z. 8 v. u. l. alle davon st. davon.
- S. 187, Z. 12 v. u. l. des Vaters st. meines Vaters.
- S. 190, Z. 16 l. *καθιστάται* st. *καθεστάναι*.
- S. 195, Z. 7 l. besitzen, ausgenommen den Glauben st. besitzen, ausser den Glauben; ebenso S. 337, Z. 11 ausgenommen dieses Feuer etc. st. ausser dieses Feuer etc.
- S. 200, Z. 14 v. u. l. *σφραγίς* st. *σφράγις*.
- S. 202, Z. 2 v. u. l. *σφραγίς* st. *φραγίς*.
- S. 203, Z. 10 v. u. l. deine st. seine (sic!).
- S. 208, Z. 6 v. u. l. Wiederum st. Wiederm.
- S. 213, Z. 6 l. *ἀχώρητοι* st. *ἀχώροτοι*.
- S. 221, Z. 1 v. u. l. *Τοποι* st. *Τοπο*.
- S. 224, Z. 1 v. u. l. [dieser ist]: *ἄωζωε*.
- S. 226, Z. 11 ist *πρᾶπποση* vielleicht die Übersetzung von *ὑποβύθιος*.
- S. 236 streiche A. 9.
- S. 259, Z. 5 l. *ἀκταμοοτ* st. *ἀκταμιοοτ*.
- S. 266, Z. 8 l. vielleicht *ζαρ[ιζαροϋ]* st. *ζαρ[οϋ]*.
- S. 267, Z. 7 l. *εἶηηκ* st. *οἶηηκ*.
- S. 268, Z. 11 l. *μπττοϋ* st. *μττοϋ* und A. 4 „sic ε vel ε“.
- S. 269, δ l. *occurrit* st. *occurit*.
- S. 298, Z. 18 l. dieser st. diese.
- S. 306, Z. 8 l. beharrte st. beharret.
- S. 309, Z. 16 l. *ἄρητος* st. *ἀρητος*.
- S. 319 bemerke am Schluss: „Neben der künstlerischen Intention geht ohne Zweifel die Absicht, den Lehrgehalt der gnostischen Schriften auf authentische Herrenworte zurückzuführen.“
- S. 333 l. stets P. st. p.
- S. 335, Z. 5 l. Engel und Erzengel st. Engeln und Erzengeln.

- S. 340, Z. 20 l. erlischt st. verlöscht.
 S. 354, Z. 14 streiche die zweite Klammer.
 S. 365, Z. 8 l. Mutterleib der Mütter der etc. st. Mutterleib der.
 S. 367, Z. 10 v. u. l. *ειαπιθα* st. *ειαπιθα*.
 S. 376, A. 2, Z. 3 l. Drachen st. Drachens.
 S. 393. Die Differenz innerhalb der Äonenwelt fällt jetzt für die Frage, ob die beiden Bücher Jeû einem Verfasser angehören oder nicht, nicht mehr ins Gewicht, da die beiden Blätter (P. 35—38) m. E. sicherlich nicht zum Werke gehören.
 S. 402, A. 3, Z. 1 l. *πολυθρύλητον* st. *πολυθρύλλον*.
 S. 420, A. 1, Z. 2 l. Ansicht st. Behauptung.
 S. 439, A. 2 bemerke: „Die Gnostiker haben also die altchristliche Legende, dass Maria, die Mutter Jesu, noch zwölf Jahre nach dessen Tode gelebt habe, und dass die Jünger erst dann auf Grund eines Befehles ihres Meisters sich an das Werk der Mission begeben hätten, dahin umgedeutet, dass der Meister selbst noch zwölf Jahre unter ihnen gewandelt und sie belehrt hätte, um sie nach den Unterweisungen in den grössten Geheimnissen zu ihrem Berufe auszusenden.“
 S. 449, A. 1. Zu der Stelle des Daniel vergleiche jetzt die Bemerkungen von Bratke, Bonwetsch, Hilgenfeld, Lightfoot, Lagarde, Salmon und zu Usener die Anzeige des Verf. von Wirth's Buch in den Gött. gel. Anz. 1892 N. 22.
 S. 452, Z. 11 l. *μαθήτριαι* st. *μαθητριαι*, ebenso S. 193, Z. 3 und 198, Z. 3 v. u. und S. 460, Z. 17.
 S. 456, Z. 18 l. ein wichtiger Fingerzeig st. ein wichtiges Fingerzeichen.
 S. 468, Z. 11 l. *πλάναι* st. *πλαναι*.
 S. 471, Z. 9 v. u. l. *ἄγνοια* st. *ἀγνοία*.
 S. 514, Z. 12 l. Sünder st. Sünden.
 S. 545, Z. 12 l. 16, 9 st. 15, 9.
 S. 548 füge hinzu: 15) Apoc. Joh. 4, 8 cf. Jesaia 6, 3 auf P. 17^a und 16) Joh. 13, 34 auf P. 43^a.
 S. 562, Z. 9 l. ad st. ab.
 S. 574, Z. 15 l. Schmutzgeschichten st. Schutzgeschichten.
 S. 617, Z. 14 l. den st. dem.
 S. 630, Z. 3 v. u. l. zu st. mit.
 S. 637, Anm. 2, Z. 2 l. *ἐκ* st. *εκ*.

[Bible. N. T. Catholic edition. 1892.]

DIE
KATHOLISCHEN BRIEFE.

TEXTKRITISCHE
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTHERSTELLUNG

VON
D. BERNHARD WEISS.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1892.

Vorwort.

Viel früher, als ich ursprünglich in Aussicht nahm, folgt auf die Textherstellung der Apokalypse die der katholischen Briefe. Ein äusserer Anlass, mich mit denselben wieder einmal eingehend zu beschäftigen, bewog mich, meine seit lange bereit liegenden Vorarbeiten dafür zum Abschluss zu bringen. Es war mir willkommen, dass die die Textherstellung begleitenden Noten mir Gelegenheit gaben, mein Verständniss dieser Briefe in ihrem Zusammenhange übersichtlich darzulegen, da ich bisher nur die johanneischen Briefe ausführlicher exegetisch behandelt habe. Ich weiss, dass meine geschichtliche Auffassung der katholischen Briefe vielfach angefochten, ja sehr wegwerfend verurtheilt ist; allein es ist von Anfang an die sorgfältige Einzelexegese gewesen, welche mir dieselbe aufgenöthigt hat. Auch nachdem ich aufs Neue wieder eingehend Alles durchgearbeitet habe, was von neueren exegetischen Arbeiten über diese Briefe erschienen ist, bin ich nicht im Stande gewesen, mich über die für mich unüberwindlichen exegetischen Anstösse, welche die herrschenden Auffassungen derselben mit sich bringen, hinwegzusetzen. Dass die meine auf einer methodischen Detailexegese beruht, welche namentlich überall den Gedankenfaden klarzulegen versucht, hoffe ich für vorurtheilsfreie Leser dargelegt zu haben. Natürlich kann dieselbe trotzdem irre gehen; aber um das nachzuweisen, wird man doch etwas tiefer auf die wirklich vorliegenden Probleme eingehen müssen, als gemeinhin geschieht.

Aber wie dem auch sei, meine Textherstellung hat mit diesen Differenzen nichts zu thun; ich wüsste nicht eine einzige Stelle, wo dieselbe von irgend einem Einfluss auf die Lösung derselben ist.

Daher hoffe ich, dass dieselbe auch denen willkommen sein wird, welche meine exegetischen und geschichtlichen Auffassungen verwerfen. Es hat sich mir die Methode, nach welcher ich die Apokalypse textkritisch bearbeitete, auf allen Punkten bewährt, und ich hoffe, dass ihre Anwendung auf die in mancher Beziehung durchsichtigere Textüberlieferung der katholischen Briefe dazu beitragen wird, sie auch Anderen überzeugend zu machen. Es sind dabei die Resultate, zu denen ich bei der Prüfung der Textzeugen über die Apokalypse kam, überall vorausgesetzt, und ich muss bitten, dieselben bei den textkritischen Untersuchungen, die im Folgenden gegeben sind, als nothwendige Ergänzung im Auge zu behalten.

Ich wiederhole, dass ich durch die Zurückstellung der Minuskeln, Uebersetzungen und patristischen Zeugnisse im Entferntesten nicht der Bedeutung derselben für die Textgeschichte zu nahe treten will, dass ich nur zur textkritischen Entscheidung die Majuskeln, wenn sie methodisch untersucht und verwerthet werden, für ausreichend halte, und allein für ausschlaggebend. Dass ich überall eine solche gewagt, involvirt nicht den Anspruch, das Ursprüngliche mit voller Sicherheit hergestellt zu haben; ich will nur feststellen, was sich aus unsern Quellen als das relativ Wahrscheinlichste ergibt. Da ich in allen zweifelhaften Fällen die rationes dubitandi in der textkritischen Untersuchung gegeben habe, so glaubte ich den Text mit Klammern und Randlesarten verschonen zu können. Das gilt aber erst recht von den orthographischen Eigenheiten, in denen doch keiner sich schmeicheln wird, die Originalhandschrift wiedergegeben zu haben; wo es sich also überhaupt nur um die uns überlieferte älteste Schreibweise handeln kann.

Für die Mithilfe bei der Korrektur sage ich meinem jungen Freunde, dem Cand. min. G. Diettrich, auch hier meinen herzlichsten Dank.

Berlin, Ende Juni 1892.

D. B. Weiss.

Inhaltsübersicht.

	Seite.
I. Die Repräsentanten des jüngeren Textes	3—23
1. Emendationen in KLP. S. 3. 2. Emendationen in KL. S. 9. 3. Emendationen in KP. und LP. S. 12. 4. Resultat. S. 13. 5. Emendationen in K, L, P. S. 15. 6. Andersartige Sonderlesarten in K, L, P. S. 17. 7. Resultat. S. 21.	
II. Die Repräsentanten des älteren Textes	24—56
1. Emendationen in κ , A, C. S. 24. 2. Gewöhnliche Conformationen in κ , A, C. S. 26. 3. Eigenartige Conformationen in κ , A, C. S. 28. 4. Willkürliche Aenderungen in κ , A, C. S. 30. 5. Gedankenlose Aenderungen und Schreibfehler in κ , A, C. S. 32. 6. Wortvertauschungen in κ A, κ C, AC, κ AC. S. 35. 7. Zusätze in κ , A, C. S. 39. 8. Auslassungen in κ , A, C. S. 44. 9. Wortumstellungen in κ , A, C. S. 48. 10. Zusätze, Auslassungen und Wortumstellungen in κ A, κ C, AC, κ AC. S. 51. 11. Resultate. S. 54.	
III. Verwandtschaft von κ AC. mit KLP.	57—79
1. Verwandtschaft von κ . mit KLP. S. 57. 2. Verwandtschaft von A. mit KLP. S. 61. 3. Verwandtschaft von C. mit KLP. S. 64. 4. Verwandtschaft von AC. mit KLP. S. 66. 5. Verwandtschaft von κ C. mit KLP. S. 69. 6. Verwandtschaft von κ A. mit KLP. S. 70. 7. Gemeinsame Fehler in beiden Gruppen. S. 73. 8. Resultat für KLP. S. 76. 9. Resultat für κ AC. S. 77.	
IV. Der Codex Vaticanus	80—91
1. Wortvertauschungen in B. S. 80. 2. Gemeinsame Wortvertauschungen in B. und anderen Codices. S. 83. 3. Zusätze und Auslassungen in B. S. 87. 4. Gemeinsame Auslassungen in B. und anderen Codices. S. 87. 5. Wortumstellungen in B. S. 88. 6. Resultat für B. S. 88. 7. Gesamtergebnis. S. 89.	

	Seite.
V. Textherstellung	92—230
Der Brief Jakobi	S. 93—117
Der 1. Brief Petri	S. 117—152
Der 2. Brief Petri	S. 152—175
Der 1. Brief Johannis	S. 176—213
Der 2. Brief Johannis	S. 213—217
Der 3. Brief Johannis	S. 217—220
Der Brief Judae	S. 220—230

Der Text der katholischen Briefe ist ungleich besser überliefert, als der der Apokalypse. Während wir dort bei ungefähr gleichem Umfange 1650 Varianten zählten, haben wir hier nur 1175, obwohl die Zahl der Textzeugen sich um zwei vermehrt. Statt der zwei Vertreter des jüngeren Textes dort (P, Q) treten hier zu dem Cod. P noch K und L aus dem 9. Jahrhundert hinzu. Von den drei Vertretern des ältesten Textes aus dem 4. u. 5. Jahrh. (⌚, A, C) ist hier C noch vollständiger erhalten; denn es fehlt nur etwa ein Viertel seines Textes. Hinzu kommt aber nun der wichtigste dieser Zeugen, der Cod. Vaticanus (B).

Wir werden auch hier von den Vertretern des jüngeren Textes ausgehen, dessen Charakter sich um so sicherer feststellen lässt, als beinahe die Hälfte seiner 315 Fehler von zweien oder allen dreien getheilt wird. Obwohl der Charakter der älteren Zeugen ⌚, A, C schon bei der Apokalypse hinreichend festgestellt ist, musste doch die Untersuchung ganz von Neuem anheben, da der Text derselben aus Quellen einer Zeit geflossen ist, in welcher die einzelnen Gruppen des Neuen Testaments noch nicht zu einem Ganzen vereinigt waren, so dass keineswegs der Textcharakter derselben ein gleichartiger sein muss. In der That wird sich zeigen, dass der von A ein völlig anderes Aussehen hat, als in der Apokalypse, und auch der von ⌚ erscheint doch nicht durchaus gleichartig. Dies freilich springt auch hier in die Augen, dass weitaus die meisten Sonderlesarten in ihnen sich finden, nämlich 515, von denen nur ein Zehntel in zweien von ihnen oder allen dreien erhalten ist. Von entscheidender Bedeutung ist dann die Untersuchung des Verhältnisses dieser Zeugen zu den charakteristischen Lesarten der jüngeren, d. h. der Lesarten, in denen beide Gruppen zusammengehen, und deren Zahl merkwürdiger Weise fast genau soviel beträgt, wie in der

Apokalypse (nämlich 230). Der Untersuchung von B habe ich einen besonderen Abschnitt gewidmet, da ihr Resultat zeigt, dass derselbe sich in einem entscheidenden Hauptpunkte von den ihm wesentlich gleichalterigen Codices unterscheidet. Es handelt sich hier um die letzten 115 Lesarten, die noch zu untersuchen übrig bleiben und deren weit überwiegende Mehrzahl Sonderfehler von B sind ¹⁾).

Damit ist der Weg unserer textkritischen Untersuchung von selbst vorgezeichnet, auf dem wir die Textherstellung der katholischen Briefe vorbereiten.

1) Für die hier angegebenen übersichtlichen Zahlen bitte ich zu vergleichen, was in den Untersuchungen über die Johannesapokalypse (Band VII, Heft 1) S. 1. Anm. 1 gesagt ist, woraus sich auch die kleinen Abweichungen erklären, welche zwischen den dort und hier angegebenen Zahlen sich finden.

I. Die Repräsentanten des jüngeren Textes.

1. In viel umfassenderem Maasse, als in der Apokalypse, stimmen in den katholischen Briefen die Repräsentanten des jüngeren Textes zusammen. Während dort unter den 530 ihnen eigenthümlichen Varianten P und Q nur 50 gemeinsam hatten, gehen hier in den wenig über 300 Varianten alle drei über 70 Mal zusammen. Die bei weitem meisten derselben sind zweifellos absichtliche Emendationen.

a. So ist statt des im N. T. sonst nicht vorkommenden *κατωκισεν* (⊗AB. 101. 104, C fehlt) **Jak. 4, 5**, zu dem ohnehin ein Subject zu fehlen schien, in KLP *κατωκησεν* gesetzt; **1 Petr. 1, 16** statt der ATlichen Befehlsform (⊗ABC: *εσεσθε*) das gewöhnliche *γενεσθε* (*γινεσθε*), vgl. v. 15; **2 Joh. 12** statt *γενεσθαι προς υμας* (⊗AB, C fehlt) das einfachere *ελθειν*; **2 Joh. 9** statt des auffallenden *προαγων* (⊗AB, C fehlt) das erläuternde *παρβαλων*; **Jud. v. 1** statt *τοις — ηγαπημενοις* (⊗AB, C fehlt), das zu dem *εν θεω πατρι* davor nicht zu passen schien, die häufige Charakteristik durch *ηγιασμενοις* (1 Kor. 1, 2, vgl. Act. 20, 32. 26, 18); und **Jud. 22** statt *ελεατε* (⊗B) die gewöhnlichere Form *ελεειτε*. Offenbar grammatische Besserung ist das *οστις — τηρησει, πταισει δε* **Jak. 2, 10** in KLP statt des ungewöhnlichen Conj. Aor. ohne *αν* in ⊗BC (vgl. auch A); die Verwandlung des Fut. der Verheissung **1 Petr. 5, 10** (⊗AB, C fehlt) in den Optativ *καταρτισαι*, die freilich bei den parallelen Verbis bereits aufgegeben, und des auffallenden Part. Praes. *τους — αποφυγοντας* **2 Petr. 2, 18** (⊗ABC) in *αποφυγοντας*. Auch **3 Joh. 13** schien wohl der Inf. Praes. besser zu dem Imp. *ειχον* zu passen, und der Inf. Aor. zu dem *ου θελω*; daher die Umtauschung von *γραψαι — γραφειν* in KLP gegen ⊗ABC (doch vgl. 1, c. Anm.).

Ebenso ist das *οιδας* **3 Joh. 12** (⊠ABC) in *οιδατε* verwandelt, weil es passender schien, die Glaubwürdigkeit des Apostels aus dem Bewusstsein aller Anderen zu versichern.

Offenbare Emendationen sind ferner die Verwandlung des *κυριον του Χριστου αγιασατε* **1 Petr. 3, 15** in *κυρ. τ. θεου*; des *ζηλωται* **3, 13** in *μιμηται* (beides gegen ⊠ABC), wobei vielleicht *του αγαθου* maskulinisch genommen wurde; des unverständenen *εν τω ονοματι τουτω* **4, 16** (⊠AB, C fehlt) in *εν τ. μερει τ.*; und des *των εθνικων* **3 Joh. 7** (⊠ABC) in *τ. εθνων*. Das scheinbar schwierigere *εις υποκρισιν* **Jak. 5, 12** entstand einfach dadurch, dass das *υπο κρισιν* (⊠AB, C fehlt) in der scriptio continua als ein Wort gelesen wurde und nun ein *εις* hinzugesetzt werden musste. Das *πρωτος του κοσμου* **Jak. 2, 5** ist eine, freilich recht verunglückte, Emendation statt des nicht verstandenen *τω κοσμου* (⊠ABC), wie das *επ σοχατων των χρονων* **1 Petr. 1, 20** statt *επ σοχατου*. Auch der Plural *ανευ γογγυσμων* **4, 9** erschien wohl passender, als der Sing. (⊠AB, C fehlt), da eine Reminiscenz an Phil. 2, 14 den Emendatoren zu fern lag. Das *Χριστος επαθεν υπερ ημων* **1 Petr. 2, 21** statt *υμων* (⊠ABC) ist die den Emendatoren so geläufige Verallgemeinerung des Gedankens; und das *και εις τους ξενους* **3 Joh. 5** eine, wenn auch recht misslungene, Erläuterung des *και τουτο* (⊠ABC).

Auch an Conformationen, wie sie den Emendatoren so geläufig, fehlt es natürlich nicht, wie schon das *γενεσθε* **1 Petr. 1, 16** nach dem *γενηθητε* v. 15 (s. o.) als eine solche betrachtet werden kann. So ist **2 Joh. 7** wegen des folgenden *εις τον κοσμον* das *εξηλθον* in *εισηλθον* verwandelt und **2 Joh. 8** *ινα απολεσωμεν — απολαβωμεν* dem dazwischenstehenden *ειργασαμεθα* conformirt, beides gegen ⊠AB (C fehlt). Das ohnehin seltenere *βουλημα τ. εθνων* **1 Petr. 4, 3** (⊠ABC) ist nach dem vorhergehenden *θειληματι θεου* in *θειλημα*, das *πασα δοξα αυτης* (ABC, vgl. ⊠ εαντου) **1, 24** nach den LXX in *ανθρωπου* und das *σειραις* **2 Petr. 2, 4** (⊠ABC) wohl in Reminiscenz an die Parallelstelle Jud. 6 in *σειραις* verwandelt. Augenscheinlich ist das *οτι μεμαρτυρηκεν* **1 Joh. 5, 9** (⊠AB, C fehlt) nach v. 10 in *ην* conformirt und gegen dieselben Zeugen das *ης* **1 Petr. 4, 11** in *ως χορηγει ο θεος*, weil so erst das nothwendige Parallelglied zu *ως λογια θεου* sich zu ergeben schien (doch vgl. 1, d, Anm.).

b. Dass diese Emendationen aus einem älteren Texte herkommen, ist schon darum sehr wahrscheinlich, weil das Zusammentreffen von drei, soviel wir wissen, von einander unabhängigen Codices in ihnen ein höchst seltsamer Zufall wäre. Es wird aber auffällig dadurch bestätigt, dass manche derselben nicht vollständig von allen dreien aufgenommen sind. So ist **Jak. 1, 19** das unverstandene *ιστε* (ABC, vgl. \aleph *ιστω*) in KLP in *ωστε* verwandelt, dann aber natürlich das *δε* nach *εστω* weggelassen. Nur P hat zwar das *εστω* aufgenommen, aber das *δε* zu streichen vergessen. Ebenso schrieben die Emendatoren **3, 12** statt des schwierigen *ουτε αλυκον γλυκυ* (\aleph ABC) das plane *ουδεμια πηγη αλυκον και γλυκυ* (KL), nur P hat das ursprüngliche *ουτε* noch erhalten in der wunderlichen Mischlesart *ουτεμια πηγη κτλ.* Das scheinbar in die Reihe nicht passende *ταπεινοφρονες* **1 Petr. 3, 8** (\aleph ABC) haben sie in *φιλοφρονες* verwandelt (KP), das L neben dem Ursprünglichen aufgenommen hat. Auch **3, 10** lasen, wie wir später sehen werden (vgl. III, 1, a) die Emendatoren nach den LXX *την γλωσσαν αυτου — και χειλη αυτου* (LP), während K nur das erste *αυτου* aufgenommen hat; und **1 Joh. 5, 20** statt *ζωη αιωνιος* (\aleph AB, C fehlt) den doppelten Artikel *η ζωη η αιωνιος* (LP), während K nur den ersten aufgenommen hat. Endlich findet sich die emendirte Lesart *εν εσχατω τω χρονω* **Jud. 18** statt *επ εσχατου του χρονου* (\aleph A) vollständig nur noch in P, während der Artikel vor *χρον.*, der, wie wir IV, 4, b sehen werden, im älteren Texte fehlte, in KL verloren blieb.

c. Die zuletzt betrachtete Stelle zeigt, dass auch in den Vertretern des jüngeren Textes noch zuweilen übereinstimmend nicht verbesserte Fehler ihrer Textgrundlage erhalten sind. In überraus instruktiver Weise erhellt dies aus **1 Joh. 5, 13**, wo das scheinbar unbequem nachschleppende *τοις πιστευουσιν* (\aleph B, vgl. A: *οι πιστευοντες*, C fehlt) dem *ινα ειδητε* parallel in *και ινα πιστευητε* verwandelt ist (KLP). Diese sehr freie Aenderung, bei der ohnehin übersehen ist, dass dadurch der Gedanke geradezu umgekehrt wird, sieht nun freilich garnicht nach dem emendirten Texte aus, sie kann aber auch nicht in ihm gestanden haben, da der Schwierigkeit ja in ihm dadurch abgeholfen ist, dass das *τοις πιστευουσιν εις το ονομα του υιου τ. θεου* hinter *υμιν* transponirt wurde. Da sich nun in KLP beide Cor-

recturen finden, so ist ebenso klar, dass das *και ινα πιστευητε* ein älterer Fehler ihrer Textgrundlage war, wie dass das *τοις πιστ. κτλ.* nach *υμιν* erst aus dem emendirten Texte eingetragen ist. Ebenso kann das *εις* vor *δοξαν* (KLP) 1 Petr. 1, 7 nur aus einem Texte stammen, wo *και δοξαν* noch auf *εις επαυνον* folgte (ABC); da nun aber KLP aus ihrer Textgrundlage die willkürliche Umstellung *τιμην και δοξαν* erhalten, und dann doch aus dem emendirten Text das *εις* vor *δοξαν* aufgenommen haben, so entstand das unmögliche *εις επαυνον και τιμην και εις δοξαν*¹⁾. Ebenso muss das *επ εσχατων των ημερων* 2 Petr. 3, 3 (AB, vgl. C *επ εσχατω*) schon in der Textgrundlage von KLP nach dem ursprünglichen Text von 1 Petr. 1, 20 in *επ εσχατου* conformirt sein, da wir sub a. sahen, dass der emendirte Text 1 Petr. 1, 20 bereits das *επ εσχατου* in *επ εσχατων* emendirt hatte, also nicht danach conformiren konnte²⁾.

d. Es giebt aber auch eine Anzahl von Fehlern in KLP, die garnicht den Charakter von Emendationen tragen und deshalb nur aus der Textgrundlage von KLP herrühren können, da wir ähnliche Fehler gerade bei den Vertretern des älteren Textes sehr häufig finden werden. So die ganz gedankenlose Verwechslung der Präposition in dem *απολαμβανειν* 3 Joh. 8 (KLP) statt *υπολαμβ.* (ABC), die ganz mechanische Conformation des *ει δε ου μοιχευεις φονευεις δε* Jak. 2, 11 (ABC) in *μοιχευσης* —

1) Da aber nicht zufällig drei Codices dies *εις* aufgenommen und doch die Umstellung des *τιμην* vor *δοξαν* ungeändert gelassen haben können, so erhellt, dass die Wiederholung des *εις* bereits in einer gemeinsamen Quelle von KLP eingebracht war. Man würde auf wesentlich dasselbe Resultat kommen, wenn man annähme, dass *τιμην* in der Textgrundlage von KLP ausgefallen war (vgl. Clem.) und erst nach der Einbringung des *εις δοξαν* an falscher Stelle restituirt ist, nur müsste dies ebenfalls schon in einer gemeinsamen Quelle von KLP geschehen sein.

2) Wenn die Reflexion, auf die wir die Umtauschung von *γραφαι* — *γραφειν* 3 Joh. 13 zurückgeführt haben, zu künstlich erscheinen sollte, so müsste man auch hier annehmen, dass bereits in der Textgrundlage von KLP der zweite Inf. mechanisch dem ersten in *γραφαι* conformirt war, und dann erst aus dem emendirten Text, in dem das *ειχον γραφειν* nach 2 Joh. 12 conformirt war, statt des ersten *γραφαι* dies *γραφειν* eingebracht wurde. Für diesen Hergang spricht allerdings sehr, dass sich daraus zugleich der Wegfall des *σοι* in KLP (gegen ABC) erklären würde.

φονευσης (LP) nach dem vorhergehenden *μη μοιχευσης — μη φονευσης*, wo das *μοιχευσεις — φονευσεις* in K nicht etwa halbe Correctur, sondern die bei ihm nicht seltene Verwechslung von *η* und *ει* ist. Auch die Aenderung des *διακρινομενους* Jud. v. 22 (NABC) in den Nom. (KLP) kann nicht Emendation sein, da man nicht begreift, was sich die Emendatoren dabei gedacht haben sollten, sondern nur mechanische Conformation nach dem folgenden *απαζοντες* 1).

e. Sehr häufig finden sich in KLP Zusätze. Unentbehrlich schien nach *παντες δε αλληλοις* 1 Petr. 5, 5 das *υποτασσομενοι*, das in NAB fehlt, wie die naheliegende Glosse *δια του πνευματος* 1, 22 und das *εις τον αιωνα* nach *μενοντος* 1, 23 (aus v. 25) gegen NABC. Das *προ δε παντων* 4, 8 ist der gewöhnliche Verbindungszusatz, der in NAB fehlt, wie das *ουν* nach *υποταγητε* 2, 13 in NABC. Das *ως* vor *πιστω πιστη* 4, 19, das in NAB fehlt, ist offenbar Erleichterung des schwierigen Ausdrucks, und das *δοξα και μεγαλωσνη* Jud. 25 (KLP gegen NABC) soll die vier doxologischen Prädicate harmonischer in zwei Parallelglieder sondern. Dagegen muss das *και* vor *ου διεκριθητε* Jak. 2, 4 auf einem Missverständniss beruhen, indem die Emendatoren übersahen, dass der Satz fragend zu lesen ist und seine beiden Glieder durch *και* — *και* verbinden wollten. Das Richtige haben NAC, über B vgl. IV, 3, c. Das *αμην* am Schlusse von 1 Joh. 5, 21, das in NAB fehlt, ist der gewöhnliche liturgische Zusatz. Sehr begreiflich, wenn auch gänzlich verfehlt ist das *μοιχοι και* vor *μοιχαλιδες* Jak. 4, 4, das nach NAB zu streichen, wie das scheinbar fehlende Objekt (*υμας*) nach *καταρτισαι* 1 Petr. 5, 10. Dass der Art. in *εν τη γραφη* 2, 6 (KLP gegen NAB; C: *η γραφη*) und in *εις τας προσευχας* 4, 7 (wo C fehlt) als Besserung gemeint ist (vgl. 3, 7), liegt auf der Hand; auch vor dem Gottesnamen vermissten die Emendatoren den Artikel 2, 5 (KLP: *ενπροσδεκτους τω θεω* gegen NABC).

Auch Zusätze sind oft durch Conformation eingekommen, wie das *αυτω* nach *ειπητε* Jak. 2, 3 wegen des folgenden *και*

1) Hierher könnte auch das *ως χορηγει* 1 Petr. 4, 11 in KLP (1, a) gehören, wenn dasselbe mechanisch nach dem vorigen *ως εξ ισχυος* conformirt ist.

τω πτωχω ειπητε oder das *του βιου* nach *ο παρεληλυθως χρονος* 1 Petr. 4, 3 wegen des *βιωσαι χρονον* v. 2, beides gegen \aleph ABC. Das *του Χριστου* nach *εν τη διδαχη* 2 Joh. 9, das in \aleph AB fehlt, ist aus dem Parallelgliede, wie Jud. 4 nach *δεσποτην* (\aleph ABC) *θεου* hinzugefügt ist, weil auf *κυριον ημων: Ιησ. Χρ.* folgt. Das *μονω σοφω θεω* Jud. 25 (KLP gegen \aleph ABC) ist offenbar aus Röm. 16, 27.

Sehr charakteristisch ist Jak. 1, 25. So nahe es lag, die nachdrückliche Wiederaufnahme des Subjekts durch *ουτος* schon nach *παραμεινας* eintreten zu lassen (KLP), so mussten die Emendatoren dann selbstverständlich das *ουτος* vor *μακαριος* (\aleph ABC) entfernen. Da dieses aber in KLP sich ebenfalls findet, so ist klar, dass hier eine Lesart des emendirten Textes nur zur Hälfte eingebracht ist (vgl. 1, b). Andererseits ist das *κατα μεν αυτους βλασφημειται κατα δε υμας δοξαζεται* 1 Petr. 4, 14, das in \aleph AB fehlt, eine höchst unnöthige, ja schiefe Erläuterung des *εν ονοματι Χριστου*, die durchaus nicht im Charakter des emendirten Textes liegt und daher gewiss schon aus der Textgrundlage von KLP stammt.

f. Offenbare Emendation ist die Entfernung des unverstandenen *εις* vor *ιερατευμα αγιον* 1 Petr. 2, 5, wie des scheinbar unpassenden *αλλα* vor *μετα πρανητος* 3, 15 in \aleph ABC und des scheinbar beziehungslosen *ονν* nach *πρεσβυτερους* 5, 1 (\aleph AB, C fehlt). Das *ημων* (\aleph ABC) in dem *περι της κοινης σωτηριας* Jud. 3, das mindestens unnöthig schien, wurde von den Emendatoren um so leichter weggelassen, als es mit dem unmittelbar vorhergehenden *υμιν* nicht ganz zu harmoniren schien, auch könnte ihnen das doppelte *σοι* 3 Joh. 13 anstössig gewesen und daher das erste (\aleph ABC) entfernt sein. Doch vgl. 1, c, Anm Sicher aber sind der Ausfall des *δε* (\aleph AB) nach *αντιστητε* Jak. 4, 7, des *τι* (\aleph ABC) vor *τη εκκλ.* 3 Joh. 9 und des *του* vor *πυρος* Jud. 23 reine Schreibfehler, die nur aus der Textgrundlage von KLP stammen können.

g. Von den Wortumstellungen in KLP erkannten wir die Herausnahme des *πιστευουσιν* κτλ. 1 Joh. 5, 13 schon 1, c als eine Besserung des emendirten Textes. Das *ο γαρ λεγων* 2 Joh. 11 ist ebenso nur die Herausnahme des in \aleph AB an dritter Stelle stehenden *γαρ* an die gewöhnliche. Das *εν τοις εθνεσιν* ist 1 Petr. 2, 12 hinter *εχοντες καλην* gestellt (gegen \aleph ABC),

um dieses mit *την αναστροφην υμων*, wozu es gehört, enger zu verbinden. Das *τη αγιωτατη υμων πιστει* setzten die Emendatoren **Jud. 20** vor *εποικοδομουντες εαυτους*, weil sie es als Dat. instr. nahmen und dieses mit *εν πνευμ. αγ.* verbinden wollten, das doch gar nicht dazu gehört; die Voranstellung des *εν φοβω* vor *σωζετε* aber hängt **Jud. 23** damit zusammen, dass das zweite *ους ελεατε* weggelassen (vgl. III, 3, a) und dadurch das *εν φοβω* vor *μισουντες* haltlos geworden war; beidemale hat **ABC** die ursprüngliche Stellung. — Dass dagegen die willkürliche Umstellung des *εις τιμην* vor *εις δοξαν* **1 Petr. 1, 7** (gegen **ABC**) nur aus der Textgrundlage von **KLP** herkommen kann, haben wir schon 1, c gesehen ¹⁾.

2. Schon in der Apokalypse sahen wir, dass **P** viel weniger stark als **Q** nach dem emendierten Texte corrigiert ist. Dem entspricht hier, dass **KL** 50 mal gegen **P** in falschen Lesarten zusammen stimmen und noch 11 mal, wo **P** fehlt.

a. Statt des seltenen Fut. *μελλησω* (im **N. T.** nur noch **Matth. 24, 6**) **2 Petr. 1, 12** haben **KL** gegen **ABC**: *ουκ αμελησω*, ebenso **2, 12** statt des unverständenen *και φθαρησονται* das Comp. *καταφθαρησονται*; und **2, 21** *επιστρεψαι* statt *υποστρεψαι*, weil v. 22 in der Vergleichung *επιστρεψας* folgt. Offenbar absichtlich lesen sie **2, 3** *ου νυσταξει* statt *-ζει*, weil *η απωλεια αυτων* auf ihr zukünftiges Geschick hinzuweisen schien, und umgekehrt **Jak. 5, 11** *μακαριζομεν τους υπομενοντας* statt *-μειναντας* (**ABP**), weil die gegenwärtige Seligpreisung sich auf ein gegenwärtiges Verhalten beziehen zu müssen schien. Die Indik. **Jak. 4, 13** (*πορευσομεθα — ποιησομεν — εμπορευσομεθα — κερδησομεν*) sind in den naheliegenden Conj. Aor. verwandelt, und **5, 7** das durch das Adv. *πρωι* näher gelegte *πρωιμος* statt *προιμος* (vgl. **Apok. 2, 28. 22, 16**) geschrieben. In beiden Stellen fehlt **C**. Eine offenbare Erleichterung ist das *τουτο*

1) Gemeinsam sind endlich den jüngeren Codices die Schreibarten *ληφεται* statt *λημψεται* **Jak. 1, 7**, wo **C** zweifelhaft, *προσωποληψιας* **2, 1**, *προσωποληπτειτε* **2, 9**, *ληφομεθα* **3, 1**, *απροσωποληπτως* **1 Petr. 1, 17** gegen **ABC**, wie das *συκληρον* **1 Petr. 3, 7** statt *συνκλ.* (vgl. **Apok. 18, 4**) und das *επιριψαντες* statt *επιριψαντες* **5, 7** (gegen **AB, C** fehlt). Wenn diese alle aber sehr wohl schon aus dem emendierten Texte herühren können, so muss das *φημονν* statt *φιμονν* **1 Petr. 2, 15** (**ABC**) bereits ein Fehler der älteren Textgrundlage von **KLP** sein.

statt *παντα* nach *ειδοτας* **Jud. 5** (NAB), wo C und P fehlen. Auch **1 Petr. 1, 7** ist *πολυ τιμιωτερον* geschrieben statt des selteneren Comp. *πολυτιμοτερον* (NABCP)¹); und ebenso **1 Joh. 2, 7** das gewöhnlichere *αδελφοι* geschrieben statt der selteneren Anrede *αγαπητοι*, die aber, wo sie wiederkehrt, beibehalten ist. So verfehlt es ist, so ist doch das *Χριστος ο κυριος* **1 Petr. 2, 3** sicher als Besserung des *χρηστος* (NABCP) gedacht; ebenso das verallgemeinernde *μακροθυμει εις ημας* **2 Petr. 3, 9** statt *υμας* (vgl. KLP **1 Petr. 2, 21**), oder das *μακροθυμων επ αυτον* **Jak. 5, 7** statt *επ αυτω* (NABP); das *παρ αυτου* nach *λαμβανομεν* **1 Joh. 3, 22** ist wieder der geläufigere Ausdruck für *απ αυτου* (NABC). Das *οταν* **1 Joh. 2, 28** ist offenbare Emendation statt des schwierigen *εαν* (NABCP); und auch das *βλεπετε αυτους* statt *εαυτους* (**2 Joh. 8**, wo C fehlt), obwohl es an sich Schreibfehler sein könnte, wird auf die *πλανοι* v. 7 bezogen sein.

Auch hier finden sich häufig Conformationen, zu denen man in gewissem Sinne schon **2 Petr. 2, 21** (s. o.) rechnen kann. So das *αγαπησατε* nach *τιμησατε* **1 Petr. 2, 17** statt *αγαπατε*, obwohl die Conformation im Folgenden aufgegeben ist, als der Emendator bemerkte, dass noch zwei Imper. Praes. folgten; so das *τας ψυχας τιθεναι* **1 Joh. 3, 16** nach dem Praes. *οφειλομεν* statt *θειναι*; so das *μενειτε εν αυτω* **2, 27** statt *μενετε* nach v. 24 (*εν τω υιω — μενειτε*) und das *και εν τουτω γνωσκομεν* **3, 19** statt *γνωσομεθα* nach der noch fünfmal im Briefe vorkommenden gleichen Formel. Das *εκ των εργαων* statt *χωρις* **Jak. 2, 18** ist dem Parallelgliede conformirt; das *τον θεον και πατερα* statt *τον κυριον* **3, 9** nach **1, 27**; das *καταλαλων — και κρινων* statt *η* **4, 11** nach dem gleich folgenden *καταλ. — και κριν.* und das *κρινεις τον ετερον* statt *τον πλησιον* **4, 12** nach **Röm. 2, 1**. Nur in diesen beiden Stellen fehlt C.

b. Wenn alle diese absichtlichen Aenderungen, wie die in KLP, aus dem emendirten Texte herrühren werden, so ist das kaum zu glauben von so völlig willkürlichen Aenderungen, wie von der Verwandlung des *ο κρινων* (NABP) **Jak. 4, 12** in *ος κρινεις* oder des *τας αμαρτιας* **5, 16** in *τα παραπτωματα*. Eine

1) Wenn in L (*πολυ τιμοτερον*) nicht einfach *ω* mit *ο* vertauscht ist, so ist auch hier nur halb emendirt, indem wohl das *ι* eingeschaltet aber die Endung *-οτερον* belassen ist.

ganz gedankenlose Conformation ist die Verwandlung des *ζησομεν και ποιησομεν* 4, 15 in den Conj. nach dem vorhergehenden *θειση*, da dann ja jeder Nachsatz fehlt. Die Verwandlung von *εγκοπτεσθαι* in *εκκ.* 1 Petr. 3, 7 ist eine ebenso gedankenlose Vertauschung der Praep., wie wir sie KLP 3 Joh. 8 fanden, das *αποστερημενος* statt *απεστερημενος* Jak. 5, 4 blosser Nachlässigkeit, wo nicht gradezu Schreibfehler, wie 1 Joh. 3, 17, wo das *ος αν εχει* — *και θεωρει* statt des Conj. (⊠ABCP) vollständig freilich nur noch in L erhalten, da K bereits das *εχει* corrigirt hat. Diese Fehler werden daher sicher aus der Textgrundlage von KLP stehen geblieben und nur in P bereits corrigirt sein.

c. Unter den Zusätzen ist besonders naheliegend die Ergänzung eines *εσεσθε* nach *παντες ομοφρονες* 1 Petr. 3, 8, oder des *εν υμιν* nach *θρησκος ειναι* Jak. 1, 26 (vgl. 3, 13. 5, 13f. 19). Durch das *και* zwischen *αδιακριτος* und *αυποκριτος* Jak. 3, 17 sind, ganz wie KLP Jud. 25, zwei harmonische Parallelglieder hergestellt, das *δε* nach *οιδαμεν* 1 Joh. 3, 2, wie das *ουν* nach *υμεις* 2, 24 und das *τοιωνν* nach *ορατε* Jak. 2, 24 sind Verbindungszusätze, wie wir solche KLP 1 Petr. 4, 8. 2, 13 fanden; und *ως* vor *εν ημερα σφαγης* Jak. 5, 5 ein ebenso naheliegender erleichternder Zusatz, wie das *ως* in KLP 1 Petr. 4, 19. Wie KLP 1 Joh. 5, 21, so schliessen KL 2 Joh. 13 den Brief mit *αμην*. In den beiden letzten Stellen fehlt C.

Sehr nahe lag die Hinzufügung eines *αυτον* nach dem scheinbar objectlosen *ημεις αγαπωμεν* (AB, ⊠: *τον θεον*, CP fehlen) 1 Joh. 4, 19 (vgl. KLP 1 Petr. 5, 10), wie eines *μου* nach der Anrede *αδελφοι* 3, 13 und *τεκνια* 3, 18, das in ⊠ABCP fehlt. Viel ferner lag allerdings die Hinzufügung des *αυτων* nach *ελεγξαι παντας τους ασεβεις* (⊠ABC) Jud. 15, wo P fehlt. Wie KLP 1 Petr. 2, 5 vor *θεος*, so ist der Art. vor *κυριος* zugesetzt worden 2 Petr. 3, 9 und Jud. 5.

Naheliegende Conformationen finden sich 1 Joh. 2, 7, wo nach *ον ηκουσατε* hinzu gesetzt ist *απ αρχης*, weil es vorher *ον ειχετε απ αρχης* heisst (vgl. auch 2, 24); und 4, 3, wo nach *ομολογει τον Ιησουν: Χριστον* hinzugefügt ist nach 4, 2. Hier hat L allein die vollständige Conformation, sofern er auch den Art. vor *Ιησουν* weglässt, während K, der ihn beibehält, dieselbe nur zur Hälfte aufgenommen hat.

d. Weggelassen ist in *απαγγελλομεν και υμιν* 1 Joh. 1, 3

(\aleph ABCP) das offenbar in seiner Beziehung nicht verstandene *και*. Zu der Weglassung des *δε* nach *εστιν* Jak. 1, 19 vgl. 1, b. Die Wiederholung des *ποθεν* in Jak. 4, 1 ist wohl absichtlich vermieden, wie das *ο κυριος* nach *εστιν* (\aleph ABP) Jak. 5, 11 weggelassen, weil es nach dem *τελος κυριου* tautologisch erschien. Das *ημιν* nach *καθως εδωκεν εντολην* (\aleph ABC) 1 Joh. 3, 23 kann absichtlich weggelassen sein, um auch nicht scheinbar die Bestimmung des Gebotes zu beschränken.

Andere Auslassungen sind aber reine Nachlässigkeiten. So der Ausfall des *εκ* vor *του θεου ουκ εστι* 1 Joh. 4, 3, da v. 2 *εκ του θεου εστιν* steht, und des *εν εμπαιγμονη* vor *εμπαικται* 2 Petr. 3, 3. Dass der Wegfall des Art. in *εν εσχατω χρονω* Jud. 18 aus einer älteren Textgrundlage stammt, sehen wir schon 1, b. Dies ist aber ohne Frage auch der Fall mit dem Ausfall der Worte *και εσμεν* nach *κληθωμεν* 1 Joh. 3, 1 und *και κριτης* nach *νομοθετης* Jak. 4, 12, sowie mit dem Halbvers *ο ομολγων τον υιον και τον πατερα εχει*, der nach *τον πατερα εχει* 1 Joh. 2, 23 ausfiel.

e. Von Wortumstellungen findet sich Jak. 2, 19 eine Voranstellung des Subj. (*ο θεος εις εστιν*), wo in \aleph ABC das Prädikat mit Nachdruck vorangestellt ist, Jud. 7 die Verbindung von *ομοιον* mit seinem Dativ (*τουτοις*), der in \aleph ABC durch *τροπον* davon getrennt ist, wie 2 Petr. 2, 12 des *εις αλωσιν* mit *γεγεννημενα*, wodurch zugleich das *φυσικα*, das in \aleph ABCP beide trennte, mit *αλογα ζωα* verbunden wird. Ähnlich wird 1 Joh. 4, 12 *τετελειωμενη εστιν*, das in \aleph B (CP fehlen) durch *εν ημιν* getrennt ist, verbunden, indem letzteres hinter *εστιν* gestellt wird, wie in A vor *τετελειωμενη*. Die Voranstellung der Praep. vor das Verb. 1 Joh. 2, 27 (*εν υμιν μενει*) ist lediglich Conformation nach v. 24 (*εν υμιν μενετω — εν υμιν μεινη — εν τω υιω — μεινιτε*).

3. Ungleich seltener gehen KP oder LP gegen L, resp. K zusammen.

a. Das *τω δε δυναμενω φυλαξαι αυτους* in KP statt *υμας* (\aleph BCL, vgl. A *ημας*) Jud. v. 24 soll offenbar auf die v. 22f. besprochenen Personen zurückweisen, obwohl doch bei keiner der beiden Kategorien in Wahrheit von einem *φυλασσειν* die Rede sein kann. Das *ουκετι* Jak. 4, 11 statt *ουκ* (\aleph ABL, C fehlt) ist eine sehr naheliegende Verstärkung. Das *ο παθων*

εν σαρκι 1 Petr. 4, 1 kann allerdings auffallen, da eben *χριστου* — *παθοντος σαρκι* vorhergeht, aber die Emendatoren wollten wohl absichtlich das Fleischesleiden der Gläubigen schon im Ausdruck von dem Christi unterscheiden, oder conformirten einfach nach dem *εν σαρκι* v. 2. Zweimal schreiben KP das paulinische *Χριστος Ιησους* statt *Ιησους Χριστος* 1 Joh. 5, 6. Jud. 1 (gegen \aleph ABL, wo C fehlt).

LP schalten 1 Petr. 3, 9 gegen \aleph ABCK ein *ειδοτες* vor *οτι* ein, wie es ähnlich 1, 18 steht; das *δε* in *επειτα δε και* Jak. 4, 14, wo C fehlt, ist ein Verbindungszusatz, wie wir ihn genau so KLP 1 Petr. 4, 8, KL 1 Joh. 3, 2 fanden; das *ουτως και* (L) vor *η γλωσσα* Jak. 3, 6, wovon P nur das erste aufnimmt, ist Conformation nach v. 5. Ebenso ist 1 Joh. 5, 20 das *δε* nach *οιδαμεν* (\aleph BK, vgl. A, C fehlt) ausgelassen, weil v. 18. 19 mit einem *οιδαμεν* ohne *δε* beginnen. Die Stellen 1 Petr. 3, 10, wo nur LP *τα χειλη αυτου* haben und 1 Joh. 5, 20 (*η ζωη η αιωνιος*) sind bereits 1, b besprochen, weil es sich in ihnen nur um eine Emendation handelt, die in LP allein vollständig aufgenommen.

b. Auch offenbare Fehler ihrer Textgrundlage theilen KP in Jud. 25, wo zuerst *δια Ιησ. Χρ. του κυριου ημων* nach *ημων* p. hom. und sodann das *προ παντος του αιωνος* aus reiner Nachlässigkeit ausgefallen.

Häufiger noch finden sich dergleichen in LP, wo Jak. 4, 6 (C fehlt) das *διο λεγει* — *διδωσιν χαριν* nach *διδωσιν χαριν* p. hom. ausgefallen. Das *εξερευνησαν* 1 Petr. 1, 10, wo das Augm. fehlt, wird reine Nachlässigkeit sein, wo nicht einfach Schreibfehler (vgl. KL Jak. 5, 4), da solche ohne Zweifel in dem *εν ω καταλαωσιν υμιν* statt *καταλαουσιν* 1 Petr. 2, 12 und in dem *πτωσιν* statt *πτοσιν* 1 Petr. 3, 6 (L), woraus in P das sinnlose *πτωσιν* geworden, sowie in dem *μελλει* statt *μελει* 1 Petr. 5, 7 sich finden¹⁾.

4. Es ergibt sich hieraus, dass je zwei oder drei Vertreter des jüngeren Textes über 150 Fehler theilen, wobei freilich zu erwägen ist, dass in 55 Stellen C fehlt und man also nicht

1) Zu unterscheiden sind davon noch die Vertauschung von *η* und *ει* in *χαρειτε* LP 1 Petr. 4, 13, und die Apostrophirungen *αλλ ογδοον* KP 2 Petr. 2, 5 und *αλλ ελπίζω* LP 2 Joh. 12.

wissen kann, ob diese Fehler ihnen allein angehörten. Darunter theilen alle drei 75, vielleicht sogar, da in 11 Stellen P fehlt, 86, KL gegen P 50, KP und LP je 7 und 9. Während also P fast zwei Drittel dieser Fehler theilt, trennen K und L sich nur vereinzelt von der Gruppe. Von diesen Fehlern sind circa 120 zweifellos Emendationen, nämlich 60 Wortvertauschungen, 40 Zusätze, je 10 Auslassungen und Wortumstellungen, von denen etwa 25 auf Conformation beruhen, dagegen etwa 30 Fehler ihrer Textgrundlage, wovon bei weitem die meisten Wortvertauschungen und Auslassungen sind. Es liegt in der Natur der Sache, dass am leichtesten Wortvertauschungen, namentlich Nachlässigkeits- oder Schreibfehler, und Auslassungen aus der Textgrundlage stehen geblieben sind. Bemerkenswerth ist, dass sich in KLP neben 64 Emendationen nur 10 ältere Textfehler, dagegen in KL 12 solche neben 49 Emendationen finden und in KP, LP gar 7 neben 9.

5. a. Betrachten wir die Sonderlesarten von K, L, P, so finden wir hier zunächst in allen dreien die den Emendatoren so geläufige Vertauschung seltnerer oder ihnen irgend wie anstössiger Worte mit anderen. So hat K **Jak. 2, 13** das gut griechische *ελεον* statt des hellenistischen *ελεος*, L **2 Petr. 2, 17** das gewöhnliche *νεφελαι* statt des seltneren *ουμχλαι*, **Jak. 2, 13** das attische *ανιλεως* statt *ανελεος*. Warum L die Form *ατμη* **Jak. 4, 14** vorzog, lässt sich nicht mehr sagen, vielleicht nur wegen des Gleichklangs mit *ζωη*; dagegen hat wieder P das gewöhnlichere *μνειαν ποιεισθαι* **2 Petr. 1, 15** statt des *απλ μνημην*, aus ähnlichem Grunde *κολαζομενοι* **1 Petr. 2, 20** statt *κολαφιζομενοι* und *κατεστρεφεν* **2 Petr. 2, 6** statt *καταστροφη κατεκρινεν*. Auch das *εν πιστει του κυρ. κτλ.* **2 Petr. 3, 18** ist wohl bloss der gewöhnlichere Begriff für *εν γνωσει*. Wie wir KLP **1 P. 2, 21**, **KL 2 Petr. 3, 9** die Verallgemeinerung eines Satzes durch Verwandlung von *υμεις* in *ημεις* fanden, so findet sich dieselbe Emendation in K viermal (**1 Petr. 1, 10. 12. 5, 10. Jud. 18**), in L zweimal (**Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 25**). Es kommt wohl auch das Umgekehrte vor, aber nur, wo es ebenso nahe liegt, dass der Emendator den gewöhnlichen Segenswunsch (K **2 Joh. 3**) oder einen Lobspruch für die Leser (L **1 Joh. 5, 4**) erwartete. Gewiss absichtlich ist K **Jak. 1, 5** das scheinbar unmotivirte *μη* mit *οκ*, P **Jak. 2, 3** das schwierige *υπο* mit *επ*

und 1 Petr. 5, 1 das *o* vor *συμπροσβυτερος* mit *ως* vertauscht.

Viel seltener sind Aenderungen von Konstruktionen nur noch in einzelnen der drei Codices erhalten, wie die Herstellung des Conj. nach *να* K 1 Joh. 5, 20, das *εστιν* statt *εστε* L Jak. 4, 14, wodurch die Vergleichung naturgemässer auf das Subjekt selbst bezogen wurde, die Verwandlung des schwierigen Dat. P 2 Petr. 2, 18 (*ασελγειαις*) in den scheinbar leichteren Genitiv (*ασελγειας*), wie des Praes. ins Fut. P 2 Petr. 3, 9, und des Sing. in den Plur. P Jak. 5, 15 (*αφεθησονται* nach *αμαρτιας*). Begreiflich ist, dass die vermeintlichen Besserungen nur einzeln vorkommen, wo dieselben sich sehr leicht als unnöthig oder gradezu verfehlt erweisen, wie der Plur. *συνεστωσαι* nach *ησαν* K 2 Petr. 3, 5, oder das auf *του κυριου κτλ.* bezogene *ελεγεν* statt *ελεγον* K Jud. 18, das *οιτινες ουκ επιστανται* st. *-ασθε* P Jak. 4, 14, oder gar das wegen des vorhergehenden *υμας* eingekommene *εγνωκατε* statt *εγνω* P 1 Joh. 3, 1. Das *τινα* statt *τινας* P 2 Petr. 3, 9 kann Verschärfung des Ausdrucks sein, wie das *υμων* statt *υμιν* L 1 Joh. 2, 12 eine, wenn auch ganz überflüssige, Emendation.

b. Es fehlt auch unter diesen Sonderlesarten nicht an den Emendatoren so geläufigen Verbindungszusätzen. Vgl. das *δε* L 3 Joh. 11, P Jak. 4, 3 und das *οτι* L 1 Petr. 5, 8. Auch das *αμην* am Briefschluss (P 3 Joh. 15) haben wir schon in KLP und KL gefunden. Wie in KLP 1 Petr. 3, 10, so fügt P 1 Joh. 3, 14 ein *αυτου*, wie KL 1 Joh. 3, 18, so fügt K ein *μου* nach *τεκνια* 1 Joh. 2, 28 hinzu, und L Jak. 5, 16 ein sehr naheliegendes *υμων*. Lästig erschien dagegen das *αυτω* K 2 Joh. 11 nach dem eben dagewesenen *χαιρειν αυτω μη λεγετε*; und das scheinbar störende *και* vor *ων* 2 Petr. 3, 18 ward in K ausgelassen, weil der Abschreiber übersah, dass es dem folgenden *και* correspondirte. Auch das *εστιν* ist L 1 Joh. 1, 7 vielleicht absichtlich ausgelassen, um die Correspondenz der Vergleichung noch stärker hervortreten zu lassen.

Sehr nahe lag die Hinzufügung des Art. vor *δικαιοσυνης* K Jak. 3, 18, wie vor *κυριου* L Jak. 4, 10 (vgl. KL 2 Petr. 3, 9. Jud. 5), vor der Praep. nach artikulirtem Subst. K 2 Petr. 1, 11 (*η εισοδος η εις τ. αιων. βασ.*) und vor dem Part. *τους προσδοκοντας και σπενδοντας* P 2 Petr. 3, 12. Hat doch

P sogar nach dem artikellosen *νομον τελειτε* **Jak. 2, 8** *τον βασιλικον*, weil ein bestimmtes Gesetz folgt. Ebenso ward sichtlich das *οι* nach *ουτοι εισω* **K Jud. 12** weggelassen, weil seine Bedeutung nicht verstanden wurde.

c. Auch hier ist das Motiv dieser Emendationen häufig die Conformation. So ist in K das *εγραφα* **1 Joh. 2, 13** nach dem dreimaligen *γραφοω*, **2, 24**, das *μεινη* nach *μενετω* in *μενη*, **4, 9** das *απεσταλκεν* nach v. 10 in *απεστειλεν* conformirt, **Jak. 1, 17** sogar das *απο* nach dem gleich folgenden *παρα*, das ihm zu correspondiren schien. Offenbar ist **1 Joh. 3, 18** das *εν* vor *εργω* ausgelassen, weil im Parallelgliede kein *εν* steht, und **4, 1** dem *παντι πνευματι* entsprechend *παντα τα πνευματα* geschrieben. Auch das *εις τον αιωνα* **Jud. 13** ist nur der gewöhnlichere Ausdruck statt des ungewöhnlichen *εις αιωνα*. Aehnlich hat **L Jud. 25** zu *εις παντας τους αιωνας* das gewöhnliche *των αιωνων* hinzugefügt, obwohl dasselbe eben durch das *παντας* entbehrlich gemacht war; und **1 Petr. 5, 10** *βασιλειαν και* vor *δοξαν* in offenerer Reminiscenz an **1 Thessa. 2, 12**. Auch P schreibt **1 Joh. 2, 11** *εν τη σκοτια μενει* statt *εστιν* nach dem vorhergehenden *εν τω φωτι μενει* und **2, 27** *μενετω εν υμιν* statt *μενει* nach dem *εν υμιν μενετω* v. 24; **2 Petr. 3, 12** *τακησονται* nach dem vorhergehenden *λυθησονται* (obwohl *στοιχεια* Subj.), **Jak. 5, 15** *προσευχη* statt *ευχη* nach dem *προσευξασθωσαν* v. 14, wie **1, 21** *πραυτητι σοφιας* nach **3, 13** und **2 Petr. 1, 10** *και την εκλογην* nach *την κλησιν*.

d. Absichtsvoll sind wohl die meisten der in K, L, P sich findenden Wortumstellungen. Offenbar will **K 2 Petr. 3, 1** durch Heraufnehmen des *αγαπητοι* das *ηδη* mit *δευτεραν* enger verbinden, wie **Jud. 5** die Nachstellung des *απαξ* die Verbindung des *ειδοτας υμας* mit *τουτο*, und **1 Petr. 3, 21** die Umstellung des *και ημας* die allerdings natürlichere Verbindung des *αντιτυπον ιην* mit *ο* bezweckt. Dass **1 Petr. 5, 9**, **2 Petr. 3, 15** der Pronominalgenitiv (*υμων, ημων*) nachgestellt wird, ist nur die Herstellung der gewöhnlichen Wortordnung. Freilich findet sich auch **2 Petr. 2, 3** das Adj. und **Jak. 4, 11** der Genit. von seinem Subst. getrennt, aber für solche gesperrte Wortstellungen zeigen die Emendatoren auch in der Apokalypse (vgl. I, 10, a) eine gewisse Vorliebe.

Auch L bezweckt **Jak. 1, 23** durch die Heraufnahme des

εστιν die Verbindung des *αχροατης λογου* mit *και ου ποιητης*, da beide zusammen erst das Prädikat bilden; wie durch die Belassung des *ανθρωπων* hinter *δυναται* (vgl. III, 6, a) **Jak. 3, 8**, dasselbe nicht zu weit von dem *ουδεις*, zu dem es gehört, zu trennen; und durch die Voranstellung des *αυτω* vor *δοθεισαν* **2 Petr. 3, 15**, dieses enger mit dem Subst., zu dem es gehört, zu verbinden.

Wie P **1 Joh. 2, 5** das Subj. *η αγαπη του θεου* voranstellt, um *εν τω* mit seinem Verbum zu verbinden, so ist **2, 15** *η αγαπη του πατρος* heraufgenommen, um *ουκ εστιν* mit *εν αυτω* zu verbinden, und **3, 2** der Genit. *θεου* mit Nachdruck vor *τεκνα* gestellt. Auch **5, 6** ist wohl absichtlich das *εν τω αιματι*, worin das Moment des Gegensatzes liegt, vor *και εν τω υδατι* gestellt.

6. a. Allein viele der Sonderlesarten von K, L, P tragen doch auch einen durchaus anderen Charakter. Während K **3 Joh. 8** *ινα — γενομεθα* schreibt statt *γινωμεθα*, und zwar nach *οφειλομεν απολαμβανειν*, wodurch doch sicher kein Grund zu dieser Aenderung gegeben war, schreibt er **Jak. 1, 12** *οτι δοκιμος γινομενος ληφεται* st. *γενομενος*. Ebenso schreibt L ohne jeden ersichtlichen Grund *γινεσθε* statt *γενεσθε* **1 Petr. 1, 16** und **4, 10** *εν ω* für *καθως*. Besonders häufig sind solche Fehler in P. Gar kein Grund ist doch ersichtlich für die Verwandlung des *ο πιστευων* **1 Joh. 5, 5** in *ο πιστευσας*. Ebenso willkürlich ist die Verwandlung des *εξ υδατος* **2 Petr. 3, 5** in das hebraisirende *εξ υδατων*, wie umgekehrt des *ομιχλαι — ελαννομεναι* **2, 17** in *ομιχλη — ελαννομενη*. Wenn man das *απαντων* statt *παντων* **2 Petr. 3, 11** für Verstärkung halten könnte, so wird das doch ganz zweifelhaft, wenn P **Jak. 3, 2** *παντες* statt *απαντες* schreibt. Ebenso wenig lag **1 Joh. 3, 16** für die Verwandlung des *υπερ ημων* in *περι* ein Grund vor, oder für die engere Verbindung des *δυναμιν* und *παρουσιαν* durch *τε και* **2 Petr. 1, 16**; für die Umstellung des *αλλ ει και* **1 Petr. 3, 14** (*αλλα και ει*), oder für die Verkürzung des *εν επιγνωσει του θεου και ιησου του κυριου ημων* **2 Petr. 1, 2** in *εν επιγν. του κυριου*.

b. Dazu kommen die Fehler, die aus reiner Nachlässigkeit herkommen. So ist das *ηδονην ηγουμενοι την εν ημερα τροφην* K **2 Petr. 2, 13** (statt *τροφην*) sicher keine absichtliche

Aenderung, und das *της θειας δυναμεως αυτου τα προς ζωην και ευσεβειαν δεδωρημενα* statt *-μενης* **1, 3** eine sinnlose Conformation, wie dergleichen nur in dem nachlässiger geschriebenen älteren Texte vorkommen. Die scheinbare Glosse **Jak. 4, 12** ist nur aus der euthalianischen Ueberschrift des folgenden Abschnitts in den Text gekommen. Dagegen ist bei der Vervollständigung der Doxologie in **1 Petr. 5, 11** (III, 1, a) nicht nur das *και* vor *το κρατος* mit aufzunehmen vergessen, sondern auch der Art. vor *κρατος* durch den Zusatz verdrängt. Der Ausfall des *γη* nach *και* **2 Petr. 3, 5** kann wohl erst eingetreten sein, nachdem das *συνεστωσα* in den Plur. verwandelt war (vgl. **5, a**), und der Wegfall des *αδελφοι* **Jak. 5, 9** könnte leicht die Folge davon sein, dass es zur Umstellung notirt war (vgl. III, 1, d). Auch die sinnlose Umstellung des *εργον* nach *αχροατης* **1, 25** wird die Folge davon sein, dass es irgendwie ausgefallen war und an falscher Stelle restituirt wurde. Auch der Ausfall des unentbehrlichen *τις* vor *σοφος* **3, 13**, des *δε* nach *προ παντων* **5, 12** und des *και* vor *ειρηνη* **Jud. 2**, sowie des *του* in *ενωπιον θεου* **1 Petr. 3, 4** kann nur Nachlässigkeit sein.

Dasselbe gilt von dem Ausfall des *ουν* nach *εαν* **L Jak. 4, 4** und nach *εξομολογησθε* **5, 16**, aber auch von dem *μον* nach *αδελφοι* **5, 19** und von dem *και σωτηρος* **2 Petr. 2, 20**. Dagegen kann der Ausfall des *υμων* nach *αδελφοτητι* **1 Petr. 5, 9** die Folge davon sein, dass es im emendirten Texte (vgl. K, 5, d) umgestellt war.

Genau wie **K 2 Petr. 2, 13** kann das *ανακαλυφθηναι* **P 1 Petr. 1, 5** nur eine nachlässige Vertauschung mit *αποκαλ.* sein, und das *δειν υπαρχειν* statt *δει* **2 Petr. 3, 11** ist eine ebenso sinnlose Conformation, wie **K 1, 3**. Genau wie **K 1 Petr. 5, 11**, ist in **P 2 Petr. 1, 4** bei der Aufnahme einer Emendation (III, 3, c) das unentbehrliche *επιθυμιας* ausgefallen, und, wie **K Jak. 5, 12**, das *δε* in *την δε γλωσσαν* **P Jak. 3, 8**. Aehnlich wie **L Jak. 5, 19**, ist in **P 2 Petr. 3, 15** das *ημων* nach *κυριου* und **1, 17** das *αυτω* nach *ενεχθεισης* ausgefallen. Auch für den Wegfall des *αι* nach *μελλησω* **1, 12** ist keinerlei Grund abzusehen.

c. Eine fließende Grenze trennt diese Nachlässigkeiten von den reinen Schreiberversehen. Nur als solches kann das *μειζονα κριμα* **K Jak. 3, 1** betrachtet werden, wo der Schreiber ein

anderes Wort erwartet zu haben scheint und, als er das Neutr. traf, das Masc. zu ändern vergass; oder das sinnlose *o* statt *oi* **3 Joh. 6**, wo doch wohl nur ein Buchstabe aus Versehen ausgefallen sein kann. In L ist **1 Petr. 1, 11** *εδηλουτο* als ein Wort genommen, und in dem *συναναχθειτες* **2 Petr. 3, 17** Π mit Ν vertauscht; in dem *σωσαι αυτο* **Jak. 2, 14** ist das Ν am Schlusse abgefallen, wie **1 Petr. 2, 1** das C von *φθονους*. Dieser Fehler muss aber irgendwie schon überkommen sein, da L danach das folgende *πασας καταλαλιας* in *πασης* conformirt hat. Noch unnatürlicher ist das *μισθον πληρης* L **2 Joh. 8**. Eine blosse Vertauschung von Θ und C ist wahrscheinlich das *λυθη* statt *λυση* in P **1 Joh. 3, 8**, ein blosser Ausfall des *l* nach Ν des *τεκνα* statt *τεκνια* **2, 28**. In gleicher Weise könnte dann freilich auch das *A* nach Ν vor *παντες* **Jak. 3, 2** (sub a) abgefallen sein. Wenn **Jud. 16** *μεμψιμυροι* schreibt, so scheint hier nicht, wie K **3 Joh. 6**, der eine Buchstabe des Diphtongen abgefallen zu sein, sondern das *μεμψιμυροι* (vgl. III, 3, b) zu Grunde zu liegen. Vgl. auch umgekehrt das sinnlose *βραδυτητα* statt *-τα* **2 Petr. 3, 9**.

d. Hierher gehören die zahlreichen Fälle von Auslassungen per hom. Dahin rechne ich in K schon den Ausfall des *και* vor *καθως* **1 Joh. 2, 18**, des *οτι* nach *εστιν* **5, 9**, des *τω* nach *εγγισατε* **Jak. 4, 8**, wie des *εις* nach *θεος* **2, 19**, des *την* *ζωην* vor *την αιωνιον* **1 Joh. 1, 2** und des *η* *κακοποιος* **1 Petr. 4, 15** in einer Reihe von Gliedern mit *η*. Freilich giebt es in K auch umfassendere Auslassungen, wo dieser Grund nicht einmal ersichtlich ist, **Jak. 3, 2**. **2 Petr. 2, 17**. In L ist dagegen der Satz *αλλ ει — υπομενειτε* **1 Petr. 2, 20** nach *υπομενειτε*, und *ει τις — θεου* **4, 11** vor *ει τις* ausgefallen, wie **1 Joh. 2, 6** *και αντος ουτως περιπατειν* nach *περιπατησεν*. In P ist **2 Petr. 3, 18** ein *δε* nach *αξανεσθε*, **1, 16** *Χριστου* nach *Ιησου* ausgefallen, wahrscheinlich auch das *εις* *σωτηριαν* L **1 Petr. 2, 2** vor *ει εγευσασθε*. Sind doch auch Silben auf diese Weise ausgefallen, so das *εσ* von *εστιν* nach *αις* P **2 Petr. 3, 16** und das *ανε* von *ανελεος* **Jak. 2, 13** nach *κρισις*, wo der Schreiber von CA auf EA abirrte. Wie P **2 Petr. 2, 15** *βαλαμ* statt *βαλααμ* schreibt, so ist **1 Joh. 2, 29** in *γεγειηται* aus Versehen das eine von zwei Ν ausgefallen. Ganz ebenso ist dann natürlich auch das *γεγενημενος* in K **3, 9** zu beurtheilen, da sonst

eher das *ν* verdoppelt wird, wie in K 1 Petr. 2, 7: *εγεννηθη. 3, 6: εγεννηθητε*, und in P 1 Joh. 3, 6. 8: *αμαρτανων, αμαρτανναι*. Vgl. noch L Jud. 18 *εμπαιγκται* statt *εμπαικται*.

e. Eine Reihe von Fehlern ist lediglich auf die bekannter orthographischen Verwechslungen von Vocalen und Diphtongen zurückzuführen. Hier steht allen voran die Verwechslung von *ει* und *η*, die wir schon in KL (1 Joh. 3, 17) und LP (1 Petr. 4, 13) fanden. Dass es sich hier wirklich nicht um eine Abweichung der Lesart handelt, zeigt das sinnlose *δη* statt *δει* in K 2 Petr. 3, 11. Aber auch 1 Joh. 4, 20 (K: *εαν τις ειπη — και — μισει*) oder Jak. 5, 19 (K: *εαν τις — πλανηθη — και — επιστρεψει*), zeigt, dass nicht etwa irriger Weise der Ind. statt des Conj. gesetzt ist. Dann aber wird von *ος δ αν τηρει* (1 Joh. 2, 5) und *ινα ερωτησει* (1 Joh. 5, 16) dasselbe gelten. Auch in L findet sich diese Verwechslung (Jak. 2, 14: *εαν — λεγει — εχει* 1 Joh. 3, 20: *εαν καταγιωσκει* 2 Joh. 6: *ινα — περιπατειτε*), wobei noch zu bemerken ist, dass sowohl 1 Joh. 4, 20 als Jak. 2, 14 P fehlt, also auch an diesen Stellen wir Fehler von KP, LP vor uns haben können. In P allein finden wir nur umgekehrt 1 Joh. 3, 16 *θηναι* statt *θειναι*, wie in KLP *φημωνν* statt *φιμωνν*. Sehr selten zeigen unsere Codices dagegen die Vertauschungen von *ει* und *ι*. Während K *αλαζονεια* (Jak. 4, 16. 1 Joh. 2, 16) und umgekehrt Jak. 1, 21 *περισσιαν* schreibt, wo freilich das *€* nach CC leicht abfiel, hat L 1 Petr. 1, 7 *δοκιμειον* und Jud. 6 *απολειποντας*, das nach der Accentuation als das richtige Part. Aor. gemeint ist. Bei P findet sich etwas Aehnliches nicht, aber sehr sonderbar ist das *εγειρει* Jak. 5, 15, das nach der Accentuation der Schreiber als Fut. gelesen haben will, so dass hier, wie in *βραδυτητα* 2 Petr. 3, 9 (sub. c) ein fehlerhaftes *ι* hinzugefügt wäre.

Demnächst kommt in Betracht die Vertauschung von *ο*, *ω* und *ου*. Eine solche fanden wir schon LP 1 Petr. 3, 6, und das *συνενοχομενοι* K Jud. 12 statt *συνενωχ*. zeigt, dass auch 1 Joh. 3, 20 (*οτι μειζον εστιν ο θεος*) nicht anders zu beurtheilen ist, und ebenso umgekehrt das *οτι εν αυτω μενωμεν* 1 Joh. 4, 13 und das *λαλησωμεν* 3 Joh. 14. Wie L Jak. 2. 14 *ωφελος* statt *οφελος* schreibt, so 3, 1 *ληψωμεθα* statt *-ομεθα*; wir sehen aber 2, a, Anm., dass sich 1 Petr. 1, 7 wahrscheinlich auch das Umgekehrte findet (*τιμιοτερον* statt *-ωτερον*). Hier

tritt noch **1 Petr. 3, 16** hinzu, wo L *εν ω καταλαλωσιν* schreibt statt *καταλαλουσιν* (vgl. LP 1 Petr. 2, 12), wie **3 Joh. 13 δια μελανος και καλαμω** statt *-μου*. Auch hier bemerken wir, dass 1 Joh. 3, 20. 4, 13 P fehlt, also es sich auch um einen Fehler von KP handeln kann, wie wir einen solchen 1 Petr. 2, 12 in LP fanden; und in der That finden wir auch in P allein 2 Petr. 1, 9 *μνοπαζων* statt *μνωπαζων*. Vereinzelt findet sich noch in K **Jud. 21** das sinnlose *εαυτοις — τηρησατε* statt *εαυτους* und in L **Jak. 3, 1** *πολλν* statt *πολλοι*, dagegen sowohl L **1 Petr. 3, 6** *αγαθοποιουσαι και μη φοβουμενοι* (statt *-ναι*), als P **3, 1** *γυναικες υποτασσομενοι*.

Obwohl das *εν τουτω γνωσεται* K **1 Joh. 4, 2** an sich einen ganz guten Sinn giebt, so liegt hier doch aller Wahrscheinlichkeit nach nur die gangbare Vertauschung von *ε* mit *αι* vor, wie in dem *εσεσθαι* L **1 Petr. 3, 8** statt *-σθε*. Da K 2 Petr. 2, 22 *εξερεμα* statt *εξεραμα* geschrieben ist, so wird auch das *ποιμανετε* P **1 Petr. 5, 2** lediglich Vertauschung von *α* mit *ε* sein. Wenn wir schon LP 1 Petr. 1, 10 vermuthen mussten, dass *εξερευνησαν* statt *εξηρευνησαν* reiner Schreibfehler sei (3, b), so finden wir in L **1 Joh. 5, 13** *οτι ζωην εχητε* statt *εχετε*, und auf dieselbe Vertauschung wird auch das *ει και πασχητε* statt *πασχοιτε* L **1 Petr. 3, 14** zurückgehen, da sich noch in Min. Dam. die Lesart *πασχετε* findet¹⁾.

7. a. Von den über 160 Sonderlesarten in K, L, P besteht nur die kleinere Hälfte (etwa 75) aus Emendationen, die sehr wohl aus dem emendirten Texte herkommen können, und da sehr viele der Mehrzahl der 150 in KLP, KL, KP, LP nachgewiesenen ganz analog sind, auch vielfach entstammen werden. Von diesen 76 zeigt K die meisten (30); da aber P ein Zwölftel fehlt, steht ihm P mit seinen 27 Emendationen durchaus gleich, und nur L zeigt erheblich weniger, nemlich noch nicht 20. Eigentliche Wortvertauschungen haben sie im Wesentlichen gleichviel (K 7, L 6, P 6), nur Aenderungen von Wortformen (K 3, L 2, P 6) zeigt P erheblich mehr. Dagegen bleibt sich die Zahl der Zusätze und Auslassungen wieder wesentlich gleich

1) Wie KP 2 Petr. 2, 5 und LP 2 Joh. 12 (vgl. 3, b, Anm.), so hat K **Jak. 1, 26** das *αλλα* vor *απατων* apostrophirt, und P schreibt 1 Petr. 4, 6 vor *δε ζωσιν* statt *ζωσι*.

(K 6, L 5, P 5). Von Conformationen (K 7, L 2, P 6) zeigt allerdings L erheblich weniger als die beiden andern, und von Umstellungen (K 7, L 3, P 4) K weitaus die meisten. Es sind aber die Unterschiede zwischen K und P um so mehr ganz unwesentliche, als bei 6 Emendationen in K P fehlt, man also nicht wissen kann, ob P sie nicht getheilt hat. Nur L steht hier ohne Frage in der Zahl der Emendationen nach. Da nun sonst P sich von dem emendirten Text erheblich weniger beeinflusst zeigt, als K und L, so erhellt daraus, was ja obnehin sehr nahe liegt, dass keineswegs alle diese Emendationen aus dem emendirten Texte herkommen, dass vielmehr viele von den späteren immer mehr zum Emendiren neigenden Abschreibern eingebracht sein werden, dass aber von diesen Fehlern L freier ist als K und sogar als P.

b. Natürlich lässt sich die Grenze zwischen den Emendationen und den andersartigen Fehlern nicht mit voller Sicherheit ziehen, man kann sowohl in den Motiven irren, um deretwillen man Emendationen annimmt, als auch in den vermeintlich andersartigen Fehlern die zu Grunde liegenden Motive einer Emendation verkennen, insbesondere kann immerhin manches, was man für Emendation hält, einfacher Schreibfehler sein und umgekehrt; aber im Grossen und Ganzen wird sich nach den obigen Darlegungen gegen die angenommene Scheidung kaum etwas einwenden lassen. Im Wesentlichen stellt sich dann die Betheiligung von K, L, P an den 88 andersartigen Fehlern fast ebenso wie bei den Emendationen; es zeigt nemlich K 33. P 29 und L 26. Dagegen zeigen sich in den einzelnen Kategorien nicht unerhebliche Unterschiede. Während ganz willkürliche Aenderungen, wie sie gerade dem ältesten Texte so eigenthümlich sind, sich in P neun finden, zeigen K, L nur je 2: dagegen ist das Verhältniss der reinen Nachlässigkeiten (K 11. L 5, P 7) und der Schreibfehler (K 11, L 8, P 10) wieder durchaus constant. Diese beiden Arten von Fehlern können natürlich grade so gut aus der Textgrundlage herkommen, wie von letzter Hand eingebracht sein, und bei Vielen, namentlich solchen, die schon eine fehlerhafte Textform voraussetzten, ist dies augenscheinlich. Sehr auffallend ist es, wie verhältnissmässig rein P von den Vokalvertauschungen ist. Denn, während K deren 9 und L sogar 11 hat, finden sich in P nur drei.

Zählt man aber vollends die oben nicht eingerechneten Fälle mit, wo auch nicht der Schein einer eigentlichen Variante entsteht, da es sich um keine irgend denkbare Wortform handelt, so hat K 15, L 17 und P nur 5. Dies ist allerdings sehr auffallend, und dürfte darauf führen, dass auch im emendirten Texte diese Art von Fehlern, die sicher schon im älteren Texte sehr zahlreich waren (vgl. Apok. II, 1, f), nur zum Theil getilgt, und dafür vielfach noch um andersartige vermehrt ist (vgl. besonders $\epsilon\iota$ statt η).

II. Die Repräsentanten des älteren Textes.

Es wird gut sein, hier zuerst die Sonderlesarten von \aleph , A, C zu prüfen, weil sich über die Stellen, in denen zwei von ihnen oder alle drei zusammenstimmen, erst ein sicheres Urtheil fällen lässt, wenn wir den Charakter jener kennen gelernt haben.

1. Es finden sich unter jenen Sonderlesarten allerdings schon solche, die den Charakter der Emendationen des jüngeren Textes tragen.

a. Die Verstärkung des *δαπανησητε* **Jak. 4, 3** durch das Comp. *καταδαπαν.* in \aleph (C fehlt) erinnert an das *καταφθαρησονται* **KL 2 Petr. 2, 12** (I, 2, a), das dort freilich noch einen andern Grund hatte; aber das *αγαπητοι* **1 Joh. 3, 21** ist, ganz wie **KL 2, 7** (I, 2, a), in das gewöhnliche *αδελφοι* verwandelt, das *χρυσμα* **2, 27** durch *πνευμα* (25. 81. cop. aeth. Cyr.) erläutert, und an Stelle des eigenthümlichen *του θεου ημων και σωτηρος ιησ. χρ.* **2 Petr. 1, 1** das gewöhnliche *του κυριου ημ. κτλ.* (9. 68. sah.) gesetzt. Sehr nahe lag die Ersetzung des Singular *ασεβεις εκ πειρασμου ρυεσθαι* **2, 9** durch den Plur. *πειρασμων* (Min. Vers. Patr., vgl. Tisch.), wie umgekehrt des abundanten *πασας καταλαλιας* **1 Petr. 2, 1** durch den Sing. (cop.). Das im gegenwärtigen Text ganz sinnlose *εις κεφαλην γωνιας και λιθος προσκομματος και πετραν σκανδαλου* **2, 7** kann nur halbe Correctur nach einer emendirten Lesart sein, in der auch *λιθον* geschrieben war, so dass alle drei Ausdrücke von *εις* abhingen, obwohl dieselbe jetzt nur noch in Min. erhalten. Die bei den Emendatoren so häufige Verallgemeinerung des Ausdrucks (vgl. I, 5, a) findet sich auch hier **2, 7** (*ημιν ουν τ. πιστ.*, statt *υμιν*), **5, 7**, wo C fehlt (*οτι αυτω μελει περι ημων* vgl. Min.), **2 Petr.**

3, 11 (*δει υπαρχειν ημας*, vgl. Min. cop. Thph.). Das *εχει την μαρτυριαν εν εαντω* **1 Joh. 5, 10** (Min. Cyr. Oec. Vers.), wo C fehlt, ist wirklich der correctere Ausdruck, wie das *υπο θεου πειραζομαι* (69) statt *απο* **Jak. 1, 13** der gewöhnlichere und das *ουδε* (Min. Cyr.) statt *ουτε* **3, 12**. Das *του υιου αυτου* **2 Joh. 3**, wo C fehlt, ist eine sehr naheliegende, obwohl nirgends mehr erhaltene Emendation, die neben dem ursprünglichen *του πατρος* in den Text gekommen.

Als Emendation wird auch das *συνεστωτα* **2 Petr. 3, 5** nach *ησαν* gemeint sein, wie das *συνεστωσαι* in K (I, 5, a), obwohl das Neutr. hier ebenso unpassend ist, wie das Fem.; und das mindestens sehr überflüssige *εν οισ αγνοουντες βλασφημουσιν* statt *αγνοουσιν βλασφημουντες* **2, 12**; als Erleichterung des schwierigen Ausdrucks das *αποφυγοντες την εν τω κοσμω επιθυμιαν φθορας* statt *της — εν επιθυμια φθορας* **1, 4**. Dasselbe gilt von dem auf die *τεκνα* bezogenen *ελαβον* **2 Joh. 4** (13. 28) statt *ελαβομεν* und von dem *αιτησις — δωσις* **1 Joh. 5, 16**, das dem Gedanken direkter eine paränetische Wendung geben sollte, so wenig dieselbe zu dem *τις* im Vordersatze passt. Vollends das *εχθρα εστιν τω θεω* **Jak. 4, 4** (Tisch.) statt des *εχθρ. του θεου εστιν* sollte den Gedanken hinzubringen, was die Weltfreundschaft nach göttlichem Urtheil sei, wodurch aber gerade dem Gegensatz die Spitze abgebrochen wird. Allein solche verunglückte Emendationen sind auch dem jüngeren Texte nicht fremd. In allen drei Stellen fehlt C.

b. In A begegnen wir **Jud. 23** dem gebräuchlicheren *ελεειτε* statt *ελεατε*, das wir v. 22 in KLP fanden (I, 1, a); **1 Petr. 3, 15** dem verstärkenden Comp. *απαιτουντι* (8^cDam.), wie wir ein ähnliches **Jak. 4, 3** fanden, obwohl dasselbe nun mit doppeltem Acc. steht, der dem N. T. fremd ist. Das *οι πιστευοντες* **1 Joh. 5, 13** (Min. Vers.), wo C fehlt, statt *τοις πιστευουσιν* hebt eine Schwierigkeit, die sowohl im emendirten Texte als in anderen Vertretern des älteren Textes auf verschiedene Weise zu heben versucht ist (vgl. I, 1, c). Das *ηδοκησα* **2 Petr. 1, 17** (Min. Thph.) führt das fehlende Augment ein. In der Grussbestellung **3 Joh. 15** ist das ungewöhnliche *φιλοι* durch das gewöhnliche *αδελφοι* (Min. aeth.), **2 Petr. 3, 14** das seltenere *αμωμητοι* durch *αμωμοι* (Min. Phot.) ersetzt; auch der Plur. *εν αγαθοποιαις* **1 Petr. 4, 19**, wo C fehlt, statt des Sing. lag den

Emendatoren ebenso nahe (Min. Vers., vgl. Lchm. Treg. a. R.) wie das *εκ πειρασμων* **2 Petr. 2, 9**. Wie die Emendatoren das Pron. durch das bezügliche Subst. zu erläutern lieben (vgl. Apok. I, 4, b), so schreibt **A 1 Joh. 4, 19** mit Min. vg.: *οτι ο θεος πρωτος ηγαπησεν ημας* statt *αυτος*; und **4, 21** mit Cod. vg. *εχομεν απο του θεου* statt *απ αυτου*, obwohl dies neben dem gleich folgenden *ινα ο αγαπων τον θεον* schon recht unbequem ist. In beiden Stellen fehlt C. Wie wiederholt in **κ** (vgl. sub a) ist **1 Petr. 1, 20** das *δι υμας* in *δι ημας* (Min.) verwandelt, obwohl das v. 21 folgende *την πιστιν υμων* schlecht stimmt; und **Jud. 24** das *τω δυναμ. φυλαξαι υμας* in *ημας*.

c. Auch in C finden wir **2 Petr. 3, 3** ein Comp. statt des Simpl., wie **κ Jak. 4, 3**. **A 1 Petr. 3, 15**, nämlich *προγινωσκοντες* aus **3, 17**; **2 Petr. 3, 10** die Ersetzung des unverständenen *ευρεθησεται* durch *αφανισθησονται*, das im emendierten Texte (vgl. III, 2, c) in anderer Weise corrigirt wurde; und **Jak. 3, 6** die Aenderung des schwierigen *τροχον* in *τροχην* (Lauf, Laufbahn). Dass diese Lesart aus dem emendierten Texte stammt, erhellt daraus, dass zwar die Endung des Subst. danach geändert, aber der Art. zu ändern vergessen, die Emendation also nur zur Hälfte aufgenommen ist. Die in **κ** und **A** nachgewiesene Verwandlung von *υμεις* in *ημεις* findet sich, freilich an recht unpassender Stelle in **2 Petr. 1, 5** (*επιχορηγησατε εν τη πιστι ημων*), **3, 8** (*εν δε τουτο μη λανθανετω ημας*). Eine offenbare Emendation ist das *περιεχει η γραφη* **1 Petr. 2, 6**, wo die Ersetzung des *εν γραφη* durch den Nom. natürlich auch die Hinzufügung des Art. nach sich gezogen hat. Endlich ist **Jud. 24** das gewöhnliche *ενωπιον* (98. 163) statt des selteneren *κατενωπιον* geschrieben.

2. Insbesondere finden sich in den Vertretern des älteren Textes Conformationen, die denen des jüngeren Textes wesentlich gleichartig sind.

a. So schreibt **κ Jud. 3** nach *σπουδ. ποιουμ. γραφειν* — *αναγκην εσχον γραφειν* statt *γραφαι*; so **1 Joh. 4, 10**, wo C fehlt, *απεσταλκεν* statt *απεστειλεν* nach dem ganz parallelen Ausdruck in v. 9, und **2, 24** *ο ακηκοατε απ αρχης* statt *ηκουσατε* nach **4, 3** (vgl. I, 1. 3. 5); so **3, 5** *και οίδαμεν* statt *-δατε* nach v. 2 (vgl. 40. 98. tol. sah. arm.), und **4, 2** *εν τουτω γινωσκομεν* (9. 14. 69. arm.) statt *γινωσκετε* nach **3, 19. 24** und der

immer wiederkehrenden Formel des Briefes. Während wir sonst in \aleph gern $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ in $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ verwandelt sahen (1, a), schreibt er **1 Petr. 4, 1** (in einem Zusatz) $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ — $\pi\alpha\theta\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ $\upsilon\pi\epsilon\rho$ $\upsilon\mu\omicron\nu$ (31. Thph.) $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ wegen des folgenden $\kappa\alpha\iota$ $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ und **4, 3** (ebenfalls in einem Zusatz) $\alpha\rho\kappa\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\alpha\rho$ $\upsilon\mu\iota\nu$ (Min. Vers. Thph.) offenbar in Congruenz mit dem doppelten $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ in v. 1. Hier erhellt nun freilich, da jene Zusätze aus dem emendierten Texte stammen, wie solche Conformationen auch vielfach noch von letzter Hand eingebracht sind. Auch das $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\alpha\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\theta\nu\mu\iota\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ **Jud. 18** (163) statt $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\alpha\varsigma$ $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ $\epsilon\pi\iota\theta\nu\mu\iota\alpha\varsigma$ ist nach v. 16 conformirt, und ebenso das $\lambda\omicron\gamma\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\eta$ **1 Joh. 3, 18** (aeth.) dem folgenden $\epsilon\nu$ $\epsilon\rho\gamma\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Dass hier eine Lesart des emendierten Textes vorliegt, erhellt daraus, dass P dieselbe zur Hälfte aufgenommen hat, indem er zwar der Conformität mit dem Folgenden zu Liebe das $\tau\eta$ vor $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\eta$ weggelassen, aber das $\mu\eta\delta\epsilon$ beibehalten hat (III, 1, d). Dasselbe aber wird von **1 Petr. 1, 16** gelten, wo das zweite $\delta\iota\omicron\tau\iota$ (26. 40. Clem., vgl. Tisch.) nur aus einem Texte stammen kann, in dem das $\omicron\tau\iota$ nach dem $\delta\iota\omicron\tau\iota$ $\gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ conformirt war, während \aleph selbst dort gerade (mit C) $\omicron\tau\iota$ liest.

b. Auch in A finden wir **1 Joh. 4, 16** $\epsilon\gamma\nu\omega\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu$ (13. am. tol. cop.) statt $\pi\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ conformirt nach v. 14 ($\epsilon\theta\epsilon\alpha\sigma\alpha\mu\epsilon\theta\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\alpha\rho\tau\nu\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$), was gerade im emendierten Texte noch näher gelegt war, weil dort $\tau\epsilon\theta\epsilon\alpha\mu\epsilon\theta\alpha$ $\kappa.$ $\mu\alpha\rho\tau.$ stand; **4, 8** \omicron $\mu\eta$ $\alpha\gamma\alpha\pi\omega\nu$ $\omicron\upsilon$ $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota$ $\tau\omicron\nu$ $\theta\epsilon\omicron\nu$ (3. 5. 13 arm. vg. Lat.) statt $\omicron\upsilon\kappa$ $\epsilon\gamma\nu\omega$ nach v. 7; **5, 10** \omicron $\mu\eta$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\omega\nu$ $\tau\omega$ $\upsilon\iota\omega$ (Min. vg., vgl. Lchm.) statt $\tau\omega$ $\theta\epsilon\omega$ nach dem vorhergehenden \omicron $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\omega\nu$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\upsilon\iota\omicron\nu$ $\tau.$ $\theta.$ In allen drei Fällen fehlt C. Ebenso schreibt er **1, 7** $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha\nu$ $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ $\mu\epsilon\tau$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (tol. Clem. Ptr.) statt $\mu\epsilon\tau$ $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\nu$ nach v. 6, **3 Joh. 5** \omicron $\epsilon\alpha\nu$ $\epsilon\rho\gamma\alpha\zeta\eta$ (Lchm.) nach $\pi\iota\sigma\tau\omicron\nu$ $\kappa\omicron\iota\omicron\epsilon\iota\varsigma$ statt $\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\eta$, **2 Petr. 1, 8** $\pi\alpha\rho\omicron\nu\tau\alpha$ (5. 8. 9. 73 Vers.) statt $\upsilon\pi\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ nach dem v. 9 folgenden ω $\gamma\alpha\rho$ $\mu\eta$ $\pi\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, **1, 4** $\tau\alpha$ — $\tau\iota\mu\iota\alpha$ $\upsilon\mu\iota\nu$ $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\mu\alpha\tau\alpha$ (68) statt $\eta\mu\iota\nu$ wegen des folgenden $\iota\nu\alpha$ $\gamma\epsilon\nu\theta\epsilon$, und **Jak. 1, 7** $\pi\alpha\rho\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\nu$ (arm. Chrys.) statt $\kappa\nu\rho\iota\omicron\upsilon$ nach v. 5.

c. Wenn C **3 Joh. 10** das $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\kappa\omega\lambda\nu\epsilon\iota$ durch $\tau.$ $\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ erläutert (5. 7. 27. 29. Vers.), so war das durch das unmittelbar vorhergehende $\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ sehr nahe gelegt; und ebenso das η $\pi\epsilon\rho\iota\theta\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ **1 Petr. 3, 3** (vg. Ptr., vgl. Lchm.)

statt *και* durch das folgende *η ενδύσεως*. Das *ημεις δε — τη αγιωτ. ημων πιστει* **Jud. 20** statt *υμων* ist dem folgenden *τηρησωμεν* v. 21 (vgl. IV, 2, a) conformirt, und das *υπ ανθρωπων* **1 Petr. 2, 4** wegen des folgenden *αποδεδοκιμασμενον* in *απο* verwandelt (29).

3. Allein grade bei den Conformationen zeigt sich, wie völlig verschieden doch der Charakter der weitaus meisten von denen des emendirten Textes ist.

a. Wenn **κ 1 Joh. 3, 22** *αιτωμεθα* (Or.) statt *αιτωμεν* schreibt, so lag eine Conformation nach 5, 14f. um so ferner, als 5, 15f. unangefochten das Act. steht; dem Emendator scheint vielmehr **Joh. 15, 7** vorzuschweben. Noch ferner liegt **Jak. 4, 16**, wo C fehlt, die Aenderung des *καυχασθε* in das hier ganz unpassende *κατακαυχασθε* (7. 106) nach 3, 14; und das *δοξας ου τρεμουσιν* statt *δοξασουσιν* **1 Petr. 2, 12** aus **2 Petr. 2, 10** ist völlig sinnlos. Die Aenderung des *παρα* in *απο* (Min.) **2 Joh. 3**, wo C fehlt, hängt mit einer umfassenden Conformation des Segenswunsches nach den paulinischen Briefeingängen zusammen (*απο θεου πατρος και κυριου ιησου χριστου*), die wir theilweise noch anderswo finden werden; das *ο μη ομολογει ιησουν κυριον* **1 Joh. 4, 3**, wo C fehlt, ist wohl Reminiscenz an **Röm. 10, 9**. **1 Kor. 12, 3**. **2 Kor. 4, 5**. **Phil. 2, 11**. Ganz gedankenlos ist **2 Petr. 1, 15** das *σπουδασω* nach dem *ηγουναι* v. 13 in *σπουδαζω* (31. arm.) verwandelt, wie **1 Petr. 3, 2** das *εποπτευσατες* in *εποπτευοντες* nach dem *υποτασσομεναι* v. 1, dem es doch gar nicht parallel steht; und wie **Jak. 3, 6**, wo *η σπιλουσα* nach dem folgenden *και φλογιζουσα — και φλογιζομενη* in *και σπιλουσα* (Tisch.) verwandelt ist, obwohl damit die ganze Satzkonstruktion zerstört wird. Ebenso schreibt **κ Jak. 4, 4** das sinnlose *εχθρα του θεου καθισταται* statt *εχθρος* nach dem *εχθρα* im Parallelsatz, und **1 Joh. 5, 9** *ει την μαρτυριαν του θεου* statt *των ανθρωπων*, weil in dem Verse noch zweimal *η μαρτυρ. του θεου* folgt. In beiden Stellen fehlt C. Nur durch ganz mechanische Conformation erklärt sich das *ος λαιδορομενος οικ ελοιδορει* **1 Petr. 2, 23** statt *αυτελοιδ.*, das *εις τον θεον τον εγειροντα* **1, 21** statt *εγειραντα* neben dem folgenden *και — δοντα*, das den ganzen Satzbau zerstörende *αναστρεφομενοι* (statt *αρεστραφητε*) neben *ειδοτες* **1, 17**, wie das *ανενεγκας* (statt *-γκαι*) neben *πνευματικας θυσιας* **2, 5**, und das fehler-

hafte *αμαραντον και αμιαντον τετηρημενον* 1, 4, wie das *παρεληλυθος χρονος* 4, 3, oder *πραεως ησυχιους* 3, 4. Ganz sinnlos ist 1 Joh. 4, 10 das dem folgenden *ηγαπησεν* conformirte *ηγαπησεν* statt *ηγαπησαμεν*, wie 4, 17 *εν τη αγαπη τ. κρισεως* statt *ημερα* nach dem vorhergehenden *αγαπη*, und 5, 20 *εν — ιησου χριστου* statt *χριστω*, während das *οτι ακηκοατε* statt *ο* 4, 3 wohl nur durch das folgende *οτι* veranlasst ist. In den drei letzten Stellen fehlt C. Ebenso ist das *ιστω* Jak. 1, 19 statt *ιστε* dem folgenden *εστω* conformirt, wie das *κυριοτητας* Jud. 8 statt *-τητα* nach dem folgenden *δοξας*, oder *κατακλυσμον κοσμον* statt *-σμου* 2 Petr. 2, 5. Dann aber werden ebenso zu beurtheilen sein das *εν ταις καρδιαις ημων* (Min. Vers. Ant.) Jak. 3, 14 statt *τη καρδια* nach *εχετε*, das sinnlose *επ αυτους* (26) 5, 14, wo C fehlt, nach dem vorhergehenden *τους πρεσβυτερους*, oder das nach dem singularischen *χορτος* mechanisch conformirte *πασα η δοξα αυτου* 1 Petr. 1, 24 (vgl. Tisch.: quod magnam veri speciem habet!) statt *αυτης*. Die mechanische Conformation des *φθαρτοις* 1, 18 in *φθαρτου* setzt bereits die Verschreibung des *αργυριω* in *-ριου* (s. w. u.) voraus; und in ähnlicher Weise wird dann auch das *επ εσχατου του χρονου* statt *των χρονων* 1, 20 zu beurtheilen sein.

b. In A finden wir zunächst auch Conformationen nach entlegneren Parallelstellen. Wenn er 2 Joh. 12, wo C fehlt, *πολλα εχω υμιν γραφαι* (17. 73) statt *γραφειν* schreibt, so schwebt ihm wohl 3 Joh. 13 (*πολλα ειχον γραφαι σοι*) vor, wie umgekehrt an dieser Stelle in dem *οικ εβουληθην* statt *ου θελω* jene; so Jud. 18 bei dem *ελευσονται* (Min. Vers. Patr., vgl. Lchm. ed. min.) statt *εσονται* die Parallelstelle 2 Petr. 3, 3. Auch 1 Joh. 4, 13 scheint ihm bei dem *εκ τ. πνευμ. αυτ. εδωκεν* (13. 27. 29. Ptr.) *ημιν* statt *δεδωκεν* 3, 24 (*εκ τ. πνευμ. ου ημιν εδωκεν*) vorzuschweben, wie bei dem *εν τουτω γνωσκομεν* (Vers., vgl. Lchm. ed. min.) 4, 6 die noch achtmal im Briefe vorkommende Formel, und 2 Joh. 4 bei dem *ελαβομεν απο του πατρος* statt *παρα* die Stelle 1 Joh. 3, 22, wo die Emendatoren umgekehrt *παρα* schreiben (I, 2, a). An den letzten drei Stellen fehlt C. Vgl. noch das *εξηλθαν* 2 Joh. 7 (Treg. WH.) nach 1 Joh. 2, 19. 3 Joh. 7; aber in diesen Formen bleiben sich die Abschreiber eben ursprünglich nicht consequent (C fehlt). Ganz mechanische Conformationen sind das *εφ υμας*

επαναπανεται (25. 69. 137) statt des Simpl. **1 Petr. 4, 14**, wo C fehlt, wie **2 Petr. 3, 13** *εν οις δικ. ενοικει* (13. 69. 137) statt *κατοικει*, das fehlerhafte *εν αις εισιν δυσνοητα τινα* **3, 16** statt *εστιν*, wie das sinnlose *εις ημεραν κρισεως και ασεβειας* (statt *απωλειας*) **3, 7** nach dem folgenden *των ασεβων ανθρ.*, das *υπο το υποποδιον των ποδων σου* **Jak. 2, 3** statt *μου* nach dem vorhergehenden *συ* oder das *και αυτοι* statt *οικ αυτοι* **2, 7** (13. aeth.) nach dem vorhergehenden *και αυτοι*. So wird denn auch das *υπαρχωσιν η λειπομενοι* (65. 73, 133 arm.) statt *και 2, 15* nach *αδελφος η αδελφη* zu beurtheilen sein.

c. Auch C hat **1 Petr. 2, 24** an höchst unpassender Stelle das paulinische *συνζησωμεν* statt des einfachen *ζησωμεν* eingebracht; ebenso **2 Petr. 3, 10** den fehlerhaften Plur. *αφανισθησονται* bei dem Neutr. plur. *τα εργα*, wie A **3, 13**; und **1, 11**: *εις την αιωνιαν* (42) *βασιλειαν*, **1 Petr. 2, 10**: *οικ ηλεημενοι ενν δε ηλεηθεντες*, **4, 3**: *αθεμιταις ειδωλολατρειαις*.

4. Ganz eigenthümlich sind aber den Vertretern des älteren Textes die durchaus willkürlichen Vertauschungen von Worten und Wortformen, für die sich keinerlei Absicht nachweisen lässt.

a. So schreibt \times **Jak. 3, 2** *δυναμενος* (Min. Ptr.) statt *δυνατος*, **1 Joh. 2, 3** *φυλαξωμεν* statt des im Briefe so häufigen und nie beanstandeten *τηρωμεν*, **1 Petr. 3, 7** *συνομιλουντες* statt *συνοικουντες*, **2, 21** *Χριστος απεθανεν* statt *επαθεν*, das der ganze Zusammenhang zwingend fordert (vgl. v. 19f. 23), ja sogar **4, 1** *Χριστου αποθανοντος* (statt *παθοντος*), wozu schon das folgende *σαρκι* wenig passt. So **Jud. 15** *πασαν ψυχην* (sah.) statt *παντας τους ασεβεις*, **Jud. 9** *επιτιμησαι σοι ο θεος* statt *ο κυριος*, **Jak. 4, 16** *απασα* statt *πασα* (vgl. P **2 Petr. 3, 11** und dazu I, 6, a). **5, 10** *καλοκαγαθιας* statt *κακοπαθειας*. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Wie solche Fehler entstanden, zeigt noch sehr deutlich **1 Petr. 4, 17** (C fehlt), wo der Abschreiber *τω λογω του θεου* schrieb und, als er bemerkte, dass *ευαγγελιω* folgte, das *λογω* zur Streichung notirte; oder **2 Petr. 2, 18**, wo er ebenfalls mit *μαθη-* ein anderes Wort begonnen hatte und dann, als er in die Vorlage zurückblickte, mit dem richtigen *-ταιοτητος* fortfuhr und nun die Silbe *θη* zum Wegfall notirte. Völlig unmotivirt ist auch die Verwandlung von *ινα ζησωμεν* **1 Joh. 4, 9**, wo C fehlt, in *ινα ζωμεν*, und umgekehrt der Conj.

Aor. nach *εαν* statt des Conj. Praes. **2, 3**, wie das *ασπασαι* **3 Joh. 15** (40), oder **2 Joh. 6**, wo C fehlt, das *ινα περιπατησητε* statt *-τητε*. Ebenso willkürlich schreibt **8 1 Petr. 1, 4** *εν ουρανω* statt *ουρανοις*; **4, 17**, wo C fehlt, während er sonst *υμεις* in *ημεις* zu verwandeln liebt (vgl. 1, a), das sehr unpassende *αφ υμων* (Min. Ptr.) statt *αφ ημων*; **2, 6** *ο πιστευων επ αυτον* (33. 40) statt *επ αυτω*; **1, 24** *ωσει* statt *ως*, obwohl er im zweiten Gliede das *ως* beibehält; **2 Petr. 2, 12** *αυτοι* statt *ουτοι*, und **Jak. 5, 12**, wo C fehlt, *ουν* statt *δε*.

b. Genau dieselben Fehler finden wir in A, der **2 Petr. 2, 19** *οντες* (27) statt *υπαρχοντες* schreibt, **Jak. 2, 10** *πληρωσει* (63. 69) statt *τηρησει*, **5, 10** das erst später nachgebrachte *εχετε* statt *λαβετε*, **2 Joh. 2** *ενοικουσαν* statt *μενουσαν*. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Ebenso vertauscht er **Jak. 1, 12** *ανηρ* mit *ανθρωπος* (70. 104), **1, 21** *περισσειαν* mit *περισσενμα* (13. 68), **2, 11** *παραβατης* mit *αποστατης*, **2 Petr. 2, 2** *η οδος της αληθ.* mit *η δοξα* (9 aeth. vgl. sah.), **Jud. 24** *αμωμονς* mit *αμεμπτους*, **1 Petr. 3, 18** in einem Zusatz *υπερ ημων* mit *υμων* (25. 36. 68. 69 arm.), **1 Joh. 4, 10**, wo C fehlt, *αυτος* mit *εκεινος*. Ebenso willkürlich schreibt er **Jak. 2, 11** *εγενου* (13) statt *γεγονας*, wie **3, 9** *γεγενημενονς* (5. 13. 65. 73) statt *γεγονοτας*, **4, 17** *ειδοτι* — *ποιησαι* statt *ποιειν*, **1 Joh. 4, 14** *εθεασαμεθα* (Min. Cyr.) statt *τεθεαμεθα*, wie **5, 10** *επιστευσεν* (5. 33. 34) statt *πεπιστευκεν*, und **5, 20** *εδωκεν* (5. 13. 69. 104. Ptr.) statt *δεδωκεν*. An den vier letzten Stellen fehlt C. Gar kein Motiv ist ersichtlich für das *κατακαυασθω* (13. 27. 29) **Jak. 2, 13** statt *-χεται*, oder für das *και αυτοι δε* (vg. aeth., vgl. Lchm.) statt *και αυτο τουτο δε* **2 Petr. 1, 5**, für die Vertauschung von *υπερ* mit *περι* **1 Petr. 2, 21** (vgl. P 1 Joh. 3, 16 und dazu I, 3, a), von *αλλ ει και* **3, 14** mit *ει δε και* (5. 7. 13. 73), von *και* mit *δε* **Jak. 2, 16** (Min. Vers.), **2 Joh. 1** (73. Thph.) und *δε* mit *και* **Jak. 1, 19** (13), **1 Joh. 5, 20** (Min. Vers. Ptr.), wo C fehlt, oder von *τε* mit *δε* **Jud. 6** (54. 137 Vers. Ptr.), von *αλλα* mit *γαρ* **2 Joh. 12**, wo C fehlt (Min. Vers., vgl. Lchm.), von *μηδεις* **1 Joh. 3, 7** mit *μητις*, von *ουτως* **Jak. 3, 5** mit *ωσαντως* (Min.). Wenn man **1 Joh. 3, 20** vermuthen könnte, dass A *ο τι αν καταγνωσκη* lesen wollte und **5, 14** (wo C fehlt) *ο τι αν αιτωμεν* (Lchm.), so zeigen doch Stellen, wie **1 Joh. 3, 21**. **3 Joh. 10**, dass er ganz willkürlich *αν* statt der Conj.

εαν schreibt. Ganz isolirt schreibt er **Jak. 2, 11** *ειπας* statt *ειπων*.

c. Von Fehlern in C gehören hierher **1 Joh. 3, 20**, wo ο *κυριος* für ο *θεος* gesetzt (umgekehrt, wie **κ** Jud. 9), und **1 Petr. 3, 16**, wo *αγαθην* mit *αγνην* vertauscht wird. Für *επεστραφητε* steht **2, 25** *επεστρεψατε* (69), für *ους καλως ποιησεις προπεμφας* **3 Joh. 6**, ähnlich wie **κ** 2 Petr. 2, 12, aber noch unmotivirter, *ποιησας προπεμφεις*. Gar kein Grund ist ersichtlich für das *εν ταις πορειαις εαντον* statt *αυτου* **Jak. 1, 11**, oder für das *ος* statt *οστις* **2, 10**, und *οσοι* (Min.) **1 Petr. 2, 8** statt *οι*, für das *τε* statt *δε* **2, 23** (vgl. das Umgekehrte A Jud. 6), das *ονν* (Lucif.) **Jud. 5** statt *δε* und das *ουτως* (Vers.) **Jak. 2, 25** statt *ομοιως*.

5. a. Diese willkürlichen Aenderungen sind aber oft gradezu gedankenlos. So schreibt **κ** **Jud. 14** *προεπροφητηνσεν*, ohne zu bedenken, dass die Präposition schon in *προφητηνεν* liegt; wie **Jud. 7** das ganz sinnlose *ονκ εχουσι* statt *υπεχουσαι*, **1 Petr. 1, 20** *αεγνωσμενου* statt *προεγν.*, **2 Petr. 2, 3** *εκπορευουσιν* statt *εμπορευουσιν* und **2 Joh. 8** *απολησθε* statt *απολεσητε*. Hier fehlt C, wie **1 Joh. 4, 17**, wo **κ** ganz sinnlos nach *εκεινος εστιν* fortfährt: *και ημεις εσομεθα*. Völlig gedankenlos schreibt er **1 Petr. 1, 5** *εις σωτηριαν ετοιμως αποκαλυφθηναι* statt *ετοιμην*, **2, 12** *την αναστροφην υμιν* statt *υμων*, **3, 16** *την αγαθην εις χριστον αναστροφην* statt *εν χριστω*, **3, 20** *απεξεδεχето την — μακροθυμιαν* statt des Nom., um deswillen erst Vers. das Verbum in den Plural verwandelten, **2 Petr. 1, 1** *πιστιν εις δικαιοσυνην* statt *εν δικαιοσυνη*. Ganz gedankenlos ist auch das *εν επιθυμιας μiasμον* **2, 10**, wo der Schreiber vielleicht *μιασω* erwartete, und **2, 14** das *αμαρτιας* statt *αμαρτιας*.

Auch A schreibt **Jud. 7** statt *υπεχουσαι* ganz sinnlos *υπερχουσαι*, **2 Petr. 1, 10** *παρακλησιν* statt *κλησιν*, **1 Joh. 2, 8** *σκια* statt *σκοτια*, **5, 6** *πνευματι* (21. 41. Cyr.) statt *αιματι*, **5, 14** *ονομα* (aeth.) statt *θειλημα*, **1 Petr. 4, 15** *αλλοτριος επισκοπος* (31. 40. Ephr.) statt *αλλοτριοεπισκοπος*, **Jak. 5, 5** *εν ημεραις σφαγης* statt *ημερα*. In den letzten 4 Stellen fehlt C. Aber auch das *σεαντον* (aeth.) statt *εαντον* **1, 27** und das *και* statt *η* **2, 3** ist im Contexte völlig sinnlos.

Endlich schreibt auch C **1 Petr. 1, 20** ganz sinnlos *προσε-*

γνωσμενου statt προεγν. und 1 Joh. 2, 18 εσχατη τη ωρα statt εσχατη ωρα.

b. Man kann ja manche dieser Lesarten auch einfach als Schreibfehler bezeichnen, obwohl ein Anlass dazu nicht ersichtlich ist. Jedenfalls zeigen sie aber dieselbe flüchtige Art der Abschrift, wie die zahlreichen zweifellosen Schreibfehler. So scheint **⌘ Jak. 5, 3**, wo C fehlt, ursprünglich φαίνεται statt φαγεται geschrieben zu haben, so steht 1 Petr. 2, 5 λιθος οντες statt λιθοι ζωντες, οικος πνευματος statt πνευματικος, und 4, 3 πορευομενος (2. 30. 39. 100) statt πεπορευομενος, wo lediglich das πε vor π ausgefallen, wie 2 Petr. 1, 5 das επι von επιχορηγησατε, das aber vielleicht noch der Schreiber selbst restituirt hat. Wiederholt ist das ν am Schlusse abgefallen, so in το πονηρον 1 Joh. 2, 13 (95), το αληθινον 5, 20 (sah.), το γεγεννημενον 5, 1 (31), wozu vgl. L Jak. 2, 14 (I, 6, c), und 2 Joh. 12 in πεπληρωμενη ην zugesetzt. In den drei letzten Stellen fehlt C.

Wenn A 1 Petr. 5, 8 ζητων τινα καταπιη schreibt mit Min. Vers. Ptr. statt -πινειν, so hat er das τινα fälschlich als indirectes Fragewort genommen; 3, 4 (εν τω φθαρω vgl. 104) ist das α von αφθ. abgefallen, wie in dem sinnlosen αναστροφη 2 Petr. 2, 7 das C vor Ε. Reiner Schreibfehler ist das και statt κατα 3, 13 (cod. vg. sah. Ptr., vgl. Lchm.), das ομως statt ομοιος Jud. 8, das μη καυχασθε statt κατακαυχ. (Min.) Jak. 3, 14, wo das κατα vor κα abgefallen, und das ος αν ομολογη (5) 1 Joh. 4, 15 (C fehlt) statt ομολογηση, wo der Abschreiber von η auf η überlas. Vgl. noch das αρτιγενητα (Min. Clem. Cyr.) 1 Petr. 2, 2 statt -γεννητα (vgl. K 1 Joh. 3, 9. P 1 Joh. 2, 29 und dazu I, 6, d) und 2 Petr. 1, 17 γεννηθεντες statt γεννηθ. (vgl. K 1 Petr. 2, 7. 3, 6. und P 1 Joh. 3, 6. 8 ibid.).

In C ist Jak. 2, 7 επικεκληθεν statt επικληθεν verschrieben, 1 Petr. 1, 17 κρινοντα für κρινοντα und in dem επ εσχατων ημερων 2 Petr. 3, 3 wahrscheinlich das ν am Schlusse ausgefallen, wie mehrfach in **⌘** (s. o.), in 2, 16 (εν ανθρωποιον φωνη) dagegen zugesetzt (vgl. **⌘** 2 Joh. 12) ¹⁾.

1) Anderer Art sind doch Schreibfehler, wie das οιοφρηγαις statt -φλυ. 1 Petr. 4, 5, oder Jud. 12 φθινοπωρικα statt -να, und 1 Joh. 3, 19
 Texte u. Untersuchungen VIII, 3.

c. Noch etwas anderer Art sind die gangbaren Vertauschungen von Vocalen und Diphtongen (vgl. I, 6, e). Während wir in K, L je zweimal *ει* statt *ι* fanden und nur einmal (vielleicht aus anderem Grunde) in K *ι* statt *ει*, schreibt \aleph 1 Petr. 1, 1 *γαλατειας* — *καππαδοκειας* und Jak. 3, 3 *ειδε*, wo das eingeschaltete *γαρ* zeigt, dass *ιδε* gemeint ist; A Jak. 2, 5 *επαγγελειας*, 1 Petr. 4, 19 *αγαθοποιειας*, 1 Joh. 4, 8 *γεινωσκει*; und C Jak. 3, 16 *ερεις* statt *ερις*. Umgekehrt schreibt \aleph *θρησκια* Jak. 1, 26. 27 (Tisch. Lehm. ed. min.), *σιροις* 2 Petr. 2, 4 (Tisch. Lehm.), *αιτησις* — *δωσις* 1 Joh. 5, 16, und *καταλιν* 1 Petr. 5, 8, wo wohl die Form *-πειν* (vgl. Apok. 16, 6) zu Grunde liegt. Die sehr häufige Vertauschung von *η* mit *ει* in KL findet sich hier nur einmal in \aleph (Jak. 2, 16: *ειπει*); aber auch das *ινα αφη* — *και καθαρισει* (13. al. Dam.) in A 1 Joh. 1, 9 und das *ινα* — *ποιεισθε* 2 Petr. 1, 10 kann nur derselbe Fehler sein; dagegen findet sich in A dreimal in 1 Petr. 4, 11. Jak. 1, 23. 4, 11 statt *ει* geschrieben *η*. Wie KLP 1 Petr. 2, 15, so schreibt 1 Petr. 4, 16 \aleph *χρηστιανος* statt *χριστιανος*. Wie L 1 Joh. 5, 13, so schreibt \aleph 1 Joh. 2, 27 *αληθης*, wo offenbar nur *ε* mit *η* vertauscht ist, wie in C 1 Petr. 3, 16 (*επηρηαζοντες*) und, wenn auch aus besonderem Grunde, 2, 10 (vgl. 3, c). Umgekehrt schreibt \aleph 1 Petr. 3, 13 *εαν* — *γενεσθαι*, wie LP 1 Petr. 1, 10: A *παραλελυθως* 4, 3, wo zugleich *α* statt *ε* geschrieben ist, wie Jud. 13 C *απαφριζοντα* statt *επ-* hat und umgekehrt (vgl. K 2 Petr. 2, 22, P 1 Petr. 5, 2) A Jak. 5, 4 *εισεληλυθεν* statt *-θαν* und 2 Petr. 2, 10 *καταφρονοντες* statt *-τας*, \aleph 3, 9 und 1 Petr. 2, 17 *παντες* statt *-τας*, C 2, 15 und 3, 17 *αγα-*

εκπροσθεν statt *εμπρ.* (vgl. 2 Petr. 2, 3 sub a) in \aleph , die Missbildungen *οκ επιστευκεν* und *εμαρτυρηκεν \aleph 5, 10, die durch Vertauschung von *Π* mit *K* und Ausfall von *M* nach *N* entstanden, und die Verwechslung von *οιχ* und *οιγ*. Vgl. \aleph Jak. 2, 5 *οκ ο θεος*, 1 Petr. 3, 3 *οκ ο εξωθεν*, 1 Joh. 1, 10 *οκ ημαρτηκαμεν*, C 3 Joh. 11 *οκ εωρακεν*, und umgekehrt A Jak. 4, 2. 1 Joh. 5, 12: *οιχ* vor *εχετε*, *εχει*. Orthographische Eigenheiten sind das *καταγιγνωσκη*, *γιγνωσκει* \aleph 1 Joh. 3, 20. 4, 7 und *προγιγνωσκοντες* A 2 Petr. 3, 17; *συνσηματιζομενοι* in C 1 Petr. 1, 14; ferner das *εγκοπτεσθαι* \aleph 1 Petr. 3, 7, das Tisch. aufnimmt, während er doch 5, 5 das *εγκομβωσασθε* aus \aleph nicht aufnimmt, und 2 Petr. 1, 6 C *εγκρατεια*. Während sich nur \aleph Jak. 1, 21 *εμ πρατητη* statt *εν* findet, schreibt A 2 Petr. 3, 3 *επικται* C 1 Petr. 3, 3 *επλοκης*, 3, 8 *συνπαθεις*.*

θοποιοουντες statt *-τας*. Vereinzelt steht 2 Petr. 3, 15 in *κ* *αγεισθαι* statt *ηγεισθε*. Hier ist also zugleich *ε* mit *αι* vertauscht, wie oben in dem *γενεσθαι* *κ* 1 Petr. 3, 13 und in A Jak. 2, 13 *αναιλεος* (vgl. K 1 Joh. 4, 2. L 1 Petr. 3, 8), und umgekehrt *ε* mit *αι* in *κ* Jak. 5, 3 (*φαινεται* statt *φαγεται*, vgl. sub a), 2 Petr. 3, 3 (*εμπεγμονη*, vgl. A *ενπεκται*) und Jud. 13 (*πλανητε*).

Wie wir K Jud. 21 *οι* statt *ου* fanden, so schreibt *κ* 1 Petr. 2, 15 *φιμοιν* statt *φιμονν* und 3, 7 *συγκληρονομοις* statt *-μονς*. Wie wir in K und L je zweimal *ο* mit *ω* vertauscht fanden, so schreibt A 1 Joh. 5, 14 *ην εχωμεν*, 2, 3 *εν τουτω γινωσκωμεν*, 2, 18 *οθεν γινωσκωμεν*, 3, 22 *ο εαν αιτωμεν λαμβανωμεν* (Min. Dam.), Jak. 1, 17 *δωρημα τελειον εστιν καταβαινων* (13. Dam.) und 2 Petr. 1, 19 *βεβαιωτερον*. Umgekehrt fanden wir in K, L, P, LP mehrfach *ο* statt *ω*, und so schreibt *κ* 1 Joh. 2, 12 *αφρονται* (13), 1 Petr. 4, 3 *παρεληλυθος χρονος*, wobei nach 4, a noch ein anderer Grund mitwirkt, 4, 2 *ανθρωπον* statt *-πων*, A Jud. 20 *αγιοτατη* und C 3 Joh. 8 *ινα — γινομεθα*. Die Verwechslung von *ο* und *ω* ist also im älteren Text noch viel häufiger. Wie dort in L, LP sich je einmal *ω* statt *ου* fand, so schreibt A 1 Joh. 1, 6 *ψευδομεθα και ου ποιωμεν* und umgekehrt 2, 26 *πλανουντων* statt *πλανωντων*, wie *κ* 1 Petr. 1, 18 *αργυριου* statt *-ριω* und 2 Petr. 3, 18 *παρα κυριου* statt *-ριω* (vgl. auch 1 Joh. 5, 20 sub 3, a). Wie wir endlich in L und P je einmal *οι* statt *αι* fanden, so hat A 2 Petr. 3, 16 *εν αυτοις* (9. 21. 47) statt *αυταις* und umgekehrt C 1 Petr. 1, 6 *εν ποικιλαις πειρασμοις*, wie 4, 3 *αθεμιταις ειδωλολατρειαις* (doch vgl. 3, c)¹⁾.

6. a. Da von C ein Viertel fehlt und er überhaupt von

1) Nicht hierher rechne ich *κ* 2 Petr. 2, 14 (5, a) C 1. Petr. 1, 17 (5, b), wo *αι* statt *α* und *ου* statt *ο* steht, und umgekehrt das *αχηρω* A 2 Petr. 1, 19, wo lediglich Y nach A ausgefallen. Während wir in KLP wiederholt die Apostrophierung unterlassen fanden, ist dies hier nur in C der Fall (Jud. 6: *αλλ απολειποντας*, 1 Petr. 1, 23: *αλλ αφθαρτου*, vgl. Min.). Viel häufiger ist dagegen im älteren Texte die Unterlassung derselben, besonders vor *α* (*κ* 1 Petr. 1, 3 *δια αναστασεως*, 2 Petr. 3, 5. 1 Joh. 5, 6 *δια υδατος*, Jak. 5, 9 *κατα αλληλων*; A 1 Petr. 3, 21 *δια αναστασεως*). Doch vgl. auch *κ* 1 Petr. 3, 14 *αλλα ει*, A 1 Joh. 5, 6 *αλλα εν* (Treg.) Jak. 2, 18 *αλλα ερει* und 1 Petr. 4, 14 *επι νμας*.

Sonderlesarten freier ist, so sind es bei weitem am häufigsten \aleph und A, welche in solchen Wortvertauschungen zusammen treffen. Auch hier begegnen uns zunächst ganz gewöhnliche Emendationen; denn für eine solche wird sicher das *μακροθυμει δι υμας* (Lchm. Tisch. Treg. a. R.) **2 Petr. 3, 9** zu halten sein, sofern es offenbar Erleichterung der schwierigen Construction mit *εις* (BCKLP Min. arm. Thph. Oec.) ist, sowie das *ινα συνεργοι γινωμεθα τη εκκλησια* **3 Joh. 8** statt *τη αληθεια*. Dass eine Emendation wie die Ersetzung des blossen Inf. nach *σπουδασατε* **2 Petr. 1, 10** (BCKLP) durch *ινα* (A *ινα — ποιησθε*, vgl. Lchm.) aus dem emendirten Texte stammt, erhellt daraus, dass \aleph wohl das *ινα* aufgenommen, aber den Inf. stehen gelassen, also nur halb corrigirt hat. Vielleicht ist das *ει* statt *η* (vgl. 5, c) in A auch noch die Folge davon, dass in dem *ποιησθαι* des vorliegenden Textes nur die Endsilbe geändert ist. Eine ganz gewöhnliche Conformation ist es, wenn \aleph A das *ειργασαμεθα* (BKLP, C fehlt) nach dem umstehenden *απολεσητε — απολαβητε* **2 Joh. 8** in *ειργασασθε* (Min. Vers. Patr., vgl. Lchm. Tisch. Treg.) ändern, wie umgekehrt KLP nach *ειργασαμεθα* ihr *απολεσωμεν — απολαβωμεν* conformiren (I, 1, a), so dass nur B das Richtige erhalten hat. Die Stelle ist aber lehrreich, sofern aus ihr erhellt, dass schon der ältere Text ganz ähnliche Conformationen gehabt (oder aufgenommen) hat, wie der jüngere.

Allein auch solche Conformationen finden sich, die dem älteren Text durchaus charakteristisch sind, so das *κληρονομους της επαγγελιας* statt *βασιλειας* **Jak. 2, 5** nach Hebr. 6, 17; das *κατα τα επαγγελατα* **2 Petr. 3, 13** (5. Vers. Ptr., vgl. Tisch. Treg. a. R.) statt *το επαγγελμα*, das offenbar nach 1, 4 conformirt ist; und das ganz unpassende *παρεδωκεν εις κρισιν κολαζομενους τηρειν* **2, 4** (Min. Dam., vgl. Lchm.) statt *τηρουμενους*, das lediglich nach v. 9 conformirt sein wird. Eine ganz mechanische Conformation ist es, wenn **Jak. 2, 22** das *συνηγοι* nach dem Praes. *βλεπεις* in das Praes. *συνεργει* (cod. it., vgl. Tisch. Treg. txt.) verwandelt ist, da der Context durchaus die Beziehung auf das Beispiel in v. 21 fordert (vgl. das *και ετελειωθη — και επληρωθη*); und ebenso wenn das *υμων* **2, 6** nach dem parallelen *υμας* in den Acc. verwandelt wird (19. 20. 65, vgl. Tisch.). Der Gen. nach *καταδυναστευουσιν* ist keineswegs grammatische Correctur, da das Verb. in den LXX stehend mit

dem Acc. verbunden wird. Eine ganz sinnlose derartige Conformation, wie wir sie so zahlreich sub 3 nachgewiesen, ist das *σφοις ζοφοις* statt *ζοφου* **2 Petr. 2, 4**, dann aber wird auch die in der Apok. bei κ , A vorkommende (vgl. Apok. II, 2, d) Accusativform *χειραν* **1 Petr. 5, 6**, wo C fehlt, durch Conformation nach *κραταιαν* herbeigeführt sein. Vielleicht hat ursprünglich auch in 1 Joh. 5, 20 A, ebenso wie κ (3, a) *ιησον χριστου* gehabt, da sich so am besten der Ausfall desselben erklärt.

In anderer Beziehung ist ebenso charakteristisch eine so völlig willkürliche Aenderung (vgl. sub 4), wie die von keinem Kritiker acceptirte **2 Petr. 2, 21** (*εις τα οπισω ανακαμψαι*, vgl. 5. 8. 13. 25. 180. Ephr. Cyr. al.). Es ist begreiflich, wie die Emendatoren das ursprüngliche *υποστρεψαι* nach v. 22 in *επιστρεψαι* änderten (I, 2, a), aber dasselbe durch das noch seltenere und ebensowenig etwa in metaphorischem Sinn geläufige *ανακαμψαι* zu ersetzen, und eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, die, wenn man nicht etwa an Phil. 3, 14 denkt, keinerlei nähere Erläuterung enthält, dafür lag doch gar kein Motiv vor. Nicht einmal die meist damit zusammen auftretende Aenderung des *ex* in *απο* (Lchm.) hängt irgendwie nothwendig mit dieser Lesart zusammen, sie entspricht für den oberflächlichen Leser der in *ανακαμψαι* wie in *υποστρεψαι* liegenden Vorstellung der Umkehr natürlicher, während das *ex* allein richtig von der Voraussetzung ausgeht, dass an eine Umkehr nicht von einer Oertlichkeit, sondern von der Gebundenheit an die Autorität einer *εντολη* die Rede ist. Von der Leichtfertigkeit dieser willkürlichen Textbehandlung (vgl. sub 5) zeugt auch noch **2 Joh. 12**, wo κ A das *πολλα εχων υμιν γραφειν* (BKLP, C fehlt), vielleicht in Erinnerung an 3 Joh. 13, in das Verb. finit. (*εχω*, vgl. Min.) verwandeln, aber trotzdem unmittelbar darauf das *οικ εβουληθην* ohne Verbindungspartikel folgen lassen, so dass man fast an einen alten Schreibfehler denken möchte, durch den das *ν* am Schlusse ausfiel (vgl. 5, b). Auch das völlig selbstgemachte, nirgends vorkommende *μοιχαλιας* (63. 68. 73. Vers.) **2 Petr. 2, 14**, das Tisch. aufnimmt, ist doch vielleicht einfacher Schreibfehler (*AC* für *ΔOC*). Es entspricht ganz dieser Willkür des älteren Textes, wenn **2 Petr. 2, 21** (Min., Ptr., vgl. Tisch.) *κρεισσον* geschrieben wird statt des durch 1 Petr. 3, 17 gesicherten *κρειπτον*, und **2 Joh. 5**, wo C fehlt, *ειχαμεν* (Tisch.).

während doch 1 Joh. 2, 7 das *ειχετε*, 3 Joh. 13 das *ειχον* nirgends geändert ist. Vgl. über solche Willkürlichkeiten des älteren Textes Apok. I, 1, c, III, 3, 6, wo auch $\aleph A$ 9, 8 *ειχαν* schreiben.

b. Da bei den 109 Sonderlesarten von \aleph 30 mal C fehlt und bei den 98 Sonderlesarten von A gar 31 mal, so ist es sehr möglich, dass viele derselben noch von C getheilt waren; aber es finden sich auch noch, wenn auch natürlich seltener als in $\aleph A$, Fehler des älteren Textes in $\aleph C$ und AC erhalten. Dennoch genügen die vorliegenden Fälle vollkommen zum Beweise, dass es sich hier um Fehler ganz gleicher Art handelt.

Das ganz unpassende Comp. *εποικοδομεισθε* 1 Petr. 2, 5 ($\aleph C$ Min. vg. Cyr., vgl. Tisch.) erklärt sich nur daraus, dass dem Abschreiber völlig andersartige Stellen, wie Eph. 2, 20. Jud. 20, vorschwebten, und das *οτι γεγραπται* 1, 16 (60) statt *διοτι* aus ganz mechanischer Conformation nach dem folgenden *οτι εγω αγιος*. Vgl. noch das *υπο αυτης* statt *υπ αυτης* 3 Joh. 12.

In AC finden wir zwei absichtliche Aenderungen, die wahrscheinlich aus dem emendirten Texte stammen; denn wenn das schwierige *δια συνειδηαιν θεου* 1 Petr. 2, 19 in C Min. Vers. Ptr. in *δια συνειδησιν αγαθην* verändert wird, so hat A (13) dies *αγαθην* neben dem ursprünglichen *θεου* aufgenommen; und wenn 3 Joh. 12 das *μεμαρτυρηται υπο παντων και υπ αυτης της αληθειας* von A in das neben *παντων* ganz tautologische *της εκκλησιας* geändert wird, so hat C (vgl. syr. arm.) das *της εκκλησιας* mit *και* vor *της αληθειας* aufgenommen. Das ganz unpassende *οι εν ταις απαιταις υμων σπιλαδες* statt *αγαπαις* Jud. 12 (44. 56. 96) stammt aus der völlig anders gewandten Parallelstelle 2 Petr. 2, 13, nur dass A noch das *αυτων* aus derselben hineincorrigirt zu haben scheint. Ebenso ist das *ουκ εστιν η αγαπη του θεου εν αυτω* statt *του πατρος* 1 Joh. 2, 15 (3. 13. 43. 65) eine ganz willkürliche Aenderung nach Stellen wie 2, 5. 3, 17. Eine völlig aus der Luft gegriffene Aenderung ist das *ελεγχετε* Jud. 22 (Min. Vers. Ptr., vgl. Tisch. Lchm. Treg.txt.), welche daraus entstand, dass man das v. 23 wiederkehrende *ελεατε* nicht verstand, das viel zu stark bezeugt und viel zu schwierig ist, um durch Conformation nach v. 23 entstanden zu sein. Trotzdem es die meisten Exegeten als die bequemste Lesart vorziehen, ist es doch ganz unpassend, da es

gar keinen Gegensatz zu dem folgenden *σωζετε* bildet, sondern nur die Art desselben bezeichnet. Hier haben die überlegteren Emendatoren doch anders zu helfen gewusst (vgl. III, 3, a). Ebenso willkürlich ist **Jak. 2, 6** das *ουχ* vor *οι πλουσιοι* in *ουχι* verwandelt (69. 180).

c. Da wir C ohnehin viel freier von den Fehlern des älteren Textes fanden als \aleph und A, und da unter den 17 Fehlern in \aleph A viermal C fehlt; wir also nicht wissen können, ob er nicht jene Fehler geteilt hat, so ist es begreiflich, dass nur wenig Fehler in \aleph AC gemeinsam erhalten sind; und doch fehlt es an solchen nicht. Wenn \aleph zweimal das von Christo ausgesagte *παθειν* in *αποθανειν* ändert (1 Petr. 2, 21. 4, 1 vgl. 4, a), so ist es doch höchst unnatürlich, 1 Petr. 3, 18, wo lediglich derselbe Fehler noch in AC erhalten, das *χριστος απαξ περι αμαρτιων απεθανεν* (Min. Vers. Patr.) mit Tisch. Lchm. Treg. WHtxt. für echt zu halten, wo dasselbe durch das folgende *θανατωθεις* so nahe gelegt war. Hier war der Gedanke an den Tod selbst durch das *απαξ*, wie durch das *περι αμαρτιων* so unmittelbar dargeboten, zumal er gerade von \aleph AC durch das zweifellos unechte *υπερ ημων* (*υμων*) noch ausdrücklich betont wird, dass doch nur eine ganz mechanische Conformation nach dem *πασχειν* v. 17, wie sie den Emendatoren ganz fremd ist, zur Verwandlung des *απεθανεν* in *επαθεν* hätte reizen können. Eine solche Conformation ist vielmehr ohne Zweifel noch 1 Joh. 3, 23 bei \aleph AC erhalten in dem *ινα πιστευωμεν* — neben dem *και αγαπωμεν* (Min. Thph. vg. Tisch., Lchm., Treg.). Hier konnte kein Emendator darauf kommen, den Conj. Aor. einzubringen, der sich sonst nirgends im 1. Johannesbrief findet, und auch in 1 Joh. 5, 13 nicht aus dem emendierten Texte stammt (vgl. 1, c). Höchst charakteristisch ist aber das ganz sinnlose *εκ φθορας φθαρτης* 1 Petr. 1, 23, das doch zweifellos nur durch eine solche mechanische Conformation eingebracht ist.

7. Bei den Zusätzen und Weglassungen lässt sich natürlich viel weniger sicher entscheiden, was noch als Emendation betrachtet werden kann; doch lassen sich immerhin von den ersten noch eine Reihe solcher aufzählen, welche den bei den Emendatoren gefundenen durchaus ähnlich sind.

a. So ist das *μακαριοι εστε* bei \aleph 1 Petr. 3, 14 (25. arm.) genau dieselbe Ergänzung der Cop., wie wir sie in KL (1, 2, c)

fanden, in dem *αγαπωμεν τον θεον* **1 Joh. 4, 19** (Min. Vers., C fehlt) wird ebenso das scheinbar fehlende Objekt ergänzt, wie wir es ebendasselbst durch *αυτον* ergänzt fanden. Verbindungszusätze, wie sie den Emendatoren ganz geläufig sind, finden wir **1 Joh. 2, 26** (*ταυτα δε εγραψα*, vgl. syr.), **1 Petr. 5, 5** (*ομοιωσ δε νεωτεροι*, vgl. Min., C fehlt), **Jak. 4, 10** (*ταπεινωθητε ουν*, vgl. 56, C fehlt), **3, 3** (*ειδε γαρ*); auch die Hinzufügung des Artikels vor *θεος* fanden wir bei ihnen. Vgl. **1 Petr. 3, 5** *επι τον θεον* (69, al. Oec.) und ähnlich *ηλθεν ο κυριος* **Jud. 14** (33. 40. 96. 142), *οτι και ο χριστος απεθανεν* **1 Petr. 2, 21** (1. 73. 80). Absichtliche Verstärkung ist wohl auch das *οι και παλαι προγεγραμμενοι* **Jud. 4**, naheliegende Erläuterung das *η εν βαβυλωνι εκκλησια συνεκλεκτη* **1 Petr. 5, 13** (Vers. Oec.) oder das *αλλα εντολην ην ειχαμεν* **2 Joh. 5**. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Auch die Hinzufügung des Artikels in *περι των αμαρτιων* **1 Petr. 3, 18** lag dem Emendator ebenso nahe, wie der vor *πρεσβυτεροις* **5, 5** (C fehlt), wenn er (freilich fälschlich) an die Gemeindeältesten dachte.

Auch in A finden wir ganz gleiche Verbindungszusätze, wie das *ιστε δε* **Jak. 1, 19**, um deswillen das folgende *δε* willkürlich in *και* verwandelt werden musste (vgl. 4, b), das *θρησκεια γαρ* **1, 27** (70. 83. 123. syr.), das *ημεις ουν αγαπωμεν* **1 Joh. 4, 19** (Min. vg. syr., C fehlt), besonders wo ein wirklicher Gegensatz zu markiren war, wie **3, 8**: *ο δε ποιων την δικ.* (25. 68. tol. cop. arm. aeth.), oder **Jak. 2, 13**: *κατακαυχ. δε ελεος* (Min. vg. syr. Oec.); ebenso den Art. vor *θεος* **1 Petr. 2, 20**: *παρα τω θεω* (Min. Thph.), **2 Petr. 1, 21**: *αγιοι του θεου* (vgl. Lchm.). Auch das *την ψυχην αυτου* **Jak. 5, 20** ist wohl als Emendation gedacht (73. 81. arm.).

Offenbar absichtliche Besserung ist in C **3 Joh. 10** das *φλυαρων εις ημας* (vg.) statt der auffallenden Verbindung des Verbum mit dem Accus., und die dem NTlichen Sprachgebrauch conformere Verbindung des *απεχεσθαι* mit *απο* **1 Petr. 2, 11** (27. Did.). Das *δυνατος τε* **Jak. 3, 2** hebt die Verbindungslosigkeit der beiden Adject., das *υμας* vor *φιμονν* **1 Petr. 2, 15** ergänzt das fehlende Subjekt (7. 27. 29. 31 Thph.), und das *εαυτους* nach *οι αποδιοριζοντες* **Jud. 19** (Min. am. demid. tol. Aug.) das nach der (allerdings falschen) Auffassung des Abschreibers fehlende Objekt. Auch der Art. in *εις την δεησιν*

αυτων 1 Petr. 3, 12 ist ebenso als Emendation gedacht, wie A Jak. 5, 20. Von besonderem Interesse ist die Stelle Jak. 3, 17, in der eine offenbare Erläuterung (*εργων* statt *καρπων*) aus einem fremden, also sicher dem emendierten Texte eingedrungen, und nun daneben das Ursprüngliche zu streichen vergessen ist: *καρπων εργων αγαθων* (27. 29. 106. Did.).

b. Auch manche Zusätze sind ganz gewöhnliche Conformationen. So das für *η ημετερα* nach dem vorigen *υμεις* emendirte *υμων*, das von \aleph 1 Joh. 1, 3 neben demselben aufgenommen, wie das 4, 17 offenbar aus v. 12 eingebrachte *εν ημιν*, das nun aber in \aleph wieder nicht anstatt des *μεθ ημων*, sondern neben demselben in den Text gesetzt ist (vgl. C Jak. 3, 17 sub a). Conformirt ist das *του κοσμου τουτου* Jak. 4, 4 (68. vg. arm. aeth.) nach der im N. T. so gewöhnlichen Formel, der Art. in dem Zusatz *και της δυναμεως* nach *της δοξης* 1 Petr. 4, 14, oder das *εδωκεν τον νετον* neben dem parallelen *εβλαστησεν τον καρπον* Jak. 5, 18. In den vier letzten Stellen fehlt übrigens C. Völlig anders ist dagegen Jak. 5, 12, wo ebenfalls C fehlt, und aus Matth. 5, 37, welche Stelle nun einmal anders ist, das *ο λογος* (8. 25. Vers.) nach *ητω* hinzugefügt wird; 1 Joh. 2, 4, wo das völlig unpassende *του θεου* nach *αληθεια* (8. 25. aeth.) sich nur aus der Reminiscenz an paulinische Stellen wie Röm. 1, 25. 3, 7. 15, 8 erklärt; und 2 Petr. 1, 3, wo \aleph in Reminiscenz an die Formel *τα προς τον θεον* (Röm. 15, 17. Hbr. 2, 17. 5, 1) ganz sinnlos *τα προς τον θεον και ζων και ευσεβειαν* schreibt. Jud. 25 stammt das strukturwidrige *ω* vor *δοξα* (am.) aus Röm. 16, 27. Recht fernliegend ist es doch auch, wenn 1 Joh. 2, 9 nach *μισων* das *ψενστης εστιν και* (15. 43. 98. 137 arm. aeth. Cyp.) aus v. 4 oder gar Jud. 12 (wo C unleserlich) aus dem ebenfalls mit *ουτοι εισιν* anfangenden v. 16 die Worte *γογγυσται — πορευομενοι* eingebracht werden.

In A ist nach der noch neunmal vorkommenden Anrede Jak. 4, 11 (5. 13) und 5, 9 (13. sah. cop. Ant.) *μου* zu *αδελφοι* hinzugefügt, dagegen 1 Joh. 5, 10 nach *την μαρτυριαν* das allerdings durch v. 9 sehr nahegelegte, aber jeden Gedankenfortschritt aufhebende *του θεου* (Min. Vers., vgl. Lchm.). In allen drei Stellen fehlt C.

In C ist 1 Petr. 2, 19 nach v. 20 *παρα τω θεω* (Min.

Vers. Ptr.) zu *τουτο γαρ χαρις* und in *τα χειλη* 3, 10 nach dem parallelen *την γλωσσαν* der Art. hinzugefügt. Auch hier (vgl. \aleph 1 Joh. 4, 17) findet sich der Fall, dass 1 Joh. 1, 4, nachdem das *ημων* durch die offenbar emendirte Lesart *υμων* (vgl. III, 4, a) verdrängt, doch der ursprüngliche Text damit combinirt ist, indem dieses als Gen. obj. genommen und nun *εν ημιν* nach *πεπληρωμενη* hinzugefügt ist. Ganz charakteristisch ist es dagegen für den älteren Text, wenn 2 Petr. 2, 13 nach *εν ταις αματαις αυτων* aus der Parallelstelle Jud. 12 *σπιλαδες*, und umgekehrt Jud. 12 aus 2 Petr. 2, 13 nach *συννεωχουμενοι* das *υμιν* (Min. Vers.) hinzugefügt wird.

c. Auch hier fehlt es freilich nicht an Zusätzen, die ebenso willkürlich und unmotivirt sind, wie wir so viele Wortvertauschungen im älteren Texte fanden, besonders in \aleph . So ist das *πεφυλαχισμενους* nach *αδικους δε* 2 Petr. 2, 9 ein sicher sehr unnöthiger Zusatz, der neben dem *κολαζομενους* sogar recht störend ist; so die Einbringung eines correspondirenden *και* — *και* in 1 Joh. 2, 8 (*ο εστιν αληθες και εν αυτω και εν υμιν*) und besonders in 2, 22 (*και τον πατερα και τον υιον*), wo dasselbe dem parallelen Ausdruck in v. 23 widerspricht. Das *δε* nach *προκεινται* Jud. 7 ist nur durch die ganz willkürliche Aenderung des *υπεχουσαι* in *υπεχουσιν* (in \aleph verschrieben in *οις εχουσιν*) veranlasst. Das *παντι* vor *ανεμω* Jud. 12 (25. 56. Ptr.) ist nur Ersatz des Plur. in dem ohne jeden Anlass geänderten *υπο ανεμων*, wie das *αγγελων* nach *εν μυριασιν αγιων* Jud. 14 (8. 25. 56 sah. arm.) eine höchst unnöthige Erläuterung, welche die Beziehung des *αγαις* dazu in Wortstellung und Casus veranlasst hat. Ebenso unnöthig ist die Ausführung des Bildes in Jak. 5, 19 (*πλανηθη απο της οδου της αληθειας*, vgl. Min. Vers., C fehlt), oder der unpassende Pronominalgenitiv 3, 6 (*τορ τροχον ημων της γενεσεως*, vgl. 7. 25. 68. 83. vg. syr. aeth.), 1 Joh. 3, 14 (*οτι αγαπωμεν τους αδελφους ημων*, vgl. 68. syr.), und in dem Zusatz *το της δοξης και της δυναμειος αυτου* 1 Petr. 4, 14 (C fehlt). Ganz zwecklos ist der Zusatz Jud. 3: *περι της — σωτηριας και ζωης* und völlig unmotivirt der Art. in *καρπος δε ο δικαιοσυνης* Jak. 3, 18 oder in *λαβη καρπον τον προιμον* 5, 7 (C fehlt).

Seltener finden sich solche Zusätze in A, wo nur Jak. 2, 3 zu *υποποδιον* das sehr überflüssige *των ποδων* hinzugefügt

(13. vg. syr. aeth.), und C, wo **1 Petr. 3, 19** *τοῖς ἐν φυλακῇ* durch *κατακεκλεισμένοις* erläutert (8. 25. harl. tol. Athan., vgl. Aug. Ruf.) und **Jud. 24**, wo vor *ἀπαιστούς* mit Min. syr. arm. *ἀσπίλους καὶ* hinzugefügt wird.

d. Kann man schon manche dieser willkürlichen Zusätze als recht gedankenlose bezeichnen, so giebt es doch solche, in denen dieser Charakter noch ungleich stärker hervortritt. So, wenn **1 Petr. 1, 1** das *ἐκλεκτοῖς* und *παρεπιδήμοις* durch *καὶ* verbindet (vgl. syr.), obwohl doch dieses ohne Zweifel substantivisch gemeint ist und jenes als Adj. dazu; so ist **1 Joh. 1, 3** das *καὶ* vor *ἀπαγγελλομέν* (am. Thph.) ganz mechanisch dem *καὶ ἀπαγγ.* v. 2 conformirt, wie das *καὶ ἡ ἀνομία* **3, 4** dem vorhergehenden *καὶ τὴν ἀνομίαν*. Ganz sinnlos ist aber das *καὶ* vor *ταύτην εἶναι ἀληθῆ* **1 Petr. 5, 12** (C fehlt). **2 Petr. 3, 10** ist ein dem folgenden *δε* correspondirendes *μὲν* nach *οὐρανοὶ* eingeschaltet (8. 13. 36. 180. cop. Cyr.), obwohl gar kein Gegensatz vorliegt. Ganz sinnlos ist das *ἡ ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας* **1 Joh. 1, 5**, das sich nur daraus erklärt, dass der Schreiber das zur Besserung des *ἐπαγγ.* (vgl. III, 5, a) übergeschriebene *αγ* für Abkürzung von *ἀγάπη* hielt; ebenso auch das *τοῦ θεοῦ* nach *ἡ ἀγάπη* **4, 10** (sah. cop.); ganz mechanisch das tautologische *ταῖς ἐπερχομέναις ὑμῖν* **Jak. 5, 1** (5. 8. 25. Vers.) nach *ταῖς ταλαιπωρίαῖς ὑμῶν*, oder das *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ* nach *κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* **2 Joh. 6** (aeth.) hinzugefügt. Ganz gedankenlos ist der Art. vor *τρεις* **1 Joh. 5, 7** (69), das ja Prädikat ist. In den letzten vier Stellen fehlt C. Recht unpassend ist aber auch das *πᾶσα ἡ δοξα αὐτῆς* in Parallele mit dem *πᾶσα σαρκῖ* **1 Petr. 1, 24**, und das *τοῦ* vor *γραφῆν* **Jud. 3**, wo ja der Inf. gar nicht von *σπουδῆν* abhängt. Während die Emendatoren das *προίμον καὶ οφίμον* **Jak. 5, 7** (C fehlt) wenigstens richtig ergänzten (III, 6, a), hat **8** (9ff. cop. Ant. Cass.) das ganz sinnlose *καρπον*.

Höchst charakteristisch ist in A die Stelle **1 Joh. 5, 16** (C fehlt), wo der Gegensatz zu dem *ἀμαρτανόντα* bestimmter noch betont werden sollte durch *τοῖς μὴ ἀμαρτανούσιν*; da aber zugleich durch Einschaltung des *ἀμαρτιαν* der Ausdruck dem im ersten Versgliede conformirt werden sollte (*ἀμαρτιαν μὴ πρὸς θάνατον*), konnte das *μὴ* nicht gestrichen werden und ist nun die sinnlose Wiederholung desselben entstanden. Ganz gedankenlos ist der Verbindungszusatz *εἰν γὰρ ἐλωμέν* **1 Joh. 1, 6**,

da ja der Satz keinesfalls den vorigen begründet; und das *γαρ* nach *τουτο* 1 Petr. 2, 20 (13. 73. al. Thph. Oec.) ist vollends ganz strukturwidrig nach v. 19 conformirt. So nahe die Ergänzung des objektlosen *πας ο αγαπων* 1 Joh. 4, 7 durch *τον θεον* aus dem folgenden *εκ του θεου* lag, und des *τον αληθινον* 5, 20 durch *θεον* (Min. Vers. Patr.) nach dem folgenden *ο αληθινος θεος*, so ist doch beides ohne Frage ganz absichtlich ausgelassen. In beiden Stellen fehlt C. Höchst unpassend ist aber auch das ganz mechanisch nach dem *τας αμαρτιας ημων* conformirte *ταις αμαρτιας ημων* (aeth.) 1 Petr. 2, 24 und das *παρα τω θεω και τω πατρι* Jak. 1, 27.

Ganz ungehörig ist auch der Verbindungszusatz *και* vor dem *πας ο μη ποιων* C 1 Joh. 3, 10, das *τη* vor *ωρα* 2, 18 hängt mit dem 5, a besprochenen Missverständniß zusammen: und wie unpassend das *τω* vor *τιμω αιματι* 1 Petr. 1, 19 (31. Cyr.) ist, zeigt der artikellose Gegensatz in v. 18.

8. Dieselben Beobachtungen machen wir nun bei den Auslassungen. Auch hier fehlt es nicht an absichtlichen, die den Charakter von Emendationen tragen.

a. Wie 3 Joh. 10 in **8** das *εβαλλει* nach dem gewöhnlichen griechischen Gebrauch mit dem blossen Genit. verbunden und daher das *εκ* vor *της εκκλησιας* mit vielen Min. weggelassen ist (vgl. Tisch.), so ist das *κατακαυχασθε* Jak. 3, 14, wie 2, 13. Röm. 11, 18 mit dem blossen Genit. verbunden und daher das *της αληθειας* aus dem zweiten Gliede heraufgenommen (vgl. syr., Tisch.). Das *ο* vor *αντιχριστος* 2 Joh. 7 (C fehlt) ward weggelassen (1. 3), weil das *ο πλανος και αντιχριστος* nach *ουτος εστιν* nur doppelseitige Bezeichnung eines Einzelnen sein zu können schien. Das *και* vor *χριστος* — *απεθανεν* 1 Petr. 3, 18 scheint weggelassen (harl. Patr.), weil dem Abschreiber die Gleichsetzung des Leidens Christi mit dem der Leser anstößig war, und das *οτι* recit. nach *εαν τις ειπη* vor *αγαπω* 1 Joh. 4, 20 (C fehlt) weil es ganz überflüssig schien; das *αμεις γαρ εστε* Jak. 4, 14 (C fehlt), weil der Abschreiber *η προς ολιγον φαινομενη*, freilich höchst unpassend, zu *η ζωη υμων* zog, und das *οι αποδουσουσιν λογον* 1 Petr. 4, 5, weil er das unverstandene *βλασημουντες* mit *τω ετοιμως εχοντι* verband. Noch gedankenloser ist das *εν αφθαρτω* 3, 4, das sich nur daraus erklärt, dass der Abschreiber ein Subst. erwartete, während doch ein Gen. folgt.

der dem *αφθαρτω* substantivische Geltung giebt, und die Weglassung des *ος* **Jak. 4, 4** (C fehlt), weil der Abschreiber das *εαν* für die Bedingungsartikel hielt, ohne zu sehen, dass dann der Satz kein Subject hat.

Ganz aus demselben Grunde, wie **1 Petr. 3, 18**, hat A **1 Petr. 2, 21** das *και* in *οτι και χριστος επαθεν* weggelassen (3. 68. 73. 101) und das *πασας* vor *καταλαλιας* **2, 1**, weil es neben dem Plur. überflüssig schien. Noch störender erschien die Wiederholung des *οτι* vor *μειζων* **1 Joh. 3, 20**, das darum auch Lchm. (13. 33. 34. 63. Vers.) fortlässt; und das *γαρ* nach *ατιμς* in der Antwort auf die ebenfalls mit *γαρ* eingeführte Frage **Jak. 4, 14** (13. vg. cop., vgl. Lchm.). Das *τι* **1 Joh. 5, 14** ist wohl weggelassen, weil der Abschreiber *ο,τι αν* als Objekt zu *αιτωμεθα* zog (vgl. 4, b), und das *εσται μεθ ημων* **2 Joh. 3**, weil er das *μεθ ημων εσται* v. 2 gleich mit *χαρις ελεος ειρηνη* verband. In den letzten drei Stellen fehlt C. Dies zeigt freilich eine ebenso nachlässige Behandlung des Textes, wie wenn er **1 Petr. 1, 25** *εστιν* mit *ευαγγελισθεν* verband, und darüber das *το ρημα το* ausfiel.

In C könnte nur der Art. in *απο των εθνικων* **3 Joh. 7** absichtlich ausgelassen sein.

b. Auch hier fehlt es nicht an Stellen, wo Conformationen das Motiv der Auslassungen sind. So sahen wir bereits 3, a, dass, um den Briefeingang den paulinischen zu conformiren, **2 Joh. 3** das *παρα* in **8** (99. am., C fehlt) vor *ιησου χριστου* weggelassen ist; und **1 Joh. 3, 24** wird das *και* vor *εν τοιτω γινωσκομεν* weggelassen sein (Min. sah.), weil 2, 5. 3. 16. 4, 2. 13. 5, 2 diese Formel asyndetisch einsetzt. Auch das *παντας* in *εις τους αιωνας* **Jud. 25** (27. 36. 99. cop.) wird der gangbaren Formel entsprechend weggelassen sein, wobei freilich übersehen ist, dass es grade das hier fehlende *των αιωνων* ersetzt. Endlich könnte auch das *τω* vor *ονοματι* **Jak. 5, 10** (Chrys., C fehlt) wegen des artikellosen *χυριον* weggelassen sein. Die Weglassung des Art. vor *ιησων* **1 Joh. 4, 3** hängt mit der sub 3, a besprochenen Conformation zusammen.

Auch die Weglassung des *εστιν* in *ω η δοξα* **1 Petr. 4, 11** (A 13. 24. 73. Dam.) entspricht nur dem gangbaren Ausdruck in den NTlichen Doxologieen, während die Weglassung des zweiten *μενει* **1 Joh. 4, 16** (Min. vg. aeth. Ptr., vgl. Lchm. i. Kl.)

den Ausdruck dem parallelen in v. 15 conformirt. Offenbar absichtlich ist das *και* vor *εσπαταλησατε* **Jak. 5, 5** weggelassen (73. cop. Cyr.), weil das *εθρεψατε* ohne *και* folgt, wobei freilich übersehen ist, dass die zwei ersten Verba eng zusammengehören, und das dritte einen ganz neuen Gedanken bringt. Die Weglassung des *του* vor *κυριου* **5, 14** (38. 67. 100. arm., vgl. Lchm. Treg. i. Kl.) ist wohl Conformation des Ausdrucks nach v. 10. In allen vier Stellen fehlt C. Das *ως* vor *χορτος* **1 Petr. 1, 24** wird in Reminiscenz an den Ausdruck der LXX fortgelassen sein (Min. Vers. Thph. Zeno). In C scheint das *σιμων* vor *πειρος* **2 Petr. 1, 1** ausgelassen zu sein wegen **1 Petr. 1, 1**.

c. Es giebt aber auch zahlreiche Stellen, wo keinerlei Motiv mehr für die Auslassung ersichtlich ist, dieselbe also blosser Nachlässigkeit sein kann. So ist in **1 Joh. 1, 9** das *εστιν* nach *πιστος* ausgelassen, um dieses enger mit *και δικαιος* zu verbinden, dann aber hinter demselben nachzubringen vergessen; und vielleicht war eine ähnliche Umstellung bei dem **2, 4** ausgefallenen *εν τουτω* (19) intendirt. Gar kein Grund ist aber für den Wegfall des *κατα γνωσιν* nach *συνοικουντες* (97) **1 Petr. 3, 7** ersichtlich. Auch der Wegfall des *και* zwischen *πραιως* und *ησυχ.* **3, 4**, sowie zwischen *σφαρονησατε ουν* und *νηψατε* **4, 7** (C fehlt), oder des *γαρ* nach *εχαρην* **3 Joh. 3** (Min. Vers., vgl. Tisch. Treg. i. Kl.) kann nur reine Nachlässigkeit sein; denn das Motiv des *γαρ* liegt keineswegs so auf der Hand, dass es bloss als Verbindungszusatz eingebracht sein könnte. Dasselbe gilt aber von der Weglassung des *πνευματικας* vor *θυσιας* **1 Petr. 2, 5**, oder des *ανθρωπινη* vor *κτισει* **2, 13**, und des *ημας* vor *προσαγαγη* **3, 18**; dasselbe auch von der Weglassung des Art. in *ο ποιων δικαιοσνην* **1 Joh. 3, 7**, da v. 10 zeigt, dass hier eher die Zusetzung desselben nahe lag. Der Ausfall der Reihe *καθως και ο κυριος ημων* **2 Petr. 1, 14** macht den Satz ganz sinnlos, und die Auslassung von *καιπερ* — *διεγειρειν* **1, 12f.** hat wenigstens nicht die Weise der gewöhnlichen Homoioteleuta, da das vorhergehende *υμας* nach der Lücke noch einmal aufgenommen wird.

Auch das *παρα κυριω* nach *ου φερουσιν κατ αυτων* **2 Petr. 2, 11** wird in A (Min., Vers., vgl. Lchm. Treg. u. WH. i. Kl.) eher aus Nachlässigkeit ausgelassen sein, da man es vor *βλασφημον* und nach der anderen präpositionellen Bestimmung nicht erwartete, als seiner Schwierigkeit wegen, die aber immer-

hin gross genug ist, namentlich bei dieser Wortstellung, um jeden Gedanken an eine Zusetzung auszuschliessen. Gleiche Nachlässigkeiten sind der Wegfall des *δε* nach *επροφητευσεν* und vor *και* **Jud. 14** (Min.), des *τε* nach *εραπετων* **Jak. 3, 7** (11. 47. arm.) trotz des parallelen *τε και*, und des *μεν* zwischen *θανατωθεις σαρκι* **1 Petr. 3, 18** (am. fu. Epiph.). Dahin rechne ich auch den Wegfall des *ου* nach *καθως* **3 Joh. 3** (37).

Ganz wie A **Jud. 14**, lässt C (5. 6. 13. 76 Vers.) das *δε* von *δε και* nach *ουτως* **Jak. 2, 25** fort, und ebenso aus reiner Nachlässigkeit das *παν* vor *ψευδος* **1 Joh. 2, 21**, wie das *τριχων* nach *εμπλοκης* **1 Petr. 3, 3** (arm. Clem. vgl. Lchm.), was man vergebens dadurch erklärt, dass *εμπλοκης* auch ohne *τριχων* Haargeflecht heisst. Auch die Auslassung des *ημας* nach *καθαριση* **1 Joh. 1, 9** erlaubt keine andere Erklärung, so wenig wie die Auslassung des Art. vor *θεω* nach *προσαγαγη* **1 Petr. 3, 18** und vor *επιθυμια* **Jak. 1, 15**.

d. Natürlich kann man viele dieser Nachlässigkeiten auch ohne weiteres als Schreibfehler bezeichnen, direkt führen wir als solche nur auf die Auslassungen, zu denen Buchstaben- oder Lautähnlichkeiten eine begriffliche Veranlassung boten. Sind doch auch diese nur ein Beweis für die Nachlässigkeit der Abschreiber, wie wenn **8 Jud. 12** die zweite Silbe von *κατα* vor *τας* ausgelassen hat. Dahin rechnen wir nun in **8** den Ausfall des *εν* nach *ανηρευκεν* **1 Petr. 2, 24**, wie nach *αφωνον* **2 Petr. 2, 16** (demid. harl. Ptr.) und selbst nach *εαν* **1 Joh. 2, 24**, sowie vor *ονοματι* **1 Petr. 4, 14** (34), wo C fehlt. Dahin gehört aber wohl auch der Ausfall des *και* nach *αναπτει* **Jak. 3, 6** (Tisch.), der jede Möglichkeit der Construction aufhebt, wie offenbar nach *λυθησεται* **2 Petr. 3, 10** (Cyr.); ferner der Ausfall des *υμων* nach *καλων* in dem Zusatz zu **1, 10** und des *ο* nach *υδατο* **OC 1 Petr. 3, 21**. Auch der Art. *η* fiel **2 Petr. 1, 11** nach *υμιν* leicht aus, wie **1 Joh. 4, 16**, wo C fehlt, das *ο* vor *θεο*. Offenbare Auslassungen p. hom. sind der Wegfall des *ασιας* nach *καππαδοκιας* **1 Petr. 1, 1**, des *και* *σπενδοντας* nach *προσδοκωντας* **2 Petr. 3, 12**, des *και* *νυν* *μενετε εν αυτω* nach *μενετε εν αυτω* **1 Joh. 2, 28** und des *ο* *μη αγ.* — *τον θεον* nach *τον θεον* **4, 8**.

In A muss das *εκει* vor *ενιαυτον* **Jak. 4, 13** durch Schreibversehen ausgefallen sein (vgl. 13. Cyr., C fehlt), ebenso

das *οτι* vor *ει τις* **1, 23** (13. Dam.), wie das *αει* nach *ετοιμοι* **1 Petr. 3, 15** (123. syr. arm.). Deutlicher tritt der Anlass desselben hervor in dem Wegfall des *ποτε* nach *παισητε* **2 Petr. 1, 10** (73. aeth. Ambr.), oder des *και* vor *καθως* **1 Joh. 2, 27** (sah. Aug.). Aber auch Stellen, wie **3, 23**, wo durch den Ausfall des *του υιου* vor *αυτου* das sinnlose *τω ονοματι αυτου* *ιησ. χρ.* entstanden ist, oder **5, 20**, wo *ιησου χριστω* nach *αυτου* ausgefallen (162. am. fu. har.), müssen hierher gerechnet werden (doch vgl. 7, a). Der Art. *ο* vor *δυναμενος* ist **Jak. 4, 12** nach C ausgefallen, und **1 Joh. 5, 2f.** findet sich in A (3. 42. 100. 101) eine ganz gewöhnliche Auslassung p. hom. (Uebersetzen von *τας εντολας αυτου τηρωμεν* v. 2 auf dieselben Worte in v. 3). In den 3 letzten Stellen fehlt C.

Auch in C ist **2 Petr. 3, 13** ein *εν* nach *προσδοκωμεν* ausgefallen, wie das *πασαν* vor *παρεισενεγκ.* **1, 5** (41. 69. 163 am. Thph.), das *α* nach *αυτα* **1 Petr. 1, 12**; wie das *ο* nach *επηγειλατο* **Jak. 1, 12** (117. Dam.), das *αι* nach *και* **Jud. 7** und das *τω* nach *τουτω* **2 Petr. 1, 13**.

9. Charakteristisch für die grosse Freiheit, mit welcher im älteren Texte der Wortlaut behandelt wird, ist die überaus grosse Zahl von Wortumstellungen. Hier ist es freilich am schwierigsten zu entscheiden, welche derselben noch auf eine Absicht zurückzuführen sind, wie sie im jüngeren Texte doch meist ganz durchsichtig war (vgl. I, 1, g. 2, e. 5, d).

a. In **κ** hängt wohl die Herausnahme des *εστιν* nach *εχθρα* **Jak. 4, 4** (vg. syr. cop., vgl. Tisch., C fehlt) mit der Verwandlung des Gen. *του θεου* in *τω θεω* (1, a) zusammen; **1 Petr. 2, 18** scheint das *εν παντι φοβω* mit Nachdruck dem *υποτασσομενοι* vorangestellt, das so zugleich unmittelbar mit seinem Dativ verbunden wird. Auch **Jud. 13** scheint *αγρια* vor *κνυματα* gestellt zu sein, um dieses mit seinem Gen. (*θαλασσης*); und **2 Petr. 1, 4** *φυσεως* vor *κοινωνοι*, um es mit *θειας* zu verbinden. Aber schon hier geschieht es doch ganz gedankenlos, wenn **1 Petr. 3, 5** das *εκοσμουεν εαντας* vor *αι ελπιζουσαι* gestellt wird, um dieses mit *υποτασσομενα* enger zu verbinden, da beide Participia sich keineswegs parallel stehen, oder wenn **1 Joh. 2, 24** mit Min. Vers. *εν τω πατρι και εν τω υιω* geschrieben wird, um den Vater voranzustellen, während doch v. 23 klar genug zeigt, warum der Sohn zuerst genannt wird.

In A scheint absichtlich **Jak. 5, 12** das *αλλον τινα* durch die Heraufnahme des *ορκον* getrennt zu sein, und **5, 3** (*εν ημεραις εσχαιταις*, vgl. 13) das Adj. nachgestellt. In **1 Joh. 4, 12** wird das *εν ημιν* vor *τετελειωμενη* gestellt sein (Min. vg. Thph.), um dasselbe mit dem *εστιν* zu verbinden (vgl. KL sub I, 2, e). In allen drei Stellen fehlt C. Wie **1, 5** das *εστιν* nach *αυτη* gestellt (13. vg. syr., vgl. Lchm.), so ist es **2, 2** vor *ιλασμος* gesetzt (68. 180. vg. syr. Ptr., vgl. Lchm.), damit die Copula zwischen Subj. und Praed. trete. Auch **Jak. 5, 3** scheint absichtlich das singulare *κατιωται* schon nach *ο χρυσοσ υμων* gestellt zu sein statt nach *και ο αργυροσ* (13, C fehlt).

Auch in C sind, ähnlich wie A **Jak. 5, 12**, die beiden Adj. durch das Subst. getrennt **1 Petr. 2, 13** (*παση κτισει ανθρωπινη*, vgl. 31. Euseb. Did. Vers.), und **Jak. 2, 10**, ähnlich wie A **5, 3**, das Adj. nachgestellt (*τον νομον ολον*, vgl. 31). Vgl. auch **Jud. 14**: *εν μυριασιν αγιας* (Min. Vers. Dam.), wo die analoge Stellung des *αγ.* in **κ** durch seine Beziehung zu dem hinzugefügten *αγγελων* bedingt ist (vgl. 8, c), und **Jak. 3, 15** *η σοφια αυτη* (69. Ptr.). Absichtlich wird **Jak. 3, 7** das *δεδαμασται* vor *δαμαζεται* gestellt sein (Min. arm.), und **3 Joh. 12** nachdrücklich das Praed. an die Spitze des Satzes und dann zugleich das *ημων* vor sein Subst., von dem es noch durch *εστιν* getrennt ist (*αληθης ημων εστιν η μαρτυρια*, vgl. 68). Vielleicht sollte auch **2 Petr. 3, 17** durch die Heraufnahme des *προγινωσκοντες* die Anrede (*αγαπητοι*) unmittelbar vor die Aufforderung (*φυλασσεσθε*) treten.

b. Hie und da sind die Umstellungen auch hier durch Conformation motivirt. So fanden wir **2, a** schon, dass das *κατα τας επιθυμιας αυτων* **κ** **Jud. 18** nach v. 16 conformirt ist; ebenso aber wird das *ο ακηκ. απ αρχης* **1 Joh. 2, 24** (Vers.) nach dem vorhergehenden *ο ηκ. απ αρχης* conformirt sein, und das *ουκ εστιν εν αυτω* **3, 5** (Vers.) nach 1, 8. 10. 2, 10, wie die Stellung des *ακηκοαμεν* vor *εωρακαμεν* **1, 3** (harl.) nach v. 1.

Auch in A **3 Joh. 13** wird das *γραφειν σοι* (13. 73. Vers., vgl. Lchm.) lediglich durch das parallele *γραψαι σοι* hervorgerufen sein, wie die Stellung des *τον υιον* vor *τον πατερα* (13. 31. 68. cod. vg. Fulg.) **2 Joh. 9** durch **1 Joh. 2, 23**. Dagegen ist das *αυτη εστιν η ζωη* **1 Joh. 5, 11** eine ganz sinnwidrige rein mechanische Conformation nach dem vorhergehenden *αυτη εστιν*

η μαρτυρια. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Ebenso **Jak. 4, 11**, wo die Stellung des *αδελφοι μου* vor *αλληλων* (5. 13.) entweder nach 5, 9 conformirt ist, oder dem *αλληλων* seine nähere Bestimmung geben sollte.

In C finden wir **1 Joh. 4, 2** das paulinische *χριστον ιησουν*, wie in KP (I, 3, a); das *επιθυμiais ανθρωπων* **1 Petr. 4, 2** ist lediglich dem parallelen *θεληματι θεου* zu Liebe umgestellt, und das *μη φον.* vor *μη μοιχ.* **Jak. 2, 11** (69. 106. arm. Thph.) nach Exod. 20, 13f. Zu **1 Petr. 3, 10** vgl. sub c.

c. Dagegen ist gar kein Motiv mehr ersichtlich, wenn **1 Petr. 3, 21** in **8** das *νυν* vor *αντιτυπον* (vg. Ptr.), **2 Petr. 1, 12** das *περι τουτων* vor und das *υμας* hinter das Verbum, oder **1 Joh. 2, 28** das *εν τη παρουσια αυτου* vor *αυτου* gestellt wird. Das durch das hinzugefügte *υμας* **Jud. 5** verdrängte *απαξ* nach *ειδοτας* ist ganz unpassend hinter *οτι κυριος* restituirt (68. tol. Clem.). Völlig willkürlich ist auch **1 Petr. 1, 4** *αμαραντον* vor *αμιαντον* gestellt (Cyr.), und die Stellung des *προκεινται δε* hinter *ουκ εχουσιν* (*υπεχουσιν*) **Jud. 7** ist durch die willkürliche Aenderung des Part. ins Verb. finit. bedingt (vgl. 5, a).

Wenn die gesperrten Wortstellungen in A (**Jak. 3, 3**: *ολον το σωμα μεταγομεν αυτων*, vgl. 13. cat.; **1 Petr. 5, 1**: *της μελλουσης δοξης αποκαλυπτεσθαι κοινωνος*, vgl. arm., C fehlt; **Jud. 17**: *των προειρημενων ρηματων υπο*, vgl. 6. 29. 163. Ephr. Lucif.) an ähnliche in K (vgl. I, 5, d) erinnern, so finden wir doch auch gerade umgekehrt **Jak. 1, 5** *του θεου του διδοντος πασιν απλως* statt *του διδοντος θεου*, **2 Petr. 1, 11** *του κυριου και σωτηρος ημων* (106. aeth.) statt *του κυρ. ημων κ. σωτ.*, und **Jak. 5, 10** das Verb., das *υποδειγμα* von seinem Gen. trennt, hinter *μακροθυμιας* gestellt (13. aeth., C fehlt), wodurch es freilich zugleich mit seinem Accus. verbunden wurde. Ganz willkürlich ist **4, 1** das *εν υμιν* gleich hinter das erste *ποθεν πολεμοι* (5. arm.) gestellt, wie **1 Joh. 2, 8** *αληθες* hinter *εν αυτω*, das dadurch von *και εν υμιν* getrennt wird, und ebenso ohne jeden ersichtlichen Grund *αιε* hinter *υμας* **2 Petr. 1, 12** (Min. Vers. Oec., vgl. Lchm.).

Auch in C finden wir gesperrte Stellungen, wie *ενεχθεισης τοιασδε αυτω* **2 Petr. 1, 17** (13. Thph.) und **1 Petr. 3, 10** *ημερας ιδειν αγαθας* (Min.), das freilich auch dem vorhergehenden *ζωην*

αγαπᾶν conformirt sein kann (vgl. auch 3 Joh. 12 sub a), aber auch umgekehrt solche entfernt, wie **Jak. 2, 8** (*νομον βασιλ. τελειτε*, vgl. syr. Ant.) und **3 Joh. 4** (*μειζοτεραν τουτων χαραν ουκ εχω*, vgl. 68. aeth.). Umgekehrt, wie wir 1 Petr. 2, 13 die Adjectiva durch das Subst. getrennt fanden (sub a), werden sie **1, 18** mit einander verbunden (*εκ της ματαιας υμων πατροπαροδοτου αναστροφης*, vgl. 31. 69. 137. arm. Thph.), obwohl dadurch das *υμων* von *αναστροφης* getrennt wird.

10. Auch in diesen drei Kategorien treffen nicht selten mehrere Zeugen dieser Gruppe in demselben Fehler zusammen, am häufigsten \aleph und A.

a. Hier finden wir zuerst **2 Petr. 1, 10** einen Zusatz, der ebenso wie die Constructionsänderung des Ausdrucks, in den er eingetragen (vgl. 7, a), aus dem emendirten Texte stammen kann; es ist das *δια των καλων (υμων) εργαων* in \aleph A Min. Vers. (vgl. Lchm.), das einen engeren Zusammenhang mit dem Vorigen herstellen soll. Dagegen zeigt das *συνκληρον. ποικιλης χαριτος ζωης* (4. 5. 68. 69., Hier., vgl. 7. 8 syr. cop.) **1 Petr. 3, 7** einen Eintrag aus der ganz fernliegenden Stelle 4, 10, der hier ganz sinnlos ist, also sicher schon aus dem älteren Texte stammt. Der Art. in *εν τη υπομνησει* **2 Petr. 1, 13** schien nothwendig wegen der Rückweisung auf das *υπομιμνησκειν* v. 12, dagegen ist die Zusetzung desselben in *εκ του ουρανου* **1, 18** willkürlicher Art, wie wir sie nur im älteren Texte gefunden haben. Das *ο ασεβης και ο αμαρτωλος* **1 Petr. 4, 18** (3. 95. 96, C fehlt, vgl. Tisch. WH. a. R.) ist eine sehr naheliegende Conformation der beiden scheinbar parallelen Ausdrücke. Dass die Emendatoren wegen des singularen Verbi oder wegen des einheitlichen Subj. im Parallelgliede (*ο δικαιος*) die beiden Begriffe unter einen Artikel zusammengefasst haben sollten, scheint mir ganz unwahrscheinlich.

Der Ausfall des unentbehrlichen *και* vor *κλαυσατε* **Jak. 4, 9** (\aleph A, C fehlt, vgl. Tisch.!) ist ein ganz gewöhnlicher Schreibfehler. Die Weglassung des Art. vor *καιρος του αρξασθαι* (\aleph A, 104, C fehlt, vgl. Tisch. WH. i. Kl.) **1 Petr. 4, 17** halte ich für ein Versehen des Abschreibers, der beides zusammenfasste und für Prädikat des Satzes hielt, während kein Emendator darauf kommen könnte, den Art. zuzusetzen, der den Ausdruck ziemlich schwierig macht. Beide theilen auch mit 19. 96. **1 Joh. 5, 15,**

wo C ebenfalls fehlt, eine Auslassung per hom. (*και εαν — ακουει ημων* nach *ακουει ημων*).

Unter den Umstellungen verbinden **NA 2 Joh. 5** (5. 13. 31. 68. vgl. cop. Lucif., C fehlt, vgl. Tisch., Lchm., Treg.) *καινην* mit *εντολην*, das durch *γραφων σοι* davon getrennt war. Hier lag zu der Einbringung der gesperrten Stellung durch die Emendatoren nicht der geringste Grund vor, da ja selbstverständlich nicht auf *εντολην*, sondern auf *καινην* der Ton ruht, dasselbe also, wenn eine nachdrückliche Betonung desselben beabsichtigt wäre, einfach vor *εντολην* gestellt sein würde. Eine sehr naheliegende Emendation ist auch die Heraufnahme des *δε* von der vierten an die dritte Stelle **2 Petr. 1, 5**. Dass diese aber bereits in den älteren Text eingedrungen war, zeigt, dass in A daneben eine ganz willkürliche Aenderung sich findet (*αυτοι* statt *αυτο*. vgl. 4, b), wie sie nur diesem angehört. Wenn **Jak. 2, 19** die Copula zwischen das nachdrücklich voranstehende Prädikat und das Subjekt gestellt wird (*οτι εις εστιν ο θεος*; 68. Vers. Cyr., vgl. Tisch., Lchm., Treg.txt.), so ist das ebenfalls eine naheliegende Aenderung; denn dass auch im emendierten Text die Copula am Schlusse stand, zeigen noch KL, die das Subj. vorstellen (I, 2, e). Eben darum aber rührt jene Aenderung nicht aus dem emendierten Texte her, wir fanden vielmehr eine ganz ähnliche wiederholt bei A (9, c) und haben hier also nur ein Beispiel der Emendationen, die sicher dem älteren Texte angehören. Dass die Heraufnahme des *αυτων* und seine Verbindung mit *τας ιδιας* **2 Petr. 3, 3** (Min., Ant., Oec., vgl. Tisch.) eine Umstellung ist, welche demselben einen stärkeren Nachdruck geben soll, ist ebenso klar, wie dass diese vermeintliche Emendation verfehlt ist, da diesem Nachdruck eben das *ιδιας* dient, wie Jud. 18 das vorangestellte *εαυτων*. Wo diese doppelte Verstärkung wirklich beabsichtigt war (2 Petr. 3, 16), hat keiner daran Anstoss genommen, und es liegt sehr nahe, dass hier schon früh nach jener Stelle conformirt ist. Eine ganz gewöhnliche Conformation finden wir **3, 13**, wo das *γην καινην* dem parallelen *καινους ουρανοους* zu Liebe umgestellt ist (vgl. aeth. Ptr., vgl. Tisch.). Eine ganz ähnliche Conformation findet sich **Jak. 5, 18**, wo C fehlt, indem dem folgenden *εβλαστησεν τον καρπον* zu Liebe das *veton* nach *εδωκεν* gestellt ist (13. 73. Vers., vgl. Tisch. Lchm. Treg.txt. WH. a. R.); wie völlig mechanisch diese Conformation gemacht ist,

zeigt \aleph , wo sie vollständig durchgeführt und daher auch der Art. vor *veton* gesetzt ist (vgl. 8, b), den Niemand aufgenommen hat.

b. Da auch unter den sub 8—10 betrachteten 108 Sonderlesarten von \aleph 31mal und unter den 64 von A 26mal C fehlt, so wird in vielen derselben noch \aleph oder A mit C gegangen sein; denn es sind auch sonst gemeinsame Fehler in \aleph C und AC erhalten. Zu jenen rechne ich das *περι παντων των σκληρων λογων ων ελαλησαν* **Jud. 15** (Min. Vers. Dam. Ephr., vgl. Tisch.); denn es ist ganz unwahrscheinlich, dass von den fünf auf *ων* endigenden Worten zufällig dies eine gerade entbehrliche ausgefallen sein sollte, während es sehr nahe lag, dem *παντων των εργαων* entsprechend ein *λογων* hinzuzufügen, das doch bei der Umschreibung dieses Begriffs durch *σκληρων ων ελαλησαν* ganz entbehrlich war. Ebenso überflüssig und tautologisch ist das *ημων* nach *τας αμαρτίας* **1 Joh. 1, 9** (Min. Vers. Ptr.), das ja in dem *ινα αφη ημιν* bereits lag, und der sogar unpassende Art. in *παρα του θεου πατρος* **2 Petr. 1, 17** (69. al.), den wir auch sonst im älteren Text (8, a), wie von den Emdatoren bei dem Gottesnamen zugesetzt fanden.

Auch eine offenbare Auslassung findet sich in \aleph C, indem **Jud. 15** das *ασεβειας αυτων* nach *περι παντων των εργαων* in \aleph (6. 7. 26. 29. sah. syr.) weggelassen ist, während in C wenigstens das *αυτων* erhalten oder restituirt ist (vgl. Min. cat. demid. arm. Dam.). Diese Auslassung, die kein Textkritiker acceptirt hat, hängt offenbar mit der oben besprochenen Conformation (durch Zusetzung des *λογων*) zusammen, die dadurch noch vollständiger gemacht ist und, ähnlich wie die in Jak. 5, 18 (vgl. sub a), am vollständigsten in \aleph erhalten ist. Es war darum ganz inconsequent, jenes *λογων* und dieses *ασεβειας αυτων* aufzunehmen. Das *τι* nach *λημψεται* **Jak. 1, 7** ist lediglich durch Schreibfehler ausgefallen (56. 100. cat.).

In AC finden wir keine Auslassungen und Zusätze, wohl aber Wortumstellungen. Wenn **Jak. 2, 14** das *τις* vor *λεγη* gestellt ist (56. ff. vg. sah. cop., vgl. Lchm. Treg. a. R.), so geschieht es offenbar, um das *λεγη* mit seinem Infinitiv (*χειν*) zu verbinden; und wenn **3, 3** umgekehrt das Subj. des Acc. c. Inf. (*αυτους*) an den Schluss gestellt wird, so sollte das Verb. (*πειθεσθαι*) zunächst mit seinem Dativ (*ημιν*) verbunden werden (13. 40. 73.

98, vgl. Treg. a. R.). Auch in \aleph AC gemeinsam ist noch **1 Joh 2, 10** eine Wortumstellung erhalten, indem das *εν αυτω* hinter *ουκ εστιν* gestellt ist (5. 105. syr. sah. cop. Lucif., vgl. Lchm. Tisch.). Dies ist offenbar eine Conformation nach 1, 8. 10, wie sie gerade im älteren Texte nach entlegeneren Stellen sich so häufig findet. Da aber auch unter den in \aleph A erhaltenen Fehlern 6mal C fehlt, so ist es sehr möglich, dass auch manche von ihnen ursprünglich alle drei getheilt haben.

11. a. Es ergibt sich hienach, dass \aleph , A, C etwa 465 Sonderlesarten haben, darunter 245 Wortvertauschungen, 87 Zusätze, 81 Auslassungen und 51 Umstellungen. Die meisten davon finden sich in \aleph (217), um ein Viertel weniger in A (162), bei weitem am wenigsten in C (85), selbst wenn man erwägt, dass hier ein Viertel fehlt. Diese vertheilen sich aber nicht gleichmässig auf die verschiedenen Kategorien; denn während an den Wortumstellungen alle drei ziemlich gleichmässig theiligt sind und A sogar etwas mehr (19) hat, als \aleph und C (je 16), haben A und C fast gleichviel Zusätze (je 19 u. 17), \aleph gegen 51. An Auslassungen zeigt A (26) fast doppelt soviel als C (14), während \aleph wieder weitaus die meisten hat (41); dagegen hat C bei weitem am wenigsten Wortvertauschungen (38), während hier A (mit 98) der Zahl derselben in \aleph (109) ziemlich nahe kommt.

b. Unter diesen Sonderlesarten finden sich 147 absichtliche Emendationen oder Conformationen, von denen einzelne sogar nachweislich den Einfluss eines emendirten Textes zeigen (vgl. \aleph 1 Petr. 2, 7. 2 Joh. 3 u. dazu 1, a; 1 Joh. 3, 18. 1 Petr. 1, 16 u. dazu 2, a; A 1 Joh. 4, 16 u. dazu 2, b; C Jak. 3, 6 u. dazu 1, c). Auch wo das nicht der Fall, werden viele dieser Lesarten aus ihm stammen, andere freilich auch von den Abschreibern direkt eingebracht sein, wie wir z. B. bei \aleph 1 Petr. 4, 1. 3 (vgl. 2, a) ausdrücklich Fehler fanden, die von letzter Hand herrühren mussten. Im Ganzen hat \aleph von dieser Kategorie 67, A 47, C 33, und zwar zeigen alle drei etwa gleichviel Wortumstellungen (etwa 8), an Zusätzen hat \aleph etwa doppelt soviel als A und C (je 10), während \aleph und A etwa gleichviel Auslassungen haben (7—8), C fast gar keine, und an Wortvertauschungen sich in \aleph , A, C ungefähr je 30, 20, 10 finden.

c. Daneben stehen nun 317 Sonderlesarten, die charakteri-

stisch verschieden sind von denen des emendirten Textes, weil in ihnen der Wortlaut ungleich freier behandelt und nachlässiger wiedergegeben ist. Die Conformationen sind zum Theil weit hergeholt, zum Theil ganz mechanischer Art, so dass sie den Text oft gradezu sinnlos machen. An ihnen ist \aleph mit 29, A nur mit 14, C mit 5 betheilt. Fast doppelt so zahlreich sind die ganz willkürlichen Vertauschungen von Worten und Wortformen, die oft genug sich als ganz gedankenlos erweisen, und hier übertrifft sogar noch A (43) die Zahl von \aleph (34), während C nur 12 hat. Nur der ganz sinnlosen unter ihnen finden sich in \aleph (13) etwas mehr als in A (9). Dagegen finden sich in A mehr eigentliche Schreibfehler und Vocalvertauschungen (22) als in \aleph (16) und in C sogar noch 10. Da aber von anderen orthographischen Eigenheiten und Schreibfehlern, die keine denkbare Wortform mehr ergeben, sich in \aleph noch 34, in A 17 und in C 8 finden, so wird dadurch jener Unterschied zwischen A und \aleph doch aufgehoben. Im Ganzen haben Beide unter den Wortvertauschungen je 79 Sonderlesarten dieser Art, während C nur mit 27 an diesen Fehlern des ältesten Textes betheilt ist. Aber auch unter den Zusätzen, Auslassungen und Umstellungen finden sich in \aleph etwa 70, in A über 35, in C 25, im Ganzen 132, die sicher noch aus dem ältesten Texte herrühren, weil sie nicht die Art überlegter Emendationen zeigen. Auch hierunter finden sich fast gleichviel Umstellungen (nur in A etwas über 8), dagegen Auslassungen in \aleph eben so viel (etwa 30), und Zusätze doppelt so viel (über 30) wie in A und C zusammen, dessen Zahl nur wenig hinter der in A zurückbleibt. Im Ganzen hat also \aleph 150, A 115, C 52 Sonderlesarten, die aus dem älteren Texte stammen. Dass unter den Wortvertauschungen verhältnissmässig erheblich mehr Fehler der letzteren Art vorkommen, liegt daran, dass dort die eigentlichen Schreibfehler einen ungleich grösseren Spielraum hatten; ebenso erklärt sich hieraus, dass von Wortvertauschungen \aleph und A gleichviel zeigen, die dem älteren Texte angehören, während die Zahl der übrigen Fehler in \aleph gerade doppelt so gross ist, als in A. Es ist also A zwar recht nachlässig geschrieben, hat aber doch von den charakteristischen Fehlern des älteren Textes weniger als \aleph . Dagegen hat C nicht nur überhaupt viel weniger Sonderlesarten, sondern ist auch von den Fehlern des älteren Textes im Verhältniss zu ihrer Verbrei-

tung in den beiden anderen noch reiner als von emendierten Lesarten.

d. Dass viele der Sonderlesarten in \aleph , A, C aus einem älteren Texte herkommen, erhellt daraus, dass 50 ganz gleichartige noch in zweien von ihnen, gelegentlich sogar in allen dreien erhalten sind, nämlich 31 in \aleph A, je 7 und 8 in \aleph C, AC und 4 in \aleph AC. Darunter stammen wenigstens 34 aus dem ältesten Texte, während höchstens 16 dem emendierten Texte nachweislich entstammen oder doch entstammen können, und zwar unter den 28 Wortvertauschungen nur 6, unter den 22 Zusätzen, Auslassungen und Umstellungen etwa 10. Es liegt in der Natur der Sache, dass immer noch leichter alte Textfehler gleichmässig uncorrectirt blieben, wie die gleichen Emendationen aufgenommen wurden, da die Benutzung des emendierten Textes immer eine sporadische und zufällige gewesen ist, und ein selbstständiges Zusammenreffen in den gleichen Emendationen ganz unwahrscheinlich. Nehmen wir diese Lesarten noch zu den c. 465 Sonderlesarten (vgl. a) hinzu, so zeigt die Gruppe \aleph AC für sich im Ganzen etwa 515 Fehler.

III. Verwandtschaft von \aleph AC mit KLP.

1. a. Am häufigsten geht \aleph mit KLP zusammen, wo diese unter sich zusammenstimmen, und zwar in Lesarten, die so klar den Charakter des emendirten Textes tragen, wie **1 Joh. 2, 19** das *εξηλθον* statt *-θαν* (nur in ABC). So **1 Petr. 5, 14** das *τοις εν χριστω* mit hinzugefügtem *ιησου*, sowie ebendasselbst das *αμην* am Schlusse des Briefes¹⁾, **1 Joh. 5, 13** die Stellung des *αιωνιον* vor *εχετε*, um es mit *ζωην* zu verbinden, wie **3 Joh. 14** die Nachstellung des Objects (*ιδειν σε*, gegen ABC 5. 31. 73. d. vg.). Dazu kommen insbesondere so zweifellose Conformationen, wie **1 Petr. 3, 5** *ελπιζουσαι επι* statt *εις* nach 1, 13, **3 Joh. 4** *εν αληθ. περιπατουντα* statt *εν τη αληθ.* nach v. 3 (gegen ABC 180), **Jak. 3, 12** das *ουτως* nach *σκα* aus v. 10 (gegen ABC 83. arm. Dam.), **1 Petr. 5, 11** die Vervollständigung der Doxologie nach 4, 11 (gegen AB 23. am. fu.; C fehlt) und **Jak. 2, 3** das dem *εκει* nach *στηθι* entsprechende, nach dem vorhergehenden *καθου ωδε* conformirte *ωδε* nach *καθου*. Hat in diesen Stellen keiner der neueren Editoren den Charakter der emendirten Lesarten verkannt, so konnte Tisch. nur in Folge seiner einseitigen Vorliebe für den Sinait. denselben übersehen in Stellen wie **1 Petr. 2, 7**, wo das attrahirte *λιθον* unmöglich den Repräsentanten des ältesten Textes (ABC. 9. 25. 39. 73. 100. 127. Oec.) anstössig gewesen sein kann, vielmehr aus den evangelischen Parallelen und den LXX eingebracht ist. Nach den LXX wird

1) Ueberall wo nichts Besonderes bemerkt ist, haben die ursprünglichen Lesarten sich neben den emendirten noch in weiterer Verbreitung erhalten.

auch das $\delta\epsilon$ nach *εκκλινατω* **1 Petr. 3, 11** (ABC. 31. 69. fu. harl. tol. syr.), das ohnehin bedeutungslos schien, entfernt sein (Tisch.). Das *εν πασαις ταις επιστολαις* **2 Petr. 3, 16** (Tisch.) (gegen ABC 5. 13. 180), in dem der Art. wohl leicht der gleichen Buchstaben wegen ausfallen konnte, weist doch zu absichtlich auf die bekannten paulinischen Briefe hin; und das scheinbar unentbehrliche *τους εν υμιν* nach *προσβυτερους* (gegen AB 69. 137; C fehlt) **1 Petr. 5, 1** hat, wie wir I, 4, f sahen, in der emendierten Lesart das ohnehin unverstandene *ονν* verdrängt, so dass hier \aleph die Lesart des emendierten Textes nur unvollständig aufgenommen hat. In der Stelle **1 Petr. 3, 10** haben sogar \aleph K von den beiden nach *γλωσσαν* (gegen ABC. 13. 29. 73), wie nach *χειλη* (vgl. LP u. dazu I, 1, b) zugesetzten *αυτου*, die auch Tisch. nicht vertheidigt, nur das erste aufgenommen. Für Emendation halte ich auch das *ευχεσθε* **Jak. 5, 16** (Tisch. Trg. txt. WH. a. R.) statt *προσευχεσθε* (AB 73. Ephr. Lchm., C fehlt), das ebenso nach dem *ευχη της πιστ.* v. 15 conformirt ist, wie dieses in P nach dem *προσευξασθωσαν* v. 14 in *προσευχη*.

Manche der Emendationen, in denen \aleph mit KLP zusammenstimmt, rühren aber bereits aus dem älteren Text, in dem wir dergleichen vielfach unter Nr. II nachgewiesen haben, her, und damit aus der Grundlage von KLP, sind also nicht erst aus dem emendierten Texte eingebracht. Dies gilt von dem allseitig verworfenen *ου γνωσκει υμας* statt *ημας* **1 Joh. 3, 1**, das nur conformirt sein kann in einem Texte, in welchem noch *δεδοκεν υμιν* stand, wie jetzt noch in BK, vgl. IV, 2, b. Ebenso wird das den paulinischen Eingangsgrüssen conformirte *απο θεου πατρος και κυριου ιησου χριστου* **2 Joh. 3**, das Niemand aufgenommen hat, schon aus dem älteren Texte herrühren, da es vollständig nur in \aleph erhalten, während in KLP bereits das *παρα θεου πατρος και παρα* restituirt ist. Diese willkürliche Conformation des älteren Textes war also wahrscheinlich bereits im emendierten Text entfernt und dessen Verbesserung in KLP nur unvollständig aufgenommen.

b. Dazu kommen aber noch eine Reihe von Stellen, wo \aleph mit KL allein geht, weil P entweder fehlt oder das Richtige erhalten hat. Hierher gehört, wie allgemein anerkannt, das geläufige (vgl. Ezech. 16, 50. Zeph. 3, 11. 2 Makk. 15, 32. Sir. 48, 18) *μεγαλανχει* statt *μεγαλα αυχει* (ABCP Ephr. ff. vg.)

Jak. 3, 5, das *εληλυθασι* statt des alexandrinischen *-θαν* (BP, C fehlt, in A verschrieben, vgl. II, 5, c) **Jak. 5, 4**, das *μενετε ινα — εχωμεν* statt *σχωμεν* (ABCP) **1 Joh. 2, 28**, das gewöhnliche *μου* nach *αδελφοι* **Jak. 5, 10** (gegen ABP, C fehlt) und die Conformation **1 Joh. 4, 3** nach v. 2 (*ιησουν χριστον εν σαρκι εληλυθοτα*) statt *τον ιησουν* (AB, CP fehlen), wo L den Art. zu streichen vergessen und **κ** *χριστον* in *κυριον* verwandelt hat. Auch hier hat nur Tisch. aufgenommen das *γεγεννημενα* statt *γεγεννημενα* **2 Petr. 2, 12**, das als einfacher Schreibfehler, wie er sich in Min. noch **1 Joh. 4, 7. 5, 18** findet, wohl aus dem älteren Text stammt. Ebenso wäre der Wegfall des *οι ουρανοι* **3, 10** (Tisch.) zu beurtheilen, wenn nicht in Conformation mit *στοιχ.* und *γη* der Art. weggelassen ist. Auch **1, 4** haben **KL** (Tisch.) *τα τιμια ημιν και μεγαιστα επαγγελματα* statt *τα τιμια και μεγαιστα ημιν επαγγ.* Dass hier unter den Mjse. B (vgl. WH.txt.) allein das Richtige erhalten hat, rührt daher, dass schon im älteren Text die Verbindung von *ημιν* mit *τιμια*, welche scheinbar so nahe liegend und doch falsch ist, weil dann *δεδωρηται* ohne den unentbehrlichen Objectsdativ bleibt, dadurch hergestellt war, dass, seiner freieren Weise entsprechend, die beiden Adj. vertauscht wurden (ACP. Lchm. Treg.: *τα μεγαιστα και τιμια ημιν επαγγ.*). Auch in *παρα θεω και πατρι* **Jak. 1, 27** haben die Emendatoren wegen des artikellosen *πατρι* das *τω* vor *θεω* weggelassen (**KL**, vgl. Tisch.), während A ein solches vor *πατρι* ganz gedankenlos zusetzt (vgl. II, 5, c). Da das *γαρ* nach *ποια* **Jak. 4, 14**, dessen Wegfall in **KB** völlig unerklärlich wäre, unbedingt mit WH.txt. (vgl. Treg. i. Kl.) gestrichen werden muss, so wird schon aus dem älteren Text das *το της αυριον* (**κ**) herrühren, welches entstand, weil man die Beziehung des *της αυριον* zu *η ζωη υμων* nicht verstand, der emendirte Text dagegen corrigirte vollständiger: *τα της αυριον ποια γαρ η ζωη υμων* (AP, vgl. Lchm. WH. a. R.), und aus ihm haben **KL** nur das *γαρ* aufgenommen, während sie das *το της αυριον* des älteren Textes beibehielten, welche Mischlesart Tisch. aufnahm.

c. Viel seltener geht **κ** mit LP. Allgemein anerkannt ist, dass das *καλυπει* **1 Petr. 4, 8** Conformation nach **Jak. 5, 20**, und das *αυτη εστιν η εντολη* **2 Joh. 6** Conformatinn nach dem dicht vorhergehenden *αυτη εστιν η αγαπη* ist, beides nur gegen

ABK, da C fehlt. Das *αυτου* nach *ου τω μωλωπι* **1 Petr. 2, 24** hat zwar Tisch. gegen ABCK aufgenommen; allein dass das *αυτου* aus den LXX hier neben dem *ου* eine reine Abundanz ergab, konnte, namentlich wenn diese Conformation schon aus dem älteren Texte herrühren sollte, von derselben nicht zurückhalten. Mit KP geht κ nur **1 Joh. 5, 5**, wo das an dritter Stelle stehende *δε* von den Emendatoren (vgl. Treg.) an die zweite Stelle gesetzt ist. Dass es an richtiger Stelle nur noch in B (cav. demid. tol. Did., vgl. WH. i. Kl.) erhalten ist, hat seinen Grund darin, dass es in AL (Tisch. Lchm.) nach dem emendirten Texte hinter *εστιν* ausgelassen ist, ohne dafür hinter *τις* zugesetzt zu werden, so dass wir hier lediglich eine halbe Correctur nach dem emendirten Texte haben. C fehlt.

d. Häufiger geht κ mit Einzelnen aus der Gruppe, und zwar besonders mit P. Auch hier ist nirgends ein Zweifel darüber, dass das *ουκ εστιν* **Jak. 1, 17** der gewöhnlichere Ausdruck für *ουκ ενι* ist, dass der Art. vor *ημερα* **2 Petr. 1, 19** hinzugefügt und der vor *γλωσση* **1 Joh. 3, 18** wegen des parallelen *λογω* weggelassen ist (vgl. II, 2, a), dass endlich das *επιστραφητε* statt *επεστραφητε* **1 Petr. 2, 25** ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang dem Gedanken eine cohortative Wendung giebt, was wohl nur im älteren Texte geschehen sein kann. Sicher mit Unrecht hat Tisch. **Jak. 4, 2** das *και* vor *ουκ εχετε* festgehalten, das offenbar dem *και* vor *ου δυνασθε* conformirt ist wie ja auch aus dem *ουκ εχετε δε* in Min. erhellt, dass man sich an dem Asyndeton stiess, obwohl das *δια το μη αυτ.* zeigt, dass der Satz mit dem Vorigen nichts mehr zu thun hat; und Lchm. **Jak. 5, 7** *αν* nach *εως*, das des folgenden Coniunctivs wegen nothwendig schien.

Das *ουν* nach *μακροθυμησατε* in κ L **Jak. 5, 8**, das offenbar nach v. 7 wiederholt ist, hat keiner aufgenommen; dagegen hat Tisch. das *αδελφοι* **Jak. 5, 9** nach *κατ αλληλων* gestellt gegen ABP (CK fehlen), obwohl dadurch offenbar die Präposition mit dem Verbum verbunden werden sollte. Wenn 4, 11 die ähnliche Wortstellung gegen A als die ursprüngliche festgehalten werden musste (II, 10, b), so lagen dort besondere Gründe für die Aenderung vor. Reine Schreibfehler des älteren Textes sind das *λυπηθεντας* statt *-τες* (vgl. II, 5, c) **1 Petr. 1, 6**, und das *η* statt *ει* (vgl. II, 5, c) **1 Petr. 3, 17**, dann aber

auch wohl das *ει* statt *η* **Jak. 2, 11**, da auf das *μη μοιχευσεις* das richtige *μη φονευσης* folgt.

Von den Sonderlesarten in **SK** ist mit Recht keine aufgenommen. Denn **1 Petr. 2, 22** ist in *ηυρεθη* nur das Augment hergestellt, in **1 Joh. 5, 6** nach *ουκ εν τω υδατι μονον* in *αλλ εν τω υδατι και τω πνευματι* das dritte *εν* ausgelassen, wie es auch vorher *δι υδατος και αιματος (και πνευματος)* heisst, und **1 Joh. 3, 24** das Object hinter das Verb. gestellt (*εδωκεν ημιν*, vgl. **SKLP** 3 Joh. 4). Ein offener Schreibungfehler ist das *ινα* — *εχομεν* (vgl. II, 5, c) **1 Joh. 4, 17**.

2. a. Ebenso oft wie **SK** geht auch **A** mit **KLP**, und zwar ist auch hier kein Zweifel darüber, dass das *απεστερημενος* (Lchm.), das ohnehin durch **Deut. 24, 14** so nahe gelegt war, erleichternde Lesart ist für *αφυστερημενος* **Jak. 5, 4**, obwohl dies nur noch in **SB** (**C** fehlt) erhalten, wie das *ερανωντες*, wofür die Emendatoren *ερευνωντες* schreiben: **1 Petr. 1, 11** (vgl. **Apok. 2, 23**). Das *ουκ ειδοτες* **1, 8** ist geschrieben, weil das *ιδοντες* eine Tautologie neben dem *μη ορωντες* zu sein schien, und **2, 12** *εποπτευσαντες* neben dem Aor. *δοξασωσιν* statt *εποπτεουντες*. Vgl. noch **Jak. 2, 10**, wo **A** wenigstens das erste Verb. im Ind. hat mit **KLP** (I, 1, a). Nach *ητηκαμεν* steht **1 Joh. 5, 15** das geläufigere *παρ αυτου* (vgl. **KL** I, 2, a) statt des selteneren *απ αυτου*, und nach dem *εις τα στοματα* das passendere *προς το παιθεσθαι* **Jak. 3, 3** statt des ungeschickt wiederholten *εις* (**SB**, **Dam.**). Das *σημερον και αυριον* **Jak. 4, 13** statt *η* (**SB**, **C** fehlt) schien passender, weil es gleich die Dauer der Reise bestimmt, die aber ja auch jeder selbst bestimmen darf. Das *ετοιμοι δε αι* **1 Petr. 3, 15** ist ein recht unpassend angebrachter Verbindungszusatz. Dem *ιησου* nach *εν χριστω* **1 Petr. 5, 10** begegneten wir schon bei **SKLP** (1, a), und das *μη επισκοπουντες* **1 Petr. 5, 2** (Lchm.) ist ein sehr überflüssiger Zusatz, der dem *μηδ ως κατακυριευοντες* entsprechen soll. Ueberlegte Conformation ist das *απειθουσιν* **1 Petr. 2, 7** (Lchm.) statt *απιστουσιν* (**SB** 68. 69. vgl.) wegen des *απειθουντες* v. 8 und das *την πιστιν μου* **Jak. 2, 18** (Lchm.) nach *εκ των εργαων μου*. Die Hinzufügung des Artikels lag in dem *εις την συναγωγην υμων* **Jak. 2, 2** ebenso nahe, wie die Weglassung des *τω* in *εν κοσμο* **1 Petr. 5, 9** (vgl. **CKP** 2 Petr. 1, 4). Auch dass die Copula zwischen Subj. und Praed. tritt (**2 Joh. 12**:

η χαρα ημων η πεπληρωμενη statt *πεπλ. η*, vgl. κB vg. Thph., C fehlt), fanden wir schon L Jak. 1, 23. A 1 Joh. 2, 2. κA Jak. 2, 19. Während Tisch. Trg. WH. keine dieser Lesarten aufgenommen haben, hat Tisch. **Jak. 4, 14** das *γαρ* nach *ποια* (vgl. Treg. i. Kl, WH. a. R.), worüber vgl. 1, b.

Dagegen sind blosse orthographische Eigenheiten das *εαν ιδητε* statt *ειδητε* 1 Joh. 2, 29 und das *αλλ εκουσιως* 1 Petr. 5, 2 statt *αλλα* (κB 68. Thph., C fehlt).

b. Hinzu kommen auch hier eine Reihe von Stellen, wo A mit KL geht, weil P das Richtige erhalten hat oder fehlt. Auch von diesen Lesarten haben die drei neuesten Editoren keine aufgenommen. Die Emendation in **Jak. 4, 13**, die wir bei KL fanden (I, 2, a), ist in den beiden ersten Verbis (*πορευσομεθα — ποιησομεν*) auch in A aufgenommen; das *λυθησεται* **2 Petr. 3, 10** (κBCP 36. Cyr.) dem *παρελευσονται* mechanisch conformirt, während im dritten Verbum, wo der Plur. noch erträglicher wäre, der Sing. beibehalten ist, so dass diese Conformation wohl aus dem älteren Texte herrühren dürfte. Dass das *ολιγον* statt des ersten *ηλικον* **Jak. 3, 5** absichtliche Emendation ist, liegt auf der Hand, und ebenso das *ησου χριστου* statt des einfachen *ησου* **1 Joh. 1, 7**. Dagegen ist das *το αυτο χρισμα* (Lchm) statt *αυτου* **1 Joh. 2, 27** eine rein mechanische Conformation und wird daher aus dem älteren Texte stammen. Absichtliche Emendation ist der Artikel vor *αντιχριστος ερχεται* **1 Joh. 2, 18**, und das verstärkende *πως* statt *ου δυναται* **4, 20**.

Wie wir schon **2 Petr. 3, 10**. **1 Joh. 2, 27** zwei Fehler fanden, die wohl aus dem älteren Texte stammen, so gilt dasselbe von dem *ος αν* statt *εαν* **Jak. 4, 4** (vgl. II, 4, b), wo das ϵ leicht nach OC abfiel, wie sicher das *εν* vor *τω ονοματι* **5, 10** nach *ελαλησαν*. Vgl. noch das *εγκατοικων* **2 Petr. 2, 8** statt *ενκατοικων*.

Mit LP geht A **Jak. 2, 15**, wo nach *γυμνοι υπαρχωσιν και λειπομενοι* wie auch sonst im emendirten Text (vgl. KL 1 Petr. 3, 8. κ 1 Petr. 3, 4), ein *ωσιν* hinzugefügt, und **1 Petr. 2, 16**, wo das *θεου* hinter *δουλοι* gestellt ist (vgl. K 1 Petr. 5, 9. **2 Petr. 3, 15**. C 1 Petr. 4, 2. κ Jud. 18). Das *ιδετε* statt *ειδετε* **Jak. 5, 11** ist derselbe Schreibfehler, wie AKLP 1 Joh. 2, 29. Vgl. noch das *αλλ ην* **2 Joh. 5** statt *αλλα* und dazu AKLP 1 Petr. 5, 2 sub a. — Auch die einzige Emendation in AKP

(1 Joh. 5, 21: *τεκνια φυλαξατε εαυτους* statt *εαυτα*) hat keiner aufgenommen; denn das *ατις γαρ εσται* statt *εστε* Jak. 4, 14 ist blosser Schreibfehler (vgl. II, 5, c.).

c. Häufiger noch als *κ* geht A mit P allein. Dass das *επιστασθε τα της αυριον. ποια γαρ η ζωη υμων* (Lchm. WH. a. R.) Jak. 4, 14 die Lesart des emendierten Textes ist, sahen wir schon 1, b. Ganz gewöhnliche Emendationen sind die Wiederholung des *ο ιος* im Parallelsatz nach *φαγεται τας σαρκας υμων* Jak. 5, 3 wegen des folgenden *ως πυρ*, und die Verallgemeinerung des *ο εστιν αληθης εν αυτω και εν υμιν* 1 Joh. 2, 8 durch *εν ημιν*. Dagegen ist schon die Weglassung des *και* vor *εν τουτω η αληθ. ουκ εστιν* 1 Joh. 2, 4 (13. 27. 29.) schwerlich absichtlich, und auch die Umstellung des *αυτοις* vor das *ην* (31) 2 Petr. 2, 21 ebenso willkürlich, wie das *προμαρτυρουμενον* statt *-ρομενον* 1 Petr. 1, 11. Ganz gedankenlos ist aber die Einschubung eines *αρα* nach *ει δε* (13. 56. 106.) Jak. 3, 14 und die Hinzufügung von *επισκοπης* zu *εν καιρω* 1 Petr. 5, 6 nach 2, 12 (Lchm.). Von diesen acht Fehlern stammen also nur drei aus dem emendierten Text, die anderen fünf sicher aus dem älteren Texte.

Dass das *κατακαησεται* (AL, vgl. Tisch. Lchm.), wie das *αφανισθησονται* (C) 2 Petr. 3, 10 Emendation des unverstandenen *ευρεθησεται* ist, liegt klar zu Tage; ebenso zweifellos das *ουκ εγω δε μονος* statt *και ουκ εγω μονος* 2 Joh. 1, da L diese Emendation aufgenommen hat, ohne das *και* zu streichen. Als absichtliche Emendation kann auch aufgefasst werden das *εδωκεν* statt *δεδωκεν* 1 Joh. 3, 1, und die Conformation in 1 Petr. 5, 2, wo auf das *μη — αλλα* ein *μη — αλλα* statt *μηδε* folgt, allenfalls auch die nachdrückliche Voranstellung des *σκληρων* vor *ανεμων* Jak. 3, 4. Allein die Auslassung des *οτι* nach *ηκουσατε* 1 Joh. 2, 18 wird reine Nachlässigkeit sein, indem das *καθως ηκουσ.* als Zwischensatz genommen und das *και — ο αντιχριστος ερχεται* mit *εσχ. ωρα εστιν* verbunden wurde. Dass der Ausfall des *δε* nach *τις εστιν* 1 Joh. 5, 5 (Tisch.) lediglich ein Versehen ist, sahen wir schon 1, c; und ein offener Schreibfehler ist das *εαν — καταγωνωσκει* 1 Joh. 3, 21. Vgl. noch das *γυναικιω* statt *-κειω* 1 Petr. 3, 7 und das *επεραζοντες* (13) 1 Petr. 3, 16. — AK haben nur Jud. 9 das im emendierten Texte gewöhnliche *μωσεως* statt *μωνσεως*.

3. a. Verhältnissmässig noch häufiger als κ und A geht C, dem ein Viertel des Textes fehlt, mit KLP. Auch hier finden wir die Form *ἐξηρουνησαν* statt *-ραυνησαν* (nur κ AB) **1 Petr. 1, 10** (vgl. AKLP sub 2, a), die den Emendatoren so beliebte Ersetzung des Simpl. durchs Comp. (**Jak. 1, 20**: *κατεργαζεται*. das verstärkte *επιερ* statt des scheinbar so ungenügenden *ει* (**1 Petr. 2, 3**, vgl. κ AB, Clem.). Die Verwandlung des Part. Praes. in das Part. Aor. neben dem Hauptverbum im Aor. (**2 Petr. 2, 15**: *καταλιποντες* statt *-λειποντες*, in κ AB. 13. vgl.) fanden wir schon in AKLP sub 2, a. Offenbare Emendationen sind das *ως προβατα πλανωμενα* statt *-μενοι* **1 Petr. 2, 25**, das *ολιγαι τουτ εστιν οκτω ψυχαι* statt *ολιγοι* **3, 20**, das *λαλων εν αυταις περι τουτων εν οις* statt *εν αις* **2 Petr. 3, 16** und die zahlreichen Zusätze. Wie nahe die Hinzufügung des Art. in *ομοιως αι γυναικες* (**1 Petr. 3, 1**) lag in Conformation mit 2, 18. 3, 7, zeigt schon die Thatsache, dass die Lesart ohne denselben nur in κ AB erhalten ist. Im übrigen wird das Subjekt ergänzt **Jak. 1, 12**: *ον επηγγειλατο (ο) κυριος* (gegen κ AB ff. arm.), die Copula **1 Petr. 1, 16**: *οτι εγω αγιος ειμι* (gegen κ AB, aeth. Clem.), das Objekt **1 Joh. 3, 14**: *ο μη αγαπων του αδελφον*, der Pronominalgenitiv **1 Petr. 1, 24**: *ο χορτος και το ανθος αυτου*, die Conjunktion **2 Petr. 2, 22**: *συμβεβηκεν δε αυτοις*. Auch das *οτι* recit. wird **1 Joh. 2, 4**, weil nicht als solches erkannt, ausgelassen sein: *ο λεγων εγνωκα αυτον*. Dass diese Emendationen aus einem anderen Texte herrühren, zeigt **1 Petr. 4, 3**, wo die emendirte Lesart *κατειργασσθαι* mit dem ursprünglichen *κατειργασθαι*, das C in seiner Grundlage las, zu der Uniform *κατειργασσασθαι* verschmolzen ist, oder **Jud. 23**. wo in C das *ους δε ελεατε* mit den Emendatoren fortgelassen, aber das nun zu *αρπαζοντες* bezogene *εν φοβω* stehen geblieben ist. Dass hier C nach einem emendirten Texte corrigirt ist, erhellt noch deutlich daraus, dass der Anstoss an dem doppelten *ελεατε*, welcher die Emendation hervorrief, in C gar nicht entstehen konnte, wo das erste in *ελεγγετε* geändert war (vgl. II, 6, b). Hier haben wir also lauter offenbare Emendationen, von denen nur Lehm. das **1 Joh. 2, 4** fehlende *οτι* in Klammern geschlossen hat. Vgl. noch das *ληψεται* statt *λημψεται* **Jak. 1, 12**.

b. Dazu kommen auch hier eine Reihe von Stellen, in denen C mit KL allein geht. Hier begegnet uns **Jak. 2, 13** die den

Emendatoren so geläufige Ersetzung des hellenistischen *το ελεος* durch das gut griechische *ο ελεος*; und dass dasselbe aus einem emendierten Texte eingebracht ist, erhellt daraus, dass die Correctur statt beim ersten, beim zweiten *ελεος* angebracht ist, wo doch das *ελεος* ganz sinnlos ist, während nur K auch das erste corrigirt (I, 5, a)¹). Auch das *ακατασχετον* **Jak. 3, 8** ist Emendation des unverstandenen *ακαταστατον*, weil nach dem Vorigen von der Unbezügbarkeit der Zunge die Rede zu sein schien; das *ο και ημας — σωζει* statt *υμας* **1 Petr. 3, 21** ist die übliche Verallgemeinerung des Gedankens, während **1 Joh. 1, 4** an die Stelle des scheinbar unnöthigen *ημεις* (SABP 13. hrl. sah.) die Bezeichnung der Adressaten gesetzt ward (*γραφομεν υμιν*). Das *εν νυκτι* **2 Petr. 3, 10** ist eine sehr nahe liegende Eintragung aus **1 Thess. 5, 2**, das *εκ των εργαων σου* **Jak. 2, 18** dem *την πιστιν σου* conformirt (vgl. AKLP sub 2, a), wo aber C nur halb nach dem emendierten Texte corrigirt ist, der nach dem Folgenden *χωρις* in *εκ* conformirte (vgl. I, 2, a), während C das *χωρις* beibehalten hat. Auch die Verbindung des Adj. mit *αναστροφην* durch Voranstellung des *εν χριστω* **1 Petr. 3, 16** hat C aus dem emendierten Texte aufgenommen, ohne das falsche *αγνην* seiner Grundlage zu ändern. Nur **1 Joh. 2, 27** theilen sie den alten Schreibfehler *ινα τις διδασκει* statt *-σκη*.

Mit LP theilt C nur **Jud. 16** das absichtlich verstärkende *τας επιθυμιας εαυτων* statt *αυτων* (vgl. S 1 Joh. 5, 10. C **Jak. 1, 11** und dazu II, 4, c), und mit KP **2 Petr. 1, 4** das *εν κοσμω* statt *εν τω κοσμω* (vgl. AKLP 1 Petr. 5, 9).

c. Mit L theilt C nur **Jak. 2, 25** die Ersetzung des doppel-sinnigen *αγγελου* nach Hebr. 11, 31 durch *κατασκοπου*, mit K die willkürliche Umstellung des *ει και τινες* statt *και ει τινες* **1 Petr. 3, 1**, die um so mehr aus dem älteren Texte stammen würde, wenn sich aus ihr der Ausfall des *και* in B erklären

1) Allerdings kann diese Correctur nicht direkt aus dem emendierten Texte entnommen sein, sondern sie stammt aus einem Texte, in den bereits Emendationen eingetragen waren, da nur ein seltsamer Zufall es herbeigeführt haben könnte, dass verschiedene Abschreiber die Emendation an der falschen Stelle eintrugen und da eine direkte Verwandtschaft von C, K, L doch nicht nachweisbar ist.

sollte (vgl. IV, 3, c). Sehr merkwürdig ist aber das überaus häufige Zusammentreffen von C mit P in Varianten, die sie vielfach ganz allein haben. Absichtlich ist wohl die Verwandlung des intransitiven *αἰξάνετε* in *αἰξάνεσθε* **2 Petr. 3, 18** (15. 40), vielleicht nach **1 Petr. 2, 2**, des *εἰρηθία* in das einfache *εἰς* **Jak. 3, 16** (Antioch.), des *τοῦ θεοῦ ἡμερας* in *κυρίου* **2 Petr. 3, 12** nach v. 10 (Min. Vers.), des *ψευδος* in *ψευδες* **1 Joh. 2, 27** nach dem parallelen *αληθες*, des *τηρειν απο* in *εκ* **Jak. 1, 27**, vielleicht in Reminiscenz an Joh. 17, 15. Von der Conformation *τακῆσονται* nach *λυθησονται* (P, Thph.) **2 Petr. 3, 12** hat C mit zahlreichen Min. wohl das Futurum aufgenommen, aber die richtige Singularendung beibehalten (Lchm.), wie er auch mit P das ganz willkürliche *στρεβλωσοῦσαν* statt *στρεβλωσιν* (27. 29. 68) **2 Petr. 3, 16** theilt. Absichtlich ist das erleichternde *της εν κοσμοῦ επιθυμιας και φθορας* **2 Petr. 1, 4** (Min.), bei dessen Aufnahme in P allerdings das *επιθυμιας* ausgefallen ist. Das weitverbreitete *ιδε* statt *ει δε* **Jak. 3, 3** ist wohl ursprünglich nur Schreibfehler (vgl. \aleph II, 5, c).

Absichtlich weggelassen ist wohl das scheinbar störende *δε* nach *και η κοινωνια* mit Min. Vers. **1 Joh. 1, 3**, dagegen kann der Ausfall von *εν* vor *εμπαιγμονη* (5. 106) **2 Petr. 3, 3** nur Schreibfehler sein, wenn hier nicht eine halbe Restitution des ausgefallenen *εν εμπαιγμονη* (KL, vgl. I, 2, d) vorliegt. Absichtlich ist der Art. vor *γη* hinzugefügt **2 Petr. 3, 5; 3, 10** (31. 68) das weitverbreitete *μεν* nach *εις εκδικησιν* vor dem folgenden *επαινον δε* **1 Petr. 2, 14**, und der Verbindungszusatz *ει δε τις δοξει* **Jak. 1, 26** (13. 31. ff. vg. cop. Lchm.). Auch das *δε* nach *τουτων* **2 Petr. 3, 11** (29. 39. 100) ist wohl nicht für *οὐν* gesetzt, sondern, wie das danach erhaltene *οὐτως* (B) zeigt, eine andere Art, das Asyndeton zu heben, wie die, welche wir in \aleph AKL finden werden. Ganz gedankenlos ist das *εν κυρι τηρουμενοι* **2 Petr. 3, 7**, obwohl es sich in mehreren Minuskeln findet. Ausser dieser Stelle haben wir also nur noch den Schreibfehler **Jak. 3, 3** und die willkürliche Aenderung in **2 Petr. 3, 16**, die nicht als Emendationen betrachtet werden können: doch vgl. noch **2 Petr. 3, 3**.

4. Unter den Fällen, wo je zwei der Vertreter des älteren Textes mit dem jüngeren zusammengehen, beginnen wir mit denen, wo AC mit KLP übereinstimmt.

a. Hier begegnen wir zunächst der Ersetzung von *εξηλθαν* **3 Joh. 7** (NB) durch das gewöhnlichere *εξηλθου*, wie wir sie bei NKLP (1, a) fanden, hier einer Ergänzung der Copula (**1 Petr. 1, 6**: *ει δεον εστιν* gegen NB Clem. Thph.), wie in CKLP (3, a), und der Hebung eines harten Asyndeton durch Einschlebung des *ος* nach *βοσορ* **2 Petr. 2, 15** (gegen NB arm., vgl. Treg. u. WH. a. R.). Eine naheliegende Emendation war das *οπου αν — βουληται* **Jak. 3, 4** (Lchm.) statt *οπου — βουλεται* (NB sah.), die L nur halb aufgenommen, indem er zwar das *αν* eingeschoben, aber das *βουλεται* zu ändern unterlassen hat (vgl. 1. Dam.). Da wir sowohl in A (**1 Petr. 2, 20. 2 Petr. 1, 21**) und N (**1 Petr. 3, 5**), als in NC (**2 Petr. 1, 17**) Neigung zur Setzung des Artikels vor dem Gottesnamen fanden (vgl. auch KLP **1 Petr. 2, 5. Min. 1 Petr. 4, 2. Jak. 1, 12**), wird auch das *εν δεξια του θεου* **1 Petr. 3, 22** (Lchm.) absichtliche Aenderung sein von *εν δεξια θεου* (NB); und ebenso das *χωρις των εργαων* **Jak. 2, 26** (Lchm. Treg. i. Kl. gegen NB 69. Or.), das durch das vorangehende *η πιστις*, wie durch das *χωρις των εργαων* v. 18. 20 gleich nahe gelegt war. Die Aenderung des *ως και συγκληρονομοις* (B Min. arm., N verschrieben) in *-μοι* (Lchm. Treg.txt. WH. a. R.) **1 Petr. 3, 7** lag sehr nahe, da ein Dativ fehlte, worauf diese Näherbestimmung bezogen werden konnte, obwohl der Nom. sachlich offenbar ganz unpassend ist; und das *τουτω και δεδουλωται* **2 Petr. 2, 19** (Lchm. Treg. i. Kl. gegen NB sah. cop. aeth.) ist sichtlich nachdrückliche Verstärkung des Gedankens. Vgl. noch **2 Petr. 1, 21** *αλλ υπο* (Lchm.) und **Jak. 3, 15** *αλλ επιγειος* (Lchm.) gegen NB (*αλλα υπο — αλλα επιγειος*).

b. Dass das *κομιουμενοι* **2 Petr. 2, 13** (ACKL) Aenderung des unverständenen *αδικουμενοι* (NBP syr. arm.) ist, zeigt schon das völlig unpassende Part. Fut. Auch Tisch., der es mit Lchm. festhält, muss doch gestehen, dass er es nur thut, weil er der zweifellos älteren Lesart keinen Sinn abzugewinnen weiss. Das *επροφητευσεν* (B) **Jud. 14** ist nach der gewöhnlichen Bildung der mit Praep. zusammengesetzten Verba in *προεφητευσεν* (Lchm.) geändert. Dass dies der emendirte Text ist, zeigt noch deutlich N, der aus ihm die Anfangsilbe aufgenommen hat, ohne das Folgende zu ändern und so die Missbildung *προεπροφητευσεν* zu stande bringt, wie der Corr. von B, der ebenfalls die Mischform *προεφητευσεν* hat, P fehlt. Die Ver-

wandlung des *υμας* (B 3. 31. 33. 69. 95. syr. arm., vgl. WH.txt.) **1 Petr. 3, 18** in *ημας* ist nicht nur eine gangbare Verallgemeinerung des Ausdrucks, sondern war mit dem Zusatz *υπερ ημων* (\aleph CL), den A eben um dieses *υμας* willen in *υμων* ändert, nothwendig gegeben. Eine offenbare Erleichterung ist das *οιδατε παντα* **1 Joh. 2, 20** (Lchm. Treg.txt. WH. a. R.) statt *παντες* (\aleph BP 9. sah. Hesych.), wie das *εαν δε αδελφος* **Jak. 2, 15** (Lchm.) der gewöhnliche Verbindungszusatz, der schon wegen des folgenden *δε* v. 16 ganz unpassend ist. Die Nachstellung des Pronominalobjekts (**Jak. 2, 18**, Lchm. Treg. a. R. *δειξω σοι* statt *σοι δειξω*, wie \aleph B 31. 69. al. haben) fanden wir schon in \aleph KLP, \aleph K (1, a. d.).

Das *η χαρα υμων* in ACKP **1 Joh. 1, 4** statt *ημων* (\aleph BL Min. Vers. Ptr.) ist lediglich eine Folge der Emendation des *ημεις* in *υμιν* (CKL, vgl. 3, b), sodass hier A und L nur in verschiedener Weise halb nach dem emendierten Texte geändert haben. Aber auch C muss noch in seiner Grundlage *ημων* gelesen haben, da er demselben durch das hinzugefügte *εν ημιν* (vgl. II, 7, b) gerecht zu werden versucht. Wie diese Lesart, so hat auch Niemand das *ο μη ποιων την δικαιοσυνην* **1 Joh. 3, 10**, das, wenn nicht die Zusetzung des Art. ohnehin näher lag, als die Weglassung, nach v. 7 conformirt ist, gegen \aleph BL Min. Dam. aufgenommen und die Einschaltung des *οτι* nach *οτι ελεγον υμιν* **Jud. 18** gegen \aleph BL Ptr., die vielleicht auf einer Reminiscenz an **2 Petr. 3, 3** beruht; aber auch die Umstellung des *εν ημιν* vor *ουκ εστιν* **1 Joh. 1, 8** (Lchm. Treg.) gegen \aleph PL Min. Vers. Ptr. (*ουκ εστιν εν ημιν*) ist doch lediglich Conformation nach 1, 5 (*εν αυτω ουκ εστιν*).

Mit LP theilt AC **1 Petr. 2, 11** das *απεχεσθε*, das eine offenbare Emendation ist statt des Inf. *απεχεσθαι* (\aleph BK. Min. vg. Ptr.), bei dem ein *υμας* zu fehlen schien, sowie wegen des v. 12 folgenden *εχοντες*, und den Zusatz *εις αιωνα* vor *τετηρηται* **2 Petr. 2, 17** aus **Jud. v. 13** (gegen \aleph B Vers.).

c. Von einzelnen aus der Gruppe geht AC nur mit P. Dass das *τα μεγαιστα και τιμια ημιν* **2 Petr. 1, 4** eine Emendation des älteren Textes sei, sahen wir schon 1, b. Ein nachdrückliches *εαυτον* statt *αυτου* (**Jak 1, 18** ACP 105. WH. a. R.: *των εαυτον πτισματων*) fanden wir schon in CLP (3, b). Das *πραος* **1 Petr. 3, 4** ist die gewöhnliche Form statt des irregulären.

aber dem späteren *βαθεως* Luk. 24, 1 entsprechenden *πραεως* (\aleph BKL 13. 31. 98. 99. Dam.), und das *παιδια* statt *τεκνια* 1 Joh., 3, 7 (5. 13. 27. 29. cop. Lucif.) ist eine freilich sehr willkürliche Conformation nach 2, 18.

5. a. Auch die Lesarten, die \aleph C mit KLP theilen, sind sämtlich Emendationen. So ist Jud. 4 das seltenere und poetische *χαριτα* (AB) durch *χαριν* 1 Petr. 1, 21, das namentlich hinter *τους δι αυτου* auffallende *πιστους* (AB 9. vg.) durch *πιστευοντας* ersetzt, und das *οντως* 2 Petr. 2, 18 statt des noch weitverbreiteten *ολιγως* in \aleph C sogar nur halbe Aufnahme einer emendierten Lesart, da zu ihr nothwendig auch die Verwandlung des *αποφενγοντας* in *αποφυγοντας* (KLP) gehört (vgl. I, 1, a). Aber ohne Frage gehört dahin auch die Verwandlung des *την καρδιαν ημων* (AB sah. aeth. August., Lehm. ed. min. Treg. a. R. WH.) 1 Joh. 3, 19 nach dem Plural *πεισομεν* in *τας καρδιας*, da schon das dreimal folgende *καρδια* und *καρδια ημων*, das keiner zu ändern gewagt hat, deutlich für den Sing. spricht. Keiner der Editoren hat auch das *εκ καθαρως καρδιας* 1 Petr. 1, 22 gegen AB vg. aufzunehmen gewagt, das aus 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 2, 22 eingekommen zu sein scheint und darum wohl schon dem älteren Texte angehört, oder das noch vielfach fehlende *ημιν* (*ουμιν*) nach *αρκετος γαρ* 1 Petr. 4, 3; aber auch das *και* vor *εν τουτω γνωσομεθα* 1 Joh. 3, 19 (Tisch. Treg. i. Kl.) ist nach AB Min. vg. cop. Clem. als Verbindungszusatz der übrigens aus exegetischen Gründen sehr unpassend ist, zu streichen. — Nur weil 1 Joh. 3, 21 P fehlt, gehen \aleph C mit KL allein zusammen in der Hinzufügung des *ημων* zu *η καρδια* (Tisch. Treg. a. R. i. Kl.), die doch zweifellos Conformation nach v. 20 ist, da es sich gerade um das Herz als solches handelt, das als Sitz der *παρρησια* dieselbe auch allein durch sein *καταγιωσκειν* vertreiben kann. Dagegen ist das offenbar der Applikation dienende *ημων* hinter *τας αμαρτιας* 1 Joh. 3, 5 nach ABP Min. Vers. Ptr. von allen Editoren verworfen. Vgl. noch das *αλλ ειπεν* Jud. 9 statt *αλλα ειπεν* (AB).

b. Selten geht \aleph C mit Einzelnen aus der Gruppe, wie mit P 1 Joh. 3, 13, wo das *και* vor *μη θαυμαζετε* (Tisch.) ein ganz unpassender Verbindungszusatz ist, während der Ausfall in ABKL nur Schreibversehen sein könnte, das nach *δικαια* doch nicht wahrscheinlich ist. Die noch unpassendere Verwandlung

des *αγγελια* in *επαγγελια* **1 Joh. 3, 11** (\aleph CP) kann nur aus dem älteren Texte herrühren, wie sich **1, 5** zeigt, wo \aleph bereits das *επαγγελια* zur Correctur notirt vorfand, woraus er dann erst *απαγγελιας* und dann, sich selbst verbessernd, das ungeheuerliche *αγαπη της επαγγελιας* machte. Wahrscheinlich gehört hierher auch **2 Petr. 2, 10**, wo CP nach 1 Petr. 4, 3 den Plural *εν επιθυμιας* statt des Sing. haben, da das sinnlose *εν επιθυμιας* in \aleph nur Schreibfehler für *εν επιθυμιας* sein kann. Dass die Emendation in **1 Petr. 4, 4** (\aleph C 27. 29: *και βλασφημουσιν* statt *βλασφημουντες*) in K nur zur Hälfte aufgenommen ist, erkannten wir schon oben; ebenso dass das *γαρ* in \aleph **Jak. 3, 3** (II, 5, c) ein *ιδε* (CL vgl. 3, c) statt *ειδε* voraussetzt.

6. Am häufigsten gehen \aleph A mit den Vertretern des emendierten Textes und zwar besonders mit allen dreien zusammen.

a. Hierher gehört schon **1 Joh. 5, 2**, wo allerdings nur \aleph KLP das gewöhnliche *τηρωμεν* statt des nur hier stehenden, übrigens noch weit verbreiteten *ποιωμεν* (B, C fehlt) haben, aber auch A so gelesen haben muss, da sich nur daraus der Ausfall alles Folgenden bis *τηρωμεν* v. 3 in ihm erklärt. Ebenso das *κλισμα* **2 Petr. 2, 22** (Lchm. Treg. a. R.) statt des seltenen *κλισμον* (BC 29. 69. Ambr.), und das *νεκρα* **Jak. 2, 20**, das offenbar nach v. 17 conformirt ist, statt des unverstandenen *αργη* (BC 27. 29. Vers.). Auch das Fut. att. *εγγιει* **Jak. 4, 8** statt *-σει* (B, C fehlt) wird Besserung sein, obwohl es Lchm. Tisch. Treg. aufgenommen haben, und ebenso das dem vorhergehenden *τις* entsprechende *γνωσκετω* **Jak. 5, 20** statt *γνωσκετε* (B 31. aeth, C fehlt, vgl. Treg. a. R. WH.txt.), sowie die Besserung des fehlerhaften Augments *ηργασαμεθα* (B WH., C fehlt), das überall im N. T. entscheidend bezeugt ist, in *ειργασαμεθα* **2 Joh. 8**. Vernachlässigung des Reflexivpronomens, dessen Bedeutung nicht erkannt wurde, ist das *απατων καρδιαν αυτου* **Jak. 1, 26** statt *εαυτου* (BC 4 Thph., vgl. Lchm. WH.txt.). Dass der Art. vor *της αυριον* (\aleph KL: *το*, AP: *τα*) **Jak. 4, 14** Zusatz ist, sahen wir schon 1, b. Offenbare Erläuterung ist das *νετον* (\aleph *καρπον*) vor *προιμον και οψιμον* **Jak. 5, 7**, das in B 31. ff. vg. sah. arm. fehlt (C fehlt); und das *υπερ ημων* (\aleph *υμων*) **1 Petr. 4, 1** ist genau derselbe Zusatz wie 3, 18 (\aleph ACL), wie allgemein anerkannt ist, der hier nach dem Context noch weniger fehlen zu können schien. Das *αυτου* nach *θαυατου* **Jak. 5, 20** (B ff.

aeth. WH. a. R., C fehlt) ist eigentlich nicht ausgelassen, sondern hinter *ψυχήν* transponirt (\aleph AP Tisch. Lchm. WH.txt. Treg. a. R. i. Kl.), so dass KL, die es auch dort nicht haben, nur die Korrektur zur Hälfte aufgenommen haben. Man nahm eben an dem *αυτου* Anstoss, weil man es auf *ψυχήν* beziehen zu müssen meinte, während es doch eben so gut wie das *αυτου* nach *ψυχήν* auf *αμαρτωλος* geht. Ganz unerklärlich wäre aber die Umstellung in B, da das *ψυχήν αυτου* nicht die geringste Schwierigkeit bot. Ebenso ist gar kein Grund ersichtlich zur Weglassung des *και* vor *των γεγεννημενων εξ αυτου* **1 Joh. 5, 1** (B. 7. 13. 33. 62. am. demid. tol. sah Hil. Aug., C fehlt, vgl. WH. Lchm. u. Treg. i. Kl.), dessen Hinzufügung nach dem *και τον αδελφον αυτου* 4, 21 doch so überaus nahe lag. Umgekehrt begreift es sich leicht genug, dass man mit dem gut griechischen *δε* des Nachsatzes **1 Petr. 4, 18** (B 137. WH. i. Kl., C fehlt) nichts anzufangen wusste und es nach den LXX fortliess. Die Nachstellung des Adj. (**2 Petr. 1, 18**: *εν τω ορει τω αγιω* statt *τω αγιω ορει*, wie BC 13. arm. Thph. Treg. WH. lesen) lernten wir schon II, 9, a als eine gangbare Emendation kennen, und völlig gleicher Art ist die Voranstellung des Verbi vor den davon abhängigen Infinitiv (**Jak. 3, 8**: *δυναται δαμασαι* statt *δαμασαι δυναται*, wie Lchm. Treg.txt. WH. nach BC lesen), sowie die schon AC Jak. 3, 3. AP 2 Petr. 2, 11 gefundene Verbindung des Verbi mit seinem Dativ **1 Joh. 5, 11** (*εδωκεν ημιν ο θεος*) gegen B 31. 38. 137. (WH. Treg. a. R., C fehlt), wodurch zugleich das *ο θεος* noch stärker betont wurde. Dass das *ει γαρ ησαν εξ ημων* **1 Joh. 2, 19** dem *ουκ ησαν εξ ημων* conformirt ist (Tisch. Lchm. gegen BC 69. 137. Vers. Ptr.) springt in die Augen; und das *λιθον εκλεκτον ακρογωνιαιον* **1 Petr. 2, 6** (BC 31. cop. arm. Cyr., vgl. WH.) rührt keineswegs aus den LXX her, wo zwischen *λιθον* und *εκλεκτον* ein *πολυτελη* steht, sondern ist jedenfalls die schwerere Lesart, da es so nahe lag, den Stein, um den es sich handelt, zunächst als Eckstein zu bezeichnen und dann erst das *εκλ. εντ.* aus v. 4 folgen zu lassen, obwohl dasselbe dadurch in Wahrheit ziemlich tautologisch wird. Gerade die Wortordnung in BC zeigt, wie der Verf. in freier Verwendung der Jesajastelle mit *λιθ. εκλ.* an v. 5 anknüpft und denselben mit ihr näher bestimmt als *ακρογ. εντ.* Vgl. noch das *αλλ ο* statt *αλλα ο* **1 Joh. 5, 18(B)**, wo Λ nach $\Lambda\Lambda\Lambda$ ausgefallen.

b. Auch mit KL gehen \aleph A vielfach zusammen. Das *μεταστροφῆτω* **Jak. 4, 9** ist lediglich der gewöhnliche Ausdruck (vgl. Act. 2, 20 nach Joel 3, 4) statt *μετατραπητω* (BP 69. Thph., vgl. WH.txt., C fehlt); und **Jak. 4, 13** ist die Emendation aus KL an zweiter Stelle (*ποιησωμεν*) eingedrungen, wie in A allein an erster (2, b). Wahrscheinlich fand hier ursprünglich auch \aleph an erster Stelle *πορευσωμεθα* und hat nur absichtlich oder zufällig dort das Richtige hergestellt. Der Art. vor *νομοθετης και κριτης* **Jak. 4, 12**, der in BP (WH.txt.) fehlt, ist offenbar nur zugesetzt wegen des folgenden *ο δυναμενος*, wie auch das *αυτον* nach *αλειφαντες* **Jak. 5, 14**, das BP ff. Dam. fehlt (Tisch. WH.), weil ein Object zu fehlen schien, das sich doch aus dem *εξ αυτον* von selbst ergänzt. Auch in diesen drei Stellen fehlt C, ebenso CP in **1 Joh. 4, 10**, wo \aleph ganz sinnlos das *ηγαπηκαμεν* (B WH.txt.) nach dem Folgenden in *ηγαπησεν* conformirt (II, 3, a), während AKL wenigstens *ηγαπησαμεν* schreiben. Das *ημων* nach *καταγωνωσκη* **1 Joh. 3, 21**, das BC 68. Orig. (WH.) fehlt, ist ebenso nach v. 20 zugesetzt, wie das *ημων* nach *καρδια* in \aleph CKL (vgl. 5, a), sodass nur A und C die Emendation zur Hälfte aufgenommen haben, P fehlt. Das *ουτως* nach *τουτων* **2 Petr. 3, 11** (B 5. 69. WH. Trg. a. R.), das die Anknüpfung an das Vorige vermittelt, ist durch das gewöhnliche *ουν* ersetzt, während CP, die das *ουτως* noch haben, eine Verbindung durch das *δε* herstellen zu müssen meinten (vgl. 3, c). Das *επιβλεψητε δε* **Jak. 2, 3** (Treg. a. R. WH. nach BCP 69. ff. Thph. Hesych.) erschien anstössig wegen des vorhergehenden *εισελθη δε και* und wurde in *και επιβλ.* verwandelt, obwohl doch das *δε* sehr nachdrücklich den Gegensatz zu dem erwarteten Verhalten einführt. Das *ος αν* statt *ος εαν* (B 68. 69. CP fehlen, vgl. WH.) **1 Joh. 4, 15** ist einfacher Schreibfehler, indem das ϵ nach C abfiel (vgl. A II, 5, b und Apok. S. 71). Vgl. noch das *αλλ εκ* statt *αλλα εκ* (BC) **1 Joh. 2, 16**, das Lehm. aufgenommen hat, und das *αλλ η* statt *αλλα η* (B. Treg.) **1 Joh. 4, 18**, wo λ nach $\lambda\lambda\lambda$ ausgefallen (vgl. \aleph AKLP **1 Joh. 5, 18**).

c. Während \aleph A mit KP und LP keine Lesart theilt, haben \aleph AK **2 Petr. 1, 9** das paulinische *αμαρτηματων* (vielleicht ausdrücklich in Reminiscenz an Röm. 3, 25) statt *αμαρτιων* (BCLP), das als der gangbarere Ausdruck weite Verbreitung gefunden hat (vgl. Lehm. Treg. a. R. WH.txt.). In **2 Joh. 6** nahmen die

Emendatoren an dem nachdrücklich vor das *iva* tretenden *καθως ηκουσατε απ αρχης* (BLP, vgl. Lchm. Treg. WH.) Anstoss und setzten das *iva* vor *καθως* (K), das in \aleph A aufgenommen wurde, ohne das zweite *iva* zu streichen, wodurch die völlig unmotivirte Wiederholung des *iva*, die Tisch. aufnimmt, entstand. Reine Schreibfehler sind das *οτι τηρωμεν και — ποιωμεν* statt *τηρουμεν* 1 Joh. 3, 22 (BCL, P fehlt), und das *ρουζηδον* statt *ροιζηδον* 2 Petr. 3, 10 (26. 28. 36. 39. 68), welcher Fehler auch in \aleph AL Jud. 16 (*μεμψιμυροι* statt *-μοιροι*, vgl. 69) wiederkehrt. Sonst finden wir in \aleph AL noch das *χριστου* zu *ιησου* hinzugefügt 2 Petr. 1, 2, dem wir schon wiederholt begegnet, und das *ηνεχθη ποτε προφητεια* 2 Petr. 1, 21 statt *ηνεχθη προφ. ποτε* (BCKP, vgl. Treg.txt. WH.), wo lediglich das Adv. mit dem Verb. verbunden ist. Dass in \aleph AP Jak. 5, 20 nur eine Emendation vollständig erhalten ist, sahen wir schon sub. a. Das *και πνευματος* nach *δι υδατος και αιματος* 1 Joh. 5, 6, wie das *και δυναμεως* nach *το της δοξης* 1 Petr. 4, 14 (Lchm.) sind offenbare Glossen. Vgl. noch das *εμπεκται* statt *εμπαικται* Jud. 18 und dazu \aleph AC 2 Petr. 3, 3.

7. Schon unter den unter Nr. 6 besprochenen Stellen besteht fast die Hälfte aus solchen, in denen C fehlt, wo es also möglich bleibt, dass alle drei Vertreter des älteren Textes mit dem jüngeren gegangen sein können. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn in einer Reihe von Stellen dies noch thatsächlich vorliegt.

a. Unter den Stellen, wo \aleph AC mit KLP geht, ist freilich keine einzige, in der von allen neueren Editoren die Lesart dieser Codices verworfen wird; nur WH. haben es mit mehr oder minder grosser Entschiedenheit bei allen gethan. Dass Tisch. meist dieselbe aufnimmt, kann bei seiner einseitigen Vorliebe für den Sin. nicht Wunder nehmen; aber auch er verwirft doch mit B 10. harl. Aug. Bed. WH. das *αμην* am Schlusse des 2. Petrusbriefes (3, 18) und die Glossirung von 1 Petr. 3, 16 aus 2, 12 (*εν ω καταλαουσιν υμων ως κακοποιων* statt *εν ω καταλαλεισθε*, vgl. B 69. 137. syr. Clem. WH. Treg. a. R.). Damit ist aber auch ausreichend constatirt, dass das Zusammen treffen dieser beiden Gruppen keineswegs die Richtigkeit der Lesart sicherstellt oder auch nur die allergewöhnlichsten Emendationen ausschliesst. Nun ist es aber doch im höchsten

Grade inconsequent, wenn Tisch. 2 Petr. 2, 7 gegen B Treg. WH. die Form $\epsilon\rho\rho\nu\sigma\alpha\tau\omicron$ bevorzugt, während er Kol. 1, 13. 2 Tim. 3, 11 die Form $\epsilon\rho\nu\sigma\alpha\tau\omicron$ aufnimmt, hier bloss auf die Autorität von AD, dort gegen \aleph ACDEKL (vgl. auch 2 Tim. 4, 17). Gewiss könnte das eine ρ schon in B aus Nachlässigkeit ausgefallen sein; aber da die Bildung mit doppeltem ρ unzweifelhaft die gewöhnlichere ist, so liegt doch nichts näher als dass diese der ungewöhnlicheren substituiert ist. Ganz derselbe Fall liegt aber Jud. 4 vor, wo nur WH. mit B die Medialbildung $\pi\alpha\rho\rho\epsilon\sigma\epsilon\delta\upsilon\eta\sigma\alpha\nu$ gegen das gewöhnliche $\pi\alpha\rho\rho\epsilon\sigma\epsilon\delta\upsilon\sigma\alpha\nu$ aufgenommen hat, obwohl doch die Entstehung jener aus dieser sich schlechterdings nicht erklären lässt. Wenn aber alle Editoren ausser WH.txt. die den LXX geläufige Form $\beta\epsilon\omega\rho$ 2 Petr. 2, 15 (B 81. tol. sah. arm.) verwerfen, so übersieht man, dass ursprünglich auch \aleph so in seinem Text las, und durch die Art, wie er das $\beta\omicron\omicron\omicron\rho$ damit zu der Unform $\beta\epsilon\omega\omicron\rho\omicron\omicron\rho$ verband, noch deutlich zeigt, dass ihm diese in einem Text, nach dem er seine Grundlage corrigierte, gegeben war. Das war aber nach Allem, was wir bereits kennen gelernt haben, der emendirte Text, und wir sehen hieraus nur, dass den Emendatoren die freier gräcisirte Namensform $\beta\omicron\omicron\omicron\rho$ geläufiger war als die enger dem Hebräischen angepasste, und dass die Annahme, die mit den LXX übereinstimmende Form müsse die sekundäre sein, ein Vorurtheil ist.

b. Was aber von diesen 5 Stellen gilt, gilt auch noch von 6 anderen. Es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass das in B 1. 45. Clem. Or. int. Ath. Cyr. Aug. (vgl. WH.) fehlende, keineswegs unentbehrliche, vielmehr nur die contextmässige Beziehung des Ausdruckes verdunkelnde $\nu\mu\omega\nu$ nach $\tau\omicron$ $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ 1 Petr. 1, 9 bloss aus Nachlässigkeit ausgelassen sein sollte, während die Applikation des allgemein gehaltenen Ausdrucks auf die Leser durch den ganzen Context so überaus nahe gelegt war. Ebenso wenig lässt sich der Ausfall des $\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$ vor $\sigma\omega\zeta\epsilon\tau\epsilon$ Jud. 23 (WH.) erklären, während seine Einschaltung behufs Hebung des harten Asyndeton so nahe gelegt war, und in der Weglassung des dritten Gliedes $\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\alpha\tau\epsilon$ (CKLP. vgl. 3, a) sich noch zeigt, dass die Emendatoren einen zweigliederigen Satz vor Augen hatten. In \aleph AC ist also nur neben dem eingebrachten $\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$ das ursprüngliche $\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\alpha\tau\epsilon$ er

$\varphi\omicron\beta\omega$ am Schlusse stehen geblieben, also die Emendation nur zur Hälfte aufgenommen, und dadurch der dreigliederige Satz entstanden. Aus Versehen konnte wohl das $\omicron\upsilon\varsigma$, aber sicher nicht das $\omicron\upsilon\varsigma \delta\epsilon$ ausfallen, zumal das $\delta\epsilon$ auch ohne $\omicron\upsilon\varsigma$ einen guten Sinn gab. Vollends aber die Wiederholung der Praep. in Parallelgliedern (1 Joh. 2, 24: *εν τω υιω και εν τω πατρι*) ist eine der gewöhnlichsten Emendationen (vgl. Apok. S. 27), weshalb das *εν* nach B vg. Aug. von Lchm. gestrichen, von WH. eingeklammert ist. Dass umgekehrt das nach *διοτι γεγραπται* und vor dem *οτι εγω αγιος* lästige *οτι* recit. 1 Petr. 1, 16 (B 31. 70. syr. WH. i. Kl.) entfernt ist, hat seine Analogie in der Entfernung des *οτι* recit. in CKLP 1 Joh. 2, 4 (3, a). Höchst auffallend ist es aber, wie man 2 Petr. 1, 17 die den Evangelien conformirte Stellung *ουτος εστιν ο υιος μου ο αγαπητος* der in B erhaltenen *ο υιος μου ο αγαπητος μου ουτος εστιν* (Treg. a. R. WH.) vorziehen konnte, obwohl noch P deutlich zeigt, dass auch er in seiner Grundlage so las und nur die emendirte Lesart aufnahm, aber das *ουτος εστιν* am Schlusse zu streichen vergass. Obwohl durch ihn das wiederholte *μου* etwas zweifelhafter wird, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch in diesem Punkte die inconforme Lesart die ursprüngliche ist. Endlich kann ich auch über Jak. 1, 22 nur urtheilen, dass die Verbindung des *μη μονον* Emendation ist und die Stellung des *μονον* nach *αχροαται* (B Vers. Thph., vgl. Lchm. Treg. a. R. WH.), der das *ου — μονον* 2, 24 entspricht, das Ursprüngliche. Vgl. noch das *αλλ επιστραφητε* statt *αλλα* (B WH.) 1 Petr. 2, 25, wo sicher λ nach $\lambda\lambda\lambda$ ausgefallen, vgl. \aleph AKL 1 Joh. 4, 18 und \aleph AKLP 1 Joh. 5, 18.

c. Dass das *αγιοι (του) θεου ανθρωποι* \aleph AKL 2 Petr. 1, 21 Emendation des *απο θεου ανθρωποι* (BP 68. 69. 137 arm. cop., vgl. Tisch. Trg. a. R. WH.) ist, weil doch die Propheten nicht gewöhnliche Menschen, sondern heilige Gottesmänner waren, erhellt schon daraus, dass in C 27. 29. Did. diese Lesart noch mit der emendirten verschmolzen ist (*απο θεου αγιοι*); und Jak. 1, 26 ist das *μη χαλιναγωγων γλωσσαι αυτου* statt *εαυτου* (BP 101. Thph. WH.txt.) nur die erste Hälfte der 6, a besprochenen Emendation, die wiederum von C und in anderer Weise von P nur zur Hälfte aufgenommen ist. Auch mit LP gehen \aleph AC 1 Joh. 3, 15, wo umgekehrt die auffallende

Vernachlässigung der Reflexion in BK Min. Thph. Oec. (*εχει ζωην αιωνιον εν αυτω*, vgl. Lchm. Treg. WH.txt.) von den Emendatoren verbessert ist (vgl. \aleph 1 Joh. 5, 10), und 2 Petr. 2, 20, wo die Hinzufügung des *ημων* nach *κυριου* gegen BK Min. Oec. (Treg.txt. WH.txt.) doch nur den ganz geläufigen Ausdruck (vgl. 1, 11, aber auch 1, 2. 8) herstellt. An der einzigen Stelle aber, wo \aleph AC mit L allein gegen BKP das *υπερ ημων* (*υμων*) vor *απεθανεν* hinzufügen (1 Petr. 3, 18), hat dasselbe Niemand aufzunehmen gewagt.

8. a. Die Betrachtung der Varianten, in denen die Vertreter des älteren Textes mit denen des jüngeren zusammengehen, wirft zunächst ein ganz neues Licht auf diesen selbst. Fanden wir schon (I, 1, vgl. I, 4), dass die Vertreter desselben ungleich häufiger zusammengehen, als in der Apokalypse, so tritt diese Thatsache uns noch viel auffälliger entgegen, wenn wir die Varianten hinzunehmen, in denen KLP mit den Vertretern des älteren Textes zusammengehen. Fanden wir dort schon 74, in denen alle drei zusammengehen, so kommen hier nicht weniger als 95 dazu, so dass KLP gegen 170 Fehler gemeinsam haben. Gingen dort je zwei von ihnen noch 77mal zusammen, so kommen hier noch 65 Stellen hinzu. Von diesen 142 Stellen sind aber nicht weniger als 107 solche, in denen P entweder fehlt oder das Richtige erhalten hat, da zu den 61, in denen KL allein zusammengehen, noch 46 kommen, in denen sie mit Vertretern des älteren Textes stimmen. Dagegen gehen LP 9 mal für sich und 11 mal mit \aleph , A, C zusammen, KP 7 mal für sich und 5 mal mit \aleph , A, C.

b. Hiernach unterliegt es keinem Zweifel, dass in den katholischen Briefen der emendirte Text bereits ungleich umfassender und gleichmässiger als in der Apokalypse die Vertreter des jüngeren Textes beeinflusst hat, da über 310 mal je zwei von ihnen oder alle drei zusammengehen, und zwar 151 mal für sich allein, 160 mal mit Vertretern des älteren Textes. Nur P hat sich von diesem Einfluss noch reiner erhalten, da er über 100 mal nicht mit den anderen geht, während K und L nur je 15 oder 20 mal ihren eigenen Weg gehen. Allerdings kommen auch hier unter jenen 160 Lesarten noch 16 vor, die sicher nicht aus dem emendirten Text sind, wie wir dort unter den 151 fast doppelt soviel (30) fanden; und sicher wird von manchen Emen-

dationen und Conformationen, deren Charakter sich nicht sicher bestimmen lässt, dasselbe gelten; aber die weit überwiegende Mehrzahl jener 310 Varianten trägt so sehr einen gleichartigen Typus, dass sie aus einem absichtlich emendierten Texte herkommen müssen.

c. Viel seltener ist es dagegen der Fall, dass Einzelne dieser Gruppe mit Vertretern des älteren Textes zusammengehen. Hier treten, zu den über 160 Sonderlesarten, die wir I, 7, a betrachteten nur 71 hinzu, in denen K, L oder P mit \aleph , A, C zusammengehen, und von diesen stammen wenigstens 23, vermuthlich aber noch viele Emendationen und Conformationen, deren Charakter sich nicht näher bestimmen lässt, aus dem älteren Texte, also aus der dem jüngeren mit dem älteren gemeinsamen Grundlage, auf die wir schon die grössere Hälfte jener Sonderlesarten zurückführen mussten. Da nun die so viel geringere Zahl der emendierten Lesarten in P ohnehin zeigt, dass derselbe diese Grundlage noch treuer bewahrt hat, so ist es nicht zu verwundern, dass er für sich allein 41 mal mit Vertretern des älteren Textes geht, während er nur 56 Sonderlesarten zeigte. Auch hier bewährt sich die in der Apokalypse (S. 150 f.) beobachtete Verwandtschaft von P mit C; denn während er mit \aleph und A je 5 und 8 Fehler theilt, theilt er mit C allein 17, und während er mit \aleph A 3 theilt, theilt er mit AC und \aleph C 8. Dagegen gehen K, L für sich je 11, resp. 19 mal mit \aleph , A, C, während sie für sich je 63 und 44 Sonderlesarten zeigten. Es begreift sich leicht, dass K, der am häufigsten seinen eigenen Weg geht, auch am seltensten mit den Vertretern des älteren Textes zusammentrifft.

9. a. Viel wichtiger noch ist die Betrachtung der Verwandtschaft von \aleph AC mit KLP für die Charakterisirung jener Vertreter des älteren Textes. Fanden wir unter den c. 515 Sonderlesarten von \aleph , A, C über 160, die mehr oder weniger mit den eigenthümlichen Fehlern von KLP d. h. mit dem emendierten Texte verwandt sind (vgl. II, 11, b. d), so treten dazu noch gegen 200 derartige, welche \aleph , A, C einzeln oder gemeinsam direkt mit K, L, P theilen; denn von den 231 in diesem Abschnitt besprochenen Lesarten sind allerdings gegen 40, die sicher nicht zu den eigenthümlichen Fehlern von KLP gehören, also in K, L, P wie in \aleph AC aus der ihnen gemeinsamen Grund-

lage erhalten sind. Und wenn auch dazu noch sicher eine nicht geringe Zahl von Emendationen und Conformationen kommt, deren Charakter sich nicht sicher bestimmen lässt, so wird doch die grosse Mehrzahl der Fehler, in denen \aleph AC mit KLP zusammengehen, aus dem emendirten Texte stammen. Es erhellt daraus also bereits, wie ungemein gross der Einfluss ist, welchen dieser auf die drei Vertreter des ältesten Textes erlangt hat.

b. Während \aleph AC für sich nur vier Fehler gemein hatten, theilen sie gemeinsam mit den Vertretern des emendirten Textes 16 offenbare Emendationen, darunter 10 mit KLP zusammen, so dass sich schon hier zeigt, in welchem Umfange der emendirte Text allmählich zur Herrschaft gelangt ist und den Text conform gestaltet hat. Wenn wir unter sich \aleph A am häufigsten, nämlich 31 mal zusammen gehen sahen, so treffen sie noch öfter (36 mal) mit den Vertretern des emendirten Textes zusammen, darunter wieder 17 mal mit KLP und 9 mal mit KL, nur 10 mal ziemlich gleich oft mit K, L, P allein. Während AC dagegen nur 8 mal allein zusammengingen, gehen sie zusammen 24 mal mit den Vertretern des emendirten Textes; und zwar theilen sie 8 offenbare Emendationen mit KLP, 12 mit je zwei von ihnen (die Hälfte davon mit KL) und 4 mit P allein. Wie aber \aleph C schon am seltensten für sich zusammengingen (7 mal), so gehen sie auch nur 15 mal mit den Vertretern des emendirten Textes, und zwar 7 mal mit KLP, 4 mal mit P, 2 mal mit KL und je einmal mit K, L allein. Es gehen also etwa 90 mal \aleph AC gemeinsam oder je zwei von ihnen mit den Vertretern des emendirten Textes und zwar 43 mal mit KLP gemeinsam, 27 mal mit je zwei von ihnen (darunter 19 mal mit KL) und 21 mal mit Einzelnen von ihnen (darunter 11 mal mit P).

c. Während die Zahl der Sonderlesarten von \aleph , A, C eine ausserordentlich verschiedene ist, nämlich je 217, 162 und 85, geht jeder Einzelne von ihnen fast ganz gleich oft mit den Vertretern des emendirten Textes, nämlich je 46, 49, 45 mal. An den Stellen, in denen die Vertreter des älteren Textes gemeinsam mit denen des jüngeren zusammengehen, ist am stärksten A (76 mal), fast gleich stark \aleph , C (je 67, 65 mal) theilhaftig. Es zeigt sich also, dass die Zahl der Sonderlesarten jedes Einzelnen im umgekehrten Verhältniss zu der Zahl von Fehlern

steht, die er mit den Vertretern des emendirten Textes theilt. Diese Erscheinung erklärt sich einfach daraus, dass unter dem Einfluss des emendirten Textes nicht nur die Fehler desselben eingebracht, sondern auch die Fehler des älteren Textes entfernt sind. Während \aleph 55 Sonderfehler mehr als A hat, zeigt sich A 125 mal an Fehlern von KLP beteiligt, \aleph nur 113 mal. Da aber von C ein volles Viertel fehlt, so theilt er verhältnissmässig häufiger als beide Fehler von KLP (110 mal), während er bei weitem am wenigsten Sonderfehler hat. Auf ihn ist also der Einfluss des emendirten Textes am stärksten gewesen. Im Einzelnen theilen \aleph AC ganz gleichmässig die KLP gemeinsamen Fehler, nämlich \aleph und A je 18, C 16 d. h. verhältnissmässig mehr als sie. Dazu kommen bei \aleph 10, bei A 9, bei C 8 Fehler, in denen sie mit KL zusammengehen, mit KP und LP treffen sie nur vereinzelt zusammen, \aleph 4 mal, A 5 mal, C 2 mal; also im Ganzen mit mehreren der Gruppe \aleph und A je 32, C 26 mal. Ungleich seltener treffen sie mit Einzelnen der Gruppe zusammen, so mit K \aleph 4 mal, A und C nur je einmal, mit L \aleph 5 mal, A 8 mal, C nur 1 mal. Dagegen trifft mit P allein \aleph 5 mal, A 8 mal, dagegen C 17 mal zusammen. Hier tritt also ein sehr merkwürdiges Verwandtschaftsverhältniss von C und P hervor (vgl. 8, c).

d. Endlich ist noch bemerkenswerth, dass unter den Fehlern, die A allein mit den Vertretern des jüngeren Textes theilt, die grösste Zahl solcher vorkommt, die sicher nicht Emendationen, sondern Fehler des ältesten Textes sind, nämlich 15, während sich in denen, die \aleph mit ihnen theilt, 11 und in denen, die C mit ihnen theilt, nur 7 derartige finden, und während unter den Fehlern, die mehrere gemeinsam mit Vertretern des jüngeren Textes theilen, überhaupt nur 6 derartige vorkommen. Es ist sehr begreiflich, dass am seltensten die gleichen Fehler in mehreren Vertretern beider Gruppen zugleich conservirt sind; dass aber in A verhältnissmässig viele derselben erhalten sind, beweist, dass auf ihn der Einfluss des emendirten Textes noch kein so durchgreifender gewesen ist wie es nach der Abnahme der Sonderfehler in ihm und der Zunahme der Varianten, in denen er mit den Vertretern des jüngeren Textes geht, scheinen konnte.

IV. Der Codex Vaticanus.

1. Obwohl der Cod. B mit zu den Repräsentanten des älteren Textes zählt und darum auch überreichlich an den Fehlern desselben theilnimmt, so hat er doch darin eine einzigartige Eigenthümlichkeit, dass er von den spezifisch emendirten Lesarten noch so gut wie ganz frei ist, also noch keinen Einfluss des emendirten Textes zeigt. Dies zeigt sich sofort, wenn wir die in ihm vorkommenden Vertauschungen von Worten und Wortformen betrachten.

a. Eine Emendation könnte ja das *οὐκ ἔχων* statt *ἔχω* **3 Joh. 4** sein, sofern dasselbe sich an *ἐχαρην λιαν* anschliesst und also die beiden asyndetisch aneinandergereihten Sätze verbindet. Aber wenn man sieht, wie B gleich darauf das sinnlose *χαριν* (7. 35 vg. cop. WH.txt.) statt *χαραν* schreibt, so wird man darauf verzichten müssen, hier absichtsvolle Aenderung zu suchen, und sich erinnern, dass wir in **2 Joh. 12** (II, 5, b), in **C 2 Petr. 2, 16** (II, 5, b) und häufig in der Apokalypse (S. 17. 57) ein *ν* am Schlusse irrthümlich zugesetzt fanden. Auch das *ο μισων τον αδελφον εαυτου* statt *αυτου* **1 Joh. 3, 15** könnte durch Hervorhebung der Reflexion den Gedanken verschärfen; wenn man aber sieht, wie dicht daneben gegen fast alle Majuskeln das auffallende *εν αυτω* erhalten (III, 7, c), so wird man jenes *εαυτου* schwerlich für absichtlich eingebracht halten. So bliebe nur noch die Verwandlung des ungewöhnlichen *συμεων* in das gewöhnliche *σιμων* **2 Petr. 1, 1** (Min. aeth. Occ., vgl. Lchm. WH.txt.), das aber neben dem *πετρος* ebensogut eine auf flüchtiger Abschrift beruhende Wiedergabe des Namens in der geläufigen Form sein kann, bei der der Schreiber nur nicht den Unterschied der Namensform bemerkte.

Was sich sonst noch derartiges findet, kann vollends auf keinerlei Absicht zurückgeführt werden, sondern gehört zu den ganz willkürlichen Aenderungen, die dem älteren Texte so charakteristisch sind. So das *χαλιων* statt *χαλιναγωγων* **Jak. 1, 26**, das vielleicht auf blosser Nachlässigkeit beruht; das *εληλυθεναι* **1 Joh. 4, 2** (99. Theod. vg. Lat., vgl. Treg. u. WH. a. R.) statt *εληλυθοτα*, und das *τας αμαρτιας υμων* (WH. a. R.) statt *ημων* **1 Petr. 2, 24**. Vielleicht kann man dahin auch das *χρυσου* statt *χρυσιου* **1 Petr. 1, 7** rechnen, das nach 1, 18 ohne Zweifel falsch ist, wenn hier nicht bloss das *ι* aus Nachlässigkeit ausgefallen. Völlig gedankenlos ist das *εγραψας* statt *εγραφα* **3 Joh. 9**, wobei wir uns erinnern, dass wir sowohl in L (2 Joh. 8, vgl. I, 6, c. 7, a) als in \aleph (1 Petr. 3, 4, vgl. II, 3, a) ein ganz sinnloses C am Schlusse zugesetzt fanden; und die Verwandlung des *ηγαπησεν* in *ηγαπησαν* **2 Petr. 2, 15** (arm. Treg. WH. a. R.), die freilich nur in einem Texte möglich war, wo ursprünglich das *ος* fehlte (vgl. \aleph B und dazu III, 4, a), da nun das Verb. dem *επλανηθησαν* parallel zu stehen schien, während doch ein Blick auf das folgende *ελεγξιν δε εσχεν* die völlige Unmöglichkeit dieser Auffassung gezeigt hätte. Ganz sinnlos vollends ist die Verwandlung des *χρισμα* in *χαρισμα* **1 Joh. 2, 27**, der gegenüber man nicht daran hätte denken sollen, der Verwandlung des *χαραν* in *χαριν* **3 Joh. 4** (s. o.) noch einen Sinn abgewinnen zu wollen; oder des *εγκοπτεσθαι τας προσευχας* in *ταις προσευχαις* **1 Petr. 3, 6** (WH. a. R.), wobei man sich vielmehr an das *αμαρτιας* \aleph **2 Petr. 2, 14** und das *βραδυτητα* statt *-τα* **2 Petr. 3, 9** hätte erinnern sollen. Dahin gehört auch das *αφωνον εν ανθρωποις φωνη* statt *ανθρωπου* **2 Petr. 2, 16** und das sinnlose *συνεστωσης* statt *-σα* **2 Petr. 3, 5**.

b. Conformationen haben wir überall bereits im älteren Texte gefunden, wie im emendierten, besonders solche nach Parallelstellen, wie **2 Petr. 2, 13**, wo *εν ταις αγαπαις αυτων* (vg. aeth. sab. Ephr., vgl. Lchm., Treg.txt. WH. a. R.) statt *απαταις* geschrieben ist nach **Jud. 12**. So findet sich auch hier **1 Petr. 2, 8** das *απειθοντες* in *απιστουντες* conformirt nach v. 7, wo umgekehrt die Emendatoren das *απιστουσιν* in *απειθουσιν* verwandelten nach v. 8 (III, 2, a); **1 Petr. 2, 1** *υποκριων* statt *-σεις* (cop. Clem. Or. int. Aug. WH.txt.) nach *κακιαν — δολον*, und **1 Joh. 2, 25** *επηγγειλατο υμιν* statt *ημιν* (31. am. fu. Lchm.

nach v. 24, wo viermal *υμεις* — *υμιν* — *υμιν* — *υμεις* steht. Insbesondere aber zeigt sich der mechanische Charakter dieser dem älteren Texte eigenen Conformationen in dem *περι των ημετερων δε μονων* (Min. sah. cop. Orig. WH. a. R.) 1 Joh. 2, 2 und *εν τω υδατι μονω* 1 Joh. 5, 6 (WH. a. R.) statt *μονον*, sowie in dem *αστερες πλανητες* statt *-ται* Jud. 13 (WH. a. R.). Offenbar gedankenlos ist aber nach der Anrede *αγαπητοι* 1 Joh. 3, 21 das *εαν η καρδια μη καταγνωσκη, παρηγοιαν εχει* (29) statt *εχομεν*, woran sich sofort *και — λαμβανομεν* anschliesst, sowie das *ει* (3. 101) — *γενοισθε* 1 Petr. 3, 13 statt *εαν* — *γενησθε*, das dem folgenden *ει — πασχοιτε* conformirt ist, oder das *οτε μιχαηλ* Jud. 9 statt *ο δε* nach dem gleich folgenden *οτε*, das darum in *τοτε* verwandelt ist. Grobe Fehler aber sind durch solche mechanische Conformationen entstanden Jud. 12 (*νεφελαι ανυδροι — παραφερομενοι* statt *-ναι*, vgl. 16. 25. 119), 1 Petr. 4, 1 (aeth. WH.txt.: *πεπανται αμαρτιας* statt *-ιας* vor dem gleich folgenden *επιθυμιας*; doch vgl. auch die oben besprochene Stelle 3, 6), 4, 3 (*οινοφλυγιοις* statt *-ιας* vor *κωμοις*) und 1 Joh. 2, 25 (*την ζωην την αιωνιαν* statt *-ιον*).

c. Dass Verbalformen, wie das *ελαβατε* 1 Joh. 2, 27, Specialitäten des älteren Textes sind, die man so wenig, wie das *ειπας* und *ειχαμεν* in A, \aleph A (III, 6, a) in den Text nehmen darf, haben wir schon bei der Apok. gesehen. Dasselbe gilt aber von dem *εορακα* statt *εωρ.*, das B zwar durchgängig hat (1 Joh. 1, 1. 2, 3. 3, 6. 4, 20. 3 Joh. 11), das aber doch nur Schreiber-eigenthümlichkeit sein kann, da B es im Evng. unter 21 Malen nur viermal hat und es auch sonst im N. T. überall höchst ungleich bezeugt ist (mit Ausnahme der Paulusbriefe). Ueberaus zahlreich aber sind die eigentlichen Schreibfehler. Dazu gehört sicher schon das *υηκουεν* 1 Petr. 3, 6 (31. vg. Lchm. WH. Treg. a. R.), wo das C vor E übersehen ward. Dass die Form auch so einen Sinn giebt, ist eben der Grund, weshalb das Versehen nicht bemerkt wurde. Ebenso ist auch in dem *σαντων* Jak. 2, 8 das E nach C übergangen und ebenso in *αυτοις* (statt *εαντοις*) nach *επαγοντες* 2 Petr. 2, 1 (31). Vgl. noch den Ausfall des E von *εαν* nach O 1 Joh. 3, 22 (*ο αν αιτωμεν*), und nach *και* 5, 15 (Lchm.). Dahin gehört ferner der Ausfall des Θ vor O (1 Petr. 2, 1: *φονους* statt *φθονους*) und des C (3 Joh. 6: *ου καλωσ ποιησεις*), wie des N (1 Joh. 2, 14:

$\tau\omicron$ $\alpha\pi$ $\alpha\rho\chi\eta\varsigma$) am Wortschluss. Auch ganze Silben sind in B ausgefallen, wie in $\mu\alpha\tau\alpha\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ 2 Petr. 2, 18, $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ Jak. 3, 6, und das $\tau\omega\upsilon\upsilon$ von $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\upsilon\nu\tau\omega\upsilon$ 3 Joh. 3 am Schlusse der Zeile. Eine blosse Vocalvertauschung ist das $\iota\omega$ — $\delta\alpha\pi\alpha\eta\sigma\epsilon\tau\epsilon$ Jak. 4, 3, wie das $\nu\epsilon\phi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ statt $\nu\eta\phi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ 1 Petr. 1, 13, und eine Vertauschung von $\omicron\iota$ und $\alpha\iota$, wie in $\sigma\upsilon\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ 1 Petr. 1, 14.

d. Von orthographischen Eigenheiten bemerke noch das $\sigma\upsilon\chi$ $\iota\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ 1 Petr. 1, 8 und das $\lambda\omega\theta$ statt $\lambda\omega\tau$ 2 Petr. 2, 7 (am. fu.). Vgl. umgekehrt das $\sigma\iota\lambda\beta\alpha\nu\omicron\nu$ statt $\sigma\iota\lambda\omicron\nu\alpha\nu\omicron\nu$ 1 Petr. 5, 12. Das $\epsilon\lambda\epsilon\nu\zeta\iota\nu$ 2 Petr. 2, 16 wird so wenig aufzunehmen sein, wie das $\epsilon\nu\kappa\omicron\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ \aleph 1 Petr. 3, 7 (Tisch.). So wenig wie das $\chi\rho\epsilon\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\varsigma$ 1 Petr. 4, 16 oder $\epsilon\rho\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\alpha$ Jak. 3, 16 (101), wird das $\eta\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ Jak. 5, 17 (Tisch. Treg. WH.) aufgenommen werden dürfen, während ι statt $\epsilon\iota$ nur Jak. 3, 14 geschrieben wird, wo die Vocale der Silben vertauscht sind ($\epsilon\rho\epsilon\iota\theta\iota\alpha$). Endlich bemerke noch die Vertauschung von $\alpha\iota$ und ϵ Jak. 2, 13 ($\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\alpha\upsilon\chi\alpha\tau\alpha\iota$ statt $-\tau\epsilon$). — Wie B 1 Petr. 4, 17 $\alpha\pi\omicron$ $\eta\mu\omega\upsilon$ statt $\alpha\phi$ $\eta\mu\omega\upsilon$ liest gegen alle Zeugen, so umgekehrt 2, 4 $\upsilon\pi$ $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\upsilon$ statt $\upsilon\pi\omicron$.

2 a. Dass diese Fehler keineswegs alle! dem Schreiber von B auf Rechnung zu setzen sind, erhellt klar daraus, dass er völlig gleichartige mit den Vertretern des ältesten Textes gemeinsam hat, die also bereits aus ihrer gemeinsamen Grundlage stammen. So haben \aleph B Jak. 1, 17 das sinnlose $\tau\rho\omicron\pi\eta\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\sigma\chi\iota\alpha\sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, das nur durch eine ganz mechanische Conformation des $\alpha\pi\omicron\sigma\chi\iota\alpha\sigma\mu\alpha$ nach dem Genit. $\tau\rho\omicron\pi\eta\varsigma$ entstanden sein kann; und schreiben 1 Petr. 4, 15 $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\epsilon\iota\pi\iota\sigma\kappa\omicron\kappa\omicron\varsigma$, wo trotz aller neueren Editoren wohl nur das O vor ϵ ausgefallen sein wird, das A noch las (II, 5, a). Vgl. noch das $\mu\epsilon\iota\sigma\eta$ \aleph B 1 Joh. 4, 20 statt $\mu\iota\sigma\eta$. — Dieselbe Conformation wie B 1 Joh. 2, 25 ist in AB das $\iota\omega$ η $\chi\alpha\rho\alpha$ $\nu\mu\omega\upsilon$ $\pi\epsilon\pi\lambda.$ η 2 Joh. 12 (Min. vg. cop. aeth., Lchm. Treg. WH.txt.) statt $\eta\mu\omega\upsilon$, das einfach dem vorhergehenden $\nu\mu\upsilon$ — $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\nu\mu\alpha\varsigma$ conformirt ist. Conformation nach 1 Joh. 1, 4 kann die Lesart von \aleph KLP nicht sein, da dort die Emendatoren η $\chi\alpha\rho\alpha$ $\nu\mu\omega\upsilon$ haben (vgl. III, 4, b). Ebenso ist das $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ Jud. 5 (AB 6. 7. 13. 29. vg. Vers., Lchm., Treg. u. WH. a. R.) statt $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ eine der völlig gedankenlosen Aenderungen, wie sie nur im älteren Texte vorkommen. Das an sich doppeldeutige $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ sollte erläutert werden, und, indem die Ab-

schreiber es in seinem namentlich bei Paulus häufigsten Sinne als Bezeichnung Christi fassten, übersahen sie, dass dies in jenem Zusammenhange ganz sinnlos ist. Das *ακατακαστους* 2 Petr. 2, 14 (AB, Lchm. WH. Trg. a. R.), das man vergebens zu erklären sich abmüht, ist ein einfacher Schreibfehler, wie das *αχηρω* statt *αχημ*. A 2 Petr. 1, 19 (II, 5, c. Anm.), und ebenso das *τηρει αυτου* 1 Joh. 5, 18 (AB 105, Tisch. Treg. WH.) statt *εαυτου*, wenn es nicht mechanische Conformation nach dem folgenden *αυτου* ist. Das halbe Zusammentreffen von *ερειθια* B Jak. 3, 14 mit *ερειθεια* (A) ist wohl Zufall, da dort nicht *ει* statt *ι* geschrieben, sondern die Vokale in den beiden Silben vertauscht sind. — Auch in BC haben wir 1 Petr. 4, 5 eine ganz willkürliche, vielleicht nur durch Zusammenlesen der beiden Worte entstandene Aenderung des *εχοντι κριναι* in *κρινοντι* (69. 137 WH.), die nach dem *ετοιμως* geradezu sinnlos ist; und eine ganz mechanische Conformation nach dem dicht vorhergehenden *αγαπατε* in der Verwandlung des *αγαλλιασθε* 1 Petr. 1, 8 in *αγαλλιατε* (Or. Treg. a. R. WH.), das nach 1, 6. 4, 13 sicher falsch ist. Völlig gedankenlos ist auch die Verwandlung des *τηρησατε* Jud. 21 in *τηρησωμεν*, das Niemand aufzunehmen gewagt hat, obwohl C, um die Lesart, die er in seinem Texte fand, möglich zu machen, das *υμεις* — *υμων* v. 20 in *ημων* geändert hat. Es ist jene Aenderung in der Grundlage von BC aber aus dem so häufigen Bestreben hervorgegangen, die in *τηρησατε* liegende Ermahnung zu verallgemeinern. Vgl. noch 1 Petr. 2, 18, wo in BC das *ν* von *επεικεισιν* vor *αλλα* ausgefallen. — Für eine ganz ähnliche paränetische Wendung, die doch wegen des vorausweisenden *ταυτην* und des *εις ην* im Context ganz unmöglich ist, dagegen vielleicht als Gegensatz zu dem *ω αντιστητε* v. 9 gemeint war, halte ich das von allen neueren Editoren aufgenommene *εις ην στητε* 1 Petr. 5, 12 (Min.) statt *εστηκατε* in SAB (C fehlt). Vgl. noch das *σειροις* (ABC) statt *σιροις* 2 Petr. 2, 4, das schon aus dem ältesten Texte stammt, da auf Grund dieser Lesart KLP *σειροις* in *σειραις* verwandelt haben (I, 1, a).

b. Dass sich manche dieser Fehler auch bei den Vertretern des jüngeren Textes noch erhalten haben, zeigt 1 Joh. 5, 15, wo ABK Min. Oec. (Lchm. Treg.), genau wie 1 Joh. 3, 22 (B, vgl. 1, c) *ο αν* statt *ο εαν* schreiben, indem das *€* nach *O* ausfiel,

und 2 Petr. 3, 7, wo das sinnlose *τω αυτω λογω* (ABP 27. 29. 69. 127. al. vg. sah. cop. arm. Did.) statt *αυτου*, obwohl es alle neueren Editoren (Treg. wenigstens a. R.) aufnehmen, eine ganz mechanische Conformation ist, wie AKL 1 Joh. 2, 27 (III, 2, b). Vgl. noch das *μεγαλιωτητος* BCL 2 Petr. 1, 16 und das *αλλ εν* 1 Joh. 3, 18, wo wohl nur zufällig BC mit KLP zusammentrifft, da der emendirte Text so häufig die Apostrophirung einführt, während in BC das λ nach $\lambda\lambda\lambda$ leicht abfiel.

Auch allein haben die Vertreter des jüngeren Textes aus ihrer Grundlage noch Fehler von B erhalten. Dahin rechne ich das *δεδωκεν υμιν* 1 Joh. 3, 1 (BK 22. 31. 80. 100) statt *ημιν*; das ganz mechanisch dem *ιδετε* conformirt ist, das *υποδειγμα—ασεβειω τεθεικως* 2 Petr. 2, 6 (BP 69. 137. WH) statt *ασεβειν*, das neben dem *μελλοντων* völlig sinnlos ist; und das *εαν ο κυριος θελη* Jak. 4, 15 (BP 69, WH.txt. Treg. a. R.) statt *θειση*, das ein blosser Schreibfehler ist, indem das Auge des Abschreibers von einem H auf das andere abirrte. Vgl. noch das *κακοπαθιας* BP Jak. 5, 10 (WH) statt *κακοπαθειας* und das *συμπροσβυτερος* BKLP 1 Petr. 5, 1 (Lchm. Treg.) statt *συνπροσβ.* (NA, C fehlt).

Sogar das in BKL Min. Thph. Oec. erhaltene *δια δοξης και αρετης* 2 Petr. 1, 3 (WH.txt.) statt *ιδια δοξη και αρετη* halte ich für ganz mechanische Conformation nach dem folgenden *διων*. Dass es keine absichtliche Emendation ist, erhellt daraus, dass erst die Buchstabenähnlichkeit des *ιδια* mit *δια* dazu den Anlass gab.

3. a. Schon das ist sehr auffällig, dass B nirgends mit anderen Vertretern des älteren oder gar des jüngeren Textes Zusätze theilt, dergleichen noch am ehesten als Emendationen erscheinen könnten, und auch für sich allein nur vier Zusätze. Davon ist das *και ο εορακαμεν* 1 Joh. 1, 2 (40) eine ganz mechanische, ja gradezu sinnlose Conformation nach v. 1, und jedenfalls ebenso ganz mechanisch die Wiederholung des Artikels nach *τα πλοια* Jak. 3, 4 (*τα τηλικαντα οντα κτλ.*). Aber auch das *χριστος* nach *ιησους* 1 Joh. 4, 15 (arm. WH. i. Kl.) ist ganz gedankenlos nach 4, 2 conformirt, da ein Blick auf 2, 22. 5, 1. 5 zeigt, wie unpassend dasselbe ist, und ebenso das der Ausdrucksweise des Briefes (vgl. 3, 16) widersprechende *εν τω χριστω* 1 Petr. 5, 10 (WH. a. R.), das vielleicht nach 5, 1 conformirt ist.

b. Dem gegenüber findet sich eine sehr grosse Zahl von Auslassungen, die von vorn herein leicht aus Nachlässigkeit entstanden sein können. Nur zweimal scheint eine ganz mechanische Conformation vorzuliegen, nämlich bei der Weglassung des Artikels vor *κυριος* **Jak. 5, 11** (WH. a. R.) nach *το τελος κυριου*, und bei dem *ανδρες ομοιως* **1 Petr. 3, 7** statt *οι ανδρες*, wo dem Schreiber wohl das *ομοιως γυναικες* aus v. 1 vorschwebte. Wie solche Auslassungen reine Nachlässigkeiten sind, zeigen besonders Stellen, die dadurch ganz sinnlos werden, wie das *εν τω ονοματι* ohne *του κυριου* **Jak. 5, 14** (WH. i. Kl.), wo übrigens das blossе *κυριου* in A halbe Restitution sein könnte (vgl. II, 8, b.); das *αλλα το αυτου χρισμα* statt *αλλ ως το κτλ.* **1 Joh. 2, 27** (25. aeth. Aug. Hier. WH. a. R.), und das *δικαιος* ohne Artikel **2 Petr. 2, 8** (Lchm. WH.txt.); aber auch das *ινα υμας προσαγαγη* ohne *τω θεω* **1 Petr. 3, 18**, wo übrigens das artikellose *θεω* in C (II, 8, c) ebenfalls halbe Restitution sein könnte, verliert doch eigentlich seinen Sinn, und ebenso das *ο λογος* ohne *του θεου* **1 Joh. 2, 14** (sah. WH. i. Kl.), wenn der Abschreiber nicht etwa an den Logos (1, 1) dachte. Ebenso werden aber reine Nachlässigkeiten sein das *το εν αυτοις πνευμα* ohne *χριστου* **1 Petr. 1, 11**, das *παρα πατρος* ohne Artikel **2 Joh. 4**, und das *ποια ζωη υμων* **Jak. 4, 14** ohne *η* vor *ζωη*. Ebenso lässt sich für den Ausfall des ganzen Verses **1 Petr. 5, 3** keinerlei Grund absehen, oder gar für den Ausfall des *εχοντες* **1 Petr. 2, 12**. Allenfalls möglich wäre das *ζητων καταπιειν* ohne *τινα* dazwischen **1 Petr. 5, 8** (WH.txt.), das *τας ψυχας* ohne *αυτων* **1 Petr. 4, 19** (WH.txt.), und das *ποταπος δει υπαρχειν* ohne *υμας* **2 Petr. 3, 11** (WH. i. Kl.); aber bei dem thatsächlichen Vorkommen so vieler Nachlässigkeiten lässt sich auf diese Möglichkeit hin kein textkritischer Verdacht gegen die Lesart der übrigen Majusc. gründen.

c. Fast ebensoviel Auslassungen sind offenbar reine Schreibfehler. So die Auslassung des *των αιωνων* nach *τους αιωνας* **1 Petr. 5, 11** (36. 99. cop. arm. WH.), des *αυτου* nach *προσωπου* **Jak. 1, 11**, des *ου* nach *μου* **Jak. 2, 4** (ff. WH. a. R.), des *γαρ* nach *ωσπερ* **Jak. 2, 26** (arm. aeth. WH.txt.), des O vor *ΘΕΟC* **1 Petr. 5, 5** (177. WH. i. Kl.) und **Jak. 2, 19**, wo noch dazu ein C vorherging (69. Thph. WH.txt. Treg. a. R.), sowie des O vor *αδελφος* nach *ΔΕ* **Jak. 1, 9** (arm. WH. i. Kl.).

Offenbar per hom. ist das *και βιθυνιας* nach *ασιας* 1 Petr. 1, 1 ausgefallen. Wie 1 Joh. 2, 20 ein *και* vor *οιδατε* ausgefallen (sah. WH.txt.), das doch unmöglich fehlen kann, so 1 Petr. 3, 1 ein *και* vor *ει* (57. 69. 104. arm. cop. WH.txt.), wenn hier nicht schon im älteren Texte *ει* vor *και* stand (CK, vgl. III, 3, c), wodurch sich der Ausfall um so leichter erklärt. Sicher stammt schon aus der Grundlage von B der Ausfall des O nach OIC vor *ζωφος* Jud. 13 (WH. a. R.), da offenbar erst in Folge dessen auch das *του* vor *σκοτους* ausgelassen ist, und ebenso der Ausfall des *ητε* nach *ιαθητε* 1 Petr. 2, 25, da deswegen in B auch das *γαρ* danach ausgelassen ist.

4. a. Mussten wir schon in den vorher besprochenen Stellen zuweilen vermuthen, dass das Fehlen eines Wortes bereits aus der Textgrundlage von B stammt, so bestätigt sich das dadurch, dass B ganz gleiche Fehler auch mit A und C theilt. So ist in AB 1 Petr. 1, 12 das EN zwischen *μαC* und *Πνευματι* offenbar durch Schreibversehen ausgefallen (13. 73. 133. vg. Did. Cyr.; Lchm. Treg. WH.), da das *εν* unmöglich Emendation sein kann; so Jud. v. 5, wo das zweite *μας* nach *ειδοτας* (⌘KL, Theoph. Oec.) so leicht ausfiel, zumal es garnicht vermisst wurde, und daher sicher mit Unrecht von Lchm. Tisch. Treg. WH. gestrichen ist, obwohl sich ein Grund seiner Hinzufügung garnicht denken lässt. Ebenso das *ουτως* nach *αυτος* 1 Joh. 2, 6 (3. 34. 65. 81. 180. vg. sah. aeth. Clem. Or. int.; Lchm. Treg., WH.txt.), und das *θεμελιωσει* nach *σθενωσει* 1 Petr. 5, 10 (vg. aeth. Lchm. Treg.txt. WH.), wie vielleicht auch in beiden die Worte *θειον αγαπα και τον* nach *τον* ausgefallen sind (1 Joh. 4, 21), wodurch der Satz sinnlos wird. Ebenso ist aber in BC 2 Petr. 2, 6 das *καταστροφη* vor *κατεκρινεν* ausgefallen (27. 29. 68. cop. WH. Treg. a. R. i. Kl.), wie das *το* vor *οφελος* nach *τι* Jak. 2, 14. 16 (99. arm., vgl. Lchm. WH. Treg. a. R. i. Kl.); und ohne Zweifel auch das *η* vor *ημερα κυριου* 2 Petr. 3, 10 (114. Cyr.), das trotzdem alle Editoren gestrichen haben, obwohl der Artikel vor einem durch einen Genitiv bestimmten Worte von den Emendatoren, wie wir vielfach gesehen haben, eher weggelassen als zugesetzt wird.

b. Auch hier fehlt es nicht an Stellen, wo B mit den Vertretern des jüngeren Textes zusammentrifft, so Jak. 4, 14, wo nach *αμις γαρ εστε* das H vor *Προς* in BP offenbar aus

Versehen ausgefallen, wie BL. 43. 1 Petr. 3, 14 per hom. *das μηδε παραχθητε* nach *μη φοβηθητε*. Reine Nachlässigkeit ist der Ausfall des *κατα θεον* in 1 Petr. 5, 2 (BKL. Min. Oec., WH., Treg. a. R. i. Kl.), das, weil der Abschreiber nur den Parallelismus der beiden Satzglieder im Auge hatte, übergangen wurde und sicher viel zu schwierig ist, um hinzugefügt zu sein. Dass ein *και* (etiam), weil in seiner Bedeutung nicht verstanden, im älteren Texte übergangen wird, wie vor *πας ο ποιων* und nach *οτι* 1 Joh. 2, 29 (BKL. Min. am. tol. cop. arm. aeth. Thph. Oec. Lat.; vgl. Lchm. WH.txt. Treg. a.R. i. Kl.), fanden wir bereits wiederholt in \aleph (vgl. Apok. S. 75).

Auch hier findet sich der Fall, dass beide Gruppen in mehreren Vertretern zusammengehen. So ist 2 Petr. 1, 3 *das τα* vor *παντα*, dessen Hinzufügung wegen des durch mehrere Worte getrennten *τα προς ζωνη* für $\aleph A$ viel zu reflektirt wäre, sicher schon in der beiden Gruppen gemeinsamen Textgrundlage wegen der Aehnlichkeit der folgenden Buchstaben ausgefallen (BCKLP. Min. Thph. Oec., Lchm. WH. Treg.txt.), und ebenso *das του* nach *εσχατου* Jud. 18 (BC 5. 8. 33. Treg. WH), da dieser Fehler noch die emendirte Lesart in KL (*εν εσχατω χρονω*, vgl. I, 1, b) beeinflusst hat, während P allein die vollständige Emendation zeigt (*εν εσχατω τω χρονω*) und $\aleph A$ das Ursprüngliche erhalten haben. Auch Jak. 4, 13 ist *das ενα* vor *ενιαυτον* (AKL syr. arm. Cyr. Thph. Oec.) durch blosses Versehen in $\aleph BP$ ausgefallen, obwohl es alle neuere Editoren auslassen, und ebenso *das και* nach *εκει* ($\aleph A$) in BCKLP. Jak. 3, 16.

5. Merkwürdig ist endlich, wie wenig Wortumstellungen sich in B finden, und zwar ausschliesslich in ihm allein. Hier wird *das ουκ εστιν εν αυτω* (13. 31. aeth. Orig., Treg.txt. WH) statt *εν αυτω εστιν* 1 Joh. 1, 5 nach v. 8. 10 conformirt sein. Reine Willkür aber ist die Umstellung des *ηουχιου και πραεως* 1 Petr. 3, 4 (vg. cop. Lchm. WH.txt.) statt *πρ. και ηουχιου*, und ganz gedankenlos durch die Umstellung des hinter *στηδι* stehenden *εκει* *das καθου εκει* Jak. 2, 3 (ff. WH.txt.) dem *καθου ωδε* conformirt, während die Emendatoren (III, 1, a) einfach *das ωδε* wiederholten.

6. Hiernach zeigt B allein neben 48 Wortvertauschungen und 27 Auslassungen 4 Zusätze und 3 Umstellungen, also im Ganzen 82 Fehler. Mit Anderen theilt er 16 Wortvertauschungen

und 17 Auslassungen, so dass noch 33 Fehler hinzukommen. Am häufigsten trifft er in diesen mit A und C zusammen (je 9 und 7 mal), mit \aleph und $\aleph A$ nur dreimal; unter den jüngeren gleich oft mit KL und P (je dreimal), mit K und L nur je einmal. Während er also mit den älteren Codices 19 Fehler theilt, hat er mit diesen nur 8 gemein; wozu noch zwei kommen, die er mit CKLP theilt, und vier, die vereinzelt mit ihm AK, AP, $\aleph P$, CKL haben, so dass auch in diesen Combinationen \aleph am seltensten vorkommt. In wie bunter Mannigfaltigkeit diese 115 Fehler bald nirgends sonst erhalten sind, selbst wo B mit anderen Majuskeln übereinstimmt (vgl. $\aleph B$ Jak. 1, 17, AB 2 Petr. 2, 14, BC Jud. 21), bald vielfach sich noch in Minuskeln, Versionen und Vätern finden, haben unsere obigen Nachweisungen gezeigt. Wenn WH mit mehr oder weniger Sicherheit die meisten dieser Fehler aufgenommen haben, so wird damit doch die Eigenthümlichkeit dieses Codex verkannt. Derselbe ist fast ebenso nachlässig geschrieben, wie die meisten Vertreter des älteren Textes, und zeigt nicht wenige ganz willkürliche Aenderungen, wenn auch die Zahl seiner Sonderlesarten nur der, die wir in C fanden (85), nahe kommt. Eigenthümlich ist ihm aber, dass er von absichtlichen Emendationen noch so gut wie ganz frei ist und wenigstens keinen nachweisbaren Einfluss des emendirten Textes zeigt.

7. Wenn wir von den Stellen absehen, wo nur einzelne Codices abweichen, ist der ursprüngliche Text 43 mal gegen alle jüngeren in $\aleph ABC$ erhalten, unter denen nur 4 mal P fehlt, 33 mal gegen KL und je 5 und 3 mal gegen LP und KP, also im Ganzen 84 mal. Dazu kommen noch 27 Stellen wo $\aleph AB$, abgesehen von zweien, in denen P fehlt, allein gegen die jüngeren das Richtige erhalten haben, weil C fehlt. Auch in den Stellen, wo $\aleph AB$ mit einzelnen oder mehreren der jüngeren das Ursprüngliche haben, fehlt C 21 mal, so dass in diesen 48 Stellen vielleicht ebenfalls noch alle Vertreter des älteren Textes zusammengingen.

a. Sehen wir aber von dem Fehlen von C ab, so gehen $\aleph AB$ 45 mal zusammen, ABC 15 mal und $\aleph BC$ 9 mal, während $\aleph AC$ nur einmal gegen BKLP das Richtige erhalten hat, wo dazu B keineswegs mit KLP geht, sondern nur eines offenbaren Schreibfehlers wegen ebenfalls abweicht (Jak. 2, 4). Zu den

45 Stellen, in denen **ⳃAB** das Richtige erhalten haben (freilich nur 18 mal gegen **CKLP**), kommen nun noch 41, in denen einzelne oder mehrere der jüngeren mitgehen, am häufigsten (20 mal) **P**, freilich nur 6 mal gegen **CKL**, je 5 mal **K** und **L** in Stellen, wo freilich wieder in der grösseren Mehrzahl **C** fehlt (je 4 u. 3). Dagegen schliessen 10 mal **ⳃABKL** eigenthümliche Fehler von **CP** aus und einmal geht **ⳃABKP** gegen **CL**. Zu den 15 mal, wo **ABC** das Richtige haben, kommen noch 16 mal, wo jüngere Codices es ebenfalls erhalten haben, nämlich **P** 4, **L** 3 und **K** einmal, **KL** und **KP** je 3, **LP** 2 mal. In **ⳃBC** ist sogar häufiger mit jüngeren Codices das Richtige erhalten, nämlich mit **L** 2, mit **K** 3, mit **P** 5 mal, mit **KL** 6 und mit **KP** 3, also im Ganzen 19 mal, und ebenso in **ⳃAC** einmal gegen **BL** und 3 mal gegen **BKL**. Während also in drei der älteren Codices 70 mal das Richtige allein erhalten, wird es 80 mal von einem oder mehreren der jüngeren getheilt.

b. Von je zwei der älteren Majuskeln haben **ⳃB** 24 mal, **AB** 18 mal das Richtige erhalten; freilich fehlt dort in der Hälfte, hier in mehr als der Hälfte von Stellen (10) **C**; **BC** allein haben das Richtige 11 mal, **ⳃA** 2 mal, **AC** und **ⳃC** allein nirgends erhalten. Zu den 24 mal kommen noch 30 mal, wo jüngere Codices mit **ⳃB** mitgehen, nämlich **K** 3, **L** 6, **P** 4 mal, je zwei 11 mal (**LP** 1, **KP** 3, **KL** 7) und alle drei 6 mal; allerdings fehlt auch da in einem Drittheil der Stellen **C**. Ebenso oft gehen jüngere Codices mit **AB**, nämlich **K** und **L** je 2 mal, **P** 4 mal, **KL** gar 11 mal und selbst **KLP** 7 mal (**KP** und **LP** 1 und 2 mal), und hier fehlt **C** sogar 12 mal. Während wir in **BC** nur 11 mal das Richtige fanden, ist es in ihnen mit jüngeren noch 27 mal erhalten, nämlich 19 mal mit **KLP**, 3 mal mit **P**, 2 mal mit **KL** und je einmal mit **K**, **KP**, **LP**. Auch **ⳃA** haben das Richtige mit jüngeren 11 mal erhalten, während wir es in ihnen allein nur 2 mal fanden, nämlich je 4 mal mit **KLP** und **KL**, 2 mal mit **P** und einmal mit **LP**; nur in einer Stelle fehlt **C**. Während wir in **ⳃC** und **AC** allein nirgends das Richtige fanden, haben es **ⳃCKL** 2 mal und **ⳃCKP**, **ⳃCKLP** je einmal, dagegen **ACKLP** 5 mal und **ACLP** einmal. Den 55 Stellen, in denen zwei der älteren Codices das Richtige erhalten haben, reihen sich also fast doppelt soviel an (108), in denen jüngere mitgehen.

c. Während **ⳃ**, **A**, **C** allein nirgends das Richtige erhalten

haben, findet es sich, von einigen Stellen abgesehen, in denen das Ursprüngliche noch in Mischlesarten erhalten, in B allein 24 mal. Selbst in KLP ist, freilich in zwei Stellen, wo C fehlt, gegen \aleph AB das Richtige erhalten. Wenn \aleph 5 mal mit KLP, 2 mal mit KL und einmal mit LP das Richtige zeigt, sowie A einmal mit KL, so sind das lauter Stellen, in denen C fehlt. Dagegen hat B noch 31 mal mit jüngeren das Richtige erhalten, freilich auch hier in 20, in denen C fehlt, darunter 15 mal mit KLP, 9 mal mit P allein, 3 mal mit KL, 2 mal mit K und je einmal mit KP und LP.

Mit den anderen Vertretern des älteren Textes haben \aleph und A je 124, C nur 79 mal das Richtige erhalten, dagegen B 165 mal; mit den Vertretern des jüngeren A einmal, \aleph 8 mal, B aber 31 mal, mit beiden Gruppen \aleph 150 mal, A 149 mal, C 117 mal und B 204 mal. Im Ganzen hat also \aleph 282, A 274, C 196 mal das Richtige erhalten, was, da ein Viertel von C fehlt, zwischen ihnen keinen wesentlichen Unterschied ergibt, während B allein dasselbe 400 mal erhalten hat. Dabei sind die Stellen nicht mitgezählt, wo nur einer der jüngeren Codices von allen anderen abweicht. Während KLP nur 2 mal allein das Richtige erhalten haben, findet sich dasselbe noch 61 mal in KLP, wo es mit einem oder zweien der älteren Majuskeln zusammengeht, wobei die Stellen, in denen nur eine der älteren Majuskeln eine Sonderlesart zeigt, nicht mitgezählt sind. Auch KL hat noch 51 mal mit den älteren Majuskeln das Richtige erhalten, KP und LP nur je 15 und 12 mal. Dagegen geht P allein nicht weniger als 87 mal mit dem Ursprünglichen, K und L nur je 22 und 21 mal. Es erhellt also auch von hier aus, wie keine dieser Combinationen an sich ein Präjudiz für die Echtheit einer Lesart bietet.

V. Textherstellung.

Es erhellt nach allem Vorstehenden, dass auch hier bei der Textherstellung kein einzelner Codex und keine Gruppe von Codices zu Grunde gelegt werden kann. So werthvoll der Cod. B, so ist ihm doch keineswegs unbedingt zu trauen, auch nicht, wo er mit einer der anderen Gruppen zusammengeht. Nicht nur \aleph und C, sondern auch A, der in der Apokalypse sich noch so gut wie ganz frei von dem Einfluss des emendirten Textes zeigte, sind hier bereits in weitem Umfange danach corrigirt, und die kleinen Unterschiede, die wir in dieser Beziehung III, 9 fanden, begründen keinen prinzipiellen Vorzug eines von ihnen. Auch hier zeigt sich, dass die jüngeren Codices vielfach das Richtige erhalten haben, sei es dass ihre Grundlage von den Fehlern des älteren Textes freier war, sei es dass dieselbe im emendirten Texte, von dem sie bereits im weitesten Umfange beherrscht sich zeigen, herauscorrigirt waren. Auch dass bei P dies noch am wenigsten der Fall und dass er sichtlich mit C verwandt ist, ist doch nicht ausschlaggebend.

Der Kommentar, mit dem ich den Text begleitet, hat sich hier etwas ausgedehnt, weil das Verständniss der ursprünglichen Lesart in den Briefen oft von der richtigen Auffassung des Zusammenhanges abhängt, und weil nur aus ihr die Gliederungen begründet werden können, in welchen der Text gegeben ist. Der Gedankengang lässt sich aber nicht richtig erfassen, ohne vielfach auf das Materielle der Auslegung einzugehen.

ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

I, 1 Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

2 Πᾶσαν χαρὰν ἠγάσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοὶ περιπέσητε ποικίλοις, 3 γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκιμίων ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχεται, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. 5 εἰ δὲ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὄνειδίζοντος, καὶ

I, 1. τ. δωδ. φυλαῖς) wie Matth. 19, 28, vgl. 3. Esr. 7, 8 f. — ἐν τῇ διασπορᾷ) vgl. Jerem. 15, 7. 2 Makk. 1, 27. Gemeint sind zunächst die Messiasgläubigen unter den Diasporajuden, die einen Knecht Gottes (vgl. Apok. 1, 1), der sich zugleich einen Knecht des zum *κύριος* erhöhten Messias Jesus nennt, als solchen anerkennen. — *χαίρειν*) scil. *λεγει*, vgl. 1 Makk. 10, 18. 25.

v. 2—18. Einleitung des Briefes. — *πάσαν χαρὰν*) artikellos, weil Prädikat: achtet es für ganze (ungetrübte) Freude. — *περιπέσητε*) c. dat., vgl. Prov. 11, 5, 2 Makk. 9, 21. 10, 4. — *ποικίλοις*) vgl. 2 Makk. 15, 21. — v. 3. *τὸ δοκιμίων*) vgl. Prov. 27, 21: das Prüfungsmittel des den Lesern (als christgläubigen) eigenthümlichen (bem. das Voranstellen des *υμῶν*), also durch die Verbürgung des höchsten Heils im Messias vermittelten Gottvertrauens, welches die *πειρασμ. ποικ.* v. 2 sind. — v. 4. *ἔργον τέλειον*) eine vollkommene Bethätigung. Die ATliche Bezeichnung der Fehllösigkeit wird in den LXX durch *τέλειος* (Gen. 6, 9. Ezech. 15, 5) gegeben, bei Philo durch *ολοκληρος* (vgl. Sap. 15, 3). — *λειπόμενοι*) Mangel leidend, eig. verlassen (von der nothwendigen Bewährung), in keiner Beziehung. daher v. 5 c. gen., wie *υστερεῖσθαι*. — v. 5. *σοφίας*) Gemeint ist die Weisheit, welche die vollkommene Bethätigung der *υπομονή* zu zeigen weiss. Als eine gottgegebene erscheint sie auch Prov. 2, 6. — *αἰτείτω παρὰ*) wie Act. 3, 2. Joh. 4, 9. — *ἀπλῶς*) vgl. 2 Makk. 6, 6, näher erklärt durch *καὶ μὴ ονειδ.*: ohne den lästigen Bettler zu schelten, vgl. Sir. 20, 14. 41.

δοθήσεται αὐτῷ. 6 αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινό-
 μενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἕοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζο-
 μένω καὶ ῥιπιζομένω. 7 μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος
 ὅτι λήμψεται τι παρὰ τοῦ κυρίου, 8 ἀνὴρ διψυχος, ἀκατάστατος
 ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. 9 κανχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ
 ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, 10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει
 αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. 11 ἀνέτειλεν γὰρ
 ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον, καὶ τὸ
 ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ
 ἀπόλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαραν-
 θήσεται. 12 μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος
 γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγέλατο
 τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

7. — καὶ δοθήσεται αὐτῷ) nach Matth. 7, 7. — v. 6. ἐν πίστει
 μηδὲν διακρ.) nach Math. 21, 21., zu μηδὲν vgl. Act. 10, 20. — εοικεν)
 nur noch v. 23 im N. T. — κλυδωνι) vgl. Jon. 1, 11. Sap. 14, 5. 19, 7.
 und zu ριπιζομ. Dio Chr. 32 p. 368. — v. 7. οἰεσθω nur noch Phil. 1,
 17. Joh. 21, 25. — του κυριου) von Gott nach v. 5. — λημψεται) Correlat
 von αιτειν, wie Math. 7, 8, mit παρα, wie Act 3, 5. — v. 8. διψυχος)
 nur noch 4, 8 im N. T., Apposition zu ανθρ., welche die Aussage über ihn
 begründet. — ακαταστατος) nur noch 3, 8 im N. T., anders Jes. 54, 11.
 Zu εν πασαις τ. οδοις vgl. Prov. 3, 6. — v. 9. ο αδελφ. ο ταπεινος
 vgl. IV, 3, c. Der gläubige Bruder ist als solcher in niedriger, gedrückter
 Lage (vgl. Jes. 32, 7. Jerem. 22, 16. Ps. 81, 3 u. bes. Hiob 5, 11), aus ihr
 ergeben sich die πειρασμοι v. 2. Zu κανχασθαι εν vgl. Jerem. 9, 23 f.
 1 Chron. 16, 35: auf Grund seiner Hoheit, die ihm sein Christenstand
 verleiht. Zu υψος im Gegensatz zu ταπεινος vgl. Hiob 5, 11, metaphorisch,
 wie hier, 1 Makk. 1, 40. 10, 24. — v. 10. ο δε πλουσιος) im Gegensatz
 zum αδελφος v. 9. ist der ungläubige reiche Jude, der ironisch aufgefordert
 wird, sich des Einzigen zu rühmen, was ihn wirklich von den Anderen
 unterscheidet, der ihm bevorstehenden Erniedrigung (ταπεινωσις, wie
 2 Sam. 16, 12. Jes. 40, 2. Ps. 135, 23. Sir. 2, 4, 5). — ως ανθρος) vgl.
 Ps. 103, 15. Hiob 14, 2. In diesem raschen Vergehen seiner Herrlichkeit
 liegt seine ταπεινωσις. — v. 11. ανετειλεν) eigentlicher Aor., die de-
 taillierte Erzählung eines solchen Hergangs begründet das in v. 10 gebrauchte
 Bild. Zum Eintritt des Gluthwinds unmittelbar mit Sonnenaufgang vgl.
 Jon. 4, 8. — εξηρανεν — εξεπεσεν) vgl. Jes. 40, 7. — ευπρεπεια)
 vgl. Ps. 92, 1. Thren. 1, 6. Prov. 31, 25. Die Zier ihres Aeusseren (vgl.
 Ps. 104, 30) ging zu Grunde. — εν τ. πορειαις σου) syn. mit τ. οδοις
 v. 8 (wie Ps. 68, 25), vgl. Prov. 2, 7. — μαρανθησεται) wie Hiob 15, 30,
 Einmischung des Bildes in die Deutung. — v. 12. μακαριος ανηρ)

13 μηδείς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. 14 ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκίμενος καὶ δελεαζόμενος· 15 εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἣ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύνει θάνατον. 16 μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. 17 πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαίνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.

Ps. 1, 1. Gegensatz des *αδελφ. ταπειν.*, der, wenn er der Aufforderung v. 9 folgt, die Prüfung geduldig trägt (v. 2 f.). — *δοκιμος γεν.*) entsprechend dem Bilde vom *δοκιμιον* v. 3, bewährt, wie geläutertes Gold (vgl. 1 Reg. 10, 18. 2 Chron. 9, 17). — *τον στεφ. τ. ζ.*) wie Apok. 2, 10. — *τοις αγαπ. αυτ.*) wie Ps. 145, 20. Subjekt ist Gott nach Deut. 30, 15 f. Vgl. III, 3, a.

V. 18. *πειραζόμενος*) im Sinne von Mark. 1, 13. Gal. 6, 1. 1 Kor. 7, 5, Wortspiel mit *πειρασμον* v. 12, sofern die Prüfung, nicht geduldig ertragen, zur Sünde reizt. Zur Sache vgl. Sir. 15, 12. — *απειραστος κακων*) von Bösem unversucht, kann er selbst auch keinen zum Bösen versuchen. — v. 14. *τ. ιδίας επιθ.*) die dem Menschen, wie er ist im Gegensatz zu Gott, eigene, also sündige Begierde. — v. 15. *συλλαβοῦσα*) vgl. Gen. 4, 1. 17. Die Begierde, als Buhlerin gedacht, nachdem sie den Menschen angelockt und geködert und von ihm befruchtet (d. h. zu ihrer Befriedigung sollizitiert), gebiert Sünde. — *αποτελεσθεῖσα*) vgl. 3 Esr. 5, 70: wenn sie in ihrer (durch keine Umkehr gehemmten) Entwicklung vollendet ist. — *αποκύνει*) nur noch v. 18 im N. T. — v. 16. *μη πλανασθε*) vgl. Mark. 12, 24. 27. 1 Kor. 6, 9: irret euch nicht, indem ihr euch, wie v. 13, wegen eures Unterliegens in der Prüfung entschuldiget. — v. 17. *πασα*) jede ohne Ausnahme. Nicht im Wortlaut, nur im Gedankenzusammenhange liegt, dass daher, woher alles Gute, und zwar nicht nur alles gute Geben überhaupt (*δοσις*, wie Sir. 1, 8. 20, 9. 32, 11. Phil. 4, 15), sondern auch jede vollkommene Gabe kommt, nicht zugleich Böses kommen kann. — *πατρος*) wie Hiob 38, 28: der die Himmelslichter (vgl. Ps. 136, 7. Jerem. 4, 23) erzeugt hat, die als Symbole alles Heils und Glücks in Betracht kommen. — *ενι*) statt *ενεστι*, wie 1 Kor. 6, 5, vgl. Kühner § 339, 2, a. — *παραλλαγη*) *απλ.*, kein Wechsel des Scheinens und Nichtscheinens, wie er bei den Himmelslichtern eintritt. — *αποσκίασμα*) vgl. IV, 2, a: eine durch eine Wendung der Himmelslichter (vgl. Deut. 33, 14. Sap. 7, 18) hervorgebrachte (momentane) Beschattung. Hier erst tritt der Gedanke hervor, dass der, bei welchem auch jeder solcher Wechsel ausgeschlossen, nicht einmal Gutes und dann wieder Böses bewirken kann. —

18 βουληθεῖς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

19 Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδύς εἰς τὸ λαλήσαι, βραδύς εἰς ὀργήν· 20 ὀργὴ γὰρ ἀνδρός δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. 21 διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας ἐν πραύτητι, δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. 22 γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον. παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. 23 ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον

v. 18. βουληθεῖς) vgl. Matth. 1, 19. Was aus eigenem Willensentschluss hervorging, entspricht ganz seinem Wesen, nämlich unsere Wiedergeburt, die zum *υπομενεῖν πειρασμ.* v. 12 befähigt. — *λογῳ ἀληθ.*) Gen. qual. Zur Sache vgl. 1 Petr. 1, 23: mittelst eines Wahrheitswortes, wie es in der evangelischen Verkündigung gegeben. — *ἀπαρχὴν τινα*) vgl. Apok. 14, 4, gewissermassen eine ihm geweihte Erstlingsfurcht (vgl. v. 4) von allen ihm als solche schon gehörenden Geschöpfen. Zu *κτισμάτων* vgl. Apok. 5, 13. 8, 9, zu *αὐτον* vgl. III, 4, c.

v. 19. *ιστε*) objektslos, wie Mark. 13, 32. 2 Petr. 1, 12. 1 Joh. 2, 20: ihr wisset Bescheid, nämlich in Betreff dieser Neugeburt, vgl. I, 1, b. — *ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*) vgl. Sir. 5, 11, leitet den ersten Hauptabschnitt des Briefes (1, 19—2, 26) ein. — v. 20. *δικαιοσύνην θεοῦ*) Gerechtigkeit, wie sie Gott übt, indem er nur zürnt und straft, wo beides wohlverdient ist, übt menschliches Zürnen (*ἀνδρός*, wie v. 8. 12) nicht. Zu *ἐργάζεται* vgl. III, 3, a. — v. 21. *ἀποθέμενοι*) vgl. Hebr. 12, 1. Voraussetzung der Ermahnung zum rechten Hören. — *ῥυπαρία*) in sittlichem Sinne, wie *ῥυπαρός* Apok. 22, 11, gewinnt, wie das sonst ganz unverständliche *περισσεῖα* (Röm. 5, 17. 2 Kor. 8, 2), seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhang mit v. 20 und bezeichnet jede Beflecktheit und jedes Uebermaass menschlichen Zürnens, wie sie der *κακία* (der böswilligen Gesinnung des Menschen) angehören, ihr entstammen. Gegensatz dazu *ἐν πραύτητι*, von *ἀποθεμ.* abhängig. — *ἐμφυτον*) wie Sap. 12 10, hier von dem Wahrheitswort v. 18, sofern es zugleich den göttlichen Willen kundthut, vgl. Jerem. 31, 33. — v. 22. *γίνεσθε δε*) Näherbestimmung des v. 21 gemeinten *δεχέσθαι*, das nicht im blossen Hören des Wortes besteht. Zu der Stellung des *μόνον* vgl. III, 7, b, zu *ἀκροατὴς* Jes. 3, 3. Sir. 3, 29, zu *ποιητὴς* 1 Makk. 2, 67, zu *παραλογίζ.* Gen. 29, 25. 31, 41. Jos. 9, 22. — v. 23. *εοικεν*), wie v. 6. — *τ. γενεσεως αὐτ.*) Das Angesicht, womit einer geboren ist, wie *γη τ. γενεσ.* (Gen. 31, 13) das Land, wo einer geboren ist, weil er dies

τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· 24 κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὅποιος ἦν. 25 ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. 26 εἴ τις δοκεῖ θρησκός εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τούτου μάταιος ἢ θρησκειά. 27 θρη-

doch am wenigsten vergessen sollte. — v. 24. γὰρ) wie v. 11, begründet den Vergleich durch Hervorhebung des tert. comp.; denn nicht jeder Spiegelbeschauer ist damit gemeint, sondern einer, der that, was die Aoriste erzählen (Bem. nur das Perf. ἀπελήλυθεν, weil er weggegangen ist und wegbleibt). Nur bei einem solchen ist das κατανοεῖν so zwecklos, wie das ακροασθαι des ου ποιητῆς. — v. 25. παρακύψας) wie überall, von wissbegierigem Schauen (Gen. 26, 8. 1 Chron. 15, 29, auch sonst mit εἰς, vgl. Prov. 7, 6. Sir. 21, 23). Bem., wie der λογος 1, 21 ff. zunächst als ein vollkommenes (v. 17), d. h. von Jesu vollkommen zu verstehen und zu erfüllen gelehrtes Gesetz bezeichnet wird, und dann erst als das der Freiheit gegebene, weil das dem Wiedergeborenen (v. 18) eingepflanzte Wort (v. 21) von ihm, der nicht unter der Sklaverei der εὐθυμία (v. 14 f.) steht, auch befolgt werden kann. — κ. παραμείνας) mit παρακ. unter einem Artikel verbunden, bezeichnet dieses als ein andauerndes, bei dem man verweilt (Gegensatz des ἀπελήλυθεν v. 24). — ἐπιλησμονῆς) wie Sir. 11, 25, gen. qual., ein vergesslicher Hörer. — γενομενος) eben durch das παραμενεῖν, wie v. 12 durch das υπομενεῖν. — μακάριος) wie v. 12, im Blick auf das Ziel, das er erreicht, die Errettung der Seele (v. 21). Bem. das ἔσται. Daher das ἐν, wie 1, 9 f.: auf Grund seines Thuns. Zu ποιησις vgl. Sir. 19, 18. — v. 26. θρησκός) απλ.: einer der Gottesdienst thut. Zu dem unechten εἰ δε vgl. III, 3, c. — μη χαλιναγωγῶν) nur noch 3, 2 im N. T. Das Part. ist durch „indem“ aufzulösen, weil der Begriff des θρησκός einer näheren Bestimmung bedarf. Er wähnt, Gottesdienst zu thun, indem er leidenschaftlich für die Wahrheit eifert (v. 19). Der Verf. charakterisirt dies zur Begründung der Aussage (τουτου κτλ.) mit einer gewissen Ironie (vgl. v. 10) von seinem Standpunkt aus (Bem. die subj. Negation) dahin, dass er (während er damit auf Andere einzuwirken sucht) die eigene Zunge nicht im Zaume hält, und (während er über Andere zürnt, weil er ihr der Wahrheit widerstrebendes Herz zu erkennen meint) das eigene Herz betrügt. Bem. zu dem doppelten ἑαυτοῦ III, 6, a. 7, c. Zu μάταιος vgl. Jes. 31, 2: nichtig, weil kein Gott wohlgefälliger Dienst. — v. 27. καθαρα κ. αμιαντος) vgl. Sap. 3, 13, 8, 20, beides ganz synonym, wie τελ. κ. ολοκλ. v. 4 (vgl. auch v. 5). Zu παρα c. dat.: in seinem Urtheil vgl. Röm. 2, 13. 1 Kor. 3, 19. — τω θεω και πατρι) vgl. III, 1, b. Gott, der zugleich Vater ist, verlangt als der liebende Vater, dass ihm durch die Uebung barmherziger Liebe

Texte u. Untersuchungen VIII, 3.

σκεία καθαρὰ καὶ ἀμικτος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν. ἐπισκέπτεσθαι ὄρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

II, 1 ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. 2 ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ἴνκαρᾷ ἐσθῆτι, 3 ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἰπητε· σὺ κάθου ὡς καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἰπητε· σὺ στῆθι ἐκεῖ

gedient wird. Waisen und Wittwen, wie Deut. 10, 18 und oft im A. T. als nächstliegendes Objekt barmherziger Fürsorge genannt. ἐπισκέπτεσθαι) vielleicht Rem. an Matth. 25. 36. 43. Bem. die asyndetische Parallele. wie v. 8. 19. — ἀπο τοῦ κόσμου) von der Welt als dem Inbegriff des Geschaffenen geht ein befleckender Einfluss aus, sofern die sündige Begierde des natürlichen Menschen (v. 14) durch sie erregt wird.

II, 1—18. Wie das Hören ohne Thun werthlos ist (1, 19—27), so der Glaube, wenn er im Verhalten verleugnet wird. — ἐν προσωποληψίαις) vgl. Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Kol. 3, 25, nur hier im Plur. von den einzelnen Erweisungen der Parteilichkeit, welche um äusserer Vorzüge willen den Ungläubigen vor dem Gläubigen bevorzugt. Der Imp. εἰπητε verbietet, den Glauben zu haben unter solchen Erweisungen (ἐν, inter), die ihn verleugnen. Daher πιστις hier, anders als v. 3. 6, von dem Glauben im spezifisch christlichen Sinne, d. h. von der zuversichtlichen Ueberzeugung, dass Jesus Christus (1, 1) unser Herr sei. — τῆς δόξης) Gen. qual., zu ἰησ. χριστ. gehörig, da der Glaube nicht Jesum, sondern den zum χριστος erhöhten Jesus, dem die göttliche Herrlichkeit eignet, für unseren Herrn hält. — v. 2. εἰς συναγωγ. ὑμῶν) vgl. III, 2, a. Der Art. fehlt, wie 1, 26. Gemeint ist nicht ihre Synagoge im Gegensatz zur jüdischen, sondern eine Synagoge, die sie (die gläubigen Juden) besuchen, um zu erklären, warum nachher (v. 5) ohne weiteres vorausgesetzt wird, dass der Arme ein Gläubiger ist, wie die Angeredeten. Dass der Reiche, dessen prahlerischer Luxus so lebendig geschildert wird, einer der reichen Juden (1, 10 f.) ist, versteht sich von selbst. — v. 3. ἐπιβλέψῃτε) vgl. Lev. 26, 9. 1 Reg. 8, 28. Ps. 24, 16, immer von wohlgefälligem Hinblicken: hier, wie die Wiederholung der Schilderung zeigt, durch den blendenden Aufzug des Reichen veranlasst (φοροῦντα, wie Matth. 11, 8). Zu dem δε vgl. III, 6, b., zu dem falschen ὡς nach καθου III, 1, a, zu dem falschen ἐκεῖ IV, 5. Der Ausdruck malt, wie man sich beiefert, dem reichen Ungläubigen einen bequemen Platz anzuweisen, der arme Gläubige mag stehen oder sich auf dem Boden unterhalb seines Fusschemels niederlassen. Das μου steht, weil es doch zunächst ein Einzelner aus den υμεῖς ist, der dem Reichen seinen bequemen (mit einem Fusschemel versehenen) Platz

ἄνθρωπον ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, 4 οὐ διεκριθῆτε ἐν ἑαυτοῖς
 νουθεθεῖσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; 5 ἀκούσατε, ἀδελ-
 φάγαπητοι. οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῶ
 νοσίου ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς
 τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; 6 ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν
 οἱ πλοῦσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ
 εἰς κριτήρια; 7 οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ
 μα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε
 λὸν κατὰ τὴν γραφὴν ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς

einräumt, den christlichen Bruder (1, 9) aber sich selbst überlässt. — v. 4. οὐ διεκριθῆτε) vgl. IV, 3, c, kann nur im Sinne von 1, 6 gewonnen werden: seid ihr dann nicht zweifelhaft geworden in eurem eigenen Innern? Da aber im Glauben an sich ein Urtheil über den Werth von Reich und Arm nicht gegeben ist, setzt das nothwendig voraus, dass der Arme ein gläubiger Bruder war und dass seine Verachtung ein Irrewerden an dem Werthe des eigenen Glaubens voraussetzt. — κριταὶ) geht auf das Urtheil, das sich in ihrem Verhalten über den Werth des reichen Ungläubigen im Verhältniss zu jenem aussprach, und das διαλογισμῶν (gen. qual.) bei ihnen voraussetzt. Der Plur. wie v. 3, weil, was der Eine that, auch wohl die Anderen gethan hätten und jedenfalls nicht missbilligten. — v. 5. ο θεος) mit Nachdruck vorangestellt, hebt hervor, wie anders Gott die Armen gewerthet hat, indem er sie zu Gliedern der Gemeinde erwählte, und zeigt aufs Neue, dass der Arme ein solches war. — τω κοσμῳ) wie 1, 27: in Bezug auf weltliche Güter. Der Dat. steht zur Bezeichnung der Sphäre, auf welche das generelle Prädikat eingeschränkt wird (Win. § 31, 6, a); denn andererseits sind sie gerade erwählt, reich zu sein auf Grund Glaubens (ἐν πίστει) durch den mit diesem schon gegenwärtig gegebenen Besitz der Heilsgüter, und erkorene Besitzer des (zukünftigen) Reiches. Zu κληρονόμος vgl. Jerem. 8. 10. Mich. 1, 15. Hbr. 11, 7. Röm. 4, 13. — ης) attrah. statt ην. — τ. αγαπ. αυτ.) wie 1, 12. — v. 6. οἱ πλοῦσιοι), zu denen der Reiche v. 2f gehört, können hiernach nur Ungläubige sein, da sie die υμεῖς (d. h. die Gläubigen) unterdrücken (καταδυναστεύουσιν, vgl. Exod. 1, 13. Ezech. 18, 12. Sap. 2, 10). Zu υμῶν vgl. II, 6, a. — εἰς κριτήρια) zu Richtersthühlen, vgl. Exod. 21, 6. Jud. 5, 10. Dan. 7, 10. Die Gläubigen aus den Juden standen also noch unter der Synagodalgerichtsbarkeit. — v. 7. το ἐπικληθ.) kann nach Jerem. 14, 9. Am. 9, 12. 2 Chron. 7, 14. nur der Name Christi sein, der als der Name ihres κυριος v. 1 über sie genannt ist. Die Leute aber, die den Namen Christi lästern, können nur ungläubige Juden sein. — v. 8. μεντοι) mit folgendem δε: wenn ihr freilich (vgl. Kühner § 503, 3, g) u. s. w. Man entschuldigte sich offenbar damit, dass man auch dem Ungläubigen gegenüber ein königliches (d. h. alle andere beherrschendes)

σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε· 9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτιαν ἐργάζεσθε, ἐλεγγόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. 10 ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταισῇ δὲ ἐν ἐνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος. 11 ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ· μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου. 12 οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε, ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι. 13 ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

14 τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πιστὴν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα

Gesetz, wie es Lev. 19, 18 nach Matth. 22, 39 f. ist, erfüllen müsse. — v. 9. προσωπολημπτεῖτε) nur hier, vgl. 2, 1. — Zu ἐργαζ. vgl. 1, 20, zu ἐλεγχ. vgl. Gen. 21, 25. Parteilichkeit wird vom Gesetze selbst als Sünde gerügt (Deut. 16, 19). Hier ist das (A. Tliche) Gesetz, aus dem ja das Gebot v. 8 entlehnt ist, als für die Gläubigen verbindlich gedacht, natürlich in der Auffassung Jesu (1, 25), welche die Nächstenliebe zum Hauptgebot macht. Zu παραβάται vgl. Röm. 2, 25. 27. — v. 10. ὅστις) ohne αν, weil schon der folgende Conj. die Abhängigkeit von Umständen ausdrückt, vgl. Kühner § 398, 2. Anm. 2. Dass sie als Uebertreter schlechthin verurtheilt werden, wird dadurch begründet, dass, wer irgend (falls irgend einer) das ganze Gesetz hält (τηρήσῃ, vgl. 1 Sam. 15, 11. Prov. 3, 1), strachelt aber (πταισῇ, wie Deut. 7, 25) in einem Gesetz (vgl. v. 8), schuldverhaftet geworden ist allen. Zu ἐνοχος c. gen. vgl. 1 Kor. 11, 27. u. zur Sache Matth. 5, 18. 19. — v. 11. Das Ehebruchverbot vor dem Mordverbot, wie Mark. 10, 19, nach jüdischer Ueberlieferung, beide aber die ersten, welche die Nächstenpflicht im Allgemeinen betreffen. — v. 12. οὕτως) dem v. 10 f. entwickelten Grundsatz gemäss sollen sie reden (also sich nicht entschuldigen, wie v. 8) und also thun, als solche, die (ως. vgl. Kühner § 488, 1) durch einen νόμος ἐλευθερίας (vgl. 1, 25), dem gegenüber man sich nicht mit seiner sittlichen Gebundenheit entschuldigen kann, gerichtet werden sollen. — v. 13. Die Uebung der Barmherzigkeit (gegen Bedürftige) erscheint, wie 1, 27, als die spezifische Erfüllung des Liebesgebots (v. 8) im Gegensatz zu der vorgeblichen Liebestübung gegen die Reichen, von denen man Wiedervergeltung hofft. Dem Unbarmherzigen ist nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (vgl. Matth. 18, 35) das Gericht ein unbarmherziges (ἀνέλεος, nur hier). — κατακαυχάται) vgl. Jerem. 50, 10. Sachrj. 10, 12 und c. gen. wie Röm. 11, 18. Vgl. auch v. 6. Es rühmt sich Barmherzigkeit wider Gericht, weil nach Matth. 5, 7 kein Gericht ihr etwas anhaben kann. Zu dem hellenistischen το ελεος vgl. III, 3, b.

2, 14—26. Der Glaube ohne seine Bewährung in Werken ist werthlos. Dritter Parallelabschnitt zu 1, 19—27. 2, 1—13. — τι το ὄφελος) vgl. Hiob 15, 3. Der Art. weist, wie 1 Kor. 15, 32, auf den Nutzen hin, den man sich von dem Glauben (natürlich im Sinne von v. 1) verspricht.

δὲ μὴ ἔχη; μὴ δύναται ἰπίστις σώσαι αὐτόν; 15 ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς, 16 εἴπη δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος; 17 οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ' ἑαυτήν. 18 ἀλλ' ἔρει τις· σὺ πιστὶν ἔχεις, καγὼ ἔργα ἔχω, δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν

wenn man es der Mühe werth hält, zu versichern, dass man Glauben habe; nach der parallelen Frage ist es die Errettung (1, 21). In der Frage mit *μη* (vgl. Mark. 2, 19) liegt die Verneinung als selbstverständlich gegeben. Es wird nicht eine falsche Theorie bekämpft, sondern eine verkehrte Praxis als sinnwidrig aufgewiesen. Zum Art. vor *πιστις* vgl. 1, 3. 15, zu *το* IV, 4, a, zu der Stellung des *τις* II, 10, b. — v. 15. *υπαρχωσιν* wie Ps. 54, 20. 145, 1, bes. häufig bei Luk. Zu *λειπομενοι* vgl. 1, 4f., zu dem falschen *δε* nach *εαν* III, 4, b, zu dem *ωσιν* III, 2, b. — *εφημερου* nur hier. — v. 16. *εξ υμων*) appellirt an das, was sie selbst in ähnlichem Falle sinnwidrig finden würden. — *υπαγετε εν ειρηνη*) Jud. 18, 6, vgl. Mark. 5, 34. Die warme Theilnahme an der Noth des Bedürftigen ausdrückende Aufmunterung, in einem durch keine Noth getrüben Wohlsein hinzugehen, sich zu wärmen und zu sättigen, ist nutzlos (*τι το οφελος*, wie v. 14), wenn man dem Armen nicht das für den Leib Nothwendige (*επιτηδεια*, vgl. 1 Chron. 28, 2. 1 Makk. 14, 34. 2 Makk. 2, 29) bietet. Bem. das *δωτε*, da ja der *τις*, auch wenn er selbst das Nothwendige nicht zu geben hätte, doch wissen könnte, dass die, zu denen er gehört, es darbieten würden. — v. 17. *ουτως και*) Wie eine Barmherzigkeit, die nicht die Mittel zur Abhilfe der Noth bietet, nutzlos ist, weil sie sich nicht als solche erweist, so ist auch der Glaube, falls er nicht Werke hat (v. 14), todt, d. h. er giebt kein Lebenszeichen von sich, indem er nicht bewirkt, was er bewirken soll, nämlich die von dem erhöhten Herrn geforderte Erfüllung des durch ihn verstehen gelehrten Gesetzes. — *καθ εαυτην*) gehört zu *νεκρα* und bezeichnet, dass dies Prädikat ihm in Gemässheit seiner eigenen Beschaffenheit (nicht, weil er irgendwie an seiner Bethätigung gehindert) eignet. — v. 18. *αλλ ερει τις*) führt, wie 1 Kor. 15, 35, die Einrede eines an, der den von Jak. seit 2, 14 Bekämpften vertheidigen will. Die in der Lebhaftigkeit der Rede direkt gefasste Einrede ist, wie der Inhalt zeigt, indirekt gedacht: dass du (der Angegriffene) Glauben (worauf es doch im Christenthum vor Allem ankommt), und ich (der Angreifer) Werke habe, d. h. doch immer nur etwas für den Christen weniger Charakteristisches. Es wird dadurch das *ερει τις* gewissermassen zur Parenthese, und der Einwurf von dem Redenden selbst angeeignet. — *χωρις τ. εργων*) vgl. Röm. 3, 28. 4, 6. Um diese Einrede zu widerlegen, fordert Jak. den von ihm Bekämpften auf, ihm zu zeigen (*δειξον*, im Sinne von: nachweisen nur noch 3, 13) seinen Glauben

ἔργων, καὶ γὰρ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. 19 σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεὸς ἐστίν, καλῶς ποιεῖς — καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φοβίσσονται —, 20 θέλεις δὲ γινῶναι, ὡς ἄνθρωπε κενεῖ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργὴ ἐστίν; 21 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνευρέχας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 22 βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις

ohne Vorhandensein der Werke. Das *σου* fehlt (vgl. III, 3, b), weil es sich eben um die von Jak. angeblich einseitig betonten Werke handelt. — *καὶ γὰρ σοι δεῖξω*) vgl. III, 4, b, knüpft absichtlich an die Form der Einrede an und betont das *σοι*, da jener ja gerade den Besitz des Glaubens vorauszuhaben meint. Das *μου* nach *πιστιν* fehlt (vgl. III, 2, a), weil es sich auch hier um den Nachweis handelt, dass der (angeblich von Jak. vernachlässigte) Glaube garnicht fehlen könne, wo die Werke vorhanden sind. — v. 19. *σὺ πιστ.*) Das betonte *σὺ* zeigt, dass es sich um den von Jak. Bekämpften handelt, von dem sein Vertheidiger (v. 18) hervorhob, dass er doch immerhin den Glauben habe. — *εἷς ὁ θεὸς ἐστίν*) vgl. II, 10, a. IV, 3, c. Das Wesen des Glaubens an sich wird an dem Fundamentaldogma des Monotheismus (Deut. 6, 4) erläutert, das allerdings als eine rein theoretische Ueberzeugung nicht im Stande ist, ein bestimmtes Verhalten zu bewirken. Bem. das nachdrückliche Voranstellen des Praed. — *καλῶς ποιεῖς*) wie v. 8. Dass auch die Dämonen ein solches Glauben haben und dabei vor dem Gerichte Gottes schaudern (*φοβίσσονται*, vgl. Hiob 4, 15. Dan. 7, 15), wie man aus Matth. 8, 29. Mark. 1. 24 weiss, zeigt, dass ein solches Glauben nicht erretten kann (v. 14). — v. 20. *θέλεις δε*) tritt, wie v. 9, dem *καλῶς ποιεῖς* entgegen, wodurch *καὶ* — *φοβίσσονται* zu einer Parenthese wird. — *κενεῖ*) inhaltalear, wie Gen. 31, 42. Jes. 59, 4; hier: leer an Einsicht. Der (christliche) Glaube ohne Werke ist ein blosses, theoretisches Ueberzeugtsein (wie das *πιστεῖν* v. 19) und daher ebenso unwirksam (*ἀργή*, wie Sap. 14, 5. 15, 5, vgl. III, 6, a), d. h. unfähig zu bewirken, was er bewirken soll, die Errettung (v. 14). — v. 21. *ἀβρ. ὁ πατὴρ ἡμ.*) Die Apposition motivirt, weshalb gerade an ihm die Frage exemplifizirt wird; ebendarum wird auch das Subj. nachdrucksvoll vorangestellt, selbst vor das *ουκ*, das, wie v. 4. 5, eine Frage einleitet, deren Bejahung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. — *ἐξ ἔργ. ἐδικαιώθη*) im Sinne von Matth. 12, 37, aus welcher Stelle auch erhellt, dass es von dieser Gerechterklärung abhängt, ob einer im Gericht errettet wird, und dass daher die Frage, was dieses zu bewirken im Stande ist, sich danach beantwortet, wovon jene abhängt. — *ἀνευρέχας* mit *ἐπι τὸ θυσιαστ.*, wie Gen. 8, 20. Lev. 14, 20. Zur Sache vgl. Gen. 22, 9. In der Segnung Gen. 22, 16 ff. wegen dieses *ἔργων* liegt seine Gerechterklärung, vgl. 1 Makk. 2, 52. — v. 22. *συνήργει*) vgl. II, 6, a. Dass der Glaube Abrahams (der ja ausser Frage steht) es war, der

ἐτελειώθη· 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἢ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. 24 ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρα ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; 26 ὡσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἐστίν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν.

seinen Werken zur *δικαιωσις* verhalf (vgl. 3 Esr. 7, 2. 1 Makk. 12, 1. Röm. 8, 28) und somit sich wirksam erwies, ist allerdings ersichtlich, wenn jenes *ανενεγκαι*, das ohne unbedingtes Gottvertrauen nicht möglich war (vgl. Hebr. 11, 17), dieselbe herbeiführte. — *καὶ — ἐτελειώθη*) hängt nothwendig noch von *ὅτι* ab, da nur, weil aus v. 21 zugleich ersichtlich ist, dass der Glaube Abrahams von einem Thun her, in welchem sich derselbe in der schwersten Probe bewährte, zu seiner Vollkommenheit gelangte (1 Joh. 2, 5. 4, 17), daraus folgen kann, dass der Glaube ohne (solche) Werke unwirksam ist im Sinne von v. 20. — v. 23. *καὶ ἐπληρώθη*) wie Matth. 1, 22. Act. 1, 16. Joh. 13, 18, zeigt, dass die Schriftstelle (*γραφη*, wie Mrk. 12, 10. Luk. 4, 21. Joh. 19, 37) Gen. 15, 6 als eine Weissagung gefasst wird, sofern Gott das Glauben Abrahams nur als Gerechtigkeit anrechnen konnte, weil er seine Bewährung in der grössten Gehorsamsthat voraussah, und so erfüllte sich dieselbe in dem *συνηργει* — *κ. ἐτελειώθη* v. 22. — *φίλος θεοῦ*) nach Jes. 41, 8. 2 Chron. 20, 7 im Urtext (nicht den LXX), daher im Sinne dessen, der Gott in vollkommenem Maasse lieb hat (1, 12. 2, 5) vgl. 4, 4. — v. 24. bestimmt das *ἐξ ἔργων* v. 21 nach 22 dahin, dass es das *ἐκ πίστεως* nicht ausschliesst, aber ein blosses *ἐκ πίστεως*. — v. 25. *ὁμοίως*) vgl. Mark. 4, 16: in analoger Weise aber auch Rahab, die Hure (vgl. Jos. 2, 1. 6, 17). Bem. dieselbe Wortstellung, wie v. 21, und den doppelten Gegensatz zu *αβρ. ο πατηρ ημ.* — *υποδεξαμένη*) vgl. Tob. 7, 8. 1 Makk. 16, 15, entspricht dem *ανενεγκας* v. 21. — *τοὺς ἀγγέλους*) vgl. III, 3, c., wie Mal. 3, 1. Luk. 9, 52. Apok. 22, 16. — *ἑτέρα ὁδῷ*) Dat. loc., vgl. Rom. 4, 12. Zur Sache vgl. Jes. 2, 15 und zu dem starken *ἐκβαλοῦσα* (hinaustreiben) Mrk. 1, 34. 43. In der Rettung der Rahab (Jos. 6, 25) sieht Jak. die Gerechterklärung der Rahab, vgl. v. 21. — v. 26. *ὡσπερ γὰρ*) vgl. IV, 3, c. und zu dem correspondirenden *οὕτως* Matth. 24, 27. 37. Röm. 5, 12. 19. Bem. die Gleichnissform, in der nicht die einzelnen Gegenstände mit einander verglichen werden, sondern das Verhältniss derselben das tert. comp. bildet: Wie der Leib ohne den (ihn beseelenden) Geist todt ist, so ist der Glaube ohne Werke (weil es ihm an der Lebenskraft fehlt, die solche hervorbringen müsste) todt (v. 17). Zu dem artikellosen *ἐργων* vgl. III, 4, a.

III, 1 *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μείζον κρῖμα λημψόμεθα. 2 πολλὰ γὰρ πταίμεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ, δυνατὸς χαλιναγωγεῖσθαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα. 3 εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν· 4 ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαννόμενα, μετάγεται*

III, 1 beginnt im Anschluss an das *βραδὺς εἰς το λαλῆσαι* 1, 19 der zweite Hauptabschnitt des Briefes (3, 1—4, 12). Daher kann auch das *διδασκαλοὶ γενεσθαι*, wovor gewarnt wird, nur nach 1, 19. 26 im Sinne von Röm. 2, 19 f. Matth. 7, 3 ff. genommen werden, sodass ihrer Viele mehr im Belehren, Bessern und Bekehren der ungläubigen Volksgenossen ihren Glauben zu bewähren suchten, als in den Werken. — *μειζ. κριμ. λημψ.*) vgl. Mark. 12, 40, weil mit der grösseren Aufgabe, die man übernimmt, die Verantwortung wächst und das Strafurtheil für den Fall, dass man ihr nicht gerecht wird. Vgl. Luk. 12, 48. — v. 2. *πολλὰ*) wie so oft bei Mark. (1, 34. 45 u. a.). Weil wir ohnehin alle fehlen (2, 10), und Verfehlungen im Worte am schwersten zu vermeiden sind, wird der, welcher sich zum *διδασκαλός* aufwirft, am häufigsten fehlen und ein schwereres Strafurtheil sich zuziehen. Auch das allgemeine *ἐν λόγῳ* zeigt, dass es sich nicht um die Lehre dem Inhalte nach, sondern um die Art des (belehrenden oder bessernden) Redens handelt. Bem. die objective Negation im Bedingungssatz, wie 2, 11, weil sie ausschliesslich zum Verbalbegriff gehört, denselben in sein Gegenteil verkehrend. — *τέλειος*) wie 1, 4, näher bestimmt, wie 1, 8, durch die Apposition: *δυνατός* (Röm. 4, 21. 11, 23), fähig, wie die Zunge (1, 26), so auch den ganzen Leib, d. h. alle Organe der sittlichen Lebensthätigkeit, deren sich die Sünde immer wieder zu bemächtigen sucht (Röm. 6, 12), so zu zügeln, dass er ihn in seiner Gewalt behält. — v. 3. *εἰ δε*) vgl. III, 3. c. 5, b., Gegensatz zu *εἰ τις* v. 2. Wenn der Mensch die Zunge zügeln will, so muss er sich zuvor ganz und gar in seiner Gewalt haben. Wenn wir bei den Pferden aber (Bem. das zu *στοματα* gehörige, mit grossem Nachdruck vorangestellte *τ. ἵππων*) die Zügel in die Mäuler legen, damit (*εἰς*, vgl. III, 2, a) sie uns gehorchen (*αὐτοὺς ἡμῖν*, vgl. II, 10, b), so führen wir auch ihren ganzen Leib mit fort (*μετάγομεν*, wie 1 Reg. 8, 48. 2 Chron. 36, 3. 2 Makk. 4, 10), lenken also mittelst eines Theiles das Ganze. — v. 4. *τηλικαῦτα*) vgl. 2 Makk. 12, 3. — *ανεμ. σκληρῶν*) vgl. Prov. 27, 16 u. zur Wortstellung III, 2, c. — Das *ελαχίστου* betont, dass das Steuerruder (*πηδαλιον*, nur noch Act. 27, 40; doch vgl. 4 Makk. 7, 1) ein allerkleinster Theil (vgl. Prov. 30, 24) der so grossen Schiffe ist, die dadurch gelenkt werden. — *οπου* statt *οποι*, das im N. T. nicht vorkommt. Der Zusatz ist nothwendig, weil das Schiff ja nicht von dem Steuerruder

ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου, ὅπου ἡ ὄρμη τοῦ εὐθύνοντος βού-
 λεται· 5 οὕτως καὶ ἡ γλωῶσσα μικρὸν μέρος ἐστὶν καὶ μεγάλη
 αὐχέλ. Ἰδοὺ ἡλικὸν πῦρ ἡλικὴν ὕλην ἀνάπτει· 6 καὶ ἡ γλωῶσσα
 πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλωῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν
 ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν
 τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης. 7 πᾶσα γὰρ
 φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἔρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμά-
 ζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ· 8 τῆν δὲ γλωῶ-

an sich, sondern von dem dasselbe in Bewegung setzenden Willen (ὄρμη, impetus, wie Prov. 3, 25. Act. 14, 5) des Steuermanns und so wieder mittelst des (und zwar kleinsten) Theiles das Ganze gelenkt wird. — v. 5. οὕτως καὶ) wie 1, 11. 2, 17. Das tert. comp. ist das neue Moment, um Vergleich mit seinen grossen Wirkungen, deren er sich (mit Recht) rühmt. Zu *μεγάλα αὐχέλ* vgl. III, 1, b. — *ἰδοὺ*) wie v. 4. Das *ηλικὸν* (vgl. III, 2, b) bezeichnet in frappantem Gegensatz den hohen Grad der Kleinheit eines Feuers im Verhältniss zu dem hohen Grade der Grösse (*ηλικὴν*) der Waldmasse (*ὕλην*, wie Jes. 10, 17), die es anzündet (*ἀνάπτει*, wie Joel 1, 19. Mal. 4, 1. Ps. 17, 9). — v. 6. καὶ) vgl. II, 8, d. Auch die Zunge ist ein Feuer. Zum Bilde vgl. Prov. 16, 27. Ps. 120, 4. Bem. das Fehlen der Cop., wie 1, 12. 2, 13. — *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*) vgl. Prov. 17, 6. Als der Inbegriff aller Ungerechtigkeit stellt sich dar (*καθίσταται*, medial, nur noch 4, 4) die Zunge unter unseren Gliedern, sofern sie es ist, die den ganzen Leib befleckt (*σπιλοῦσα*, nur noch Jud. 23; doch vgl. *ασπιλος* 1, 27), d. h. alle Glieder desselben (vgl. v. 2) zu allen möglichen (mit Schuld befleckenden) Sünden verleitet, indem es von Wortsünden so leicht zu Thatssünden kommt. Bem. noch das Asyndeton, wie 2, 15. 22. 24, und vgl. zu dem fehlerhaften *καὶ* vor *σπιλ.* II, 3, a. — *φλογίζουσα*) vgl. Ps. 96, 3. Dan. 3, 27. 1 Makk. 3, 5. Bem. die Wiedereinmischung des Bildes, wie 1, 11. — *τὸν τροχὸν τ. γεν.*) Der Gen. bezeichnet, wie 1, 23, das Rad (vgl. Ps. 82, 14), das von der Geburt an umläuft, d. h. das menschliche Leben, dessen rastlose Bewegung das einmal entzündete Feuer bald überallhin verbreitet. — *ὑπὸ τ. γεέννης*) kann, da die Hölle nirgends im N. T. schon gegenwärtig Aufenthaltsort des Teufels ist, sondern die Stätte des göttlichen Zornesfeuers (Matth. 5, 22), nur bezeichnen, dass die verderblichen Wirkungen der Zunge zugleich die göttliche Strafe für die Zungensünden sind. — v. 7. γὰρ) diese verderbliche Macht der Zunge ist um so grösser, weil sie so unbezähmbar ist, wie im Grunde schon v. 2 vorausgesetzt. — *τῇ φύσει τ. ἀνθρ.*) dat. instr., weil ausdrücklich jede Natur der Thiere (vgl. die Eintheilung der Thierwelt Gen. 9, 2) als thatsächlich bezähmbar dargestellt wird durch die menschliche Natur, beide nur wie ringende Mächte sich gegenüberstehen. —

σαν οὐδεις δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων. ἀκατάστατον κακόν. μεστὴ τοῦ θανατηφόρου. 9 ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοῖς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας· 10 ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ χρῆ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. 11 μήτι ἢ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὁπῆς βρῦει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν; 12 μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, σικῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος οὔκα; οὔτε ἄλκυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

13 τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ἑμῖν; δεῖξάτω ἐκ τῆς κα-

v. 8. Zu dem betonten Voranstehen von *δαμάσαι* (nur noch Mark. 5, 4) vgl. III, 6, a. — *ἀκαταστατον κακον*) vgl. III, 3, b, ganz wie 1, 8, da zu v. 9 betont wird, dass auch da, wo sie einmal heiligem Zwecke dient, sie daneben ebenso zu unheiligem gebraucht wird: Ein unbeständiges Uebel ist sie, voll todbringenden Giftes. Es muss nothwendig *ἡ γλωσσα εστιν* ergänzt werden, um *μεστη* (Prov. 6, 34) anknüpfen zu können. Zur Sache vgl. Ps. 140, 4. — v. 9. *εν αυτη*) rein instrumental, daher hebraisirend, wie Apok. 14, 15. — *ευλογουμεν*) wie Jud. 5, 2, Jes. 12, 1. Ps. 144, 21. — *τον κυριον*) von Gott, wie 1, 7, der, wie 1, 27 zugleich als Vater bezeichnet wird, weil der Christ ihn als solchen insbesondere zu preisen hat. Zum Gegensatz des *καταρωμεθα* vgl. Gen. 27, 29. Num. 24, 9. u. bes. Röm. 12, 14. Dass die Menschen nach Gen. 1, 26 als nach seiner Aehnlichkeit gewordene bezeichnet werden, erschwert die Verschuldung des Fluchens, das wohl thatsächlich im Zorn (1, 19) über die Unempfänglichkeit derer vorkam, die sich nicht belehren und bekehren liessen (v. 1). — v. 10. *ου χρη*) verb. impers. nur hier, im Sinne von: es soll dieses nicht in solcher Weise geschehen. Das Fluchen ist an sich sündhaft und wird es doppelt, sofern das Hervorgehen von Loben und Fluchen aus demselben Munde selbst jenes entwerthet und naturwidrig ist, wie die folgenden Gleichnisse zeigen. — v. 11. *μητι*) Verstärkung der verneinenden Frage (2, 14), wie Matth. 7, 16. Mrk. 4, 21: doch nicht etwa sprudelt (*βρυνει, απλ.*) die Quelle aus derselben Oeffnung (*οπη*, wie Exod. 33, 22) das Süsse und das Bittere? Zu diesem Gegensatz vgl. Apok. 10, 9 f. — v. 12. *ποιησαι*) nach Analogie von *καρπον ποιειν* Gen. 1, 11: es kann doch nicht ein Feigenbaum Oliven tragen oder ein Weinstock Feigen? Vgl. Matth 7, 16. Da kein Gewächs Früchte eines anderen tragen kann, so ist dadurch das Tragen verschiedenartiger schlechthin ausgeschlossen. Zu dem fehlerhaften *ουτως* nach *σικα* vgl. III, 1, a. — *ουτε*) knüpft an die in der Frage liegende Verneinung an, um noch den Gedanken dahin zu steigern, dass salziges Wasser (*αλυκον*, wie Num. 34, 3) nicht süßes (also sein Gegentheil) hervorbringen kann.

v. 13. *σοφ. κ. επιστημων*) vgl. Deut. 1, 13. 4. 6. reine Synon., wie 1. 4. 27. Beides kommt als Qualifikation für das beanspruchte Lehren

λης ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας. 14 εἰ δὲ
 ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατα-
 καυχᾶσθε καὶ ψευδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. 15 οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σο-
 φία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπιγίαιος, ψυχικῆ, δαιμονιώδης·
 16 ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ καὶ ἀκαταστασία καὶ πᾶν
 φαῦλον πρᾶγμα. 17 ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἀγνή ἐστιν,

(v. 1) in Betracht. — *δειξατω εκ*) wie 2, 18: er weise nach aus seinem schönen (trefflichen, wohlgefälligen) Wandel (*ἀναστροφή*, schon Tob. 4, 14. 2 Makk. 5, 8, vgl. zu *καλης* 2, 7) seine Werke, d. h. die Werke eines *σοφος* und *επιστημων*. Da die Weisheit (vgl. 1, 5) überall das rechte Verhalten lehren soll, so kommt es bei dem Weisen nicht sowohl auf sein Lehren an, sondern darauf, dass man aus seinem eigenen Wandel ersehe, wie der Weise sich verhält, d. h. auf sein Beispiel. — *εν πραυτητι*) gehört zu *δειξατω*. Sanftmuth, als Gegensatz alles zornmüthigen, leidenschaftlichen Eifers (1, 21) gehört so sehr zum Wesen wahrer Weisheit, dass selbst die Art, wie man aus dem eigenen Wandel das Verhalten eines Weisen aufweist, dadurch charakterisirt sein muss. Uebergang zu dem *βραδυσ εις τ. οργην* 1, 19 und damit zum zweiten Stück dieses Abschnitts (v. 13—18). — v. 14. *ζηλον*) wie Hiob 5, 2 Synon. von *οργη*, so hier Gegensatz von *πραυτης*, nach v. 11 als bitterschmeckend (*πικρον*) charakterisirt (und darum der Gegensatz alles *καλον* v. 13), ist leidenschaftlicher Eifer. Die Verbindung mit der Rechthaberei (*εριθειαι*, vgl. Röm. 2, 8), der es nicht auf die Sache ankommt, sondern auf das Verfechten der eigenen Meinung, zeigt, dass es sich um das Geltendmachen der angeblichen Weisheit (v. 13) im Belehren Anderer (v. 1) handelt. — *ψευδεσθε*) bezeichnet das *κατακαυχασθαι* (2, 13) gradezu als ein lügenhaftes, das der Wahrheit, d. h. dem wahren Thatbestand (vgl. Prov. 29, 14. Röm. 2, 2) widerstreitet, sofern ein solcher trotz alles Ruhmens seiner Weisheit nicht wahrhaft weise ist. Vgl. II, 8, a. — v. 15. *αυτη η σοφια*) scil. die mit *ζηλ. κ. εριθ.* verbundene. — *ανωθεν κατερχ.*) wie 1, 17, also nicht eine göttliche Gabe, wie die 1, 5 erbetene, sondern eine der Erde angehörige (*επιγειος*, wie Joh. 3, 12), aus dem individuellen Personleben herstammende, selbstische (*ψυχικη*, so nur hier), dämonisch geartete (*δαιμονιωδης*, *απλ.*). Bem. die schöne Klimax. — v. 16. Zu dem *και* nach *εκει* vgl. IV, 4, b. — *ακαταστασια*) Subst. zu *ακαταστατος* 1, 8. 3, 8, ist die Unbeständigkeit, die, weil sie nie dasselbe Verhalten einhält, unmöglich das rechte zeigen kann, verbunden mit jeder Art (vgl. 1, 17. 3, 7) von schleimmem Thun (*πραγμα*, wie Gen 19, 22. 44, 15. Exod. 1, 15; zu *φαυλον* vgl. Prov. 22, 8), das demselben direkt widerspricht. Ist dies unmittelbar mit *ζηλ. κ. εριθ.* gegeben, so kann die damit verbundene Weisheit nur wie v. 15 beurtheilt werden. — v. 17. *η δε ανωθ. σοφ.*) die im Gegensatz zu v. 18 in Wahrheit von oben herkommende Weisheit ist fürs Erste lauter, d. h. frei von

ἔπειτα εἰρηνική, ἐπεικής, εὐπειθής, μεστή ἑλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. 18 καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιούσιν εἰρήνην.

IV, 1 πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; 2 ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε φρονεῦτε καὶ

fremdartiger Beimischung, wie es ζηλ. κ. εριθ. ist. — *επειτα* ohne & wie Joh. 11, 7, weil das, was auf das durch *πρωτον* Hervorgehobene folgt, an sich schon den Gegensatz einzelner Erscheinungsformen zu dem Wesen selbst bildet. Danach friedlich gesinnt (*εἰρηνική*, wie Gen. 42, 11. 2 Sam. 20, 19), milde in der Beurtheilung der Fehler und Irrthümer Anderer (*ἐπεικής*, wie Ps. 84, 5), leicht zu überzeugen (im Gegensatz zu: rechthaberisch, *εὐπειθής*, *απλ.*), voll (*μεστή*, wie v. 8) Barmherzigkeit (als der christlichen Grundtugend 2, 13, die aber mit guten Früchten verbunden ist, wie 1, 27, nicht in leeren Worten besteht, wie 2, 15 f.) ihrer selbst gewiss (ohne ein *διακρινεσθαι* 1, 6. 2, 4), ungeheuchelt (*ἀνυπόκριτος*, wie Röm. 12, 9. 1 Tim. 1, 5). — v. 18. *δικαιοσύνης* gen. appos. Eine in normaler (gottwohlgefälliger) Beschaffenheit bestehende Frucht, wie sie leidenschaftliches Eifern vergeblich zu erzielen sucht, wird, wie das mit Nachdruck voranstehende *ἐν εἰρηνῇ* sagt, nur in Frieden (also von der friedsamem Weisheit v. 17) gesät. Zum Bilde vgl. Mark. 4, 14. — *τοῖς ποιούσιν*) ablativischer Dat., vgl. Win. § 31, 10: von denen, die Frieden stiften (vgl. Matth. 5, 9) statt den Frieden zu stören durch leidenschaftliches Eifern und Rechthaberei (v. 14).

IV, 1. *ποθεν*) mit rhetor. Nachdruck wiederholt, leitet den Abschnitt ein, der den tiefsten Grund ihres leidenschaftlichen Eifers (3, 13—18) aufdeckt (4, 1—12). — *πολεμοι* — *μαχαι*) rein synonym (vgl. 3, 13, im Gegensatz zu der *εἰρηνη* 3, 18, sind Wortkämpfe, wie sie das leidenschaftliche Eifern (3, 14. 16) hervorruft. — *εντευθεν*) wie 2 Makk. 2, 32, hier vorausweisend, wie das Demonstr. 1, 27. Zur Frageform vgl. 2, 4. 21. 25. — *ηδονων*) eig. Wollüste (Sap. 7, 2. 16, 20), hier absichtlich von dem (ungestillten) Verlangen nach sinnlichem Genuss, das schon ebenso sündhaft ist, wie seine Befriedigung (Matth. 5, 28). — *τ. στρατευομενων*) vgl. Jes. 29, 7. Zu Felde liegen können die *ηδον.* nur wider die, mit denen sie selbst *πολεμοι* und *μαχαι* haben, und nur in den Gliedern, die ihnen als Organe dienen (vgl. zu v. 8), insbesondere der Zunge (3, 2). Dann aber müssen die, mit denen sie kämpfen und streiten, ihre besser situirten ungläubigen Volksgenossen sein (1, 10). — v. 2. *επιθυμετε*) nimmt den Begriff der *ηδοναι* auf und steht objectslos, um den Gedanken recht scharf hervortreten zu lassen, dass die Begehrlichkeit zu sich ihr Ziel (das *εχειν*) nicht erreicht. — *φρονεετε*) charakterisirt das Zürnen (1, 19), wozu sie der geheime Neid wider die Reichen treibt, nach Matth. 5, 21 f; aber auch mit diesem so wenig als mit dem *ζηλονν* (der Aeusserung des *ζηλος* 3, 14. 16) können

ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιθυγεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· 3 αἰτεῖτε, καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσετε. 4 μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρὰ τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. 5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — πρὸς φθόρον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν

sie erlangen, was sie begehren. — μαχ. κ. πολ.) zeigt deutlich, dass v. 2 nur erläutert, wie die ungestillte Begierde und die feindselige Erregung gegen die, welche es besser haben, die geheimste Ursache der Wortkämpfe (v. 1) ist, zu denen das leidenschaftliche Eifern bei ihrem Belehren- und Bessernwollen (3, 1) führt. Zu dem fehlerhaften καὶ vgl. III, 1, d. Die Aussage über den eigentlichen Grund ihres οὐκ εχειν setzt asyndetisch ein; es fehlt an dem 1, 5 geforderten αἰτεῖσθαι. — v. 3. αἰτεῖτε) corrigirt gleichsam das Vorige. Kommt es auch vor, dass sie bitten, so empfangen sie doch nicht (1, 7), weil (διότι, wie Zeph. 2, 10. 2 Makk. 7, 37) sie auf üble Weise bitten, nämlich mit der Absicht, es in ihren Wollüsten zu verwenden. Nicht im δαπαναν (Judith 12, 4. 2 Makk. 1, 23. Mark. 5, 26), sondern in den ἡδοναι (v. 1) liegt das Sündhafte. — v. 4. μοιχαλίδες) im A.Tl. Sinne von Hos. 2, 4, weil jeder einzelne Gott die (eheliche) Treue bricht, indem er die Welt mehr liebt, als Gott. — του κοσμου) im Sinne von 1, 27. 2, 5, gen. obj. Zum Gegensatz von φιλία und ἐχθρα vgl. Prov. 15, 17, zur Sache Matth. 6, 24. Zu dem falschen τω θεω vgl. II, 1, a. 9, a. — ος εαν ουν) folgert aus dem Allgemeinsatz, dass wer irgend die Welt lieb hat (Bem. den absichtlich milden Ausdruck), sich mit eigenem freien Willen unter jene Alternative stellt, und so als Feind Gottes (Gegensatz von φίλος θεου 2, 23) darstellt (3, 6). — v. 5. δοκεῖτε) wie 1, 26: oder, wenn ihr diese Alternative zu scharf findet. wähnt ihr, dass die Schrift leere Worte macht (κενωσ, ohne Wahrheitsgehalt, vgl. κενος 2, 20), wenn sie sagt (2, 23) — —? Da die folgenden Worte nun einmal kein Schriftcitāt sind, bilden sie eine Parenthese, welche im schärfsten Gegensatz zu dem κενος hervorhebt, wie das, was die Schrift sagt, aus dem eifersüchtigen Verlangen Gottes, den Geist des Menschen ganz zu besitzen, hervorgeht. Das adverbiale πρὸς φθόρον (Win. § 51, 2, h) ist gewählt mit Bezug auf das dem μοιχαλίδες zu Grunde liegende Bild von der ehelichen Liebe Gottes zu den Seinen, die ihrer Natur nach keinem Anderen Antheil an denselben gönnt, sondern eifersüchtig nach ihnen begehrt (Bem. das verstärkende Comp. ἐπιποθεῖν, wie Ps. 42, 1). Aus v. 4 her kann daher auch ο θεος als Subj. ergänzt werden. — το πνευμα) muss Object sein, da sonst ein solches ganz fehlt. Gemeint ist der natürliche Geist des Menschen (2, 26), den Gott bei der Schöpfung in uns Wohnung machen liess (Gen. 2, 7), und auf dessen Liebe er darum Anspruch macht. Zu κατωκισεν (I, 1, a) vgl. Gen. 47, 6.

ἡμῖν, 6 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν — διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. 7 ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν· 8 ἐγγίσατε τῷ θεῷ, καὶ ἐγγίσει ὑμῖν. καθαρῶσατε χεῖρας· ἁμαρτωλοὶ, καὶ ἀγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. 9 ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος με-

Deut. 2, 12. Jos. 6, 24 u. zur Sache Gen. 2, 7. — v. 6. μείζονα — χάριν bildet das antithetische Satzglied zu *επιποθεὶ κτλ.* und kann daher nur Abschluss der Parenthese sein, deren Ausdruck schon durch das folgende Citat bestimmt ist: jemehr Gott verlangt (nach v. 5), destomehr giebt er auch an Gnade (*χαρις* im Sinne von Hulderweis). — *διο*) vgl. 1, 21: Der durch die Parenthese unterbrochene Satz wird fallen gelassen, und nun das Schriftcitat (*λέγει*, sc. *ἡ γραφή* v. 5) als Folgerung aus dem Schlusssatz der Parenthese eingeführt. Vgl. Prov. 3, 34 LXX, nur steht mit Bezug auf v. 4 *ο θεος* statt *κυριος*. Dass der Freund der Welt Gottes Feind ist, erhellt daraus, dass Gott auch seinerseits sich feindselig ihm entgegenstellt. Bem., wie die Weltliebe zugleich als Hochmuth (Gott gegenüber) gefasst wird, weil der Mensch besser zu wissen meint, was ihm frommt, als Gott, der ihm das irdische Gut versagt; und wie umgekehrt der *ταπεινος* im Sinne von v. 9 als Gott liebend (1, 12. 2, 5. 23) gedacht wird. — v. 7. *υποταγητε*) vgl. Ps. 36, 7. 61, 2. 6. 2 Makk. 9, 12. Es verletzt die pflichtmässige Unterordnung unter Gott, wenn der Niedrige (Arme), von Weltliebe getrieben (v. 4), nach einem besseren Lose begehrt (v. 2). — *αντιστητε*) vgl. Jerem. 49, 19. Mal. 3, 15. Da der Teufel zu solchem pflichtwidrigen Verhalten versucht, gilt es, ihm Widerstand zu leisten. — *και*) die Folge davon wird sein, dass er nicht nur keinen Erfolg hat, sondern alle weiteren derartigen Versuche unterlässt (*φευξεται απο*, wie Apok. 9, 6). — v. 8. *εγγισατε*) vgl. Jes. 29, 13. Hos. 12, 6, um bei ihm Hilfe zu suchen zu solchem Vorgehen, die ihm dann auch in ganz entsprechender Weise zu Theil wird (Ps. 145, 8). Zu dem *εγγισει* vgl. III, 6, a. Um aber Gott nahen zu können, müssen sie zuvor ihre Hände reinigen (vgl. Sir. 38, 10) von der ihnen anklebenden Sünde. Es erhellt daraus, dass bei dem *αντιστρατ. εν τ. μελεσιν* v. 1 doch auch die Hände nicht immer unbefleckt blieben von unrechtmässigen Eingriffen in das Gut der Reichen. — *αγνισατε*) vgl. Exod. 19, 10, gewählter Ausdruck für die zum Nahen zu Gott erforderliche reinigende Weihe. Auch die Getheiltheit der Seele (vgl. 1, 8) zwischen Weltliebe und Liebe zu Gott (v. 4) bringt also schuldvolle Befleckung des Herzens mit sich. — v. 9. *ταλαιπωρησατε*) nur hier vom Gefühl des inneren Zerbrochenseins (vgl. Jes. 33, 1. Jerem. 4, 13. Ps. 16, 9). Zu *πενθ. και* (vgl. II, 10, a) *κλαυσατε* vgl. Neh. 8, 9. Apok. 18, 15. 19. Wenn solche Busstrauer ihr Lachen (*γελως*, wie Hiob 8, 9. 21) in Trauer und ihre Freude in Nieder-

τατραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. 10 ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. 11 μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμον καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητῆς νόμου ἀλλὰ κριτῆς. 12 εἰς ἐστὶν νομοθέτης καὶ κριτῆς, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς τίνδε τὴν πόλιν καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν καὶ ἐμπορευ-

geschlagenheit (κατήφεια, απλ.) verwandeln soll, so kann dabei nicht an weltliche Lustigkeit gedacht werden, zu der sie nach dem ganzen Kontext durchaus keinen Anlass hatten, sondern nur an die Freude über ihren Christenstand, dem ihr Verhalten nicht entsprach. Zu dem seltneren μετατραπήτω (4 Makk. 6, 5) vgl. III, 6, b. — v. 10. ταπεινωθητε) vgl. Hiob 22, 29. Sir. 2, 17, zu dem Aor. pass. im Sinne von: sich demüthigen vgl. Win. § 32, 2, und zu dem Gegensatz des *υψοῦν* Ezech. 17, 24. Matth. 23, 12. — v. 11 f. folgt abschliessend die Ermahnung, sich nicht der geforderten Busse dadurch zu entziehen, dass einer die Schuld auf den Anderen schiebt. — καταλαλεῖτε) c. gen., wie Ps. 100, 5. Hiob 19, 3. Darin, dass einer Böses wider einen Bruder redet, liegt zugleich, dass man sich zum Richter über ihn aufwirft. Zum rückweisenden Art., der durch das *αυτου* noch verstärkt wird, vgl. 1, 4. 15. 2, 14. Wenn man damit ein Gesetz (als zu streng oder als ungerecht) verleumdet und verurtheilt, so kann das nur Matth. 7, 1 sein, welches Gebot zu dem *νομος τελ.* 1, 25 gehört. Damit aber ist man kein Gesetzesthäter, wie man es nach 1, 22 sein soll, sondern ein Richter, der nur das Gesetz auf Andere anwenden soll und es event. verbessern. — v. 12. εἰς ἐστίν) Anders als 2, 19 ist εἰς Subj., und das artikellose (III, 6, b) *νομοθετης* (vgl. Ps. 9, 21) *καὶ κριτης* Prädikat. Der, welcher (mit Beziehung auf Matth. 7, 1) als Gesetzgeber und Richter (5, 9) bezeichnet wird, kann nur Christus sein. — ο δυνάμενος) App. zu εἰς: nämlich der, welcher erretten (2, 14) und verdammen kann (vgl. Matth. 10, 28). — *σὺ δε τις εἶ*) vgl. Röm. 14, 4. Zu *τον πλησιον* vgl. Lev. 19, 11.

IV, 13—5, 12. Dritter Hauptabschnitt des Briefes, der wieder zu dem Gegensatz der (ungläubigen) reichen und der (gläubigen) armen Juden (1, 9 f. 2, 5 ff) zurückkehrt und zunächst sich direkt an die ersteren wendet. — *αγε νυν*) nur noch 5, 1, Verstärkung der Aufforderung. Das *νυν* markirt, dass die Ermahnung sich jetzt, nachdem sie die zur Busse ermahnt, die sich falsch ihnen gegenüber benehmen, zu ihnen selbst wendet. — *οι λεγοντες*) charakterisirt ihre prahlerische Selbstvermessenhaft. Das *σημερον η αυριον* (vgl. III, 2, a) hebt gerade sehr plastisch hervor, wie sie Tag und Stunde der Abreise sich vorbehalten, sonst aber

οόμεθα καὶ κερδήσομεν, 14 οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε, τῆς αὐριων ποία ἢ ζωὴ ὑμῶν· — ἀτμὶς γάρ ἐστε ἢ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη — 15 ἀπὲ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. 16 νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρὰ ἐστίν. 17 εἰδοὶ οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ

Alles sich genau festzusetzen getrauen. Die Stadt, wohin die Reise geht, kann natürlich nicht genannt werden, aber es wird mit dem deiktischen Demonstrativ (vgl. Buttm. p. 90: in die Stadt dort) auf sie hingewiesen. Zu πορευσομεθα vgl. III, 2, b. 6, b. Zu ποιησομεν ἐκεῖ ἐνιαυτον (vgl. IV, 4, b) im Sinne von: ein Jahr zubringen, vgl. Kohel. 6, 12. Tob. 10, 7. Er bestimmt die Zeit seines Aufenthalts ganz genau voraus, und weiss, dass sein Handeltreiben (εμπορευεσθαι, vgl. Gen. 34, 10. 1 Reg. 10, 15. Prov. 31, 14) daselbst gewinnbringend sein werde. — v. 14. οἵτινες) vgl. Apok. 1, 7, motivirt den in v. 13 liegenden Tadel: die ihr doch nicht wisset (ἐπιστασθε, vgl. Hiob 14, 21. Jes. 41, 20) hinsichtlich des morgenden Tages (Bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen., der zu ζωῆ gehört, u. zu η αურიον sc. ημερα vgl. Lev. 19, 6. 1 Sam. 11, 11), wie es mit eurem Leben sein wird. Zu dem fehlerhaften το (τα) της αυρ. und ποια γαρ vgl. III, 1, b, zu dem η vor ζωη IV, 3, b und vor προς IV, 4, b. Zu dem artikulirten Partizip nach dem artikellosen ατμεις (wie Gen. 19, 28. Ezch. 8, 11. Sir. 22, 24) vgl. v. 12 u. Win. § 20, c: ein Rauch, der ja auf kurze Zeit (προς ολιγον, wie Sap. 16, 6) erscheint, dann auch wieder verschwindet. Bem. das Wortspiel zwischen φαινομενη u. αφανιζομενη, wie ähnlich Matth. 6, 16. Vgl. zum Bilde Ps. 102, 4. — v. 15. αντι) knüpft über die Parenthese ατμεις — αφαν. und den Relativsatz οἵτινες — υμων an λεγοντες an. Bem. den artikul. Acc. c. Inf., wie v. 2. — ο κυριος) von Gott, wie 1, 7. 3, 9. Zu θεληση vgl. IV, 2, b. Sowohl unser Leben, als all unser Thun (και — και) hängt von Gottes Willen ab. Vgl. 1 Kor. 4, 19. — v. 16. νυν δε) setzt dem, was sie thun sollten, entgegen, was sie in dem v. 13 gesetzten Falle thatsächlich thun. Da damit ein neues Hauptverbum gegeben ist, das ebenso wie v. 13 οι λεγοντες das Verhalten der Angeredeten beschreibt, so wird der begonnene Satz anakoluthisch abgebrochen, ehe die mit αγε νυν indizierte Aufforderung gekommen ist. — εν) nicht wie 1, 9 vom Grunde des Rühmens, sondern von den prahlerischen Reden (αλαζονειαι, vgl. 2 Makk. 9, 8. Sap. 5, 8), in denen sich ihr Selbstruhm äussert. — τοιαυτη) solches, nach v. 14 völlig grundlose Rühmen. Vgl. dagegen 1, 9. — v. 17. εἰδοτι ουν) folgert aus dem πασα: wenn schon jedes solches Rühmen (also auch das leichtfertige, wobei man an Gott nicht denkt, oder das kühmen solcher, die Gott nicht kennen) schlecht ist, so ist es für einen, welcher weiss. Treffliches, Lobenswerthes (vgl. 3, 13) zu thun, d. h. zu sprechen, wie man nach v. 15 sprechen soll, wenn er es nicht thut, gradezu Sünde. Bem..

ποιούντι, ἁμαρτία αὐτῶ ἐστίν. V, 1 ἄγε νῦν οἱ πλοῦσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπεροχομέναις. 2 ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν, 3 ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ λόσ αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθησανρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. 4 ἴδου ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν, ὁ ἀφυστερημένος ἐφ' ὑμῶν, κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν

das mit Nachdruck voranstehende *ἁμαρτία*, das dem Verfasser also mehr ist als ein *πονηρον* (2, 4). Zum Gedanken vgl. Luk. 12, 47. Hervorgehoben aber wird dieses, weil die Angeredeten, so vieles sie auch (als ungläubige Juden) nicht wissen, in dem v. 15 ausgedrückten Bewusstsein mit dem Verf. ganz eins sind. — V, 1 *ἄγε νῦν*) nimmt das *ἄγε νῦν* 4, 13 wieder auf, weil ja die dadurch indizierte Aufforderung noch garnicht gekommen, vielmehr nur der unverantwortliche (4, 17), prahlerische Hochmuth der Angeredeten charakterisirt ist, die nun als die Reichen (1, 10. 2, 6) direkt bezeichnet und im schneidenden Gegensatz zu ihren selbstgewissen Zukunftsplänen (4, 13) aufgefordert werden, über das nahende Gericht zu wehklagen (*ὀλολυζειν*, wie Jes. 13, 6. 15, 3). Ihr Weinen, welches dasselbe begleiten soll. ist also nicht ein Ausdruck der Buse, wie 4, 9; sondern ein Weinen über die *ταλαιπωρία* (vgl. Ps. 139, 11, Subst. zu *ταλαιπωρεῖν* 4, 9), d. h. die vernichtenden Schläge, die sie treffen werden, und bereits im Herankommen begriffen sind (*επεροχομ.*, vgl. Prov. 3, 25). — v. 2. In der Weise der alten Propheten sieht Jak. bereits das kommende Gericht hereingebrochen: ihr Reichthum ist verfault (*σεσηπεν*, vgl. Hiob 19, 20. Ps. 37, 6. Sir. 14, 19), ihre Gewänder sind mottenfrässig geworden. Vgl. Hiob 13, 28. Jes. 51, 8. Matth. 6, 19. — v. 3. *κατίωται*) vgl. Sir. 12, 10 f: ihr Gold und Silber ist, wie sonst, nur unedle Metalle, von Rost aufgezehrt, wodurch klargestellt, dass das Ganze nur symbolische Darstellung des zunächst in den vorbereitenden Gottesgerichten über ihr Besitzthum hereinbrechenden Verderbens ist. — *οἱος αυτ.*) anders als 3, 8, vom Rost (Ezech. 24, 6. 11 f. Bar. 6, 12), der ihnen zum Zeugniß sein wird (*εἰς μαρτυριον*, vgl. Gen. 31, 44. Deut. 31, 26) scil., dass das Gericht nun auch ihnen selbst naht. — *φαγεται τ. σαρκ. υμ.*) symb. Bezeichnung ihres eigenen Untergangs nach Vorstellungen, wie 2 Reg. 9, 36. Lev. 26, 29. Apok. 19, 18. — *ως πυρ*) vgl. Judith 16, 17. Ps. 21, 10. Die Inconcinnität der Bilder (Rost — Fressen des Fleisches — Feuer) zeigt, dass es sich nur um symbolische Darstellung des göttlichen Gerichts handelt. — *εθησανρίσατε*) absolut, wie Ps. 39, 7: ihr habt Schätze gesammelt in Tagen, wie es die in der Prophetie (Num. 24, 14. Deut. 4, 30) verheissenen letzten Tage sind (Bem. das Fehlen des Art.), wo also das Gericht naht. — v. 4. *ιδου*) wie 3, 4. Zu *των αμησαντων* vgl. Lev 25, 11, zu *αφυστερημενος* (III, 2, a) vgl.

Texte u. Untersuchungen VIII, 3.

θερισάντων εἰς τὰ ὅτα κυρίου σαβαὶθ εἰσελήλυθαν. 5 ἐτρυνφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. 6 κατεδικάσατε, ἐφρονεύσατε τὸν δίκαιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.

7 μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως λάβῃ πρῶϊμον καὶ ὄψιμον· 8 μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηριζατε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ

Nehem. 9, 20. Sir. 14, 14: Der ihrerseits vorenthaltene Lohn schreit selbst um Rache (vgl. Gen. 4, 10 und zur Sache Deut. 24, 14), und das Geschrei der Schnitter (vgl. Exod. 2, 23) ist gekommen in die Ohren Jehova Zabaoth (nach Ps. 18, 7. Jes. 5, 9). Zu *εἰσελήλυθαν* vgl. III, 1, b. — v. 5. *ἐτρυνφήσατε* vgl. Jes. 66, 11, nachher noch gesteigert in dem *ἐσπαταλήσατε* (Ezech. 16, 49), bezeichnet ihre Schwelgerei und Ueppigkeit. Das *ἐπὶ τῆς γῆς* steht in scharfem Kontrast zu dem Herrn im Himmel, der die Klagen wider sie hört. — *ἐθρέψατε* ihr habt geweidet eure Herzen, d. h. ihnen volle Befriedigung gewährt, wie man Vieh auf der Weide mästet, und zwar zu einer Zeit, wo das Gericht euch schon eben so sicher bestimmt war, wie dem Vieh sein Tod am Schlachttag (Jerem. 12, 3). — v. 6. *κατεδικάσατε*, wie Hiob 34, 29. Ps. 93, 21; Bem. die durch das Aeyndeton geschärfte Klimax: ihr habt verurtheilt, ja gemordet den Gerechten (Sap. 2, 12), der es also in keiner Weise verdient. — *οὐκ ἀντιτάσσεται* wie 4, 6, malt das widerstandslose Dulden des Gerechten nach Matth. 5, 39, das umsomehr die Rache Gottes auf seine Verfolger herabzieht, und bildet den Uebergang zu der Ermahnung, dabei zu verharren (v. 7).

v. 7. *μακροθυμήσατε* wie Hiob 7, 16. Hier wird ganz klar, dass die *ἀδελφοί* die christlichen Brüder sind (1, 9), welche den Frevler der (ungläubigen) Reichen, weil deren Gericht sicher und unverweilt kommt (*οὖν*), gelassen dulden und dabei verharren sollen bis zur Wiederkunft des (erhöhten) Herrn (2, 1) d. i. Christi. Zu *ἕως* c. gen. von der Zeit vgl. Ps. 60, 7, zu dem christl. term. techn. *παρουσία* 1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19. — *ἰδοὺ* vgl. v. 4. 11. Zu dem Bilde vgl. Sir. 6, 8: der Landmann wartet auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich geduldet ibretwegen (vgl. das *εκδεχ.* *ἕως* c. conj. Hebr. 10, 13), bis sie empfangen hat den Frühregen u. Spätregen. Zu dem zu ergänzenden *ἔρον*, das in den LXX (Deut. 11, 14. Jerem. 5, 24. Joel 2, 23) nie fehlt, vgl. III, 6, a, zu dem fehlenden *αν* nach *ἕως* (wie 2, 10) vgl. III, 1, d. — v. 8. Zu dem fehlerhaften *οὖν* vgl. III, 1, d. — *στηριζατε* wie Ps. 50, 14. Apok. 3, 2, vgl. Jud. 19, 5. Zu solcher Ausdauer muss das so leicht wankende Herz (vgl. 1, 9) gefestigt werden. Zu *ηγγικεν* vgl. Matth. 10, 7. Mark.

παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. 9 μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν. 10 ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. 11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομεινάντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺ-σπλαγγνός ἐστιν κύριος καὶ οὐκίρμων. 12 πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινα ὄρκον, ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.

1, 15. — v. 9. στεναζετε) mit κατ' ἀλλήλ. verbunden, wie Hiob 31, 38 mit ἐπ' ἐμοί, ist ein anklagendes Seufzen über die Glaubensgenossen, die man beschuldigt, das Missverhältniss zu den Ungläubigen veranlasst zu haben (vgl. zu 4, 11 f.), daher unter das Verbot von Matth. 7, 1 gestellt. Zur Wortstellung vgl. III, 1, d. — ο κριτης) kann nach v. 7 f. nur Christus sein, der vor der Thür steht, also ganz nahe ist, vgl. Matth. 24, 33, u. zum Plur. Ps. 78, 23. Prov. 5, 8. — v. 10. υποδειγμα) wie Sir. 44, 16. 2 Makk. 6, 28: Nehmt als ein Beispiel der Leidenserfahrung (κακοπαθεια, wie 2 Makk. 2, 26 f.) und der Ausdauer darin (Subst. zu μακροθυμειν v. 7 f.). — ελαλησ. εν τ. ονομ.) wie Dan. 9, 6: im Auftrage Gottes. Zur Sache vgl. Matth. 5, 12. Zu dem εν vgl. III, 2, b. — v. 11. μακαριζομεν) wie Gen. 30, 13. Hiob 29, 11. Das Part. Aor. bezeichnet ihre Bewährung in der Geduld (1, 11) als eine abgeschlossene Thatsache. — κυριου) das Ende, das Gott herbeiführte, weil er nach seiner Herzensgüte und seinem Erbarmen (πολυσπλαγγνος, ἀπλ.; οικτιρμων, wie Exod. 34, 6. Deut. 4, 31. Ps. 144, 8) endlich das Loos des frommen Dulders wenden musste. — v. 12. muss eng zum Vorigen gehören, da ja v. 13 wieder an v. 10 anknüpft. — μη ομνυετε) c. Acc., wie gewöhnlich im Griech., vgl. auch Hos. 4, 15. Das καταδικασατε v. 6 setzt Beschuldigungen voraus, denen gegenüber sie ihre Unschuld oder die Wahrheit ihrer Aussagen (in Glaubenssachen) betheuert. Ueber die Schwurformeln vgl. Matth. 5, 34 f, woher auch das ausnahmslose Eidverbot entlehnt. Zu der Imperativform ητω (statt εστω) vgl. Ps. 104, 31. 1 Makk. 10, 31. 1 Kor. 16, 22. Abweichend von Matth. 5, 37 wird verlangt, dass ihr Ja ein Ja, d. h. eine hinterhaltlose, nicht auf Täuschung berechnete Bejahung sei, womit jedes Bedürfniss eidlicher Betheuerung fortfällt. Man meint dadurch menschlichem Gericht (καταδικαζειν v. 6) zu entgehen und fällt unter göttliches, das nach dem Eidverbot Christi richtet. Zu πιπτειν υπο vgl. 2 Sam. 22, 39. Ps. 18, 39.

13 *Κακοπαθει τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω. εὐθυμει τις ψαλλέτω.* 14 *ἄσθενει τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.* 15 *καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερει αὐτόν ὁ κύριος· ὡς ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.* 16 *ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.*

v. 13—20. Der Briefschluss. — *κακοπαθει* knüpft an *κακοπαθειας* v. 10 an. Der den hypothetischen Satz vertretende asyndetische Indic. (1 Kor. 7, 18. 21. 27) bedarf keines Fragezeichens. Durch den Gegensatz des *εὐθυμει τις* (nur noch Act. 27, 22. 25) wird die Ermahnung ganz verallgemeinert, um den speziellen Fall, von dem die Nachschrift handeln soll, anknüpfen zu können. — *ψαλλετω* wie Ps. 18, 50. 1 Kor. 14, 15: ist einer wohlgemuth, so singe er Loblieder. — v. 14. *ασθενει* wie Matth. 10, 8. Mrk. 6, 56, von leiblicher Krankheit. — *προσκαλεσασθω* vgl. Gen. 28, 1. Prov. 9, 15. 2 Makk. 4, 28: er rufe herbei (natürlich durch Andere) die Aeltesten der Gemeinde, denen er als den Würdigsten am ehesten das allein verheissungsvolle gläubige Gebet (1, 6) zutraut. — *επ αυτον* wie 2, 7: über ihn. — *εν τω ονοματι του κυρ.* wie v. 10, aber hier von Christo, der nach Mrk. 6, 13 den Auftrag, die Kranken mit Oel zu salben, gegeben haben muss. Zu dem fehlerhaften *αυτον* nach *αλειψ.* vgl. III, 6, b. — v. 15. *ευχη* wie Prov. 15, 8. 29. Hiob 16, 17. Das Gebet des Glaubens (also nicht das Oelsalben oder irgend ein mit seinem Amte verbundenes *χαρισμα* des Aeltesten) wird den Kranken (*τ. καμνοντα, απλ.*) retten (vom Tode, wie Matth. 8, 25. Mark. 5, 23), und der Herr, in dessen Auftrage man ihn mit Oel gesalbt hat (v. 14), wird ihn aufrichten (vom Krankenlager, wie Mrk. 1, 31). — *καρ* wie Mrk. 5, 28. Hebr. 12, 20: auch wenn er einer wäre, der Sünden begangen hat, d. h. der seine Krankheit durch früheres Sündenleben sich zugezogen, wird ihm vergeben werden (vgl. Matth. 12, 32). — v. 16. *εξομολογεισθε* wie Mark. 1, 5. Wo also (*οὖν*) Erkrankte sich von ihrer Sündenlast bedrückt fühlen, da sollen sie einander die Sünden bekennen (worin das Verlangen nach Sündenvergebung liegt) und für einander beten, um so geheilt zu werden (*ιαθητε*, vgl. Gen. 20, 17. Exod. 15, 26), wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass die Krankheit nicht geheilt werden kann, wenn nicht zuvor ihre Ursache (durch Sündenvergebung) gehoben (vgl. Matth. 9, 2). Ordentlicher Weise kann und soll jeder dem Anderen den Dienst leisten, der v. 14 von den Aeltesten begehrt wurde. Zu *προσευχεσθε* vgl. III, 1, a. — *πολυ ισχυει* vgl. Phil. 4, 13, zu *δησεις* vgl. Ps. 22, 25. 2 Chron. 6, 19. Dan. 9, 3. — *ενεργουμενη* wenn es in Wirksamkeit tritt, hinsichtlich seiner Wirksamkeit, also gegen den klassischen Gebrauch medial gebraucht, wie

ὅπως ἰαθῆτε. πολὺ ἰσχυεὶ δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. 17 Ἴλλας ἀνθρώπος ἦν ὁμοιοπαθῆς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσήυξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ξξ, 18 καὶ πάλιν προσήυξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑέτον ἔδωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.

19 ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, 20 γινώσκετε, ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου αὐτοῦ καὶ καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν.

Π Ε Τ Ρ Ο Υ Α.

I, 1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασκοραῖς Πόντου, Γαλατίας, Καπαδοκίας, Ἀσίας καὶ

3 Esr. 2, 20 und stets bei Paulus. — v. 17. ἀνθρώπος) Weil er ein Mensch, wie wir, und von gleicher Beschaffenheit mit uns (ὁμοιοπαθῆς, wie Sap. 7, 3. 4 Makk. 12, 13), ist sein Beispiel durchaus maassgebend. — προσευχῇ προσήυξατο) Verstärkung des Verbalbegriffs, wie Gen. 2, 17. Exod. 21, 17. Der Genit. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht ist in den I. XX sehr häufig, vgl. Win § 44, 4, b. Dass er gebetet habe, damit es nicht regne (βρέξαι, wie Apok. 11, 6, im A. T.: regnen lassen), ist aus 1 Reg. 17, 1 erschlossen; die 3½ Jahre sind gegen 1 Reg. 18, 1 nach dem Schema von Dan. 7, 25. 12, 7 (vgl. Apok. 11, 3) bestimmt. — v. 18. nach 1 Reg. 18, 42. Zur Wortstellung vgl. II, 7, b. — ἐβλάστησεν) transitiv, wie Gen. 1, 11. —

v. 19 f. Das Schlusswort, an die Fürbitte für den sündigenden Bruder (v. 16) anknüpfend, bringt mit dem Hinweis auf den Segen wahrhaft bessernder Thätigkeit (im Gegensatz zu dem 3, 13—18 bekämpften falschen Bekehrungsseifer) die Rechtfertigung des Briefes und den Ausdruck seiner Wünsche für die Leser. — πλανηθῆ) Aor. pass. im medialen Sinne, wie 4, 10. Gemeint ist ein Abirren von der Wahrheit des Evangeliums (1, 18), sofern dasselbe die Erfüllung des göttlichen Willens fordert (1, 21 f.). — ἐπιστρέψῃ) wie Sir. 18, 13. Sap. 16, 7. — v. 20. γινώσκετε) auf ἀδελφοί v. 19 bezüglich. Vgl. III, 6, a. — ο ἐπιστρέψας) nachdrückliche Wiederholung: der ihn wirklich bekehrt hat, sodass er aus der Verirrung seines Weges, d. h. seiner Lebensweise, herauskommen. Zu πλάνη vgl. Sap 1, 12, zu ὁδος Ezech. 33, 9, zum Gedanken Ezech. 33, 11, zu σώσει ψυχ. 1, 21, zu ἐκ θανάτου 1, 15. — αὐτοῦ) sc. des Sünders, vgl. III, 6, a. — καλύψει) wie Ps. 84, 3, d. h. er wird machen, dass in Folge seiner Bekehrung eine Menge von Sünden, die er begangen, vergeben wird.

Βιθυνίας 2 κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῶ πνεύματος, εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖη.

3 *Εὐλόγητος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκ*

I, 1. *εκλεκτοῖς*) wie Num. 11, 28. Ps. 105, 6. Zur Sache vgl. Jea. 65, 9. Jak. 2, 5: Auserwählt zum Besitz der himmlischen *κληρονομία* (v. 4) sind sie auf Erden Fremdlinge (*παρεπιδημοί*), wie Gen. 23, 4. Ps. 38, 13). — *διασποράς*) Genit. der Zugehörigkeit. Zur Sache vgl. Jak. 1, 1, hier mit dem Gen. der Länder, in denen die gläubig gewordenen Juden zerstreut leben, vgl. Joh. 7, 35. — v. 2. *κατὰ* knüpft an das Verbaladjektiv *εκλεκτοῖς* an: in Gemässheit göttlichen Vorherwissens (*προγνωσις*, wie Judith 11, 19). Zur Sache vgl. Röm. 11, 2. — *πατρός*) wie Jak. 1, 27. 3, 9, doch ohne *καί*, weil *θεοῦ* artikellos, von der väterlichen Liebe, nach welcher er Israel zu seinem Volk erwählt (Deut. 7, 6ff.) und darum auch vorausgewusst hat, dass die Glieder dieses Volkes zum Glauben gelangen werden. — *ἐν ἁγιασμῶ πνεύματος*) wie Ezech. 45, 4, bezeichnet den Weiheakt, in welchem sie zu Gottes Eigenthum ausgesondert sind, d. h. die Taufe, welche als eine Geistesweihe bezeichnet wird, sofern in ihr durch die Mittheilung göttlichen Geistes sie Gott angeeignet werden. — *εἰς*) wie *κατὰ* und *ἐν*, von *εκλεκτοῖς* abhängig, bezeichnet als Zweck der Erwählung: Gehorsam gegen Gott, wie er den ihm zum Eigenthum Geweihten ziemt, und Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, wodurch die Gottgeweihten von aller Schuldbefleckung, die sie unfähig macht, Gottes Eigenthum zu sein, gereinigt werden. Zu *ῥαντισμὸν* vgl. Num. 19, 9. 19. Hebr. 12, 24. Klar ist die Reminiscenz an Exod. 24, 7f., wodurch die Erwählten zugleich als Glieder eines neuen Bundes dargestellt werden, vgl. Mark. 14, 24. 1 Kor. 11, 25. — *χάρις*) von der göttlichen Huld (in den LXX für ἡ), die den Erwählten gewiss ist, und mit der Heil (*εἰρήνη*, in den LXX für εἰρήνη), das die Folge davon ist, ihnen fortgesetzt gemehrt werden soll (*πληθυνθειῖη*, vgl. Dan. 3, 31. 6, 25). Zu der Vorstellung von der Mehrung der göttlichen Huld vgl. Jak. 4, 6.

v. 3—12. Einleitung des Briefes. — *εὐλόγητος ὁ θεός*) vgl. Gen. 9, 26. Dan. 3, 28. Hier heisst Gott zugleich der Vater unseres Herrn Jesu Christi, weil es sich um etwas handelt, das er durch die Erhebung des Sohnes (Ps. 2, 7) zur messianischen Herrschaft (in der Auferweckung) vollzogen hat. — *ἀναγεννήσας*) nur noch v. 23. Zur Sache vgl. Jak. 1, 18; doch wird, dem *ἀνα* entsprechend, das auf das frühere hoffnungslose Elend (vgl. *ἐλεός*) deutet, der Begriff als solcher näher bestimmt als eine Wiedergeburt zur Hoffnung, zu einem Leben der Hoffnung. — *ζῶσαν*) Gegensatz von *νεκρὸν* Jak. 2, 17. 26, also wirkungskräftig in sittlicher Bethätigung. — *διὰ*) von *ἀναγεννήσας* abhängig, das, ähnlich wie v. 2 das *εκλεπτ.*, durch drei Präpositionen bestimmt wird. Die Wirkung, die

ἐλπίδα ζωσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, 4 εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμικαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5 τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. 6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλιγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπη-

der in ημας eingeschlossene Verf. durch die Thatsache selbst erfuhr, erfuhren die Leser durch ihre Verkündigung (vgl. Jak. 1, 18: λογω ἀληθ.). Bem. das Fehlen des Art. vor *αναστ.*, wie v. 1 vor *διασπ.*, v. 2 vor *προγνωσ.*, *αγιασμ.*, *ραντισμ.* — v. 4. *εἰς κληρονομίαν*) abhängig von dem durch die drei Präpositionen bestimmten Begriff des *αναγεννησας*, sofern in ihrer Wiedergeburt zur Hoffnung die nothwendige Bereitung für das ihnen bestimmte Besitzthum (vgl. Hebr. 9, 15) liegt, das im Gegensatz zu dem Israel einst verheissenen Besitzthum seiner Art nach als ein unvergängliches (*αφθαρτον*, Gegensatz von 1, 18. 23; doch hier zu Jes. 24, 3), unbeflecktes (*αμικαντον*, vgl. Jak. 1, 27; doch hier besonders Jerem. 2, 7), unverwelkliches (*αμάραντος*, vgl. Sap. 6, 13; doch hier direkt im Gegensatz zu Jes. 40, 6 ff. Jak. 1, 11) bezeichnet wird. Zur Sache vgl. Jak. 2, 5. — *τετηρημένην*) vgl. Joh. 12, 7. Wie sie für die *κληρον.* wiedergeboren sind, so ist diese im Himmel aufbewahrt für sie, daher ist dieser ihre eigentliche Heimath, und sie fühlen sich auf Erden als Fremdlinge (v. 1). — v. 5. *τοὺς — φρουρουμένους*) um die *κληρονομία* ganz unverlierbar für sie zu machen, werden sie in der schirmenden und schützenden Hut göttlicher Macht bewahrt vor den Feinden, die sie ihnen entreissen wollen (vgl. 5, 8). — *δια πίστεως*) Ohne Vertrauen auf diese göttliche Macht kann man so wenig geschützt werden, wie nach Jak. 1, 6 f. ohne *πιστις* das Erbetene erlangen. — *εἰς σωτηρίαν*) An die Stelle des positiven Begriffs der *κληρονομία* tritt der negative der Errettung vom Verderben, in welches die Feinde, vor denen sie in Gottes Macht behütet werden, sie stürzen wollen. Bem. die drei Präpositionen bei *φρουρ.* (*ἐν — δια — εἰς*), wie v. 2. 3. — *ετοίμην*) Wie die *κληρονομία*, so ist auch ihr Correlat, die *σωτηρία*, bereits vorhanden, weil ja die für jene Wiedergeborenen schon dadurch von dem Verderben errettet sind; sie braucht nur noch offenbar zu werden durch ihre thatsächliche Verwirklichung, wozu sie bereits völlig in Bereitschaft ist. Eintreten kann dieselbe aber erst zur Endzeit. Der *εσχάτος καιρος* ist nach 1, 20 nur der Endpunkt des bereits angebrochenen *εσχάτον των χρονων*. Bem. das Fehlen des Art. bei *δυναμεις*, *πίστεως*, *σωτηριαν*, *καιρω* und dazu v. 3.

v. 6—9. Zweiter Gedankenkreis. — *ἐν ω*) fasst das v. 3—5 indirekt als Grund des Lobpreises v. 3 Bezeichnete zusammen, um nun direkt zu sagen, wie sie auf Grund dessen jubelnde Freude erfüllt (*αγαλλιασθε*, wie Apok. 19, 7. Matth. 5, 12). — *ολιγον*) von der Zeitdauer, wie 5, 10, genommen, passt weder zu dem *αρτι* (vgl. Matth. 3, 15), das

θέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζόμενον, εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμῆν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, 8 ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι

bereits eine (scheinbare) momentane Störung im Gegensatz zum dauernden *αγαλλιασθε* bezeichnet, noch zu dem aoristischen *λυπηθεντες*, das nicht einen Zustand der Traurigkeit bezeichnet, sondern die göttliche Schickung, durch welche sie in denselben versetzt wurden; also: obwohl ihr ein wenig für jetzt in Traurigkeit versetzt wurdet. Das *εἰ δεον* (ohne *εσιν*, vgl. III, 4, a) weist darauf hin, dass dies *λυπηθῆναι* keineswegs überall eingetreten, sondern nur, wenn es (nach Gottes Rath) nothwendig war. — Zu *ἐν ποικιλ. πειρασμοῖς* vgl. Jak. 1, 2. — v. 7. *το δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως*) wie Jak. 1, 2, kann unmöglich, wie dort, das Prüfungsmittel bezeichnen, da die Herausstellung einer noch so werthvollen Eigenthümlichkeit eines solchen nicht die Absicht einer Leidensprüfung sein kann, welche genügt, um die Trauer darüber in Freude zu verwandeln. Es kann daher nur metonymisch stehen von dem Erfolg des (angewandten) Prüfungsmittels, von der Erprobung des Glaubens, d. h. des Vertrauens auf das trotz momentaner Trübsale unverlierbare (weil durch den erhöhten Messias vermittelte) Heil. Der Sache nach ist das soviel, als der (durch das Prüfungsmittel) erprobte Glaube, und kann darum auch (ohne *comparatio compendiaris*) mit dem Kostbarsten, was es auf Erden giebt (1, 18), verglichen werden. — *πολυτιμότερον* vgl. Matth. 13, 46, kann nicht Apposition zu dem artikulirten *το δοκίμιον*, sondern nur mit Nachdruck voranstehendes Prädikat zu *εὐρεθῆ* sein. Erst in der Leidensprüfung kann sich der ganze Werth des durch sie erprobten Glaubens herausstellen (erfunden werden). — *του — δοκιμαζόμενον* Das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst. (vgl. Jak. 4, 12) hat die Geltung eines motivirenden Relativsatzes (Win. § 20, 4). Mit Gold wird der erprobte Glaube verglichen, sofern es das kostbarste aller Metalle ist, das wohl die Eigenthümlichkeit alles Irdischen theilt, zu vergehen, vergänglich zu sein (*ἀπολλυμενον*), und so scheinbar doch zu gering ist, um mit dem Glauben verglichen zu werden, wohl aber dadurch sich zur Vergleichung darbietet (*δε*), dass es ebenfalls durch Feuer bewahrt wird. Vorausgesetzt ist dabei die aus dem A. T. bekannte Analogie der Feuerprobe des Goldes mit der Leidensprüfung (Ps. 66, 10. Prov. 17, 3). — *εἰς ἔπαινον*) präpos. Näherbestimmung zu *πολυτιμ. εὐρεθῆ*. Die segensreiche Absicht der Leidensprüfung gipfelt erst darin, dass diese Herausstellung des vollen Werthes der erprobten *πιστις* (nicht nur zur *σωτηρία* v. 5, sondern zu (ausdrücklicher) Belobung (durch den *ἐν καιρ. εσχ.* commendenden Richter, vgl. 1 Kor. 4, 5) und damit zu Herrlichkeit und Ehre (vgl. Ps. 8, 6) verhilft bei der (*ἐν* rein zeitlich) Offenbarung Jesu Christi (als des Weltrichters). Zur Wortstellung vgl. I, 1, c, zu dem artikellosen *αποκαλ.* v. 2. 3. 5. — v. 8. *οὐκ ἰδόντες*) vgl. III, 2, a

μη ὀρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ, 9 κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν. 10 περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζητήσαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, 11 ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς

Dass sie ihn, ohne ihn gesehen zu haben (bem. die objective Negation zur Bezeichnung des thatsächlichen Verhältnisses), lieben, macht die von ihm zu erwartende Belobung (und damit die sie herbeiführende Trübsal) zum Gegenstande hoher Freude. — εἰς οὖν gehört zu πιστεύοντες, sofern sie auf ihn als den, der sie zur κληρονομία v. 4 führt, ihr Vertrauen setzen. Der Gedanke daran, dass dies erst bei seiner αποκαλυψίς v. 7 geschieht, hat nachträglich die Reflexion darauf herbeigeführt, dass sie ihr Vertrauen auf ihn setzen, obwohl sie ihn für jetzt (v. 6) nicht sehen. Bem. die subj. Neg. und im Gegensatz dazu das nun eine Art Anakoluthie bildende δε (wohl aber, vgl. v. 7). — αγαλλιασθε vgl. IV, 2, a, rein präsentisch wie v. 6 und ganz parallel mit αγαπατε, nur ausdrücklich nach dem Kontext durch das Vertrauen auf den wiedererscheinenden Messias motivirt und dadurch gesteigert, dass der Jubel als der einer (wegen ihrer Grösse) unaussprechlichen (ανεκλαλ., απλ.) und schon vom Glanze himmlischer Herrlichkeit (v. 7) verklärten Freude bezeichnet wird. — v. 9. κομιζόμενοι vgl. 2 Makk. 8, 33, erläutert, wiefern durch jenes πιστεύοντες ihre Freude motivirt ist und kann darum nur rein zeitlos sie als solche bezeichnen, die (nicht etwa auch getäuscht werden können mit ihrem Vertrauen, sondern wegen der ihrer nach v. 7 wartenden Belobung) sicher und gewiss das Ziel, worauf dies Vertrauen (nämlich das v. 8 erwähnte, daher das υμῶν auch sachlich ganz unpassend, vgl. III, 7, b) sich richtet, davontragen, nämlich Errettung der Seelen (vgl. Mark. 8, 35. Jak. 1, 21). Erst durch diese Begründung der Freude, aus der nach dem Zusammenhang mit v. 7 folgt, dass die Trübsale nur dazu dienen, die Bedingung derselben unbedingt sicher zu stellen, schliesst sich der Gedankenkreis ab.

v. 10—12. Dritter Gedankenkreis. — περι ἧς σωτηρίας) Die Wiederholung des Subst. deutet an, dass ein Neues beginnt, das über diese ἐν καιρ. εσχάτ. zu offenbarende (v. 5) Errettung ausgesagt werden soll. — ἐξεζητήσαν κ. ἐξηρεύνησαν vgl. 1 Makk. 9, 26. Prov. 2, 4, doch hier mit περι (in Betreff), wie 1 Makk. 3, 48. Zu der alexandrin. Schreibweise, wie Apok. 2, 23, hier und v. 11 vgl. III, 2, a. 3, a, zur Sache Dan. 9, 2 f. 22 ff. — οἱ — προφητεύσαντες) nach dem artikellosen προφ., wie v. 7, sofern Propheten, welche in Betreff der für die Leser bestimmten Gnade (χαρίς, im Sinne göttlichen Hulderweises, wie Jak. 2, 6, zu εἰς υμᾶς vgl. v. 4) weissagten, auch von der nach v. 5 dazu gehörigen σωτηρία wissen mussten. — v. 11. ἐρευνῶντες) imperfektisch, nimmt den Grundbegriff in den beiden Hauptverbis v. 10 auf,

πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας· 12 οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοὶς ἡμῖν δὲ διακόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισσαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ. εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύφαι.

um hinzuzufügen, worauf sich ihr Forschen *περὶ τῆς σωτηρίας* richtete, nämlich auf die nähere Bestimmung des *καιροῦ εσχ.* v. 5 nach seiner chronologischen (*εἰς τινὰ*) oder qualitativen (*ἡ ποιοῦν*), d. h. an gewissen Zeichen erkennbaren Bestimmtheit. — *εδηλοῦ*) wie Exod. 6, 3. 33, 12. Ps. 24, 14, geht auf die ihrem *προφητεῦσαι* v. 10 zu Grunde liegende Kundmachung, hinsichtlich derer sie zu wissen begehrt, auf welche Zeit sie sich bezog. — *το ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χρ.*) so genannt, weil die für Christum bestimmten (*εἰς*, wie v. 4. 10) Schicksale der Geist, welcher ihn später in allem seinem Thun leitete, kennen musste und so, wenn er in den Propheten war, auch ihnen kund thun konnte. — *προμαρτυροῦμενον*) απλ. Das Objekt seines Vorausbezeugens ist zugleich das Objekt des *εδηλοῦ*, nämlich die Leiden Christi (Hebr. 9, 10) und die darauf folgenden Verherrlichungen (vgl. 3, 21 f.). Vorausgesetzt ist dabei, dass mit der Zeit derselben auch die Zeit der *σωτηρία* gekommen war. — v. 12. *οἷς ἀπεκαλύφθη*) in Folge ihres Forschens durch den Geist. Zu *διακονεῖν τι*, etwas dienend verwalten, vgl. 2 Kor. 3, 3. 8, 19. — *αὐτὰ*) geht auf die ihnen vorausbezeugten (v. 11) und von ihnen geweissagten (v. 10) *παθήματα καὶ δοξαί* Christi, von denen ihnen offenbart ward, dass sie damit nicht sich selbst (wie aus Dan. 12, 4. 9. 13 für den Verf. folgt), wohl aber (*δε*, wie v. 7. 8) ihnen Dienst thaten. Zunächst ward ihnen natürlich nur offenbart, dass nicht sie selbst die Heilssukunft erleben würden; das *νμῖν* erschliesst der Apostel daraus, dass das von ihnen Geweissagte in der Gegenwart den Lesern (als geschehen) verkündigt worden ist (*α νῦν ἀγγέλη ὑμῖν*, vgl. Jes. 43, 9. 52. 15), und zwar auf Grund heiligen Geistes (*ἐν*, wie Mark. 12, 36, vgl. IV, 4, a), der vom Himmel gesandt, also mit ausdrücklichem Willen Gottes, der dadurch bezeugt, dass es für sie und ihre Zeit bestimmt ist. Dann aber ist es die Gegenwart, auf welche hin der Geist die *παθήματα καὶ δοξαί* Christi kund that, und sie sind es, denen die dadurch beschaffte *σωτηρία* zu Theil werden soll (v. 9). Zu dem absoluten *εὐαγγελιζέσθαι* c. acc. vgl. Luk. 9, 18. Act. 16, 10. Gal. 1, 9. — *εἰς α*) nimmt das *α ἀγγ.* wieder auf und gehört zu *παρακνῦναι*, wie Jak. 1, 25. Obwohl also die Errettung als das Ziel des ihnen bestimmten Hulderweises (v. 10) noch zukünftig ist, so wissen sie doch, dass sie dieselbe so gewiss erleben werden, als sie bereits einen Theil des ihnen Geweissagten erlebt haben.

13 *Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὁσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες, τελείως ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 14 *ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,* 15 *ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἄγιον καὶ αὐτοὶ ἄγιοι ἐν πάσῃ*

welcher so herrlich ist, dass selbst Engel hineinzuschauen begehren, und also gewiss nicht bloss ein erster vorbereitender Anfang davon.

1, 13—2, 10. Erster Hauptheil des Briefes. *διο* wie Jak. 1, 21, fasst v. 3—12 zusammen: darum, weil ihr zu einer Hoffnung wiedergeboren seid (v. 3—5), deren Freude durch keine Trübsal aufgehoben werden kann (v. 6—9), da die Nähe ihrer Erfüllung durch die begonnene Verheissungserfüllung verbürgt ist (v. 10—12). — *ἀναζωσάμενοι τ. οσφ.* wie Prov. 31, 17, bildlich gewandt (vgl. Luk. 12, 35) durch den Gen. *επεξ. τ. διανοίας* (Deut. 6, 5. Jerem. 31, 33), bezeichnet das geistige Sichaufrufen aus aller Muthlosigkeit, welches für die folgende Ermahnung die Voraussetzung bildet und zu der geistlichen Nüchternheit (*νήφοντες*, wie 1 Thess. 5, 6. 8) führt, die ohne schwärmerische Exaltation mit klarer Besonnenheit erwägt, wozu das v. 3—12 Erwogene veranlasst. — *τελείως* vgl. 2 Makk. 12, 42. 3 Makk. 3, 26, gehört zu *ἐλπίζατε* und bezeichnet eine Hoffnung, die sich durch keine Trübsal überwinden lässt. — *ἐπι* wie Jud. 20, 36. Ps. 4, 6, kann nur bezeichnen, worauf sie ihre Hoffnung setzen (gründen) sollen, und das ist nach v. 10 f. der geweissagte Hulderweis, der in den *παθηματα και δοξαι* Christi ihnen bereits entgegengebracht und somit gleichsam als vollzogen constatirt wird (*φερομένη*, wie Hebr. 9, 16) in der Offenbarung Jesu Christi. Mit offenkundiger Anspielung an v. 7 wird die Verkündigung des Evangeliums (v. 12) als der Beginn dessen bezeichnet, mit dessen Vollendung das Hoffnungsziel, die *σωτηρια*, erreicht wird. — v. 14. *ως* wie Jak. 2, 9. 12, ein Lieblingsausdruck unseres Briefes: wie es sich ziemt für *τέκνα* (d. i. Gotteskinder, wie sie es durch die *χάρις* v. 13 geworden sind) *υπακοῆς* (gen. qualit.). Zur Sache vgl. v. 2. — *μη συσχηματιζόμενοι* vgl. Röm. 12, 2 und bem. das dem Imperativ vorausgeschickte Part., wie v. 13. Ein den Begierden des natürlichen Menschen gleichgestalteter, durch sie bestimmter habitus ist ein sündhafter, vgl. Jak. 1, 14 f. — *ἐν τ. ἀγνοία νμ.* bestimmt das rein zeitliche *πρότερον* näher als die Zeit, wo sie den Willen des Vaters nicht nur nicht thaten, sondern nicht einmal recht kannten. So wenig ein Wandel in den Begierden (Eph. 2, 3), so wenig widerspricht der Vorwurf der Unkenntnis über den sündhaften Charakter dieser Begierden dem judenchristlichen Charakter der Leser (1, 1), da die äusserliche Befolgung des Gesetzes, welche Jesus in der Bergpredigt bekämpft (vgl. Matth. 5, 28), sicher in der Diaspora draussen meist das Einzige war, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied. — v. 15. *κατα* Mit leichter var. struct. tritt an die Stelle

ἀναστροφῆ γενήθητε, 16 διότι γέγραπται ὅτι ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος. 17 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε, 18 εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοί, ἀργυρῶν ἢ χρυσῶν, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστρο-

der positiven Aussage, wem sich gleichgestaltend sie die folgende Ermahnung erfüllen sollen, die einfache Bezeichnung dessen, der für sie normgebend ist, weil ja die Ausgestaltung des Lebens nach dieser Norm der Inhalt der Aufforderung selbst ist. — *τον — αγιον*) substantivisch, wie 1 Joh. 2, 20, näher bestimmt durch das zwischen Art. u. Subst. eingeschaltete Part. (vgl. *την φερομ. υμν χαρ. v. 13*), welches motivirt, wiefern er normgebend ist. Die Berufung, in ATlicher Weise reiner Wechselbegriff der Erwählung (1, 1), ist hier als Berufung zur Kindschaft gedacht, mit welcher die Pflicht gegeben, sich dem Vater gleichzugestalten (Matth. 5, 45), und welche dann freilich auch die *κληρονομια v. 4* in Aussicht stellt. Hat sie der Heilige zu seinen Kindern berufen, so müssen auch sie heilig werden (also den in der Taufe gesetzten *αγιασμος 1, 2* mehr und mehr realisiren) in jedem Wandel (Jak. 3, 13), d. h. in jeder sittlichen Lebensbethätigung. Bem. das nachdrückliche Voranstellen des *εν — αναστρ.* und das *παση. — v. 16. διοτι*) wie Jak. 4, 3, vgl. II, 6, b. — *γεγραπται*) nämlich Lev. 11, 44. Zu dem ausgefallenen *στι* recit. vgl. III, 7, b, zu dem zweiten *στι* II, 2, a, zu dem fehlerhaften *εμυ* III, 3, a. — *v. 17. ει*) nicht hypothetisch, sondern assertorisch: wenn ihr doch, wie es thatsächlich der Fall ist, daher entsprechend dem *ως v. 14*. Zum Ausdruck vgl. Hiob 5, 8, zur Sache Matth. 6, 9. Der Berufung zur Kindschaft (v. 15) entspricht die Anrufung Gottes als Vater, der Heiligkeit Gottes sein unparteiisches Richten, das nicht seine Kinder nach anderer Norm beurtheilt als Andere. Zu *απροσωπολημπτως (απλ.)* vgl. Jak. 2, 1. 9, zu dem collectiven *εργον* Apok. 22, 12. Jak. 1, 4. — *εν φοβω*) in Furcht vor ihm als dem Richter, steht als das neue Moment betont voran, da *αναστραφητε* nur den Verbalbegriff des v. 15 aufnimmt. — *τον — χρονον*) Acc. der Zeitdauer. Die Beschränkung der Aufforderung auf die Zeit ihrer Beisassenschaft (Esr. 8, 35. Sap. 9, 10, vgl. zur Sache 1, 1) setzt voraus, dass eine Zeit kommt, wo sie keine Verdammnis mehr zu befürchten haben, weil sie zur *σωτηρια v. 5* gelangt sind. — *v. 18. ειδοτες*) vgl. Jak. 3, 1. Dass sie aus der Knechtschaft, die ihnen einen heiligen Wandel unmöglich machte, befreit sind, also jene Pflicht erfüllen können (vgl. zur Sache Jak. 1, 25. 2, 12), und zwar um einen hohen Preis, erhöht ihre Verantwortlichkeit, und das Bewusstsein davon muss ihre Furcht (v. 17) steigern. Der Begriff der Erlösung (Jerem. 15, 21. 31, 11) wird hier ausdrücklich zu dem der Loskaufung bestimmt durch die Reflexion auf die vergänglichen Dinge (*φθαρτοις*, vgl. Sap. 14, 8), wie Gold (v. 7) oder Silber, durch dergleichen man sonst

φῆς πατροπαράδοτου, 19 ἀλλὰ τιμῶ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀλώ-
μον καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 20 προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβο-
λῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι'
ὑμᾶς 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν

wohl aus Knechtschaft losgekauft wird. Was sie (wie in Knechtschaft) gebunden hielt, wird ausdrücklich nicht bezeichnet als ein Wandel in heidnischer Unsittlichkeit oder gar in Götzendienst, sondern als ein eitler (ματαιας, vgl. Jak. 1, 26), d. h. das Ziel der Gottwohlgefälligkeit nicht erreichender Wandel, was immerhin ein Streben nach derselben voraussetzt, also mit dem εν τ. αγν. υμ. v. 14 übereinstimmt. — πατροπαράδοτου) ἀπλ., erklärt die knechtende Gewalt, welche dieser Wandel über sie ausübte, und erinnert an die im Judenthum insbesondere herrschende Macht der πατρικαι παραδοσεις Gal. 1, 14. Bem. auch den Gegensatz zu ihrem jetzigen, dem Vater gleichgestalteten Wandel (v. 15. 16). — v. 19. τιμῶ αἵματι) Blut, das auf die Hingabe eines Lebens in den gewaltsamen Tod hinweist, ist schon an sich ein theurerer Preis, wie Gold u. Silber, wird aber hier noch als besonders werthvoll (vgl. Jak. 5, 7) bezeichnet, weil es sich um die Hingabe eines werthvollen Lebens handelt. — ὡς) vgl. v. 14, motivirt das τιμῶ: wie es das Blut eines fehllosen und fleckenlosen Lammes ist. Da ἀμωμος (Apok. 14, 5), mit ἀσπίλος (Jak. 1, 27) verbunden, nur in sittlichem Sinne genommen werden kann, der auf ein Lamm im eigentlichen Sinne keine Anwendung leidet, kann nur an einen unschuldig und geduldig Leidenden gedacht werden, wie er Jes. 53, 7 geschildert ist, weshalb als näher bestimmende Apposition χριστοῦ hinzugefügt werden musste. — v. 20. προεγνωσμένου μὲν) vgl. Sap. 6, 14. 8, 18, 6. Act. 26, 5: welcher (von Gott) vorausgekannt ist, nämlich als das Lamm, durch dessen Blut sie erlöst werden sollten. Das Part. perf., wie der stehende Sprachgebrauch, schliesst jeden Gedanken an den Akt der göttlichen Vorherbestimmung aus. Wie das μὲν zeigt, dass die Aussage nur als Gegensatz zum folgenden gebildet ist, so ist auch das πρὸ καταβολῆς κόσμου (vgl. Joh. 17, 24. Apok. 13, 8. 17, 8), das zugleich andeutet, dass es sich um ein Vorhererkennen Gottes handelt, nur hervorgerufen durch die Zeitbestimmung im Gegensatz. — φανερωθέντος δὲ) motivirt das εἰδοτες v. 8 und geht also auf die Kundmachung seiner Erlöserqualität, wie sie erfolgen musste ἐπ' ἐσχάτου (Jes. 41, 23. Num. 24, 14. Deut. 4, 30) τῶν χρόνων, d. h. zur Endzeit, wo das Ziel der mit der καταβολῆ κόσμου begonnenen Weltentwicklung erreicht ist und also der in Betreff des Messias gefasste Heilarath Gottes verwirklicht werden muss. — δι' υμᾶς) geht, wie das υμῖν v. 12 auf die, welche die Endzeit erleben, die mit der Sendung Christi und dem Beginn seines Heilswerks angebrochen ist. — v. 21. τοὺς — πιστοὺς) vgl. III, 5, a und das mit drei Präp. verbundene Verbaladjektiv ἐκλεκτοὺς v. 1 f., kann wegen des δι' αὐτοῦ und εἰς θεὸν die υμῖς nicht als solche (vgl. v. 5) bezeichnen, die zum Glauben

ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.

22 τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς, 23 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ

an den Einen Gott gelangt sind, sondern die durch Vermittlung Christi gottvertrauend geworden sind, d. h. auf ihn als den Vater, der sie berufen hat (v. 15. 17), ihr Vertrauen setzen. Dann aber bezeichnet das artikulierte Partizip (v. 7. 10), wiefern sie πιστοι durch Christum geworden sind, indem Gott nämlich durch seine Auferweckung von Todten und durch die Verleihung göttlicher δόξα an ihn Christum als den Messias, durch dessen Blut sie erlöst sind, kund gemacht hat (v. 18). — ὡστε τ. πιστ. νμ. κτλ.) Die Erhöhung Christi, die ihn in Stand setzt, sein Heilswerk zu vollenden, hat zur Folge, dass ihr Glaube (in dem Sinne, in welchem v. 15. 17 die Ermahnung auf ihn gegründet war) zugleich Hoffnung auf Gott ist, der ihnen zur Erlangung des Heilsziels verhelfen wird (v. 4 f. v. 8 f.). Die Rückkehr zu der Thatsache, dass auf dem ihnen bereits widerfahrenen Heil ihre Heilshoffnung ruht (v. 13), schliesst den ersten Gedankenkreis ab, und zeigt, wie die Hoffnung, zu der sie wiedergeboren sind (v. 3) eine lebendig wirksame, zum heiligen Wandel in Gottesfurcht bestimmende ist.

v. 22. beginnt asyndetisch, wie v. 14, den zweiten Abschnitt der grundlegenden Ermahnungsreihe (1, 22—2, 10), die an das rechte Verhalten der Kinder zum Vater (1, 14. 17) das rechte Verhalten der Kinder untereinander reiht. — τας ψυχας νμων ηγνικότες vgl. Jak. 4, 8. Das Part. Perf. bezeichnet den durch den vollzogenen Akt des αγνιζειν gewonnenen Zustand als die Voraussetzung der folgenden Ermahnung, und entspricht also dem ως τεκνα v. 14, wie das ἐν τ. υπακοη dem dortigen υπακοης. Soll es bei den Gotteskindern zu ungeheuchelter (Jak. 3, 12) Bruderliebe (vgl. 4 Makk. 13, 20: φιλαδελφοι ψυχαι) untereinander kommen, so müssen die Seelen von allem ihnen von Natur anhaftenden selbstischen Wesen (vgl. Jak. 3, 15) gereinigt und dadurch zu solchem heiligen, dem Wesen Gottes entsprechenden Wandel (1, 15 f.) geweiht sein. — της αληθ.) Gen. obj. Die (im Worte Gottes) offenbarte Wahrheit fordert immer zuerst solche Reinigung (v. 15 f.). — εκ καρδιας) vgl. Deut. 6, 5, entspricht dem ανυποκριτος, wie das αλληλους αγαπησατε den thatsächlichen Vollzug der φιλαδελφια bezeichnet, sodass das volle Gewicht der Ermahnung auf das neuhinzutretende εκτενωσ (Joel 1, 14. Jon. 3, 8) fällt, das die ausdauernde Intensität der Liebe bezeichet. Zu dem fehlerhaften καθαρως vgl. III, 5, a. — v. 23. αναγεγεννημενοι) vgl. v. 3, begründet das εκτενωσ, sofern der durch die Wiedergeburt hergestellte Zustand erzeugt ist nicht aus vergänglichem (v. 18) Samen, wie der menschliche, sondern aus unvergänglichem. Die Wiedergeburt ist es

ἀφθάρτου, διὰ λόγον ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. 24 διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· 25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. II, 1 ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑπόκρισιν καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιὰς,

also, die den Zustand des *ἡγικεῖναι* begründet hat, und darum die letzte Voraussetzung der Ermahnung. — *δια*) die Präposition wechselt, weil nun ohne Bild gesagt wird, wodurch jener Zustand bewirkt ist, nämlich durch ein Gotteswort, das durch *ζῶντος* (wie v. 3) als ein lebendig wirksames, d. h. zu jener Wirkung fähiges bezeichnet wird. — *καὶ μενοντος*) nachgebracht, weil es auf diese Eigenschaft ankommt, wenn das Gotteswort eine *σπορά ἀφθ.* sein und das dadurch erzeugte Leben in einem *εκτενωσ* *ἀγαπᾶν* sich zeigen soll. — v. 24. *διότι*) wie v. 16, begründet diese Beschaffenheit durch Jes. 40, 6 ff., das im Wesentlichen nach den LXX (aber mit einer grossen Anlassung) angeführt wird, doch ohne Citationsformel, sodass das Schriftwort als solches den Lesern bekannt ist (vgl. Jak. 1, 11). — v. 25. *τοῦτο*) Subj. Dies Wort, von dem die Schrift das *μενεῖν* aussagt, ist (nach der Vorstellung, dass alle Prophetie direkt auf die messianische Zeit geht) das Wort (bem. die Wiederaufnahme des *ῥήμα*), das als frohe Botschaft gelangt ist (vgl. v. 12) an euch (*εἰς*, vgl. Mrk. 13, 10. 14, 9). Dieses Evangelium, durch das sie wiedergeboren sind (vgl. Jak. 1, 18), ist also ein lebendiges und bleibendes Gotteswort. — 2, 1. *ἀποθέμενοι*) vgl. Jak. 1, 21. Das *οὖν* nimmt nach dem Schriftbeweis v. 24 f. die Ermahnung v. 22 f. wieder auf, und zunächst näher auszuführen, was geschehen ist, um den Zustand des *ἀγνισμος* bei ihnen herbeizuführen. — *κακίαν*) wie Jak. 1, 21: böswillige Gesinnung, durch das *πᾶσαν—παντα* eng verbunden mit *δόλον* (Gen. 27, 35. Jerem. 5, 27), weil im hinterlistigen Betrug jene Gesinnung sich versteckt und hier im Gegensatz zu *ἀνποκρ.* v. 22 an die verschiedenen Formen der Heuchelei gedacht ist. Der Plur. wird bei *φθονοὶ* festgehalten (vgl. Gal. 5, 21), um alle Regungen von Neid und Missgunst (Sap. 6, 24. 1 Makk. 8, 16) zu umfassen, aus denen lieblose Gesinnung kommt, und vollends alle mannigfachen Arten von Verleumdung (*καταλαλιᾶι*, wie Sap. 1, 11 und im Plur., wie 2 Kor. 12, 20), die daraus hervorgehen (bem. die Steigerung durch *πᾶσ.* beim Plur.). — *ως*) wie 1, 14, knüpft an *ἀναγεγεννημένοι* 1, 23 an; wenn aber ihre Bezeichnung als kleine Kinder (*βρεφῆ*, vgl. Luk. 18, 15) um des folgenden Bildes wegen gewählt war, so kann sie *ἀρτιγεννητα* (*ἀπλ.*) nur als kürzlich bekehrte bezeichnen, da dies Moment nicht dazu beiträgt, das instinktive Begehren nach Nahrung, in dem das tert. comp. liegt, zu steigern. Die Nahrung, durch welche das eben erst gelobene Leben ernährt werden soll, wird, dem Bilde entsprechend, als Milch bezeichnet, die aber nur lauter (*ἀδο-*

2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε. ἵνα ἐν αὐτῷ ἀυξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, 3 εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. 4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῶν ἐκλεκτόν, ἐντιμον, 5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομησθε οἶκος πνευματικὸς εἰς

λον, απλ.), unverfälscht ist, wenn sie aus dem Worte stammt, aus dem sie geboren sind (1, 23), und dessen Inhalt nach 1, 22 die Wahrheit ist. Das λογικός im Sinne von Röm. 12, 1 wäre hier ganz unpassend. — ἐπιποθήσατε) wie Jak. 4, 5, von dem heftigen Begehren danach, damit auf Grund (in Kraft) dieser Nahrung ihr neues Leben wachse, und so sie zur Erfüllung der 1, 22 geforderten Christenpflicht dauernd befähigt werden. Der Gegensatz gegen das Begehren nach Schädigung des Nächsten mit den unlauteren, v. 1 aufgezählten Mitteln ist unverkennbar. — εἰς σωτηρίαν) markirt, wie davon die definitive Errettung (1, 5. 9) abhängt. — v. 3. εἰ) vgl. III, 3, a, ganz wie 1, 17, von dem zweifellosen Thatbestande, der vorausgesetzt wird. — ἐγεύσασθε) Anspielung an Ps. 34, 9, aber hier, wo καὶ ἴδετε fehlt, und im Anschluss an γάλα v. 2 nothwendig im eigentlichen Sinne, weshalb χρηστός, wie Jerem. 24, 3 ff. Luk. 5, 39, süß, wohlschmeckend bedeutet. Der im Worte verkündete Herr ist die Lebensnahrung, sofern sein vorbildliches Leben (2, 21 ff.), sein sündentilgender Tod (2, 24) und der Blick auf sein bevorstehendes Gericht (4, 5) ein sündloses Leben wirkt. — v. 4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι) Umsetzung des Bildes in die Sache, wie 1, 23. Das Geniessen der im Worte dargebotenen Lebensnahrung besteht eben darin, dass man an den in ihm verkündigten Christus herantritt und ihn auf sich wirken lässt. Da durch diese gemeinsame Beziehung zu Christo auch die Einzelnen miteinander verbunden werden, wird bei der Darstellung des Erfolges jenes προσερχεσθαι (der Sache nach also des αυξηθῆναι v. 2) auf die Gemeinschaft als solche reflektirt, und dies führt zu einem neuen Bilde. — λίθον ζῶντα) Apposition zu ὃν. Gemeint ist der Eckstein aus Jes. 28, 16, aber absichtlich erst allgemein bezeichnet als ein Stein (aus dem durch das Hinzukommen anderer Steine ein Gebäude wird), und zwar ein lebendiger, sofern nur die Verbindung einer lebendigen Person mit anderen lebendigen Personen den im Folgenden geschilderten Erfolg haben kann. — νεοανθρ. μὲν ἀποδεδ.) Schon hier schwebt dem Apostel Ps. 118, 22 vor, aber hier wird daraus absichtlich nur der allgemeine Gedanke entnommen, dass seine Verwerfung von Menschen (nämlich Seitens der jüdischen Hierarchie) vom προσερχεσθαι abhalten könnte (was natürlich seine Bedeutung nur für jüdische Leser hat), wenn er nicht bei Gott (in seinem Urtheil, vgl. Jak. 1, 27) ἐκλεκτός, ἐντιμός (aus Jes. 28, 16) wäre. — v. 5. καὶ αὐτοὶ) stellt sie nicht anderen Personen, sondern Christo an die Seite als solche, welche (ὡς, wie 1, 14. 2, 2) in dem Sinne, wie er (wodurch alle Eideutungen in das λίθον ζῶντα v. 4 ausgeschlossen werden), leben-

ιεράτευμα ἅγιον, ἀνεύγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἐκλεκτόν, ἀπορογωνιαῖον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐκ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆ. 7 ὕμιν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες — οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας — καὶ λίθος προσκόμματος

dige Steine sind. — οἰκοδομεισθε) vgl. II, 6, b, beschreibt den Erfolg des προσερχεσθαι: sie werden, weil aus der Zusammenfügung von Stein zu Stein eben ein Gebäude entsteht, zu einem solchen erbaut, das aber, weil aus lebendigen Steinen bestehend, ein geistiges, d. h. durch geistige Verbindung der Einzelnen mit Christo entstandenes, genannt wird. — εἰς ἱεράτευμα) vgl. I, 1, f. Erst dadurch, dass dies Haus für eine Priesterschaft (vgl. Exod. 19, 6) bestimmt ist, wird es als ein Tempel qualifiziert, aber nicht sofern Gott in ihm wohnt, sondern sofern in ihm Gott gedient wird. — ἅγιον) der Priesterschaft, die zum Dienste Gottes bestimmt ist, eignet als solcher die αγιοτης, und dass die Realisirung derselben die Bestimmung der Gemeinde ist, folgt aus I, 15. — ἀνεύγκαι) Inf. des Zwecks. Die Priesterschaft bedarf eines Tempels, um ihren Opferdienst vollziehen zu können. Ihre Opfer sind im Gegensatz zu den Thieropfern des alten Bundes als äusseren Leistungen geistige, d. h. in der rechten geistigen Verfassung (Gesinnung) dargebrachte und darum Gott wohlgefällige (εὐπροσδέκτους, wie Röm. 15, 16). Gemeint sind wohl vorzugsweise die Erweisungen der Liebe (I, 22), vgl. Hebr. 13, 16. — δια ἰησ. χρ.) gehört zu ἀνεύγκαι, weil so erst der Gedanke abgeschlossen wird, dass dies der letzte Erfolg des προσερχ. προς αυτον ist, dass die Gemeinde zu einem Tempel wird, in dem sie Gott als eine seiner würdige Priesterschaft mit rechten Opfern dient. — v. 6. διοτι) wie I, 16. — περιεχει) vgl. Jos. Ant. 11, 4, 7. Das Subj. fehlt, weil es aus ἐν γραφῇ (in einer Schriftstelle, vgl. Mark. 12, 10) sich von selbst ergänzt, und das Objekt bildet das Citat aus Jes. 28, 16. — λιθον ἐκλεκτον) vgl. III, 6, a. — v. 7. ὑμιν ουν) Das Schriftwort setzt voraus, dass das Gebäude in Zion (also aus Israeliten) erbaut wird; aber aus seinem 2. Theil folgt, dass nur sie als die Gläubigen aus Israel daran Theil nehmen. — η τιμη) nämlich zu werden, was sie nach v. 5 durch den Anschluss an Christum zu werden hofften, in welchem Vertrauen sie nach dem Schriftwort nicht zu Schanden werden. — ἀπιστουσιν) vgl. III, 2, a, wie Sap. 1, 2, 10, 7, hier im Gegensatz zu dem absoluten πιστενουσιν vom Unglauben an Christus als den Eckstein. — λιθος ον) vgl. III, 1, a, wörtlich nach Ps. 118, 22, das schon v. 4 anklingt. Die Ungläubigen gehören also mit zu den οἰκοδομουντες des Psalmworts. — ουτος — γωνιας) aus dem Schriftwort mit aufgenommen, aber natürlich als Parenthese. Dass er trotz des Unglaubens solcher, die ihn nicht dafür halten, zum Eckstein geworden ist, darin liegt schon ihre Verurtheilung. — και λιθος κτλ.) nach Jes. 8, 14 (Ur-
 Texte u. Untersuchungen VIII, 3.

καὶ πέτρα σκανδάλου, 8 οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦν-
τες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 9 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον
ιεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς
ἐξαγγέλλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστόν
αὐτοῦ φῶς, 10 οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαός θεοῦ, οἱ οὐκ
ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

11 Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους
ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται

text): und darum für sie, die an ihn als den Eckstein nicht glauben, zum
Stein des Anstossens und Fels des Stolperns (*σκανδαλου*, wie Lev. 19, 14)
d. h. des Verderbens. Vgl. Luk. 20, 17f. — v. 8. οἱ knüpft an *απιστοῦσι*
an, um durch *προσκοπτουσιν* das *λιθ. προσκ.* zu erklären und näher zu
bestimmen als motivirt durch ihren Ungehorsam gegen das Wort der
evangel. Verkündigung (*τω λογω*, vgl. Mrk. 2, 2. 4, 14), das als ein
Gotteswort (1, 23) Glauben fordert und trotzdem von ihnen, als es ihnen
angeboten ward, verworfen ist. — εἰς ο) nämlich *το προσκοπτειν*. Dass die
τω λογω απειθουντες dazu auch (von Gott) bestimmt sind (*ετεθησαν*, vgl.
1 Thess. 5, 9, doch hier mit Anspielung auf das Schriftwort v. 6, in dessen
zweitem Gliede dies indirekt liegt), zeigt, dass das *προσκ.* richtig motivirt
war. Gemeint ist der ungläubig geliebene Theil Israels, vgl. Röm. 9, 32. —
v. 9. υμεις δε) bezeichnet im Gegensatz dazu das gläubig gewordene
Israel, an dem nun das Ideal des ATlichen Gottesvolkes realisiert wird
(Explikation des *τιμη* v. 7), sodass die gläubigen Israeliten allein noch ein
γενος εκλεκτον (Jes. 43, 20) bilden, das nach Exod. 19, 6 eine könig-
liche (d. h. Jahve als ihrem König dienende) Priesterschaft (v. 5), eine
heilige Nation geworden. — *λαος εις περιποιησιν*) nach Mal. 3, 17,
doch hier in Reminiscenz an Jes. 43, 21, wonach es die Aufgabe seines
Eigentumsvolkes ist, seine herrlichen Eigenschaften (in alle Welt) hinaus-
zuverkündigen (*εξαγγειλ.*, vgl. Ps. 9, 15). — *του — καλεσαντος*) vgl. 1.
15. Finsterniss und Licht, Bild von Elend und Heil, wie Ps. 111, 4. Jes.
58, 10. 59, 9, zu *θαυμαστον* vgl. Deut. 28, 59. Ps. 41, 5. — v. 10. οἱ) schildert
diese herrliche Umwandlung nach Hos. 2, 25, wonach sie einst *ου λαος*
waren (in welchem Sinne, bestimmt sich durch den Gegensatz), nun aber
λαος θεου sind; einst die nicht in Gnaden Stehenden, jetzt aber Begnadigte.
Als die Gläubigen aus Isr. gehörten sie einst zu dem von Jeh. um seiner
Sünden willen verstossenen Volke (ganz im Sinne des Propheten), sind
jetzt aber Gottes Volk im vollsten Sinne geworden, von dem die un-
gläubig Geliebten ausgeschlossen bleiben.

2, 11f. Einleitung des zweiten Haupttheils (2, 11—4, 6). —
αγαπητοι) vgl. Jak. 1, 16. 19. 25. — *ως*) wie 1, 14. 2, 2. In dieser
vorausgeschickten Näherbestimmung liegt zugleich das zu *απεχεσθαι*
(vgl. III, 4. b; c. gen., wie Jerem. 7, 10) gehörige *υμας*. Als solche, welche

κατα τῆς ψυχῆς, 12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

13 ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ

auf der Erde nur Beisassen und Fremdlinge sind (vgl. 1, 1. 17), sollen sie sich der aus dem (der Erde speziell angehörigen) Fleische stammenden Begierden (σαρκικῶν, gebildet wie λογικῶν 2, 2) enthalten, sofern dieselben (αιτινές, wie Jak. 4, 14) zu Felde liegen (στρατεύονται, wie Jak. 4, 1) wider die für die himmlische κληρονομία (1, 4) bestimmte Seele, welche sie ins Verderben (Gegensatz von 1, 9) stürzen wollen. — v. 12. τὴν ἀναστρ. v. μ.) vgl. 1, 15. 18. Der Nom. εχοντες löst sich anakoluthisch von απεχ. los (Win. § 63, 2, a), um selbstständiger hervorzutreten. Ihre Fremdlingschaft auf der Erde fordert positiv, dass sie denen, unter welchen sie gastweise wohnen, nicht nur keinen Anstoss geben, sondern Segen bringen. Darum sollen sie ihren Wandel unter den Heiden (zu denen sie also nicht gehören, wie die Röm. 1, 13. 11, 13. Eph. 3, 1. 4, 17 Angeredeten) führen (εχοντες, Gegensatz zu απεχεσθαι) als einen trefflichen, wohlgefälligen (vgl. Jak. 3, 13). — ἐν ω) allgemeine Bezeichnung dessen, auf Grund wovon die Heiden die Leser gegenwärtig verleumdten (καταλαλ. c. gen., wie Jak. 4, 11) als Uebelthäter, wird mit dem Wechsel der Präp. (wie 1, 23) aufgenommen durch ἐκ τῶν καλῶν ἐργῶν, weil die ἐργα eben als καλα wohl zum δοξαζεῖν Anlass geben, aber nicht zum καταλαλ., das jene nur darauf gründen, indem sie dieselben als ein κακοποιεῖν (Mrk. 3, 4. 3 Joh. 11) verlästern. Daraus folgt, dass das ὡς κακοποιῶν nicht im kriminellen, sondern im allgemein sittlichen Sinne (Prov. 12, 4. 24, 19) zu nehmen ist. — ἐποπτεύοντες) vgl. III, 2, a; nur noch 3, 2, und hier objektilos: bei genauem Zusehen, wodurch sie dieselben eben als καλα erkennen. — δοξάσωσιν τ. θεον) vgl. Matth. 5, 16. — ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς) vgl. Sir. 18, 19. Sap. 3, 7. Luk. 19, 44, von dem Tage gnädiger Heimsuchung, wo Gott ihnen die Augen öffnet. Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3.

2, 18—17. Anwendung von v. 12 auf die obrigkeitliche Ordnung. — υποταγητε) wie Jak. 4, 7. — παση) deutet an, dass dies der allgemeine Gesichtspunkt ist, unter den auch 12, 18 ff. 3, 1 ff. fallen. Durch das nachdrücklich vorangestellte ἀνθρωπίνῃ (Jak. 3, 7) wird das sonst von Gottgeschaffenem (Judith 16. 14. Apok. 3, 14) gebrauchte κτισει hier als eine von Menschen begründete Ordnung bezeichnet, der man trotzdem um Gottes willen (τον κυριον, wie Jak. 1, 7. 4, 15) d. h., weil er es verlangt, sich unterwerfen soll. — βασιλεῖ) vom römischen Kaiser, wie Apok. 17, 10. 12. Die ausdrückliche Motivirung durch ὡς υπερεχοντι (Sap. 6, 6) zeigt, dass nur ein erstes Beispiel solcher menschlichen Ordnung genannt, die einen Kaiser zum Oberhaupt schlechthin macht. — v. 14. ηγεμοσιν)

πεμπορένοις εις ἐκδικήσιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν, 15 ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀγαθοποιούντας φιμῶν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνοσίαν, 16 ὡς ἐλευθεροί, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς καρτίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι. 17 πάντας τιμῆσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβείσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

18 οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπό-

vgl. Jerem. 39, 13, hier im Sinne von Matth. 10, 18. — *εις εκδικησιν*) wie Ezech. 16, 38, 23, 45, opp. *επαινον*, im Sinne von 1, 7, von *πεμπορ* abhängig. Auch hier steht *κακοποιων* in sittlichem Sinne (vgl. v. 12), wie der Gegensatz (*αγαθοποιων*, vgl. Sir. 42, 14) zeigt. — v. 15. *οὕτως ἐστὶν*) wie Matth. 18, 14, 19, 10, Erläuterung des *δια τον κτρ.* v. 13: so verhält es sich mit dem Willen Gottes, d. h. solches *υποταγηναι* fordert derselbe. — *φιμῶν*) vgl. Deut. 25, 4, hier übertragen, wie Matth. 22, 34, kann, da ein *υμας* fehlt, nur Erläuterung von τ. *θέλημα τ. θ.* sein: wonach man mit Gutesthun die Unwissenheit der thörichten Menschen zum Schweigen bringen soll. Gemeint sind die *καταλ. υμων ως κακοπ.* v. 12; zu *αφρωνων* vgl. Ps. 14, 1. Prov. 16, 27, zu *αγνοσιαν* Hiob 35. 16. Sap. 13, 1. — v. 16. *ὡς ἐλευθεροί*) schliesst sich an den in v. 15 lediglich erläuterten v. 13 f. an, da das *υποταγητε*, weil eben *κα τ. κυριωσ.* ohne äusseren Zwang in voller Freiheit geübt werden soll. — *καὶ μὴ*) hervorgerufen durch die Beziehung auf das *αγαθοπ.* v. 15. — *ὡς*) zu verbinden mit *ἐχοντες τὴν ἐλευθ.* (vgl. das *εχ. τ. αναστρ. v. 12*): nicht als solche, welche ihre Freiheit (von menschlichem Zwange) gebrauchen als *επικαλυμμα* (Exod. 26, 14. 2 Sam. 17, 19, nur hier metaphorisch) der bösen Gesinnung (2, 1), aus der alles *κακοποιειν* stammt. — *θεοι δουλοι*) vgl. III, 2, b, im weiteren Sinne von Apok. 7, 3: solche, die unbedingt den Willen Gottes thun. — v. 17. *τιμῆσατε*) Der Imp. Aor. bezieht sich auf die einzelnen Ehrerweisungen, die jedem nach seiner Stellung und Bedeutung zukommen. — *αδελφοτητα*) nicht von brüderlicher Gesinnung, wie 1 Makk. 12, 10, 17, sondern von der Gemeinschaft der (christlichen) Brüder. Das *τον θεον φοβεισθε* (1, 17) zeigt, dass die abschliessende und umfassendste Ermahnung (*τον βασι. τιματε*) nicht nur, wie Mrk. 12, 17, mit der Gottespflicht, sondern auch mit der christlichen Bruderpflicht und der allgemeinen Nächstenpflicht in Parallele gestellt wird, woraus erhellt, dass sie keine derselben ausschliesst. —

2, 18–25. Vom Sklavenverhältniss. — *οι οικεται*) im weiteren Sinne, wie Exod. 5, 15f., und im Gegensatz zu *δεσποται*, wie Jos. 5, 14. Prov. 30, 10. Der artikulierte Nom. steht für den Voc. (Win. § 29, 2) wegen der Anrede in v. 20. — *υποτασσομενοι*) schliesst sich an die Imperative in v. 17 an, da sie jene Allen gemeinsamen Pflichten erfüllen müssen, indem sie in der speziellen menschlichen Ordnung, in der sie stehen, sich unterordnen (1, 13) den Herren. — *εν παντι φοβω*) im Rückblick auf

ταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. 19 τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνειδήσιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως. 20 ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ. 21 εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ, 22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη δόλος

θεον φοβ. v. 17, während das παντι (in aller d. h. durch kein Verhalten der Herren beschränkter Gottesfurcht) die folgende Unterscheidung der gütigen und milden (Jak. 3, 17) von den verkehrten (σκολιοις, vgl. Deut. 32, 5. Prov. 16, 28) vorbereitet. — v. 19. τουτο vorausweisend auf den Satz mit εἰ, der die Stelle des Subj. vertritt. — χάρις metonymisch für: Gegenstand (göttlichen) Wohlgefallens, wie Prov. 10, 32 (vgl. Matth. 11, 26). — συνειδήσιν θεου gen. obj., wie Hebr. 10, 2: wegen des sein Verhalten begleitenden Bewusstseins von Gott (der die Unterordnung unter jede menschliche Ordnung fordert v. 13), entspricht dem εν παντι φοβω v. 18. — υποφερει wie Ps. 54, 13. 68, 8. Mich. 7, 9, vom geduldrigen Tragen, das trotzige Auflehnung ausschliesst. — λυπας im Sinne des λυπεισθαι 1, 6: durch die Behandlung der Herrn ihnen erregte Trübsale. — v. 20. begründet die Klausel des πασχ. ἀδίκως v. 19. Zu ποῖον vgl. Jak. 4, 14, zu κλέος (hier Wechselbegriff von χάρις) vgl. Hiob 28, 22. 30, 8. In der Frage liegt, dass es kein Ruhm ist, wenn sie sündigend und (dafür) Schläge leidend (κολαφιζ., wie Mark. 14, 65) geduldig ausbarren werden (vgl. Jak. 5, 11), scil. in Folge seiner Ermahnung. — ἀγαθοποιουντες im Gegensatz zu ἁμαρτανοντες, kann nur wie v. 15 von pflichtmässigem Handeln stehen. Der Parallelismus fordert nicht, dass sie gerade für das ἀγαθοποιειν leiden, da nur das πασχ. ἀδίκ. umschrieben wird. — παρα θεω wie 2, 4, erläutert das χάρις v. 19. — v. 21. εἰς τουτο γαρ begründet die Gottwohlgefälligkeit eines geduldigen Ertragens unverschuldeten Leidens dadurch, dass sie (in und mit ihrer Berufung 1, 15. 2, 9) dazu berufen sind. — και Χριστος Das tert. comp. liegt nicht bloss in dem επαθεν, sondern zugleich in dem υπερ υμων, sofern ein zum Besten Anderer erduldetes Leiden nothwendig ein nicht selbst verschuldetes und freiwilliges (geduldig getragenes) ist. Dass dies sein Leiden vorbildlich war, beweist, dass ein gleiches zum Christenberuf gehört. — υπολιμπανων απλ. Die Hinterlassung einer Vorschrift (durch seinen Wandel) schliesst die Absicht ein, dass wir seinen Fussapfen nachfolgen sollen. Zu υπογραμμον vgl. 2 Makk. 2, 28, mit επιπορευεσθαι verbunden, wie hier mit επακολουθη. (Jos. 6, 8. Prov. 7, 22. Hiob 31, 7), zu ιχνεσιν Deut. 11, 24 u. metaph., wie hier, Sir. 21, 6. — v. 22. schildert die Unschuld seines Leidens nach Jes. 53, 9, wie v. 28 seine Geduld in freier Ausmalung von Jes. 53, 7 (ουκ ανοιγει το στομα

ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, 23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ. πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως. 24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενομένοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε· 25 ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπισκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

αντου). Bem. die Steigerung vom *λοιδορεῖσθαι* (Deut. 33, 8) zum *πάσχειν*, vom *οὐκ ἀντελοιδορ.* (απλ.) zum *οὐκ ἠπείλει* (Jes. 66, 14. Sir. 19, 17). — *παρεδίδου δε*) ohne Objekt, das sich von selbst aus dem Vorigen ergänzt als das *λοιδορεῖσθαι καὶ πάσχειν*, dessen Be-, resp. Verurtheilung er vielmehr dem gerechten Richter (1, 17) überliess. — v. 24. *ος* ganz parallel mit den beiden *ος* v. 22. 23, zeigt, wie das für uns erlittene Leiden nicht nur ein unschuldiges und geduldiges, sondern auch ein vorbildliches (v. 21) war, da es die Absicht hatte, uns zu einem Gott wohlgefälligen (und daher dem Verhalten Christi gleichartigen) Leben zu erneuern. Der Nerv des Gedankenfortschritts liegt also auf dem Absichtssatz. — τ. *αμαρ. ημ. αυτος ανηνεγκεν*) kann im Zusammenhange mit den durch Jes. 53 bestimmten v. 22 f. nur nach Jes. 53, 7. 10 f. erklärt werden: er trug die Strafe für unsere Sünde (vgl. Num. 14, 33) seinerseits an seinem (in den gewaltsamen Tod dahingegebenen) Leibe (Mrk. 14, 22), sofern der Tod die gottgeordnete Strafe der Sünde ist (Jak. 1, 15). — *επι το ξυλον*) absichtliche Bezeichnung des Kreuzes als des Schandpfahls, an dem sonst nur der Gottverfuchte hängt (Deut. 21, 23), verbindet sich mit *ανηνεγκεν* mittelst einer Prägnanz, entweder nach Analogie des *εις* (scil. *γενομενος*) 3, 20. Act. 8, 40. Mark. 13, 9, oder indem sich mit der Vorstellung des Tragens die des Hinauftragens verbindet, die aber mit dem hier völlig unanwendbaren Opferterminus Jak. 2, 21 nichts zu thun hat. — *ταις αμαρτιαις*) entspricht jedenfalls dem Dat. *τη δικαιοσ.*, sodass es ganz gleich ist, ob man *απογενομενοι* im Sinne von: fern, fremd geworden, oder direkt im Sinne von: abgeschieden, gestorben nimmt. Mit den von Christo so schwer gebüßten Sünden kann der Christ nichts mehr zu thun haben, dann aber lebt er fortan der (alle Sünde ausschliessenden) Gerechtigkeit (Jak. 3, 18). — *ου κτλ.*) vgl. III, 1, c, aus Jes. 53, 5, hebt hervor, wie dieser beabsichtigte Erfolg des Strafleidens Christi bei ihnen in der Heilung von der Sündenkrankheit thatsächlich bereits eingetreten ist. — v. 25. *ητε — πλανωμενοι*) vgl. III, 3, a, nach Jes. 53, 6, bezeichnet, wie Jak. 5, 19, ein Abirren von dem (ihnen bekannten) rechten Wege, und setzt darum ehemalige Juden voraus, wie ihre jetzige Umkehr *επεστραφητε*, vgl. Jak. 5, 20) zu Gott, der nach Ezech. 34, 12. 16 als der Hirte und Hüter ihrer Seelen (1, 9. 22) bezeichnet wird.

III, 1 *ὁμοίως γυναίκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδοῖς ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἰ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, 2 ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνῆν ἀναστροφήν ὑμῶν. 3 ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4 ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον*

8, 1—7. Vom ehelichen Verhältniss. — *ομοίως* wie Jak. 2, 25, auf 1, 18 zurückweisend und daher, wie dort, die Ermahnung im Part. anknüpfend. Zu dem fehlerhaften Art. vgl. III, 3, a. In dem v. 5 wiederkehrenden *ἰδοῖς* (Jak. 1, 14) liegt die Motivirung der Unterordnung. Zu *καὶ εἰ* vgl. IV, 3, c. — *ἀπειθ. τ. λογ.*) setzt, wie 2, 8, voraus, dass sie das Wort gehört haben. — *των γυν.*) absichtlich statt des Pron., dem *ἰδοῖς ἀνδρ.* entsprechend, weil hervorgehoben wird, wie die Weiber in diesem Fall ohne ihr Wort durch ihren Wandel sie gewinnen werden (vgl. Matth. 18, 15) für den Glauben. Die Gewissheit dieses Erfolges betont der Ind. fut. nach *ἵνα*. — v. 2. *ἐποπτεύσαντες*) Zum Wort und Gedanken vgl. 2, 12. — *ἐν φόβῳ*) im Sinne von 1, 17, wie schon das der Forderung 1, 21 entsprechende *αγνή* zeigt, wenn auch der auf Gottesfurcht gegründete lautere Wandel (Jak. 3, 17) sich beim Weibe besonders in seiner Keuschheit zeigt. — v. 8. *ων*) scil. *ο κόσμος*: ihr Schmuck soll sein — nicht (Bem. die vorausgeschickte negative Bestimmung, wie 1, 14. 18. 23) der von aussen her (angelegte), der durch die eitle Geschäftigkeit, mit der er beschafft wird, sich charakterisirt, theils durch (künstliches) Flechten von Haaren, theils durch Umlagen von Goldschmuck oder Anlegen von Kleidern. Zu *κόσμος* vgl. Jes. 61, 10. Sir. 32, 7. — v. 4. *τῆς καρδίας*) gen. app., sofern das Herz, das der Herzenskündiger allein kennt, eben der vor Anderen verborgene Mensch ist im Gegensatz zu dem äusseren, der in der v. 3 beschriebenen Weise geschmückt wird. — *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ*) ist nicht durch *κόσμῳ* zu ergänzen, da ja ihr Schmuck eben der innere Mensch selbst sein soll, aber im Gegensatz zu den vergänglichen Schmuckgegenständen, in die man den äusseren Menschen kleidet (v. 3), gleichsam eingehüllt in das Unvergängliche, das allein wahren dauernden Werth hat (1, 4. 23). — *του — πνευματος*) wie Jak. 2, 26. 4, 5, gen. app. Der Geist, der allein das *ἀφθαρτον* im Menschen ist, empfängt seinen Werth durch seine sittlichen Eigenschaften. — *πραεως*) vgl. III, 4, c, geht auf die Sanftmuth, die sich nicht zum Zorne reizen lässt (Jak. 1, 21. 3, 13), wie *ἡσυχίου* (Jes. 66, 2) darauf, dass man sich überhaupt nicht aus seiner Ruhe bringen lässt, auch nicht im Worte, das etwaige Unbill erwidert. — *ο ἐστιν*) geht auf *πνευματος*. Ein solcher Geist ist zwar nicht, wie jene Schmuckgegenstände, vor Menschen, aber vor Gott (*ἐνώπιον τ. θεου*, wie Jak. 4, 10) kostbar (*πολυτελες*, vgl.

τοῦ θεοῦ πολυτελής. 5 οὕτως γὰρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμου ἐαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδοῖς ἀνδράσιν, 6 ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἄβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα, ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. 7 οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνώσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικείω, ἀπο-

Prov. 25, 12. Sap. 2, 7). — v. 5. οὕτως) zurückweisend, wie Jak. 1, 11 u. oft. — *αἱ γαι*) wie Dan. 8, 13. Matth. 27, 52, die Frauen des Alten Bundes, welche die Forderung 1, 16 erfüllten. — *ἐλπίζουσαι*) abweichend von 1, 13 (doch vgl. 1, 21) mit *εἰς* verbunden, aber in demselben Sinne, motivirt, wie sie (eben weil sie ihre Hoffnung auf Gott setzten), mit solchem sanften und stillen Geist sich schmücken konnten. Der tiefste Grund ATlicher Frömmigkeit ist derselbe, wie der der NTlichen (1, 2). — *υποτασσόμεναι κτλ.*) kehrt zu v. 1 f. zurück, um zu zeigen, wie sie auch in diesem Punkt vorbildlich waren: indem sie dabei u. s. w. — v. 6. *ὡς καλοῦσα*) Anspielung auf Gen. 18, 12. — *ἧς κτλ.*) motivirt, weshalb das Beispiel der Sara insbesondere für sie vorbildlich ist, vgl. Jak. 2, 21. Da aber *τέκνα* nur im metaphorischen Sinne von Joh. 8, 39 genommen werden kann, ist damit jede Beziehung des *ἐγενήθητε* auf heidnische Abstammung ausgeschlossen, während es gerade für gläubige Jüdinnen ein hohes Lob war, ihrer Stammutter wesensähnlich geworden zu sein, was sie dann aber auch verpflichtet, in dem v. 5 erwähnten Hauptpunkt ihnen nachzufolgen. Die folgenden Part. können nur bezeichnen, wodurch sie ihr wesensähnlich geworden sind; und das Praes. ist gesetzt, weil dies noch jetzt ihr ständiges Verhalten ist: sofern ihr (als die ihr ja) Gutes thut (2, 15. 20) und keinerlei Schreckniss fürchtet. Daher die subjective Negation. Das *μη φοβούμεναι* ist der Correlatbegriff von 1, 17. 3, 2 (vgl. Matth. 10, 28). — *πτοησιν*) wie Prov. 3, 25. 1 Makk. 3, 25. Das spezielle Moment, dass sie sich durch keine Einschüchterung, die keineswegs bloss von ihren Männern auszugehen brauchte, vom Gutesthun abbringen lassen, kehrt zu dem *ἐλπίζ. εἰς θεόν* v. 5 zurück und rundet so den Gedankenkreis ab. — v. 7. *οἱ ἄνδρες*) wie 2, 18; an das *ὁμοίως* schliesst sich wie v. 1 das Part. an, das in analoger Weise die Pflicht der Männer hervorhebt, wie dort die der Frauen. Dass hier auch die Ehemänner ermahnt werden, erklärt sich daraus, dass auch von ihnen manche (wie auch aus dem *τινες* v. 1 folgt) bekehrt waren, aber von den Repräsentanten der (heidnischen) Obrigkeit (2, 13 f.) oder den (heidnischen) Herren der Sklaven (2, 18) nicht. — *συνοικοῦντες*) ganz allgemein von ehelichem Zusammenleben, wie Gen. 20, 3. Deut. 24, 1, für welches verständige Einsicht in das Wesen des Weibes, sofern es ein schwächeres Gefäss ist als der Mann, maassgebend sein soll. Die Auffassung beider als *σκευη* (vgl. Jes. 45, 9. Röm. 9, 21) weist nur darauf hin, dass dieser Unterschied durch die Schöpfungsordnung gesetzt ist; zu *τῷ γυναικείω* (Deut. 22, 5. Esth.

νέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συνκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.

8 Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοὶ, ταπεινόφρονες, 9 μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τὸνναντιον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε. 10 ο

2, 11. 17) ergänze σκευει. — απονεμοντες) vgl. Deut. 4, 19. 3 Makk. 3, 16, dem συνοικ. asyndetisch coordinirt, weil es nicht sowohl als zweites hinzukommt, als vielmehr die Kehrseite davon bildet. Zu τιμην vgl. 2, 17. — ὡς καὶ συνκληρονόμοις) vgl. III, 4, a. Das καὶ geht darauf, dass, wie sie von der einen Seite das schwächere Gefäss, so doch auch als Mitbesitzer desselben Heils ihnen ganz gleich stehen, weshalb die Männer ihnen dem entsprechend Ehre zuertheilen sollen. — χάριτος ζωης) gen. appos., bezeichnet eine im (wahren, ewigen) Leben (vgl. Jak. 1, 12) bestehende Gabe der göttlichen Huld (1, 10. 13). Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1. 2. 3. 5. zu εἰς mit artikul. Inf., das nun von απονεμ. τιμ. abhängt, vgl. Jak. 1, 18, zu ενκοπτεσθαι Röm. 15, 22. Gemeint können nur ihre gemeinsamen Gebete sein, da jede Anzweiflung ihrer religiösen Gleichstellung nur dringender zum Gebete der Männer (für die Weiber) treiben, aber dasselbe nicht verhindern würde.

8, 8—4, 6. Vom Verhalten gegen die feindselige Umgebung überhaupt. — v. 8 bildet mit einer Ermahnung zum Verhalten der Christen gegeneinander, welche sehr natürlich an die Ermahnung zum Verhalten der gläubigen Ehemänner gegen die gläubigen Ehefrauen anknüpft, den Uebergang von dem Verhalten in den einzelnen Ordnungen der sie umgebenden Welt zu dem Verhalten gegen diese selbst. Die Adj. reihen sich den Part. 2, 18. 3, 1. 7 ganz gleichmässig an. Bem. die απλ. το τέλος (zuletzt), ὁμοφρονες und συμπαθεῖς, welche die Einheit der Gesinnung und des Mitgefühls für einander ausdrücken. Zu φιλάδελφοι (2 Makk. 15, 14. 4 Makk. 13, 20) vgl. 1, 22. Schon mit εὐσπλαγχοὶ (nur noch Eph. 4, 32) löst sich die Rede von der speziellen Beziehung auf das christliche Bruderverhältniss los, und die Demuth (ταπεινοφρ. vgl. Prov. 29, 23) ist ebenso die Voraussetzung der Barmherzigkeit, wie der Bruderliebe, leitet aber zugleich zu den Erweisungen der Sanftmuth (v. 9) über, die nur ihr Correlat ist. — v. 9. αποδιδ. κτλ.) vgl. 1 Thess. 5, 15. Rom. 12, 17; zur Sache 2, 23. Zu λοιδορίαν vgl. Prov. 10, 18. Das τουνναντιον (3 Makk. 3, 22) steht hier adverb., wie το τέλος v. 8. — εὐλογοῦντες) Gegensatz zu λοιδορ., vgl. 1 Kor. 4, 12 Zur Sache vgl. Luk. 6, 28. — εἰς τουτο εκληθη) rückwärts weisend, wie 2, 21. — εὐλογίαν) von thatsächlicher Segnung Gottes, wie Deut. 11, 26. 33, 13. Sir. 11, 20, aber mit absichtlichem Anklang an εὐλογοῦντες, um die Aequivalenz der Vergeltung auszudrücken, nach welcher der Leistung ein genau entsprechender Lohn zugetheilt wird (κληρονομ., wie Prov. 13, 22. Sir. 4, 13). — v. 10 ff. begründet die Ermahnung v. 9 unter der Voraussetzung, dass

γὰρ θέλων ζωὴν αγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς πανσάτω τὴν γλωσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον, 11 ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν, ζητησάτω εὐρίνην καὶ διωξάτω αὐτήν, 12 ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὅσα αὐτοῦ εἰς δέξιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιούντας κακά. 13 καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε; 14 ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε, μηδὲ ταραχθῆτε, 15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου.

die Worte den Lesern als Schriftwort (Ps. 34, 13—17 mit unerheblichen Abweichungen nach LXX) bekannt sind. Das Leben kann nur lieben, wem es gute Tage bringt. Zu dem fehlerhaften *αυτου* nach *γλωσσαν* — *χειλη* und dem richtigen *δε* (vielmehr) vgl. III, 1, a. Der Schluss ist wohl absichtlich weggelassen, weil es sich nur um die Begründung der Lohnverheissung handelt, zumal sich von selbst versteht, dass das auf Bösesthuende gerichtete Antlitz Gottes nur Strafe androhen kann. — v. 13. *κα*) schliesst an die Begründung eine Frage an (wohl mit Anspielung an ein anderes Schriftwort: Jes. 50, 9), in der die Verneinung liegt: niemand wird Euch in Wahrheit schädigen können, falls ihr um das Gute Eiferer geworden. Zu *ζηλωται* (2 Makk. 4, 2) vgl. I, 1, a. — v. 14. *αλλα*) vgl. 2, 20: sondern, wenn selbst der Fall eintreten sollte, dass ihr leidet (der durch *ε* c. Opt. ausdrücklich als ein nur im Gedanken als möglich gesetzter bezeichnet wird), so zeigt doch Matth. 5, 10, worauf deutlich angespielt wird, dass dies kein wirklicher Schade für Euch ist. — *τον δε* — *ταραχθητε*) fast wörtlich aus Jes. 8, 12, setzt dem Vollgefühl der Seligkeit, das sich auf die Verheissung Christi gründet, entgegen die Abmahnung von der Furcht vor ihnen (d. h. vor denen, die sie schädigen wollen v. 13), welche dasselbe stören könnte. Zur Sache vgl. Matth. 10, 28. — v. 15. *κυριον* — *αγιασατε*) vgl. Jes. 8, 13, das, wie 2, 3 ein anderes von Jahve handelndes Schriftwort, unmittelbar auf Christum übertragen wird. Das artikellose *κυριον* neben dem artikulierten Nom. propr. kann nur prädikativisch genommen werden (vgl. v. 6), und betont mit Nachdruck, dass man Christum wahrhaft (*εν τ. καρδ. υμ.*) nur heiligt (heilig hält), wenn man ihn als Herrn ansieht, dessen mächtiger Schutz alle Menschenfurcht unnütz und strafbar macht. — *ετοιμοι*) ohne *δε*. vgl. III, 2, a, da die ausdrückliche Bezeichnung des zu Heiligenden durch *τον Χριστον* durchaus noch eine auf ihn bezügliche positive Aussage über die Art, wie man ihn heiligt, fordert. Das ist aber die stete Bereitschaft zum Bekenntniss seiner *κυριοτης* als des Grundes der Christenhoffnung. Dass dies als eine *απολογία* gegenüber jedem, der darüber

16 *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφῇ.*

17 *κρείττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἀπαξ περὶ*

Rechenschaft fordert (*αἰτεῖν* mit doppeltem Acc., vgl. Kühner § 411, 6, a), bezeichnet wird, setzt voraus, dass die Hoffnung der Christen (vgl. 1, 3), und damit, was sie von Anderen unterscheidet (*της ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*), ihnen als eine völlig unbegründete und darum als Thorheit vorgeworfen wird. Dies kann aber nur von Juden geschehen, welche die Hoffnung auf die messianische Heilsvollendung verwerfen, weil sie Jesum nicht als den zum Messias erhöhten Herrn anerkennen wollen. Der Gedanke an heidnische Obrigkeit ist durch *παντι*, wie durch die Bezeichnung der Hoffnung als rein innerlicher (*ἐν ὑμῖν*) ausgeschlossen. — *αλλὰ*) in einschränkendem Sinne, bezeichnet, dass nicht jede Bereitschaft zur *απολογία* eine solche Heiligung Christi ist, sondern nur die, welche verbunden ist mit Sanftmuth (Gegensatz leidenschaftlichen Eifers für die Wahrheit, wie Jak. 3, 13 f. 16, womit vollends jeder Gedanke an prozessualische Vorgänge ausgeschlossen ist) und Furcht (wobei nach v. 14 nur die Furcht vor Christo gemeint sein kann, der über die Art, wie sie seine Sache vertreten, Rechenschaft fordern wird). — v. 16. *συνείδ. ἔχοντες ἀγαθ.*) parallel dem *μετα πρ. κ. φ.* v. 15 und daher dem *ετοιμοι* subordinirt, da die Hoffnung allerdings eine unbegründete ist, wenn man nicht mit gutem Gewissen sich bewusst ist, den dieser Hoffnung entsprechenden Wandel (1, 13—17) geführt zu haben. — *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε*) vgl. III, 7 a. Die Rückkehr zu dem Ausgang der Ermahnungsreihe (2, 12) markirt den Abschluss derselben. Zu *καταισχυνθῶσιν* vgl. 2, 6. In dieser Beschämung liegt der stärkste Antrieb zur Umkehr. Zu *ἐπηρεάζοντες* vgl. Luk. 6, 28. — *ἐν Χριστῷ*) in ihm begründet, sofern der Wandel nach seinen (als des Herren v. 15) Forderungen geführt wird.

v. 17 leitet den lehrhaften Nachtrag zu der 2, 11 f. eingeleiteten Ermahnungsreihe (v. 18—22) ein. — *κρείττον γὰρ*) wie Exod. 14, 12. Jud. 8, 2 im Sinne von: heilsamer, zuträglicher, begründet den v. 16 ins Auge gefassten Endzweck ihres Gutesthuns (2, 15. 3, 6) und tritt dem Einwande entgegen, dass dasselbe doch vergeblich ist, wenn es nicht vor Leiden zu schützen vermag. — *εἰ θέλοι κτλ.*) entspricht dem *εἰ πασχ.* v. 14 und hebt hervor, dass der Eintritt des Leidens überhaupt nicht von unserem Verhalten, sondern von dem Willen Gottes abhängt. — *ἢ κακοποιῶντας*) wie 2 Sam. 24, 17. Prov. 6, 18, in welchem Fall das Leiden nur als Strafe gesandt sein kann. — v. 18. *ὅτι καὶ Χριστὸς*) wie 2, 21, doch nicht um die Vorbildlichkeit seines Leidens hervorzuheben, sondern um die heilsame Wirkung des Leidens eines *ἀγαθοποιῶν* an ihm klarzustellen. Dann aber kann das *ἀπαξ περὶ αμαρτιῶν* nicht die

ἀμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, 19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν.

Gleichartigkeit seines Leidens mit dem der Christen betonen, da darin von dieser heilsamen Wirkung noch nichts liegt, da die Einmaligkeit eben die Wiederholung ausschliesst, und da das *περι* vielmehr auf das hinweist, was sein Leiden verursachte (*επαθεν* ohne *υπερ ημων*, vgl. II, 6. c. III, 7, c). Vielmehr wird damit auf sein einmaliges, um Sünden willen (d. h. um sie zu sühnen) übernommenes Leiden, d. h. auf sein Todesleiden speziell hingewiesen im Unterschiede von den 2, 21 ff. geschilderten umfassenderen Leiden. Das *tert. comp.* liegt erst in dem *δικαιος* (= *αγαθοποιων*) *υπερ αδικων* (zum Besten Ungerechter, wie es die *επηραξ.* v. 16 waren). Zu *υμας* vgl. III, 4, b. — *προσαγαγη τ. θεω* setzt die vorherige Trennung von Gott (durch die Sünde) voraus, die mit seinem einmaligen Sühntode aufgehoben, erinnert aber im Ausdruck an das Nahen der Priester zu Gott, das ihre Entündigung voraussetzt (Exod. 40, 12 f), da auch die Christen eine heilige Priesterschaft sein sollen (2, 5. 9). — *θανατωθεις* vgl. 1 Sam. 22, 21. 1 Reg 9, 16, gehört zu *προσαγαγη*, da er diese durch seinen Tod vermittelte Thätigkeit nur ausüben kann, wenn er zwar getödtet, aber wieder lebendig gemacht ist, (*ζωοποιηθεις*, wie 2 Reg. 5, 7. Nehem. 9, 6). Stärker hervorgehoben wird die Vereinbarkeit dieses Gegensatzes noch durch die Dative, welche die Sphäre bezeichnen, worauf das Prädikat zu beschränken ist, da er getödtet nur ist hinsichtlich der Seite seines Wesens, welche Fleisch war (Bem. das artikellose *σαρκι*), lebendig gemacht aber hinsichtlich der anderen, welche geistiger Art und darum unvergänglich war (vgl. v. 4), welche freilich in ihrer Trennung vom Leibe wahren, vollen Lebens entbehrte, aber dasselbe durch ihre Wiederbekleidung mit einem solchen (in der Auferstehung) wieder erlangte. — v. 19. *εν ω και* geht auf *πνευματι*, und hebt hervor, dass es nicht nur Geist war, wonach er wiederbelebt wurde, um das *προσαγαγειν* auszuführen, sondern auch, worin er den Geistern predigte. Dass er noch nicht wiederbelebt (mit einem neuen Leibe bekleidet) war, als er dies that, erhellt daraus, dass eben darum die Seelen der Verstorbenen (Sap. 3, 1. Apok. 6, 9), wie Hebr. 12, 23, *πνευματα* genannt werden, um anzudeuten, dass er in diesem Zustande (*εν πνευματι*), also selbst ein *πνευμα*, mit ihnen verkehren und unter ihnen wirken konnte. Daher die ausdrückliche Hervorhebung, dass er zu dem Orte, wo sie in Haft gehalten wurden (*εν φυλακη*), hingegangen (*πορευθεις*) predigte (*εκηρυξεν*, von der Verkündigung der Heilsbotschaft, wie Mark. 1, 14. 38 f.). Da aber sein Sein *εν πν.* das Getödtetsein voraussetzte, so handelt es sich hier um einen zweiten segensreichen Erfolg seines Todesleidens, der freilich nur möglich war, weil er als *δικαιος* (*αγαθοποιων*) litt, dessen Geist nicht, wie der aller den Tod des Sünders sterbenden Menschen, dem Schattenleben des Hades verfiel, und *υπερ*

20 ἀπειθήσασιν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τουτέστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος· 21 ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντιτυπον νῦν σῶζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως

ἀδίκων (v. 18), also auch zum Besten von Sündern, wie es diese (auf das Endgericht aufbewahrten) Geister waren. — v. 20. ἀπειθήσασιν), wie 2, 8. 3, 1. Das artikellose Partizip kann weder Apposition zu τοῖς — πνευμασιν sein, noch eine bestimmte Kategorie derselben bezeichnen, sondern nur motiviren, weshalb sie einer Heilsbotschaft bedurften: weil sie nämlich einst ungehorsam waren, als die Langmuth (Jerem. 15, 15. Prov. 25, 15) Gottes (vergeblich auf ihre Umkehr) wartete (vgl. Röm. 8, 25). Das ἐν ἡμεραῖς Νῶε (vgl. zu dem artikellosen Ausdruck 1, 2. 3. 5) erinnert an die Zeit des grossen Fluthgerichts, welches ein Typus des Endgerichts war (Matth. 24, 37 f.), und an dessen drohende Nähe die Herichtung (κατασκευαζομένης, wie Num. 21, 27. 1 Makk. 15, 3) einer Arche (κιβωτου, vgl. Gen. 6, 14 ff.), beständig zur Busse mahnend, erinnerte (doch. vgl. noch zu 2 Petr. 2, 5). Die Erwähnung der wenigen durch sie Geretteten erinnert daran, wie es jene ganze Generation war, die im Fluthgericht umkam ihres Ungehorsams wegen, und der Christus nun in seiner Predigt das Heil anbot. — εἰς ἣν) scil. γενομενοι, prägnante Construction, wie 2, 24. Zu ὀλίγοι vgl. III, 3, a, zu ψυχαί im Sinne von Individuen vgl. Gen. 46, 15. Exod. 1, 5, zu dem verstärkenden Comp. διεσώθησαν vgl. Gen. 19, 19. Jes. 37, 38. — δι' ὕδατος) mittelst Wassers, das die jene acht Seelen bergende Arche trug und vor dem Untergange bewahrte, vgl. Gen. 7, 17 f. — v. 21. ο καὶ ὑμας) vgl. III, 3, b, zeigt unzweifelhaft, dass Wasser es war, was jene rettete und nun auch die Leser rettet, und zwar gegenbildlich (ἀντιτυπον, adj.), sofern wie die Sündfluth der Typus des Endgerichts, auch das in ihr rettende Wasser der Typus eines Wassers ist, das vor dem ewigen Verderben im Endgericht rettet (vgl. Act. 2, 38, 40). Das Praes. σῶζει steht zeitlos, weil es sich nur um die Bezeichnung seiner Wirkung als solcher handelt. — βάπτισμα) nämlich eine Taufe, ein Untertauchen im Wasser, dessen rettende Kraft aber durch die nähere Charakterisirung ihres Wesens erläutert wird, da sie eben nicht ist (Bem. das Voranstellen der Negation, wie 1, 18. 23. 3, 3), wie sonst ein Untertauchen im Wasser, ein Akt, in welchem man Fleischschmutz ablegt. Bem. das nachdrücklich voranstehende σαρκος, ganz im Sinne von v. 18; zu ῥυπου vgl. Jes. 4, 4. Hiob 14, 4 und Jak. 2, 2 (ῥυπαρος). Im Gegensatz dazu kann συνειδήσεως ἀγαθῆς nur das von dem Bewusstsein der Schuldbefleckung (vgl. ῥυπαρία Jak. 1, 21) gereinigte und darum gute Gewissen sein, wie es nachher durch den guten Wandel in Christo bewahrt wird (v. 16), und als Gen. obj. zu ἐπερώτημα (Dan. 4, 14) gehören, das, von ἐπερωταν

Ἰησοῦ Χριστοῦ, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἔξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

IV, 1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτῆς ἔννοιαν ὀκλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπναιται ἁμαρτίας

im Sinne von Ps. 137, 3. Matth. 16, 1 abgeleitet, die Taufe als eine an Gott (εἰς θεόν) gerichtete Erbittung desselben bezeichnet. Im Gegensatz zu ἀποθεις konnte nur genannt werden, was der Täufling thut, wenn er ins Taufwasser hinabsteigt, während in der Symbolik des Taufritus liegt, dass die Taufe wirklich jene Schuldbefleckung hinwegnimmt, wie das gewöhnliche Untertauchen den Fleischschmutz, und so das erbetene gute Gewissen beschafft. — δι' ἀναστ. Ἰησ. χρ.) vgl. 1, 3, gehört zu σωζει, sofern nur der Auferstandene die von der Schuldbefleckung Gereinigten im Endgericht erretten kann. Damit kommt die Rede auf die letzte und segensreichste Folge des Todesleidens Christi, der, um diese Reinigung zu bewirken, getödtet, aber (in der Auferstehung) lebendig gemacht ist (v. 18), damit er auf Grund derselben uns erretten könne. — v. 22 erklärt, wiefern die Auferstehung Jesu Mittel der Errettung sei, sofern erst der Auferstandene zur Theilnahme am göttlichen Weltregiment gelangt ist. Zu ἐν δεξιᾷ θεοῦ (III, 4, a) vgl. Ps. 100, 1. — πορευθεὶς εἰς οὐρ.) Gegensatz des πορευθ. v. 19 zeigt, wie die Erhöhung zum göttlichen Thronszitz Folge der Auferstehung war. Seine gottgleiche Weltstellung, die ihn zur Errettung befähigt, verbürgt die Unterordnung aller himmlischen Mächte in all ihren Ordnungen (vgl. Eph. 1, 21) unter ihn, welche zeigt, dass jenes Sitzen zur Rechten Gottes keine blosse Ehrenstellung, sondern Theilnahme an seiner Weltherrschaft ist.

4, 1—7. Abschliessende Rückkehr zum Ausgangspunkt der Ermahnungsreihe (2, 11) in Anknüpfung an 3, 17. — οὖν nimmt den Gedanken von 3, 18 wieder auf, und zwar mit der ausdrücklichen Hervorhebung des σαρκὶ im Gegensatz zu der πνευματι erfolgten Lebendigmachung und Erhöhung (3, 21 f.). In dem καὶ ὑμεῖς liegt, wie v. 21, die Voraussetzung, dass der Gläubige das Verhalten Christi nachbilden muss und so auch sich (gegen alle Leidensscheu) wappnen (ὀκλίσασθε, ἀπλ.) mit derselben Erwägung, die jenen zu seinem Leiden bewog, d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens. Diese Näherbestimmung fordert trotz des fehlenden περὶ ἡμῶν (III, 6, a) nothwendig der Begriff der ἐννοια, womit (dem Stammwort entsprechend) nie ein Willensentschluss, sondern nur der ihm zu Grunde liegende Gedanke, die ihn leitende Einsicht (Prov. 23, 19. 3, 21. 1, 4, vgl. Hbr. 4, 12. Sap. 2, 14) bezeichnet wird. — οτι causal, da die von eben solchem Leiden (daher die Wiederholung des παθῶν σαρκὶ) zu erwartende Segensfrucht so formulirt wird, wie sie allein der Gläubige zu erwarten hat, der δα δίκαιο

2 εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπιλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον. 3 ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὸς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κόμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις, 4 ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχουσι,

συνην v. 14 leidet, aber nicht wie sie Christus intendirte, wenn er als *δικαιος* litt (v. 18). — *πεπανται αμαρτίας*) vgl. Exod. 9, 28. Jos. 7, 26, nur hier rein passivisch, wie es der Vorstellung des Leidens entspricht, wodurch er ein für allemal abgebracht ist vom Sündigen (Bem. das Perf.), d. h. von dem, was die ihm das Leiden bereitende Welt charakterisirt und was ihm dadurch ein für allemal verleidet sein muss. — v. 2. *εἰς το*) wie 3, 7, Zweck dieses *πεπανσθαι*. Er soll nicht mehr Menschenbegierden, sondern göttlichem Willen leben (*βίωσαι*, wie Prov. 7, 2. Sap. 12, 23. Sir. 40, 28; mit Dat., wie ζην 2, 24), woraus erhellt, dass es eben *το θελημα του θεου* (3, 17) ist, das ihm dies Leiden sendet. Das *τον επιλοιπον* (Lev. 27, 18) *εν σαρκι χρονον* hebt wie 1, 17 hervor, dass es sich nur noch um die kurze Zeit handelt, wo er überhaupt *σαρκι* leiden kann. — v. 8 begründet das *μηκετι ανθρ. επιθυμιας*, das ja nicht auf die eigenen fleischlichen Begierden geht, wie 2, 11, sondern auf die Begierden, wie sie die Menschen ihrer Umgebung haben und wie sie darum so leicht die Norm auch ihres Lebens werden. — *αρκετος*) scil. *εστι*, ohne *ημιν* (III, 5, a), vgl. Matth. 6, 34. 10, 25. Die schlechthin (auf immer) vergangene Zeit (Bem. das Part. Perf.) ist die Zeit ihres vorchristlichen Lebens, die nicht in dem *ανθρ. επιθ. βιονν* wiederkehren soll; dieselbe wird durch den Inf. expletivus (Buttm. p. 223) charakterisirt als die Zeit, wo sie den Willen (*βουλημα*, wie 2 Makk. 15, 5) der Heiden ausgeübt haben (vgl. Röm. 1, 27. 2, 9). Dann aber können sie in jener Zeit nicht selbst Heiden gewesen sein, sondern nur Juden, die den Willen Gottes (v. 2) kannten oder doch kennen sollten und trotzdem sich heidnischem Lasterleben hingaben. Zu *πορευεσθαι εν* vgl. 1 Reg. 8, 61. Ezech. 5, 6, zu den Pluralen 2, 1, zu *ασελγεια*s Sap. 14, 26, zu *οινοφλυγια* (απλ.) das Stammverbum Deut. 21, 20, zu *κωμοις* 2 Makk. 6, 4, zu *ποτοις* Gen. 19, 3. Jud. 14, 10. — *ειδωλολατρεια*s) steht schon wegen des Plur. von irgend welchen Betheiligungen an götzdienenrischen Greueln (vgl. 1 Kor. 10, 14 u. zur Sache Röm. 2, 22), die als *αθεμιτοι* (2 Makk. 6, 5. 7, 1, vgl. Act. 10, 28) nur bei ehemaligen Juden bezeichnet werden konnten. — v. 4. *εν ω*) wie 1, 6, geht auf ihren früheren Wandel, auf Grund dessen die Heiden befremdet werden (*ξενιζονται*, vgl. 2 Makk. 9, 6), weil ihr (jetzt) nicht mitläuft in denselben Schlamm (*αναχυσις*, απλ.) der Lüderlichkeit (*ασωτιας*, vgl. Prov. 28, 7. 2 Makk. 6, 4). — *βλασημονντες*) vgl. Jak. 2, 7: wenn sie lästern. Aus diesem Lästern, das

βλασφημοῦντες, 5 οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἔτοίμως ἔχοντι
 κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. 6 εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς ἐγγη-
 γελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσιν δὲ
 κατὰ θεὸν πνεύματι.

zu den Verleumdungen 2, 12. 3, 16 greift, ersieht man ihr Befremden. Diese Erfahrung (an den erst jüngst Bekehrten, vgl. 2, 2) war also noch neu, und den Stachel, den sie in ihrem Gewissen zurückkliess, suchen sie durch Lästern und Verleumdungen loszuwerden. — v. 5. ἀποδωσ. λόγον) Das Korrelat des αιτ. λογον 3, 15. Auch der Verf. (vgl. 2, 23) überlässt das βλασφημειν (zur Aburtheilung) dem erhöhten Christus (3, 22), der in Bereitschaft ist (vgl. Dan. 3, 15), zu richten Lebendige und Todte. Damit kann beim unmittelbaren Bevorstehen (1, 5) dieses Gerichts nicht auf das etwa noch eintretende Sterben einiger Gläubigen oder einiger Lästere reflexirt, sondern nur das allgemeine Endgericht (Act. 10, 42) bezeichnet sein im Unterschiede von dem vorbildlichen Fluthgericht (3, 20), von dem die Getauften errettet werden, wie dort Noah mit den Seinen (3, 21). — v. 6. εἰς τοῦτο) weist, wie 2, 21. 3, 9, rückwärts auf das, was das unmittelbare Bevorstehen des Gerichts über Lebende und Todte ermöglicht, sofern nämlich auch Todten das Evangelium verkündet ist (εὐηγγελισθη passivisch, wie 1, 25). Es erhellt daraus, dass die Predigt an die Todten ein allgemein anerkanntes Postulat des christlichen Glaubens war, der Heil und Verderben von dem Verhalten zum Evangelium abhängig machte, und dass 3, 19 die Predigt an die Generation des Fluthgerichts speziell nur erwähnt war, um von der Errettung in ihm zu der Errettung im gegenbildlichen Endgericht überzuleiten. — κριθῶσιν) Das μὲν markirt, wie 1, 20. 2, 4. 3, 18, dass die Absicht des εὐηγγ. auf das in dem Satz mit δε Bezeichnete ging, was eintreten sollte, obwohl sie (im leiblichen Tode) nach allgemeiner Menschenweise (nicht wie Einzelne, die in besonderen Gerichten umkamen) am Fleisch (σαρκί, wie 3, 18) gerichtet wurden. Die Fassung als eigentliches Praeteritum (= κριθῆντες), obwohl nach Joh. 12, 7 zulässig, ist nicht nothwendig, da die göttliche Absicht, welche auch für Todte eine Predigt des Evangeliums ordnete, natürlich auch bestimmte, was ihr vorher eintretender Tod für eine Bedeutung haben sollte. Jede Beziehung auf eine Verkündigung bei ihren Lebzeiten ist aber dadurch ausgeschlossen, dass für die Gläubigen der Tod kein Gericht ist, und für die Lästere das ζῶσι nicht bezweckt sein kann, dieser Gegensatz aber überhaupt für das καὶ νεκρούς v. 5 keine Bedeutung hat. Das durch πνεύματι näher bestimmte Leben ist, wie 3, 18, das durch die Wiederbelebung in der Auferstehung zu erlangende. — κατὰ θεο) entsprechend dem κατὰ ἀνθρ.: nach Gottes Weise, ein ewiges, seliges Leben, wie Gott es lebt.

7 Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς, 8 πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, 9 φιλοξένοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, 10 ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ, 11 εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ θεός διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

4, 7—5, 5. Dritter Haupttheil, enthaltend Ermahnungen für das innergemeindliche Leben. — πάντων δε το τελος) betont, wie zugleich mit dem Endgericht (v. 5) das Ende aller Dinge sich genaht hat (ἤγγικεν, wie Jak. 5, 8), und gründet (ονν) auf dieses Hoffnungsziel die Mahnung zu gesundem (leidenschaftslosem) Sinn und nüchternen Geistesklarheit (νήψατε, wie 1, 13), welche dasselbe stets im Auge behält. — εἰς προσευχας) vgl. 3, 7. Gemeint sind zur Vorbereitung auf das Ende nothwendige gemeinsame Gebete, zu denen man ohne beides nicht geschickt ist. — v. 8. προ παντων) vgl. Jak. 5, 12. Zu την — αγαπην — εχοντες vgl. 2, 12, zu εκτενη 1, 22, zur Sache Matth. 18, 21f. — οτι κτλ.) nach Prov. 10, 12, wonach Liebe auch eine Menge von Sünden zudeckt, d. h. vergiebt. Zu καλυπτει vgl. III, 1, c. — v. 9. φιλοξενοι) reicht sich als nächstliegende Erweisung der gebenden Liebe (vgl. Hebr. 13, 2) an die vergebende, die als ungeheuchelt (1, 22) sich erweist, wenn sie nicht murrte über die Opfer, die sie auferlegt. Zur Sache vgl. Jak. 1, 5, zu ανευ Exod. 21, 11. Jes. 55, 1, zu γογγυσμον Exod. 16, 7ff. — v. 10. εκαστος) tritt nachdrücklich vor den Satz, in den es als Subj. gehört; denn dem entsprechend, wie ein jeder eine Gabe göttlicher Huld empfangen, sollen sie für einander damit Dienste leisten. Zur Constr. des διακονουντες vgl. 1, 12, nur dass εἰς c. Acc. statt des Dat. steht, wie 1, 4. 25. Zum Bilde der οικονομοι vgl. Matth. 25, 14 ff., zu ποικίλης 1, 6, zu χαρις im Sinne von Hulderweisung 1, 2. 10. 13. 3, 7. — v. 11. εἰ τις — εἰ τις) distribuirte den Plur. διακονουντες, daher nach λαλεῖ (auf Grund besonderer Redegabe) zu ergänzen λαλων: wie es sich ziemt für einen, der nicht eigene Worte redet, sondern von Gott gegebene, daher das feierlichere λογια θεου (vgl. Röm. 3, 2). — διακονει) hier im engeren Sinne von werthätiger Dienstleistung, erg. διακωνων: wie es sich für einen ziemt, der den Dienst nicht aus eigener Kraft thut. Zu ισχυος vgl. ισχει Jak. 5, 16, zu χορηγει Sir. 1, 8. 23. Das ης ist attrahirt für ην. — εν πασιν) scil. χαρισμασιν v. 10, damit auf Grund aller, sofern bei all ihren Bethätigungen auf Gott als Urheber zurückgewiesen wird, er durch ihre rechte Anwendung verherrlicht werde. Das δοξάζεται ist also zu nehmen, wie 1, 8, nicht wie 2, 12, weil nur ein solches Thun durch Jesum Christum (vgl. 2, 5) vermittelt werden

12 ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαινόντος, 13 ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. 14 εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης

kann. Die Doxologie geht, wie ihre offenbare Beziehung zu dem δοξαζῆται zeigt, auf Gott, vgl. Apok. 1, 6.

v. 12—19. kehrt zur Betrachtung der Leiden (1, 6 f. 3, 14 f. 4, 1) zurück, aber unter dem Gesichtspunkte dessen, was der Gemeinde als solcher widerfährt und zwar von ihren Volksgenossen. — ἀγαπητοί wie 2, 11. — πυρώσει steht Prov. 27, 21 von der Gluth des Schmelzofens (vgl. 1, 7), Amos 4, 9 von der Gluth des Sonnenbrandes (vgl. Mark. 4, 6. 17), beides gangbare Bilder der schmerzlichen Trübsal, wodurch sie befremdet werden (ξενίζεσθε, wie v. 4). Das ἐν ὑμῖν deutet an, dass es sich um eine Feuersgluth handelt, welche in ihrer Mitte, d. h. von den noch unter ihnen lebenden ungläubigen Volksgenossen entzündet ist und welche die Gemeinde als solche doppelt schmerzlich empfindet. — γινομένη kann sowenig relativisch aufgelöst werden, wie das ἀπειθησ. 3, 20, sondern heisst nach dem εἰ δεῖν 1, 6 (vgl. 3, 14, 16): wenn sie euch zur Prüfung (vgl. Jak. 1, 12) widerfährt. — ὡς wie ein solches ξενίζ. eintritt, wenn etwas Fremdartiges (Sap. 16, 2 f. 19, 5) euch begegnet (συμβαίν., wie Gen. 42, 4, 3 Esr. 8, 85. Mark. 10, 32) d. h. als ob es euch begegnete. Die nachdrückliche Hervorhebung des ξενον zeigt, dass es sich um Widerfahrnisse handelt, die der Gemeinde noch neu waren. — v. 18. καθο) vgl. Lev. 9, 5; unterschieden von καθως v. 10: in dem Maasse als ihr theilnehmt an (κοινωνεῖν c. dat., wie Sap. 6, 24) den Leiden Christi (1, 11), freuet Euch, d. h. je mehr, desto mehr. Hat Jesus seinen Jüngern die Theilnahme an seinem Leiden (d. h. an der Feindschaft, die er von seinen ungläubigen Volksgenossen erfuhr) vorhergesagt (Matth. 10, 24 f.), so kann ihre darin sich beweisende Jüngerschaft ihnen nur Gegenstand der Freude sein. — ἵνα) setzt voraus, dass die jubelnde Freude (1, 8, vgl. Matth. 5, 12) bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit, die, wie 1, 11, den Leiden gegenübersteht und bei seiner Wiederkunft (1, 7) eintritt, davon abhängt, ob man sich hier der Theilnahme an seinen Leiden gefreut, sich also als sein Jünger bewährt hat (vgl. πρὸς πειρασμὸν v. 12). Das καὶ setzt die zukünftige Freude nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (3, 9) mit der gegenwärtigen in Parallele. — v. 14. εἰ ονειδίξεσθε — μακάριοι) vgl. Matth. 5, 11. Gemeint ist ein Geschmähtwerden (wie es auch Christus erfuhr, vgl. Mark. 15, 32. Rom. 15, 3 nach Ps. 69, 10) auf Grund des Namens Christi, den sie tragen (Jak. 2, 7), wie es sie von Seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen als Glieder der Gemeinde trifft. — το — πνευμα) vgl. III, 6, c. Da τῆς δόξης Gen. qual. του θεου Gen. der Angehörigkeit ist, konnten nicht beide Gen. durch

καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. 15 μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριωεπίσκοπος· 16 εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ. 17 ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα

καὶ verbunden, sondern es musste der Art. wiederholt werden. Dem Geiste eignet die (göttliche) Herrlichkeit, sofern er der Geist Gottes ist. Haben sie also in diesem Geiste schon gewissermassen an dieser Herrlichkeit Antheil (vgl. das *δεδοξασμενη* 1, 8), so hebt doch diese immer mit *τιμη* verbundene *δοξα* (1, 7) zugleich die ihnen widerfahrende Schmach auf und ermöglicht also ihr Seligsein beim *ονειδιζεσθαι*. Zu *αναπαύεται* vgl. Jes. 11, 2 und zur Sache Matth. 10, 19 f.; zu der in *εφ υμας* liegenden Prägnanz 2, 24. 3, 20, zu dem unechten Zusatz I, 1, e. — v. 15. *γαρ*) nämlich, erläutert, wiefern er nur von einem Geschmähtwerden *εν ονοματι χρ.* v. 14 und überhaupt nur von einem Leiden, wie es Christus trug (v. 13), redet, indem er hervorhebt, dass der Fall, wo einer um Uebelthuns willen leidet (vgl. 2, 20. 3, 17), unter ihnen nicht vorkommen darf. Daraus zu schliessen, dass die Leiden, die sie trafen, gerichtliche (kriminelle) Verurtheilungen waren, ist gegen Wortsinn und Zusammenhang. Schon die Antiklimax vom Mörder und Dieb zum *κακοποιος* im allgemein sittlichen Sinne (2, 12. 3, 17) zeigt, dass so wenig selbstverständlich jene groben Sünden, so wenig überhaupt ein *κακοποιειν* bei ihnen vorkommen darf, oder auch nur das mit einem neuen *ως* eingeführte *απλ. αλλοτριωεπισκοπος* (IV, 2, a), das offenbar das Einzige ist, das der Verf. vorkommend denkt und das, obwohl bei ihm an gerichtliche Verurtheilung erst recht nicht zu denken ist, absichtlich jenen Uebelthaten gleichgestellt wird, weil es ihnen mit Recht Schimpf und Schande zuzöge. Es ist wohl damit ein Aufseher Anderer, die ihn nichts angehen, d. h. ein unbesonnener Besserungs- und Bekehrungseifer, wie im Jakobusbrief, gemeint. — v. 16. *ει δε ως Χριστιανος*) scil. *τις πασχει* v. 15, das auf das *ονειδιζεσθε* v. 14 zurückweist, kann auch hier nichts Anderes bedeuten, wie aus dem *μη αισχυνεσθω* (Gen. 2, 25. Prov. 20, 4) erhellt, schliesst also wieder Verurtheilungen um des Christennamens willen (vgl. Act. 11, 26) schlechthin aus. — *δοξαζετω*) er soll es nicht nur selbst sich zur Ehre rechnen, sondern Gott Ehre machen (vgl. v. 11) in diesem Namen, sofern er durch die guten Werke, die er als Christ thut, Anlass giebt, den zu preisen (2, 12), der ihn in die Gemeinschaft der *Χριστιανοι* berufen hat. — v. 17. *ο καιρος*) vgl. II, 10, a, erg. *εστιν ο καιρος*. Zur Sache vgl. Ezech. 9, 6, vielleicht auch Jerem. 25, 29. — *το κριμα*) wie Apok. 20, 4. Hebr. 6, 2. Das Gericht, in dem entschieden wird, ob einer das Heil empfangen soll oder nicht, vollzieht sich damit, dass in der Leidensprüfung (v. 12) sich entscheidet, ob er sich seines Christennamens schämt (und abfällt) oder in demselben Gott verherrlicht, womit seine Bewährung und damit sein Heilsempfang (vgl. Jak. 1, 12) entschieden; daher die Er-

ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀπὸ ἡμῶν. τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῶ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ; 18 καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ δὲ ἀσεβῆς καὶ ἀμαρτωλὸς ποῦ φανείται; 19 ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίσῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ.

V, 1 πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης

mahnung v. 16. Zu του οικ. τ. θεου von der Gemeinde, vgl. 2, 5. — εἰ δε πρωτον) scil. το κριμα αρχεται. Das pleonastisch klingende πρωτον soll hervorheben, dass wenn das Gericht von den Gläubigen anhebt, um zunächst alle Unbewährten aus ihnen (die doch voraussichtlich als bewährt erfunden werden) dem Verderben zu überantworten, dies die ganze schonungslose Strenge desselben zeigt, die sich natürlich steigern muss, je mehr es zu denen fortschreitet, bei welchen nicht zu erwarten steht, dass sie zur Errettung gelangen. — το τελος) kann dem πρωτον gegenüber und weil nothwendig eine Aussage über das Gericht folgen muss, nur im Sinne von 3, 8 genommen werden, sodass wieder το κριμα εσται zu ergänzen ist. Jede Reflexion auf das Ende der Gottlosen, die immer nicht aus dem Vordersatz folgt, greift dem folgenden Verse vor. — των απειθ. — ευαγγ.) sind, wie 2, 8, die ungläubigen Juden, welche das ihnen dargebotene Evangelium im Ungehorsam zurückgewiesen haben. — v. 18. και) knüpft wörtlich an Prov. 11, 31 an, um nun erst zu sagen, dass wenn in so strengem Gericht der Gerechte kaum errettet wird, der Sünder und Gottlose sicher unter den απολλυμενοι erscheinen wird. Die Bezeichnung der Gläubigen und Ungläubigen ist lediglich der Schriftstelle entlehnt und darf daher nicht gepresst werden. Zu ο δε ασεβης vgl. III, 6, a, zu και αμαρτωλος II, 10, a. — v. 19. ωστε) folgernd, wie Röm. 7, 4. 1 Kor. 3, 21. 4, 5: weil die Prüfungeleiden der Gläubigen nur der Beginn des Gerichtes sind, das auf die Errettung ihrer Seelen abzielt (1, 5. 9). — και οι πασχοντες) auch die Leidenden, welche in ihrem Leiden einen Beweis sehen könnten, dass Gott seine Hand von ihnen abzieht; von den Anderen versteht es sich von selbst. — κατα το θελημα τ. θ.) im Sinne von 3, 17. — πιστω κτιστη), wie Judith 9, 12. 2 Makk. 1, 24, ohne ως, vgl. I, 1, e. Der artikellose Ausdruck deutet an, dass auch sie einen Schöpfer haben, der sie zum Heil geschaffen und nach seiner Treue (πιστος, wie Deut. 32, 4. Jerem. 42, 5) die damit ihnen gegebene Zusage hält. Zu παρατιθεσθωσαν vgl. Ps. 31, 6 und zur Sache die Bezeichnung Gottes als επισκοπος των ψυχων 2, 25. Der Nachdruck liegt auf αγαθοποιια (απλ.), vgl. 2, 20. 3, 17, wodurch im Gegensatz zu v. 15 das v. 16 geforderte δοξαζειν erfolgt.

5, 1—5. Ermahnungen für die Gemeindeführer. — πρεσβυτερους ουν) leitet aus der allgemeinen Pflicht der αγαθοποιια 4, 19 eine spezielle Ermahnung für solche ab, welche unter ihnen das Gemeindeführeramt

ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνίς, 2 ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἔκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ ἀισχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, 3 μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου, 4 καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομμεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. 5 ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις, πάντες

führen. Zu dem unechten *τους* vgl. III, 1, a. — *ο συνπρεσβυτερος*) *απλ.*, weil ihm, wie ihnen in ihren Gemeinden, die Fürsorge über die gesammte Gemeinde anvertraut ist. Das damit unter einem Artikel verbundene *μαρτυς* (Act. 2, 32. 3, 15) zeigt, wiefern er, der ihnen in dieser Beziehung gleichsteht, sich ermahmend an sie wenden kann. Er kann auf Grund eigenen Erlebens die Leiden Christi (1, 11. 4, 13) bezeugen. — *ο και — κοινωνος*) wie *συγκληρ.* 3, 7, von der in Hoffnung gewissen Theilnahme. Seine Herrlichkeit, deren Offenbarung erst bevorsteht (4, 13), hat er zwar nicht gesehen; aber seine Hoffnungsgewissheit ist auch für sie eine Bürgschaft, wie seine Augenzeugenschaft für die Leiden Christi. — *v. 2. ποιμανατε*) wie Jerem. 3, 15. 23, 2, zu *ποιμνιον* vgl. Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11 f. Das absichtlich auf *v. 1* zurückweisende *εν υμιν* kann nur ebenso lokal genommen werden, jeder Kreis der *πρεσβ.* umschliesst den ihm anvertrauten Theil der Gemeinde Gottes. Zu dem unechten *επισκοπουντες* vgl. III, 2, a. Dem Zwang der Pflicht (*αναγκαστως*, *απλ.*) steht entgegen das Thun aus freiem inneren Triebe (*εκουσίως*, vgl. Ps. 53, 8) nach Gottes Art (*κατα θεον*, wie 4, 6, vgl. IV, 4 b), welcher der rechte *ποιμην και επισκοπος* ist (2, 25), der schimpflichen Gewinnsucht (*αισχροκερδως*, *απλ.*) die Bereitwilligkeit zu jedem Opfer (*προθυμως*, vgl. Tob. 7, 8. 2 Makk. 11, 7). — *v. 3. ως*) nach dem herrschenden Sprachgebrauch des Briefes: nicht als solche, die. — *κατακυριευσοντες*) vgl. Mark. 10, 42, fordert, wie das *τον ποιμνιον* im Gegensatz, bei *των κληρων* an die ihnen zugewiesenen Gemeindetheile zu denken (vgl. Act. 1, 17. 8, 21), über die sie nur eine Gewalt ausüben sollen durch ihr Vorbild (*τυποι*, wie Phil. 3, 17). — *v. 4. φανερωθέντος*) wie 1, 20, hier von der Kundmachung Christi als des Oberhirten (*αρχιποιμην*, *απλ.*), d. h. als des *κυριος* im absoluten Sinne, bei seiner Wiederkunft. Zu *κομμεισθε* vgl. 1, 9, zum Bilde vom (unverwelklichen) Immortellenkranz Jak. 1, 12, zu dem Gen. app. τ. *δοξης* v. 1. Der selbst der Theilnahme an ihr gewiss ist, kann auch den Weg zu ihr zeigen. — *v. 5. ομοίως*) wie 3, 1. 7. — *νεωτεροι*) kann dem artikellosen *πρεσβυτ.* gegenüber nur die an Jahren Jüngeren bezeichnen, aber aus der Art, wie ihre Vermahnung der der Presbyter sich anschliesst, erhellt, dass sie in Unterordnung unter dieselben gewisse Gemeindedienste versahen (Act. 5, 6, 10) und dass die Presbyter auch den Jahren nach die Aeltesten und als solche beamtet waren. — *αλληλοισ*) Dat. comm., gehört zu *εγκομβωσασθε* (*απλ.*, eig. sich mittelst eines Knotens befestigen). Da die Demuth (*τα-*

δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσειται, ταπεινοὺς δὲ δίδωσιν χάριν.

6 Ταπεινώθητε ὄν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ. ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, 7 πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. 8 νήψατε. γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρνούμενος περιπατεῖ ζητῶν τινὰ καταπιεῖν. 9 ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῆ πίστει, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῆ ἐν τῷ κόσμῳ

πεινοφροσύνη, vgl. Phil. 2, 3 und das Adj. 3, 8) Allen gegenüber zu bewahren so schwer ist, muss sie nicht nur überhaupt angeeignet, sondern aufs Sorgsamste festgehalten werden, was durch Prov. 3, 34 (anders angewandt Jak. 4, 6) begründet wird.

5, 6—11. Schlussermahnung. — ταπεινώθητε) vgl. Gen. 16, 9, wird gefolgert aus dem Schriftwort v. 5, das natürlich dem Verhalten gegen Gott, wie gegen Menschen gilt. Die Ermahnung setzt nicht eine leidensvolle, aber eine gedrückte Lage der Leser voraus, wie der Jacobusbrief, und fordert willige Beugung unter die gewaltige Hand Gottes (Deut. 3, 24), um anzudeuten, dass es eine Verkennung der menschlichen Schwäche Gott gegenüber ist, wenn der Mensch Anderes begehrt, als Gott ihm giebt. Zu χεῖρα vgl. II, 6, a. — ἵνα κτλ.) nach Luk. 14, 11. hier mit direkter Beziehung auf die κληρονομία und δοξα (1, 4, 7), die zu gegebener Zeit (ἐν καιρῷ, wie Matth. 24, 45) eintreten wird, nämlich ἐν καιρῷ. εσχ. 1, 5. — v. 7. πᾶσαν τ. μεριμν.) knüpft an ταπειν. an und mahnt, die daraus erwachsende Sorge ganz und gar auf Gott zu werfen nach Ps. 55, 23, vgl. 4, 19. — αυτω) mit Nachdruck voran, weil seine Hand sie in die sorgenvolle Lage gebracht hat. Zu μέλει περὶ υμῶν vgl. Sap. 12, 13. — v. 8. νηψατε) vgl. 1, 13, 4, 7, hier mit γρηγορήσατε (Mark. 14, 38) verbunden, um anzudeuten, dass die christliche Sorglosigkeit weder unklare Exaltation, noch schlaffes Gehenlassen der Dinge ist, in welchem die Geistesklarheit und Geistesrüstigkeit verloren geht. die zur Abwehr des Versuchers noth thut. — αντιδικος νμ.) vgl. Jes. 41, 11. Jerem. 51, 36, hier Adj. zu διαβολος (Jak. 4, 7). Zum Bilde vgl. Ps. 21, 14. Ezech. 22, 25, zu καταπιεῖν vgl. Jerem. 51, 34. Thren. 2, 16 und von geistigem Verderben, wie hier, Jes. 9, 15. — v. 9. ω αντιστητε) vgl. Jak. 4, 7. Dies geschieht, indem sie fest bleiben im Glauben (Dat. der näheren Beziehung, vgl. Win. § 31, 6, a), vgl. στερεοκαρῶοι Ezech. 2, 4. Es handelt sich also um Anfechtungen, die zum Abfall vom Glauben versuchen. — εἰδοτες) wie 1, 18. nur mit Acc. c. Inf. — τα αυτα τ. παθ.) sind dieselben unter dem Bilde v. 8 geschilderten satanischen Anfechtungen, welche un direkt als von den Leiden ausgehend bezeichnet

ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. 10 ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς καταρτίσει, στηριξεί, σθενώσει, θεμελιώσει. 11 αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

12 Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην

werden. — τη — ἀδελφοτητι) vgl. 2, 17. Der Dat. nach Analogie des Dat. comm. Das ἐν τῷ κοσμῷ (III, 2, a) drückt hier örtlich aus, was 1, 17 zeitlich. In der himmlischen κληρονομία 1, 4 giebt es keine Leiden und keine Anfichtungen mehr. — ἐπιτελεῖσθαι) vgl. 1 Sam. 3, 12. Sach. 4, 9, deutet wie 4, 12 darauf hin, dass diese Leidenserfahrungen noch etwas Neues sind, ein Anfang, der, weil in der Situation der Christenheit (ἐν κοσμῷ) begründet, sich naturgemäss vollendet. Das Bewusstsein solcher Nothwendigkeit macht, dass der Glaube durch sie nicht erschüttert wird. — v. 10. ο θεος) stellt dem, was sie thun sollen, gegenüber, was Gott thun wird. Zum Gen. dabei vgl. 2 Kor. 1, 3. — πασης χάριτος) vgl. 4, 10, steht auch hier von jeder Art von Huldereweisungen, wie sie nachher aufgezählt werden. Ihre erste ist die Berufung zu dem wunderbaren Heil (2, 9) seiner ewigen Herrlichkeit (v. 4), die sich in Christo (vgl. III, 2, a) mittelst seiner Heilsbotschaft vollzogen hat. — ὀλίγον) vgl. 1, 6, erhält hier durch den Gegensatz zu αἰωνιον die Bedeutung einer kurzen Zeit, wie das παθόντας den Gegensatz zu δοξαν bildet: als solche, die ihr eine kurze Zeit leidet. — αὐτος) nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., dessen weitere Huldereweisungen nun rein als solche (Bem. das Fehlen des υμας) aufgezählt werden. Zu καταρτίσει vgl. Ps 10, 3. 67, 10, zu στηριξεί Jak. 5, 8. Das wesentlich gleichbedeutende σθενώσει (apll.) zeigt, dass es sich nur um eine rhetorische Amplifikation handelt. Zu θεμελιώσει (IV, 4, a) in metaph. Sinne vgl. Eph. 3, 18. Kol. 1, 23. — v. 11, vgl. 4, 11, nur dass, den eben aufgezählten Thätigkeiten entsprechend, το κρατος allein gepriesen wird.

5, 12—14. Der Briefschluss. δια σιλουανου) vgl. 2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1, bezeichnet den Silv. als Ueberbringer des Briefes an die Leser (υμιν), da sich nur daraus erklärt, warum er als der treue, zuverlässige (4, 19) Bruder bezeichnet wird, sofern er mündlich ausführlicher sagen und erläutern kann, was Petr. mit Wenigem (Bem. die absichtliche Korrespondenz der beiden δια) geschrieben. — ὡς λογιζομαι) wie Röm. 3, 28. 8, 18, das Urtheil über Silv. nicht abschwächend, sondern ihrer (selbstverständlichen) Bestätigung anheimstellend. — παρακαλων) charakterisirt den Brief aufs bestimmteste als Ermahnungsschreiben. — επιμαρτυρων) im Act. apll., durch mein Zeugnis (v. 1) bestätigend. — ταυτην) auf den Relativsatz vorausweisend: dass das eine wahre Huldereweisung Gottes (vgl. 1, 13) sei. — εις ην εστηκετε) vgl. IV, 2, a: in

εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἐστήκατε. 13 ἀσπάζεται
 ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτῇ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. 14
 ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν
 τοῖς ἐν Χριστῷ.

Π Ε Τ Ρ Ο Υ Β.

I, 1 Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ
 τοῖς ἰσοῦτοιμοι ἡμῖν λαχοῦσιν πιστιν ἐν δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ

welcher ihr (auf Grund der evangelischen Verkündigung, die an euch gekommen, vgl. 1, 12. 25) euren Standpunkt genommen habt. Vgl. zu der Prägnanz des εἰς 2, 24. 3, 20. Bem. die durch den ganzen Brief hingehende Verschlingung der Ermahnung mit dem Zeugniß für die Heilthatsachen der παθηματα κ. δοξαι Christi (1, 11), die ihnen durch Nichtapostel verkündigt waren (1, 12). — v. 13. ἐν βαβυλωνι vgl. Matth. 1, 11. Die typisch-apokalyptische Beziehung auf Rom ist in dem schlichten Gruss ausgeschlossen. — συνεκλεκτῇ scil. ἐκκλησια, vgl. 1, 1. — ο υιος μου im geistlichen Sinne, vgl. Act. 12, 12. — v. 14. ἐν φιληματι ἀγάπης vom christlichen Brudergruss, bei Paulus φιλημα αγιον (Röm. 16, 16). — εἰρήνη υμῖν Der gewöhnliche jüdische Gruss, vgl. Luk. 10, 5. Joh. 20, 19. — τοῖς ἐν χριστῷ sc. ἀναστρεφουσι, vgl. 3, 16.

1, 1 f. συμεων vgl. Act. 15, 14. Die hebräische Namensform deutet auf die Nationalität des Verf. hin, während er unter dem Namen Petrus auch heidenchristlichen Kreisen bekannt ist. Als jener Simon ist er einst in den Dienst Jesu Christi berufen worden (δουλος, wie Jak. 1, 1), während er diesen Namen in seiner apostolischen Wirksamkeit führte. — τοῖς — λαχοῦσιν wie 1 Sam. 14, 47, c. Acc., wie 3 Makk. 6, 1, von dem, was einem ohne Zuthun (durch göttliche Gnade) zufällt. Vgl. Act. 1, 17. Die πιστις ist hier als ein hohes Gut gedacht, wie Jud. 3, 20, was sie eben als Zuversicht auf die Heilsvollendung ist. — ἰσοτιμον) ἀπλ., doch vgl. πολυτιμος 1 Petr. 1, 7, von gleichem Werth für sie, wie die unsrige (ἡμῖν comp. compend. für τῆ πιστει ἡμων, wie Matth. 5, 20), geht auf die Judenchristen, zu denen der Verf. nach seinem Namen Symeon gehört, und charakterisirt die Leser als Heidenchristen, welche im Glauben derselben Heilsvollendung gewiss sind, wie die Juden kraft der messianischen Verheissung. Aehnlich Act. 11, 17. — ἐν δικαιοσυνῇ auf Grund von Gerechtigkeit, welche keinen Unterschied der Person macht, sondern beiden eine gleichwerthige Zuversicht zugetheilt hat. Vgl. Act. 10, 34 f. 15, 9. — του — Χριστου) gehört zusammen. Während Christus als der Begründer der Heilsvollendung, deren Gewissheit den Lesern zugefallen, σωτηρ schlechthin heisst (Act. 5, 31. 1 Petr. 1, 10 f.),

ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

3 Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδία δόξῃ καὶ ἀρετῇ, 4 δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέ-

weist *του θεου* auf die ihm eignende göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit hin, kraft welcher er dieselbe Errettung Heiden wie Juden vermittelt. — v. 2. *εν επιγνωσει* zu dem Einganggruss 1 Petr. 1, 2 hinzugefügt, bezeichnet als die Voraussetzung, auf welche die Erfüllung des Wunsches sich gründet, die Erkenntniss (vgl. Hos. 4, 1. 6, 6, ohne wesentlichen Unterschied von *γνωσις*, vgl. 3, 18) Gottes, die durch den Zusatz *και ιησου του κυριου ημ.* (vgl. III, 6, c) näher bestimmt wird als die durch Jesum, in dem wir jetzt unsern (erhöhten) Herrn verehren, vermittelte, weil erst seine Erhöhung uns die Gewissheit dessen gewährleistet, was Jesus in seinen Erdentagen uns von seiner Huld und dem durch ihn bereiteten Heil verkündet hat.

v. 8—11. Grundlegende Ermahnung. — *ως* wie 1 Petr. 1, 14 2, 2 u. oft der Ermahnung vorausgeschickt, hier mit Gen. abs. (vgl. 1 Petr. 4, 12), um die dem Bewusstsein der Leser gegenwärtige Sachlage zu bezeichnen, welche die Ermahnung v. 5 voraussetzt: wie es sich ziemt Angesichts der Thatsache, dass seine göttliche Macht uns das Alles gegeben hat. Der Art. vor *παντα* (IV, 4, b) weist auf die uns zugetheilte *πιστις* v. 1 hin mit Allem, was uns mit derselben von Huld und Heil gegeben ist, wenn diese uns nach v. 2 gemehrt werden soll. — *αυτου* geht auf *τ. κυριον ημων* v. 2. Wie Christus v. 1 *θεος* genannt wird, weil seine Gerechtigkeit keine andere als die göttliche ist, so ist hier seine Macht die göttliche (vgl. 1 Petr. 1, 5), welche uns in und mit dem durch den Glauben gegebenen Heilsstande alles zum Leben und zur Frömmigkeit Nothwendige geschenkt hat. Bem. die durch die getrennte Wortstellung noch gehobene Näherbestimmung des *τα παντα*. Zu *τα προς* c. Acc. vgl. Jud. 17, 10. Act. 28, 10. Luk. 19, 42. — *ζωην* ist nicht das ewige Leben, wie Jak. 1, 12. 1 Petr. 3, 7, sondern das durch die Wiedergeburt (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3. 23) erzeugte wahre geistliche Leben, dessen Hauptcharakterzug die *ευσεβεια* ist (vgl. Prov. 13, 11. Jes. 11, 2, nach der Näherbestimmung Prov. 1, 7. Jes. 33, 6 wesentlich gleich *φοβος θεου* 1 Petr. 1, 17. 2, 17). Zu *δεδωρημενης* vgl. Gen. 30, 20. Prov. 4, 2. — *δια τ. επιγνωσεως* blickt auf v. 2 zurück, wonach Christus (wenn er als unser Herr erkannt) uns die Erkenntniss Gottes (als dessen, der uns berufen hat) vermittelt. Wie darin alle Motive des wahren Lebens liegen, zeigt 1 Petr. 1, 15. — *ιδια δοξη και αρετη* vgl. IV, 2, b. Zu der ihm eigenthümlichen (*ιδιος*, wie Jak. 1, 14. Jud. 6) *δοξα* vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 10. Jud. 25, zu *αρετη* 1 Petr. 2, 9 u. speziell Habak. 3, 3. Sach. 6, 13. — v. 4.

γιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε
 θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν
 ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, 5 καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδῆν πᾶσαν παρεῖ-

διων) kann nur auf *δοξὴ καὶ ἀρετῆ* bezogen werden, da der Satz lediglich erläutert, wie Gott in der Berufung (vgl. 1 Petr. 5, 10) uns die werthvollen und grössten Verheissungen geschenkt hat. Sie heissen *τα τιμια* (1 Petr. 1, 19) mit Bezug auf die *ισοτιμος πιστις* v. 1, die dergleichen voraussetzt, und *μεγιστα*, weil eben nicht an irgend welche Heilsverheissungen, sondern an die Verheissungen der Endvollendung gedacht ist (*επαγγέλματα*, nur noch 3, 13). Zur Wortstellung, welche durch die Trennung der Adj. von ihrem Subj. den Nachdruck derselben hebt. vgl. III, 1, b. Was Christus nach v. 3 uns geschenkt hat, ist also wesentlich vermittelt durch die durch ihn uns gegebene Erkenntniss des mit der Berufung uns gewordenen Gottesgeschenks. — *δια τούτων* geht auf *επαγγέλματα*, sofern die uns gegebenen Verheissungen das stärkste Motiv der Lebenserneuerung sind. — *γενησθε*) Da der Gedanke, dass das uns von Christo Geschenke auf *ζωὴ καὶ εὐσεβ.* abzielt, schon v. 3 hinsichtlich der Christen überhaupt ausgedrückt war, so wird ihm hier, wo von dem durch Gott Geschenken dasselbe ausgesagt wird, die applikative Wendung auf die Leser gegeben, die dadurch Theilnehmer (*κοινωνοί*, wie 1 Petr. 5, 1) an göttlicher Natur werden sollen, womit nach 1 Petr. 1, 15f. die göttliche *αγιότης* gemeint ist. Bem. die gesperrte und dadurch doppelt stark betonte Stellung des *θείας*. — *ἀποφυγοῦτες*) nur in 2 Petr. geht, wie schon der Gen. statt des Acc. (2, 18, 20) zeigt, nicht auf das, was sie gethan haben, sondern was ihnen in der Berufung (zum ewigen Heil) widerfahren ist: nachdem ihr entronnen seid dem in der (irdischen) Welt (*ἐν τῷ κόσμῳ*, III, 3, b, vgl. 1 Petr. 5, 9) herrschenden Verderben. Der Begriff der *φθορά* vereinigt absichtlich die Begriffe der allem Irdischen eignenden Vergänglichkeit (vgl. 1 Petr. 1, 18, 23) und des ewigen Verderbens (Gal. 6, 8), dem man durch die Berufung zur ewigen Herrlichkeit entrinnt (vgl. das *φθειρεσθαι* Jud. 10), wie das *ἐπιθυμία* zeigt, welches besagt, dass auf Grund sündhafter Begierde, wie sie ihr charakteristisch ist, die *φθορά* in ihr herrscht. Vgl. 1 Petr. 1, 15, wo auch die früheren Begierden dem heiligen Wandel entgegenstehen. — v. 5. *καὶ αὐτο τοῦτο δε*) Zum *δε* des Nachsatzes vgl. 1 Petr. 4, 18. Es hebt absichtsvoll im Gegensatz dazu, dass uns Alles Nothwendige geschenkt ist (v. 3), hervor, wie wir damit nicht von aller Mithätigkeit dispensirt sind, die ja auch in dem *ἵνα γενησθε* noch nicht ausgedrückt war, sondern eben deswegen (vgl. Phil. 1, 6) auch jeden nur möglichen Eifer (*πᾶσαν σπουδῆν*, wie Jud. 3) herzubringen müssen (*παρεῖσενεγκαντες*, *απλ.*). Wie hier das *παρα* —, so hebt die Praep. in *ἐπιχορηγησατε* (vgl. 2 Kor. 9, 10) hervor, dass es sich um die Beisteuer handelt, die wir unsrerseits zu dem *χορηγεῖν* Gottes (1 Petr. 4, 11), also dem doppelten und doch einigen *σω-*

ενέγκαντες επιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνώσιν, 6 ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατεῖα τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσεβειαν, 7 ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην. 8 ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν· 9 ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν

ρεῖσθαι v. 3 f. herzubringen sollen. — ἐν τῇ πίστει ὑμῶν bezeichnet das, in dessen Besitz sie sich bereits befinden (v. 1) auf Grund der in ihrer durch Christum ihnen kundgewordenen Berufung geschenkten Verheissungen (v. 3. 4). In diesem ihrem Gläubigsein sollen sie darreichen die Bewährung desselben in mannhafter Standhaftigkeit (ἀρετῇ, im Sinne von 4 Makk. 9, 18. 12, 14. 17, 12), wie in dieser verständige Einsicht, Besonnenheit (γνώσις, wie 1 Petr. 3, 7), welche die Tapferkeit vor Ungestüm bewahrt. — v. 6. ἐγκρατεῖα vgl. Sir. 18, 29. 4 Makk. 5, 33. Die Einsicht darf nicht sein ohne die Energie der Selbstbeherrschung gegenüber den eigenen Begierden und Leidenschaften, wie diese nicht ohne Ausdauer in den äusseren Leidensanfechtungen (Jak. 1, 3 f.). Alle diese sittlichen Eigenschaften sind nicht, was sie sein sollen, ohne die εὐσεβεία, die nach v. 3 das Charakteristikum des Christenlebens ist. — v. 7. φιλαδελφία) wie 1 Petr. 1, 22, die Beweisung des Christenlebens in der engeren Gemeinschaft, der gegenüber ἀγάπη die Nächstenliebe überhaupt sein muss. — v. 8. ὑμῖν ὑπάρχοντα) vgl. 1 Sam. 9, 7. Esth. 8, 1: wenn dies (scil. die v. 5—7 genannten Tugenden) bei euch vorhanden ist und sich mehrt (πλεονάζοντα, wie Prov. 15, 6. 3 Esr. 8, 74 u. oft bei Paulus, entspricht dem σπουδ. πασαν). — ἀργούς) wie Matth. 20, 3. Träge ist, wer nicht thätig sein will, ἀκαρπός (Jud. v. 12), wer nicht dazu fähig ist. Da kein ὑμᾶς dabei steht, kann dies nur Objekt zu καθίστησιν sein: Das Vorhandensein und Wachsthum jener Tugenden stellt nicht Träge noch Unfruchtbare in die Erkenntniss Christi (als dessen, der sie des Heilsstandes gewiss macht, vgl. v. 2. 3) d. h. solche, in denen dieselbe nicht wirken kann, was sie soll. Der Sache nach kann dies doch immer nur bezeichnen: es beweist, dass sie nicht solche waren, als sie in die Erkenntniss versetzt wurden. Das εἰς könnte zu den Adj. nur gehören, wenn sie Prädikatsaccusativ wären. — v. 9. ὧ γὰρ) Dass einer im entgegengesetzten Falle (Bem. die subj. Neg.) blind (d. h. unfähig, geistig zu sehen, zu erkennen, vgl. Matth. 15, 14) ist, beweist natürlich nicht das ἀργούς οὐδὲ ἀκαρπός, sondern das καθίστησιν εἰς ἐπίγνωσιν, da ein Blinder überhaupt nicht in der Erkenntniss steht. Dasselbe gilt aber, wie der Verf. sich gleichsam corrigirend sagt, von dem Kurzsichtigen, der mit den Augen blinzelt (μυωπαζων, απλ.), und von dem, der vergessen hat, was er einst gewusst (ληθην λαβων, vgl. Jos. Antt. 2, 6. 10). Er unterscheidet die drei Fälle nicht durch η—η, weil sie, je nach ver-

ταῦτα, τυφλός ἐστιν, μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. 10 διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί. σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιῆσθαι ταῦτα γὰρ ποιῶντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. 11 οὕτως γὰρ πλουσιῶς ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ὑμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

12 Διὸ μελλήσω αἰεὶ ὑμᾶς ὑπομνησκεῖν περὶ τούτων.

schiedenen Seiten der Erkenntniss Christi, auch zusammen statthaben können. — καθαρισμον τ. αμαρτιων) vgl. III, 6, c, kann nach Exod. 29, 36. Hiob 7, 21. Hbr. 1, 3, wegen des Plur. und des παλαι (Jud. 4) nur die Reinigung von der durch die ehemals (d. h. im vorchristlichen Zustande) begangenen Sünden bewirkten Schuldbefleckung bezeichnen, wie sie auf Grund der Besprengung mit dem Blute Christi in der Taufe (1 Petr. 1, 2. 3, 21) erfolgt ist, und, wenn sie noch εν επιγνωσει wäre, nothwendig die Tugenden v. 5—7 wirken müßte. — v. 10. διο) wie 1 Petr. 1, 13, macht von der Gesamttermahnung v. 3—9 die Anwendung auf die jetzt erst direkt angedeteten Leser; daher ist das μαλλον zu ergänzen: mehr als ihr bisher gethan (vgl. das σπουδ. πασαν v. 5, woran das σπουδασατε anknüpft). Zu dem fehlerhaften ινα δια τ. καλων νμ. εργαων vgl. II, 10, a. — βεβαιαν) im Sinne von unverbrüchlich, wie Röm. 4, 16. Hebr. 9, 17. Die auf die Berufung (vgl. Hebr. 3, 1) folgende Erwählung (vgl. Apok. 17, 14) ist nur ein Correlatbegriff derselben, sofern mit jener (vgl. v. 3) zugleich gegeben ist, dass sie aus der Menge der Verlorengehenden zur Heils Erlangung ausersehen sind (vgl. Jak. 2, 5. 1 Petr. 1, 1). Es folgt daraus, dass diese (geschichtliche) Berufung und Erwählung nicht unwideruflich ist (vgl. Apok. 3, 5). — ταυτα) kann nicht auf die Tugenden v. 5—7 gehen, wozu das ποιουντες nicht passt, sondern nur auf Alles, was zu dem βεβ. ποιησθαι gehört, wie allerdings nach dem διο auch das επιχορηγησαι v. 5. — ου μη) wie 1 Petr. 2, 6. — πταισητε) nicht, wie Jak. 2, 10. 3, 2, von sittlichen Fehlritten, sondern von dem Straucheln auf dem Wege zum Heil, in Folge dessen man sein Ziel nicht erreicht. Vgl. das προσκοπτειν 1 Petr. 2, 8. — v. 11. ουτως) weist auf das ταυτα ποιουντ. zurück, wie 1 Petr. 3, 5. Das πλουσιως (vgl. 1 Tim. 6, 17) entspricht der Vorstellung der göttlichen Gabe, die, dem επιχορηγ. v. 5 entsprechend, um die Aequivalenz der Vergeltung hervorzuheben (vgl. 1 Petr. 3, 9), als eine reichliche Darreichung von Allem vorgestellt wird, was zu dem Eingehen (η εισοδος, wie Gen. 30, 27. 1 Sam. 16, 4. Sap. 7, 6) in das Reich der Vollendung nöthig ist. Zum Reiche Christi vgl. Matth. 13, 41. 16, 28. 20, 21, zur Sache 1 Petr. 1, 5. 5, 10. Jak. 2, 5. Als der König des Reiches heisst Christus unser Herr, der uns durch die Aufnahme in dasselbe vom Verderben errettet (σωτηρος, wie 1, 1).

V. 12—21. Motivirung des Schreibens. — διο) wie v. 10. Zu dem durch μελλήσω umschriebenen Fut. vgl. Matth. 24, 6. Wegen der

καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείᾳ. 13 δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμι ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, 14 εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι. 15 σπουδάσω δὲ καὶ ἐκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιησθαι. 16 οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν

entscheidenden Bedeutung (v. 11) des v. 10 (ταυτα) Geforderten wird allezeit (αει, wie 1 Petr. 3, 15) der Fall eintreten, dass er sie in Betreff desselben erinnert (υπομιν., wie Jud. 5), obwohl sie (καίπερ, wie Hebr. 5, 8. 7, 5) Bescheid wissen (vgl. zu dem objektlosen εἰδοτας Jak. 1, 19) und gefestigt sind (1 Petr. 5, 10) in der Wahrheit (1 Petr. 1, 22), die, weil sie ihnen nicht erst verkündigt zu werden braucht, durch παρουσία (v. 9) näher bestimmt wird. Der Nachdruck liegt auf dem Partizipialsatz, sofern selbst ihr gefestigter Christenstand ihn nie abhalten würde, sie an diese Dinge zu erinnern. — v. 18. stellt der scheinbaren Ueberfüßigkeit solcher Erinnerung mit δε gegenüber, dass er dieselbe für seine Pflicht achtet (ηγουμαι, wie Jak. 1, 2). Der Satz mit εφοσον (Matth. 9, 15) nimmt das αει aus v. 12 auf. Das Bild von σκηνωμα (Deut. 33, 18. Jud. 7, 8) entspricht der Vorstellung von dem irdischen Leben als einer Pilgrimschaft 1 Petr. 1, 1. 2, 11. Das verstärkende Comp. διεγείρειν (2 Makk. 7, 21. 15, 10) bezeichnet, dass er sie auf Grund eines Erinnerns, wie er es v. 12 in Aussicht nahm, zu lebendigerem Eifer (vgl. das μαλλον v. 10) erwecken will. — v. 14. εἰδως wie 1 Petr. 1, 18. 5, 9. — ταχινή vgl. Jes. 59, 7. Hab. 1, 6. Sir. 11, 22. Sap. 13, 2 bezeichnet die Ablegung (αποθεσις, wie 1 Petr. 3, 21) seines Zeltes (v. 13) als schnell herbeikommend und geht also auf seinen nahen Tod, der ihn veranlasst, das kurze εφοσον noch zu benutzen. — καθως και) zeigt, dass ihm die Nähe seines Todes schon wegen seines Alters gewiss ist, dass sie aber auch dem entspricht, was ihm Christus kundgethan (1 Petr. 1, 11). Die Weissagung eines gewaltsamen Todes im Alter (Joh. 21, 18 f.) ergab, dass er nicht einmal das natürliche Maass menschlichen Lebens erschöpfen werde, also um so sichrer seinem baldigen Ende entgegensehen könne. — v. 15. σπουδασω δε και) Zu dem, was er allezeit zu thun für seine Pflicht hält (v. 12 f.), tritt aber noch ein besonders eifriges Bestreben (v. 10), dem sofort der zu schreibende Brief dienen soll (Bem. das Fut.). Bem. den absichtlichen Wechsel des αει v. 12 mit εκαστοτε (απλ.). Zu εχειν (häufiger ουκ εχ.) c. inf. vgl. Matth. 18, 25. Eph. 4, 28. Was ihnen nach seinem Heimgange (εξοδος, wie Sap. 3, 2. 7, 6) allezeit dazu dienen soll, ein Gedächtniss (μνημην, wie Ps. 97, 12. Koh. 1, 11, 2, 16) dieser Dinge (τουτων, wie v. 12) zu beschaffen (also sein Erinnern zu ersetzen), kann nur dieser Brief sein, wenn er von ihnen aufbewahrt wird. — v. 16 ff. begründet dies Bestreben dadurch, dass er

ὕμιν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. 17 λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· ὁ υἱός

in der Lage ist, für die Macht Christi, von der v. 3 ausging, und die Wiederkunft, welche v. 11 voraussetzt, das Zeugniß seiner Augenzeugenschaft einzusetzen. — *ου — εξακολουθησαντες*) vgl. Am. 2, 4. Jes. 56, 11. Hiob 31, 9. Es wird, wie 1 Petr. so oft (1, 18. 23. 3, 21), die Negation, hier die Ablehnung eines Vorwurfs vorausgeschickt, die von den Spöttern 3, 3f. zu erwarten war, dass sie nämlich klug ersonnenen (*σοφίζεσθαι*, in den LXX. Prov. 8, 33. Koh. 7, 24. Sir. 38, 24 nur von Personen) Erdichtungen (wie es die *μυθοι* der Pastoralbriefe waren, auf die aber hier keine Anspielung stattfindet) gefolgt seien, wenn sie an diese Dinge glaubten. — *εγνωρισαμεν υμιν*) Da der Plur. im Gegensatz zu den Singularen v. 12—15 den Apostel mit den andern Augenzeugen zusammenfasst und das Verb. nur das Kundmachen von etwas zuvor Unbekanntem bezeichnen kann (vgl. Ebr. 4, 14. 5, 10. Dan. 2, 5), bezieht sich das *υμιν* nur individualisierend auf die Leser als Vertreter der Empfänger der Heilsbotschaft, ohne dass ihnen speziell jene drei Apostel die (gottgleiche) Macht und Wiederkunft Christi verkündigt haben dürfen. — Zu *εποπται* vgl. das *εποπτευνει* 1 Petr. 2, 12. 3, 2, zu *μεγαλειότης* Luk. 9, 43. Da es sich um Augenzeugenschaft seiner göttlichen Majestät handelt, kann nur die Erscheinung derselben in der Verklärung Jesu auf dem Berge gemeint sein, die schon Mark 9, 2f. offenbar als Unterpfand seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38) erscheint. — v. 17 begründet nicht seine Augenzeugenschaft, die doch nur sein Selbstzeugniß beweisen kann und von der im Folgenden nicht mehr die Rede ist, sondern wiefern er auf Grund der (in der Vision auf dem Berge) geschauten Herrlichkeit Jesu seine göttliche Macht und Wiederkunft, d. h. seine Gottessohnschaft verkündigen konnte: Gott selbst hat ihn für seinen Sohn erklärt. Schon das *παρὰ θεοῦ πατρός* (vgl. 1 Petr. 1, 2, aber hier natürlich mit Bezug auf Christum) zeigt, dass es sich um die Bezeugung seiner Sohnschaft durch den Vater selbst handelt, das *τιμὴν* vor *δόξαν* (vgl. 1 Tim. 1, 17) macht es unmöglich, an die ihm bei der Verklärung zu Theil gewordene *δόξα* zu denken; es kann nur heissen, dass er die Ehre, als Gottessohn gepriesen zu werden, vom Vater selbst empfing, als eine Stimme ihm entgegengebracht ward (*ἐνεχθείσης*, vgl. 1 Petr. 1, 13), wie die im Folgenden angeführte. Dies *τοιαῦδε* erhebt es über allen Zweifel, dass der Satz nur Erläuterung des *λαβὼν τιμ. κ. δόξ.* ist. — *υπο — δόξης*) ist nicht Bezeichnung Gottes selbst, dessen Stimme es ja war, die von der Lichtwolke als der Erscheinung der majestätischen (*μεγαλοπρεπής*, wie 2 Makk. 8, 15, vgl. Deut. 33, 26, hier mit Beziehung auf die in der Verklärung erscheinende *μεγαλειότης* Christi v. 16) Herrlichkeit Gottes ihm entgegengebracht ward. — *ο υἱός μου*) vgl. III, 7, b. Bem. das

μου ὁ ἀγαπητὸς μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα. 18 καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἤκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, 19 καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαινοῦντι ἐν ἀνχηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διανγᾶση καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, 20 τοῦτο πρῶτον γινώ-

dem Kontext entsprechende Voranstellen des Praed. gegen Mark. 9, 7. — εἰς ὃν ἐγὼ εὐδ.) selbständiger Zusatz aus Jes. 42, 1, wie das εἰς statt ἐν und das ἐγὼ zeigt. — v. 18. καὶ schliesst sich anakoluthisch an, als wäre bereits ein Hauptsatz (εἰλαβεν) vorausgegangen, weil durch die eingeschaltete Gottesstimme der Beginn der Konstruktion (λαβων) aus dem Auge gerückt war. — ἡμεῖς ἤκουσαμεν) betont neben der Augenzeugenschaft v. 16 die Ohrenzeugenschaft, schliesst aber eben damit aus, dass v. 17 f. jene begründen will. — ἐξ οὐρανοῦ) vgl. II, 10, a, bestätigt, dass nicht Gott selbst in der Lichtwolke gedacht ist, die nur die Gottesstimme vom Himmel her zu ihm bringt. — σὺν αὐτῷ ὄντες) wie Mark. 2, 26. — ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει) vgl. III, 6, a, weil der Berg durch die Erscheinung der göttlichen δοξα ihm zum Heiligthum geweiht, wie die Stiftshütte Exod. 40, 34 f. — v. 19. ἐχομεν) vgl. 1 Petr. 2, 12, 4, 8. Den Augenzeugen der Verklärung ist das prophetische (vgl. Röm. 16, 26) Wort des AT. durch das, was sie erlebten, noch fester und zuverlässiger (vgl. v. 10) geworden, sofern die Erfüllung aller Verheissungen (1, 4) durch den zu göttlicher Macht erhöhten und wiederkommenden Christus ein neues Unterpfand bekommen hat. — καλῶς ποιεῖτε) vgl. Jak. 2, 8, 19, hier gut griech. c. part. (προσεχοντες, vgl. Prov. 1, 24. Cant. 8, 13). Indirect liegt in dem Lobe ihres Achthabens auf das Weissagungswort die Ermahnung damit fortzufahren, die er um so mehr geben kann, als er zu den Augenzeugen gehört, denen dies Wort zuverlässiger geworden. — ως) vgl. v. 3 motivirend, wie so oft in 1 Petr.: wie es sich ziemt einem Wort gegenüber, das eine Leuchte ist, scheinend (vgl. Joh. 5, 35) an einem trüben Ort (ανχηρῳ, απλ.). Das Bild entspricht der Vorstellung, wonach die gegenwärtige Weltzeit Nacht ist und erst mit der Parusie der helle Tag der Heilszeit anbricht (Röm. 13, 12). — εως οὗ) c. Conj. ohne αν, wie Matth. 14, 22, 17, 9, hängt. im Bilde fortfahrend, von προσεχοντες ab, das fort dauern soll, bis Tag angebrochen sein wird (διανγαση, απλ.). — ἐν τ. καρδ. υμ.) gehört ausschliesslich zu ανατειλη (Jak. 1, 11). Das Aufgehen des Morgensterns in ihren Herzen ist Bild der vollen Erkenntniss des Heils, die mit der Vollendung der Weissagungserfüllung (bei der Parusie) anbricht und das Achthaben auf das Weissagungswort, das nur wie eine Leuchte das Dunkel der Gegenwart erhellte, unnöthig macht. — v. 20. γινωσκοντες) vgl. Jak. 1, 3, schliesst sich eng an προσεχοντες an, da das Achthaben ein rechtes nur sein kann, wenn man von dem Weissagungswort nicht erwartet, was es nicht zu

σκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· 21 οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

II, 1 Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφήται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέ-

leisten vermag, indem man dann an demselben nur irre gemacht wird. Das *τοῦτο* weist voraus auf den Satz mit *οτι*, zu *πρωτον* (vor Allem) vgl. Matth. 6, 33, zu *πασα* — *ου* Matth. 24, 22, zu *προφητεία γραφῆς* Apok. 22, 7, 10, zu *ἐπιλυσις* (απλ.) das *ἐπιλυειν* Mark. 4, 34. Das *ἰδίας* dabei (v. 3) kann nur eine Deutung bezeichnen, welche die Schriftweissagung sich selber giebt; und das *γινεται* drückt aus, dass bei allem Achthaben auf sie, sie doch nie eine solche wird, welche ihre Deutung sich selbst giebt, da ja die volle Erkenntniss des Geweissagten erst mit ihrer Erfüllung eintritt (v. 19). — v. 21. *ου γαρ*) Bem. das Voranstehen des negativen Gliedes, wie v. 16. Zu *ἠνέχθη* vgl. v. 17 f., zu der Stellung des *ποτε* III, 6, c. Eine durch menschlichen Willen gebrachte Weissagung würde ja eine bestimmte Thatsache im Auge haben, die sie weissagen will, und, indem sie dieselbe dem Achthabenden andeutet, *ἰδίας ἐπιλύσεως* werden. — *φερόμενοι*) hebt die Passivität der Propheten stark hervor, die nicht kraft eigenen Willens etwas bringen (*ενεγκειν*, vgl. v. 17 f.), sondern von heiligem Geist (vgl. 1 Petr. 1, 11) getrieben redeten, was Gott ihnen zu reden gab (*απο θεου*, vgl. III, 7, c), also nicht die ihnen als Menschen (daher das nachdrückliche *ἄνθρωποι* am Schlusse) selbst unbekannte Deutung in ihr Weissagungswort hineinlegen konnten. Die ganze Ausführung, dass die Weissagung erst durch die Erfüllung ihre volle Deutung erhält (v. 20 f.), leidet [auch Anwendung auf die vorbildliche Erfüllung auf dem Verklärungsberge (v. 16 ff.) und begründet so, warum der Verf., der diese erlebte, vor Allen berufen ist zu thun, was er nach v. 12 ff. beständig und nach v. 15 in diesem Briefe thun will.

2, 1—9. Weissagung zukünftiger Irrlehrer. — *εγενοντο*) wie Mark. 1, 4 vom geschichtlichen Auftreten der Pseudopropheten (Jerem. 6, 13, 26, 7) im Volke. So heisst Israel als das Volk, in dem die 1, 21 erwähnten Propheten auftraten, denen das *δε και* (1, 15) diese Erscheinung ebenso entgegen, wie an die Seite stellt, um zu betonen, wie selbst in ihm neben den von Gott inspirirten Propheten solche auftraten, die sich fälschlich dafür ausgaben. Indem das bevorstehende Auftreten der Lügenlehrer unter ihnen als ein Analogon (*ως και*) dieser Erscheinung angeknüpft wird, und nicht umgekehrt, wird klarer hervorgehoben, dass dieselbe ein gottgeordnetes Vorbild dessen war, was der Apostel darin für seine Gegenwart geweissagt findet. Das *εν υμιν* bezeichnet nur in-

σεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπόλειαν, 2 καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται, 3 καὶ ἐν πλεονεξία πλαστοῖς λόγοις

dividualisirend (vgl. 1, 16) die Leser als Vertreter der Christengemeinde, der gegenbildlich widerfahren muss (vgl. 1 Petr. 3, 21), was dem Volk der Propheten widerfuhr. Das *ψευδοδιδασκαλοὶ* (απλ.) bezeichnet solche, die Lügen lehren, da die andersartige Bedeutung des Comp. *ψευδοπροφ.* nur mit dem Wesen der Prophetie zusammenhängt. — *οἰτινες*) wie 1 Petr. 2, 11, motivirend, weshalb sie Lügenlehrer genannt werden. Daher können die *αἰρεσεις* nicht Spaltungen (Gal. 5, 20) oder Sekten (Act. 5, 17), sondern nur selbsterwählte (und darum lügenhafte) Lehrweisen sein, die sie neben der allein richtigen einführen werden (*παρεισαγεῖν*, wie *παρεισεφεῖν* 1, 5), und die durch *ἀπωλείας* als dem (ewigen) Verderben (Matth. 7, 13. Hebr. 10, 39) verfallen charakterisirt werden. — *καὶ τὸν ἀγοράσαντα*) markirt den Höhepunkt des Frevels dieser *αἰρεσεις* dadurch, dass sie mit Einführung derselben sogar den Herrn, der sie erkaufte hat, verleugnen. Zu *ἀγοράζειν* vgl. Apok. 5, 9. 14, 3 f., zur Sache 1 Petr. 1, 19, zur Wortstellung 1 Petr. 1, 13. 15, zu τ. *δεσποτην αρν.* Jud. 4. Ihre libertinistischen Lehren verleugnen thatsächlich die Autorität des Herrn, der sie losgekauft hat, damit sie nicht mehr der Sünde geknechtet sein sollen. Die offenbare Anspielung auf die Jud. 4 gezeichnete Erscheinung zeigt, dass der Verf. in ihr Anlass findet, die weitere Entwicklung derselben zu einer förmlichen Irrlehre zu weissagen. — *ἐπαγοντες*) wie Jes. 26, 21. Ezech. 6, 3, und c. dat. wie Sir. 1, 27, Erläuterung des *ἀπωλείας*, daher Näherbestimmung des ganzen Satzes, wonach sie Lehren einführen, die sogar Christum verleugnen, indem sie (dadurch) sich ein Verderben herbeiführen, das sie schnell ereilen wird (*ταχ.*, wie 1, 14). — v. 2. *καὶ*) knüpft ein zweites wesentliches Moment der Weissagung an, wonach sie grossen Erfolg haben werden. Zu *ἐξακολουθ.* vgl. 1, 16, zu τ. *ἀσελείαις* 1 Petr. 4, 3. Damit ist angedeutet, dass nicht sowohl ihre Lehren als die Lizenz zu Zügellosigkeiten, welche dieselben gewähren, zur Nachfolge reizen wird. — *δι' οὓς* — *βλασφημη.*) vgl. Jes. 52, 5, geht natürlich auf die *πολλοὶ*. Der *ὁδὸς* (Jak. 5, 20. Jud. 11) τ. *ἀληθ.* ist die Lebensweise, welche die Wahrheit (1, 12) vorschreibt und die um ihres Wandels willen als Lasterweg geschmäht wird, hier mit Recht, wie 1 Petr. 4, 4 mit Unrecht. — v. 3 fügt hinzu, wie dieser Erfolg durch den gewinnstüchtigen (*ἐν πλεονεξία*, vgl. Ps. 119, 36. Jerem. 22, 17) Eifer herbeigeführt wird, mit dem sie durch erdichtete Worte (*πλαστοῖς*, απλ.) die Gläubigen (*υμας*, wie *ἐν υμῶν* v. 1) zum Gegenstande eines gewinnbringenden Geschäfts (vgl. Jak. 4, 13) machen. — *οἱς*) geht auf das Subj. des Satzes, Dat. incommodi, wie 1 Petr. 5, 9. — *το κριμα*) vgl. Jud. 4. Gemeint ist auch hier, dass von Alters

ὑμᾶς ἐμπορεύονται, οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἄργει, καὶ ἡ ἀπόλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. 4 εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους, 5 καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμου ἀσεβῶν ἐπάξας, 6 καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων

her (ἐκπαλαι, nur noch 3, 5) die Schrift nicht müßig ist (ἀργει, Verb. zu ἀργος 1, 8), sie wegen ihres Treibens zu verurtheilen (nämlich in ihrem Urtheil über die Pseudopropheten v. 1), freilich wohl zugleich mit Androhung ihrer Strafe. — νυστάζει) vgl. Jes. 5, 27. Prov 24, 33, eigentl. einnicken: es ist immer wach, um eilig über sie zu kommen, sobald es Zeit ist (v. 1). — v. 4 ff begründet diese Gerichtsdrohung durch Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit. Auch hier, wie Jud. 6, hebt das artikellose ἀγγέλων hervor, dass Gott selbst Wesen, wie es die Engel sind (vgl. 1 Petr. 1, 12. 3, 22), weil sie gesündigt hatten (1 Petr. 2, 20), nicht verschonte (ἐφείσατο, vgl. Gen. 22, 12. Deut. 33, 3 und besonders Sir. 16, 8). Zu dem εἰ, das den vorliegenden Fall nicht hypothetisch macht (bem. die obj. Neg.) vgl. 1 Petr. 2, 3. — σειροῖς ζοφου) vgl. I, 1, a. II, 6, a, gehört zu παρεδωκεν (vgl. Jes. 53, 6). Gemeint sind die mit ewiger Finsterniss bedeckten Erdhöhlen des Tartarus, in welchen sie gebunden wurden (vgl. Hen. 10, 4. 12 f. 54, 5. 88, 13); daher das ταρταρώσας (Verb. zu ταρταρος Hiob 41, 23): nachdem er sie in den Tartarus versetzt. Zu dem aus ἀγγ. zu entnehmenden Acc. gehört das εἰς κρίσιν τηρουμένους (II, 6, a): als solche, die für ein Gericht aufbewahrt werden (vgl. Jud. 6). — v. 5, noch von εἰ abhängig. Auch hier hebt das artikellose ἀρχαίου (1 Reg. 4, 30 und besonders Sir. 16, 7) κόσμον hervor, dass es nichts Geringeres als der ganze alte Weltbestand war, den er nicht verschonte. Vgl. die Hervorhebung, dass Noah als Achter, also mit nur 7 Andern, bewahrt wurde, weil er ein Prediger der Gerechtigkeit war, als Gott eine Wasserfluth über eine Welt voll Gottloser führte, und dazu 1 Petr. 3, 20, wo in dem ἀπειθῆς, vielleicht schon an die Predigt des Noah (κηνῆ, Subst. zu κηνύσσειν 3, 19) gedacht ist. Zu ἐφύλαξεν vgl. Jud. 24, zu κατακλυσμὸν ἐπάξας Gen. 6, 17, zu ἀσεβῶν Jud. 4. 15. — v. 6. καὶ) noch von εἰ abhängig. — πόλεις) artikellos, weil durch die Gen. App. zum Nom. prop. erhoben. Zur Sache vgl. Jud. 7, zu τεφρώσας (ἀπλ.) das Subst. Sap. 2, 3, zu καταστροφῇ Gen. 19, 29, zu κατακριν. c. dat. Mark. 10, 33. Nachdem er sie mit Feuer und Schwefel eingeäschert (Gen. 19, 24 f.), verurtheilte er sie zu völliger Vernichtung (Verwandlung in das todte Meer), indem er sie hierdurch erst zu einem (immer noch vor Augen liegenden) Vorbild (υπόδειγμα, vgl. Jak. 5, 10) ihres Schicksals für die setzte, die in Zukunft gottlos leben würden (ἀσεβεῖν, wie Jud. 15). Die drei Gerichtsbeispiele sind also

ἀσεβέσιν τεθεικώς, ἡ καὶ δίκαιον ἅπλ. καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο· 8 βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις βεβαίωνε. 9 οἶδεν κύριος ἐυσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν.

Typen für das Verderben, wie die Pseudopropheten für das Auftreten der Lügenlehrer. Durch den Anschluss an Jud. 7 ist also hier schon der Gedanke zum Ausdruck gekommen, der als Nachsatz zu den drei parallelen Vordersätzen folgen sollte, daher derselbe von jetzt an anakolutisch fallen gelassen wird. — v. 7. δίκαιον) wie 1 Petr. 3, 18. Als ein Gerechter, der von dem Wandel der Gottlosen gequält wird, wird Lot gerettet, wie Noah v. 5 als der Gerechtigkeit Prediger. Zu καταπονεῖσθαι vgl. 2 Makk. 8, 2. 3 Makk. 2, 2 und zur Sache als Beispiel Gen. 19, 4 ff., zu ἀθεσμων 3 Makk. 5, 12. 6, 26 und das ἀθεμιτος 1 Petr. 4, 3, zu τῆς των — ἐν — ἀναστρ. 1, 4 und 1 Petr. 3, 2. 16, zu ἐρύσατο (III, 7, a), das auf die Errettung aus dem Untergange Sodoms geht, Sap. 10, 6. Gen. 48, 16. Jes. 44, 6. — v. 8 begründet das καταπον. — βλέμματι) απλ. mittelst Sehens (ihrer ἀσελγ.) und Hörens (ihrer frevelhaften Reden, die sie als ἀθεσμοι führten). Zu ἀκοη vgl. Exod. 15, 26. Deut. 11, 13. Der Verf. betrachtet das Wohnen des Gerechten (ὁ δίκαιος, vgl. IV, 3, b) unter ihnen (ἐγκατοικεῖν, απλ.) als ein freiwilliges, wahrscheinlich ihre Besserung durch Wort und Beispiel bezweckendes (vgl. den κηρ. δίκ. v. 5), da er selbst dadurch seiner Seele stete Qual auferlegte. Zu ἡμερ. ἐξ ἡμερ. vgl. das ähnliche ἐξ ἡμ. εἰς ἡμ. Jerem. 52, 34; zu ψυχὴν δικ. 1 Petr. 2, 11; zu den ἀνομοῖς ἐργ. der Sodomiten Gen. 19, 15. Das βεβαίωνε steht von Seelenqual nur hier, doch vgl. Mark. 5, 7. — v. 9. οἶδεν) wie Matth. 7, 11: Jahve (κύριος, wie Jud. 5), weiss Mittel und Wege, versteht, Fromme (ἐυσεβεῖς, vgl. Jes. 26, 7. 32, 8), wie den δικ. κηρ. v. 5 und den δίκαιος v. 7 f., aus versucherischer Lage (πειρασμον, vgl. II, 1, a, wie Jak. 1, 12. 1 Petr. 4, 12) zu erretten (ῥυεσθαι, hier im Sinne von Matth. 6, 13). Hier erst tritt die Absicht der Erwähnung Noahs und Lots hervor. Wie diese als die wahren Propheten dem gottlosen Geschlecht ihrer Tage gegenüberstehen, so sind sie zugleich ein tröstliches Vorbild, wie die Frommen aus der ihnen durch das Auftreten der zukünftigen Lügenlehrer erwachsenden Versuchung (v. 1 f.) gerettet werden. — ἀδίκους) wie 1 Petr. 3, 18. Zu εἰς ἡμέραν κρίσεως vgl. Jud. 6 und zu dem artikellosen Ausdruck 1 Petr. 1, 2. 5; zu κολαζομένους Sap. 11, 16. 2 Makk. 6, 14: Als solche, die (an ihm) gestraft werden, werden sie für den Gerichtstag aufbewahrt. Direkt ist dies nur von den sündigenden Engeln gesagt (v. 4), aber von den Noachiten und Sodomiten versteht es sich von selbst, dass sie durch ihren irdischen Untergang erst κατ' ἀνθρ. gerichtet sind (1 Petr. 4, 6) und für die am

10 *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονούντας. τολμηταὶ ἀνθάδεις. δόξας οὐ τρέμουντες βλασφημοῦντες*, 11 *ὅπου ἄγγελοι λαγῦν καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ γέρονται κατ' ἀντιῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν*· 12 *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦν-*

Endgericht ihrer wartende Bestrafung aufbewahrt werden. Bem. die Hindeutung auf die den Lügenlehrern (v. 2 ff.) trotz ihrer momentanen Erfolge aufgesparte Strafe.

v. 10—16. Schilderung gegenwärtiger Gottloser. — *μάλιστα δε*) wie Gal. 6, 10. Phil. 4, 12, scil.: weiss Gott auf die Bestrafung am Endgericht zu bewahren die, in welchen Fleisch die Begierde entzündet, sich in Unzucht damit zu beflecken, und die ihm darum nachgehen. Das *οπίσω σαρκὸς* aus Jud. 7 ist mit dem *πορευεσθαι ἐν ἐπιθυμ.* aus 1 Petr. 4, 3 verbunden, nur dass hier der Sing. steht (vgl. III, 5, b), weil ein Gen. obj. (wie Sir. 6, 36) folgt. Zu *μiasμου* vgl. Sap. 14, 26 und *σάρκα μαιν.* Jud. 8. — *κυριοτήτος καταφρονούντας*) vgl. Jerem. 2, 36. Hos. 6, 7, Nachbildung von Jud. 8. Gemeint ist hier die Herrschaft des *κυρίου* v. 9, der ihnen solches Sündenleben verbietet. — *τολμηταὶ* απλ., Subst. zu dem *τολμαν* Jud. 9, verbunden mit dem Adj. *ανθάδεις* (Gen. 49, 7), bildet das Subj., das nicht genannt, sondern charakterisirt wird, weil sie nur als anmaassende Waghälse nicht (vor ihrer Rache) zittern (*τρέμουνται*, wie 1 Sam. 15, 32. Dan. 6, 26), wenn sie (überirdische) Majestäten lästern. Vgl. zur Sache Jud. 8 und zu dem Anschluss des Part. 1 Petr. 4, 4. — v. 11. *οπου*) von einer Situation, in welcher (vgl. 4 Makk. 2, 14. 6, 34. 1 Kor. 3, 3) Engel, welche an Vermögen (*ισχυι*, wie 1 Petr. 4, 11) und Kraft (1, 3. 16, vgl. die *δυναμεις* 1 Petr. 3, 22) grösser sind (als jene *δοξαί*), also die Rache derselben nicht zu fürchten haben, nicht anbringen wider sie (*φερονται*, vgl. 1, 17 f. 21) ein bei Gott (*παρὰ θεῶν*, in seinem Urtheil, wie 1 Petr. 2, 4) lästerliches Urtheil. Zu *βλάσφημον* vgl. Act. 6, 11. Apok. 13, 5. Nur verständlich als Anspielung auf die Jud. 9 angezogene Ueberlieferung. — v. 12. *οὗτοι δε*) im Gegensatz zu den *ἄγγελοι*, wie Jud. 10, woher auch das Bild der *ζῶα ἀλογα*, das dahin näher ausgeführt wird, dass sie als rein sinnliche Wesen geboren sind (*γεγεννημένα*, III, 1, b), um gefangen (*εἰς ἄλωσιν*, απλ.) und verzehrt zu werden. Das aus dem *φυσικῶς* Jud. 10 gemachte *φυσικα* (απλ.) bezeichnet die unvernünftigen Thiere nur positiv, als reine Naturwesen im Gegensatz zu geistigen. Das *εἰς φθοράν* geht auf ihr Verderben, wenn sie geschlachtet werden, und diese Bestimmung entspricht eben ihrem Wesen als *φυσικα*. — *ἐν οἷς*) Attraktion für *ταῦτα ἐν οἷς*. Zu *ἀγνοεῖν* (vgl. d. *ἀγνοια* 1 Petr. 1, 14) mit *ἐν* vgl. Sir. 5, 15. Gemeint sind, obwohl neutrisch ausgedrückt, weil es nur darauf ankommt, dass sie lästern, wovon sie nichts verstehen (vgl. Jud. 10), natürlich die

τες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται, 13 ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας. ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπιλοὶ καὶ μῶμοι ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν, συννεωχούμενοι ὕμιν, 14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκατακάυστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν

δοξαί v. 10. Diese Unwissenheit in Dingen, die jeder kennt, ist das erste tert. comp., wie das zweite (das offenbar als natürliche Folge des ersten betrachtet wird) ausdrücklich als solches dadurch hervorgehoben wird, dass sie in ihrem Verderben (vgl. das εἰς φθοραν) auch zu Grunde gehen. Das φθαρήσονται geht also auf das ewige Verderben (vgl. 1 Kor. 3, 17) und bildet mit dem leiblichen Verderben der Thiere ein Wortspiel (vgl. Jud. 10 und die φθορά 1, 4). — v. 13. ἀδικούμενοι) vgl. III, 4, b, gehört zu φθαρήσονται, sofern sie durch dasselbe um Lohn, wie ihn Ungerechtigkeit sucht (vgl. Act. 1, 18), betrogen werden. Da sie v. 10 unter die ἀδικοὶ subsumirt werden, erklärt sich die Bezeichnung ihres Treibens als ἀδικία (Jak. 3, 6) und, da sie durch dasselbe einen Gewinn suchen, der als μισθός (Jud. 11) bezeichnet wird, das sinnige Wortspiel, wie ihre ἀδικία damit vergolten wird, dass sie durch ihren Untergang um diesen μισθός gebracht werden. Vgl. das ἀδικεῖν τινα τι Act. 25, 10. Gal. 4, 12. Philem. 18. — ἡδονὴν ἡγούμενοι) neu anhebend, führt aus, wiefern sie um diesen Lohn betrogen werden, und bezeichnet daher zunächst, dass sie ihr Treiben für Befriedigung ihrer sinnlichen Lüste (Jak. 4, 1. 3) achten (vgl. 1, 13), also in der Wollust den Lohn ihrer ἀδικία suchen. — τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν) vgl. Prov. 19, 10. Luk. 7, 25, bezeichnet zunächst noch ohne Andeutung von etwas Unsittlichem das Wohlleben, das seiner Natur nach nur dauert, so lange es Tag ist (vgl. Joh. 9, 4), also die Lebenszeit über, der das φθαρήσονται v. 12 ein Ende macht. Es folgt erst die Schilderung ihrer ἀδικία bei dieser τρυφή. — σπιλοὶ — συννεωχούμενοι) nimmt das σπιλ. συννεωχ. Jud. 12 auf, nur statt σπιλαδες das gewöhnliche σπιλοὶ setzend und nach 1 Petr. 1, 19 mit dem synonymen και μῶμοι (Sir. 11, 31. 20, 23) verbindend, die Beziehung auf die ἀγαπαὶ durch Hinzufügung des ὕμιν abstreifend und durch ἐντροφῶντες ἐν (Jes. 55, 2. 57, 4) mit einem Wortspiel bezeichnend, worin die ἀδικία bei ihrer τρυφή besteht. Als Schmutz- und Schandflecken entweihen sie eure Gastmähler, indem sie bei denselben in ihren Betrügereien (vgl. den Plur. von ἀσελγεία v. 2) schwelgen. — v. 14 schildert, wie sie die, mit welchen sie schmausen, betrügen, indem sie die Gastfreundschaft derselben zur Befriedigung ihrer Wollust und Habsucht missbrauchen. — μεστοὶ) vgl. Jak. 3, 8, bezeichnet, dass ihre Augen nichts Anderes mehr zu erblicken vermögen, als eine Ehebrecherin (Jak. 4, 4), zu der sie des Nächsten Weib machen wollen, und so nicht aufhören (ἀκατακάυστους, vgl. IV, 2, a) mit Sündigen (vgl. πεπανάται ἁμαρτίας, 1 Petr. 4, 1) im Sinne von Matth. 5, 28. Von der thatsächlichen Ver-

γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα. 15 καταλείποντες εὐθείαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἔξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βεῶρ. μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, 16 ἔλεγγιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπων φωνῇ φθεγγάμενον ἐκόλυσεν τὴν τοῦ προφήτου παραφροσίαν.

17 οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνδρῶν καὶ ὀμίχλαι ὑπὸ λαίλακος

führung redet das *δεδεξαζοντες* (Jak. 1, 14), das um so mehr eine *ἀδικία*, als es an Seelen geschieht, die nicht gefestigt genug sind (*αστηρικτοι*, nur noch 3, 16, vgl. das *στηριζειν* 1 Petr. 5, 10), um solchem Ködern zu widerstehen. Auch hier verbinden sich die spezifisch heidnischen Laster der Unzucht und der Habgier, in der sie ihre Gastfreunde betrügerisch ausbeuten, weil ihr Herz darin wohlgeübt ist (*γεγυμν.*, wie Hebr. 5, 14). Da die Part. dieses Verses nur näher schildern, wie sie sich am Tische Anderer ein Wohlleben zu verschaffen suchen, in dem sie den Lohn ihrer Ungerechtigkeit suchen, den sie für Wollust achten (v. 13), zeigt nun das *κατάρας τέκνα*, wie sie um denselben betrogen werden, indem sie dem göttlichen Fluch für diese *ἀδικία* verfallen. Es ist also die einfache Copula zu ergänzen; zu *κατάρα* vgl. Deut. 11, 26. Ps. 109, 17 f., zu *τέκνα κατ.* Eph. 2, 3. — v. 15. *καταλείποντες* vgl. III, 3, a, Part. Praes. im Sinne des Imperf. — *εὐθείαν ὁδόν* vgl. Prov. 20, 11. 2, 19: einen geraden Weg, wie ihn nur Gott (Hos. 14, 10) oder die Wahrheit (vgl. 2, 2) zeigt, verlassend, sind sie in die Irre gegangen (Jak. 5, 19. 1 Petr. 2, 25). Hieraus erhellt klar, dass von verirrtten Gemeindegliedern der Gegenwart die Rede ist und nicht von den Lügenlehrern der Zukunft (v. 1). Zu *ἔξακολ.* vgl. 1, 16. 2, 2, zu *βεωρ* III, 7, a, zu dem harten *Asyndeton* III, 4, a. Der Weg Bileams ist der Weg, welchen er aus Liebe zum *μισθος ἀδικίας* ging (vgl. Deut. 23, 5 f.), weil dieser auch die *ἀδικοι* zu ihrer Handlungsweise (v. 13 f.) veranlasste. — v. 16. *ἐλεγγιν* vgl. Hiob 21, 4. 23, 2, beginnt einen selbstständigen Satz, welcher die dem Bileam eigenthümliche *παρανομία* (Prov. 5, 22. 10, 26), mit welcher ihre *ἀδικία* verglichen wird, durch die Zurechtweisung charakterisirt, welche ihm dafür zu Theil ward. Zur Sache vgl. Num. 22, 32. — *υποζύγιον* vgl. Exod. 20, 17. Jud. 1, 14. Dass das an sich sprachlose Jochthier wunderbar mit Menschenstimme redete, zeigt, dass Gott selbst ihm durch die Eselin die Zurechtweisung ertheilen liess, indem dasselbe seine widersinnige Thorheit (*παραφροσία*, *απλ.*), in der er um Lohnes willen einen gottwidrigen Weg einschlug, hinderte (Num. 22, 23 ff.). Zu *ἐκόλυσεν* vgl. Gen. 23, 6. Ps. 39, 10. Dadurch soll die Thorheit, den Weg Bil.'s zu gehen, als eine solche gebrandmarkt werden, die selbst vernunftlose Thiere (v. 12) erkennen, und die darum zum Gegentheil dessen führen muss, was sie intendirt (v. 13 f.).

v. 17—22. Der Widersinn der falschen Freiheit. — *οὗτοι εἰσιν* charakterisirt die v. 12 Genannten, indem das eine der vier Bilder aus Jud. 12 f. in zwei auseinander gelegt wird, um durch die wasserlosen

ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται. 18 ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφενύοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους, 19 ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δούλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γὰρ τις ἠττηται, τούτῳ δεδούλωται. 20 εἰ γὰρ ἀποφνύοντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου

Quellbrunnen (Joh. 4, 6), wie durch die vom Sturmwind (Hiob 21, 18. Mark. 4, 37) fortgetrieben werdenden (Jak. 3, 4) leeren Nebelwolken, die so wenig Regen bringen können, wie jene erquickenden Trank spenden (vgl. Jes. 58, 11), solche abzubilden, die nicht leisten, was sie versprechen und denen darum mit den Worten aus Jud. 13 (οἷς — τετηρ.) ihre Strafe gedroht wird. — v. 18. *υπέρογκα*) Die prahlerischen Worte aus Jud. v. 16, die durch den Gen. qual. *ματαιότητος* (Koh. 1, 2, vgl. *ματαιος* 1 Petr. 1, 18) als innerlich hohl, leer charakterisirt werden, bestimmen sich hier nach den Bildern in v. 17 näher zu hochtrabenden Verheissungen, die nicht halten, was sie versprechen. Zu *φθεγγόμενοι* (ertönen lassend) vgl. v. 16, zu *δελεάζουσιν* v. 14. Das *ἐν* bezeichnet den Anknüpfungspunkt, den ihr Köder in fleischlichen Begierden (vgl. *ἐπιθυμ. σαρκικαί* 1 Petr. 2, 11) findet, der dat. instr. *ἀσελγείαις* (2, 2) den Köder, den sie ihnen vorhalten. Gerade dass sie trotz ihrer pomphaften Versprechungen doch eigentlich auf die gemeine Sinnenlust, der sie Befriedigung verheissen, spekuliren, zeigt die Nichtigkeit jener Versprechungen. — τ. *ἀποφενύοντας*) vgl. I, 1, a, bezeichnet die ihrer Verführung Ausgesetzten als die, welche kaum (*ὀλίγως*, *απλ.* vgl. III, 5, a vom Maass, wie *ὀλίγον* 1 Petr. 1, 6: ein wenig erst) im Entfliehen begriffen sind vor denen, die in Irrwahn (Jud. 11) wandeln (*ἀναστρ. ἐν*, wie 1 Petr. 1, 17), also als eben Bekehrte, die sich noch lange nicht ganz von der Gemeinschaft heidnischen Lebens losgesagt haben. — v. 19. *ἐλευθερίαν*) wie 1 Petr. 2, 16. Freiheit ist es also, was ihnen die hochtönenden Worte v. 18 versprechen (Jak. 1, 12, vgl. die *ἐπαγγέλματα* 1, 4), während sie doch selbst (*αυτοί*, wie 1 Petr. 1, 15. 2, 5) Knechte des Verderbens sind, dem sie mit ihrem Treiben verfallen. Zu *υπαρχ.* vgl. Jak. 2, 15. — *ὡ γὰρ τις*) Allgemeinsatz, wie 1 Petr. 2, 19, zur Begründung des *δουλ. φθορ.*, der auf demselben Wortspiel beruht, wie 1, 4. 2, 12, sofern der, welcher von den vergänglichen Dingen (Genussobjekten) besiegt wird (*ἠττηται*, wie 2 Makk. 10, 24, aber mit dat. statt *υπο* c. gen., wegen des Gedankenspiels mit *τοῦτω*), dem durch sie herbeigeführten Verderben geknechtet ist und bleibt (Perf. Pass.) als sein *δουλος*, d. h. unrettbar in seiner Gewalt bleibt, also sicher von ihm dereinst erteilt wird. Zu dem fehlerhaften *καὶ* nach *τοῦτω* vgl. III, 4, a. Dass die *ἀσεβεις* des Judasbriefes im Gesichtskreise des Verf. bereits ihr Treiben als Bethätigung der wahren Christenfreiheit rühmen, hat denselben eben auf die v. 1 ff. ausgesprochene Erwartung gebracht. — v. 20 begründet den zuletzt ausgesprochenen Allgemeinsatz durch seine Anwendung auf den vorliegenden

ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἠττώνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων· 21 κρείττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέφαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. 22 συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέφας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέ-
ραμα, καὶ ὅς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου.

Fall, wie das auf τις ηττηται zurückblickende εἰ — ηττώνται zeigt. — ἀποφύγοντες) aufzulösen durch: nachdem sie. Gemeint sind unmöglich die ohnehin nur zur Charakteristik der Verführer erwähnten ἀποφειγοντες v. 18, während von jenen allein der ganze Context handelt. Bei ihrer Bekehrung waren sie entflohen den befleckenden Dingen der Welt (μασματα, wie Jerem. 32, 34. Lev. 7, 18. 1 Makk. 13, 50). Zur Sache vgl. Jak. 1, 26, zu του κυριου ohne ημων III, 7, c. Die Erkenntniss Christi als des Herrn und Erretters (vgl. 1, 1. 11) war es, auf Grund derer sie den μασμ. entflohen. — τουτοις) geht auf die μασματα, in welche sie sich verwickeln (ἐμπλακέντες, vgl. Prov. 28, 18. 2 Tim. 2, 4), indem sie von ihrem Reiz gefesselt werden, und drückt noch stärker als αυτοις (das sofort auf die Personen bezogen werden sollte) aus, dass es eben diese sind, denen sie glücklich entronnen waren. Damit ist aber das v. 19 gemeinte ηττώνται gegeben, da jenes ἐμπλακέντες ihr Unterliegen constatirt. — γεγονεν κτλ.) nach Matth. 12, 45. Ihr früherer (heidnischer) Wandel liess, wie das ἀποφύγοντες zeigt, noch eine Möglichkeit der Rettung offen, ihr jetziges definitives Geknechtetsein (v. 19) nicht mehr. — v. 21. κρείττον) vgl. II, 6, a, ganz wie 1 Petr. 3, 17, von dem, was ihnen heilsamer gewesen wäre (ην, vgl. Win. § 41, 2, a). Zu οδος τ. δικ. (die Lebensweise, welche die Gerechtigkeit vorschreibt) vgl. v. 2. — επιγνωσιν) statt des Acc., von αυτοις attrahirt, vgl. Buttm. p. 262. Zu υποστρέφαι vgl. II, 6, a; es wird verbunden mit εκ, weil es sich um eine Umkehr aus der Gebundenheit an die εντολη (vgl. 2 Reg. 21, 8. 2 Chron. 30, 16) handelt. Gemeint ist das von der δικ. vorgeschriebene Gebot, das als von Gott stammend αγια heisst und mit der επιγν. του — χριστ. v. 20 ihnen anvertraut wurde. Zu παροδοθ. vgl. Jud. 3. Der Zusatz hebt die Strafbarkeit des υποστρέφαι hervor. Zur Sache vgl. Luk. 12, 47 f. — v. 22. συμβέβηκεν αυτοις) vgl. 1 Petr. 4, 12. Bem. das nachdrückliche Asyndeton (III, 3, a). — το της — παροιμίας) vgl. Prov. 1, 1: was das wahre Sprichwort bezeichnet (αληθους, weil es sich im vorliegenden Fall bewahrheitet). Der Verf. meint also nur ein Sprichwort und entnimmt die 1. Hälfte nicht aus Prov. 26, 11, wo vielmehr nur die erste Hälfte desselben benutzt. Daher ist in der 2. Hälfte επιστρέφασα zu ergänzen: ein Hund, der zurückkehrt zu dem, was er selbst ausspie, und eine Sau, die, nachdem sie sich gebadet, zurückkehrt zum Koth, wo sie sich zu wälzen pflegt. Zu κυλισμον vgl. III, 6, a.

III, 1 Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν, 2 μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, 3 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιμονῇ ἐμπαίεται

8, 1—7. Die Spötter der Zukunft. — ἀγαπητοί) wie 1 Petr. 2, 11. 4, 12. — δευτέραν) weist auf den ersten Petrusbrief zurück, sodass dieser an dieselben Gemeinden wie jener geschrieben sein will, wenn auch dieselben seither durch die Wirksamkeit des Paulus wesentlich heidenchristliche geworden sind. — ἐν αἷς) ungenaue Beziehung auf die im Vorigen liegende Vorstellung beider Briefe. — διεγ. — ἐν ὑπομν.) Dass dies der Zweck dieses Briefes ist, sagt 1, 13, vgl. mit 1, 15; aber auch der erste will nur ἐπιμαρτυρεῖν die den Lesern bekannten Heilsthatsachen (5, 12), und das τὴν — διάνοιαν weist ausdrücklich auf 1 Petr. 1, 13, wo durch die Ermahnung zum ἀναζωσ. τ. οσφ. τ. διαν. dieselbe aufgeweckt wird. Das εἰλικρινῆ (Sap. 7, 25. Phil. 1, 10) stellt die Gesinnung der Leser in Gegensatz zu der der Libertinisten (2, 10—22), daher das durch die gesperrte Stellung stark betonte νμων. — v. 2. μνησθῆναι τῶν προειρημ. ρημ.) Inf. der Absicht, der sein Subject aus νμων empfängt. Die dem Verf. vorschwebenden Worte aus Jud. 17 werden zunächst auf die ATlichen Prophetenworte bezogen, auf die 1, 19 verwies, wie 1 Petr. 1, 10f. Die Propheten heissen ἀγιοι als ὑπο πν. αγ. φερομενοι 1, 21, vgl. Luk. 1, 70. — τῆς τῶν ἀποστ. νμ. εντ.) weist auf die Apostel zurück, durch welche nach 2, 21 das Gebot des Herrn und Erretters (2, 20) ihnen anvertraut ist. Obwohl auch das erste Ermahnungsschreiben (1 Petr. 5, 12: παρακαλῶν) durchweg an diese ἐντολῆ erinnert, so zeigt doch schon die Anknüpfung an 2, 21, dass der Verf. hier vorzugsweise an diesen Brief denkt, dessen Leser nach dem gegenwärtigen Gemeindebestand (vgl zu v. 1) speziell in Paulus (vgl. 3, 15) und andern Heidenlehrern ihre Apostel sahen. — v. 8. τοῦτο πρῶτ. γινώσκ.) vgl. 1, 20 und zu dem anakoluth. Part. im Nom. 1 Petr. 2, 12. Es beschreibt nicht mehr den Inhalt dieses Briefes, sondern führt einen neuen Gegenstand ein, mit dem sie vorzugsweise bekannt sein müssen, um nicht an dem Weissagungswort irre gemacht und dadurch des stärksten Motivs zur Erfüllung des Herrengebotes beraubt zu werden. — ἐλεύσονται) wie Matth. 24, 5. Gemeint sind die letzten Tage der nach 1 Petr. 1, 20 bereits angebrochenen Endzeit. Die Spötter aus Jud. 18 (bem. die Verstärkung durch ἐν ἐμπαιμονῇ, απλ., vgl. ἐμπαιμος Hebr. 11, 36) werden wie dort als nach ihren eigenen Begierden wandelnd (bem. den Zusatz des unserm Verf. so geläufigen ἰδιας) charakterisirt, weil dies die nothwendige Folge einer Verspottung der Christenhoffnung ist. Zu der Stellung des

κατὰ τὰς ἰδίαις ἐπιθυμίαις αὐτῶν πορευόμενοι 4 καὶ λέγοντες·
 ποῦ ἔστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ
 πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως·
 5 λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας, ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν
 ἔκκαλοι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ

αὐτῶν vgl. II, 10, a. — v. 4. καὶ λεγοντες) bringt in ihrer Spottrede ein ganz neues Moment, wovon im Judasbrief nicht die Rede ist. — ποῦ ἐστιν) wie Ps. 42, 4. Mal. 2, 17. Die in der Frage liegende höhnsische Behauptung, sie sei nirgends zu finden und darum überhaupt nicht zu erwarten, kann sich natürlich nicht auf die Verheissung als solche (Esth. 4, 7. 1 Makk. 10, 15) beziehen, mag man nun an die Verheissung der Propheten (v. 2) oder des Herrn selbst denken, sondern auf die Verheissung seiner Parusie (1, 16) als erfüllte. — ἀφ' ἧς) scil. *ἡμερας* leitet die Begründung jener Behauptung ein, sofern bei Lebzeiten der Väter (jener Spötter) die Parusie mit Sicherheit erwartet wurde (Matth. 24, 34), wie schon in dem *ἐκοιμήθησαν* (1 Kor. 15, 18. 20. 51) angedeutet, da man ihren Tod nur als einen Schlaf bezeichnen konnte, wenn demselben (bei der Parusie) unmittelbar die Auferweckung folgte. Daher ihre Behauptung, die sie, wenn noch weiter die Parusie ausbleiben sollte, *εἰ ἐσχαταὶ ἡμερας* aufstellen werden: Seit die Väter entschlafen sind, also die ganze Generation, innerhalb derer man die Parusie erwartete, verflissen, ohne dass sie eingetreten, bleibt Alles, wie es ist. Das deiktische *οὕτως* weist auf den gegenwärtigen Weltbestand hin, in dem keine Aenderung zu erwarten, nachdem eine solche in der Zeit, wo sie (mit der Parusie) erwartet wurde, nicht eingetreten, sodass nunmehr von ihm gilt, dass er überhaupt unverändert bleibt (*διαμένει*, vgl. Ps. 19, 10. 102, 27) von Schöpfungsbeginn (Matth. 24, 21). — v. 5. *λανθάνει γὰρ αὐτοὺς*) vgl. Lev. 5, 3. Act. 26, 26, begründet, dass es Spötter sind, die solches sagen, dadurch, dass ihnen, was gegen ihre Behauptung spricht, nur verborgen ist, weil sie dieses wünschen (*θέλοντας*, wie 1 Petr. 3, 10), nämlich dass es keine Parusie gebe, bei der sie die Strafe für ihr Lustleben zu fürchten haben, sondern Alles bleibe, wie es ist. — *ἦσαν*) Wenn schon einmal Himmel existirten von Alters her (2, 3), so hätte man schon damals ebensogut sagen können: es bleibt Alles, wie es ist. Zu *γῆ* ergänzt sich aus *ἦσαν* ein *ἦν*: und eine Erde, die zu Bestand gekommen war (*συνεστῶσα*, vgl. Kol. 1, 17) aus Wasser heraus, indem sie aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorging, und mittelst Wassers, indem die oberen und unteren Wasser sich schieden und in diesen wieder das Wasser sich zum Meere sammelte, sodass das Trockene, das Erde heisst, zurückblieb (Gen. 1, 7. 9f.). So schien auch die Erde, die auf das ausdrückliche Schöpferwort Gottes (*τῷ τ. θεοῦ λόγῳ*) durch eine Reihe von Schöpfungsakten zu Stande gekommen, zu dauerndem Bestande be-

θεοῦ λόγῳ, 6 δι' ὧν ὁ τότε κόσμος ὑδατι κατακλυσθεὶς ἀπόλειτο, 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῶ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν, πρὸς τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

8 Ἐν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίου ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. 9 οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τιςας ἀπο-

stimmt. — v. 6. δι' ὧν) geht auf das Wasser der Tiefe, aus dem sie emporgetaucht, und das Wasser über der Veste, durch dessen Absonderung sie zu Bestand gekommen (vgl. Gen. 7, 11), und hebt hervor, wie gerade durch beide, von denen man es deshalb am wenigsten erwarten sollte, die damalige Welt (vgl. ο αρχ. κόσμος 2, 5) zu Grunde ging, als sie mit Wasser überfluthet ward (κατακλυσθεὶς, vgl. Sap. 10, 4). — v. 7. νῦν) gehöret mit zu η γῆ, da οὐρ. κ. γῆ wie v. 5 nur den gegenwärtigen Weltbestand ausdrückt. — τῶ αὐτοῦ λόγῳ) vgl. IV, 2, b und zu der Stellung des Pronominalgenitiv, die durch die Beziehung auf τῶ του θεου λογ. v. 5 bewirkt ist, 1 Petr. 1, 18, 5, 9. Gemeint ist Gen. 9, 11. Zu τεθησαυρισμένοι vgl. Jak. 5, 3: sie sind wie ein Schatz aufgespart, aber nur indem sie dem Feuer, in dem sie dereinst untergehen sollen (Jes. 66, 15 f.), aufbewahrt werden (2, 4) für einen Tag des Gerichts (2, 9) und des Verderbens (2, 1. 3) der gottlosen Menschen, zu denen ja auch die Spötter (v. 3) gehören.

8, 8—18. Die Bedenken der Gegenwart. — εν δε) Eines aber, und zwar, was der folgende Objektsatz, auf den das τουτο vorausweist, möge euch, ihr Geliebten (v. 1), nicht verborgen sein (v. 8). Es lag in der Voraussetzung, welche die Spötter v. 4 geltend machen (αφ ης — εκοιμ.), etwas, worüber auch sie der Aufklärung bedürfen. — παρα κυριῳ) wie 2, 11, kann nur besagen, dass auf die Anschauung Gottes menschliches Zeitmaass keine Anwendung leidet, zu welchem Sinne auch allein die aus Ps. 90, 4 entlehnte zweite Vershälfte passt. Daher muss von der Einheit menschlichen Zeitmaasses ausgegangen werden. — v. 9. ον βραδύνει) vgl. Gen. 43, 10. Sir. 32, 18, mit dem Genit. verbunden nach Analogie der Verba πανειν, υστερειν: Gott (v. 8) ist nicht säumig hinsichtlich der Verheissung (d. h. im Sinne von v. 4: der Verheissungserfüllung). Leidet menschliches Zeitmaass auf ihn keine Anwendung (v. 8), so ist auch die scheinbar schon zu lange Zeit, in der man vergebens auf die Parusie gewartet, für ihn durchaus keine lange Zeit. — τινες) Selbst in der Gemeinde begannen manche schon von säumiger Verzögerung (βραδυτης, απλ. im Sinne des Verb.) zu reden, was den Verf. eben zu der Erwartung v. 3 veranlasst. Zu ηγουνται) vgl. 2, 13. — μακροθυμει) vgl. Prov. 19, 11, hier von langmüthigem Warten auf Besserung in Bezug auf sie (εις υμας, II, 6, a, vgl. das εις 1 Petr. 4, 8 ff.), unter denen

λέσθαι, ἀλλὰ πάντα εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. 10 ἤξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς, ἐν ἧ ὁ οὐρανὸς ῥοιζηθὼν παρελεύσεται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθῆσεται· καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθῆσεται; 11 τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταπὸς;

ja Viele noch der Sinnesänderung bedürfen (2, 10—16. 20 ff.). — *μη βουλομενος*) weil er nicht will. Bem. die subj. Negation und das *βουλεσθαι* (Jak. 1, 18) im Unterschiede von *θελειν* v. 5. Zu dem voranstehenden *τινας* vgl. 1 Petr. 5, 8, zu *απολεσθαι* Jak. 4, 12, zu *μετανοιαν* Matth. 3, 8. Mark. 1, 4, zu *χωρειν εις* Matth. 15, 17 im eigentlichen Sinne. hier: zur Sinnesänderung fortschreiten (vgl. auch Joh. 8, 37). — v. 10. *ηξει δε*) vgl. Jes. 18, 6. Habak. 2, 3, mit grossem Nachdruck im Gegensatz zu der scheinbaren Verzögerung, die ein Nichtkommen befürchten lässt: Kommen aber wird der Tag Jahve's. Zu *η ημερα* vgl. IV, 4, a, zu *κυριου* Joel 1, 15. 3, 4. Gemeint ist der Tag der Parusie v. 4, mit welcher der grosse Gerichtstag anbricht, daher die Verweisung auf Matth. 24, 43, welche andeutet, dass er immer noch unerwartet, also früher als man glaubt, kommen wird. — *οι ουραν.*) vgl. III, 1, b. Nicht die Art, wie die Himmel vernichtet werden, soll beschrieben werden, sondern dass sie dann mit tausender Schnelligkeit vergehen werden (Matth. 24, 35), sagt das *απλ. ροιζηθων*. Da dies nach v. 7 *πυρι* geschieht, muss man die Flammen des Weltbrandes wie tausende Windsbraut über das ganze Himmelsgewölbe hinjagend (vgl. v. 12) denken, weshalb auch, was es in den *ουρανοι* von festen Grundbestandtheilen giebt (*στοιχεια*), von der Gluthitze (*καυσουμενα*, vgl. *καυων* Jak. 1, 11) aufgelöst wird (*λυθησεται*, vgl. III, 2, b). — *και*) schliesst sich nicht an *λυθησεται*, sondern an *ηξει* an und fragt mit Beziehung auf die Behauptung der Spötter v. 4, ob an diesem Tage, wo die Himmel und das Festeste in ihr vergehen, der soviel vergänglichere Theil des Weltgebäudes, wie es die Erde ist (bem. das artikellose *γη*), und gar die Werke in ihr werden gefunden werden (Deut. 18, 10. 1 Sam. 25, 28), also bestehen bleiben. Zu *ευρεθησεται* vgl. III, 2, c. — v. 11. *τουτων ουτως*) vgl. III, 6, b. Zu dem *ουτως*, das gleichsam die Antithese zu dem *ουτως* der Spötter v. 4 bildet, vgl. 1, 11. Das durch die gesperrte Stellung stark betonte *παντων* geht auf Himmel und Erde und Alles, was dazu gehört, und das zeitlose Präsens *λυομενων* bezeichnet, was sicher einmal geschieht, wenn nämlich der Herrentag gekommen sein wird. Da solchergestalt Alles aufgelöst wird und es somit nirgends eine Zufluchtstätte für die der *απωλεια* v. 7 verfallenen Gottlosen giebt, so wird diese Zukunftsaussicht für die Christen das stärkste Motiv zu einem sie von diesen scheidenden Wandel. Das exclamative *ποταπος* steht, wie Mark. 13, 1. 1 Joh. 3, 1, von der Grösse (*quantus*) und bedarf deshalb durchaus der Näherbestimmung durch *εν*. Zu *αγιαις αναστροφαις* vgl. 1 Petr. 1, 15 und zu dem Plur., welcher auf die verschiedenen Erscheinungsweisen des heiligen Wandels hinweist.

δει ὑπάρχειν ἐν ἀγλαῖς ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, 12 προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθῆσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται. 13 καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.

14 Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ, 15 καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἠγγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ

1 Petr. 2, 1; zu *εὐσεβεία* 1, 3, 6 f. u. zum Plur. die *ἀσεβείαι* Jud. 18. — **v. 12.** *προσδοκῶντας*) vgl. Ps. 119, 166. 2 Makk. 7, 14. In solchem Verhalten werden sie nicht nur (müßig) erwarten, sondern, indem sie jeden Grund eines Aufschubs aufheben (vgl. v. 9), beschleunigen (*σπεύδειν* trans., wie Jes. 16, 5) die Ankunft (*παρουσία* im eigentl. Sinne, wie 2 Kor. 7, 6 f. Phil. 1, 26) des Tages Gottes. Gemeint ist der grosse Gerichtstag (v. 10), um desswillen Himmel in Brand gesetzt (*πυρούμενοι*, vgl. Prov. 10, 20. Koh. 12, 11. Apok. 1, 15), aufgelöst (v. 10) und Elemente in Gluthhitze geschmolzen (vgl. Jes. 34, 4) werden. Ueber die Erde und die Gottlosen auf ihr ergeht das Gericht selbst, aber da dasselbe mit dem Weltuntergang hereinbricht, welcher die Gottlosen dahinrafft, müssen selbst *οὐρανοὶ* und *στοιχεῖα* in Mitleidenschaft gezogen werden. — **v. 13** zeigt, welches Interesse sie an dem Herbeikommen und darum dem Beschleunigen dieses Weltunterganges haben. — *γῆν καινὴν*) Zur Wortstellung vgl. II, 10, a. — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ*) vgl. II, 6, a u. 1, 4. Gemeint ist Jes. 65, 17, wo auch v. 25 gesagt ist, dass in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnt, was dann ein neues Motiv für die in v. 11 indirekt liegende Ermahnung bringt.

v. 14—18. Schlussermahnung. — *διο*) wie 1, 10, wird nach der Anrede (3, 1. 8) näher erläutert durch das auf v. 12 f. d. h. auf den Gerichtstag, wie auf die neue Welt gehende *ταῦτα προσδοκ.* Zu *ἀσπ. κ. ἀμώμητοι* (*ἀπλ.*, doch Deut. 32, 5: *μωμητα*) vgl. 2, 13 u. 1 Petr. 1, 19. Das auf Gott (vgl. *τὸ ἐπάγγ. αὐτοῦ* v. 13) gehende *αὐτῷ* schliesst sich daran als einfacher Dat. com. an; aber wer für ihn flecken- und tadellos erfunden sein will (vgl. 1 Petr. 1, 7), der muss es auch in seinem Urtheil sein. — *ἐν εἰρήνῃ*) gehört zu *εὐρεθῆναι* und steht von dem subjektiven Gefühl eines aller Sorge und Gefahr enthobenen Wohlseins, mit dem sie nur im Bewusstsein solcher Tadellosigkeit dem Gerichtstage entgegensehen können. — **v. 15.** *τοῦ κυρ. ἡμ.*) kann nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes nur auf Christum gehn. Wohl ist es die Langmuth Gottes (1 Petr. 3, 20), welche den Aufschub der Verheissungserfüllung zum Heile Aller beschloss (v. 9); aber Christus, der diesen Willensentschluss

ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν 16 ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς;

Gottes auszuführen hat, ist es, dessen Langmuth im Warten auf die immer vollständigere Reinigung derer, die ihn als ihren Herrn thatsächlich anerkennen, sie als das, was allein Errettung ermöglicht (bem. das metonymische *σωτηριαν*), achten sollen. Da dies *ἡγεισθαί* (1, 13) sich in treuer Benutzung der ihnen geschenkten Gnadenfrist äussern wird, so ist dies keine Ermahnung neben der in v. 14, sondern zeigt nur, wie jenes *σπουδασατε* sich gestaltet, wenn es durch das nach v. 8 f. regulirte *προσδοκᾶν* motivirt ist. — *καθως και*) wie 1, 14, geht hienach ausschliesslich auf die an die Leser gerichteten sittlichen Ermahnungen des Paulus, und zwar, wenn die Leser nach v. 1 die des ersten Briefes sind, auf den Epheserbrief. Selbst an den Galater- und Kolosserbrief zu denken, verbietet der auf einen bestimmten Brief hinweisende Aor. und das umfassende *υμιν*. — *ημων*) geht, wie 1, 18, auf ihn und die Augenzeugen des Lebens Jesu, die aber, indem sie den Paulus als ihren geliebten Bruder anerkennen, jeden Missbrauch seiner Autorität Seitens der Libertiner als einer im Gegensatz zu der gesetzlichen Strenge der Urapostel stehenden abschneiden. Bem. die schlichte Berufung auf die ihm gegebene Weisheit (*σοφια*, wie Jak. 3, 13), die von einer Schätzung seiner Briefe als kanonischer sehr weit entfernt ist. — v. 16. *εν πασαις επιστολαις*) vgl. III, 1, a, geht auf alle dem Verf. bekannten Briefe, die Paulus sonst noch geschrieben hat, unmöglich aber auf eine kanonische Sammlung, die ja den Unterschied zwischen an sie und nicht an sie geschriebenen Briefen aufheben würde. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass die Leser dieselben kennen, da er ihnen erst mittheilt, dass Paulus auch in ihnen dasselbe geschrieben habe, wenn er von diesen Dingen d. h. von den Pflichten der Christen Angesichts des erwarteten Gerichtes redet. — *εν αις*) vgl. III, 3, a. Das Schwerverständliche (*δυσνόητα*, *απλ.*), das es in ihnen giebt, können nur seine Ausführungen über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und die christliche Freiheit vom Gesetz sein, wie sie besonders der Römer- und Galaterbrief enthalten. Eben wenn die Leser diese Briefe nicht kannten, war es den Libertinern leicht, sich auf angebliche Aeusserungen in ihnen zu berufen, die auch von Anderen in ihrem Sinne gedeutet wurden. Der Verf. führt das auf Mangel an Verständniss für die paulinische Weisheit v. 15 (*αμαθεῖς*, *απλ.*) und auf Mangel an Festigkeit im Christenthum (*αστηρικτοι*, vgl. 2, 14) zurück, da diese solche Deutungen von vorn herein perhorreszirt haben würde. Zu *στρεβλοῦσιν* vgl. 3 Makk. 4, 14, wo es eigentlich von der Misshandlung durch Marterwerkzeuge steht. Dass das Subjekt keineswegs die Libertiner sind, für welche der Ausdruck viel zu schwach wäre, zeigt das *ως και τ. λοιπας γραφ.* Ohne jede Näher-

πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. 17 ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ, 18 αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἢ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

bestimmung kann hierbei nur an die Schriften des AT's gedacht sein, welche als die in der Gemeinde geltenden Autoritäten den paulinischen an die Seite gestellt werden konnten, auch ohne dass die Paulusschriften als solche bereits kanonische Geltung erlangt hatten. Da sie aber schwerlich im Sinne des Libertinismus gedeutet werden konnten, am wenigsten in ihrer Gesamtheit und nicht bloss in einzelnen Stellen, wie die Paulusbriefe, so geht dies auf die den Lesern wohlbekannte Missdeutung des AT's und jener Schriftstellen zu Gunsten eines antipaulinischen Judaismus. Dass sie damit nur sich selbst (*ιδίαν*) das Verderben bereiten, beweist natürlich nicht, dass es die Lügenlehrer oder die Spötter sind, von deren Verderben 2, 1. 3. 3, 7 geredet war. — v. 17. *υμεις ουναγαπ.*) nimmt die durch die Berufung auf Paulus und die Hinweisung auf seine Missdeutung unterbrochene Ermahnung v. 14 wieder auf, weshalb das *προγινωσκ.* (1 Petr. 1, 20) nur darauf gehen kann, dass man (nämlich Seitens der Libertiner) ihnen mit diesen Verdrehungen seiner Worte kommen wird, die sie nun aber zu würdigen wissen werden. — *φυλασσεσθε*) Prov. 21, 28. Koh. 12, 12. Sir. 26, 11, natürlich vor der Irreführung durch solche Berufungen auf Paulusworte. — *ινα μη*) vgl. Jak. 5, 9. 12: Hier sind die *αθεσμοι* die Libertiner, die nach ihren Vorbildern 2, 7 charakterisirt werden als solche, welche alle Banden von sich geworfen haben. Sie sollen nicht, durch ihren Irrwahn (2, 18) mitfortgerissen (*συναπαχθ.*, vgl. Exod. 14, 6. Gal. 2, 13), herausfallen (*εκπεσητε*, vgl. Sir. 34, 7) aus dem gefestigten Stande christlichen Glaubens und Lebens (*στηρικμος, απλ.*), in dem sie sich nach 1, 12 im Unterschiede von den *αστηρικτοι* (2, 14. 3, 16) befinden (vgl. das dem Verf. so geläufige, noch eben v. 16 gebrauchte *ιδιου*). — v. 18. *αυξανετε*) intr., wofür 1 Petr. 2, 2 das *Med.* steht, bildet den Gegensatz zu dem *εκπιπτειν*, dessen Vermeidung durch das *φυλασσεσθε* beabsichtigt war, daher das *δε*: vielmehr. Da das *αυξαν.* aber nothwendig einer Näherbestimmung bedarf, besagt das *εν*, worin sie wachsen sollen, nämlich an Gnade, deren Mehrung der Verf. auch 1, 2 anwünschte, und an Erkenntnisse, wie sie auch 1, 2 als Voraussetzung solcher Mehrung erschien. — *του κυριου κτλ.*) vgl. 1, 11, gen. obj., daher unmöglich auf *χαρις* mit zu beziehen. — *αυτω η δοξα*) vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 11, doch hier auf Christum bezogen, dem sowohl jetzt die Herrlichkeit eignet, als bis auf den Tag der Ewigkeit, d. h. den Tag, der nie aufhört, weil in der Ewigkeit (vgl. Jud. 13: *εις αιωνα*) kein Wechsel der Tage mehr eintritt und darum sie selbst nur noch ein Tag ist. Vgl. Sir. 18, 9 und zum artikellosen Ausdruck 1 Petr. 2, 12. Zu dem fehlerhaften *αμην* vgl. III, 7, a.

ΙΩΑΝΝΟΥ Α.

1, 1 Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 2 — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν —

1, 1—4. Eingang des Briefes. — ο ην) Die mit Nachdruck voraufgeschickten Relativsätze charakterisiren das Objekt der Verkündigung (v. 3) seinem Wesen nach als das uranfänglich (απ αρχης, im absoluten Sinne nur hier, sachlich gleich εν αρχη Joh. 1, 1) Gewesene und geschichtlich Offenbargewordene, den Ohren- und Augenzeugen, mit denen sich der Verf. zusammenschliesst, dauernd Gegenwärtige (bem. die Perfecta). — τοις οφθ. ημ.) bezeichnet das Sehen (und damit indirekt auch das Hören) als auf eigener unmittelbarer Wahrnehmung beruhend. — ο εθεασαμεθα) vgl. Joh. 1, 14, bezeichnet das verständnisvolle Betrachten des in den gottgleichen Worten und Werken vor Augen Liegenden, das durch den engsten persönlichen Gemeinschaftsverkehr (αι χεῖρες ημ. ἐψηλάφησαν) ermöglicht wurde; daher die Aoriste. — περι του λογου) gehört zu den drei letzten Relativsätzen, die in verkürzter Form v. 3 wieder aufgenommen werden, weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die Rede bei ihnen abgebrochen ist, und bezeichnet das Subjekt, in Betreff dessen sie das uranfängliche (gottgleiche) Wesen in persönlichem Umgange wahrgenommen haben. Gemeint ist daher der persönliche Logos (Joh. 1, 1), ohne welchen es das wahre Leben (der Gotteserkenntniss, vgl. Joh. 17, 3) nicht giebt (της ζωης), weil nur der Offenbarungsmittler schlechthin dasselbe mittheilen kann. — v. 2. και) knüpft in einer durch die Unterbrechung der Construction deutlich erkennbaren Parenthese eine Erläuterung darüber an, wiefern der Logos, über den die Augenzeugen ihre Wahrnehmungen machten, als Vermittler des Lebens bezeichnet werden könne: und zwar ist das Leben (das bisher also seinem wahren Wesen nach gänzlich unbekannt war) kund gemacht worden (εφανερωθη, vgl. 1 Petr. 1, 20); dass es in dem Logos als dem, der es zuerst besass (Joh. 1, 4), kund geworden, geht daraus hervor, dass die v. 1 genannten Augenzeugen auf Grund eigener Erfahrung davon zeugen (μαρτυροουμεν, vgl. Joh. 15, 27) und es verkündigen (απαγγελλομεν, vgl. Matth. 11, 4. Mak. 6, 30. Joh. 16, 25). Der Verf. gehört also zu den Augenzeugen, welche dem Leserkreise (υμιν) ständig die Botschaft vom dem wahren Leben, das im Logos war und durch ihn mitgetheilt wird, verkündigen. — την ζων τ. αιωνιον) Objekt zu allen drei Verbis, charakterisirt das Leben seinem wahren Wesen nach als das

3 ὁ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.
4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἡ πεπληρωμένη.

unvergängliche (1 Petr. 5, 10. 2 Petr. 1, 11. Jud. 21), als welches es von ihnen erkannt wurde, weil es (*ἡτις*, wie 1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 1) im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt wurde (*ἡν πρὸς τον πατέρα*, vgl. Joh. 1, 1). Da Jesus selbst seine einzigartige Gotteserkenntnis und damit sein wahres Leben (Joh. 17, 3) auf sein uranfängliches Sein beim Vater, und sein Gottschauen in demselben zurückführte (Joh. 6, 46), ist es den Augenzeugen kundgeworden als eines, das ebenso endlos sein muss, wie es anfanglos war. Bem. das zum Anfang zurückkehrende und somit die Parenthese schliessende *κ. εφανερωθη ημιν*. — **v. 3.** *ο εωρακ. κ. ακηκ.*) nimmt nach der Parenthese den Inhalt von v. 1 nochmals auf, um das, was sie von dem wahren Wesen des Logos gesehen und durch das Hören der Verkündigung Jesu verstehen gelernt haben (bem. das Voranstellen des *εωρακ.* im Unterschiede von v. 1), nun als Objekt der ständigen apostolischen Verkündigung an die Leser zu bezeichnen, die damit als die Hörer derselben charakterisirt werden. — Das *και* vor *υμιν* bezeichnet, dass den Lesern durch diese Verkündigung ebenfalls zu Theil wird, was ihm und den andern Augenzeugen durch ihr Hören und Sehen kundgeworden, damit auch sie (durch den Besitz der wahren Erkenntnis in Betreff des Logos) Gemeinschaft mit den Augenzeugen haben, wie diese sie untereinander haben. — *και — δε* fügt in einem selbstständigen Satz, in dem die einfache Copula zu ergänzen ist, eine nähere Erläuterung hinzu über die *κοινωνια* der Augenzeugen untereinander (*η ημετερα*), an der die Leser durch die apostolische Verkündigung Antheil empfangen und die darum ein so hohes Gut ist, weil es eine Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo ist. Durch die Erkenntnis Jesu als des Christ, d. h. als des uranfänglichen Logos, in dem die volle Offenbarung Gottes gegeben, hat die Gemeinschaft der Augenzeugen (und durch ihre Verkündigung auch die Hörer derselben) die Gemeinschaft mit dem Vater, welche in der mit dem Sohne gegeben ist, empfangen (Joh. 17, 21); und diese ist das spezifische Kennzeichen des wahren Christen, als welche die Leser dadurch charakterisirt werden. — **v. 4.** *ταυτα*) auf den Briefinhalt vorausweisend. Das *ημεεις* nach *γραφουμεν* (vgl. III, 3, b) hebt die Person des Briefschreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger des Evangeliums (v. 3) heraus. — *ινα*) die Aussage über die Absicht des Briefes involvirt zugleich den Segenswunsch, sofern der ihnen gewünschte Segen durch denselben ihnen gebracht werden soll. — *η χαρα ημων*) vgl. III, 4, b. Die Freude des Briefschreibers an der durch seine Verkündigung bewirkten Gemeinschaft mit den Lesern (v. 3) soll durch den Brief eine voll erfüllte werden (*πεπληρωμενη*, vgl. Joh. 3, 29), indem derselbe jene Gemeinschaft zur vollen Verwirklichung bringt.

5 Καὶ ἐστὶν αὕτη ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. 6 Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιῶμεν τὴν ἀλήθειαν. 7 Ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν, ὡς

1, 5—2, 6. Die erste der drei einleitenden Meditationen (1, 5—3, 6), deren jede aus einer neuen Seite ihres Christenstandes eine doppelte Folgerung zieht, geht aus von der Summa der ihnen übermittelten Heilsbotschaft Christi. — καὶ knüpft an das über den Zweck seines Schreibens Gesagte die Voraussetzung desselben an, indem durch das nachdrücklich vorantretende ἐστὶν dem Zweck der apostolischen Verkündigung (v. 3) der Inhalt derselben gegenübertritt, welcher dem ο ἀκηκοαμεν dort entsprechend als Verkündigung der Botschaft bezeichnet wird, die sie von Christo gehört haben. Zu dem vorausweisenden αὕτη vgl. Joh. 1, 19; zu ἀγγελία Jes. 28, 9. Prov. 25, 25; zu ἀναγγέλλομεν 1 Petr. 1, 12. Das ἀπ αὐτοῦ fasst das unmittelbare Ausgehen dieser Kunde von dem v. 3 zuletzt genannten Jesus Christus mit dem durch seine ganze Selbstdarstellung in Wort und Werk vermittelten zusammen. — φως ἐστὶν) Dass Gott Licht, d. h. überall sichtbar (weil überallhin durch seine Ausstrahlung sich kundgebend) ist, involviret die Heilsthatsache, auf welcher alle Gottesgemeinschaft (v. 3) ruht, dass er in Christo (um dessen Botschaft es sich ja handelt) offenbar geworden und zwar vollkommen offenbar, sodass keinerlei Finsterniss, d. h. nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist. Bem. die nachdrückliche Stellung des οὐδεμία am Schlusse, und zur Stellung des ἐν αὐτῷ vgl. IV, 5. — v. 6. εἰπῶμεν) vgl. Jak. 2, 14. Die 1 Pers. Plur. setzt den Fall so allgemein gültig, dass das über ihn zu Sagende selbst auf den Apostel zuträfe, wenn bei ihm der Fall einträte, dass mit der Behauptung seines Christenstandes (vgl. die κοινωνία v. 3) verbunden wäre ein Wandeln in der Finsterniss, d. h., wie Joh. 8, 12. 12, 35 zeigt, im unerleuchteten Zustande, in welchem wir die in Christo erschienene Gottesoffenbarung (v. 5) nicht zum Maasstabe aller Dinge und so auch unsrer Selbstbeurtheilung machen (vgl. v. 8 ff.). — ψευδόμεθα) von wissentlicher Unwahrheit, wie Jak. 3, 14. Apok. 3, 9, da der Widerspruch jener Behauptung mit diesem Verhalten evident ist. Wie er aber in seinem εἰπεῖν nicht die Wahrheit redet, so thut er sie bei seinem Wandel in Finsterniss nicht; denn wenn man (im unerleuchteten Zustande) sein Thun nicht nach der Norm des (in Christo offenbar gewordenen) göttlichen Wesens beurtheilt, normirt man es auch nicht danach, und thut so nicht, was die Wahrheit (d. h. das offenbar gewordene wahre Wesen Gottes, vgl. Joh. 1, 14, das der Natur der Sache nach die höchste Norm für uns ist, vgl. Lev. 11, 44 f.) zu thun fordert (vgl. Joh. 3, 21). — v. 7. ὡς) wie Joh. 12, 35, hebt hervor, dass das Wandeln im Licht (im erleuchteten Zustande) nur der Grundvoraussetzung des Christenlebens (v. 5) entspricht:

αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. 8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἐαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῆ

da, wer selbst Licht ist, nicht in Finsterniss gehüllt sein kann, sodass man Gemeinschaft mit ihm haben (im nächsten ihn umgebenden Kreise sein) und doch unerleuchtet bleiben könnte. — *μετ' ἀλλήλων*) führt den Gedanken in der Umkehrung einen Schritt weiter: Dann ist nicht nur die (von jedem Christen beanspruchte) Gottesgemeinschaft keine Lüge (wie v. 6), sondern Wahrheit (sofern sie sich in dem Wandel im Licht bewährt); wir haben auch die Gemeinschaft untereinander, in welcher man jener nach v. 3 theilhaftig wird, und damit die Reinheit von der Schuldbefleckung, ohne welche es eine Gottesgemeinschaft nicht geben kann. Nur in der Christengemeinschaft reinigt das (im gewaltsamen Tode vergossene) Blut Jesu, der als der Sohn Gottes die Gemeinschaft mit dem Vater auch von dieser Seite her ermöglicht, von jeder begangenen Sünde, die, als Schuldbefleckung gedacht, unsre Gemeinschaft mit Gott hindern würde, also nicht nur von den in der vorchristlichen Zeit begangenen (2 Petr. 1, 9), sondern auch von jeder, die im Laufe des Christenlebens die Gemeinschaft mit Gott aufheben würde (1 Petr. 1, 2). — v. 8. *εἰπόμεν*) nimmt, weil asyndetisch angereicht, das *εἰπωμεν* v. 6 nochmals auf, um in concreto zu sagen, worin sich der unerleuchtete Wandel zunächst zeigt, dass wir nämlich behaupten, Sünde nicht zu haben (Joh. 9, 41), d. h. mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld auch dem Christen stets noch anklebt und die stetige Reinigung v. 7 erfordert, nicht behaftet zu sein. — *πλανῶμεν*) vgl. Joh. 7, 12: wir führen uns selbst auf einen (seelenverderblichen) Irrweg, sofern wir meinen, keiner Sündenvergebung mehr zu bedürfen und also unvergebene Sünden behalten; und die (objektive) Wahrheit (v. 6) ist überhaupt nicht in uns, weil sie uns zuerst unsere Sünde aufdecken würde (Joh. 3, 20). Wir sind also noch im unerleuchteten Zustande. Zur Wortstellung vgl. III, 4, b. — v. 9. *εἰπόμενολογ. τ. ἁμαρτ. ημ.*) vgl. Jak. 5, 16, bildet den reinen Gegensatz zu der Behauptung, Sünde nicht zu haben (v. 8), wird aber nicht als solcher eingeführt, weil der Nachsatz nicht das Gegenteil des Nachsatzes in v. 8 ausspricht, sondern den Gedanken ausführt, dass die Anerkennung unsrer Sünde im Lichte der Gottesoffenbarung (oder der Wahrheit) unsere Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt, weil dieselbe uns stets der Sündenvergebung gewiss macht. — *πιστός*) vgl. 1 Petr. 4, 19. Gott ist treu, sofern er die uns gegebene Verheissung der Sündenvergebung hält, und *δίκαιος*, indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt als den unbussfertigen. — *ἵνα*) in abgeschwächter Bedeutung, wie Matth. 8, 8, bezeichnet, dass er treu und gerecht genug ist, um die (bekannten) Sünden

ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρσις ἡμῶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.
10 ἔὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν
καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

II, 1 *τεχνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἀμάρτητε. καὶ
ἔὰν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν
Χριστὸν δίκαιον, 2 καὶ αὐτὸς ἴλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρ-*

(ohne *ἡμων*, vgl. II, 10, b) zu vergeben und dadurch uns zu reinigen (v. 7) von jedem uns noch anhaftenden Mangel an der gottwohlgefälligen Beschaffenheit (*ἀδικία*, im umfassendsten Gegensatz zu *δικαιοσύνη*, wie Joh. 7, 18). — v. 10. *οὐχ. ἡμαρτ.*) Da das Perf. *ἡμαρτηκεναι*, das die bleibende Wirkung des Gesündigthabens betont, sachlich identisch ist mit *ἁμαρτιαν εχειν*, wird hier der Vordersatz des v. 8 einfach aufgenommen, um mit Bezug auf das *πιστος* v. 9 zu sagen, dass wir mit der Leugnung unserer Sünde Gott, dessen Verheissung der Sündenvergebung ein Sündehaben unsrerseits voraussetzt, zum Lügner (Joh. 8, 44. 55) machen. Dann ist sein Wort, d. h. die durch Christum gebrachte Gottesoffenbarung, welche ebenso unsre Sünde wie seine Gnade bezeugt, nicht in uns (weil überhaupt nicht in der rechten Weise aufgenommen und angeeignet, vgl. Joh. 5, 38), sodass also der Mangel an Sündenerkenntniss mit dem Christenstande, wie er v. 5 beschrieben, schlechthin unverträglich ist.

2, 1—6. Wie die Gottesoffenbarung in Christo die stete Erkenntniss unseres Sündigens einschliesst, so schliesst sie prinzipiell alles fernere Sündigen aus. Damit beginnt die zweite Hälfte der ersten Meditation — *τεχνία μου*) zärtliche Anrede des Greises an eine im Grossen und Ganzen jüngere Generation. — *ταυτα*) geht nicht bloss auf 1, 5—10, sondern zugleich auf Alles, was der Verf. noch zu schreiben beabsichtigt, da der 1, 4 dafür angegebene Zweck eben dadurch erreicht wird, dass auch das einzelne Sündigen (bem. den Aor. *ἁμαρτητε*) aufhört, dessen Widerspruch mit dem Christenstande so oft übersehen wird. — *κ. εαυτις ἁμαρτη*) Da dieser Fall nach 1, 8 ff. immer wieder eintritt, wird vor der weiteren Ausführung des Thema eingeschaltet, woher das Eintreten desselben uns in dem geforderten Streben nicht beirren darf. Als *παράκλητος* hatte sich Christus Joh. 14, 16 indirekt selbst bezeichnet, und er ist es, indem er im Verkehr mit dem Vater (1, 2) Fürsprache für uns thut als ein Gerechter (1 Petr. 3, 18), der seinerseits eines Fürsprechers nicht bedarf. — v. 2. *καὶ αὐτος*) fügt in der Form einer selbstständigen Aussage eine zweite, dem *δίκαιον* (v. 1) parallele Eigenschaft Christi an, die ihn zum Fürsprecher qualifizirt; denn er und kein anderer ist (durch sein von der Schuldbeffekung reinigendes Blut 1, 7) Urheber des Sühnaktes, durch welchen die Sünde in Gottes Augen zugedeckt wird. Zu dieser Metonymie vgl. *αγιασμος* 1 Kor. 1, 30, zu *ιλασμος* Num. 5, 8. Seine Fürsprache ist nichts Anderes, als die Geltendmachung dieses Sühnaktes

τιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. 3 καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνωκάμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. 4 ὁ λέγων ὅτι ἐγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστίν· 5 ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν

vor Gott, dessen universelle (also auch für alle neuen Sündenfälle der Christen gültige) Bedeutung dadurch veranschaulicht wird, dass er nicht nur in Betreff unserer (ἡμετέρων, vgl. 1, 3) Sünden vollzogen ist, sondern auch in Betreff der ganzen sündigen Menschenwelt (κοσμου, vgl. Joh. 1, 29. 3, 16 f.), deren Sünde durch den Tod Christi ein für alle Mal in Gottes Augen zugedeckt ist. — v. 3. καὶ) knüpft über die Einschaltung (καὶ εἰαν — τ. κοσμου) hinweg an den Anfang von v. 1 an. — ἐν τούτῳ γινώσκομεν) wie Joh. 13, 35, vorausweisend auf den Satz mit εἰαν. Nur daraus, dass der Verf. wieder an das Grundthema 1, 5 anknüpft, erklärt sich die Beziehung des αὐτον auf θεος. Dass er in Folge der Gottesoffenbarung in Christo dauernd ein von uns erkannter ist (bem. das Perf. ἐγνωκάμεν), erkennen wir, wenn wir seine Gebote halten (τηρεῖν τ. ἐντολὰς, wie Joh. 14, 15. 21) oder nicht sündigen (v. 1), da die Erkenntniss Gottes nothwendig auch die Erkenntniss seines Willens, wie er sich in seinen Geboten ausdrückt, als unbedingt verpflichtend einschliesst. — v. 4. ὁ λέγων) mit ὅτι rec. (vgl. III, 3, a), wie Joh. 1, 32. 4, 17, ganz parallel dem εἰαν ἐπιωμεν 1, 6; der geänderten Form entspricht aber, dass er als ein Lügner (1, 10) bezeichnet wird, weil der Satz v. 3 dem christlichen Bewusstsein so selbstverständlich ist, dass, wer trotz seines μὴ τηρεῖν behauptet, Gott erkannt zu haben, eine bewusste Unwahrheit spricht. Die subjektive Negation steht, weil das Part. den Fall setzt, dass dies einer nicht thut. — καὶ ἐν τούτῳ πλ.) vgl. 1, 8. Wäre die Wahrheit von ihm aufgenommen, so würde sie ihn verhindern, eine offenbare Lüge zu sagen. — v. 5. ὃς δ' αὖ) wie Jak. 4, 4. Umkehrung des Gedankens, wie 1, 7, mit Betonung des τηρῆ als Gegensatz des μὴ τηρῶν v. 4, mit Voranstellung des αὐτου, weil auf ein persönliches Verhältniss zu Gott daraus geschlossen werden soll, und mit Zusammenfassung der ἐντολαὶ in das einheitliche göttliche Offenbarungswort (1, 10), wie Joh. 14, 21. 23. Zu ἀληθῶς (in Wahrheit, im Gegensatz zu blossem Vorgeben) vgl. Joh. 8, 31. Wie 1, 7 wird der Gedanke nicht einfach umgekehrt, sondern weitergeführt von der Gotteserkenntniss zu der daraus nothwendig fließenden Liebe zu Gott (vgl. Joh. 5, 42), deren Vollkommenheit (bem. das Perf. τετελείωται und zum Verb. Jak. 2, 22) an dem Halten seines Wortes erkannt wird, weil die Liebe sich nur ganz genug thut, wenn sie Alles thut, was der Geliebte verlangt. — ἐν τούτῳ weist, wenn die Gedankenkette nicht zerrissen werden soll, rückwärts auf die Vollendung der Liebe zu Gott, die sich im Halten seines Wortes erweist. —

τούτω γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. 6 ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκείνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς περιπατεῖν.

7 Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἐλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς. ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστίν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 8 πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν. ὁ

ἐν αὐτῷ ἐσμεν) Die eine Seite der mystischen Gemeinschaft mit Gott (1.3.6) ist das Wurzeln des ganzen Seins in ihm, das Leben und Weben in ihm (vgl. Joh. 10, 38), wie es die selbstverständliche Folge des wahren Erkannthabens Gottes ist (1, 3f.), wenn dieses Erkennen selbst das wahre Leben (Joh. 17, 3), die höchste Seligkeit ist. Nur der Liebe aber ist es eigen, so im Anderen zu leben, dass man an ihrer Bewährung dies Sein in Gott erkennt. — v. 6. *λέγων*) kehrt, kettenartig an den letzten Begriff anknüpfend, zu v. 4 zurück. Dem dauernden Erkannthaben Gottes dort entspricht das dauernde Sein in ihm (*μένειν*, wie Joh. 15, 4) hier. Damit diese Behauptung nicht als lügenhafte erfunden werde, ist er verpflichtet (*οφείλει*, wie Joh. 13, 14), dieselbe auch zu bewähren. — *επεινος*) geht auf den als *δικαιος* bezeichneten Christus (v. 1), der ja stets das Sein in Gott von sich aussagte (Joh. 14, 10f. 17, 21), dessen gottwohlgefälliger Wandel also das Vorbild solcher Bewährung ist. — Zu *καθως* — *ουτω* (IV, 4, a) vgl. Joh. 12, 50. 14, 31, zu *και αυτο;* (hier im Sinne von: auch er) v. 2.

2, 7—17. Die zweite Meditation. — *αγαπητοι*) wie 1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 3, 1. — *εντολην*) kann, da gar kein direktes Gebot folgt, nur das aus 1, 5 abgeleitete Gebot sein, seine Sünde zu erkennen und zu meiden, das ihnen kein neues ist, weil sie es bereits besaßen von Anfang (ihres Christenlebens). — *η εντ. η παλ.*) Bem. den rückweisenden Art.: das alte Gebot, das ich meine, ist jene grundlegende Heilsbotschaft 1, 5, sofern dieselbe nach dem Vorigen diese doppelte Forderung in sich schliesst. — v. 8. *παλιν*) Die Sache noch einmal, aber von einer anderen Seite betrachtet, schreibt er ihnen ein neues Gebot, was (d. h. welche scheinbar mit v. 7 in Widerspruch stehende Betrachtungsweise) wahr ist in ihm, sofern es erst in und mit der neuen Gottesoffenbarung in Christo in die Welt gekommen. Die durch den Kontext nicht dargebotene und doch notwendige Beziehung des *ἐν αὐτῷ* auf Christum erklärt sich nur daraus, dass der Verf. an die mit 1, 5 gegebene *εντολη* denkt. — *οτι* begründet, wiewfern es auch bei ihnen (in Bezug auf sie) wahr ist, dass er ihnen ein neues Gebot schreibt, sofern das mit 1, 5 von Anfang an gegebene Gebot ein neues für sie wird in ihrer gegenwärtigen Situation. deren Charakteristik das neue Thema für die zweite Meditation bietet. — *η σκοτια*) vgl. Joh. 1, 5: der Zustand der noch unerleuchteten Welt ist im Verschwinden begriffen (*παραγεται*, das Med. im intrans. Sinne nur noch v. 17), und das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9) scheint schon. Es giebt also

ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. 11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. 12 γράφω ὑμῖν, τέκνια, ὅτι ἀφείωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι

bereits eine Stätte, welche von dem seiner Idee entsprechenden Erleuchtungsmittel wirklich erleuchtet wird, das ist die Gemeinde in ihrem Gegensatz zur Welt. — v. 9. ο λέγων) beginnt, ganz wie v. 4, die Meditation über das, was sich aus dieser Situation ergibt: wer da behauptet, im Lichte zu sein, also dem Kreise anzugehören, in welchem das Licht bereits scheint. — τον αδελφον αυτ.) steht voran, weil man im Licht der vollendeten Gottesoffenbarung, die uns Gott als Vater erkennen lehrt, alle Glieder der Gemeinde als seine Brüder erkennen muss. Da nun Brüder untereinander sich lieben, so ist der, welcher seinen Bruder hasst, noch in der Finsterniss, weil er ihn noch nicht in dem Lichte als seinen Bruder erkennen gelernt hat. Zu εως αρτι vgl. Joh. 2, 10. 5. 17. — v. 10. μενει) führt, wie v. 5. 1. 7, in der Umkehrung den Gedanken weiter. Die Bruderliebe zeigt, dass er nicht nur der Gemeinde des Lichts angehört hat, sondern dauernd im Lichte bleibt und dass das Licht in ihm wirksam ist. Wie im leiblichen Leben das Licht den Wanderer vor dem Anstossen und Fallen bewahrt, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Joh. 11, 9f.), so würde der Mangel des Lichtes in ihm (die Verkennung seines Verhältnisses zu den Gemeindegliedern) ihm Anlass zum Sündigen (zur Verletzung der Pflicht gegen sie) werden (σκανδαλον, wie Matth. 18, 7). Sein αγαπαν τ. αδελφ. beweist, dass das nicht der Fall. Zur Wortstellung vgl. II, 10, b. — v. 11. ο δε μισων) kehrt, ganz wie 1, 10 im Verh. zu 1, 8, nach der Umkehrung des Satzes zu v. 9 zurück, um den Gedanken in derselben Richtung fortzuführen, wie v. 9, wo in dem Bilde des σκανδαλον die Vorstellung des Wandels zu Grunde liegt. Wer in der Finsterniss ist, der wandelt auch in der Finsterniss, wobei er nicht bloss anstösst, sondern den Weg verliert, sodass er nicht mehr weiss, wo er hingeht (vgl. Joh. 12, 35), weil die Finsterniss seine Augen blind (zum Sehen unfähig) gemacht hat (vgl. Joh. 12, 40 nach Jes. 6, 10). Der Bruderhass zeigt, dass er gänzlich unfähig ist, den gottgewollten Weg des Christenwandels (v. 6) zu finden. Entscheidender Beweis für die richtige Fassung von φως und σκοτια 1, 5 ff. 2. 8 ff.

2, 12 ff. leitet die andere Seite der Folgerung aus dem Thema der 2. Meditation (v. 8) ein (v. 15-17). — γραφω) von dem Schreiben dieses Briefes überhaupt (1, 4), aber mit spezieller Beziehung auf das, was er zunächst zu schreiben im Begriff steht (v. 15 ff.). — τεκνια) wie v. 1,

διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 13 γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν. ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. 14 ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν. 15 μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστι

Anrede aller Gemeindeglieder. — *οτι* causal. Er schreibt an sie, weil sie zu der Gemeinde des Lichts (v. 8) gehören, was nach 1, 7 daraus erhellt, dass sie im Besitz der Sündenvergebung sind. Bem. das Perf. und vgl. zu der dorischen Form Matth. 9, 2. — *δια το ονομα αυτ.*) weil er es ist, was sein Name (*Ιησους Χριστος*, vgl. v. 1) besagt, sofern derselbe ihn als den Heilmittler bezeichnet, welcher als *ιασμος* v. 2 die Sündenvergebung beschafft hat. — **v. 13. πατερες**) die im Alter vorgerückteren Gemeindeglieder, die nach ihrer geistigen Reife bereits im dauernden Besitz der Erkenntniss (v. 3 f.) des uranfänglichen Wesens Christi (1, 1) sind, welche in vollstem Sinne sie als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisirt. — *νεανισκοι*) Dem thatkräftigen Jünglingsalter entspricht es, wenn ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde sich speziell darin zeigt, dass sie den Teufel (*τ. πονηρον*, wie Joh. 17, 15) überwunden haben (vgl. Joh. 16, 33). Da das Perf. auf eine Thatsache geht, welche in ihren Wirkungen fort dauert, so kann nur die prinzipielle Ausstossung des antinomistischen Libertinismus (2 Petr. 2, 19) gemeint sein, welche ihrer Energie zu verdanken war. — *εγραψα*) Schon die erste Ausführung v. 9—11 bezog sich auf sie als Glieder der Gemeinde. — *παιδια*) Dem greisen Apostel gegenüber sind alle Leser, auch die *πατερες*, der Leitung bedürftige Kindlein (1 Kor. 14, 20). Als Glieder der Gemeinde des Lichts werden sie nach 2, 3 charakterisirt, sofern es dem Christenstande eigenthümlich ist, dass man Gott als den Vater erkennt, der um Christi willen uns die Sünde vergiebt (v. 12). — **v. 14** wiederholt hinsichtlich der Väter lediglich das v. 13 Gesagte, während bei den Jünglingen ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Jugendkraft, die sie auszeichnet (*ισχυροι*, wie Matth. 12, 29), nur darum, weil das Wort Gottes (1, 10) in ihnen bleibt und sie zu immer neuem Widerstande stark macht, die Dauer ihres Sieges gewährleistet, dass auch ihnen also das wahrhaftige Licht scheint (v. 8). — **v. 15. μη αγαπατε**) Da es die Glieder der Gemeinde des Lichts (zu der nach v. 12 ff. die Leser gehören) charakterisirt, einander zu lieben (v. 9 ff.), so ist die Kehrseite davon, dass sie die sündige Menschenwelt (v. 2), in der die Finsterniss noch nicht vergangen (v. 8), nicht lieben dürfen. Das *μηδε τα εν τ. κοσμοω*) fügt noch ausdrücklich die in den Weltmenschen vorhandenen Sinnesrichtungen, Bestrebungen u. s. w. hinzu, um anzudeuten, dass es sich dabei vorzugsweise um das ihnen als solchen Eigenthümliche handelt,

ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, 16 ὅτι πᾶν τὸ ἐστὶν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. 17 καὶ ὁ κόσμος παράγεται, καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

18 Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἤκούσατε ὅτι

da die Liebe zu diesem sich so oft hinter der (scheinbar unschuldigen) Liebe zu den einzelnen Personen versteckt. — οὐκ ἐστίν) Dass die Liebe zum Vater, als den die Gemeinde des Lichts Gott erkennt (v. 13), in dem nicht ist, der die Welt lieb hat, hat seine uneingeschränkte Wahrheit nur, wenn unter *κοσμος* die gottfeindliche Menschenwelt verstanden wird, da man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann. — v. 16. *στι*) Die Begründung schreitet, wie v. 15, von den Personen zu allem Einzelnen (*παν*), was in ihnen ist, fort, und was nun in der Apposition ausdrücklich nicht als eine Mehrheit von „Weltdingen“, sondern als die sündhaften Sinnesrichtungen bezeichnet wird. — *της σαρκος*) Der Gen. der Angehörigkeit (vgl. Joh. 8, 44) bezeichnet das (beseelte) Fleisch im eigentlichen Sinne als das Subjekt der Begierde (vgl. 2 Petr. 2, 18, 1 Petr. 2, 11), die im empirischen Menschen sich von allen gottgesetzten Schranken emanzipiert und darum gottwidrig ist, wie nach Matth. 5, 28 schon die Begierde der Augen, auch wenn dieselben sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren. Vgl. 2 Petr. 2, 14. — *η αλαζονεία*) wie Jak. 4, 16, die Prahlerei, wozu das ihm zum Lebensunterhalt gegebene Vermögen (*βίου*, wie Mark. 12, 44. Luk. 8, 43) den Menschen veranlasst (Gen. der Angehörigkeit), als wäre es Fundament und Garantie seines Lebensglücks (vgl. Luk. 12, 19). Weil diese Dinge nicht vom Vater herkommen (*εἶναι ἐκ*, im Sinne von Joh. 4, 22. 7, 17. 22), sondern aus der (gottwidrigen) Menschenwelt, schliesst die Liebe zu ihnen die Liebe zum Vater aus (v. 15), da das Kind des Vaters neben ihm nur lieben kann, was von ihm stammt. — v. 17. *παράγεται*) wie v. 8, aber hier von ihrem Vergehen im Gericht, da der Gen. der Angehörigkeit *αυτου*, wie der Gegensatz des *ποιων το θελημα τ. θεου* (Joh. 4, 34. 6, 38. 9, 31) zeigt, dass die (gottwidrige) Menschenwelt gemeint ist. Zu *μενει εἰς τον αιωνα* vgl. 1 Petr. 1, 25 nach Jes. 40, 8. —

2, 18—8, 6. Die dritte Meditation. — *παιδία*) wie v. 13, weil er ihnen noch die Zeichen der Zeit deuten muss. Die neue Charakteristik ihres Christenstandes, welche das Thema bildet, deutet dahin, dass nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1, 5) und in der Gemeinde bereits wirksam ist (2, 8), sondern, dass das Ende unmittelbar bevorsteht. Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Joh. 11, 9), so der Tag des *αιων ουτος*. Die gegenwärtige Stunde charakterisiert sich aber als letzte (vgl. die *εσχ. ημερ.* Joh. 6, 39ff.) dadurch, dass in Gemässheit der apostolischen Verkündigung (*ηκουσατε*, wie v. 7)

ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν, ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν — εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενῆκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν —, ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. 20 καὶ ὑμεῖς χρισμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε

von dem Kommen eines Antichrist, dieselbe sich jetzt erfüllt hat. Zu καθως — και vgl. v. 6, zu dem fehlerhaften Art. vor αντιχρ. III, 2, b. — γεγονασιν) vgl. Joh. 6, 25: sie sind gekommen und sind da. Ohne Zweifel sieht der Verf. die Weissagung von einem Widerchrist, der unter dem lügenhaften Vorgeben, der wahre Messias zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet (vgl. 2 Thess. 2), in den gegenwärtig aufgetretenen Irrlehrern erfüllt, da für ihn, der in der rechten Erkenntniß des Wesens Christi das höchste Heil sieht (1, 1 ff.), das Werk desselben nicht wirk-samer zerstört werden kann, als mittelst falscher Lehre über ihn. — οθεν) vgl. Hbr. 2, 17. 3, 1. Weil mit der höchsten Steigerung der Bosheit unmittelbar das Gericht und damit das Ende kommt (vgl. 2 Thea. 2, 8 f.), so erkennt man aus dem Aufgetretensein des Antichrist (aber nicht irgend welcher Vorläufer desselben), dass bereits letzte Stunde ist. — v. 19. ἐξῆλθαν) wie Joh. 8, 42: sie sind aus unserer Mitte hervorgegangen, weil nur dieser Thatsache gegenüber die Beruhigung passt: aber in Wirklichkeit gehörten sie nicht zu uns (εἶναι ἐκ τινος, im Sinne von Joh. 10, 26. 15, 19, vgl. das Wortspiel Joh. 8, 23). Bem. das betonte οὐκ ἦσαν. — ἐξ ἡμῶν ἦσαν) vgl. III, 6, a, betont die wahre (innerliche) Zugehörigkeit, die nothwendig ein Verbleiben auch in der äusseren Gemeinschaft zur Folge gehabt hätte, wie es bei den αντιχριστοι Genannten selbstverständlich nicht mehr stattfindet. — ἀλλ ἵνα) elliptisch, wie Joh. 1, 8. 13, 18: aber sie sollten offenbar werden. Ueber den Gedanken, dass also doch immer ein Nichtverbleiben Einzelner in der Gemeinde eingetreten, beruhigt der Gedanke, dass nach göttlicher Ordnung der Mangel der vollen inneren Zugehörigkeit durch die äussere Lostrennung offenbar werden musste (vgl. Joh. 15, 6). — πάντες) verschlingt absichtlich damit den erweiterten Gedanken, es sollte offenbar werden (als wäre ἵνα φανερωθη vorhergegangen), dass überhaupt nicht alle, die äusserlich zur Gemeinde gehören, ihr wahrhaft (innerlich) angehören. — v. 20. καὶ ὑμεῖς) reiht eine Aussage über die Leser an, welche, wie v. 19, die Voraussetzung für die aus v. 18 abzuleitende Ermahnung bildet. — χρισμα) vgl. Exod. 29, 7. 30, 25, hier durch den Gegensatz zu den αντιχρ. hervorgerufene Bezeichnung des Geistes, mit dem sie bei der Taufe gesalbt sind. — ἀπο τοῦ ἁγίου) von Gott selbst (vgl. Joh. 17, 11. Apok. 4, 8. 6, 10), von dem das Salböl herkommt, weil der Heilige κατ ἐξοχην allein Andere zu Gesalbten (womit die Weihe an Gott verbunden, vgl. Joh. 6, 69: ο ἁγιος του θεου) machen kann. — οἴδατε πάντες) vgl. III, 4, b, objektlos, wie Jak. 1, 19. 2 Petr. 1, 12: ihr seid Alle (in Folge des Geistesbesitzes)

πάντες. 21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἶδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. 22 τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. 23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

24 ὑμεῖς ὃ ἰκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἕαν ἐν

Wissende. — v. 21. οὐκ ἔγραψα) was ich von den Antichristen geschrieben (v. 18 f.), weil nur solche, welche die Wahrheit kennen, verstehen können, woher er in dem Auftreten der ihr widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichrist sieht, und nur solche, welche wissen, dass jede Lüge nicht aus der Wahrheit stammt (sondern vom Teufel. vgl. Joh. 8, 44), woher die Antichristen, welche Lüge lehren, der Gemeinde nie wahrhaft angehört haben, welche im Besitz der Wahrheit ist. Zu παν — οὐκ vgl. Win. § 26, 1. — v. 22. ο ψευστης) geht auf den Lügner, an den er denkt, wenn er v. 21 von ψευδος redete, und mit dem er keinen Andern meint als den, welcher leugnet (Joh. 18, 25. 27), dass der Mensch Jesus identisch ist mit dem (himmlischen) Christus, d. h. dem uranfänglichen Sohne Gottes. Zu der pleonast. Negation vgl. Buttm. p. 305. — ο υτος) scil. ο αρνουμενος κτλ. Sofern er das Wahngewilde eines himmlischen Christus, der nicht (als fleischgewordener) mit dem Menschen Jesus identisch ist, an die Stelle des wahren Χριστος setzt, ist er der nach v. 18 geweisagte Antichrist, wobei es ganz gleichgültig ist, ob es einen oder viele solche Leugner (Antichristi) giebt. — ο αρνουμενος) Solche Leugnung kann nur von dem Antichrist ausgehen, der als der Gipfelpunkt aller gottwidrigen Bosheit, Gott selbst leugnet, wie er sich als den Vater und den Sohn offenbart hat. — v. 23 begründet näher, wie solche Gottesleugnung in der Lüge des Antichrist nothwendig liegt. — αρν. τ. υιον) Das ist jeder, welcher Jesum nicht für den Christ hält, den der Verf. nach seinem einzigartigen Verhältniss zu Gott als den Sohn bezeichnet. Da sich nun nur in ihm, wenn er als solcher erkannt wird, Gott als der Vater offenbart, so hat der Leugner auch den Vater nicht (εχει, vom Erkenntnissbesitz, wie Joh. 16, 15), während umgekehrt, wer den Sohn bekennt (d. h. Jesum als den Sohn, vgl. Joh. 9, 22), auch in ihm den Vater findet, d. h. Gott als solchen erkennt. Mit diesem Blick auf den Gegensatz der Gläubigen zu den Antichristen schliesst die nähere Erläuterung des v. 18, weil die aus ihm abzuleitende erste Ermahnung denselben ins Auge fasst.

2, 24—27. υμεῖς) Nom. abs., der erst mit ἐν υμῖν in die Struktur eingereicht wird (vgl. Joh. 17, 2). An sie, wie sie v. 20 f. charakterisirt sind, kann sich der Verf. mit direkter Ermahnung wenden (vgl. v. 15 in Beziehung auf v. 12 ff.). — ο ηκουσατε απ αρχης) vgl. v. 7. Gemeint

ὑμῶν μείνη ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ νίῳ καὶ τῷ πατρὶ μείνετε. 25 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. 26 ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανούντων ὑμᾶς. 27 καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ

ist die geschichtliche Verkündigung der Augenzeugen, welche Jesum als den Christ oder den Sohn Gottes bezeugt (vgl. Joh. 20, 31). Der Verf. kann von ihnen (bem. das nachdrückliche *υμεῖς*) verlangen, dass dies Wort in ihnen bleibe als die bestimmende Macht ihres gesammten intellektuellen und sittlichen Lebens (Joh. 15, 7), weil dies davon abhängt, ob sie das im Glauben aufgenommene Wort treu bewahren (Joh. 12, 47). — *ἀπ ἀρχῆς*) Durch Voranstellung betont, weil bei der Voraussetzung der Erfüllung seiner Ermahnung der Nachdruck darauf liegt, dass das bereits seit Anfang ihres Christenlebens Besessene auch dauernd in ihnen bleiben wird. — *καὶ υμεῖς*) Dem Bleiben des Wortes in ihnen entspricht naturgemäss auch ihr Bleiben in dem, welchen das Wort verkündet und in welchen sie, wenn er einmal als der Offenbarungs- und Heilmittler recht erkannt ist, mit ihrem ganzen Sein und Leben sich versenken müssen, damit zugleich aber in dem, den sie in und mit dem Sohne haben (v. 23), sodass die durch das Sein in Christo vermittelte mystische Gottesgemeinschaft (v. 5 f.) dadurch dauernd zu Stande kommt. Zu dem fehlerhaften *ἐν* vgl. III, 7, b. — v. 25. *αὕτη*) rückweisend, wie das *οὗτος* v. 22: Eben diese Gottesgemeinschaft ist die Verheissung (*ἐπαγγελία*, wie 2 Petr. 3, 4, 9), die er (d. h. Gott, vgl. Jak. 1, 12) uns gab, als er uns das ewige Leben verhieß (bem. die attraktionsmässige Verflechtung der Apposition in den Relativsatz). Das mit der Gotteserkenntnis in Christo gegebene Sein in Christo und Gott (vgl. v. 5) ist selbst das unvergängliche (Joh. 17, 3), alle Seligkeit des Gottschauens in sich schliessende Leben. — v. 26. *ταῦτα*) geht auf die Ermahnung v. 24, die er nicht aussprechen würde, wenn es nicht eben in der v. 18 gezeichneten Situation solche gäbe, die sie verführen (1, 8). — v. 27. *καὶ υμεῖς*) Nom. abs. wie v. 24, fügt an, in wiefern die Ermahnung v. 24 auch mit Rücksicht auf sie, wie sie v. 20 f. im Gegensatz zu den Irrlehrern charakterisirt sind, die Gestalt bekommen hat, die sie hat. — *ἀπ αὐτοῦ*) nach v. 20 Gott. Eben weil sie das Salböl zum bleibenden Besitz empfangen haben (Joh. 14, 16) und darum keiner Belehrung bedürfen (*ἵνα*, reine Umschreibung des Inf., wie Joh. 2, 25, 16, 30), sondern Belehrung über Alles und wahrhaftige Belehrung von ihm empfangen, bedurfte es nicht neuer Erörterungen über die wahre Lehre von Christo, sondern nur der Mahnung zum Bleiben in Gott auf dem v. 24 gewiesenen Wege. Zu *ὡς* (IV, 3, b) vgl. Joh. 12, 35; zu dem nachdrücklich voranstehenden *αὐτοῦ*, das die beiden Aussagen motivirt, III, 2, b; zu *περὶ πάντων* Joh.

πάντων, καὶ ἀληθὲς ἔστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.

28 καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. 29 ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δικαίος ἔστιν, γινώσχετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γηγένηται.

16, 13, zu dem verstärkenden καὶ (auch) nach der Vergleichungspartikel Matth. 6, 10, zu dem Gegensatz von ἀληθεις: καὶ οὐκ ἔστιν ψευδος v. 21. — καὶ nimmt nach der Erörterung über die doppelte Voraussetzung der Ermahnung diese in der dadurch modifizirten Form auf, sofern das καθως (v. 6. 18) auf das durch das χρῆμα ihnen gegebene volle und gewisse Verständniss der Verkündigung von Jesu (v. 24) geht, welche das Bleiben in dem, der in Christo offenbar geworden (v. 25), vermittelt.

2, 28—3, 2 erörtert die mit dem Gekommensein der letzten Stunde gegebene andere Seite in der v. 18 gezeichneten Situation, um daraus die zweite Ermahnung aus derselben abzuleiten (3, 3—6). — καὶ νῦν) in der v. 18 gegebenen Situation. Zu τεκνία vgl. 2, 1. Die Ermahnung des v. 27 wird wieder aufgenommen, um mit ἵνα das aus jener Situation sich ergebende neue Motiv anzuknüpfen. Daher kann nicht mit ὅταν (I, 2, a) der Zeitpunkt ins Unbestimmte gestellt werden, sondern nur mit εἰαν (vgl. Joh. 14, 3) auf den Fall reflektirt werden, dass Gott als der die noch unbekante (3, 2) Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (φανερωθῆ, wie 1, 2). Zu παρρησίαν vgl. Sap. 5, 1. Der Gegensatz der freudigen Zuversicht ist das Sichschämen (αἰσχυνθῶμεν, wie Prov. 13, 5. 1 Petr. 4, 16), woran in prägnanter Konstruktion das ἀπ αὐτοῦ den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm sich zu verbergen trachtet bei seiner Anwesenheit (παρουσία, wie 1 Kor. 16, 17) in dem (wiederkehrenden) Messias (vgl. Luk. 1, 17. 76). Der Ausdruck, der auf die Parusie Christi (2 Petr. 1, 16. 3, 4) anspielt (vgl. auch 2 Petr. 3, 12), kann nach dem ganzen Kontext unmöglich direkt auf dieselbe bezogen werden. — v. 29. εἰαν εἰδῆτε) Dem, was erst in der Zukunft offenbart werden soll, tritt gegenüber die Reflexion auf das, was sie nach 2, 20f. von Gott bereits wissen müssen und was die Voraussetzung der Ermahnung v. 28 ist, nämlich seine richterliche Gerechtigkeit (1, 9), aus welcher die Erkenntniss folgt (γινώσχετε, Ind., wie v. 3. 5. 18), dass auch (καὶ, IV, 4, b, jener seiner Eigenschaft entsprechend), wer die Gerechtigkeit übt (Gen. 18, 19. Jes. 56, 1. Matth. 6, 1), aus Gott gezeugt ist. Nur durch die Zeugung aus Gott, d. h. die Gotteswirkung, welche den sich ganz in Gott Versenkenden (in ihm Bleibenden) Gott ähnlich macht, kann es kommen (vgl. das πας), dass des Menschen Thun der göttlichen Norm entspricht, an die er selbst sich in seinem Richten bindet und er so dereinst vor diesem besteht. Der Satz erläutert also nur, weshalb der

III, 1 ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. 2 ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν. καὶ οὐπω ἐφανερῶθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῆ. ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁφόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστίν.

in Gott Bleibende (und in Folge davon aus Gott Gezeugte) dem nahenden Richter mit Freudigkeit entgegen sehen kann. — 8, 1. ἴδετε) vgl. Joh. 4, 29, Aufforderung, sich durch (in dem ποιειν τ. δικαιοσ.) vor Augen liegende Thatsachen zu überzeugen, welche eine wunderbar grosse (ποταπην, vgl. 2 Petr. 3, 11) Liebe uns der Vater zu Theil werden liess (δέδωκεν, Perf. von der fortdauernden Wirkung der in dem γεγεννηται uns verliehenen Liebe). — ινα) Die Absicht dabei war, uns zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Matth. 5, 9), Gottes Kinder (im Sinne der Wesensähnlichkeit mit ihm, vgl. Matth. 5, 45) zu werden, und wir sind es thatsächlich (kraft der Zeugung aus ihm 2, 29). Zu dem ημιν, das den Apostel einschliesst, vgl. IV. 2, b. — δια τουτο) vgl. Joh. 5, 16, 18. Gerade weil wir Gottes Kinder sind, kann die (gottfeindliche) Menschenwelt uns nicht erkennen als das, was wir sind, da sie ja (οτι, nähere Exposition des δια τουτο, wie Joh. 12, 39) Gott (in seiner höchsten Offenbarung in Christo, vgl. Joh. 17, 25) nicht erkannt hat und also uns nicht an der Aehnlichkeit mit ihm erkennen kann; dann aber kann ihre Verkenning uns auch nicht in der Freudigkeit des και εσμεν irre machen. — v. 2. αγαπητοι) wie 2, 7, weil seine Liebe zu ihnen auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft (vgl. 2, 9) beruht, daher das wiederholte τεκνα θεου εσμεν. Das rein zeitliche νν (2, 28) correspondirt dem και ουπω (Joh. 20, 17), sofern uns in der Gegenwart noch nicht kund geworden ist, was wir in der nach 2, 28 bevorstehenden Heilsvollendung zu erwarten haben, der wir in Folge der Bewährung unsers Bleibens in Gott durch die thatsächliche Gottähnlichkeit doch mit voller Freudigkeit entgegensehen. — οιδαμεν) ohne δε (I, 2, c), weil ja die Gewissheit eines höheren Zukunftsstandes in dem τι εσομεθα schon bestimmt vorausgesetzt war, und nur die Seligkeit der zu erwartenden Kundmachung dadurch anschaulich gemacht wird, dass wir wissen, wie Grosses von ihr abhängig ist (εαν φανερωθη, wie 2, 28). Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo unser Sein in Gott (2, 24), unser Gezeugtsein aus Gott (2, 29) und unsre Wesensähnlichkeit mit Gott (v. 1) hervorgebracht hat, so wissen wir, dass wir Gott gleich (natürlich im sittlichen Sinne) sein werden (ομοιοι, wie Joh. 8, 55), weil wir ihn dereinst (d. h. in der vollendeten himmlischen Gottesgemeinschaft, vgl. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. 1 Kor. 13, 12) sehen werden, wie er ist, und nicht mehr bloss, wie er sich uns in Christo offenbart hat. Von der Herrlichkeit dieses Zukunftsstandes, dessen Eintritt noch von seiner Kundmachung bei der Parusie abhängig bleibt, können

3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῶ, ἀγνίζει
 ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν. 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρ-
 τίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.
 5 καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ
 ἁμαρτία ἐν αὐτῶ οὐκ ἐστὶν. 6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῶ μένων οὐχ
 ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνω-
 κεν αὐτόν.

wir uns noch keine Vorstellung machen; es scheint derselbe nach dem Vorbilde des Gottessohnes (Christi) als Stand der *υιοτης* gedacht zu sein.

3, 3—6. *καὶ πᾶς*) leitet wieder in der Form der Meditation ein, was sich Angesichts dieser nahenden Endvollendung (2, 28—3, 2) als innere Nothwendigkeit ergibt. — *τ. ἐλπίδα ταυτην*) vgl. 1 Petr. 1, 3, nämlich die Hoffnung auf dies vollendete Gottschauen und die damit gegebene Gottgleichheit, die auf Gott ruht (*ἐπ' αὐτῶ*, wie Röm. 15, 12), sofern seine uns verliehene Liebe (v. 1) sich nicht genug thun kann, bis sie uns nicht an dies höchste Ziel geführt hat. — *ἀγνίζει ἑαυτόν*) wie Jak. 4, 8. 1 Petr. 1, 22, vgl. Joh. 11, 55, absichtlich gewählter cultischer Ausdruck, weil jede Unreinheit (vgl. Jes. 6, 5) das Nahen zu Gott und damit jenes Gottschauen unmöglich machen würde. — *καθὼς ἐκεῖνος*) vgl. 2, 6. Hier wird ganz klar, dass dem Verf. v. 2 das Bild des *υιος* vorschwebt, der als sündenreiner (vgl. *δικαιος* v. 1) das Angesicht Gottes beständig schaut. — v. 4. *τὴν ἁμαρτίαν*) weist auf die Sünde zurück, welche der *ἀγνίζων* abthut, und charakterisirt dieselbe als die prinzipielle Lossagung (*ἀνομίαν*, vgl. Matth. 7, 23. 13, 41) von der Norm, nach welcher der gerechte Gott richtet (2, 29), und welche daher von der Heilsvollendung ausschliesst; und zwar an sich und unabhängig von der Tendenz des *ποιῶν*: daher das *καὶ ἡ ἁμαρτ. ἐστὶν ἡ ἀνομία*. — v. 5. *ἐφανερώθη*) nämlich als *ἄγνος* v. 3. Diese mittelst seiner Fleischwerdung erfolgte Kundmachung hatte die Absicht, in seinem Sühntode (vgl. 1, 7. 2, 2) die begangenen Sünden (ohne *ἡμῶν*, vgl. III, 5, a) hinwegzunehmen (*αἰρεῖν*, vgl. Joh. 1, 29), und veranlasst uns schon dadurch, die so erlangte Sündenreinheit durch stete Selbstreinigung (v. 3) zu bewahren. Wie aber auch das (offenbar in Folge derselben Kundmachung) erlangte Wissen um seine Sündlosigkeit dasselbe ermöglicht, zeigt das Folgende. — v. 6. *ο ἐν αὐτῶ μένων*) wer dauernd sich in ihn, den Sündlosen, versenkt, sodass sein ganzes Wesen und Leben durch ihn bestimmt wird, der sündigt nicht. Der Satz bedarf keinerlei Einschränkung; es folgt aus ihm nur, dass jeder, der da sündigt, ihn nicht (in Wahrheit) geschaut hat (in der Kundmachung seiner *ἀγνοτης* oder Sündlosigkeit v. 5), wie die Augenzeugen, auch nicht als das, was er ist, erkannt hat durch ihre Verkündigung. Bem. die Perf., die auf die dauernde Wirkung von beidem in dem *μενεῖν ἐν αὐτῶ* hinweisen, das alles Sündigen ausschliessen würde.

7 *Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς. ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. 10 ἐν τού-*

8, 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft. — Nicht die wiederholte Anrede (*τεκνία*, wie 2, 1. 28, vgl. III, 4, c), wohl aber die hier zuerst eintretende direkte Warnung vor Verführung (vgl. dagegen 2, 26 f.) zeigt, dass der Verf. auf den eigentlichen Gegenstand seines Schreibens kommt, der absichtsvoll durch die 2, 29 sehr unvermittelt auftretende Ableitung des *ποιεῖν τ. δικαιοσύνην* aus der Zeugung aus Gott vorbereitet ist. Es gab also solche, die *δίκαιοι* zu sein meinten (1, 8 ff.), ohne es im Thun der Gerechtigkeit zu bewähren. Zu *καθὼς ἐκεῖνος* vgl. v. 3, zu *δίκαιος* 2, 1. — v. 8. *ο ποιῶν τ. ἁμαρτίαν*) vgl. v. 4, ist der reine Gegensatz zu *π. τ. ἀκ.*, da *δικαιοσύνη* das normale Verhalten ist, das ohne Sünde zu thun nicht unterlassen werden kann. — *ἐκ τ. διαβ. ἐστιν*) er ist in seinem ganzen Wesen vom Teufel (Joh. 13, 2) her bestimmt (Gegensatz zu *γεγενν. ἐκ τ. θεου*, vgl. 2, 29), und daher unmöglich Gott wohlgefällig (*δίκαιος*). — *ἀπ ἀρχῆς*) kann das Vorige nur beweisen, wenn der Anfang des Sündigens gemeint ist, was auch allein aus dem folgenden *ἁμαρτάνει* sich ergibt. Der mit dem Sündigen den Anfang gemacht hat, ist auch der wirksame Urheber alles Sündigens. — *εἰς τοῦτο*) vorwärts weisend, wie Joh. 18, 37. Dem Bedenken, dass Niemand die Gerechtigkeit thun könne, wenn der Teufel alles Sündigen wirkt, tritt entgegen, dass dazu eben kundgemacht ist (bei seiner Fleischwerdung, vgl. v. 5) der Sohn Gottes als das, was er ist, damit er zerstöre (*λύσῃ*, wie Joh. 2, 19) das vom Teufel gewirkte Sündigen (*τὰ ἔργα τ. διαβ.*). Wie dies geschieht, erhellt daraus, dass, wer in Folge dieser Kundmachung im Sohne die volle Offenbarung des Vaters findet (2, 23), im Sohne und im Vater bleibt (2, 24), in Folge dessen aber die Zeugung aus Gott erfährt (2, 29), welche das Thun der Gerechtigkeit wirkt. — v. 9. *πᾶς ὁ γεγενν. ἐκ τ. θεου*) Der scheinbar unvermittelte Uebergang hiezu erklärt sich nur, wenn diese Zeugung aus Gott dem Verf. der positive Zweck der Kundmachung des Sohnes Gottes ist. — *οτι*) erklärt die in dem *ἁμαρτ. οὐ ποιεῖ* fortdauernde Wirkung dieser Zeugung (bem. das Part. Perf.) dadurch, dass der Same Gottes, welcher dieselbe wirkte, d. h. sein Wort (vgl. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23) in ihm bleibt (vgl. 2, 14. 24), da die in demselben fortwirkende Zeugung aus Gott (*γεγεννηται*, Perf.) das Sündigen unmöglich macht. — v. 10. *ἐν τούτω*) zurückweisend, wie 2, 5. An dem v. 8 f. entwickelten Verhältniss zum Sündethun sind erkennbar (*φανερά*, wie Deut. 29, 29. 1 Makk.

τω φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 11 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, 12 οὐ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. 13 μὴ θαναμάζετε,

15, 9) die Gotteskinder (v. 1) und die Teufelskinder (Joh. 8, 44), sofern das Kind seinem Vater wesensähnlich ist. Aus diesem erkennbaren Zeichen der Gotteskindschaft ergibt sich aber, dass, wer da meint, *δικαιος* zu sein, ohne Gerechtigkeit zu üben (v. 7), nicht aus Gott ist (Joh. 8, 47). Bem. das artikellose *δικαιος*. (III, 4, b) im Gegensatz zu dem artikellosen *αμαρτ.* v. 9, weil es hier auf das seinem Wesen nach das Thun des Menschen Charakterisirende ankommt. — *καὶ* und insbesondere, hebt aus dem umfassenden Begriff des *ποιειν δικ.* die Bruderliebe speziell hervor, weil an ihr am leichtesten erkennbar wird, dass, wer die aus Gott Gezeugten nicht liebt, auch nicht aus Gott sein kann. Zur subj. Negation vgl. 2, 4. — v. 11. *οτι* begründet diese Hervorhebung der Bruderliebe als des sonderlichen Kennzeichens der Gotteskindschaft. — *αυτη ἐστιν η αγγ.* vgl. 1, 5. Als die Botschaft, die sie von Anfang an gehört haben (2, 7), wird mit dem den Objectsatz umschreibenden *ινα* (Joh. 13, 15) bezeichnet, dass sie einander lieben sollen (Joh. 15, 12), weil mit der eine Gemeinde des Lichts hervorrufenden Botschaft (2, 8) dies Sollen von selbst gegeben ist (2, 9f.). Man kann eben Gott nicht als seinen Vater erkennen (durch seine Offenbarung in Christo), ohne seine Kinder als Brüder zu lieben. — v. 12. *ου καθως* vgl. Joh. 6, 58, erg. nach *ου* ein *ἐστιν*. Die Botschaft entspricht nicht dem, was von Kain gilt, der aus dem Bösen (2, 13f.) her war und darum seinen Bruder hinschlachtete (*εσφαξεν*, vgl. Gen. 22, 10. Apok. 5, 6. 9. 6, 4. 9), weil sie solche im Auge hat, die, weil sie aus Gott her sind (v. 10), einander als Brüder lieben. Die Frage, wem zu Liebe (*χαριν*, vgl. Jud. 16) er das that, dient nur dazu, zu constatiren, dass keinerlei Motiv dafür vorlag, sondern nur der sittliche Gegensatz seiner (auf seinem Ursprung beruhenden) Wesensrichtung (bem. die Bezeichnung des Teufels durch *τον πονηρον* mit Bezug auf die *εργα πονηρα* und dazu Joh. 7, 7) zu der seines Bruders, dass also der Brudermord ebenso Folge des teuflischen, wie die Bruderliebe des göttlichen Ursprungs ist. — v. 13. *μη θαναμάζετε* vgl. Joh. 5, 28. In der Aufforderung liegt, dass der Hass der Welt (im Sinne von v. 1) gegen die, welche er als seine Brüder anredet, nicht verwunderlich sei nach dem Vorbilde Kains, sondern nur für den Gegensatz ihres sittlichen Wesens beweise. Zu dem *ει*, das den thatsächlich vorliegenden Fall setzt, vgl. Joh. 7, 4. 15, 18, zu dem fehlerhaften *καὶ* III, 5, b. —

ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. 14 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. 15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσα. 16 ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θείναι. 17 ὃς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου

v. 14. *ἡμεῖς*) fasst im scharfen Gegensatz zu dem mit Nachdruck am Schlusse von v. 13 stehenden *ὁ κόσμος* den Verf. mit den Lesern zusammen, weil es sich um ihr gemeinsames christliches Bewusstsein handelt, das auf ihr *ἀγαπᾶν τ. ἀδελφ.* sich gründet. Ist der Hass das, was sie naturgemäss Seitens der Welt, sofern sie eben Welt ist, erfahren, so wird ihre Liebe gegen die Brüder beweisen, dass sie im sittlichen Gegensatze zu derselben stehen. Der Gedanke wird aber wieder dadurch weitergeführt, dass nicht etwa die Gotteskindschaft aus ihrem Lieben erschlossen wird, sondern die Voraussetzung derselben, das Uebergangensein aus dem Tode in das Leben der Gottesgemeinschaft (2, 25), wie es unmittelbar mit dem Glauben, durch welchen man Gott in Christo schaut, gegeben (Joh. 5, 24), während das Nichtlieben zeigt, dass einer in dem Todeszustande des natürlichen Menschen verharrt. Zur subj. Negation vgl. V, 10. — v. 15. *πᾶς ὁ μισῶν*) Gerade weil an diesem Gegensatz erst recht klar wird, wie der Bruderhass den Besitz des Lebens ausschliesst, ist v. 14 von der Liebe als Zeichen der Gotteskindschaft zu ihr als Zeichen des wahren Lebens zurückgegangen. Jeder Bruderhasser ist ein Menschenmörder (vgl. Joh. 8, 44), wie Kain v. 12, nach dem Grundsatz Matth. 5, 22 (vgl. Jak. 4, 2); und da nach allgemein menschlichem Bewusstsein (*οἰδατε*) der Mörder der Todesstrafe verfällt, so könnte ein solcher ewiges Leben nicht dauernd in sich haben. Da aber ein ewiges Leben, das nicht ein dauerndes ist, eine *contradictio in adjecto* wäre, so kann, wer seinen Bruder hasst, zum wahren (ewigen) Leben überhaupt nicht gekommen sein, sondern nur, wer den Bruder liebt (vgl. 2, 9. 11, wo beides schon in ausschliessendem Gegensatze stand). Zu der Vernachlässigung der Reflexion in *ἐν αὐτῷ* vgl. III, 7, c. — v. 16. *ἐν τούτῳ*) vorausweisend, wie 2, 3. Wie der Bruderhass mit dem Morden identisch, so ist uns das wahre Wesen der Liebe an dem Vorbilde Christi bekannt geworden (bem. das Perf. *ἐγνώκαμεν*) als Lebenshingabe zum Besten des Anderen. Zu *τὴν ψυχὴν τιθεναί*, das Leben einsetzen, vgl. Joh. 10, 11. 15. 13, 37 f. 15, 13. — *ὀφείλομεν*) vgl. 2, 6. Aus diesem Vorbilde ergibt sich für uns die Pflicht, dass jeder seine Seele (*τὰς ψυχὰς*), als Trägerin des leiblichen Lebens, also dieses selbst, einsetzt zum Besten der Brüder. — v. 17. *ὃς δ' ἂν*) wie 2, 5, vertritt einen Nom. abs., der erst mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *ἐν αὐτῷ* in die Konstruktion eingereicht wird.

καὶ θεωρῆ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18 *Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.* 19 *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν,* 20

Der pflichtmässigen Lebenshingabe tritt gegenüber die Verweigerung eines überaus geringen Liebesopfers. — βιον) wie 2, 16, wird durch του κοσμου als der geschaffenen Welt angehörig und darum der ψυχη gegenüber durchaus werthlos (vgl. Mark. 8, 36 f.) charakterisirt. Das Anschauen (θεωρη, vgl. Joh. 2, 23, 4, 19) des Bruders in seiner Bedürftigkeit (χρεῖαν ἔχοντα, vgl. Mark. 2, 25) erschliesst von selbst das Herz (σπλάγχνα, wie Prov. 12, 10. Sir. 30, 7) dem Mitleid; und man muss es mit Gewalt zuschliessen (vgl. Joh. 20, 19, 26), um ihm die Hilfe, zu der man die Mittel besitzt, zu verweigern. Zu dem prägnanten απ αυτου vgl. 2, 28, zu dem πως (wie ist es möglich?) Joh. 3, 12, 5, 47. — η αγαπη τ. θεου) führt den Gedanken fort von der Bruderliebe zu ihrer Quelle, der Liebe zu Gott (2, 5), die zum Halten seiner Gebote, also insbesondere des Gebots v. 11 antreiben würde.

8, 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit. — τεκνία) Mit der Wiederaufnahme der Anrede v. 7 wird das Resultat des vorigen Abschnittes zusammengefasst in die Ermahnung zum rechten Lieben, in die sich der Verf. selbst mit einschliesst. Die Liebe mit einem Wort der Theilnahme kann noch ein Ausdruck wirklichen Mitgeföhls sein, wenn sie auch für den Bedürftigen werthlos bleibt (vgl. Jak. 2, 14), während die bloss mit der Zunge erwiesene reine Heuchelei ist. Daher bildet den Gegensatz nicht nur das εν εργω, sondern es wird και αληθεια (Joh. 4, 23 f. 17, 19) hinzugefügt, weil nur dieses in Wahrheit ein Lieben ist. — v. 19. εν τούτῳ) ohne και (III, 5, a), geht auf das v. 18 geforderte Lieben, weshalb auch (anders als 2, 5) nur das Fut. folgen kann, da das γνωσομεθα ja nur eintritt, wenn wir jene Ermahnung befolgen. Das εκ της αληθείας ειναι (vgl. Joh. 18, 37) ist der Sache nach identisch mit dem ειναι εκ τ. θεου v. 10, dessen Offenbarung in Christo ja die Wahrheit schlechthin ist (2, 21); allein es sollte betont werden, dass nur der in Wahrheit (im subjektiven Sinne) lieben kann, dessen Wesen von der Wahrheit her (im objektiven Sinne) bestimmt ist. — εμπροσθεν αυτου) vgl. Matth. 10, 32 f. 1 Thess. 1, 3, deutet an, dass das Gespräch mit unseren Herzen, um das es sich handelt, vor dem Angesichte Gottes stattfindet, dass es sich also um eine Selbstprüfung unter Vergegenwärtigung seines Urtheils handelt. — πεισομεν) vgl. 1 Sam. 24, 8. 2 Makk. 7, 26, bezeichnet die weitere Folge des γνωσομεθα, ist aber eben darum nicht mehr mit εν τούτῳ zu verbinden. Die auf Grund wahrhaften Liebens gewonnene Erkenntniss unsers Seins aus der Wahrheit macht uns fähig.

ὅτι ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. 21 ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκη, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, 22 καὶ ἡ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. 23 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι

unser Herz (καρδιαν, vgl. III, 5, a) zu überzeugen. — v. 20. οτι) besagt, wovon wir unser Herz überzeugen werden in dem Falle, wenn es wider uns erkennt (καταγινώσκη ημων vgl. Deut. 25, 1), d. h. uns mancher Mängel und Fehler anschuldigt, die unser εκ τ. αληθ. ειναι und damit unsern Heilsstand uns zweifelhaft machen. Das οτι wird wieder aufgenommen, weil es sonst scheinen könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich handelt, nur in dem gesetzten Falle gelte, während doch nur gemeint ist, dass sie auf ihn angewandt werden soll. — μείζων) empfängt seine (unentbehrliche) nähere Bestimmung durch das και γινώσκει παντα und besagt also, dass der Herzenskündiger kraft seiner Allwissenheit unser εκ τ. αληθ. ειναι auch in diesem Falle erkennt. Ist es also nur zu dem wahren Lieben v. 19 gekommen, so dürfen auch unsere Schwachheits-sünden uns in unsrer Heilsgewissheit nicht wankend machen. — v. 21. αγαπητοι) wie v. 2. 13, markirt keinen Absatz, sondern drückt nur das Gefühl innigster Verbundenheit mit denen aus, die ihres Heilsstandes gewiss sind, im Falle, dass das Herz keine Anklage erhebt (vgl. zu den beiden fehlerhaften ημων III, 5, a. 6, b), sei es, dass dasselbe von seinem εκτ. αληθ. ειναι überzeugt ist, oder nach v. 20 überzeugt wird. — παρρησίαν εχομεν) wie 2. 28, aber schon gegenwärtig im Verkehr mit Gott (vgl. Joh. 1, 1). Dass und warum auch das stete Bewusstsein, noch Sünde zu haben (1, 8 ff.), diese freudige Zuversicht nicht aufhebt, zeigt 2, 1 f. — v. 22. και) Die Berechtigung dieser Zuversicht wird handgreiflich erfahren in der Gebetserhöhung. Zur Sache vgl. Matth. 7, 7, zu απαντων 2, 20. 27, zu οεαν, wie Joh. 15, 7, vgl. IV, 1, c. — οτι) Da alle Gebets-erhöhung durch das Halten der Gebote Gottes (2, 3 f.) bedingt ist (vgl. Joh. 9, 31), erweist sich diese aufs Neue (wie der Sache nach schon v. 10) als Kennzeichen unseres Heilsstandes. — και τα αρεστα — ποιοουμεν) vgl. Joh. 8, 29, zeigt, wiefern das Halten der Gebote die Gebetserhöhung bewirkt. Zu ενωπιον αυτου vgl. 1 Petr. 3, 4. — v. 23. και αυτη εστιν) fasst noch einmal, wie v. 11, die Summe der Gebote in das dort genannte als das alle anderen mit umfassende zusammen, doch indem hier noch das des Glaubens vorausgeschickt wird. Da dieser Begriff hier zum ersten Male auftritt, ist der Glaube es offenbar, auf den man das δικαιον ειναι ohne ποιειν τ. δικ. (v. 7) stützte, während der Verf. geltend macht, dass er nur das erste Stück der allumfassenden göttlichen Grundforderung sei, woraus die Verpflichtung zum Halten des von Christo gegebenen Gebotes (der Liebe) sich von selbst ergibt. Zu πιστευσωμεν

ι αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς
 ἔντολὴν ἡμῖν. 24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν
 ι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν
 ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

1V, 1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκι-
 μάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευ-
 δοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. 2 ἐν τούτῳ γινώ-

(II, 6, c) von dem grundlegenden Akt, mit welchem das Glauben beginnt, vgl. Joh. 2, 11. 22 f.; zu τ. *ονοματι* von der Ueberzeugung, dass wahr sei, was der Name ο υιος αυτ. Ιησ. Χρ. besagt, vgl. Joh. 1, 12. 2, 23; zum Dativ Joh. 4, 21. 5, 24; zu καθως κτλ. Joh. 13, 34. — v. 24. και — αυτου knüpft an v. 22 an, um von dem Halten der Gebote, die jetzt in das Doppelgebot v. 23 zusammengefasst sind, nach 2, 5 zu sagen, dass es das Zeichen unsers dauernden Seins in Gott ist, nur dass jetzt zum ersten Male noch das και αυτος εν αυτω hinzugefügt wird, womit nach dem Vorbilde Christi (Joh. 14, 10 f. 10, 38) sich erst die Gottesgemeinschaft (1, 3, vgl. Joh. 17, 21) ganz vollendet. Es wird also nun noch gezeigt werden, wie die Erfüllung jenes Doppelgebots der Ausfluss und damit die Bürgschaft des Seins Gottes in uns ist. Dazu geht er aus von dem Geistesbesitz (2, 20. 27), in welchem das Sein Gottes in uns am unmittelbarsten wahrgenommen wird. Zu dem vorwärtsweisenden εν τουτω vgl. 2, 3. 3, 16, zu der variatio structurae, nach welcher εν durch εκ (Matth. 12, 33) aufgenommen wird, 1 Petr. 1, 23. Das ου ist attrahirt für ο.

4, 1—18. Der Geist als die Quelle des Glaubens (v. 1—6) und der Liebe (v. 7—13). — αγαπητοι wie 2, 7. — πιστευετε) c. dat., wie 3, 23. Die Aufforderung, nicht jedem Geiste zu glauben (dass wahr ist, was er von sich aussagt), ist nur die Form, in welcher der Verf., ähnlich wie 3, 13. 18, seine Meditation darüber einleitet, dass nicht von jedem Geiste das 3, 24 Gesagte gilt. Daher gilt es zu prüfen (δοκιμαζετε, vgl. Ps. 17, 3. Röm. 2, 18), ob es wahr ist, was jeder Geist der aus einem Menschen redet, von sich behauptet, nämlich ob er von Gott her ist, d. h. ob ihn Gott gegeben hat (3, 24), da es auch Pseudopropheten (Matth. 24, 11. 2 Petr. 2, 1) giebt, d. h. solche, die lügenhafter Weise behaupten, vom göttlichen Geist inspirirt zu sein, während sie doch vom widergöttlichen getrieben sind. Gemeint sind die Antichristen 2, 18. Das εξεληλυθασιν weist nicht, wie 2, 19, auf die Gemeinschaft, aus der sie ausgegangen, sondern nur darauf, dass sie sich, getrieben von dem sie inspirirenden Geiste, aufgemacht haben (vgl. Apok. 6, 2), um einen Einfluss auf die Menschen auszuüben; daher εις τον κοσμον im indifferenten Sinne von Joh. 12, 19. — v. 2. εν τουτω) weist, wie 3, 24,

σκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, 3 καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀπῆκράτε ὅτι ἐρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν ἡδη. 4 ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ,

auf das anzugebende Unterscheidungszeichen voraus, woran man den Geist Gottes (wie er allein wirklich *ἐκ θεοῦ ἐστίν* v. 1) erkennt. Der Imperat. *γινώσκετε* ist auch nur die Form, in der er sie daran erinnert, dass sie ihn aus eigener Erfahrung kennen als den Geist, welcher mit dem *πιστεῖν* (3, 23) das rechte Bekenntnis wirkt und so selbst als in dem Gläubigen und durch ihn bekennend charakterisirt werden kann (*ὁμολογεῖ*, vgl. 2, 23. Joh. 12, 42). So wird das Erkennungszeichen des Geistes aus Gott zugleich zum Zeichen, dass man diesen Geist hat oder dass Gott in uns ist (3, 24). Daher wird der Inhalt des Bekenntnisses durch den Namen *Ἰησ. Χριστ.* bezeichnet, dem zu glauben nach 3, 23 die erste Grundforderung Gottes ist, aber mit dem gegen die Irrlehre der Pseudopropheten gerichteten Zusatz: als in Fleisch gekommen. Dass der himmlische *Χριστός* sich nicht etwa nur irgendwann und wie — mit dem Menschen Jesus vereinigt hat, sondern in sinnenfälliger (menschlicher) Existenzweise (*ἐν σαρκί*), in welcher er seine uranfängliche Gotteaherlichkeit offenbaren konnte (vgl. Joh. 1, 14), aufgetreten und so mit dem Menschen Jesus eine Person ist (2, 22), deren Charakteristikum ebenso seine durch den Namen *Χριστός* bezeichnete ewige Gottheit, wie sein Aufgetretensein (Bem. das Part. Perf. *ἐληλυθότα*) in Fleisch, das sein geschichtliches Heilsmitterthum ermöglichte, ist: das ist der Glaube und das Bekenntnis der Gemeinde im Gegensatz zu den Pseudopropheten. — v. 3. *μη*) weil der Relativsatz (vgl. 2, 4. 3, 10. 14) den Fall setzt, dass einer nicht bekennt den von dem Geist aus Gott bekannten Jesus, der eben weil er ihn nicht für identisch mit dem *Χριστός* hält (2, 22), nicht durch *Ἰησ. Χρ.* bezeichnet wird. Was sie sonst von ihm aussagen, ist ganz gleichgültig, weil es doch nur der geschichtlichen Erscheinung gegenüber Lüge ist. Bem. den rückweisenden Artikel. — *το τοῦ ἀντιχρ.*) scil. *πνεῦμα*. Eben darum, weil es der eine antichristliche Geist ist, der in den Pseudopropheten wirkt und sie treibt, diesen Jesus nicht zu bekennen, konnte der Verf. 2, 18 sagen, in den vielen Antichristen sei der geweisagte Antichrist gekommen, und jetzt, der Geist des Antichrist, von dessen Kommen sie Kunde haben (bem. das Perf.), sei schon in der Welt (*ἐν τ. κόσμῳ*), entsprechend dem *εἰς τ. κόσμῳ* v. 1, vgl. Joh. 1, 10). Zu dem nachdrucksvollen *ἡδη* am Schluss vgl. Joh. 4, 36. — v. 4. *υμεῖς*) appellirt an ihr eigenes Bewusstsein über ihren Ursprung aus Gott, den er ihnen in dem *εσμεν* 3, 1 ausdrücklich bezeugt hat; und an die geschichtliche Thatsache, dass sie den Pseudopropheten gegenüber Sieger geblieben sind (2, 13 f., bem. das Perf.), indem sie dieselben zum Aus-

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. 6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ

scheiden aus der Gemeinde genöthigt haben (2, 19), womit sie selbst bezeugten, dass der Geist der Pseudopropheten der antichristliche war. — οτι Dieser Sieg, der ihr Festhalten am Glauben und Bekenntniss voraussetzt, war nur möglich, weil Gott, der in ihnen ist, grösser (μείζων, wie 3, 20, aber hier nach dem Kontext: an Macht) ist als der Teufel, der in der (gottfeindlichen) Menschenwelt ist (vgl. den αρχων τ. κοσμ. Joh. 12, 31. 14, 30), und also auch in den Pseudopropheten war. Daraus folgt aufs Neue, dass ihr durch Gott gewirktes Festhalten am Glauben Bewährung des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen war (3, 24). — v. 5. αυτοι κτλ.) spricht es ausdrücklich aus, was v. 4 vorausgesetzt, dass sie (die Pseudopropheten im Gegensatz zu den υμεις v. 4) der Welt angehören (vgl. zu diesem Sinn von ειναι εκ 2, 19), in welcher der Teufel herrscht. — δια τουτο) vgl. 3, 1: Darum stammt auch ihr Reden aus der Welt, die ihre eigene (gottwidrige) Weisheit hat; und die Welt hört auf sie (ακουειν c. gen., wie Joh. 8, 43. 47), weil die Welt das Ihre (ihre eigene Weisheit) liebt (vgl. Joh. 15, 19). — v. 6. ημεις) Im Gegensatz zu den Pseudopropheten schliesst sich der Verf. mit allen Verkündigern der Wahrheit zusammen, die, wie die υμεις v. 4 aus Gott sind. — ο γινωσκων τ. θ.) führt die Charakteristik derer, die aus innerer Wesenssympathie auf sie hören, auf den tiefsten Grund ihres εκ τ. θεου ειναι zurück, da dies Erkennen, das, wie alles Erkennen, ein vom Geist gewirktes ist (2, 20 f. 27), erst das Sein in Gott (2, 3. 5), und das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (2, 28 f.). Im Gegensatz kehrt er zu dem εκ τ. θεου zurück, nur durch das vorantretende ουκ εστιν betonend, dass, weil bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln, sie der Sympathie und Empfänglichkeit für ihre Predigt entbehren. Es handelt sich aber bei den Lesern nicht um das erstmalige, sondern um das dauernde Hören, weil sie ja ihre Gotteserkenntniss, die der Grund ihrer Gotteskindschaft ist, ohne Hören nicht erlangen konnten. — εκ τουτου) statt εν, wie 3, 24: Daraus, wer sie hört (ob die, welche aus Gott, oder die, welche nicht aus Gott sind) erkennen wir, d. h. (der Sache nach) unterscheiden wir den Geist, der der Wahrheit angehört (vgl. Joh. 14, 17) und auf den darum die hören, die aus der Wahrheit sind (3, 19), von dem Geist des Irrwahns (πλανης, wie 2 Petr. 2, 18. 3, 17), auf den die Welt hört. Auch aus diesem zweiten Erkennungszeichen neben dem v. 2 Genannten ergibt sich, wonach man die Geister prüfen soll (v. 1); dasselbe wird aber zugleich zu einem neuen Mittel für die Bewährung der eigenen Heilsgewissheit im Sinne von 3, 23 f. Denn wenn der in den rechten Lehrern wirkende

ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

7 ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἔστιν καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς

Geist der Wahrheit nur von denen gehört wird, welche auf Grund ihrer (geistgewirkten) Erkenntniss Gottes aus Gott sind, so gehören die Leser, die des Apostels Wort hören, sicher zu denen, deren rechter Glaube bezeugt, dass sie von demselben Geist getrieben werden.

v. 7—18. Auch diese an seine Geliebten (v. 1) adressirte Ermahnung zum gegenseitigen Lieben bildet nur die Ueberleitung zu der Meditation darüber, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots 3, 23, nämlich das Lieben überhaupt (ἡ ἀγάπη = το ἀγαπᾶν) aus Gott her stammt, wie das Bekenntniss der Wahrheit und der Geist, der es wirkt (v. 2). Der Verf. bleibt aber nicht dabei stehen, daraus zu folgern, dass jeder Liebende ein aus Gott Gezeugter sein muss (bem. das Perf. γεγέννηται), woraus bereits folgt, dass Gott in ihm bleibend sein und wirken muss (3, 24), sondern er geht auch hier zurück (wie v. 6) auf das Erkennen Gottes als die Voraussetzung des Gezeugtseins aus Gott, weil, wenn dieses, das, wie alles Erkennen (2, 20 f. 27), durch den Geist gewirkt wird, im Lieben sich bewährt, auch die Erfüllung jenes zweiten Grundgebots (3, 23) ein Zeichen ist, dass Gott durch seinen Geist in uns wirkt. — v. 8. ὁ μὴ ἀγαπῶν) wie 3, 10. 14. In der Umkehrung des Gedankens geht der Verf. wieder dahin weiter, dass, wenn einer nicht liebt, er Gott nicht nur nicht erkennt, sondern noch gar keinen Anfang mit dem Erkennen Gottes gemacht hat (bem. den Aor.). — οτι) weil Gott seinem (recht erkannten) Wesen, d. h. seinem ihm wesentlichen Gesamtverhalten nach Lieben ist. Die Begründung setzt voraus, dass die Erkenntniss Gottes unser Wesen nothwendig zu einem dem seinen gleichen bestimmen muss, und dass die Zeugung aus Gott, die dieses wirkt, sich durch das (geistgewirkte) Erkennen Gottes vermittelt (v. 7). — v. 9. ἐν τούτῳ) vorausweisend, wie 3, 24. Das bis dahin unbekannte Lieben Gottes, welches sein Wesen ausmacht (v. 8), ist kundgeworden (ἐφανερώθη, wie 1, 2) in der Sendung des Sohnes, aber nicht nur an sich, sondern in unserm Innern (ἐν ἡμῖν), da es darauf ankommt, was uns in dem (geistgewirkten) Erkennen Gottes sein Lieben kundgemacht hat. Daher das mit Nachdruck vorangestellte τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (Joh. 3, 16), da nur, wenn der Gesandte in dieser seiner Qualität erkannt wird, was nur durch den Geist geschieht (Joh. 16, 14), der ihn bekennt als das, was er ist (v. 2), in der Thatsache seines Gesandtseins (bem. das Perf.) das volle Wesen des göttlichen Liebens sich offenbart. Die ganze Grösse dieser Liebe zeigt nicht nur die universelle Be-

τον κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 11 ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. 12 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν

stimmung der Sendung für die (gottfeindliche) Menschenwelt (απεστ. εἰς τ. κοσμον, wie Joh. 3, 17), sondern auch ihr höchster Liebeszweck (ἵνα), der sich freilich nur an den Gläubigen verwirklicht. Gemeint ist das wahre Leben (1, 1 f. 3, 14), das der Gläubige unmittelbar durch den Sohn empfängt (vgl. Joh. 5, 24. 6, 51. 57). Auch dieser Liebeszweck jener Sendung kann nicht durch die Thatsache als solche, sondern nur durch den Geist in unserm Inneren kund werden. — v. 10. nimmt das ἐν τούτῳ aus v. 9 auf, um zu sagen, dass in dieser höchsten Liebesoffenbarung nicht nur Gottes Lieben, sondern das Lieben überhaupt, von dem es v. 7 hiess, dass es aus Gott ist, in seinem wahren Wesen offenbar wird. Es zeigt dieses sein Wesen nicht in unserm Geliebthaben Gottes (ἠγαπήκαμεν, vgl. III, 6, b), das (auf Grund von Deut. 6, 5) doch in allen Frommen vor Christo schon irgendwie vorhanden sein musste oder doch sollte (vgl. Joh. 5, 42), sondern in der vor Augen liegenden Thatsache, dass er (αυτος im Gegensatz zu ημεῖς) seine Liebe zu uns in der Sendung seines Sohnes erwies (bem. die Aor. u. zu ἠγαπήσεν Joh. 13, 1), der nach 2, 2 als der Urheber der Sühne für unsere Sünde bezeichnet wird, weil in der dazu erforderlichen Hingabe des Sohnes in den Tod seine Liebe sich uns am glänzendsten offenbart. — v. 11. ἀγαπητοί Die aus v. 7 wiederholte Anrede leitet, wie dort, die Ermahnung zum gegenseitigen Lieben ein, das jetzt lediglich als unsere Pflicht erscheint (οφείλομεν, wie 3, 16), wenn doch (εἰ, wie 3, 13) Gott uns so sehr (οὕτως, wie Joh. 3, 16) geliebt hat, wie v. 10 gezeigt ist, wobei wieder, wie v. 8, vorausgesetzt ist, dass die Erkenntniss des göttlichen Liebens, das nach v. 8 sein Wesen selbst ausmacht, nothwendig in uns gleiches Lieben wirken muss. — v. 12. θεὸν οὐδεὶς πώποτε) wie Joh. 1, 18, nur mit τεθεαται (1, 1), um auszudrücken, dass noch keiner jemals das (an sich unsichtbare, aber ihm irgendwie sichtbar gewordene) göttliche Wesen zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht hat und so zur Erkenntniss desselben im Sinne von v. 8 gelangt ist (bem. das Perf.). — ο θεος ἐν ἡμῖν μενεῖ) Dass dies nicht die Folge davon ist, wenn wir einander lieben, sondern vielmehr daraus ersehen wird, ergibt sich daraus, dass damit zugleich das Lieben Gottes (v. 9), dessen Offenbarung mit der Hingabe des Sohnes für uns begonnen hat, zur Vollendung gekommen ist in uns (τετελεωμενη, wie 2, 5), was ja als eine in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache, die in der Vergangenheit liegt (bem. das Part. Perf.), nicht Folge unsers Liebens sein kann. Es ist die höchste Offenbarung seiner Liebe,

μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. 13 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν. ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

14 Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου. 15 ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει

wenn er sein eigenstes Wesen (und das ist sein Lieben, vgl. v. 8) in uns verwirklichte. Zur Sache vgl. 3, 1. — *εν τούτῳ*) kann nicht vorausweisen, wie 2, 3, sondern nur rückwärts wie 2, 5, weil sonst die Gedankenkette abgerissen wird. Daran also, dass in dem gegenseitigen Lieben, welches auch nach v. 7 aus Gott her stammt, Gottes Lieben an uns sich vollendet, erkennen wir, dass er in uns bleibt. Weil aber der Verf. ganz zu 3, 24 zurückkehrt, nennt er zuvor unser Bleiben in ihm, das überall die Voraussetzung davon bildet. — *οτι*) kehrt ebenfalls zum Schluss von 3, 24 zurück, doch so, dass jetzt nicht der Geist es ist, durch den Gott in uns bleibt, sondern indem dies Erkennen darauf zurückgeführt wird, dass er uns von seinem Geist (*εκ*, wie Joh. 16, 14 f.) zu dauerndem Besitz gegeben hat (*δεδωκεν*, wie 3, 1). Da Niemand je Gottes Wesen geschaut (v. 12), so kann nur sein Geist uns bezeugen, dass Gott es ist, der in uns bleibt und seine höchste Liebe offenbart, indem er sein Liebeswesen in uns verwirklicht, nachdem er uns ihn in Christo hat schauen lassen und dadurch unser Sein in ihm bewirkt hat. Damit schliesst der Nachweis, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots (3, 23) eine Bürgschaft unsers Heilsstandes ist, die freilich in anderer Weise wie das Glauben und Bekennen durch den Geist vermittelt ist, da dieser bei Joh. nie wie bei Paulus das Prinzip des praktisch sittlichen Lebens ist, sondern ausschliesslich des Erkennens.

4, 14—5, 12. Liebe und Glaube als Gewähr der Heilsgewissheit. — *ημεεις*) Der Verf. schliesst sich mit den andern Augenzeugen zusammen (*τεθεαμεθα*, wie 1, 1), deren Zeugnis (*μαρτυροουμεν*, wie 1, 2) neben das Zeugnis des Geistes tritt (vgl. Joh. 15, 26), um den neuen Ausgangspunkt zu bilden für die nochmalige Betrachtung der Bedeutung, welche die Erfüllung der beiden Gebote (3, 23) für das Christenleben hat. Auch ihr Zeugnis hat zum Inhalt die Sendung des Sohnes (v. 9) durch den Vater, wie Gott hier von vorn herein heisst, weil Jesus selbst am liebsten von dem Vater sprach, der ihn gesandt (Joh 5, 36. 6, 57. 10, 36), und den Liebeszweck derselben zur Errettung der Welt (*σωτηρα τ. κοσμου.*, wie Joh. 4, 42). — v. 15. *ος εαν*) vgl. 3, 22. Das Bekenntnis derer, die auf das Apostelwort hören (v. 6), ist auch hier, wie v. 2, im Gegensatz zu der Irrlehre (2, 22) formuliert, nur dass Jesus (vgl. IV, 3, a) hier nicht durch *ο Χριστος*, sondern nach v. 14 gleich als der Sohn Gottes bezeichnet wird, da dieser Name für den Verf. nur das ewige gottgleiche Wesen des in Fleisch gekommenen *Χριστος* bezeichnet (vgl.

καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ. 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. 17 ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς

Joh 20,31). Das Festhalten an diesem Bekenntniss beweist ebenso, dass Gott in uns bleibt, wie das gegenseitige Lieben. Dass diese Gemeinschaft mit Gott nicht etwa als die Folge des Bekenntnisses gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Bleiben Gottes in uns erst auf seine Voraussetzung (v. 12, vgl. 3, 24) zurückgeschlossen wird. Obwohl also der Verf. zunächst vom Lieben handeln will, wird doch vorausgeschickt, dass das auf das apostolische Zeugnis (v. 14) sich gründende Bekenntniss aus derselben Quelle stammt, wie die Liebe (v. 12), um sofort die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der einheitlichen *επιτολη* 3, 23 betonen zu können. — v. 16. *καὶ ἡμεῖς*) fasst die Augenzeugen v. 14 mit denen zusammen, die sich zu ihrer Lehre bekennen (v. 15), weil beide zu der Erkenntniss und dem Glauben an die göttliche Liebe gelangt sind (bem. die Perf.), jene durch eigenes Anschauen des Lebens Jesu, diese durch ihre Verkündigung. Durch den Hinzutritt des zuversichtlichen Ueberzeugtseins zu dem Erkannthaben (vgl. auch Joh. 17, 8) erlangt dieses erst seine volle Gewissheit. — *ἐν ἡμῖν*) vgl. v. 12. Die in Christo offenbarte Liebe Gottes wird erst ganz erkannt und geglaubt, wenn sie als eine, die an uns selbst ihren Gegenstand hat (vgl. Joh. 17, 26), erfahren wird. — *καὶ*) schliesst an diese persönliche Erfahrung davon, dass Gottes Wesen Liebe ist (v. 8), die einfache Consequenz, dass, wer im Lieben bleibt, eben damit in Gott bleibt, der ja Lieben ist, und dass mit der Liebe, die in ihm ist, Gott selbst in ihm bleibt. Dass unser Lieben also die Gewähr unsers Heilsstandes ist, bedarf dann freilich keines Nachweises mehr, wenn im Glauben Gottes Wesen als Liebe erkannt ist. — v. 17. *ἐν τούτῳ*) rückweisend wie v. 13: in diesem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe ist das Lieben zur Vollendung gekommen (2, 5) unter uns (2, 19), d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde. — *ἵνα*) Als eine von Gott selbst gewirkte (vgl. v. 7) hat diese Vollendung unsers Liebens geradezu die Absicht, uns die völlige Freudigkeit und Zuversicht der Heilsgewissheit zu geben und zwar nicht nur für jetzt, wie 3, 21, sondern auch am Tage des Gerichts (vgl. 2 Petr. 2, 9. 3, 7), wie 2, 28, wo dieselbe ja auch von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht war, wie hier von dem damit als identisch erkannten Bleiben in der Liebe. — *καθὼς ἐκεῖνος*) wie 2, 6. 3, 3. 7. Das tert. comp. ist das Sein Christi im Vater, das seine Jünger an dem Erhöhten erst ganz wahrnehmen (Joh. 14, 20), und an dem sie selber nach 17, 21 Theil nehmen sollten. Ist die Erfüllung dieser Verheissung durch ihr Bleiben in der Liebe sichergestellt, so gehören sie der gottfeindlichen Menschenwelt (Joh. 16, 11), in deren Mitte

λεινός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. 18 φόβος οὐκ ἐστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. 19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. 20 ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ

sie noch leben (ἐν τῷ κόσμῳ), nicht mehr an, und können dem Gericht, dem dieselbe verfällt, nicht verfallen, weil sie ja in demselben Verhältnisse zu Gott stehen, wie der bereits zu seiner Herrlichkeit eingegangene Christus. — v. 18. φόβος) vgl. 1 Petr. 1, 17. Der allgemeine Satz, dass Furcht, die den Anderen flieht, nicht in der Liebe ist, die nach ihm verlangt, wie seine folgende Erläuterung, soll kontextmässig auf die Furcht vor dem Richter (v. 17) angewandt werden, auf den sich ja unser Lieben (v. 16) immer zunächst richten muss (vgl. auch 2, 5). — τελεία) vgl. Jak. 1, 4. 3. 2. Die vollkommene Liebe hat nicht nur keine Furcht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich, sondern treibt sie aus (ἐξω βάλλει, vgl. Joh. 15, 6), weil die Furcht ihre Strafe (κόλασιν, wie Ezech. 14, 3 f. 2 Makk. 4, 38. Matth. 25, 46) eben darin hat, dass sie das Liebesverhältniss stört und den Genuss desselben trübt. — ο δε φοβούμενος) Bem. die subjektive Wendung in der Umkehrung des Hauptsatzes: wer sich fürchtet, sodass seine Liebe die Furcht nicht ausgetrieben hat, der ist nicht zur Vollkommenheit gelangt (2, 5) in der Liebe. — v. 19. ἡμεῖς) mit starkem, durch das Asyndeton gehobenen Nachdruck im Gegensatz zu ο φοβούμενος: wir sind nicht solche, die sich fürchten, wir lieben (Indic.). Das Objekt fehlt mit Absicht (vgl. II, 7, a), weil es sich ebenso um das Lieben Gottes (v. 18), wie um die Bruderliebe (v. 17) handelt. Das auf Gott bezügliche αὐτός zeigt, dass bei der κρίσις wie bei φόβος an Gott gedacht war; das πρῶτος hebt noch stärker als das Adv. hervor, dass er mit dem Lieben den Anfang gemacht (vgl. v. 7), all unser Lieben also nur die Wirkung seines unsrerseits erfahrenen Liebens (v. 16) ist von der Sendung des Sohnes (v. 10) bis zur Vollendung seines Liebens an uns (v. 12). Bem. den Aor., der dies als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit bezeichnet. — v. 20 zeigt, wie zu diesem ἀγαπᾶν die Bruderliebe ebenso nothwendig gehört, wie die Gottesliebe. Zu εἰπῆτις εἶπῃ vgl. 1, 6, zum ὅτι rec. 2, 4, zu μισῇ mit dem nachdrücklich vorantretenden Objekt 2, 9, zu ψεύστης 2, 4, zu ο μὴ ἀγαπ. v. 8. Dass im Begründungssatz nur von dem Nichtlieben die Rede ist, zeigt, dass der Fall des Bruderhasses auch hier nur um des Kontrastes willen gesetzt ist. — ον ἑώρακεν) vgl. 1, 1. Dass er den Bruder stets als das nächstliegende Objekt des Liebens vor Augen hat, zeigt die grössere Leichtigkeit der Bruderliebe. Zu ον δυνάται vgl. III, 2, b. — v. 21. καὶ) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt nicht nur in

δύναται ἀγαπᾶν. 21 καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

V, 1 πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. 2 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. 3 αὕτη γάρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεταί

der Natur der Sache, sondern beruht auch auf einem ausdrücklichen Gebote Gottes. Zu dem vorausweisenden ταύτην vgl. 1, 5. 3, 11, zu εχομεν απο 2, 20, zu ινα 3, 23. Das αὐτου kann kontextmässig nur auf Gott gehen, obwohl an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum (Matth. 22, 37 ff.) gedacht ist. Bem. die Rückkehr zu 3, 23, welche die Nachweisung, dass das Lieben die Gewähr unsrer Heilsgewissheit ist, abschliesst.

5, 1—12 ist der zweite Abschnitt dieses Theils, der vom Glauben handelt, wie der erste 4, 16—21 von der Liebe, obwohl er, wie dieser (v. 14 f.), im Eingange nachdrücklich die Unzertrennlichkeit beider hervorhebt (5, 1 f.). — ο πιστευων) Da der Glaubensinhalt im direkten Gegensatz gegen die These der Antichristen (2, 22) formulirt wird, ist nicht an den grundlegenden Glaubensakt, das πιστευσαι 3, 23, sondern an das dauernde Festhalten des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrlehre gedacht, das, wie die Ueberwindung derselben (4, 4), auf das Gezeugtsein aus Gott zurückgeführt werden muss. Da dieses nun naturnothwendig ein Liebesverhältniss zwischen dem Erzeugten und dem Erzeuger setzt, so kann Joh. mit dem Satze, dass dieses ebenso nothwendig die Miterzeugten mit umfasst, an 4, 20 f. anknüpfen und so zu dem Satze 4, 7 zurückkehren, wonach die Bruderliebe dasselbe Gezeugtsein aus Gott voraussetzt, wie das Festhalten des Glaubens. Zu dem fehlerhaften και nach αγαπα vgl. III, 6, a. — v. 2. εν τούτω) rückweisend, wie 2, 5: an diesem Naturgesetz erkennen wir, dass das Lieben der Gotteskinder (also der Miterzeugten v. 1) allemal dann eintritt, wann oder sobald als wir (οταν c. conj., vgl. Win. § 42, 5) Gott (also den Erzeuger v. 1, mit Nachdruck vorangestellt) lieben. Da jenes Naturgesetz aber durch ausdrückliches göttliches Gebot sanktionirt ist (4, 21) und seine Vollziehung von der Erfüllung dieses Gebotes abhängt, setzt der Verf. κ. τ. εντολας αυτ. ποιωμεν (vgl. III, 6, a) hinzu, worin ausdrücklich statt des sonst geläufigen τηρειν (2, 3 ff.) die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens betont wird (vgl. den Gegensatz in 4, 20). — v. 3. αυτη) vorausweisend, wie 1, 5, begründet nur die in v. 2 liegende Voraussetzung aus 2, 5, wonach die Liebe zu Gott in dem umfassenden Halten seiner Gebote überhaupt (vgl. Joh. 14, 31) besteht, d. h. sich bewährt. Der Satz mit ινα, obwohl ein Sollen enthaltend (3, 11), das in

οὐκ εἰσὶν, 4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. καὶ αὐτὴ ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. 5 τίς ἐστὶν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 6 οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. καὶ τὸ

und mit der Liebe zu Gott gegeben ist, bleibt doch reiner Expositionssatz zu αὐτῇ (vgl. Joh. 4, 34. 6, 29. 17, 3). — βαρεῖαι) vgl. Exod. 18, 18. Matth. 23, 4. 23. Im Kontext gilt es natürlich von den Gottliebenden, dass für sie die Gebote nicht schwer sind, da sie nur, wenn ihre Erfüllung unsre Kraft übersteigt, als eine drückende Verpflichtung (schwere Last) empfunden werden. Zur Sache vgl. Matth. 11, 28 f. — v. 4. παν) wie Joh. 6, 37. 39. 17, 2. Der neutrische Ausdruck bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen (zu denen nach v. 1 der Gläubige, wie der Liebende gehören) der Kategorie nach als die die (gottfeindliche) Menschenwelt (2, 2) überwindende Macht, weil nur, wenn die von ihr ausgehende Versuchung zur Uebertretung aller sittlichen Gebote Gottes (2, 13. 14) für die Gottgezeugten überwindbar ist, dieselben nicht schwer sein können. Dass aber der Verf. und die Leser aus Gott gezeugt sind, erhellt daraus, dass ihr Glaube, wie er v. 1 formulirt ist, sich thatsächlich als die Macht erwiesen hat, welche die Welt, d. h. die von ihr ausgehende Versuchung zur Irrlehre besiegte. Zu dem auf ἡ πίστις ἡμῶν vorausweisenden αὐτῇ vgl. v. 3, zu ἡ νίκη (1 Makk. 3, 19. 2 Makk. 10, 28), das nach bekannter Metonymie für die den Sieg über die Welt erringende Macht steht, vgl. Joh. 11, 25, zu ἡ νικήσασα, das durch den Aor. auf eine geschichtliche Thatsache hinweist, vgl. 4, 4, zu νικᾶν τ. κόσμ. Joh. 16, 33. — v. 5. τις ἐστίν) vgl. 2, 22, kehrt zu v. 1 zurück, indem der Gläubige eben durch diese Ueberwindung der Welt sich nach v. 4 als von Gott gezeugt bewährt. Zu dem δε nach ἐστίν vgl. III, 1, c. 2, c. — ο υἱος τ. θεου) wie v. 1 im Gegensatz zu der Irrlehre 2, 22, da der Χριστός, dessen Identität mit dem geschichtlichen Jesus sie leugnete, für den Verf. bereits der ewige gottgleiche Sohn ist. — v. 6. οὗτος) geht auf den Jesus, von dessen Identität mit dem Sohne Gottes jeder Gläubige überzeugt ist (v. 5). — ο ἐλθῶν) Der Art. weist auf den hin, dessen geschichtliches Auftreten (2, 18. 4, 3) bekanntermassen durch Wasser und Blut hindurchging. Die bekannte geschichtliche Person, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze eines blutigen Todes starb, bezeichnet die nachgebrachte Apposition zu οὗτος als den Jesus, den die Gemeinde als Ἰησ. Χρ., d. h. als den mit dem Gottessohne identischen Χριστός bezeichnet. — οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον) Näherbestimmung zu ο ἐλθῶν. Dieselbe liegt aber nicht im Wechsel der Präposition, sondern darin, dass die Irrlehrer noch allenfalls zugeben konnten, dieser Jesus Christus sei in dem Wasser (an das bei δι' ὕδατος gedacht war, daher der Art.), d. h.

πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια·
 7 ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, 8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ
 καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. 9 εἰ τὴν μαρτυρίαν
 τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων
 ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν

in der Taufe gekommen, sofern ja in ihr sich der himmlische Christus mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sicher nicht *εν τ. υδ. και το αιματι*, da derselbe sich jedenfalls vor dem blutigen Tode von dem Menschen Jesus schied, während den Gläubigen alles daran lag, dass gerade der Sohn Gottes am Kreuze gestorben (4, 10), sein am Kreuze vergossenes Blut das Blut des in Fleisch gekommenen Jesus Christus war (4, 2). — *και το πνευμα*) Der von Gott allen Gläubigen mitgetheilte Geist (3, 24) ist das Zeugende (zum Neutr. vgl. v. 4), d. h. das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuz gestorbene Jesus der Gottessohn oder *Χριστος* sei, weil der Geist die Wahrheit (d. h. nach bekannter Metonymie, wie Joh. 14, 6, Vermittler der Wahrheit) ist, die er aus unmittelbarer Anschauung kennt (Joh. 16, 13), und von der er darum zeugen kann. — v. 7. *οτι*) begründet, was in v. 6 indirekt liegt, dass es Wahrheit ist, was er bezeugt, daraus, dass, wie nach der Rechtsregel Deut. 17, 6. 19, 15 zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen gehören, auch hier drei sind, die da zeugen, wodurch der Geist erst personifizirt, und in eine Reihe mit zwei anderen Zeugen gestellt wird. — v. 8 erläutert dies dahin, dass neben ihm die beiden v. 6 durch *υδωρ* und *αιμα* bezeichneten geschichtlichen (von den Augenzeugen bezeugten, vgl. Joh. 15, 26) Thatsachen seines Lebens als Zeugen auftreten, sofern die Taufe durch die bei ihr erfolgte Geistesmittheilung die Gottessohnschaft (Joh. 1, 32) und sein blutiger Tod durch die Unterlassung des Beinzerbrechens und den Lanzenstich die Messianität (Joh. 19, 35 ff.), d. h. im Sinne des Verf. ebenfalls seine Gottessohnschaft bezeugen, und somit die drei (mit ihrem Zeugen) auf das eine Ziel (die Bezeugung seiner Gottessohnschaft) gerichtet sind. Zu dem *εισιν εις* vgl. das analoge *εστιν προς* Joh. 11, 4. — v. 9. *ει*) wie 3, 13, setzt den thatsächlich überall vorkommenden Fall, dass wir nach der dem Verf. v. 7 vorschwebenden Rechtsregel ein durch Zusammenstimmen dreier Zeugen bekräftigtes Zeugnis von Menschen als gültig annehmen (Joh. 3, 11. 32 ff.). — *μειζων*) wie 3, 20. 4, 4, hier nach dem Kontext: grösser an Beweiskraft. — *οτι*) begründet, wie v. 7, dass der Allgemeinsatz, das Zeugnis Gottes sei grösser als das Menschenzeugnis, auf den vorliegenden Fall Anwendung leidet. Dann weist aber das *αυτη εστιν* (wie *ουτος εστιν* v. 6) rückwärts auf das Zeugnis der drei Zeugen, und sagt von ihm aus, dass es das Gotteszeugnis sei, das seiner Natur nach grösser als jedes Menschenzeugnis, weil er in ihm ein dauernd gültiges Zeugnis abgelegt hat (bem. das Perf. *μεμαρτυρηκεν* und dazu

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 11 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζῶν ἰαώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν, καὶ αὕτη

Joh. 1, 34) in Betreff seines Sohnes. Hinsichtlich des Geisteszeugnisses ist das von selbst klar (vgl. 3, 24), aber auch das Zeugnis des Wassers beruht ja auf einem Gotteswort an den Täufer (Joh. 1, 33), wie das des Blutes auf dem Gotteswort der Schrift (Joh. 19, 36 f.), das nach Joh. 5, 37 ein direktes Gotteszeugnis ist. Wenn aber diese Begründung des Glaubens durch das dreifache Gotteszeugnis (v. 6—9) erklärt, warum derselbe die Welt überwindet (v. 5), so bildet diese Erörterung doch nur den Uebergang dazu, dass es für die Gottessohnschaft Jesu noch ein ganz andersartiges Zeugnis giebt, welches abschliessend zeigt, wie der Glaube als solcher die Gewähr der Heilsgewissheit in sich trägt. — v. 10. ο πιστευων εἰς) Der Sache nach gleich ο πιστ. σι v. 5, also das Ueberzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes oder die Gottessohnschaft Jesu, wie es aus den Zeugnissen v. 6—9 entsteht. — τὴν μαρτυρίαν) geht nicht auf das Gotteszeugnis v. 9, das sicher als solches bezeichnet wäre, da ja v. 11 gerade auf diese seine Qualität reflektirt wird, sondern, wie Joh. 5, 34, auf das in Rede stehende Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu. Der Gedankenfortschritt liegt gerade darin, dass der Gläubige, der ja jener Zeugnisse garnicht mehr bedarf, weil auf Grund derselben sein Glaube eben entstanden ist, das betreffende Zeugnis in seinem Inneren hat. Zu der Vernachlässigung der Reflexion in ἐν αὐτῷ vgl. 3, 15. — ο μὴ πιστευων τῷ θεῷ) zeigt klar, dass im Gegensatz ein Glaube gedacht ist, der dadurch entsteht, dass man dem Gotteszeugnis Glauben schenkt und dadurch Gott für wahrhaftig erklärt, während, wenn man ihm diesen Glauben verweigert (bem. die subj. Negation), man Gott, der dies Zeugnis ablegt, zum Lügner gemacht hat (vgl. 1, 10) und, so lange man im Unglauben bleibt, beständig macht (bem. das Perf.), weil man thatsächlich ungläubig geblieben ist (bem. die obj. Negation) mit Bezug auf sein v. 9 erwähntes Zeugnis. Diese scheinbare Rückkehr zu v. 9 soll nur erklären, warum die Aussage über das Zeugnis, das man in seinem Inneren hat, auf den Gläubigen beschränkt wurde, der es kaum mehr zu bedürfen schien. Dass ein solcher Frevler an Gott es nicht haben kann, erhellt aus dem, was sofort über dies Zeugnis gesagt wird. — v. 11. κ. αὕτη ἐστίν) wie 1, 5. Gemeint ist aber wieder nicht das Gotteszeugnis v. 9, sondern das Zeugnis, das nur der Gläubige in seinem Inneren hat, indem ewiges Leben (bem. das nachdrückliche Voranstellen des Objekts), wie es der Gläubige unmittelbar besitzt (Joh. 6, 40. 47), uns (den Gläubigen) Gott selbst gegeben hat, der es ja dem nicht geben wird, der ihn zum Lügner macht. — καὶ) noch von σι

ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. 12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

13 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 14 καὶ αὕτη ἐστίν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα

abhängig; denn nur, weil dieses Leben in dem Sohne begründet ist (Joh. 3, 15), der wegen seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater im Besitz dieses Lebens ist (Joh. 5, 26. 6, 57) und darum dasselbe vermitteln kann (vgl. 1, 1f.), ist das uns von Gott geschenkte, aber durch ihn vermittelte Leben ein Zeugnis für seine Gottessohnschaft. — v. 12. ο ἔχων τ. υἱον) vgl. 2, 23. Nur wer in Jesu den gottgleichen Sohn erkennt, der hat den Sohn, schaut in ihm den Vater (Joh. 14, 9) und hat, weil dieses Gottschauen an sich schon das ewige Leben ist (Joh. 17, 3), das wahre Leben. In der antithetischen Parallele entspricht der Hinzufügung von του θεου die Voranstellung von τὴν ζωὴν, weil Gott doch zuletzt die Quelle des Lebens ist, das man in und mit dem Sohne empfängt (Joh. 5, 26. 6, 57), und darum der es nicht haben kann, der Gott zum Lügner macht (v. 11). Hat aber der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist damit ja die denkbar höchste Gewähr der Heilsgewissheit gegeben, da für ihn die Entscheidung über Leben und Tod, Heil und Verderben bereits eingetreten, wie für den, der im Lieben der vollen Gottesgemeinschaft gewiss wurde (4, 16 ff.).

5, 18—21. Der Briefschluss. — ταῦτα) geht nur auf v. 11 f., da nur das dort Geschriebene ihnen zum vollen Bewusstsein bringen kann (ἵνα εἰδῆτε, vgl. 2, 29), dass sie, an die er schreibt, ewiges Leben haben, weil sie, wie das nachdrücklich an den Schluss gestellte τοῖς πιστεύουσιν (I, 1, c) sagt, eben die Gläubigen sind. Zu dem mit dem τω ονοματι 3, 23 synonymen εἰς το ὄνομα vgl. Joh. 1, 12. 2. 23. Damit beginnt aber der Briefschluss, weil auf diese Gewissheit die durch 3, 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes (4, 1—5, 12) hinauswollte; denn zum Lieben muss ja immer wieder ermahnt werden (3, 18. 4, 7. 11), wenn dasselbe die Gewähr der Heilsgewissheit sein soll, während der Glaube sie in dem durch ihn vermittelten Heilsbesitz schon an sich selber giebt. — v. 14. καὶ) knüpft an die Gewissheit des im Glauben besessenen Heiles an, weil sich damit für die Leser, wie für ihn (vgl. das ἔχομεν), die freudige Zuversicht im Verkehr mit Gott verbindet, die in der Gebetserhörang als wohl begründete erprobt wird (3, 22 f.). Zu αὕτη ἐστίν vgl. v. 11. Bem. den Wechsel des αἰτῆσθαι mit αἰτεῖν (3, 22), wie Jak. 4, 2f. mit 1, 5f. Joh. 15, 7. 16, 26 mit 15, 16. 16, 23f. Der Zusatz κατὰ το θελημα αὐτου (2, 17) enthält keine beschränkende Bedingung der verheissenen Erhörang, sondern nur die selbstverständliche Voraussetzung

κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. 15 καὶ ἐὰν οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν αἰτῶμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ. 16 ἐὰν τις εἰδῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρ-

derselben, wonach der erhörlich Betende ein solcher ist, der in allem Gottes Willen thut (3, 22) und so auch seinem Willen gemäss betet. Zu *ακουειν* c. gen. vom empfänglichen Hören (4, 5 f.), das beim Gebet das Erhören einschliesst, vgl. Joh. 9, 31, 11, 41 f. — v. 15. *καὶ* löst die scheinbare Schwierigkeit, dass v. 14 mit der Zuversicht die Erhörung selbst identifizirt zu werden scheint. — *εἰαν οἶδαμεν*) vgl. IV, 2, c. Die inkorrekte Verbindung des *εἰαν* mit dem Indic. sollte wohl die Korrespondenz mit dem folgenden *οἶδαμεν* noch nachdrücklicher hervortreten lassen. Der Bedingungssatz nimmt lediglich den Begriff der *παρησια* auf, die eigentlich darin besteht, dass wir wissen, wie Gott uns erhört, was immer wir bitten (*ο εἰαν*, vgl. IV, 2, b und zur Sache Joh. 11, 42); aber dies Wissen ist unmittelbar identisch mit dem Wissen, wie wir das Erbetene stets bereits besitzen (*εχομεν*). — *τα αιτηματα*) vgl. 1 Reg. 3, 5. Dan. 6, 7, 13, erläutert durch *α ητηκαμεν* (bem. die Rückkehr zum Act.). Das Erbetene und darum uns noch Mangelnde verwandelt sich der Gebetszuversicht stets unmittelbar in ein (mittelst der Gewissheit der Erhörung ideell) Besessenes, sodass wirklich jene Zuversicht unmittelbar mit der Gebetserhörung identifizirt werden kann. — *απ αυτου*) vgl. III, 2, a gehört zu *εχομεν*, wie 2, 20 (vgl. 2, 27, 3, 22). — v. 16 zeigt, warum der Verf. noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam (v. 14 f.), weil man kraft derselben sogar die durch die Sünde eingetretene Störung des Heilsbesitzes beim Anderen, wo dieser sie nicht selbst auf dem 1, 9 gewiesenen Wege aufhebt, seinerseits aufheben kann, wenn auch nicht ohne Ausnahme. — *αμαρτανοντα αμαρτ.*) wie Lev. 5, 6. Ezech. 18, 24, hier bloss, um den Charakter der begangenen Sünde näher zu bestimmen, die nach seinem Urtheil (bem. die subj. Negation) keine Sünde zum Tode ist. Zum Ausdruck *αμαρτ. προς θανατον* vgl. Joh. 11, 4, zur Sache Num. 18, 22. Hebr. 10, 26 ff. Der Sündigende war also bereits durch den Glauben (v. 11 f.) zum Leben gelangt (3, 14); und da nur die definitive Glaubensverweigerung zum unwiderruflichen Tode führt (Joh. 8, 24), so kann die Todsünde nur im Abfall vom Glauben (vgl. 2, 19) oder (was nach allen Ausführungen des Briefes ohne einen solchen garnicht eintreten kann) der prinzipielle Libertinismus sein. — *αιτησει*) Der Apostel setzt als selbstverständlich voraus, dass der christliche Bruder, sobald er seinen Bruder sündigen sieht, für ihn bitten wird, damit Gott in ihm Erkenntniss seiner Sünde (1, 8) und gläubiges Verlangen nach der Sündensühne in Christo (2, 1 f.) wirke, was beides nur noch möglich ist, wenn die Todsünde noch nicht begangen war. — *δωσει αυτω ζωην*) vgl. Jak. 5, 20. Indem er der

τία πρὸς θάνατον οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. 17
 πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θά-
 νατον.

18 οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρ-
 τάνει, ἀλλὰ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πο-

Erhörung seines Gebetes gewiss ist (v. 15), wird er durch Erbittung dieser göttlichen Gnadenwirkung herbeiführen, dass der Bruder in den Heilsstand gelangt (v. 11 f.) in dem er in vollem Sinne doch noch nicht gewesen sein kann. — τοις ἁμαρτανουσιν) inkorrekte Apposition zu αὐτω, welche die Absicht hat, den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass dies überhaupt nur eintreten kann bei solchen, welche (d. i. wenn sie) nicht zum Tode gesündigt haben, worüber das Urtheil des Einzelnen (vgl. εἰαν τις εἶδη κτλ.) auch irren kann. Daher noch einmal die ausdrückliche Aussage, dass es eine Sünde zum Tode giebt (bem. das vorantretende εἰστιν mit Verbalbedeutung, vgl. Joh. 5, 45), von der er nicht rede. Zu ἵνα vgl. 3, 11. 23. 4, 21, zu ἐρωτήσῃ Joh. 4, 40. 14, 16. In der Verheissung, die er solchem Bitten gegeben, lag indirekt die Anforderung, dass man bitten solle, eine solche spricht er für diesen Fall nicht aus, weil das Gebet unerhörbar wäre (vgl. Hebr. 6. 4 ff.). Das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene ἐκείνης zeigt, dass dem Verf. die Sünde, die nicht zum Tode führt, doch das Hauptsubjekt ist, dass er jener nur als eines Ausnahmefalls gedenkt, in dem man es sich selbst zuzuschreiben hat, wenn eine Bitte unerhört bleibt. — v. 17. πᾶσα ἀδικία) vgl. 1, 9. Da jede Abweichung von dem normalen gottwohlgefälligen Wesen (2, 29. 3, 7) Sünde ist und es darunter auch Sünde giebt, die thatsächlich nicht Todsünde ist (bem. die objektive Negation), so bleiben der Fälle immer noch genug übrig, wo jene der Fürbitte gegebene Verheissung statt hat.

v. 18—20. οἶδαμεν) vgl. 3, 2. 14. Der empirischen Thatsache gegenüber, dass ein solches Sündigen oft genug vorkommen wird, verwahrt der Verf. seine Grundanschauung, wonach bei jedem, der im vollen Sinne ein aus Gott Gezeugter (bem. das Part. Perf.) ist, dieser Fall nicht vorkommt (3, 9). — ἀλλὰ) vgl. III, 6, a, nicht mehr von οὐ abhängig, weil es der Sache nach den Grund der eben ausgesprochenen Gewissheit enthält. — ὁ γεννηθεὶς) wer einmal aus Gott gezeugt ist (bem. das Part. Aor.), der bewahrt sich selbst (τηρεῖ ἑαυτὸν, vgl. IV, 2, a), wie Jak. 1, 27, vor jeder feindseligen Macht, welche jene Gotteswirkung aufheben könnte, und wird dadurch eben ein solcher, welcher durch sie dauernd bestimmt ist (γεγεννημένος). — ὁ πονηρός) vgl. 2, 13. Der Teufel ist eben die einzige gottfeindliche Macht, die dies thun will, und dieser ist der Selbstbewahrung des aus Gott Gezeugten gegenüber so ohnmächtig (vgl. Jak. 4, 7), dass er ihn auch nicht einmal anrühren kann (ἄπτειται,

νηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. 19 οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. 20 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμέν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ

vgl. Ps. 104, 15. Sach. 2, 12). Zur Sache vgl. Joh. 14, 30. — v. 19. οἶδαμεν) nimmt das οἶδαμεν v. 18 auf, um zu constatiren, dass das dort Gesagte auf ihn und die Leser zutrefte, die ja nach 4, 4. 6 aus Gott her (also γεγεννημένοι) sind, während von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesamtheit (ο κόσμος ὅλος, vgl. 2, 2) das Gegentheil gelte. Die zweite Vershälfte bildet, wie die von v. 18, zu der sie einen Gegensatz bildet, einen selbstständigen Satz. — ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται) vgl. 3 Makk. 5, 26. Ein Anrühren des Teufels kommt bei ihr garnicht mehr in Frage, weil sie ganz und gar in seiner Gewalt liegt, ihr machtlos dahingegeben ist. — v. 20. οἶδαμεν δὲ) erläutert mit dem näherbestimmenden δὲ, wiefern wir dies wissen können trotz der v. 16 f. erörterten, damit scheinbar im Widerspruch stehenden Fälle. — ἦκει) vgl. Joh. 8, 42, entspricht dem damit verbundenen Perf. δέδωκεν und bezeichnet daher nicht die Thatsache seiner Menschwerdung, sondern sein Gekommensein und Dasein als die Ursache davon, dass uns dauernd die Fähigkeit der Gotteserkenntnis verliehen ist. Zu διάνοια im Sinne von Erkenntnisvermögen vgl. Prov. 2, 10. Eph. 4, 18, zu ἵνα c. Ind. als reine Umschreibung des Inf. epexeg. zu διαν. Joh. 17, 3. Dass Gott ο ἀληθινός schlechthin heisst, erklärt sich nur daraus, dass sofort auch der Sohn Gottes, in dem sein Wesen offenbar (und darum erkennbar) geworden, ebenfalls als der, welcher diesem Wesen wirklich und vollkommen entspricht, bezeichnet werden soll. — καὶ) beginnt wie das καὶ v. 19 einen selbstständigen, nicht mehr von οτι abhängigen Satz; denn dass wir mit unserm ganzen Sein in Christo wurzeln (3, 6), ist die unmittelbare Thatsache christlicher Erfahrung, die dem Bewusstsein von der Ermöglichung der Gotteserkenntnis durch ihn zur Seite tritt. — ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ. Ι. Χρ.) kann nur Apposition zu dem ἐν τ. ἀληθ. sein, da der ohnehin harte Wechsel der Bedeutung von ἐν (auf Grund von, durch Vermittlung) gegen allen johanneischen Sprachgebrauch wäre. — ο υἱος) geht auf Christus, da es, auf Gott bezogen, zumal, wenn derselbe schon zweimal unter Voraussetzung der Selbstverständlichkeit dieses Ausdrucks als der Wahrhaftige schlechthin bezeichnet ist, rein tautologisch wäre. Dass er als der wahrhaftige Gott bezeichnet ist, hat keine Schwierigkeit in einem Zusammenhange, in welchem er als der Vermittler der Gotteserkenntnis dadurch bezeichnet ist, dass man in ihm den Wahrhaftigen selbst hat, wird aber dadurch zur Nothwendigkeit, dass das Prädikat ζωῆ αιωνίου, d. h. der Vermittler ewigen Lebens zu sein, nach Joh. 11, 25. 14, 6 nur von Christo ausgesagt sein kann. Da er es aber ist, sofern er die Gotteserkenntnis vermittelt (Joh. 17, 3), so hat sich in uns, die wir in ihm sind, die durch

αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

21 *τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.*

IΩΑΝΝΟΥ Β.

1 Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ

ihn gebrachte Möglichkeit der Gotteserkenntnis und darum der v. 19 in Anspruch genommene Heilsstand verwirklicht. Bem. wie der zu v. 13 zurückkehrende Briefschluss zugleich in den Anfang (1, 1 f.) und das Ende (v. 11 f.) des eigentlichen Briefes zurückgeht.

v. 21. *τεκνία*) wie 2, 1. Abschied nehmend, ermahnt er sie, fortan in jedem einzelnen Falle (bem. den Imp. Aor.) sich selbst zu bewahren, daher das *φυλ. εαυτα* absichtlich statt des Med. (2 Petr. 3, 17). — *εἰδωλα*) bezeichnet im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott v. 20 (vgl. 1 Thess. 1, 9) die Wahngewichte von Gott, die in dem Gesichtskreise des Verf. liegen, sei es der antichristlichen Irrlehre, die Gott nicht in dem fleischgewordenen Sohne erkennen will, sei es derer, die ihre Gotteserkenntnis mit einem Mangel an Bewährung in der Gerechtigkeit und insbesondere im Lieben, oder gar mit prinzipiellem Libertinismus vereinbar halten.

v. 1–8. Der briefliche Eingang. — ο *πρεσβυτερος*) schlechthin, kann nur vom Lebensalter verstanden werden (vgl. Gen. 18, 11. 19, 4. 1 Petr. 5, 5. 1 Tim. 5, 1) und bezeichnet den letzten Vertreter einer älteren Generation der jüngeren gegenüber (vgl. 1 Joh. 2, 1). — *κυρία*) vgl. Gen. 16, 4. 2 Reg. 5, 3. Die unbenannte, nur als christliche charakterisierte (*ἐκλεκτῆ*, wie 1 Petr. 1, 1. 5, 13) Hausherrin ist offenbar eine Gemeinde, die nur als Ganzes von den Gemeindegliedern als ihren Kindern (bem. das maskulinische *οσς* und dazu Gal. 4, 9) unterschieden wird, weil in dem Punkte, um den es sich in dem Briefe handelt, sehr wohl die Gemeinde im Ganzen von Einzelnen ihrer Glieder verschieden sein kann. — *εν ἀληθείᾳ*) vgl. 1 Joh. 3, 18, wie das betonte *εγω* sagt, im Gegensatz zu solchen, die sich um Einfluss in der Gemeinde bewerben (v. 7), aber nicht in wahrhafter Liebe. — *οι εγνωκοτες*) vgl. 1 Joh. 2, 3. Die dauernde Folge ihres Erkannthabens macht sie zu Besitzern der Wahrheit (1 Joh. 2, 21). Dass alle wahren Christen mit dem Apostel die (ausschliesslich männlichen) Kinder der Hausherrin lieben (nicht aber sie selbst), zeigt deutlich, dass es die Glieder einer im Ganzen noch an der

πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

4 Ἐχάρην λίαν ὅτι εὔρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς. 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων

Wahrheit festhaltenden Gemeinde sind. — **v. 2.** ἐν ἡμῖν) kann nur den allen wahren Christen mit den Gliedern der angededeten Gemeinde gemeinsamen Wahrheitsbesitz bezeichnen und zwar als dauernden (μενουσαν, vgl. 1 Joh. 3, 15), da man nur im Lichte der Wahrheit die Glieder der Gemeinde des Lichtes (also die Besitzer der Wahrheit), aber auch nur diese, als Brüder erkennt (1 Joh. 2, 9 f. 15), und dadurch der Wahrheitsbesitz das Motiv der Liebe (δία c. Acc. 40 mal im Evang.) wird. — καὶ hebraistische Auflösung der Partizipialkonstruktion. — μεθ' ἡμῶν) vgl. 1 Joh. 2, 19. 4, 17, hebt hervor, wie inmitten des Kreises, dem alle wahren Christen, wie die angededete Gemeinde, angehören, die Wahrheit ihre dauernde Stätte hat (ἐσται εἰς τὸν αἰῶνα, vgl. Joh. 14, 16), also auf das μένειν ἐν gerechnet werden kann. — **v. 3.** ἐσται μεθ' ἡμῶν) nimmt in Form eines selbstständigen Satzes, der v. 1 zur blossen Adresse herabsetzt, die Zusicherung des v. 2 auf an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches und mit Einschluss aller wahren Christen, sofern mit dem Wahrheitsbesitz die Fülle göttlicher Gnade (Joh. 1, 16), das göttliche Erbarmen (Jud. 2) und der Friede, wie ihn Jesus bei seinem Abschiede verhiess (Joh. 14, 27), gegeben ist, daher alles drei in gleich unmittelbarer Weise (παρὰ, 25 mal im Evang.; hier wiederholt) von Gott und Christo abgeleitet, die ausdrücklich in ihrem Verhältniss als Vater und Sohn hervorgehoben werden, in welchem sie für die Bekenner der Wahrheit in Betracht kommen (vgl. III, 1, a). — ἐν) sagt ausdrücklich, dass jene Heilsgüter beruhen in ihrem Wahrheitsbesitz und der daraus folgenden Liebe (v. 2). Beides steht artikellos, weil es sich nur um Wahrheit und Liebe handelt, wie sie als solche das Wesen des Christenstandes ausmachen.

v. 4–7. Die Bitte. — ἐχάρην) vgl. Joh. 8. 56. 20, 20, durch λίαν verstärkt, wie Luk. 23, 8. Der Aor. blickt auf den Augenblick zurück, wo in Folge von Mittheilungen, die er erhielt, sich ihm der erfreuliche Befund ergab (bem. das Perf. εὔρηκα), dass etliche Gemeindeglieder in Wahrheit (vgl. v. 1) dem empfangenen Gebot entsprechend (καθὼς, wie 1 Joh. 3, 3. 7) wandeln (wie 1 Joh. 2, 6). Zum Part. nach ἐνδοσκ. vgl. Joh. 11, 17; zu dem partitiven ἐκ τῶν τέκν. (ohne τινας) Joh. 16, 17 und oft in der Apok.; zu ἐντολὴν ἐλάβ. παρὰ Joh. 10, 8. Gemeint ist das Doppelgebot 1 Joh. 3, 23, das von Gott als dem Vater herrührt, sofern er sich als solcher in Christo offenbart hat (v. 3). — **v. 5.** καὶ νῦν) vgl. 1 Joh. 2, 18. 28, rein temporell im Gegensatz zu ἐχάρην, da er jetzt

σοι καινήν, ἀλλ' ἦν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. 6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε, 7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἳ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

die als *κυρια* v. 1 angededete ganze Gemeinde bittet (*ερωτω*, vgl. 1 Joh. 5, 16), ihm die gleiche Freude zu machen. Zu *ως* vgl. Joh. 7, 10, zu dem Gegensatz eines neuen Gebotes 1 Joh. 2, 7, zu dem Expositionssatz *ινα αγ. αλλ.* 1 Joh. 3, 23, zu der Wortstellung II, 10, a und zu dem fehlerhaften *εχαμεν* II, 7, a. Worum er sie bittet, liegt indirekt in dem Gegensatz zu *εχαρην* und wird anakolutisch fortgelassen, weil in der Erfüllung des alten Gebotes der Bruderliebe erst ein Theil dessen liegt, wodurch sie ihm Freude machen sollen, und im Folgenden erst motivirt werden soll, warum unter den Verhältnissen der Gegenwart noch ein anderes dazu kommen muss, worauf schon die umfassende *εντολη* v. 4 hindeutete. — v. 6. *και αυτη κτλ.*) vgl. 1 Joh. 5, 3 und zur Wortstellung III, 1, c. Gemeint ist, wie das *αυτου* zeigt, die Liebe zum Vater (vgl. v. 4, worauf das *περιπατωμεν κατα* zurückweist), dessen Erwählte ja nach v. 1 die *κυρια* ist. In dem *η εντολη* wird, ganz wie 1 Joh. 3, 22 f., die Mehrheit der Gebote in das eine zusammengefasst, worauf das *αυτη* vorausweist, und womit nun der zweite Hauptpunkt genannt wird, worin der in Wahrheit dem göttlichen Gebot entsprechende Wandel v. 4 besteht. — *καθως ηκουσ. απ αρχ.*) vgl. III, 6, c, entsprechend dem *καθως* v. 4, mit Nachdruck dem *ινα* vorangestellt, bestimmt die Art dieses Wandels als ein der evangelischen Heilsbotschaft (1 Joh. 2, 24. 3, 11) entsprechendes Wandeln in dem Gebot (*εν αυτη*), womit nur das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft gemeint sein kann. Der seltsame Ausdruck erklärt sich dadurch, dass das *καθως ηκουσ. απ αρχ.* eben auf das *πιστευειν* in dem Doppelgebot 1 Joh. 3, 23 hindeutet. Der Plur. zeigt deutlich, dass die v. 5 angededete *κυρια* eine Collectivperson ist. — v. 7. *οτι*) begründet, woher gerade diese Seite jenes Doppelgebots besonders hervorgehoben wird, aus dem Aufgetretensein (*εξηλθον εις τον κοσμο.*, vgl. 1 Joh. 4, 1) vieler Verführer (*πλανοι*, wie Matth. 27, 63, vgl. 1 Joh. 2, 26). — *οι μη ομολογ.*) Die subj. Negation begründet ihre Bezeichnung als Verführer dadurch, dass sie nicht das Bekenntniss 1 Joh. 4, 2 theilen. Das part. praes. *ερχομενον* weist zeitlos auf den hin, der nach jenem Christenbekenntniss im Fleisch erscheint (vgl. Joh. 6, 14). — *ουτος εστιν*) wie 1 Joh. 2, 22. weist, wie 1 Joh. 2, 18, darauf hin, dass in diesen Vielen der Verführer schlechthin und somit der Antichrist erschienen ist. Zu dem durch das Prädikat des Satzes bestimmten Numerus vgl. 1 Joh. 2, 25, wo ebenso das Genus attrahirt ist.

8 βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ ἠργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. 10 εἴ τις ἐρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαιρεῖν αὐτῷ μὴ λέγετε· 11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαιρεῖν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς ποιητοῖς.

v. 8—11. Die Warnung. — *βλέπετε εαυτ.*) vgl. Mark. 13, 9: jeder Einzelne soll auf sich selbst Acht haben, damit sie nicht zu Grunde richten (*ἀπολέσητε*, wie Joh. 6, 39. 18, 9), was er und seine Mitarbeiter erarbeitet haben (*ἠργασάμεθα*, vgl. Joh. 5, 17. 6, 27 und zur Lesart II, 7, a. III, 6, a). — *μισθόν*) Da der Lohn des Arbeiters nach Joh. 4, 36 darin besteht, dass er denen, an denen er gearbeitet, zum ewigen Leben verhilft, so sind die Leser es, die denselben davontragen (*ἀπολάβητε*, vgl. Num. 34, 14), wenn sie die Arbeit ihrer Lehrer nicht (dadurch, dass sie sich verführen lassen v. 7) zu Schanden machen, und zwar einen vollen (*πλήρη*, vgl. Joh. 1, 14), wie er mit dem vollen Heilsbesitz gegeben ist (vgl. 1 Joh. 3, 2), im Gegensatz zu dem, was sie ja bisher schon von dieser Arbeit empfangen haben. — v. 9. *προάγων*) wie Sir. 20, 27. nur hier, wie gewöhnlich, intransitiv gewandt. Wie der Verf. über diesen (angeblichen) Fortschritt urtheilt, zeigt das damit verbundene *κ. μὴ μένων*, welches denselben als ein Nichtverbleiben (bem. die subj. Neg.) in der Lehre von Christo charakterisirt. Der Gen. nach *διδαχῇ* (Joh. 7, 17) ist hier Gen. obj., da es nicht *Ἰησοῦ* heisst, wie 1 Joh. 1, 7. — *θεὸν οὐκ ἔχει*) weil nur die wahre Lehre von Christo in ihm Gott erkennen lehrt, wie der Gegensatz, in dem diese Lehre absichtlich die Lehre schlechthin heisst, nach 1 Joh. 2, 23 erläutert, nur dass in Anknüpfung an das Vorige *πατέρα* voransteht. Zu dem nachdrücklichen *οὗτος* vgl. Joh. 6, 46. 7, 18. 15, 5. — v. 10. *εἰ τις*) wie Apok. 11, 5, hier ganz nothwendig, weil der Verf. nicht über die Folgen eines möglichen Falls meditiert, sondern eine Vorschrift für thatsächlich vorkommende Fälle giebt. Zu *ἐρχεται πρὸς* vgl. Joh. 14, 18. 28, zu der objektiven Negation, welche das Verbum, aber nicht den gesetzten Fall verneint, vgl. Apok. 20, 15, zu *φέρει* 1 Petr. 1, 13. 2 Petr. 1, 17f., auch Joh. 18, 20, zu *λαμβ. εἰς* Joh. 19, 27, hier, wo es sich nur um Versagung der Gastfreundschaft handelt, mit *εἰς οἰκίαν* (vgl. Mark. 6, 10). — *χαιρεῖν*) vgl. Jak. 1, 1. Selbst der Abschiedsgruss soll dem von der Schwelle Abgewiesenen nicht mitgegeben werden. — v. 11. *κοινωνεῖ*) vgl. 1 Petr. 4, 13: er nimmt Theil, macht Gemeinschaft mit seinen bösen Werken (vgl. 1 Joh. 3, 12), die in der Verführung (v. 7) bestehen und die er durch Anerkennung des Irrlehrers als christlichen Bruder legitimiren würde. Zur Sache vgl. Matth. 18, 17.

12 Πολλά ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθη διὰ χάριτος καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾗ. 13 ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

IΩΑΝΝΟΥ Γ.

1 Ὁ πρεσβύτερος Γαίῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ. 2 ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐδοῦνταί σου ἡ ψυχὴ. 3 ἐχάρην γὰρ λίαν, ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς

v. 12 f. Der Briefschluss. — *εχων*) vgl. II, 6, a: obwohl er vieles zu schreiben hatte (vgl. Joh. 8, 26. 16, 12). Das *εβουληθη* (vgl. Jud. 5) ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht. Zu dem *δια χαριτος* (Jerem. 36, 23) *κ. μελανος* (2 Kor. 3, 3) ist ein dem *γραφειν* zu entnehmender allgemeinerer Begriff (mittheilen) zu ergänzen. Das im Gegensatz dazu stehende (persönliche) Zuhnenkommen (Joh. 6, 21. 25) wird mit *ελπιζω* eingeführt, weil es ja nicht unmittelbar, wie jenes, in seiner Macht stand. Zu *στομα προς στομα* vgl. Num. 12, 8. — *ημων*) vgl. IV, 2, a, sofern sich mit der Freude am Segen, den er ihnen bringt, die Freude, sie wiederzusehen, verbindet. — v. 13. *ασπαζ. σε*) vgl. 1 Petr. 5, 13. Die Kinder der erwählten (v. 1) Schwester können nur die Glieder der Schwestergemeinde sein, aus welcher der Brief kommt.

v. 1—4. Der briefliche Eingang. — *ο πρεσβ.*) wie 2 Joh. 1. Zu *αγαπητω*, das v. 2. 5. 11 in der Anrede wiederkehrt, vgl. 1 Joh. 2, 7, zu *αγαπ. εν αληθ.* 2 Joh. 1. — v. 2 folgt, wie 2 Joh. 3, ein selbstständiger Segenswunsch, durch den v. 1 zur blossen Adresse herabgesetzt wird. — *περι παντων*) mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu *ενοδοουσαι* (Prov. 17, 8. 28, 13). Zu *ευχομαι* vgl. Jak. 5, 16. — *και υγιαίνειν*) vgl. Gen. 29, 6. 37, 14. Er erflieht ihm Wohlergehen in jeder Beziehung und insbesondere Gesundheit. Zu dem begründenden *καθως* vgl. 1 Joh. 2, 6. — *η ψυχη σου*) nachdrücklich am Schlusse im Gegensatz zu *περι παντων*. — v. 3. *εχαρην γαρ λιαν*) wie 2 Joh. 4. — *ερχομενων*) imperfektisch: so oft Brüder kamen. In dem Anlass der Freude liegt zugleich ihr Gegenstand. Zu *μαρτυρ. τη αληθ.* vgl. Joh. 5, 33, weshalb das *σου* nur ausdrücken kann, dass sie (im Gegensatz zu Verleumdungen, die man wider ihn ausstretet), dem wahren Thatbestand in Betreff seiner Zeugniß geben. — *καθως*) erläutert das *σου τη αληθ.* dadurch, dass er (sv mit Nachdruck im Gegensatz zu Anderen) wirklich so wandle, wie

σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. 4 μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χάραν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.

5 Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοῦτο ξένους, 6 οἱ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ Θεοῦ. 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ

sie es bezeugt. Das *εν αληθ. περιπατ.* (2 Joh. 4) sagt also über die Beschaffenheit desselben noch nichts Positives aus. — v. 4. *μειζοτεραν—ινα*) wie Joh. 15, 13, nur dass statt des vorausweisenden *ταυτην: τουτων* steht, weil das, was der Expositionssatz mit *ινα* bringt, ein vielfach sich wiederholendes ist. Zu der aus der poetischen Diktion in die spätere Sprache übergegangenen doppelten Komparationsform vgl. Win. § 11, 2, b. zu *τα εμα τεκνα* 1 Joh. 2, 1, zu *ακουω* c. Part. Joh. 1, 37. — *εν τη αληθ. περιπ.*) vgl. III, 1, a. Die erkannte Wahrheit ist die Grundlage, auf der ihr Glauben und Leben ruht, oder die Sphäre, in der sie sich bewegen. Zur Sache vgl. 1 Joh. 1, 4.

v. 5—8. Die reisenden Missionare. — *πιστον*) vgl. 1 Joh. 1, 9. Das Neutr. adj. statt des Adv., weil das Thun, um das es sich handelt, durch den Relativsatz eingeführt wird. Treu, d. h. der Erwartung entsprechend, welche dein früheres Verhalten (v. 6) erweckt, handelst du in dem, was irgend du gethan haben wirst gegen die Brüder, die der Art, als die ihm bekannten nur bezeichnen kann, wenn sie die Briefüberbringer waren. Zu dem Conj. Aor. statt des Fut. exact. vgl. Joh. 1, 33, zu *εργαση* 2 Joh. 8. — *και τουτο*) und zwar, wie Röm. 13, 11. 1 Kor. 6, 6, gegen Fremdlinge, die nicht der Gemeinde angehören (*ξενους*, wie 2 Sam. 12, 4. Hiob 31, 32). — v. 6. *οι*) Auf ihr vor voller Gemeindeversammlung (*ενωπιον*, wie Joh. 20, 30, zu *εκκλησιας* Matth. 18, 17), also in grösstmöglicher Oeffentlichkeit abgelegtes Zeugniß für (*μαρτ.* c. dat., wie v. 3) die von ihm erwiesene Liebe (bem. das voranstehende *αυτου*) gründete sich die Erwartung, dass er seinem Wesen getreu jetzt dieselbe Liebe beweisen werde. — *καλως ποιησεις*) mit Part. verbunden, wie 2 Petr. 1, 19, bezeichnet das nach seinem früheren Verhalten zu erwartende Thun (v. 5) als ein treffliches, löbliches (Jak. 2, 8, 19), das er jetzt wieder zeigen wird, wenn er jene weiter befördert haben wird. Zu *προπεμπειν* vgl. Judith. 10. 15. 1 Makk. 12, 4. Tit. 3, 13, zu *αξιως του θεου* Sir. 14, 11 u. bes. 1 Thess. 2, 12. Damit ist vorausgesetzt, dass es Boten des Evangeliums sind, in denen man nach Matth. 10, 40 Gott selbst aufnimmt. — v. 7. *υπερ γαρ του ονομ.*) vgl. Röm. 1, 5. Der Art. kann nur demonstrativ auf *θεου* zurückweisen, dessen Name durch die Verkündigung der Heilsbotschaft verherrlicht wird (Joh. 17, 6, 26, vgl. 12, 28). Zu *εξηλθαν* vgl. III, 4, a und 1 Joh. 4, 1. — *απο τ. εθν.*) vgl. Matth. 5, 47. Weil sie nach dem Gebote Christi Matth. 10, 8 von den Heidnischen, denen sie das Evang. bringen, nichts nehmen (bem.

των ἐθνικῶν. 8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιοῦτους, ἵνα συνεργοί γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

9 ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. 10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκοῦμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. 11 ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ

die subj. Negat.), und daher der Unterstützung edenso bedürftig wie würdig sind. — v. 8. *ἡμεῖς οὖν*) Darum sind wir, die wir ihre Brüder sind (v. 5), verpflichtet (*ὀφείλομεν*, wie 1 Joh. 2, 6, 3, 16. 4. 11), sie gastlich aufzunehmen. Bem. das an *μηδὲν λαμβ.* anspielende *απλ. υπολαμβάνειν*. Zu *τοὺς τοιοῦτους* vgl. 1 Kor. 16, 16. 18. Das *συν*— in *συνεργοί* geht auf die Missionare, sodass *τη ἀληθ.* dat. comm. zu *γινώμεθα* ist, statt des *εις* 2 Kor. 8, 23. Kol. 4, 11.

v. 9—12. Diotrophes und Demetrius. — *τη ἐκκλησία*) natürlich des Cajus. Gemeint ist wohl unser zweiter Brief. — *αὐτῶν*) geht auf das collective *ἐκκλ.* Der in ihr die oberste Autorität zu erlangen strebte (*φιλοπρωτενῶν, απλ.*), muss schon irgend eine amtliche Stellung gehabt haben. — *ἐπιδέχεται*) im NT. nur noch v. 10. Das Praes. geht auf sein bereits wiederholt erprobtes, also grundsätzliches, Verhalten, wonach er den Verf. (in seinen Sendboten, Briefen etc.) nicht annahm, also auch den erwähnten Brief der Gemeinde vorenthalten haben würde, wenn der Verf. ihn in seine Hände gelegt hätte. — v. 10. *δια τουτο*) vgl. 1 Joh. 3, 1. 4, 5. Das *εἰαν ἐλθω* weist auf den 2 Joh. 12 versprochenen Besuch, der freilich noch hypothetisch bleibt, bei dem er aber die Gemeinde daran erinnern will (*υπομνήσω*, vgl. Joh. 14, 26), wie das Thun dessen gewesen sei, durch den sie sich tyrannisiren lässt (bem. das betont gestellte *αυτου*). Zu den *λογ. πονηροῖς* vgl. die *εργ. πον.* 1 Joh. 3, 12. 2 Joh. 11, zu dem transitiv gefassten *φλυαρεῖν* (einen verschwatzen) vgl. *φλυαρος* 4 Makk. 5, 10. 1 Tim. 5, 13, dessen Gebrauch auf inhaltleeres Gerede deutet. Bem., wie durch das Dazwischentreten eines subordinirten Partizipialsatzes (*μη αρκοῦμενος*, vgl. 2 Makk. 5, 15. Hebr. 13, 5, aber sonst mit einfachem Dativ) die Partizipialkonstruktion sich auflöst, und vgl. zu *οὔτε—και* Joh. 4, 11. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (vgl. 1 Makk. 12, 8), was an sich schon ein unbrüderliches Verhalten ist. Wenn er solche, die es wollen, daran hindert und sie sogar exkommuniziert (*ἐκβάλλει*, vgl. Joh. 9, 34 f.), von welcher terroristischen Maassregel nach v. 6 auch Cajus betroffen sein muss, so muss es ihm gelungen sein, die Gemeinde zu tyrannisiren (vgl. v. 9). Zu *εκ τ. ἐκκλ.* vgl. II, 8, a. — v. 11. *μιμου*) vgl. Sap. 4, 2, 15, 9. Zu dem allgemeinen Gegensatz des *κακον* u. *αγαθον* vgl. Ps. 37, 27.

ἑώρακεν τὸν θεόν. 12 Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθῆς ἐστίν.

13 Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν, 14 ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν. 15 εἰρήνη σοι. ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.

I O Y Δ A.

1 Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφός δὲ Ἰακώβου, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετη-

zu αγαθοποιων u. κακοποιων 1 Petr. 3, 17, zu εκ τ. θεου εστιν 1 Joh. 3, 10. Bem., wie bei der Umkehrung des Gedankens derselbe wieder einen Schritt weiter zurückgeht zu der Quelle des εκ τ. θ. ειναι, dem Geschauthaben Gottes in Christo (Joh. 14, 9). — v. 12. μεμαρτυρηται) im Sinne lobenden Zeugnisses, wie Hebr. 11, 2, das der Verf. von den v. 3 erwähnten Brüdern allen empfangen hat. — εν αυτης τ. αληθ.) Die Wahrheit selbst, in der er wandelt (v. 4), zeugt für ihn. Zu και — δε vgl. Joh. 6, 51. 8, 16 f. 15, 27. In ημεις schliesst der Verf. sich mit denen zusammen, die den Demetrius persönlich kennen. — οτι κτλ.) vgl. Joh. 21, 24. Diese nachdrückliche Bezeugung zeigt, dass Demetr. es noch mit der unter der Herrschaft des Diotr. stehenden Majorität der Gemeinde hielt und darum dem (exkommunizirten) Cajus verdächtig war. Ihm hatten wohl die Missionare den Gemeindebrief (v. 9) abgegeben, da er durch ihn am ehesten noch an die Gemeinde gelangen konnte.

v. 13—15. Der Briefschluss. — ειχον) ohne αν, weil keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein könnte, vgl. Win. § 41, 2, a: ich hätte dir viel zu schreiben. Bem. den Wechsel des Inf. Aor. und Praes. Zu καλαμου vgl. Ps. 44, 2, zur Sache 2 Joh. 12. — v. 14. εν-θεως) wie Joh. 5, 9. 6, 21. 18, 27. Der 2 Joh. 12 versprochene Besuch stand also nahe bevor. Zu σε ιδειν vgl. III, 1, a, zu στομα προς στομα 2 Joh. 12. — v. 15. ειρηνη σοι) wie 1 Petr. 5, 14. Dem Privatschreiben entspricht der Gruss der persönlichen Freunde (φίλοι, wie Joh. 15, 14 f.) des Adressaten, dem Charakter der Gemeinde, in welcher der Verf. nur noch Einzelne hatte, die ihm näher verbunden waren (vgl. v. 10), der Gruss an seine Freunde, den das κατ ονομα (Joh. 10, 3) noch wärmer macht.

v. 1 f. ιησ. χρ. δουλός) wie Jak. 1, 1. Der Autorität, in welcher er als ein im Dienste Christi Stehender schreibt, tritt mit δε gegenüber

ρημένοις κλητοῖς. 2 ἔλεος ὑμῶν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

3 Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῶν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράφαι ὑμῶν, παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. 4 παρεισεδύσατε γὰρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάλαι προ-

die nähere Kennzeichnung seiner Person als Bruder des (bekanntenen) Jakobus, der darum nur der an der Spitze der Gemeinde zu Jerus. stehende sein kann, weil dieser unter Heidenchristen ebenso bekannt war, wie unter Judenchristen. — *εν θεω πατρι*) vgl. Jak. 1, 27. 3, 9. 1 Petr. 1, 2. Auf Grund dessen, dass Gott Vater (der Gläubigen) ist, sind sie Geliebte (Gottes), der sie zu seinen Kindern berufen hat. Zu *ηγαπημενοις* vgl. I, 1, a. — *ιησ. χριστω*) Dat. comm.: ihm als ihrem Herrn (v. 4) bewahrt (1 Petr. 1, 4) ebenfalls auf Grund der väterlichen Liebe dessen, der sie zu seiner Gemeinde berufen hat im Gegensatz zu Andern, die von ihm abgefallen sind. — *κλητοις*) substantivisch, wie das *ελεετ.* 1 Petr. 1, 1, vgl. Apok. 17, 14. Röm. 1, 6. Der Brief ist also nicht an eine ganze Gemeinde, sondern an die Treugebliebenen in einer solchen gerichtet, daher keine Lokalbezeichnung. — v. 2. *ελεος*) wie 1 Petr. 1, 3. 2, 10, als Grund ihrer Berufung. — *ειρηνη*) wie 1 Petr. 1, 2, von dem in der Zugehörigkeit zu Christo ihnen gegebenen Heil. — *αγαπη*) entspricht dem *ηγαπημενοις*. — *πληθυνθείη*) wie 1 Petr. 1, 2.

v. 8—7. Anlass des Briefes. — *αγαπητοι*) wie 1 Petr. 2, 11. 4, 12. — *πασαν*) wie Jak. 1, 2. 1 Petr. 2, 18. — *ποιουμενος*) imperfektivisch: als ich mir mit allem Eifer angelegen sein liess, euch zu schreiben über die uns gemeinsame *σωτηρια* (im Sinne von 1 Petr. 1, 9f.), ward ich genöthigt, euch ein ernstes Mahnwort zu schreiben. Der Aor. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht, denen erklärt werden soll, weshalb sein Schreiben nicht, wie ihm selbst am meisten am Herzen lag, von dem handelt, was ihm und ihnen gleich wichtig ist, von dem Ziel der Christenhoffnung (1 Petr. 1, 5). Zu *κοινης* vgl. Prov. 21, 9. Sap. 7, 3. 3 Makk. 7, 17, zu *αναγκ. εχ.* Hebr. 7, 27. 1 Kor. 7, 37. Bem. den Inf. Praes. von dem Schreiben überhaupt, das noch Gegenstand seiner Intention war, den Inf. Aor. von dem einzelnen Briefe, den er schrieb. Zu *παρακαλων* vgl. 1 Petr. 5, 12. Das *επαγωνιζεσθαι* (απλ.) mit dem Dat. comm. deutet an, dass ihr kostbarstes Gut, die Zuversicht auf die Erlangung der *σωτηρια* schwer gefährdet ist, weil sie durch den verführerischen Wandel Vieler illusorisch gemacht wird. Als ein einmal (1 Petr. 3, 18) den Heiligen (bei ihrer Berufung) anvertrautes (Matth. 25, 14. 20. 22) Gut wird es bezeichnet, um zu sorgfältigster Bewahrung desselben zu ermuntern, sofern es unwiederbringlich verloren geht, wenn die, denen es übergeben, nicht bleiben, was sie waren (*αγιοι*, vgl. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 16, 2. 15), als es ihnen anvertraut wurde. Zu *ημων* vgl. I, 1, f. — v. 4. *παρεισεδυσατε*) vgl. III, 7, a, drückt stärker als

γεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ἀσεβεις, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. 5 ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα, ὅτι κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας

z. B. *παρεισπορευεσθαι* 2 Makk. 8, 1 aus, wie sie sich auf Nebenwegen eingeschlichen haben in die Gemeinde, der sie innerlich und äusserlich nicht angehören, obwohl sie ohne Frage Christen sein wollten. Bem. das verächtliche *τινες ἀνθρ.* im Gegensatz zu *τοις ἁγίοις*. — *οἱ — ἀσεβεις*) gehört zusammen als Appos. zu *τινες ἀνθρ.*; denn das *τουτο* vor *το κρίμα* (vgl. Jak. 3, 1, aber hier mit Bezug auf das Urtheil, das ihre Schuld feststellt) kann nur auf ihre Bezeichnung als *ἀσεβεις* gehen. Das *παλαι* (Jes. 37, 26. Hebr. 1, 1) zeigt, dass *προγεγραμμένοι* (3 Esr. 6, 32. Röm. 15, 4) darauf geht, wie die Schrift des AT's (zu der Jud. 14 ff. auch das Henochbuch rechnet) solche Leute schon längst zuvor (ehe sie auftraten) so bezeichnet und damit sie so zu beurtheilen veranlasst hat, weil sie sich verhalten, wie die in einen Causalsatz aufzulösenden Partizipien sagen. — *την — χάριτα*) vgl. III, 5, a bezeichnet ganz im paulinischen Sinne die Gnade als das Heilsprinzip, das sie in Zügellosigkeit (1 Petr. 4, 3) umsetzen (*μετατιθέντες*, vgl. Sir. 6, 9. Hebr. 7, 12. Gal. 1, 6), indem sie leben, als ob die im Christenthum dargebotene Gnade die Lizenz zu jeder *ἀσέλγεια* gebe (etwa im Sinne von Röm. 6, 1. 15). Das *του θεου ἡμῶν* (vgl. 1 Thess. 2, 2. 2 Thess. 1, 12), das auf das Vaterverhältniss hinweist, in das Gott zu den Christen getreten (v. 1), erhöht noch den Frevel. — *τον — ἡμῶν*) gehört zusammen und bezeichnet Christum als den einzigen Gebieter (natürlich nicht im Gegensatz zu Gott, sondern zu den menschlichen *δεσποται* 1 Petr. 2, 18), während die Hinzufügung seines speziellen Verhältnisses zu den Christen ihren Frevel verschärft. — *ἀρνούμενοι*) wie Tit. 1, 16, indem sie thun, als ob sie keinen Gebieter über sich haben. — v. 5. *υπομνήσαι*) vgl. Sap. 12, 2. 18, 22. Das *δε* markirt den Gegensatz zu dem *παρακαλῶν* v. 3, das nur in einer Erinnerung zu bestehen braucht, weil sie einmal alles wussten. Das wiederholte *υμᾶς* (IV, 4, a) markirt den Gegensatz gegen die *τινες ἀνθρ.*, das *ἅπαξ* weist auf das *ἅπαξ* v. 3 zurück, weshalb das *παντα* nur auf Alles gehen kann, was sie damals über die Bedingungen der ihnen anvertrauten Zuversicht auf ihre Errettung wussten. — *κύριος*) vgl. IV, 2, a, absichtlich gewählte ATliche Bezeichnung Jahve's. — *λαόν*) ohne Art., um hervorzuheben, dass sogar an einem Volke, wie das, welches er aus Aegypten errettete, sich zeigt, wie man der Errettung (v. 3) verlustig gehen kann. — *το δεύτερον*) vgl. 2 Kor. 13, 2, geht auf das zweite Mal, wo es sich um Errettung oder Verderben handelte, und wo Gott sie, weil sie nicht Vertrauen hatten (bem. die subj. Neg. in dem *τους μὴ πιστεύσαντας*), dem Verderben anheim gab (*ἀπώλεσεν*,

ἀπόλεσεν, 6 ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οὐκιστήριον εἰς χεῖρας μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδαίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, 7 ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον

vgl. Jak. 4, 12). Gemeint ist Num. 14, 11 (vgl. Hebr. 3, 19). Daraus erhellt also, wie dringend nothwendig das *επαγωνιζεσθαι τῆ πιστει* v. 3 ist, da auch die schon einmal (wenn auch erst ideeller Weise) erlangte Errettung vor dem Verderben nicht schützt. — v. 6. *αγγελου τε*) Das innerlich (logisch) verbindende *τε* zeigt an, dass dieses nicht ein gleichartiges zweites Beispiel ist, sondern das erste ergänzt, sofern daraus erhellt, dass selbst Hochbegnadigte (wie die *αγιοι* v. 3) durch ihr Verhalten dem Gerichte verfallen können, und so ihre *πιστις* (auch wenn sie dieselbe festhalten wollten) illusorisch gemacht wird. Daher ist das Beispiel von Wesen entnommen, wie es die Engel sind (bem. das Fehlen des Art.). — *τους μη τηρ.*) Zum artikul. Part. vgl. 1 Petr. 1, 7: weil sie nicht bewahrten (v. 1) das ihnen übertragene Herrschaftsgebiet (*τ. αρχην* nach Analogie von Gen. 40, 21. 1 Chron. 26, 10), sondern die ihnen (als Engeln) eigenthümliche Wohnung, d. i. den Himmel, verliessen. Gemeint sind die Gottessöhne Gen. 6, 2 (vgl. Hen. 12, 4. 15, 3. 7), die zur Erde herabstiegen und sich mit Menschentöchtern vermischten. Hier aber kommt es contextgemäss nicht sowohl darauf an, was sie thaten, als dass sie die ihnen (wie den *αγιοι* v. 3) gegebene hohe Würdestellung sich nicht erhielten. Dem entspricht ihre Strafe, wonach sie auf ein Gericht eines grossen Tages (vgl. Apok. 16, 14), wie es das Endgericht sein wird, bewahrt werden, und zwar so, dass sie ihm diesmal nicht (durch Verlassen der ihnen zugewiesenen Aufenthaltsstätte) entgehen können. Vgl. Hen. 10, 4 ff., woher namentlich die Vorstellung stammt, dass sie dort mit Finsterniss bedeckt (*ζοφον*, wie Hebr. 12, 18), wie aus 54, 3 ff. die andere, dass sie mit immerwährenden (*αιδαίοις*, vgl. Sap. 7, 26, Röm. 1, 20), d. h. unzerreissbaren Ketten gebunden sind. — v. 7. *ως*) vergleicht das Gericht über die Städte des Siddimthals (Deut. 29, 23), weil bei dieser Gelegenheit zugleich durch Analogie auf die positive Versündigung der Engel hingedeutet werden kann, auf die das so nachdrücklich dem *τον ομοιον τροπον* nachgestellte *τουτοις* geht. Bezeichnet wird dieselbe durch das verstärkende *εκπορευειν* (Exod. 34, 15. Ezch. 16, 33) als ein Hurereivergehen schlimmster Art, sofern sie widernatürliche Unzucht trieben; denn für die Engel war die *σαρξ* der Menschentöchter eine (ihnen) fremde (*ετερα*) *σαρξ*, wie für die Sodomiter das Fleisch der (in Menschengestalt) bei Lot eingekehrten Engel (Gen. 19, 5). Bem. die auf eine bestimmte Einzelsünde weisenden Aoriste, welche für die letzteren freilich nur in dem Trachten danach bestand. Zu dem prägnanten *οπισω* bei *απελθουσαι* vgl. Mark. 1, 20. — *δειγμα*) *απλ.*, doch vgl. *ποδειγμα* Jak. 5, 10: sie liegen als Strafexempel vor Augen im Gegensatz zu der

τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας. πρόκεινται δὲ γὰρ πρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.

8 ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαινοῦσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. 9 ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν

Strafe der Engel, die theilweise überhaupt erst zukünftig ist, und von der man nur geheimnissvolle Kunde hat, indem sie der Strafe eines ewigen Feuers (vgl. Sap. 10, 6 f.) unterliegen. Zu *δίκην* vgl. Sap. 18, 11, zu *υπέχουσαι* 2 Makk. 4, 48.

ν. 8—16. Schilderung der Gottlosen. — *ὁμοίως*) wie Jak. 2, 25, während das *μέντοι*, abweichend von Jak. 2, 8, nur adversativ stehen kann, sofern trotz eines so offenbaren Strafexempels auch diese (scil. die *ασεβεις* v. 4) sich dennoch analoger Sünden theilhaftig machen. Daraus folgt, dass das *ὁμοίως* ausschliesslich auf die Aehnlichkeit ihres Verhaltens mit dem der Sodomiter geht, und dass das *ἐνυπνιαζόμενοι* (eigentl.: träumend, vgl. Gen. 28, 12. 41, 5) nur den des klaren Bewusstseins entbehrenden Zustand bezeichnet, in dem sie trotz solchen Warnungsexempels von den Traumbildern ihrer Sinnenlust auf den Weg des Verderbens gelockt werden. Das tert. comp. liegt ausschliesslich in dem *σάρκα μαινοῦσιν*, welches auf ihre Unzuchtsünden geht (vgl. Gen. 34, 13. 49, 4 u. bes. Jerem. 3, 1, wo es die Folge des *ἐκπορνευειν* ist). Das *μὲν* ergibt unzweifelhaft, dass diese angeblichen „Geistesmenschen“ (v. 19) eben darum dergleichen sich erlauben zu dürfen glaubten, weil es eben nur Fleisch sei, was ihr Treiben befleckte, da der Verf., dies concedirend, ihm entgegenstellt, dass sie damit, was Herrschaft über sie hat, thatsächlich abrogiren, für ungültig erklären (*ἀθετεῖν*, wie Mark. 7, 9. Hebr. 10, 28. Gal. 3, 15). Gemeint ist nach v. 4 die Autorität Christi, die aber eben als Ausfluss seiner Würde als *κύριος ἡμῶν* bezeichnet werden soll. Die dem *κυριότης* mit *δε* entgegengestellten *δόξαι* können nur widergöttliche Mächte sein, wie der v. 9 genannte *διαβόλος*, die wegen ihrer übermenschlichen Machtfülle so bezeichnet werden und darum zu fürchten sind, während diese sie lästern, indem sie die Möglichkeit, durch ihr zügelloses Treiben ihrer Macht zu verfallen, verspotten. — ν. 9. *μιχαὴλ*) nach Dan. 12, 1 der Schutzengel Israels aus der Zahl der obersten Engelfürsten (10, 13), hier als *ἀρχάγγελος* (1 Thess. 4, 16) bezeichnet. Nicht einmal ein Wesen, das selbst so hoch stand, wagte zu thun, was sie thun. Dagegen wird nicht betont, dass er dem Teufel gegenüber nicht wagte, was sie Engelmächten gegenüber, da nur im Zeitsatz angegeben wird, dass er es nicht wagte, als er mit dem Teufel im Rechtsstreit (*διακρινόμενος*, vgl. Ezech. 20, 35. Joel 3, 2) einen Wortwechsel führte (*διελέγετο*, wie Jes. 1, 18. Jud. 8, 1, hier c. dat. wie Act. 17, 17) über den Leichnam des Moses. — *κρίσιν ἐπενεγχεῖν*) vgl. Röm. 3, 8, absichtlich gewählt mit

ἐπενεγκέν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμῆσαι σοὶ κύριος. 10 οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπιστάνται, ἐν τούτοις φθείρονται. 11 οὐαὶ ἀντοῖς, ὅτι τῇ ὁδοῦ τοῦ Κάιν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώ-

Bezug auf den Rechtsstreit, in dem er kein Lästungsurtheil zu verhängen wagte. — *ἐπιτιμῆσαι σοὶ κυρ.*) nach Sachrj. 3, 2. Zur Quelle dieser Tradition (aus der Assumptio Mosis) vgl. Orig. de princ. III, 2, 1. — v. 10. *οὗτοι δε*) vgl. v. 8, im Gegensatz zu dem Erzengel. Die *δοξα* v. 8 werden hier absichtlich unter die umfassende Kategorie des Ueberweltlichen und Uebersinnlichen gestellt, das sie lästern, weil sie es nach seinem wahren Wesen nicht kennen. — *οσα δε — επιστανται*) vgl. Jak. 4, 14. Aber auch dies Erkennen ist nicht ein geistiges, sondern nur ein von Natur gegebenes (*φυσικως, απλ.*) also instinctmässiges, wie das der unvernünftigen Thiere (Sap. 11, 16), indem sie die sinnlichen Dinge nach ihrem Werth als Genussmittel zu schätzen wissen. — *εν τούτοις φθειρονται*) Dass dies Kennen kein wahres Erkennen ihres Wesens ist, erhellt daraus, dass sie sich auf Grund dieser Dinge zu Grunde richten, während sie dieselben zum Genuss gebrauchen. Der auf die diesen Dingen eignende *φθορα* (vgl. Röm. 8, 21), die sie durch ihren Genuss zur ihrigen machen, d. h. auf den physischen Ruin durch zügellosen Sinnengenuss anspielende Ausdruck weist zugleich auf das *φθειρεσθαι εις απωλειαν* (Jes. 54, 16) im Sinne von 1 Kor. 3, 17 hin, das sie sich damit als Strafe zuziehen. — v. 11. *ουαι αυτοις*) vgl. Matth. 11, 21, 23, 13, führt in der Form der Strafandrohung zu einer weiteren Charakteristik über, welche ihre Sünde den drei Grundformen aller Sünde gleichstellt. — *τη οδω*) dat. loc., vgl. Jak. 2, 25. Der Weg Kains ist seine gesammte Lebensrichtung in ihrer Gegensätzlichkeit gegen die Abels, wie der ihre gegen den der Heiligen (v. 3). — *τη πλανη*) Der Dat. steht dem Parallelismus zu Liebe für *εις* oder *επι*, das sonst mit *εξεχυθησαν* (Sir. 37, 29) verbunden wäre. Da die Vorstellung des dissoluten Sich-hineinstürzens in eine Verirrung (Jak. 5, 20) zu einem Gen. pret. schlechterdings nicht passt, muss, vom Parallelismus abweichend, der nur noch formell die Voranstellung des Namens bewirkt hat, *τον βαλααμ μισθον* zusammengenommen werden, zur Charakteristik der Verirrung als einer durch Bileamslohn, d. h. durch Aussicht auf sinnlichen Genuss, welchen die Sünde bietet, bewirkten. Wieder von einer anderen Seite wird die Sünde als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (vgl. Prov. 17, 11. Hebr. 12, 3), also als Hochmuthssünde charakterisirt durch Vergleich mit der *αντιλογια* Korahs (Num. 16). Der Dat. instr. gehört zu *απωλοντο*, das wie das *φθειρονται* v. 10 ihr gegenwärtiges Sündenverderben mit einem Ausdruck bezeichnet, der absichtlich auf das ihm folgende

λοντο. 12 οὗτοι εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συν-
 ενωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἀνδροὶ
 ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις
 ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα, 13 κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπα-
 φρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζῶφος
 τοῦ σκοτίους εἰς αἰῶνα τετῆρηται. 14 ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ
 τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἰδοὺ Ἐνώχ λέγων· ἰδοὺ ἴθιεν κύριος ἐν

ewige Verderben hinweist. — v. 12. οὗτοι) vgl. v. 8. 10, leitet die Hin-
 weisung auf bestimmte Personen ein, die ihre Agapen entweihen, indem
 sie bei ihnen ohne Scheu vor der Heiligkeit des Mahles (αφοβως, vgl.
 Prov. 1, 33, freilich in anderem Sinne) zusammen schmausen (bem. das
 Comp. von ενωχισθαι Judith 1, 16). Das eingeschaltete σπιλαδες kann
 nur Nebenform von σπιλοι sein, da es in der Bedeutung: Felsen, Klippen
 ohne willkürliche Ergänzungen keinen ungezwungenen Sinn giebt, so aber
 treffend diese Leute als Schmutzflecken bezeichnet, durch welche das
 heilige Mahl entweihet wird. — εαυτους ποιμαίνοντες) vgl. Ezech.
 34, 2, hier aber lediglich von der rücksichtslosen Lieblosigkeit (bem. die
 Stellung des Acc.), mit der sie ihrer Genusssucht fröhnen und so auch den
 Liebescharakter des Mahles aufheben (vgl. 1 Kor. 11, 21). Als Apposition
 schliessen sich daran vier bildliche Bezeichnungen, die ihr Wesen nach
 verschiedenen Seiten charakterisiren. Das Bild der wasserlosen Wolken,
 die vom Winde vorübergetrieben werden, also nicht den Regen bringen,
 den man von ihnen erwartet (vgl. Prov. 25, 14), ist Bild der Scheinchristen,
 während die Erstorbenheit ihres geistlichen Lebens in vierfacher Steigerung
 durch Bäume dargestellt ist, wie sie im Spätherbst, nachdem die Früchte
 abgenommen, kahl dastehen, ja die überhaupt keine Früchte bringen
 wegen natürlicher Unfruchtbarkeit, weil sie bereits zum zweiten Male
 (nach einmaliger Wiedererweckung zum Leben und darum jetzt für immer)
 abgestorben, ja bereits ent wurzelt sind. Nur letzteres Bild erinnert
 einigermaßen an Henoch 2—5. — v. 13. Das Bild der wilden Meereswellen,
 die statt Schlamm und Koth (Jes. 57, 20) ihre eignen Schandbarkeiten
 ausschäumen, geht unmittelbar in die Deutung auf ihre Schamlosigkeit
 über, während das Bild der Irrsterne (wobei wahrscheinlich an Kometen
 gedacht) die Zerfahrenheit ihrer unsteten Leidenschaftlichkeit darstellt. —
 οις) gehört nothwendig zu αστερες πλαν., da sonst der Parallelismus der
 vier Bilder zerstört wird. Aber auch hier geht das Bild in die Deutung
 über, da das ihnen aufbewahrte unwiederbringliche Erlöschen in tiefster
 Finsterniss doch nur auf das äusserste Verderben hinweisen soll, dem
 sie einst auf ewig anheimfallen. Zu ζοφος vgl. v. 6, zu der symbolischen
 Bedeutung von σκοτος vgl. 1 Petr. 2, 9, zu τετῆρηται 1 Petr. 1, 4, zu
 εις αιωνα 1 Petr. 1, 25. — v. 14 f. δε και) vgl. Jak. 2, 25 markirt als
 das neue Moment, dass diesen Leuten (τούτοις, wie v. 8. 10. 12) das
 Gericht bereits vorhergesagt sei (προφητ. c. dat., wie Matth. 26, 68) und

ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, 15 ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. 16 οὗτοι εἰσιν γογγυσταὶ μεμφίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὀφελείας χάριν.

17 Ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 18 ὅτι ἔλεγον ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαίχται

zwar von einem, der als siebenter von Adam stammte (Hen. 60, 81), also einem uralten Propheten. — λεγων) nämlich Hen. 1, 9, welche Stelle in allem Wesentlichen zu Grunde liegt: Es kam Jahve (Praet. prophet.) inmitten seiner Myriaden (vgl. Deut. 33, 2), um Gericht zu halten (vgl. Jes. 1, 24) wider Alle und zu züchtigen (vgl. 2 Sam. 7, 14. Hiob 33, 19. Ps. 104, 14) alle Gottlosen (bem. das ἀσεβεῖς — ἀσεβείας — ἠσεβήσαν, worauf schon v. 4 mit seinem ἀσεβεῖς hinwies). — v. 15. καὶ περι — αὐτοῦ) Einschaltung nach Hen. 5, 4. Zu σκληρῶν (ohne λογῶν II, 10, b) vgl. Gen. 42, 7. 1 Reg. 12, 13. Das Citat schliesst mit dem Stichwort ἀμαρτ. ἀσεβεῖς aus Hen. 1, 9. — v. 16. οὗτοι εἰσιν) wie v. 12, knüpft im Anschluss an den letzten Zug des Henochcitats noch ihre Bezeichnung als γογγυσταὶ, sofern sie ewig mit ihrem Schicksal unzufrieden (μεμφίμοιροι, απλ.) wider Gott murren (Num. 14, 27), obwohl sie durch ihren Wandel nach ihren Lüsten sich dasselbe selbst bereiten. Auch zu dem λαλεῖ υπερογκα (Dan. 11, 36), d. h. zu ihren prahlerischen Reden Menschen gegenüber (vgl. zu v. 19), bildet einen schneidenden Gegensatz das θαυμάζοντες πρόσωπα (Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. Hiob 13, 10), d. h. ihre Speichelleckerei, wo es ihren Vortheil gilt. Vgl. zu dem anakoluthischen Part. 1 Petr. 2, 12, zu ὀφελείας Jerem. 46, 11, zu χάριν 1 Reg. 14, 16.

v. 17—25. Schlussermahnung. — υμεῖς δε) markirt den Uebergang von dem über die Gottlosen Gesagten zu dem ihnen zu Sagenden. Die Erinnerung an die Worte der Apostel soll lediglich die Leser warnen, sich durch diese Leute imponiren zu lassen, wozu ihre hochtrabenden Worte (v. 16) Anlass geben könnten. Ihr Auftreten ist längst vorhergesagt. Zu ἀγαπητοί vgl. v. 3, zu προειρημένων 3 Esr. 6, 32. Da er von den Aposteln in der Mehrzahl redet (von denen er sich also ausschliesst), kann nur an mündliche Weissagungen verschiedener Apostel gedacht sein. — v. 18. ὅτι ελεγον υμῖν) Auch das Imp. deutet darauf hin, dass der Verf. den Inhalt dessen, was sie zu sagen pflegten, formulirt. Das υμῖν setzt voraus, dass Apostel unter den Lesern gewirkt haben. — ἐπ' ἐσχάτου) ist nicht neutrisch zu fassen, wie 1 Petr. 1, 20, da es vor dem singularen του χρόνου (vgl. IV, 4, b) steht:

κατὰ τὰς ἐαντῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. 19 οὗτοι εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. 20 ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι 21 ἑαυτοὺς ἐν

zu der letzten Zeit. — *εμπαικται*) wie Jes. 3, 4, im weiteren Sinne von frivolen Verächtern des Heiligen, die sich aber auch in Spottreden darüber ergehen konnten. Worüber, kann erst aus dem Folgenden klar werden. Die Wiederaufnahme des *κατα* — *πορευόμενοι* aus v. 16 zeigt deutlich, dass der Verf. selbst den Inhalt der Weissagung formulirt; daher auch die Wiederaufnahme des Stichworts *των ἀσεβειων* aus v. 15. Der nachdrücklich an den Schluss gestellte Gen. bezeichnet die ihnen eigenthümlichen Begierden als aus jeder Art von Gottlosigkeit stammend. — v. 19. *οἱ εἰσιν*) vgl. v. 16, besagt, dass die so geweissagten Leute eben die unter ihnen Aufgetretenen sind, welche nun von der Seite her charakterisirt werden, von der aus sie ihnen am ehesten imponiren konnten. Da *ἀποδιορίζοντες* (*απλ.*), wie *διορίζειν*, mit und ohne Objekt (Hiob 35, 11. 2 Chron. 32, 4), nichts Anderes heisst als Unterschiede machen, Trennung herbeiführen, ausdrücklich aber kein Objekt dabei steht, das etwa auf eine Trennung der Gemeinde hindeutete, so kann nur aus dem Context erschlossen werden, welchen Unterschied sie machten, und dieser deutet aufs Klarste auf die paulinische Unterscheidung zwischen Psychikern und Pneumatikern (1 Kor. 2, 13 f.). Gerade weil sie den Lesern damit imponirten, dass sie sich für die wahren Pneumatiker erklärten und mit frivoler Verachtung den Standpunkt des christlichen Gemeinglaubens verspotteten, bezeichnet sie der Verf. als die eigentlichen Psychiker, weil sie Geist (natürlich: heiligen Geist) überhaupt nicht haben. Bem. die subj. Negation. — v. 20. *υμ. δε αγ.*) Die Wiederaufnahme der Anrede aus v. 17 zeigt, dass hier erst die intendirte Schlussermahnung folgt zu dem, wovon sie sich durch das anspruchsvolle Auftreten dieser bereits im Voraus geweissagten Spötter nicht sollen abbringen lassen. — *ἐποικοδομοῦντες*) geht, wie Kol. 2, 7, auf die eigene Weiterförderung (vgl. auch 1 Kor. 3, 10), welche voraussetzt, dass sie schon bisher in dem rechten *οικοδομεῖν ἑαυτον* begriffen waren. Der blosser Dat. kann aber weder im Sinne des *ἐπι* c. Acc. (1 Kor. 3, 12) noch des *ἐπι* c. dat. (Eph. 2, 20) stehen, weil es dann an jeder Bestimmung fehlte, welches das rechte *οικοδ. εαυτ.* ist, sondern nur diese nähere Bestimmung bringen, welche daher besagt, dass der ihnen überlieferte Glaube (vgl. v. 3), der von jenen geringgeschätzt und verspottet wird, das Allerheiligste ist, was es giebt, sodass sie nur hinsichtlich desselben immer weiter sich fördern können. — *ἐν πνεύματι αγίῳ*) gehört zu *προσευχόμενοι*, wie dieses zum Folgenden, und bildet den Gegensatz zu dem *πνευμα μὴ ἔχοντες* v. 19. — v. 21. *ἑαυτοῦς*) Die Wiederaufnahme dieses Wortes aus v. 20 zeigt, dass die Bewahrung in der Liebe Gottes (Gen. subj., vgl. v. 1), deren sie im

ἀγάπη θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον. 22 καὶ οὓς μὲν ἔλεᾶτε, διακρινομένους 23 σάζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἔλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισούντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.

24 τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπαιστους καὶ στήσαι

Glauben gewiss geworden sind, eben durch jenes *εποικοδ. εαντ.* erfolgen soll, aber freilich nicht aus eigener Kraft, sondern mittelst Gebetes, das, weil in Kraft heiligen Geistes geschehend, seiner Erhörung gewiss ist. — *προσδεχομενοι*) wie Ps. 54, 9. Das Sichbewahren in der Liebe Gottes, die für die Gegenwart des Heils gewiss macht, wird stets begleitet sein mit der Gewissheit der Heilsvollendung (*εἰς ζωὴν αἰωνιον*), zu welcher die sichere Erwartung unsers Herrn Jesu Christi (bei seiner Wiederkunft) führt. Auch ihr sehen sie freilich nicht in hochmüthigem Selbstvertrauen entgegen, da, wie das göttliche Erbarmen der Grund ihres Heils (v. 2), so auch nur die Barmherzigkeit Christi im letzten Gericht ihre Fehler und Mängel zudecken wird (vgl. Jak. 2, 13). — v. 22 f. *καὶ*) schliesst an die Art, wie sie sich selbst bewahren sollen, ihr Verhalten gegen die bekämpften Gottlosen an. — *οὓς μὲν*) statt *τοὺς μὲν*, vgl. Röm. 9, 21. 1 Kor. 11, 21. — *ελεατε*) vgl. II, 6, b. Die unentbehrliche Näherbestimmung, welche Art des *ελεαν* (der *κοινη* angehörige Form für *ελεειν*) gemeint ist, bringt nur die Lesart ohne das erste *οὓς δε* (vgl. III, 7, b), indem sie mit einem harten Asyndeton, das durch das noch folgende Part. *αρπάζοντες* nothwendig wurde, hinzufügt: solche, welche zweifeln (Jak. 1, 6), also sich noch nicht definitiv für dies Treiben der *εμπαικται* entschieden haben, rettet, indem ihr sie (wie einen Brand) aus dem Feuer reisst (vgl. Am. 4, 11. 1 Kor. 3, 15). — *εν φοβῳ*) vgl. III, 3, a, charakterisirt das *ελεαν* bei der zweiten (bereits ganz der Gottlosigkeit verfallenen) Kategorie als ein solches, das aus Furcht vor der Verführung durch sie bei irgend einer Berührung mit ihnen, wie sie jeder Rettungsversuch voraussetzt, sich nicht mehr thätig, sondern nur noch im Mitleid mit ihnen beweist. — *μισουντες*) da sie selbst (*καὶ*) Alles, was nur in eine noch so äusserliche Berührung mit ihnen bringt, hassen sollen. Bildlicher Ausdruck dafür ist das auf dem blossen Leibe getragene (vgl. Matth. 5, 40) und darum durch jede vom Fleische ausgehende Verunreinigung befleckte (Jak. 3, 6) Unterkleid. Auch das, was über das Verhalten zu den Gottlosen gesagt ist, kehrt also zu der dringlichen Pflicht der Selbstbewahrung (v. 21) zurück.

v. 24 f. Schlussdoxologie. — *φυλαξαι*) vgl. Ps. 120, 4 f., nämlich vor der nach v. 23 gefürchteten Verführung. Zu *απαιστους* (hier: als vor dem sittlichen Fall, dem *παιειν* im Sinne von Jak. 2, 10. 3, 2 bewahrte, vgl. 3 Makk. 6, 39). — *κατενωπιον*) vgl. Lev. 4, 17. Gemeint ist seine im letzten Gericht sich offenbarende Herrlichkeit, vor der sie

κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμόμους ἐν ἀγαλλιάσει 25 μόνα,
 θεῶ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα
 μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος καὶ
 νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

nur als untadelige (αμωμους, wie 1 Petr. 1, 19) in jubelnder Freude (αγαλλιασει, vgl. Ps. 29, 6. 46, 1 u. zum Verb. 1 Petr. 1, 6. 8) dastehen können. — v. 25. μονα) steht mit grossem Nachdruck am Schluss, gehört aber zu τ. δυναμ., da es weder sachlich noch sprachlich zu dem artikellosen θεω passt: dem, der euch bewahren kann — — allein, Gotte, der unser Erretter ist (vgl. die Pastoralbriefe) durch Christum, gehört (erg. εστι) Herrlichkeit (vgl. v. 24), Majestät (Ps. 150, 2. Deut. 32, 3), Macht (wie 1 Petr. 4, 11. 5, 11) und Herrschaft (vgl. die εξουσιαι 1 Petr. 3, 22). — προ παντος τ. αιωνος) statt προ τ. αιωνων (1 Kor. 2, 7) fasst alle Epochen der Weltzeit (vgl. 1 Kor. 10, 11) zusammen: vor der ganzen Weltzeit. — εις τ. αιων. κτλ.) vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 11.

DIE
GRIECHISCHE UEBERSETZUNG
DES
APOLOGETICUS TERTULLIAN'S

MEDICINISCHES
AUS DER
ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE
VON
ADOLF HARNACK.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1892.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's .	1
Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte.	
I. Christliche Aerzte	37
II. Diätetisches und Therapeutisches	51
III. Physiologisches und Psychologisches	67
IV. Krankheiten	93
V. Exorcismen	104
VI. Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung . . .	125
Sachen und Namen	148

Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullian's.

Auf den christlichen Bibliotheken zu Cäsarea und Jerusalem, die unter dem Gesichtspunkt der biblischen Exegese angelegt waren und von Eusebius für seine historischen Werke fleissig benutzt worden sind, befanden sich nur sehr wenige lateinische Schriftstücke. Lateinisch war das Edict Hadrian's an Minucius Fundanus in dem Exemplar der Apologie des Justin, welches Eusebius in Händen hatte (hist. eccl. IV, 8, 8). Eine Anzahl lateinischer Briefe Cyprian's und anderer afrikanischer Bischöfe hat er, wahrscheinlich in Cäsarea, gefunden — Actenstücke zur Geschichte des novatianischen Schismas (VI, 43, 3). Aus diesen hat er keine Mittheilungen gemacht; aber jenes Edict hat er selbst übersetzt (*ἡμεῖς εἰς τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν μετελλήφαμεν*) und auch durch die Version eines zweiten Actenstücks, des Toleranzedicts des Galerius, bewiesen, dass er der lateinischen Sprache einigermaßen mächtig gewesen ist (VIII, 17, 11: *ταῦτα κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλωτταν κατὰ τὸ δυνατόν μεταβληθέντα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* 1).

In griechischer Sprache lagen ihm nicht wenige aus dem Abendland stammende Schriften und Urkunden vor, so der Hirte des Hermas, der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, die Werke des Rhodon, des Irenäus, Schriften des Hippolyt und Cajus, das sog. kleine Labyrinth, Briefe römischer Bischöfe von Cornelius ab u. s. w., dazu manche Nachrichten und Überlieferungen, die römische Bischofsliste, u. A. Aber das Alles reichte doch nicht aus, um die abendländische Kirchengeschichte beschreiben zu können. Die lateinisch verfassten Werke Tertul-

1) Eine dritte Stelle, die aber nicht ebenso deutlich ist, findet sich Vit. Constant. II, 47. Alles Übrige ist unsicher.

Texte u. Untersuchungen VIII, 4.

lian's, Minucius Felix', Cyprian's, Novatian's und die lateinischen Briefe römischer Bischöfe fehlten auf den palästinensischen Bibliotheken; auch die griechisch verfassten Schriften Tertullian's scheinen dort nicht vorhanden gewesen zu sein.

Um so überraschender und wichtiger ist es, aus der Kirchengeschichte des Eusebius zu ersehen, dass eine griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullian's in Palästina aufbewahrt wurde und von dem Kirchenhistoriker gebraucht worden ist. Zwar ist die Thatsache von einigen Gelehrten bestritten worden, u. A. sogar von Scaliger; allein die Worte des Eusebius schliessen jeden Zweifel dartüber aus, dass nicht er einige Stellen aus jenem Werke selbständig übersetzt, sondern dass er eine vollständige griechische Version vorgefunden und excerpirt hat. Sie lauten (h. e. II, 2, 4): *Τερτυλλιανὸς . . . ἐν τῇ γραφείῳ μὲν αὐτῷ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δὲ καὶ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλώτταν ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογία τίθησι κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον*, vgl. (III, 33, 3): *Ἐλληπται δ' ἡ ἱστορία ἐξ ἧς ἀνωτέρω δεδηλώκαμεν τοῦ Τερτυλλιανοῦ Ῥωμαϊκῆς ἀπολογίας, ἧς ἡ ἐρμηνεία τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον*. Man braucht diese beiden Stellen nicht erst mit den oben angeführten zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, dass Eusebius hier nicht, wie dort, eine eigene, sondern eine fremde Übersetzung mitgetheilt hat.

Die Existenz einer griechischen Übersetzung des Apologeticus in konstantinischer Zeit ist litterargeschichtlich von hohem Werthe. Bis vor Kurzem vermochten wir ihr nichts oder so gut wie nichts an die Seite zu stellen. Während die Lateiner von den Griechen einen grossen Theil ihrer christlichen Litteratur übernommen und durch Übersetzungen sich vertraut gemacht haben, waren die Griechen reich genug, um die lateinische christliche Litteratur, die erst mit dem Ende des 2. Jahrhunderts begonnen hat, entbehren zu können. Nur den Apologeticus Tertullian's haben sie übersetzt und damit bewiesen, dass auch sie denselben Eindruck von der Superiorität dieses Werkes empfangen haben, den noch heute jeder Leser gewinnen muss. In der That besaßen sie selbst nichts, was sie dieser Vertheidigungsschrift an die Seite setzen konnten. Abgesehen hievon können wir nur noch vermuthen, dass die Rede, welche der angeklagte Christ Apollonius zu Rom vor dem Senat z. Z. des Commodus gehalten

und Eusebius der Sammlung seiner Märtyreracten einverleibt hat (h. e. V, 21), in das Griechische übersetzt war.

So stand es bis vor wenigen Jahren, da wurden griechische Recensionen der Acten der scillitanischen Märtyrer und der Perpetua und Felicitas — die letzteren in einer jerusalemer Handschrift — aufgefunden. Die Acten der Perpetua und Felicitas sind wahrscheinlich von Tertullian zusammengestellt ¹⁾, und hier gerade fand sich eine griechische Recension! Die Vermuthung liegt nahe, dass Tertullian, der sowohl lateinisch wie griechisch geschrieben hat, auch an der griechischen Recension dieser Acten theilhaftig ist. Das Problem, welches das Verhältniss des griechischen Textes der Acten zum lateinischen bietet, ist zudem bis heute trotz eifriger Arbeit nicht vollkommen gelöst. Lässt sich vielleicht aus der Untersuchung der griechischen Übersetzung des Apologeticus Tertullian's in ihrem Verhältniss zum Originaltext Licht für jene Frage gewinnen? Aber wenn das auch nicht zu gewinnen wäre — die Bruchstücke des griechischen Apologeticus verdienen die Vernachlässigung nicht, die sie bisher erfahren haben. Eine so ausserordentliche Erscheinung, wie die der Übersetzung einer lateinisch-christlichen Schrift von der Bedeutung des Apologeticus Tertullian's ins Griechische, verlangt an sich die sorgfältigste Prüfung, ohne Rücksicht darauf, ob die Untersuchung für andere Fragen nutzbar gemacht werden kann oder nicht. Ich beabsichtige im Folgenden von der Überlieferung, dem Charakter, der Zeit und dem Verfasser des griechischen Apologeticus zu handeln.

I.

Ausser Eusebius ist bisher kein Zeuge für die Existenz des griechischen Apologeticus ermittelt worden. Allerdings hat Suidas (v. Ἀδριανός) augenscheinlich aus dieser Übersetzung geschöpft, wenn er in Bezug auf Hadrian von „τὸ περιεργον καὶ πολύπραγμον“ spricht; denn dort war der tertullianische Ausdruck (Apol. 5) „Hadrianus quamquam omnium curiositatum explorator“ durch „Ἀδριανός, καίτοι γε πάντα τὰ περιεργα πολυπραγμονῶν“ wiedergegeben (Euseb., h. e. V, 5, 7). Allein Suidas hat höchst wahrscheinlich jene Übersetzung nur aus der

1) S. Robinson in den „Texts and Studies“ I, 2 p. 47—58.

Kirchengeschichte des Eusebius gekannt. Diese bleibt also für uns die einzige Quelle.

An fünf Stellen seines kirchengeschichtlichen Hauptwerkes hat Eusebius den griechischen Apologeticus benutzt, nämlich II, 2, 4sq.; II, 25, 4; III, 20, 9; III, 33, 3sq. und V, 5, 6sq. (Über die Excerpte aus dem griechischen Apologeticus in der Chronik des Eusebius s. unten). Die ersten drei und das fünfte Citat enthalten zusammen das 5. Capitel des tertullianischen Apologeticus fast vollständig; das 4. Citat giebt eine Stelle aus Apol. 2 wieder. Augenscheinlich hat Eusebius das Werk ebenso und unter denselben Gesichtspunkten durchgelesen und excerptirt, wie die übrigen von ihm benutzten Werke; man vergleiche z. B. was er dem Dialog des Justin mit Trypho entnommen hat. Die direct historischen Stellen waren ihm in erster Linie, häufig ausschliesslich, wichtig. Unabhängig von jenen Citaten hat er in seiner Kirchengeschichte nirgendwo von Tertullian gesprochen oder Mittheilungen über ihn gemacht — auch nicht im 5. Buch, wo er von dem Montanismus handelt. Es wird sich indess sofort zeigen, dass er eine gewisse Kunde von dem Verfasser des Apologeticus besessen hat und desshalb wohl auch mehr wusste, als er sagen wollte.

L. II, 2, 4 erwähnt er Tertullian zum ersten Mal. Nachdem er die Legende von dem Bericht des Pilatus (über die Wunder und die Auferstehung Christi) an den Kaiser Tiberius berichtet hat ¹⁾, fährt er fort: „*Ταῦτα Τερτυλλιανός, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς ἀνήρ, τὰ τε ἄλλα ἐνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, ἐν τῇ γραφείῃ μὲν αὐτῶ (τῇ add. ACFaG) Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δὲ καὶ (καὶ om. AEFbO) ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλωττίαν ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογία τίθησι κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον*“ (es folgen nun die ersten 11 Zeilen des 5. Cap. des Apolog.). Die Epitheta ornantia, welche Eusebius hier dem Tertullian gespendet hat, sind oft besprochen worden. Das erste könnte zur Noth aus der Lectüre des Apologeticus selbst gewonnen sein; allein da die beiden

1) Eusebius erzählt etwas mehr als er der Aufzeichnung des Tertullian entnehmen konnte. Ob das lediglich eine Ausspinnung ist oder ob Eusebius noch eine zweite, nicht genannte Quelle benutzt hat, braucht hier nicht erörtert zu werden.

anderen das nicht sind, ist es wahrscheinlicher, in allen dreien eine das Buch begleitende Tradition zu erkennen, die zu Eusebius gekommen ist. Das erste rühmt die juristische Kenntniss Tertullian's; das zweite macht es nicht gerade wahrscheinlich, dass die christliche Berühmtheit des Afrikaners hervorgehoben werden soll, denn diese wäre seltsam mit „τά τε ἄλλα“ an die juristische angeknüpft; das dritte hebt in einer neuen Wendung auch nur die Spectabilität des Mannes, und zwar in Rom, hervor¹⁾. Nicht der Christ Tertullian wird gerühmt, obgleich sein Christenthum aus dem Titel seiner Schrift ohne weiteres klar ist, sondern der Jurist und der in der Stadt Rom angesehene Mann. Dies erschien schon dem Rufin sehr auffällig, und er hat es für nöthig gehalten, den Eusebius zu corrigiren. Er übersetzt: „vir et legum et institutionum Romanorum peritissimus et inter nostros scriptores admodum clarus“. Rufin hat „inter nostros scriptores“ einfach eingeschaltet, das 2. u. 3. Epitheton zusammengezogen und „ἐπὶ Ρώμης“ ausgelassen. An letzterem Urtheil kann die auffallende Stellung der beiden Worte zwischen „μάλιστα“ und „λαμπρῶν“ und das Fehlen derselben in einem einzigen griechischen Codex (O) nicht irre machen. Rufin kannte Tertullian nur als christlichen carthaginiensischen Schriftsteller. Darum liess er „ἐπὶ Ρώμης“ unübersetzt, und der Codex O, der auch sonst Singularitäten bietet, denen Laemmer viel zu viel Gewicht beigelegt hat, ist ihm darin gefolgt. „Ἐπὶ Ρώμης“ lässt sich als spätere Glosse nicht erklären; denn wie sollte ein Späterer dazu gekommen sein, Tertullian als einen römischen Schriftsteller zu bezeichnen? In dem Zusammenhang unserer Stelle aber ist es sehr passend, da Eusebius den Bericht des Pilatus an Tiberius durch einen angesehenen römischen Zeugen belegen will. Man darf vielleicht annehmen, dass „τῶν μάλιστα ἐπὶ Ρώμης λαμπρῶν“ als term. techn. gemeint ist und Eusebius damit den senatorischen Stand Tertullian's bezeichnen wollte (λαμπρότατος = clarissimus = συγκλητικός²⁾). Aber selbst wenn man „ἐπὶ Ρώμης“ tilgte,

1) Zu λαμπρός vgl. den Brief des Irenäus an Florinus bei Eus. h. e. V, 20, 5: εἶδον γὰρ σε . . . λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ.

2) Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht III, 1 S. 470f.: „Unter dem Kaiser Marcus und Verus ist durch ein die beiden privilegierten Stände gleichmässig umfassendes Ranggesetz die längst für den Senator übliche

wäre nichts gewonnen; denn auch dann noch bliebe es das Wahrscheinlichste, dass Eusebius lediglich die weltliche Berühmtheit Tertullian's ausdrücken wollte.

Eusebius hat von dieser gehört. Er hat uns damit etwas erzählt, was kein Abendländer berichtet hat. Nur erschliessen können wir aus den Werken Tertullian's selbst ¹⁾, dass er längere Zeit in Rom zugebracht hat, dass er mit den Verhältnissen der Stadt vertraut war, und dass er vor der Bekehrung zum Christenthum Rechtsgelehrter gewesen ist. Hauptsächlich auf dem Zeugniß des Eusebius beruht es, wenn die Combination unseres Tertullian mit jenem römischen Rechtsgelehrten Tertullian für empfehlenswerth gehalten wird, aus dessen Quaest. libri VIII zwei, aus dem Liber singularis de castrensi peculio drei Stellen in den Digesten angeführt werden und der am Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben hat ²⁾.

Hat aber Eusebius von der weltlichen Berühmtheit Tertullians gehört, so hat er zweifellos auch von seinen kirchlichen Verdiensten und seiner kirchlichen Stellung Kunde erhalten; denn von jener erzählte man in den Kirchen nur, weil man von diesen berichtete. Hier, wo er Tertullian zum ersten Male einführt, vermag man es noch einigermaßen zu begreifen, dass er von dem Christen Tertullian schweigt — es lag ihm allein daran die Einsicht und Zuverlässigkeit seines Gewährsmanns als eines angesehenen, in Rom selbst berühmten Juristen hervorzuheben. Je interessanter die absonderliche Geschichte von dem Bericht des Pilatus an Tiberius seinen Lesern sein musste, um so wichtiger musste es ihm sein, sie zu beglaubigen. Dennoch bleibt es im höchsten Grade auffallend, dass Eusebius, obgleich er

Ehrenbezeichnung „clarissimus“ (*λαμπρότατος, συγκλητικός*) in der Weise dem senatorischen Stande titular beigelegt worden, dass sie fortan von Männern, Frauen, Jünglingen und Kindern beiderlei Geschlechts unmittelbar hinter dem Eigennamen in fester Abkürzung geführt wird.“ Vgl. auch S. 471 n. 3: „Die titulare Verwendung von *ὁ λαμπρότατος συγκλητικός* oder *συγκλητικός* schlechtweg, besonderes häufig verwendet zur Bezeichnung von Verwandtschaft oder Verschwägerung mit Personen senatorischen Standes, ist überwiegend griechisch, hauptsächlich kleinasiatisch.“

1) Vgl. Hieron. de vir. inl. 53, der sich jedoch dunkel über Beziehungen Tertullian's zu Rom ausgedrückt hat.

2) Alle Bedenken gegen diese Identificirung sind allerdings nicht gehoben.

noch vier weitere Stellen aus dem Apologeticus anführt, schlechterdings nichts über den Verfasser als Christen mitgeteilt hat. Man darf wohl vermuthen, dass daran der Montanismus Tertullian's Schuld gewesen ist. Dieser ist dem Eusebius höchst wahrscheinlich bekannt gewesen; denn nicht nur hat Tertullian durch sein griechisch verfasstes Werk *Περί ἐκστάσεως* in die morgenländischen Controversen über den Montanismus eingegriffen¹⁾, sondern nach neueren Untersuchungen hat dieses Werk auch bald zu einer Gegenschrift Veranlassung gegeben, die dem Palästinenser Epiphanius bekannt geworden ist²⁾. War sie aber diesem bekannt, so liegt die Annahme sehr nahe, dass sie auch dem Eusebius nicht entgangen ist oder dass er wenigstens Kunde von dem Montanisten Tertullian erhalten hat³⁾.

Die Schrift Tertullian's, welche Eusebius excerptirt hat, führt

1) Das uns nicht erhaltene Werk wird von Hieronymus in der Schrift *de vir. inl.* dreimal erwähnt, nämlich c. 53. 24. 40. An der ersten Stelle steht es neben *de pudic.*, *de fuga in persec.*, *de ieiuniis*, *de monog.*, und Hieron. berichtet, dass es wie diese gegen die Kirche gerichtet gewesen sei, sechs Bücher umfasst habe und dazu noch ein siebentes, welches speciell gegen den (Kleinasiaten) Apollonius gerichtet war. In c. 24 schreibt Hieron.: „*Melitonis*) *elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens (laudans dicit: alii), eum a plerisque nostrorum prophetam putari.*“ Hiernach hat Tertullian den antimontanistisch gesinnten Bischof Melito von Sardes in dem Werke angegriffen. In c. 40 endlich heisst es: „*Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit Περί ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere.*“ Da Hieron. hier den Titel des Werkes griechisch angegeben hat, so ist Pamelius im Rechte, wenn er angenommen hat, Tertullian habe dieses Werk, welches sich gegen die kleinasiatischen Antimontanisten richtete, griechisch geschrieben (vgl. Zahn, *Gesch. d. NTlichen Kanons* I, S. 49). S. über dasselbe auch Praedest. 26, der behauptet, das Werk habe sich (auch) gegen den römischen Bischof Soter gewendet.

2) S. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes S. 35 ff.

3) Drei von ihm griechisch geschriebene Bücher erwähnt Tertullian selbst, nämlich *de corona* 6 eine Schrift *de spectaculis* („*Sed et huic materiae propter suaviludios nostros Graeco quoque stilo satisfacimus*“), *de bapt.* 15 einen Tractat über die Ketzertaufe („*Sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est*“), u. *de virg.* vel. 1 eine Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen. Es wäre seltsam, wenn keines dieser Werke im Orient bekannt geworden wäre.

er mit den Worten an: „*Ἡ ὑπερ Χριστιανῶν ἀπολογία.*“ Pamelius hat auf Grund der Autorität des Eusebius, Nicephorus, Cedrenus (aber die letzteren fassen nur auf Eusebius) den Zusatz „pro Christianis“ in den lateinischen Tertullian gebracht. Allerdings bietet ein lateinischer Codex (ein Vaticanus) denselben auch; allein dieses Zeugniß reicht nicht aus. So wenig wie auf Grund eines jungen Turiner Codex, der „contra gentes“ als Zusatz auf dem Titel bieten soll, diese Worte adoptirt werden dürfen (Rufin.: „adversum gentes“), so wenig hat der Zusatz „pro Christianis“ im lateinischen Text ein Recht. Aber auch das ist keineswegs sicher, dass der griechische Übersetzer die Überschrift „*Ἡ περὶ Χριστιανῶν ἀπολογία*“ gewählt hat. Eusebius hat sich nicht so ausgedrückt, dass man für gewiss annehmen darf, er habe den genauen Titel des Buchs angeben wollen. Zudem schreibt er III, 33, 3 einfach „*Ἀπολογία*“, V, 5, 7: „*Ἡ ὑπερ τῆς πίστεως ἀπολογία*“, woraus deutlich hervorgeht, dass es ihm auf Genauigkeit in der Titelangabe nicht ankam. Es muss somit dahin gestellt bleiben, wie der Titel im Griechischen gelaute hat, vielleicht „*Ἀπολογία*“.

An der zweiten Stelle (II, 25) berichtet Eusebius über den Charakter und die Verbrechen des Nero und bemerkt dann, dass er zuerst unter den Kaisern als Feind der christlichen Religion aufgetreten sei. Dies, fährt er fort, bezeuge Tertullian, und nun folgen ein paar Zeilen aus Apolog. 5, die sich unmittelbar an die II, 2 excerpirt Stelle anschliessen. Eingeführt sind sie durch die Worte (v. 4): „*Τούτου δὲ πάλιν ὁ Ῥωμαῖος Τερτυλλιανὸς ὠδέ πως λέγων μνημονεύει.*“ Wir haben allen Grund anzunehmen, dass Eusebius hier seine Übersetzung ebenfalls wörtlich citirt hat. Das „*ὠδέ πως*“ steht dem nicht entgegen, sondern bekräftigt es; denn Eusebius braucht den Ausdruck gleichbedeutend mit *ὠδέ*, ja sogar neben *κατὰ λέξιν* ¹⁾. Bemerkenswerth ist, dass Eusebius den Tertullian „*ὁ Ῥωμαῖος*“ nennt. Es kann diese Bezeichnung gleichbedeutend sein mit „der Lateiner“; aber nach II, 2 ist es wahrscheinlicher, dass Eusebius auch hier seinen Gewährsmann für die römische Christenverfolgung als „Römer“ bezeichnen wollte.

1) Man vgl. z. B. II, 25, 8; III, 31, 2 (dazu V, 24, 1); III, 39, 10, besonders aber III, 31, 5: *κατὰ λέξιν ὠδέ πως λέγων*, und III, 32, 3: *κατὰ λέξιν ὠδέ πως ιστοροῦντος*.

Wiederum unmittelbar an das voranstehende Excerpt reihen sich drei Zeilen über Domitian an, die Eusebius (III, 20, 9) demselben Capitel des Apologeticus entnommen hat. Nachdem er aus Hegesipp die Geschichte der Verwandten Jesu vor Domitian berichtet hat, fährt er fort: „*Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ Τερτυλλιανὸς τοῦ Δομετιανοῦ τοιαύτην πεποιήται μνήμην.*“

Die Fortsetzung des 5. Capitels bis zum Schluss ist von Eusebius V, 5 mitgetheilt; doch hat er drei Sätze, die im Original zwischen der vorigen Mittheilung und dieser stehen („*Tales semper nobis — edimus protectorem*“) als überflüssig ausgelassen. Er erzählt die Legende von der legio fulminata und bemerkt dann, dass auch heidnische Schriftsteller sie anführen, indem sie freilich das Gebet der Christen auslassen, dass die Geschichte dagegen von den christlichen Schriftstellern „einfach und ehrlich“ überliefert werde. Zu diesen gehöre Apollinaris und Tertullian. Die Worte lauten (v. 5): „*Μάρτυς δὲ τούτων γένοιτ' ἂν ἀξιοχρόως ὁ Τερτυλλιανὸς τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία, ἧς καὶ πρόσθεν ἐμνημονεύσαμεν, τὴν τε ἱστορίαν βεβαιῶν σὺν ἀποδείξει μείζουσι καὶ ἐναργεστέρῃ. γράφει δ' οὖν καὶ αὐτὸς λέγων.*“ Nun folgt in indirecter Rede ein Referat über einige Zeilen aus Apol. 5, das auf Wörtlichkeit keinen Anspruch erhebt. Dann heisst es (v. 7): „*Οἷς ὁ δηλωθεὶς ἀνὴρ καὶ ταῦτα προσεπιλέγει*“, worauf die Schlusssätze des 5. Capitels wörtlich aus der Quelle mitgetheilt werden. Sehr bemerkenswerth ist, dass Eusebius ausdrücklich sagt, der Apologeticus sei an den römischen Senat gerichtet gewesen („*τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας*“). Bekanntlich geht die Adresse des Werks aus dem Original nicht ganz deutlich hervor. „*Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum palam dispicere etc.*“ Kaiser können die „antistites“ nicht sein; denn abgesehen davon, dass der Apologeticus höchst wahrscheinlich i. J. 197 abgefasst ist, damals aber nur ein Kaiser regierte, schliesst das „fere“ jede Beziehung auf die Kaiser aus, und auch der Inhalt des Werks ist nicht vereinbar mit der Annahme einer Adresse an diese. Man hat daher an die Provincialstatthalter gedacht, für die in der That die gewichtigsten Beobachtungen sprechen. Aber woher hat Eusebius seine bestimmte Mittheilung, das Werk sei an den römischen

Senat gerichtet? Man denkt zunächst daran, die Übersetzung habe diese Adresse geboten. Aber wo sollte sie gestanden haben? Jene Übersetzung war doch nicht mit erklärenden Noten versehen; das „Romani imperii antistites“ konnte der Übersetzer aber unmöglich mit „ἡ σύγκλητος“ wiedergeben! Eine andere Stelle ferner, die ihn direct veranlasst hätte, an den Senat zu denken und ihn in den Text einzusetzen, lässt sich in dem Werke nicht nachweisen. Also ist es wahrscheinlich, dass jenes „τῆ Ῥωμαϊκῆ συγκλήτῳ προσφωνήσας“, so bestimmt es auftritt, nur aus einer Conjectur des Eusebius entstanden ist. Er verstand die „προϊστάμενοι“ als den römischen Senat ¹⁾.

1) Möglich bleibt indess, dass die Deutung der Adresse an den Senat schon in der das Buch begleitenden Tradition zu Eusebius gekommen ist. Dass die Adressaten die Provinzialstatthalter sind, scheint mir durch die Anrede „praesides“ (c. 2. 9. 30. 50), den Context zu diesen Stellen u. c. 2 p. 117 Oehler („O quanta illius praesidis gloria, si eruisset aliquem, qui centum iam infantes comedisset“), c. 2 p. 120 („imperium, cuius ministri estis“), c. 44 p. 277 („vestros enim iam contestamur actus, qui cottidie iudicandis custodiis praesidetis, qui sententiis elogia dispungitis“) u. c. 50 p. 301 („nam et proxime ad lenonem damnando Christianam . . . confessi estis“) bewiesen zu sein. Der Senat wird c. 5. 6. 13. 35. 37. u. 39 genannt. Diese Capitel können es jedoch nicht verschuldet haben, dass man den Senat als den Empfänger dieser Schrift bezeichnet hat; denn sie beweisen eher das Gegentheil. Aber es giebt allerdings drei Stellen in dem Apologeticus, die es erklären, dass man an den Senat gedacht hat. C. 5 heisst es: „Consulite commentarios vestros, illic reperietis etc.“ Diese Stelle steht unmittelbar nach Erwähnung des Senats, so dass man nicht zweifeln kann, die „commentarii“ sind die des Senats. C. 4 p. 128 schreibt Tert.: „Nonne et vos cottidie experimentis inluminantibus tenebras antiquitatis totam illam veterem et squalentem silvam legum novis principalium rescriptorum et edictorum securibus truncatis et caeditis?“ Auch hier liegt die Beziehung auf den Senat am nächsten. Endlich c. 6 p. 133 liest man: „Nunc religiosissimi legum et paternorum institutorum protectores et ultores etc.“ Wenn an diesen Stellen der Senat zu verstehen ist, so lässt sich dies — worauf mich mein verehrter College Hirschfeld freundlichst aufmerksam gemacht hat — mit der Adresse an die Provinzialstatthalter durch die Erwägung ausgleichen, dass diese aus dem Senat hervorgegangen waren und zu ihm gehörten. Die Beziehung des Apologeticus auf die Statthalter bleibt also unerschüttert. Über die Competenzen des Senats als Criminalgerichtshof vgl. übrigens was Mommsen im römischen Staatsrecht (II, 1 u. III, 2) ausgeführt hat. Justin hat seine Apologie ausser an die Kaiser auch an die „ἡρὰ σύγκλητος“, freilich auch an den „πᾶς δῆμος Ῥωμαίων“ gerichtet.

Die fünfte Stelle aus dem griechischen Apologeticus, und zwar aus dem 2. Capitel, hat Eusebius III, 33, 3 sq. angeführt. Er erzählt zuerst den Inhalt des berühmten Briefwechsels des Plinius und Trajan und zwar lediglich auf Grund des tertullianischen Berichts (die Originale hat er augenscheinlich nicht gekannt), sodann wiederholt er diesen Inhalt noch einmal — zum Theil mit denselben Ausdrücken wie vorher —, nun aber als wörtliche Wiedergabe der Sätze Tertullian's. Eingeleitet ist diese Wiederholung also: „*Ἐλλήπται δ' ἡ ἱστορία ἐξ ἧς ἀνωτέρω δεδηλώκαμεν τοῦ Τερτυλλιανοῦ Ῥωμαϊκῆς ἀπολογίας, ἧς ἡ ἐρμηνεία τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.*“

II.

Bevor wir zu der Vergleichung des lateinischen Originals und der griechischen Übersetzung des Apologeticus übergehen, ist noch eine Voruntersuchung zu erledigen. Rufin hat bekanntlich die Kirchengeschichte des Eusebius übersetzt. Hat er die aus Tertullian's Apologeticus stammenden Stücke selbständig aus dem Griechischen des Eusebius ins Lateinische zurückübertragen oder hat er das Original aufgeschlagen und den Wortlaut der Stücke diesem entnommen? Die Untersuchung wird zeigen, dass er beides gethan hat, d. h. er hat Einiges selbständig zurückübersetzt, Anderes aus dem Originaltext abgeschrieben.

Das erste Stück (II, 2) leitet Rufin (ed. Cacciari) also ein: „*Hæc Tertullianus, vir et legum et institutionum Romanorum peritissimus et inter nostros scriptores admodum clarus in apologetico suo, quem adversum gentes pro nostra fide scribit, hoc modo retulit.*“ Über die Einschlebung des „inter nostros scriptores“ ist oben bereits gehandelt worden. Eingeschoben hat Rufin auch „et institutionum“ und „adversum gentes“; die Mittheilung aber, dass das Werk ins Griechische übersetzt worden sei, hat er, als für seine Leser gleichgiltig, einfach unterdrückt. Er bringt nun die ersten 11 Zeilen des 5. Cap. des Apolog., genau so weit wie Eusebius; aber ein Blick auf sein Citat zeigt, dass er hier nicht

Noch wichtiger ist, dass Apol. II, 2 der Christ Lucius dem Stadtpræfecten Urbicus zuzuft: „*Οὐκ ἐρέποντα Εὐσεβεί Ἀυτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῆ ἱερᾶ συγκλήτῳ κρινεῖς, ὧ Οὐρβικε.* Der Christ Apollonius soll nach Euseb. h. c. V, 21 seine Vertheidigungsrede vor dem Senat gehalten haben — also war er selbst Senator.

das Griechische des Eusebius ins Lateinische zurückübersetzt, sondern die Stelle direct aus dem Apologeticus, der ihm zur Hand war, abgeschrieben hat. Zum Beweise mag der Anfang genügen. Eusebius bietet: „*ἵνα δὲ καὶ ἐκ τῆς γενέσεως διαλεχθῶμεν τῶν τοιούτων νόμων*“, Tertullian schreibt: „*Ut de origine aliquid retractemus eiusmodi legum*“, Rufin schreibt: „*Ut de origine aliquid tractemus* (so auch der Cod. Oxon. Tertulliani) *eiusmodi legum*“. In diesem Abschnitt ist Rufin also nicht Zeuge für den griechischen, sondern für den Original-Text des Apologeticus.

Die zweite Stelle (II, 25) führt Rufin mit den Worten ein: „*Sicut Tertullianus vir scriptorum nobilissimus refert dicens*“. Auch hier hat Rufin das „*ὁ Ῥωμαῖος*“ des Eusebius getilgt und „*vir scriptorum nobilissimus*“ selbständig eingesetzt — ein starker Beweis dafür, dass er auch II, 2 das „*ἐπὶ Ῥώμης*“ wohl vorgefunden, aber absichtlich ausgelassen hat. Das nun folgende Citat ist wiederum dem lateinischen Originaltexte entnommen und nicht aus der Übersetzung geflossen. Abgesehen von dem ganz verschiedenen Text des Eusebius und Rufin und der Übereinstimmung Tertullian's mit diesem, zeigt sich die Entlehnung aus Tertullian darin, dass Rufin — durch ein Versehen — das Citat weiter ausgeschrieben hat, als Eusebius es bietet. Er hat bereits hier das von Tertullian über Domitian Gesagte mitgetheilt und dazu noch einen weiteren Satz. Nun aber bringt Eusebius selbst III, 20 jenen Satz über Domitian, und Rufin hat ihn demgemäss dort repetiren müssen. Das Auffallende aber ist, dass er ihn, wo er ihn zum zweiten Mal bringt, wirklich aus Eusebius zurückübersetzt, während er ihn das erste Mal aus Tertullian abgeschrieben hat. Eine Vergleichung wird das beweisen:

Tertullian:	Rufin II, 25:	Euseb. III, 20:	Rufin. III, 20:
Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat.	Tentaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed quasi (et) homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat.	Πεπειράκει ποτὲ καὶ Δομετιανὸς ταὐτὸ ποιεῖν ἐκείνῳ, μέρος ὦν τῆς Νέρωνος ἀμότητος, ἀλλ' οἶμαι ἅτε ἔχων τι συνέσεως, τάχιστα ἐπαύσατο ἀνακαλεσάμενος καὶ οὐς ἐξήλακει.	Tentavit aliquando et Domitianus simile aliquid, portio Neronis de crudelitate, sed quasi homo cito destitit, ita ut etiam eos, quos in exilium miserat, revocaret.

Die erste Mittheilung des Rufin ist mit dem Originaltext identisch, die zweite ist offenbar Übersetzung des griechischen Textes, so jedoch, dass Rufin die prägnanten Worte: „portio Neronis de crudelitate, sed quasi homo“ im Gedächtniss behalten und in seine Übersetzung aufgenommen hat. Der Text von Rufin III, 20 ist also — abgesehen von dieser Eintragung — als Zeuge für den griechischen Text zu verwerthen. Die Einführung der tertullianischen Worte bei Rufin III, 20 („Sed et Tertullianus de Domitiano similia refert dicens“) giebt zu Bemerkungen keinen Anlass.

Die vierte Stelle (V, 5) hat Rufin nicht übersetzt, sondern in einer ganz kurzen Regeste mitgetheilt. Er schreibt: „Nostrorum vero et Tertullianus haec memorat et apud Graecos Apollinaris . . . Tertullianus vero Marci Imperatoris epistolas etiam nunc haberi dicit, quibus de his apertius indicatur. sed nos iam ex hoc ad historiae ordinem redeamus.“ So kurz diese Worte sind, verrathen sie doch, dass Rufin hier nicht den Originaltext nachgeschlagen, sondern auf Grund des von Eusebius gebotenen Textes berichtet hat. Im Originaltext steht „Marci Aurelii“, bei Eusebius „*Μάρκου*“, ebenso Ruf.; jener bietet „litterae“, dieser (wahrscheinlich irrtümlich) „*ἐπιστολαί*“, Ruf.: „epistolas“; jener schreibt „requirat“, dieser „*εἰσέτι νῦν φέρεσθαι*“, Ruf.: „etiam nunc haberi“. Überall stimmt hier Rufin mit dem Griechen gegen den Originaltext. Leider hat er bei seiner Einführung Tertullian's die Worte: „*τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας*“ weggelassen. Man kann nicht entscheiden, ob diese Weglassung einen besonderen Grund gehabt hat oder nur eine Folge des Strebens nach Kürze an dieser Stelle war. Wahrscheinlicher ist wohl Letzteres.

Die Verhältnisse an der fünften Stelle (III, 33) sind desshalb nicht auf den ersten Blick klar, weil Rufin den unnützen Doppelbericht des Eusebius (s. oben S. 11) in freier Weise in einen kürzeren zusammengezogen und übermalt hat, ihn mit den Worten beschliessend: „Haec Tertullianus in Apologetico suo dicit, ex quo possunt instrui plenius scire cupientes.“ Zunächst ist deutlich, dass Rufin den Briefwechsel des Plinius und Trajan nicht selbst nachgeschlagen hat; keine Wendung seines Berichtes deutet darauf hin. Es kann also auch hier nur die Frage sein, ob er den Eusebius übersetzt oder ob er aus Tertullian selbst ge-

schöpft hat. Letzteres wird durch den oben abgedruckten Nachsatz nicht eben wahrscheinlich; auch habe ich in dem Text des Rufin fast nur Stellen gefunden, die das Gegentheil beweisen. Tertullian schreibt: „cum provinciam regeret“, Eusebius: „ἡγούμενος ἐπαρχίου“, Rufin: „qui tunc provinciam administrabat“. Ferner Tert.: „ipsa tamen multitudine perturbatus“, Euseb.: „ταραχθεὶς τῷ πλήθει“, Ruf.: „multitudine . . . permotus“; Tert.: „consuluit“, Euseb.: „ἀνεκοινώσατο“, Ruf.: „referret“; Tert.: „et cetera scelera“, Euseb.: „καὶ τὰ τούτοις ὅμοια“, Ruf.: „vel cetera eiusmodi crimina“; Tert.: „quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo“, Euseb.: „ἀνίστασθαι ἕωθεν Χριστιανούς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν“, Ruf.: „quod antelucanos hymnos Christo cuidam canerent deo“; Tert.: „tunc Traianus“, Euseb.: „πρὸς ταῦτα Τραϊανός“, Rufin: „Ad quae tunc Traianus“; Tert.: „hoc genus“, Euseb.: „τὸ τῶν Χριστιανῶν φῦλον“, Ruf.: „Christiani“; Tert.: „inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri debere“, Euseb.: „μὴ ἐκζητεῖσθαι μὲν, ἐμπεδὸν δὲ κολάζεσθαι“, Ruf.: „non requirantur, si qui tamen inciderint, puniantur.“ Diese Zusammenstellung macht es gewiss, dass Rufin den Eusebius übersetzt hat. Nur das ist wahrscheinlich, dass ihm aus früherer Lectüre des lateinischen Apologeticus das Adjectivum „antelucanus“ im Gedächtniss geblieben ist¹⁾, aber auch nicht mehr; denn er verbindet es nicht, wie Tertullian, mit „coetus“, sondern mit „hymnus“.²⁾

Es ergibt sich somit, dass Rufin in Bezug auf das 1.—3. Citat ein Zeuge für den Originaltext, in Bezug auf das 3.—5. ein Zeuge für den griechischen Apologeticus ist, so jedoch, dass er sich hier an zwei Stellen von der Erinnerung an den Grundtext beeinflusst zeigt. Die Einführung, in welcher Eusebius den Tertullian in seiner Kirchengeschichte als Schriftsteller geehrt, als Christen unterdrückt hat, hat Rufin durchgreifend corrigirt.

1) Vgl. oben die Beibehaltung des „portio Neronis de crudelitate“.

2) Auf das „Ad quae tunc“ Rufin's, welches den Text Tertullian's und Eusebius' zu verbinden scheint, ist kein Gewicht zu legen.

III.

Im Folgenden stelle ich zunächst die beiden Texte, den lateinischen Tertullian's (nach Oehler) und den der griechischen Übersetzung des Apologeticus (wesentlich nach Heinichen), zusammen.

Apolog. 5.

Euseb. h. e. II, 2, 5 sq. II, 25,
4. III, 20, 9. V, 5, 6 sq.

Ut de origine aliquid retrac-
temus eiusmodi legum, vetus
erat decretum, ne qui deus ab
imperatore consecraretur nisi a
senatu probatus. scit M. Aemilius
de deo suo Alburno. facit et
hoc ad causam nostram, quod
apud vos de humano arbitratu
divinitas pensitatur. nisi homini
deus placuerit, deus non erit;
homo iam deo propitius esse
debebit. Tiberius ergo, cuius
tempore nomen Christianum in
saeculum introivit, adnuntiata
sibi ex Syria Palaestina, quae

Ἴνα δὲ καὶ ἐκ τῆς γενέσεως
διαλεχθῶμεν τῶν τοιούτων νό-
μων, παλαιὸν ἦν δόγμα, μηδένα
θεὸν ὑπὸ βασιλείως καθιεροῦ-
σθαι, πρὶν ὑπὸ τῆς συγκλήτου 5
δοκιμασθῆναι. Μάρκος Αἰμίλιος
οὕτως περὶ τινος εἰδώλου
πεποίηκεν Ἀλβούρνου. καὶ τοῦτο
ὑπὲρ τοῦ ἱμῶν λόγου πεποίη-
ται, ὅτι παρ' ὑμῶν ἀνθρωπεία 10
δοκιμῆ ἢ θεότης δίδοται. ἐὰν
μὴ ἀνθρώπων θεὸς ἀρέσῃ, θεὸς
οὐ γίνεται. οὕτως κατὰ γε
τοῦτο ἀνθρωπὸν θεῶ ἕλεων
εἶναι προσήκει. Τιβέριος οὖν, 15
ἐφ' οὗ τὸ τῶν Χριστιανῶν
ὄνομα εἰς τὸν κόσμον εἰσελή-
λυθεν, ἀγγελθέντος αὐτῷ ἐκ
Παλαιστίνης τοῦ δόγματος τοῦ-
του, ἐνθα πρῶτον ἤρξατο, τῇ 20

Die Sigla sind die Oehler'schen.
— 1 *tractemus* Oxon. Rufin. 5 *proba-
tus sit, probaretur* al. 5 *scit | sicut*
F Ruf., *ut abcd* 6 sq. *Alburno fecit.*
et hoc c. 8 *de om.* Ruf. 9 *et nisi*
Ruf. 14 *adnuntiata* lf Ruf., *adnun-
tiatam* a, *adnuntiatum* reliqui omnes,
adnuntiato Scaliger. 15 *Palaestina*
quae AβFλbef Vindob. Leidens, *Pa-
laestina que* Ga Ambros., *Palestine*
quae E Erfurt. Oxon. Ruf., *Palae-
stina quod* (AφBD) cd.

Die Sigla sind die Heinichen's. —
9 τοῦ λόγου ἡμῶν O.Lr. 14 sq. ἕλεων
.. προσήκεν O. 17 ἐλήλυθεν A.

illic veritatem ipsius divinitatis
 revelaverat, detulit ad senatum
 cum praerogativa suffragii sui.
 5 senatus, quia non ipse probaverat,
 respuit, Caesar in sententia man-
 sit, comminatus periculum accu-
 satoribus Christianorum. consu-
 lite commentarios vestros, illic
 reperietis primum Neronem in
 10 hanc sectam cum maxime Ro-
 mae orientem Caesariano gladio
 ferocisse. sed tali dedicatore
 damnationis nostrae etiam glo-
 riamur. qui enim scit illum, in-
 15 tellegere potest non nisi grande
 aliquod bonum a Nerone dam-
 natum. temptaverat et Domiti-
 anus, portio Neronis de crude-
 litate, sed qua et homo facile
 20 coeptum repressit, restitutis etiam
 quos relegaverat (si
 litterae M. Aurelii gravissimi
 imperatoris requirantur, quibus
 illam Germanicam sitim Christi-
 25 anorum forte militum preca-

συγκλήτω ἀνεκοινώσατο, δηλοῦ-
 ὶν ἐκείνοις, ὡς τῷ δόγματι
 ἀρέσκειται. ἡ δὲ συγκλήτος, ἐπεὶ
 οὐκ αὐτῇ δεδοκιμάκει, ἀπόωσατο.
 ὁ δὲ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀποφάσει
 ἔμεινεν, ἀπειλήσας θάνατον τοῖς
 τῶν Χριστιανῶν κατηγοροῖς.
 Ἐντύχετε τοῖς ὑπομνήμασιν ἱ-
 μῶν. ἐκεῖ εὐρήσετε πρῶτον Νέ-
 ρωνα τοῦτο τὸ δόγμα, ἤνκα μί-
 λιστα ἐν Ῥώμῃ τὴν ἀνατολὴν
 πᾶσαν ὑποτάξας ὡμῶς ἢν εἰς
 πάντας, διώξαντα. τοιοῦτῳ τῆς
 κολάσεως ἡμῶν ἀρχηγῶ καυχώ-
 μεθα. ὁ γὰρ εἰδὼς ἐκείνον νοῆσα
 δύναται, ὡς οὐκ ἄν, εἰ μὴ μέγα
 τι ἀγαθὸν ἦν, ὑπὸ Νέρωνος
 κατακριθῆναι. πεπειράκει ποτὲ
 καὶ Δομετιανὸς ταῦτο ποιεῖν
 ἐκείνῳ, μέρος ὧν τῆς Νέρωνος
 ὀμότητος, ἀλλ' οἶμαι ἄτε ἔχων
 τι συνέσεως, τάχιστα ἐπαίσατο
 ἀνακαλεσάμενος καὶ οὗς ἐξη-
 λάκει (Μάρκον τοῦ
 συνετωτάτου βασιλέως ἐπι-
 στολὰς εἰσέτι νῦν φέρεσθαι, ἐν
 αἷς αὐτὸς μαρτύρεται ἐν Γερ-

1 *ipsius* AB EFb Vindob. Ambros. Leidens. Erfurt., *istius* λf Ruf., *illius* DGaede, om. Oxon. 1 *divinitatis* Ambros., *divini* Havercamp. 2 *revelaverat* λ, *revelarant* f, *revelaverat* AB EFGb Ambros. Leidens, Erfurt. Vindob. Oxon., *revelarat* Dacde, *revelatae* Rhenanus. 4 *in se* Gcd Havercamp. 9 *primum quoque* Ruf. 10 *tum maxime* PGabcd Vindob. Erfurt. Oxon. Ruf., *maxime* λ. 12 *sed* om. λ Ruf. 13 *gloriamur* DEab Erfurt. 19 *quasi vel quasi et* Codd. Rufini, *quia et* DEabc Oxon. Erfurt., *quia et* λ.

18 *lentavit* Ruf. 20 *ἐκείνο* Lr. *tacite, simile aliquid* Rufin (pro ταῦτο ποιεῖν ἐκείνῳ). 20 τοῦ Νέρωνος λ. 27 μαρτύρεται AE^sFb OR^a Nic. μαρτυρεῖ cett.

tionibus impetrato imbro discus-
sam contestatur. sicut non palam
ab eiusmodi hominibus poenam
dimovit, ita alio modo palam
dispersit, adiecta etiam accusa-
toribus damnatione et quidam
tetriore). Quales ergo leges
istae quas adversus nos soli
exercent impii iniusti turpes
truces vani dementes? quas
Traianus ex parte frustratus est
vetando inquiri Christianos, quas
nullus Hadrianus, quamquam
omnium curiositatum explorator,
nullus Vespasianus, quamquam
Iudaeorum debellator, nullus
Verus impressit.

Apolog. 2.

Atquin invenimus inquisitionem
quoque in nos prohibitam. Plinius
enim Secundus cum provinciam
regeret, damnatis quibusdam
Christianis, quibusdam gradu
pulsis, ipsa tamen multitudine
perturbatus, quid de cetero
ageret, consuluit tunc Traianum
imperatorem, adlegans praeter
obstinationem non sa-

μανία ὕδατος ἀπορία μέλλοντα
αὐτοῦ τὸν στρατὸν διαφθείρε-
σθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐ-
χαῖς σεσῶσθαι. τοῦτον δὲ φησι
καὶ θάνατον ἀπειλήσαι τοῖς 5
κατηγορεῖν ἡμῶν ἐπιχειροῦσιν).
Ποταποὶ οὖν οἱ νόμοι οὗτοι
οἷς καθ' ἡμῶν μόνων ἔπονται
ἀσεβεῖς, ἄδικοι, ὄμοι; οὓς οὔτε
Οὐέσπασιανὸς ἐφύλαξε, καίτοι 10
γε Ἰουδαίους νικήσας, οὓς Τρα-
ϊανὸς ἐκ μέρους ἐξουθένησε,
κωλύων ἐπιζητησθαι Χριστια-
νοὺς, οὓς οὔτε Ἀδριανός, καίτοι
γε πάντα τὰ περιέργα πολυ- 15
πραγμονῶν, οὔτε ὁ Εὐσεβῆς
ἐπικληθεὶς ἐπεκύρωσεν.

Euseb., h. e. III, 33, 3 sq.

Καίτοι εὐρήκαμεν καὶ τὴν
εἰς ἡμᾶς ἐπιζήτησιν κεκωλυ-
μένην. Πλίνιος γάρ Σεκοῦνδος 20
ἡγούμενος ἐπαρχίου, κατακρίνας
Χριστιανούς τινὰς καὶ τῆς
ἀξίας ἐκβαλὼν, ταραχθεὶς τῷ
πλήθει δι' ὃ ἡγγόει τί αὐτῷ
λοιπὸν εἴη πρακτέον, Τραϊανῷ 25
οὖν τῷ βασιλεὶ ἀνεκοινώσατο
λέγων, ἔξω τοῦ μὴ βούλεσθαι

9 *exequuntur* λ f Havercamp.
10 *truces* Dab Havercamp om. 10 *vani*
G om. 15 sq. *nullus Severus* Vaticanus
unus et liber Leodiensis. *nullus Nero*
G, *quas nullus Vespasianus, quam-*
quam Judaeorum debellator, nullus
Adrianus, quamquam curiositatum
omnium explorator, nullus Pius, nul-
lus Verus impressit λ. 23 *ipse* F.
25 *tunc* om. c.

8 οἷς Valesius, οἱ codd. 8 *μόνων*
codd. plurimi, *μόνον* CDR^a Nic.
8 *ἔπονται* codd., *ἔσονται* Fb. 21 *τῆς*
ἐπαρχίου CF^aR^a.

24 *δι' ὃ ἡγγόει* GO Lr., *διὸ ἡγγόει*
EaF^bH Nic., *διηγνόει* ACF^aR^a. 25 *Τραϊ-*
ανῷ οὖν codd. exceptis EaF^bGHO
Nic., cett om. οὖν.

crificandi nihil aliud se de sacramentis eorum conperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo et ad
 5 confoederandam disciplinam, homicidium adulterium fraudem perfidiam et cetera scelera prohibentes. tunc Traianus rescripsit, hoc genus inquirendos qui
 10 dem non esse, oblatos vero puniri debere.

αὐτοὺς εἰδωλολατρεῖν οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εἰρηκέναι. ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο, ἀρίστασθαι ἕωθεν τοὺς Χριστιανούς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκα ὑμνεῖν καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν. κωλύεσθαι φονεῦν μοιχεύειν πλεονεκτεῖν ἀποστερεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. πρὸς ταῦτα ἀντέγραψε Τραϊανός, τὸ τῶν Χριστιανῶν φῶλον μὴ ἐκζητεῖσθαι μὲν, ἐμπεσὸν δὲ κολάζεσθαι.

4 et deo ABCDFGlabedef Oxon. Erfurt Florent. Ambros. Leidens. Vindob., ut deo Havercamp. 5 confoerendam BCGc Leidens. Florent.

3 ἐμνημόνευσε Lr. tacite. 5 τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὑμνεῖν OLr., *Christo cuidam canerent deo* Ruf. 10 *Ad quae tunc* Ruf. 12sq. *ut Christiani quidem non requirantur, si qui tamen inciderint, puniantur* Ruf.

Textkritisches.

Bevor wir uns Rechenschaft geben über das Verhältniss der griechischen Übersetzung zum Original, betrachten wir die Fälle, in welchen der griechische Text als Hülfsmittel zur Feststellung des lateinischen Textes dienen kann und umgekehrt. Beide Texte sind im Ganzen recht gut überliefert, besonders aber der griechische. S. 15, 5f. lautet in sämtlichen Tertullian-Codd. bis auf einen: „Scit M. Aemilius de deo suo Alburno. facit et hoc ad causam nostram etc.“ Der Erlangensis (F) soll aber bieten: „Sicut M. Aemilius etc.“; ebenso las Ruf. Gelenius in seiner Ausgabe: „Ut M. Aemilius . . . fecit. et hoc ad causam nostram etc.“ der Griechen: „Μάρκος Αἰμίλιος οὕτως περὶ τινος εἰδώλου πεποίηκεν Ἀλβούρνου. καὶ τοῦτο ὑπὲρ τοῦ ἡμῶν λόγον πεποιήται. Er hat also wahrscheinlich auch „sicut“ gelesen und „fecit“, letzteres zum Vorhergehenden ziehend, um dann „facit“ zu wiederholen. Dennoch ist der LA „scit“ der Vorzug zu geben, weil die Hdschr. sie bezeugen und sie dem tertullianischen Sprachgebrauch entspricht. — S. 15 9 bieten alle Tert.-Codd. und

der Griechen „nisi“, die LA „et nisi“ Rufin's ist daher zu verwerfen. — S. 15, 14 „adnuntiata etc.“: hier kann der Grieche, wie es scheint, nicht helfen, da er ganz frei übersetzt hat; allein sein Gen. absol. (er las wohl „adnuntiatio“) schützt das „adnuntiata“ des Fuldensis (λ) und des Rigaltius (f), welches Rufin bezeugt; jedoch ist es vom Griechen missverstanden, denn es ist nicht Ablat. abs., sondern Acc. Plur. (s. darüber unten). — Die LA „introivit“ („intravit“) S. 15, 14 die auch Rufin bezeugt, bestärkt die LA εἰσελήλυθεν der meisten Eusebius-Codd. gegen die LA ἐλήλυθεν des Cod. Regius (A). — S. 16, 1 erscheint die LA „ipsius“ bedroht zu Gunsten des „istius“, welches Fuld. (λ), Rufin und Rigaltius bieten, da im Griechen τοῦ δόγματος τοῦτου steht (auch S. 17, 8 hat der Grieche „iste“ durch „οἷτος“ wiedergegeben); doch lässt sich schwerlich entscheiden, da die griechische Übersetzung im Übrigen an dieser Stelle ganz frei ist. — S. 16, 4 bestätigt der Grieche „ipse“. — S. 16, 9 lehnt er das „quoque“ Rufin's ab und S. 16, 10 bezeugt er „cum maxime“ gegen Rufin und viele Tertull.-Hdschr. — S. 16, 12 Alle Tertull.-Hdschr. ausser Fuldensis (λ) bieten „sed“; aber der Grieche und Rufin bieten es nicht. Es ist daher vielleicht zu streichen. — S. 16, 17 kann das „tentavit“ Rufin's gegen das Plusquamperf., welches alle Hdr. Tertullian's, Rufin selbst (an der ersten Stelle) und der Grieche bieten, nicht aufkommen. Rufin hat das πεπειράκει an der zweiten Stelle als Perfect gelesen, weil das Augment fehlte. — Ob der Grieche S. 16, 20 „τῆς Νέρωνος . . .“ oder „τοῦ Νέρωνος . . .“ geschrieben, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden. Vielleicht ist doch um des Originaltextes willen „τοῦ Νέρωνος“ zu schreiben. — S. 16, 21 möchte ich in dem ἄτε des Griechen eine Bestätigung des „qua“ gegen „quasi“ und „quia“ erkennen. — S. 17, 8 schwanken die griechischen Hdschr. zwischen μόνον und μόνων, da der Originaltext „soli“ hat, lässt sich von hier aus nicht entscheiden. — Vielleicht ist S. 17, 9 wirklich „exsecuntur“ mit Fuld. (λ) und Rigaltius zu lesen; denn der Grieche hat ἐπονται; aber die besten Tertull.-Codd. bieten „exercent“. — S. 17, 12f. merkwürdig ist, dass die vom Griechen beliebte Voranstellung des Vespasian sich auch im Erlang. (λ) findet; sie lag freilich nahe. — S. 17, 25 ist das „tunc“ durch alle Hdschr. gesichert; es ist daher wohl auch im Griechen beizubehalten. — S. 18, 4 steht die LA „Christo et deo“ in dem uns überlieferten Originaltext ebenso sicher wie die LA „τὸν Χριστὸν θεοῦ ὀκνη“ im Griechen. Der Grieche stimmt aber mit dem Text des Pliniusbriefes („Christo quasi deo“) überein. Wie das zu beurtheilen ist, darüber s. unten. — S. 18, 5 hat Tertullian „conföderandam“, der Grieche διαφυλάσσειν, wie wenn er „conservandam“ gelesen hätte. —

Mit keinem einzigen Codex des Apol. Tertullian's stimmt der Grieche durchweg so überein, dass man eine besondere Verwandtschaft anzunehmen hätte; doch ist es sehr bemerkenswerth, dass nur der Fuldensis (λ) und Rufin S. 15, 14 „adnuntiata“, S. 16, 1 „istius“ bieten und S. 16, 12 „sed“ auslassen (s. den Griechen), ferner dass λ dieselbe Umstellung S. 17, 12f. aufweist wie der Grieche (aber das im Griechen fehlende „nullus Verus“ findet sich in λ), endlich dass allein λ S. 17, 9 (Rufin fehlt hier) „exequun-

tur“ bietet (der Grieche *ἔποται*), während die übrigen Hdschr. „exercent“ lesen. Diese frappanten Beobachtungen machen es wünschenswerth, genaue Kunde des Codex λ zu erhalten, der nach v. Hartel (Patrist. Studien II, S. 21) existirt und von Reifferscheid genau verglichen sein soll. „Wie seine LAA unzweifelhaft zeigen, stellt derselbe eine Recension dar, welche hie und da nach den Büchern ad nationes hergerichtet wurde“, bemerkt v. Hartel. Jüngst hat de Lagarde den berühmten Abschnitt im Apolog. (c. 19), den dieser Codex allein bietet, besprochen (Gött. Gesellsch. d. Wissensch. Historisch-philol. Classe XXXVII, 2 S. 73 ff).

Die Übersetzung liest sich im Ganzen sehr gut, und macht, wenn man den griechischen Text allein für sich betrachtet, einen vortrefflichen Eindruck. Nur auf Grund einer genauen Untersuchung aber lässt sich feststellen, ob dem Übersetzer das Griechische und Lateinische gleich geläufig waren, ob Latinismen vorhanden sind, ob umgekehrt Missverständnisse des lateinischen Textes, ob die Fähigkeit des Übersetzens gross genug gewesen ist, um die Gedanken und Sätze Tertullian's in ein entsprechendes griechisches Gewand zu kleiden — ob er ein kundiger Grieche oder ein kundiger Grieche und Lateiner oder keines von beiden gewesen ist. Im Folgenden werde ich zuerst die kleineren Abweichungen vom Originaltext zusammenstellen, um sodann die grösseren zu untersuchen.

1. Der Übersetzer schaltet (S. 15, 1. 16, 3. 5) „δέ“ ein wider den lapidaren Stil Tertullian's, aber dem griechischen Sprachgebrauch angemessen (auch S. 15, 1 ist das δέ am Platze, wenn man den Zusammenhang mit Apol. 4 extr. beachtet; dieses eingeschobene δέ beweist übrigens noch einmal zum Überfluss, dass die Stücke aus dem Ganzen genommen und nicht für sich übersetzt sind). Die Einschiegung des „ποτέ“ (S. 16, 18) ist wie die des „δέ“ zu beurtheilen. Der Übersetzer lässt (S. 16, 13) das „sed“ des Originals (doch fehlte es vielleicht in seinem Exemplare; s. oben S. 19) aus; es ist in der That nicht nur entbehrlich, sondern scheinbar überflüssig. Ebenso lässt er das „etiam“ (S. 16, 13) und das „ipsa tamen“ (S. 17, 23) fort, den Stil Tertullian's hier verflachend. Das energische „iam“ giebt er (S. 15, 13) durch „οὕτως κατά γε τοῦτο“ matt und unvollkommen wieder. Er schiebt der Deutlichkeit wegen (S. 16, 27) „αὐτός“, (S. 18, 7) „αὐτῶν“ und (S. 16, 5) „αὐτοῦ“ ein, zerstört aber die schöne Antithesis des Originals „senatus — Caesar“,

indem er (S. 16, 3f.) „ἴ δὲ σύγκλητος — ὁ δέ“ schreibt. Das wuchtige absolute „temptaverat et Domitianus“ ist (S. 16, 18f.) durch die langweilige Umschreibung „πεπειράκει ποτὲ καὶ Δομιτιανὸς τὰντὸ ποιεῖν ἐκείνω“ übel ersetzt, und ähnlich matt ist das „qua et homo“ durch „οἶμαι ἅτε ἔχων τι συνέσεως“ (S. 16, 21f.) wiedergegeben. Auch die pedantische Hinzufügung von „ὁ ἐπικληθείς“ zu dem Namen des Kaisers Pius hätte ein gebildeter Lateiner schwerlich für nothwendig gehalten. Indifferent ist die Wiedergabe des „tunc“ durch „πρὸς ταῦτα“ (S. 18, 10; S. 17, 26 wird es incorrect und störend durch „οὖν“ wiedergegeben), des „erit“ durch „γίνεται“ (S. 15, 13), des „κολάζεσθαι“ für „puniri debere“ (S. 18, 13), des „ἔπονται“ für „exercent“ (S. 17, 8); doch bot der Lateiner vielleicht „exsecuntur“, s. oben), des „Μάρκου“ für M. Aurelii“ (S. 16, 24). Auch das „nisi“ (S. 15, 4), ist dem Sinne nach richtig durch „πρίν“ übersetzt, „facit“ (S. 15, 6) durch „πεποληται“. Aus stilistischen Gründen schien dem Übersetzer die Einschlebung des „ἦν“ nach „ἀγαθόν“ (S. 16, 17) nothwendig. Aber unvollkommen ist das schöne „pensitatur“ durch das blasse „δίδοται“ (S. 15, 11) wiedergegeben. „Tali dedicatore damnationis“ ist richtig, jedoch farblos übersetzt durch „τοιούτω τῆς κολάσεως ἀρχηγῶ“ (S. 16, 13f.). Dasselbe gilt vielleicht auch von „θάνατον“ (S. 16, 6) für „periculum“, von „συνετωτάτου“ für „gravissimi“ (S. 16, 25) und von „θάνατον“ für „damnationem“ (S. 17, 5). Eine Glättung des Ausdrucks ist es, wenn der Übersetzer für „portio Neronis de crudelitate“ „μέρος ὧν τῆς Νέρωνος ἀμότητος“ (S. 16, 20f.) geschrieben hat. Sinngemäss und gut griechisch ist „facile coeptum repressit“ durch „τάχιστα ἐπαύσατο“ ausgedrückt (S. 16, 22); aber die Kraft des Gedankens Tertullian's ist doch nicht genau wiedergegeben. Das „consuluit“ ist durch „ἀνεκινώσατο“ (S. 17, 26) nicht vollständig getroffen. Wie hier, so ist auch S. 15, 20f. „detulit ad senatum“ = „τῇ συγκλήτῳ ἀνεκινώσατο“ der präzise juristische Ausdruck verkannt. Ebenso ist es zu beurtheilen, wenn der juristische terminus technicus „cum praerogativa suffragii sui“ durch das unbestimmte: „ὁῦλος ὧν ἐκείνοις ὡς τῷ δόγματι ἀρέσκειται“ ersetzt wird (S. 16, 1f.), oder wenn an Stelle des anderen terminus technicus „ex Syria Palaestina“ (s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I (1873) S. 260—264) das populäre, den Griechen geläufige „ἐκ Παλαιστίνης“ (S. 15, 18f.) tritt. Das οὐτε — οὐτε“ für „nullus —

nullus“ (S. 17, 9f.) schwächt den tertullianischen Stil bedeutend ab. Ebendort hat der Übersetzer die Rhetorik des Afrikaners gedämpft, wenn er anstatt „*impij iniusti turpes truces vani dementes*“ nur „*ἀσεβεις ἄδικοι ὠμοί*“ schreibt. Das prägnante „*perturbatus, quid de cetero ageret*“ hat er nicht wiederzugeben vermocht; er setzte dafür (S. 17, 23f.) „*ταραχθεις δι' ὃ (=διότι) ἡγγόει τί αὐτῷ λοιπὸν εἶη πρακτέον*“. Dem Sinne nach ist „*Μάρκος Αἰμιλλιος οὕτως περὶ τινος εἰδώλον πεποιήκεν Ἀλβούρον*“ gewiss correcte Wiedergabe des „*Scit (sicut) M. Aemilius de deo suo Alburno*“ (S. 15, 5f.); aber die Ironie Tertullian's ist sowohl durch „*τινος*“ als durch „*εἰδώλον*“ verwischt. Wenn der Übersetzer „*et cetera scelera prohibentes*“ durch „*καὶ τὰ τούτοις ὅμοια (καλύεσθαι)*“ wiedergegeben hat (S. 18, 9f.), so darf man vermuthen, dass er durch Gal. 5, 21 resp. durch die alten Lasterkataloge bestimmt gewesen ist, die in der Regel so endigten. Bei seiner verdeutlichenden Übersetzung „*τὸ τῶν Χριστιανῶν φύλον*“ für „*hoc genus*“ (S. 18, 11f.) hat man sich zu erinnern, dass es in dem berühmten Zeugniß des Josephus über Christus (Euseb. h. e. I, 11, 8) heisst: *Ἐἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον* (der Ausdruck „*τὸ τῶν Χριστιανῶν φύλον*“ ist mir sonst nicht bekannt; er hätte mir bei meinen Studien über die Bezeichnung „*tertium genus*“ für die Christen begegnen müssen). Über die Wiedergabe des „*requirantur*“ durch „*εἰσέτι νῦν φέρεσθαι*“ (S. 16, 26) lässt sich nichts sagen, da Eusebius hier die Übersetzung frei citirt hat. Aber nicht ohne Geschick ist das prägnante „*Germanicam sitim*“ durch „*ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπορία*“ (S. 16, 27f.) und der Ausdruck „*ut de origine aliquid retractemus ejusmodi legum*“ durch „*ἵνα καὶ ἐκ τῆς γενέσεως διαλεχθῶμεν τῶν τοιούτων νόμων*“ (S. 15, 1f.) übersetzt. Geradezu genial ist die Wiedergabe des „*omnium curiositatum explorator*“ durch „*πάντα τὰ περιεργα πολυπραγμονῶν*“ (S. 17, 5f.).

Bereits diese Übersicht lehrt, dass Tertullian nicht selbst der Übersetzer gewesen ist und dass dieser überhaupt kein Lateiner, sondern ein Grieche war. Latinismen fehlen vollständig; das Griechische ist flüssig und correct¹⁾. Aber weder ist die

1) Man vgl. hier auch die Einschlebung des „*γε*“ (S. 15, 13) und die correcte Anwendung des *καίτοι γε* (S. 17, 10f. 14f.) und *καίτοι* (S. 17, 18), jenes

eigenthümliche stilistische und juristische Präcision Tertullian's wiedergegeben, noch ist die Prägnanz, Wucht und Ironie der tertullianischen Sprache in dieser Version erhalten.

2. Es giebt aber noch eine Reihe von Beobachtungen, die da zeigen, dass der Übersetzer zwar ein geschichtskundiger Grieche gewesen ist, aber nicht über eine solche Kenntniss des Lateinischen verfügte, wie der Gegenstand sie erforderte, oder dass er sich aus Bequemlichkeit oder Leichtfertigkeit Freiheiten genommen, durch welche der Sinn des Originals Schaden gelitten hat.

a) Tertullian schrieb (S. 18, 9f.): „inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri debere“. Der Übersetzer bietet: „μη ἐκζητεισθαι μὲν, ἐμπεσὸν δὲ κολάζεσθαι“. Das „ἐμπεσόν“ giebt den Sinn des „oblatos“ nicht richtig wieder.¹⁾

b) Tertullian bietet: „Litterae M. Aurelii“, der Übersetzer „Μάρκου ἐπιστολάς“ (S. 16, 24f.). Er hat den Plural missverstanden: nur von einem Brief (oder Edict) ist die Rede. Zwar kann der Plural „ἐπιστολαί“ auch einen einzigen Brief bezeichnen²⁾; aber dieser Gebrauch ist m. W. selten.

c) Incorrect wird „damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsis“ durch „κατακρίνας Χριστιανούς τινὰς καὶ τῆς ἀξίας ἐκβαλὼν“ (II, 20 sq.) wiedergegeben.

d) Tertullian schrieb: „quas (leges) Traianus ex parte frustratus est vetando inquirei Christianos, quas nullus Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator, nullus Vespasianus, quamquam Iudaeorum debellator, nullus Pius, nullus Verus impressit“ (S. 17, 3f.). Die Reihenfolge hat ihren guten Grund. Trajan musste voranstehen, um des wichtigen Briefes an Plinius willen. Daran reihen sich die beiden Kaiser, von denen man erwarten sollte, dass sie für Feindseligkeiten gegen die Christen

für „quamquam“, dieses für „atquin“. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass der Übersetzer an allen Stellen „imperator“ durch „βασιλεύς“ wiedergegeben hat — den Griechen war dies die geläufigste Bezeichnung für den Kaiser.

1) Hat der Übersetzer S. 17, 8 „μόνων“ geschrieben, so hat er den Sinn Tertullian's auch nicht richtig getroffen. Doch ist es möglich, dass er *μόνον* schrieb; s. die kritische Note.

2) S. Lightfoot in seinem Commentar zum Philipperbrief 3. Aufl. p. 138sq. und zu Polyc. ad Philipp. 3 u. 13 (p. 911. 932).

disponirt waren; dann folgen ohne näheren Zusatz Pius und Verus. Der Übersetzer hat sich hier drei Freiheiten erlaubt. Er hat erstlich M. Aurel weggelassen — warum, lässt sich vermuthen, aber nicht sicher ausmachen; die Unschuld dieses Kaisers scheint ihm nicht sicher gewesen zu sein; er hat zweitens den Pius als „den so benannten Pius“ eingeführt, und er hat drittens Vespasian an die Spitze gestellt und so eine chronologische Kaiserreihe geliefert. Durch beides hat er eine gewisse Geschichtskennntniss bewiesen, aber durch die Umstellung zugleich gezeigt, dass er den Text Tertullian's nicht vollkommen verstanden hat.

e) Tertullian schrieb: „adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum conperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo et ad confoederandam disciplinam, homicidium adulterium frandem perfidiam et cetera scelera prohibentes“; der Übersetzer gab das also wieder: „λέγων, ἕξω τοῦ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδωλολατρεῖν οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εὐρηκέναι. ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο, ἀνίστασθαι ἕσθαι τοὺς Χριστιανούς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίχην ὑμνεῖν καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν, κωλύεσθαι φρονεῖν μοιχεύειν πλεονεκτεῖν ἀποστερεῖν καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια“ (S. 17, 27f.). Hier liegt eine ganze Reihe von höchst interessanten Abweichungen vor. Eine ist schon oben besprochen worden („τὰ τοῦτοις ὅμοια“ für „cetera scelera“). Zweitens hat der Übersetzer aus der einen Aussage zwei gemacht, wie es scheint, weil er sonst nicht durchzukommen glaubte (doch siehe unten). Drittens hat er „sacrificare“ durch das bestimmtere „εἰδωλολατρεῖν“ wiedergegeben, wie er auch (S. 15, 7f.) aus dem „deus Aemilii“ ein „εἰδωλον Αἰμιλλιον“ gemacht hat. Viertens hat er, indem er aus dem „nihil aliud — quam“ zwei gleichgeordnete Sätze machte, für „nihil aliud se de sacramentis eorum conperisse“ „οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εὐρηκέναι“ geschrieben. Er hat also „sacramenta“ nicht durch „μυστήρια“ übersetzt, sondern ganz unübersetzt gelassen. Dies scheint eine Zeitspur in Bezug auf das Alter der Übersetzung zu sein. Von der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. ab hätte wahrscheinlich jeder griechische Christ ohne Besinnen „μυστήρια“ geschrieben, wo er „sacramenta“ fand. Der Übersetzer lässt aber dafür den Plinius ausdrücklich sagen, er habe nichts Frevelhaftes bei den Christen gefunden. Fünftens hat er die Substantiva Tertullian's „coetus antelucanos, homi-

cidium, adulterium etc.“ durch Verba — aber durchweg correct — wiedergegeben. Sechstens hat er „ad confoederandam disciplinam“ durch „πρὸς τὸ τῆν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν“ übersetzt. Diese Stelle allein lehrt, dass er ein Grieche gewesen ist, der in den Geist des morgenländischen Christenthums eingetaucht war. Es ist echt griechisch — wenn auch der specielle Ausdruck *ἐπιστήμη* ungewöhnlich ist —, dort „Wissen“ (Theologie) zu setzen, wo der Abendländer „Disciplin“ sagte. Wir werden unten eine gleiche Beobachtung machen in Bezug auf den Gebrauch des Wortes „*δόγμα*“ bei unserem Übersetzer. Siebentes endlich — und das ist die frappanteste Abweichung — schreibt der Grieche: „καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν“ für „ad canendum Christo et deo“. Er trifft hier mit der Quelle Tertullian's, dem Pliniusbrief, gegen Tertullian zusammen. In der Quelle heisst es: „carmenque Christo quasi deo“. Wie ist dieses Zusammentreffen zu erklären? Eine entfernte Möglichkeit besteht, dass im Text des Tertullian selbst „ut“ zu lesen ist; allein in diesem Falle müssten alle bisher verglichenen Handschriften Tertullian's verderbt sein; denn sie bieten alle „et“. Dann aber bleibt nur die Annahme übrig, dass der Übersetzer den Pliniusbrief gekannt und eingesehen hat. So kühn diese Annahme ist, so glaube ich sie durch eine weitere Beobachtung stützen zu können. Wir haben oben gesehen, dass der Übersetzer den einen Satz Tertullian's „nihil aliud . . . comperisse quam coetus antelucanos etc.“, in zwei selbständige zerlegt, deshalb „ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο“ selbständig eingeschoben, ausdrücklich das οὐδὲν ἀνόσιον constatirt und aus „coetus antelucanos ad canendum“ „ἀνίστασθαι ἕωθεν καὶ . . . ὑμνεῖν“ gemacht hat. Was finden wir aber im Pliniusbrief? Genau dasselbe! Auch hier sind die Aussagen über die relative Schuldlosigkeit der Christen und über ihre Gottesdienste nicht in einen Satz zusammengezogen. Die relative Schuldlosigkeit der Christen wird ausdrücklich, wenn auch an anderer Stelle, betont („Nihil aliud inveni quam superstitionem etc.“), was Tertullian nicht thut; vor der Schilderung der Gottesdienste heisst es „adfirmabant autem hanc etc.“ (der Grieche: „ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο“; fehlt bei Tert.), dann folgt „ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere“ (der Grieche: „ἀνίστασθαι ἕωθεν καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν“

Tertullian: „coetus antelucanos ad canendum Christo et deo“). Man kann es nach diesem Texte schwerlich bezweifeln, dass der Übersetzer hier nicht den Tertullian, sondern den Plinius selbst wiedergegeben hat. Dies ist aber ein höchst wichtiges Datum für die Geschichte des berühmten Briefes und für die Kenntnisse des griechischen Übersetzers Tertullian's. Hält man aber den von uns erbrachten Beweis nicht für ausreichend und erklärt man das Zusammentreffen des Übersetzers mit Plinius für zufällig, da derselbe im Übrigen sich an den Text Tertullian's angeschlossen hat, so muss man mindestens Apol. 2 wider die Handschriften „Christo ut deo“ lesen, da das „θεοῦ δίκην“ unfraglich „ut deo“ oder „quasi deo“ verlangt. — Schliesslich aber ist noch zu erwähnen, dass Eusebius in seinem Chronikon (Hieron. ad ann. 2124 Abr. Traiani XI) die Stelle aus Tertullian über Plinius und Trajan bereits citirt hat. Sie liegt in den drei Texten (Syncellus, Euseb.-Armen. und Hieron.) vor:

Syncellus.	Euseb. Armen.	Hieron.
<p>Τερτυλλιανὸς ἱστορεῖ Πλίνιον Σεκοῦνδον ἡγούμενον ἐπαρχίας πλήθην Χριστιανῶν κατακρίναι θανάτῳ· περὶ ὧν ἀπορῶν τι πρόξιο κοινούται Τραιανῶ, μηδὲν ἄξιον θανάτου πράττειν αὐτοὺς πλὴν τοῦ μὴ θύειν εἰδώλοις, καὶ ὅτι Χριστὸν ὡς θεὸν ἔωθεν ἕμνοῦσιν ἀνιστάμενοι, ἀπεχόμενοι πάντων κακῶν· πρὸς ὃν ἀπέγραψε Τραιανός, μὴ ἐκζητῆσθαι Χριστιανούς.</p>	<p>Plinius Secundus, cuiusdam provinciae praeses, multos e Christianis mortis reos fecit et condignam suis (factis) similiter retributionem recipiebat, tumultu (nimirum) multitudinis exortosciebat, quid facere ipsum oporteret. notum faciens Traiano regi declarabat, praeter cultum idolis non tributum nihil absurditatis apud eos reperiri. De hoc etiam eum certiorum faciebat, diluculo surgere Christianos et Christum deum glorificare atque prohibere (suos) ab adulterio et homicidio aliisque eiusdem modi rebus. ad haec vero responsum scribebat (Traianus), inquisitionem faciendam esse gentis Christianorum. Refert autem (haec) Tertullianus.</p>	<p>Plinius Secundus cum quandam provinciam regeret et in magistratu suo plurimos Christianorum interfecisset multitudinem eorum perterritus quaesivit de Traiano quid facto opus esset, nuncios ei, praeter obstinationem non sacrificandi et antelucanos coetus ad canendum cuiusdam Christo ut deo nihil apud eos reperiri. praeterea ad confoederandam disciplinam vetari ab his homicidia furta adulteria latrocinia et his similia. Ad quem comotus Traianus rescribit, hoc genus quidem inquirendos non esse, oblatos vero puniri oportere. Tertullianus refert in Apologetico.</p>

Aus der Vergleichung des Textes dieses Stücks bei Eusebius (h. e. III, 33) einerseits und bei Syncellus (der nur eine Regeste aus der Chronik gegeben hat) und Eusebius Armen. andererseits folgt unwidersprechlich, dass Eusebius bereits im Chronikon die griechische Übersetzung des Apologeticus benutzt hat und nichts anderes. (In der Epitome Euseb. Canonum ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita fehlt das Stück leider, s. die Ausgabe von Siegfried u. Gelzer 1884 p. 61). Dagegen hat Hieronymus bei seiner Übersetzung der eusebianischen Chronik sowohl den Apologeticus Tertullian's selbst als auch den Briefwechsel des Plinius und Trajan eingesehen. Ersteres folgt aus den Sätzen „antelucanos coetus ad canendum“, „ad confoederandam disciplinam“, „hoc genus quidam inquirendos non esse, oblatos vero puniri oportere“, die aus der griechischen Version so nicht zurückgewonnen werden konnten, sich aber wörtlich bei Tertull., Apolog. 2 finden. Letzteres ergibt sich aus der Zusammenstellung „homicidia, furta, adulteria, latrocinia“. Diese ist unmittelbar aus dem Pliniusbriefe geschöpft; denn im Apolog. heisst es „homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam“, in der griechischen Version demgemäss „φονεύειν, μοιχεύειν, πλεονεκτεῖν, ἀποστερεῖν“, dagegen im Pliniusbrief „ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent“. Die „furta“ und „latrocinia“ hat Hieronymus mithin nirgend anderswoher schöpfen können als aus dem Original. Somit kennen wir drei selbständige Zeugen des Pliniusbriefes, nämlich Tertullian, den griechischen Übersetzer des Apologeticus und Hieronymus.¹⁾ Dagegen ist kein selbstän-

1) Eusebius hat in seiner Chronik auch die beiden Stellen über Tiberius und Marc Aurel aus der griechischen Übersetzung des Apologeticus citirt und vielleicht auch die Notiz über Nero (ad. ann. 2083 Abr.: „primus Nero“) benutzt.

Ad ann. 2051 Abr. heisst es (der griechische Text im Chron. pasch. p. 430, 18, cf. Syncellus p. 621, 13): [Ἐπὶ τούτων τῶν ἰπάτων] Πόντιος Πιλάτος περὶ [τοῦ Χριστοῦ καὶ] τοῦ Χριστιανῶν δόγματος ἐκοινώσατο Τιβερῶ [Καίσαρι], καὶ κείνος τῇ συγκλήτῳ Ῥώμης τῆς δὲ μὴ προσιεμένης Τιβέριος θάνατον ἠπέλησεν τοῖς χριστιανοκατηγόροις, ὡς ἱστορεῖ Τερτυλλιανὸς ὁ Ῥωμαῖος. Der Armenier hat aus dieser einen Mittheilung zwei gemacht, die zweite der ersten vorangestellt, die erste aber in ergötzlicher Weise missverstanden. Er schreibt: „Tiberius mortem comminatus est iis, qui de Christianorum religione Tiberium certio-

diger Zeuge der Verfasser der römischen Acten des Martyriums des Ignatius (c. 11, s. Lightfoot's Ausgabe II, 1 p. 531 sq.): denn sein Bericht über Plinius-Trajan ist aus der Kirchengeschichte des Eusebius abgeschrieben.

f) Tertullian schrieb: „Tiberius . . . adnuntiata sibi ex Syria Palaestina, quae illic veritatem ipsius (istius) divinitatis revelaverat, detulit ad senatum“. Gemeint ist der Bericht über die Auferstehung und die Wunder Jesu, den der Kaiser von Pilatus empfangen hat. Der Übersetzer bietet (S. 15, 15 f.): „*Τιβέριος . . . ἀγγελθέντος αὐτῷ ἐκ Παλαιστίνης τοῦ δόγματος τούτου, ἐνθα πρῶτον ἤρξατο, τῇ συκλήτῳ ἀνεκοινώσατο*“. Die ersten Worte

rem fecit, ille vero senatum et matrem suam Jemenam.“ Der Übersetzer hat also statt „*ΜΗΠΡΟΣΙΕΜΕΝΗΣ*“ gelesen „*ΜΗΤΡΟΣΙΕΜΕΝΗΣ*“ (s. Schöne z. d. St.). Hieronymus (Chron. ad ann. 2051 Abr.) schreibt: „Pilato de Christianorum dogmate ad Tiberium referente Tiberius retulit ad senatum, ut inter cetera sacra reciperetur. verum cum ex consulto patrum Christianos eliminari urbe placuisset, Tiberius per edictum accusatoribus Christianorum comminatus est mortem. scribit Tertullianus in Apologetico“. Hieronymus hat hier den Buchtitel hinzugefügt, aber auch eigenes Thörichte, was weder im griechischen noch im lateinischen Apologeticus zu lesen stand. Letzteren scheint er an dieser Stelle nicht nachgeschlagen zu haben (s. „mortem“; Tertull.: „periculum“); doch ist das „retulit ad senatum“ (Tertull.: „detulit ad senatum“) vielleicht ein Beweis des Gegentheils (s. das oben Bemerkte und auch das Folgende). Post ann. 2188 schreibt Eusebius in der Chronik (griech. im Chron. pasch. p. 486, 19): *Λέγεται δὲ ὡς καὶ ἐπιστολαὶ φέρονται Μάρκον τοῦ βασιλέως, ἐν αἷς μαρτυρεῖ μέλλοντα τὸν στρατὸν αὐτοῦ διαφθεῖρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν ἐνχαῖς διασεσῶσθαι*. Obgleich hier Tertullian nicht als Quelle genannt ist, zeigt eine Vergleichung sofort, dass der griechische Apologeticus ausgeschrieben ist. Hieronymus hat in seiner Übersetzung der Chronik (ad ann. 2189 Abr.) auch hier Tertullian selbst sprechen lassen, ihn also nachgeschlagen: „Extant litterae M. Aurelii gravissimi imperatoris, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum praecationibus impetrato imbro discussam contestatur.“ Es macht dem sonst als so flüchtig bekannten Hieronymus alle Ehre, dass er bei seiner Übersetzung die Quellen, aus denen Eusebius geschöpft, eingesehen hat. Wenn er aber in seine Übersetzung der Chronik des Eusebius ad ann. 2224 Abr. die Worte eingeschoben hat: „Tertullianus Afer centurionis proconsularis filius omnium ecclesiarum sermone celebratur“, so weiss ich nicht, ob er für diese Behauptung einen anderen Beweis besass als die That- sache, dass der Apologeticus einer griechischen Übersetzung gewürdigt worden ist, die Eusebius benutzt hat.

(über die Weglassung von „Syria“ s. oben) und den Schluss hat er ziemlich genau wiedergegeben, aber bereits das „adnuntiata“ nicht verstanden, da er irrthümlich „adnuntiatio“ las. Nachdem er es irrthümlich durch „ἀγγελθόντος“ wiedergegeben, war er in eine Sackgasse gerathen. Gewiss, bei näherem Nachdenken hätte er das Richtige finden, „adnuntiata“ lesen oder corrigiren und es als Acc. Plur. fassen müssen — dass er zu solcher Einsicht befähigt war, zeigt seine Übersetzungskunst an anderen Stellen. Aber er zog es vor, sich nicht lange aufzuhalten, und so setzte er etwas ganz anderes ein, durch einen Lückenbüsser die augenblickliche Verlegenheit geschickt bedeckend: *τοῦ δόγματος τούτου, ἐνθα πρώτον ἤρξατο!* Das war bekannt genug und brauchte nicht erst gesagt zu werden oder lag vielmehr schon in dem „ἐκ Παλαιστίνης“. (Näheres s. am Schluss). Sehr interessant aber ist, dass er „τὸ δόγμα τοῦτο“ eingesetzt hat. Wenn er an die Botschaft von Christus denkt, denkt er sie sofort als „Dogma“. Wir haben oben gesehen, dass er „ἐπιστήμη“ für „disciplina“ geboten hat. Der Grieche tritt hier klar hervor, und wir bemerken die Einwirkung jener philosophischen Apologeten des Christenthums, die dasselbe in ein „Dogma“ verwandelt haben; vgl. auch das „δῆλος ὢν ἐκείνοις ὡς τῷ δόγματι ἀρέσκειται“ für „cum praerogativa suffragii sui“ (S. 16, 1 f.).

g) Die paradoxeste und interessanteste Abweichung vom Originaltext möge den Schluss bilden. Tertullian schreibt: „Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse“, der Übersetzer: „*Ἐντύχετε τοῖς ὑπομνήμασιν ὑμῶν, ἐκεῖ εὐρήσετε πρώτον Νέρωνα τοῦτο τὸ δόγμα, ἥνλικα μάλιστα ἐν Ῥώμῃ τὴν ἀνατολὴν πᾶσαν ὑποτάξας ὡμὸς ἦν εἰς πάντα, διώξαντα.*“ Man beachte, dass die ersten vierzehn Worte genau und in der gleichen Reihenfolge wiedergegeben sind.¹⁾ Aber eben diese wörtliche Wiedergabe wurde dem Übersetzer zum Fallstrick; das Kleben am Buchstaben brachte ihn um den Sinn. Das „cum“ vor „maxime“ durch „ἥνλικα“ wiederzugeben, war der erste Fehler („cum maxime“ verstand dieser Grieche nicht), und

1) Nur für „secta“ ist wiederum das Wort „δόγμα“ gebraucht. Der Verfasser wollte „ἀίρεσις“ vermeiden, und da bot sich ihm wieder das Wort, in welchem er sein ganzes Christenthum zusammenfasste.

als er nun gar „orientem“ durch „τὴν ἀνατολήν“ übersetzt hatte, da hatte er sich doppelt festgerannt. Um des „ἰνίκα“ willen brauchte er ein neues Verbum, und das „τὴν ἀνατολήν“ forderte eine Aussage über Nero's Verhalten zum Orient. Damit noch nicht genug: vor „τὴν ἀνατολήν“ stand „ἐν Ῥώμῃ“, also — *Νέρωνα, τοῦτο τὸ δόγμα, ἐν Ῥώμῃ, τὴν ἀνατολήν!* Wo war der Ausweg aus diesem Labyrinth? Nun — wenn man eine Preisaufgabe stellen wollte, um diese Confusion zu entwirren, man könnte sie nicht geschickter, ja geistvoller lösen, als unser Verfasser gethan hat. Er hat zwar nicht mehr den Tertullian übersetzt, sondern sich aus eigenen Mitteln geholfen; aber er hat sich mit Ehren, wenn auch mit weitem Gewissen seinem Texte gegenüber, aus der Affaire gezogen. Das „ἰνίκα μάλιστα ἐν Ῥώμῃ“ verlangte zu einem Satz ergänzt zu werden und das „τὴν ἀνατολήν“ ebenso. Er ergänzte jenes durch „ὁμὸς ἦν εἰς πάντας“ und dieses durch „πᾶσαν ὑποτάξας“ (das „Caesariano gladio“ übergehend). Durch zwei geschichtliche Bemerkungen hat er die Schwierigkeiten überwunden, und beide Bemerkungen sind zutreffend. Die Christenverfolgung fällt in den Juni 64. Im J. 63 hatte Corbulo jenes Abkommen mit den Parthern geschlossen, welches als ein entscheidender Sieg der Römer betrachtet werden konnte: sollte doch in Rom der parthische Fürst mit der Krone von Armenien belehnt werden.¹⁾ Es ist interessant, zu erfahren, wie noch im Anfang des 3. Jahrh. dieses Ereigniss aufgefasst worden ist: „τὴν ἀνατολήν πᾶσαν ὑποτάξας“ — wir haben hier eine bisher übersehene geschichtliche Quelle. Aber für die Zeit von 63 ab trifft es auch zu, dass Nero in der Stadt Rom „ὁμὸς ἦν εἰς πάντας; vgl. z. B. Euseb. Chron. ad ann. Ner. X.: „Multi nobiles Romae caesi sunt“. Das „πᾶσαν“ und „πάντας“ ist freilich orientalische Übertreibung; aber der Übersetzer hat doch durch die beiden geschichtlichen Bemerkungen nicht gewöhnliche Kenntnisse verrathen. Von hieraus erhöht sich demgemäss die Wahrscheinlichkeit, dass er den Pliniusbrief gekannt hat.

IV.

Folgendes sind die Ergebnisse dieser Untersuchungen:

1) Der Übersetzer des Apologeticus war ein Grieche (er ge-

1) Mommsen, Röm. Geschichte V, S. 391f.

hörte nicht zur lateinischen auch nicht zur römischen Christenheit) und schrieb seine Sprache geläufig und gut.

2) Latinismen sind in den Stücken seiner Arbeit, die uns erhalten sind, nicht nachweisbar.

3) Mit der lateinischen Sprache war er hinreichend vertraut, um leichte Texte sicher zu übersetzen; aber die Sprache und der Geist Tertullian's waren für ihn zu sublim. Den eigenthümlich tertullianischen Stil und die juristische Präcision desselben hat er nicht wiederzugeben vermocht.

4) Der Übersetzer war schwierigen Stellen nicht gewachsen, sei es weil er zu schnell übersetzte, sei es weil er sie überhaupt nicht zu verstehen vermochte (jenes ist das Wahrscheinlichere). In diesen Fällen hat er sich zu helfen gewusst, indem er sich kein Gewissen daraus machte, statt zu übersetzen, Eigenes, jedoch nichts Unrichtiges, einzutragen.

5) Das Christenthum des Übersetzers charakterisirt sich (durch die Vorliebe für das Wort „*δόγμα*“ und durch die Vertauschung der „*disciplina*“ mit „*ἐπιστήμη*“) als das eines philosophisch gebildeten Griechen des 3. Jahrhunderts.

6) Eine Zeitspur kann vielleicht darin erkannt werden, dass der Übersetzer „*sacramenta*“ nicht durch „*μυστήρια*“ wiedergab, sondern das Wort bei Seite liess. Man darf daher vielleicht annehmen, dass er vor der Mitte des 3. Jahrh. geschrieben hat.

7) Der Übersetzer wusste nicht nur, was Jeder wissen konnte, dass Vespasian früher regiert hat als Trajan, und dass „Pius“ Zuname war, sondern er schloss auch M. Aurel aus der Zahl der christenfreundlichen Kaiser aus und kannte die Geschichte Nero's recht genau. Er spielt auf den Friedensschluss mit den Parthern (durch Corbulo) und die besondere Grausamkeit Nero's in den letzten Jahren seiner Regierung an und lässt jenen der Christenverfolgung vorangehen, setzt diese gleichzeitig mit der Verfolgung. Ausserdem scheint er den Brief des Plinius über die Christen an Trajan und vielleicht auch das Zeugniß des Josephus über Christus aus eigener Lectüre gekannt zu haben.

8) Es ist oben (sub Nr. 6) bemerkt worden, dass die Übersetzung vielleicht in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts gehört. Diese Annahme wird durch die Erwägung bestärkt, dass für die Zeit nach d. J. 249 viele Ausführungen im Apologeticus, dieser actuellen Vertheidigungsschrift, als veraltet erscheinen

mussten. Wer kann unter Decius, Valerian und Diocletian oder unter Gallienus ein Interesse gehabt haben, gerade diese Schrift zu übersetzen? Am nächsten liegt es unstreitig, die Übersetzung bald nach dem Erscheinen des Originals anzusetzen, also noch unter Septimius Severus oder unter Caracalla, im äussersten Fall unter Maximinus Thrax. Damals konnte die für die Statthalter, aber jedenfalls auch für das gebildete heidnische Publikum bestimmte Schrift in griechischer Sprache die besten Dienste thun und ihren Zweck erfüllen. Wer die Übersetzung auf eine spätere Zeit datiren will, dem fällt die Beweislast zu, nicht dem, der sie in die Jahre 197—c.218 verlegt.

Aber wer ist der gebildete und geschichtskundige Grieche gewesen, der am Anfang des 3. Jahrhunderts die respectable Aufgabe, den Apologeticus Tertullian's zu übersetzen, gelöst hat? Eine sichere Antwort auf diese Frage zu geben, ist leider unmöglich; aber ich glaube, dass gewisse Beobachtungen die Forschung doch auf eine bestimmte Spur zu leiten vermögen.

Eusebius hat die griechische Übersetzung des Apologeticus, wie oben gezeigt, bereits in seiner Chronik benutzt und zwar unmittelbar nach der Angabe über den Märtyrertod des Simeon von Jerusalem und Ignatius von Antiochien; denn dort handelt er von dem Bericht des Plinius und bezieht sich dabei auf Tertullian. Dann aber besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass er diesen Bericht in der Fassung, wie er in dem griechischen Apologeticus stand, der Chronik des Julius Africanus verdankt, dem er in seiner eigenen Chronik so viel schuldet, den er so selten nennt und auf den die Angaben über Simeon und Ignatius zurückzuführen sind. Mithin ist die griechische Übersetzung des Apologeticus vielleicht schon dem Julius Africanus bekannt gewesen. Es kann das nicht auffallen, wenn unsere oben mitgetheilten Erwägungen über die Abfassungszeit der griechischen Version des Apologeticus richtig sind. Julius Africanus schrieb seine Chronik in fünf Büchern zur Zeit des Elagabal oder vielmehr: er vollendete sie im J. 221. Vor diese Zeit glaubten wir die griechische Übersetzung des Apologeticus datiren zu müssen?

Aber ist nicht Julius Africanus selbst der Verfasser dieser Übersetzung? Für diese Annahme sprechen eine Reihe von Gründen. Erstlich, am Anfang des 3. Jahrh. wird die Zahl der

griechischen christlichen Gelehrten im Orient nicht gross gewesen sein, die sich an die Aufgabe, einen umfangreichen und dazu noch so schwierigen Text wie den des Apologeticus zu übersetzen, herangewagt haben. Im Orient haben wir den Verfasser unserer Übersetzung zu suchen. Von Julius Africanus aber wissen wir, nicht nur dass er die Expedition des Septimius Severus gegen die Osrhoëner mitgemacht hat, dem Kaiser Alexander Severus befreundet war und ihm seine „*Κεστοί*“ gewidmet hat, sondern auch, dass er an der Spitze einer Gesandtschaft von Nikopolis (Emmaus) nach Rom gegangen ist, und dass er in seiner Chronik Auszüge aus Sueton's Buch *de regibus* gegeben hat.¹⁾ Africanus verstand also Latein, ja Gelzer (a. a. O.) ist geneigt, der Angabe des Suidas Glauben zu schenken, der ihn „*φιλόσοφος Λίβυς*“ nennt, als seine Heimath also das lateinische Africa bezeichnet; auch ich sehe keinen Grund, dieser Überlieferung zu widersprechen, für die der Name „Africanus“ selbst eintritt. Gelzer fährt fort: „Für seinen römischen [lateinischen] Ursprung kann man vielleicht auch geltend machen seine Anmerkungen über den eigenen Gerichtsstand der Juden in der Gefangenschaft (im Susannabriefe) und über die wirklichen Söhne und die Söhne nach juristischer Fiction (im Briefe an Aristides). Die ganze Art der Behandlung zeigt einen Mann, dem die Erörterung von staatsrechtlichen und privatrechtlichen Fragen geläufig ist“. Sollte ein solcher Mann, wenn er Christ und der lateinischen Sprache kundig war, nicht für eine Schrift wie den Apologeticus Tertullian's ein besonderes Interesse gehegt haben? Zweitens: Africanus hatte als erwachsener Mann seine Heimath in Nikopolis (Emmaus) in Palästina und muss ein angesehenener Bürger, wenn nicht Stadtbeamter daselbst (nach orientalischen späten Zeugnissen „Bischof“), gewesen sein. Ist es nun nicht auffallend, dass die griechische Übersetzung des Apologeticus über Palästina hinaus nicht bekannt geworden ist? Nur Eusebius und vielleicht er selbst, Africanus, brauchen sie. Aber noch mehr: an einer Stelle in den uns durch Eusebius erhaltenen Resten der Übersetzung ist statt „*ex Syria Palaestina*“ „*ἐκ Παλαιστίνης*“ gesetzt (S. 15, 18 f.) und unmittelbar darauf ist eine Aussage über Palästina einfach eingetragen; denn während Tertullian geschrieben

1) S. Gelzer, Sextus Julius Africanus I, S. 4 ff.
 Texte u. Untersuchungen VIII, 4.

hat: „Tiberius brachte vor den Senat den ihm aus Syria Palästina zugegangenen Bericht über die Vorgänge, die dort die Wahrheit der Gottheit enthüllt hatten“, bietet die Übersetzung: „Tiberius brachte (die Sache) vor den Senat, nachdem ihm diese Lehre aus Palästina, wo sie zuerst ihren Anfang genommen hatte, verkündigt worden war“. Gewiss — der Übersetzer hat seinen Text nicht verstanden. Aber die Weglassung des „Syria“ vor „Palaestina“ erklärt sich am besten bei einem Palästinenser, und das „ἐνθα πρώτον ἤρξατο“ ist nur bei einem Palästinenser kein blosser Lückenbüsser, sondern Ausdruck eines berechtigten Localpatriotismus. Also spricht wirklich Einiges dafür, dass unsere Übersetzung in Palästina entstanden ist. Drittens: Der Übersetzer lebte in dem Geiste des philosophischen Christenthums (s. seinen Gebrauch von „Dogma“); von Africanus wissen wir, dass er mit Origenes und Heraklas befreundet war, zu diesen eine Reise nach Alexandrien unternommen hat¹⁾ und ein Vertreter der alexandrinischen exegetisch-philosophischen christlichen Wissenschaft gewesen ist. Viertens: Der Übersetzer hatte, wie wir gesehen haben, gute geschichtliche Kenntnisse; er wusste über Nero und Rom Bescheid, über den Partherkrieg unter Corbulo und seinen befriedigenden Ausgang, über den Briefwechsel des Plinius und Trajan; er kannte vielleicht auch das Zeugniß des Josephus über Christus. Nun — das sind alles Stoffe, die dem Chronographen Africanus nahe lagen. Speciell in Bezug auf die Kenntniß des Krieges mit den Parthern hat man sich zu erinnern, dass Africanus ein Freund des Königs Abgar von Edessa gewesen ist, in dieser Stadt gut bekannt war, auf seinen Reisen bis nach Mesopotamien gekommen ist²⁾ und als unermüdlicher Polyhistor (s. ausser der Chronik auch die „Κεστοί“) Notizen und Überlieferungen gesammelt hat. Was Rom und Nero betrifft, so lesen wir in der Chronik des Eusebius die Notiz zu Nero ann. X: „Multi nobiles Romani caesi sunt“. Wenn diese Notiz, was mir wahrscheinlich ist, aus der Chronik des Africanus stammt — woher sonst als aus dieser Chronik hat Eusebius abendländische Nachrichten? —, so ist sie mit dem „ὡμὸς ἦν

1) Euseb., h. e. VI, 31.

2) Auch an den Ararat, s. Fragm. J. Africani bei Routh, Reliq. S. II² p. 243.

εἰς πάντα“, welches unsere Version in den Text Tertullian's für d. J. 63,4 eingeschoben hat, zu vergleichen. Man beachte aber ferner, dass Africanus in seiner Chronik eine vollständige römische Bischofsliste mit Zifferangaben verwerthet und die antiochenische Bischofsliste von ihr in Abhängigkeit gesetzt hat. Er schöpfte also für seine Chronik nicht nur aus griechisch-christlichen, sondern auch aus römisch-christlichen Quellen, wie er auch aus Sueton geschöpft hat.

Überschlägt man diese Gründe, beachtet man, dass unsere Version mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Septimius oder Caracalla zu setzen ist, dass ein geschichtskundiger, für den Osten und Westen interessirter Grieche, der Latein verstand, eine gewisse juristische Bildung besass und doch in dem Geist seiner Kirche, d. h. der griechischen, dachte, sie geschrieben haben muss, dass sie wahrscheinlich in Palästina entstanden ist, weil sie dort auftaucht und dort verbleibt, so wird man zu dem Urtheile gelangen müssen, dass wichtige Beobachtungen für die Abfassung der Übersetzung durch den Chronographen Julius Africanus sprechen. Ein Gegenargument habe ich nicht zu finden vermocht. Dagegen möchte ich noch darauf hinweisen, dass Africanus in der späteren kirchlichen Tradition als Übersetzer bekannt ist und zwar als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische. Er soll die sog. Apostelgeschichte des Abdias übertragen haben.¹⁾ Auch die Passio S. Symphorosae et septem filiorum eius wird auf ihn zurückgeführt.²⁾ So unglaublich beides ist, so beachtenswerth ist es, dass die spätere Überlieferung es im Gedächtniss behalten hat, dass Africanus lateinisch verstanden und sich an dem Austausch der Litteratur zwischen dem Morgen- und Abendland betheiligt hat.

Wer ein anonymes Stück einem bekannten Autor zuschreibt, hat die Verpflichtung, die Werke desselben nach Wortvorrath und Stil mit dem fraglichen Stück zu vergleichen. In diesem Falle scheint eine solche Untersuchung freilich von vornherein aussichtslos; denn das Stück, um welches es sich handelt, ist eine Übersetzung und ist uns nur als wenig umfangreiches Bruchstück überliefert. Doch ist die Vergleichung, die ich an-

1) S. Fabricius, Cod. Apocr. N. T. II, p. 629. Routh, Reliq. S. II², p. 503. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 41. 117 ff.

2) Ruinart, Acta Mart. Ratisb. 1859 p. 70.

gestellt habe, nicht nutzlos gewesen. Dass sich bei Africanus (im Brief an den Aristides, ed. Spitta) „δέδοτο ἐλπίς“ (p. 113, vgl. „ἡ θεότης δίδοται“ in der Übersetzung), „συγκλήτου δόγμα“ (p. 119), „Παλαιστίνη“ (nicht „Συρία Παλαιστίνη“ p. 119), „ἀπόφασις = sententia (in dem Brief an Origenes, Routh, l. c. II p. 226, vgl. in der Übersetzung „ἐν τῇ ἀποφάσει ἔμεινεν) findet, will ich nicht betonen. Auch nicht, dass Africanus (Routh p. 266) Ähnliches über die Aschenfrüchte am todtten Meere erzählt wie Tertullian (Apolog. 40); denn das hätte er aus der Lectüre Tertullian's lernen können, wenn er anders diese Kunde bedurfte. Aber höchst frappant ist, dass Africanus seinen Brief an den Origenes mit den Worten schliesst (Routh p. 228): „τοὺς κυρίους μου προσαγόρευε. σὲ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες προσαγορεύουσιν“. Ich weiss zu diesem absoluten „οἱ ἐπιστάμενοι“ in der alten griechisch-christlichen Litteratur keine genaue Parallele; zu vergleichen aber ist unser Übersetzer, der „ad confoederandam disciplinam“ durch „πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν“ wiedergegeben hat!

Die Untersuchung hat ergeben, dass die griechische Übersetzung des Apologeticus nicht von Tertullian selbst herrührt, sondern im Orient entstanden und vielleicht auf Julius Africanus zurückzuführen ist. Ob dieses Ergebniss für die Frage nach dem Ursprung der griechischen Recension der Acten der Perpetua und Felicitas von Bedeutung ist, muss eine weitere Untersuchung lehren.

Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte.

I. Christliche Ärzte.

1. Der antiochenische Arzt Lucas.

Im Briefe des Apostels Paulus an die Colosser (4, 14) heisst es: „Es grüsst Euch der Arzt Lucas, der Geliebte“. In dem gleichzeitig von Rom aus geschriebenen Brief an Philemon (v. 24) nennt ihn der Apostel seinen „Mithelfer“, und auf dem letzten Zettel, den wir von der Hand des Paulus besitzen, heisst es: „Lucas ist allein bei mir“ (II. Tim. 4, 10). Lucas, der erste Arzt, von dem wir wissen, dass er dem Evangelium gefolgt ist, nahm als Gehülfe des Paulus bei der Ausbreitung des Evangeliums eine hervorragende Stelle ein. Die kirchliche Überlieferung schreibt ihm die Abfassung des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte zu, und es lässt sich Manches für das Recht dieser Überlieferung anführen. Die beiden Bücher, die einen beträchtlichen Theil des Neuen Testaments bilden, sind jedenfalls von einem hochgebildeten Griechen geschrieben, der nach Quellen genau gearbeitet, die Regeln der historischen Kunst wohl verstanden und einen vortrefflichen Stil geschrieben hat. Man will auch in den beiden Werken Stellen gefunden haben, die durch das medicinische Interesse und die Kenntnisse, die sie verathen, auf einen Arzt als Verfasser hindeuten¹⁾; ja es ist sogar behauptet worden, dass der Eingang des dritten Evangeliums dem Eingang der „Materia medica“ des Dioscorides nachgebildet sei²⁾. Sicher ist jedenfalls, dass in keinem anderen Evangelium

1) Schon Eusebius schreibt in seiner KGeschichte III, 4: „Lucas, seiner Wissenschaft nach Arzt, hinterliess uns als Beweise der Seelenheilkunde, die er von den Aposteln gelernt hatte, zwei Bücher“.

2) Lagarde, Psalterium iuxta Hebr. Hieron. p. 165, vgl. auch Mittheil. III, S. 355.

die Thätigkeit Jesu als des Arztes für Leib und Seele so geflissentlich hervorgehoben und so liebevoll nacherzählt ist, wie in dem dritten Evangelium¹⁾. Auch schliesst die Apostelgeschichte mit einer Rede des Paulus, in der Gott auf Grund eines alttestamentlichen Citates als der Arzt verkündigt wird, der sich nun von den Juden abwendet und seine heilende Thätigkeit ausschliesslich auf die Heiden richtet²⁾. Noch an einer dritten im Neuen Testament befindlichen Schrift soll nach einer Überlieferung, die in das 2. Jahrhundert hinaufreicht, Lucas theilhaftig gewesen sein — an dem Hebräerbrief. Für die Zuverlässigkeit der Überlieferung ist in neuerer Zeit namentlich Delitzsch eingetreten. Er schreibt³⁾: „Dass Lucas seinem weltlichen Berufe nach ein Arzt war, stimmt auffällig zur Gestaltung unseres Briefs. Denn dieser enthält, so zu sagen, eine anatomische (4, 12 f.), eine diätetische (5, 12—14) und eine therapeutische Stelle (12, 12 f.).“ Ein geistreicher Einfall, wie sie dem entschlafenen Leipziger Gelehrten eigenthümlich waren, aber ohne Beweiskraft! Die Abfassung des Hebräerbriefs durch Lucas ist eine unglauwbwürdige, aus Verlegenheit und gelehrter Reflexion entstandene Überlieferung. Auch gegen die Herkunft des Evangeliums und der Apostelgeschichte von ihm sind beachtenswerthe Gründe geltend gemacht worden. Keinem Bedenken aber unterliegt die Annahme, dass er jener Begleiter des Apostels Paulus gewesen ist, welcher die Seereise von Cäsarea nach Puteoli und den Schiffbruch (Apostelgesch. 27 f.) beschrieben hat. Die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Schilderung ist bewunderungswürdig. Die, welche das Seewesen der Alten studirt haben, finden, dass wir aus dem ganzen Alterthum kaum einen zweiten Bericht besitzen, der in Bezug auf Schärfe der Beobachtung und Klarheit der Darstellung so lehrreich für die Nautik der Alten sei, wie der des Arztes Lucas.

1) Man will auch die Beobachtung gemacht haben, dass der 3. Evangelist die Exorcismen von den Heilungen „natürlicher“ Krankheiten scharf zu unterscheiden gesucht habe, sowohl in ihrer Schilderung als hinsichtlich der Methode der Heilung; s. Campbell, *Critical Studies in St. Luke's gospel*. Edinburgh 1891 (mir nur aus *J. Weiss' Anzeiger, Theol. Lit.-Ztg.* 1892 Nr. 3, bekannt).

2) Apostelgesch. 28, 26—28. Die dann noch folgenden beiden Verse enthalten nur eine nachgebrachte geschichtliche Notiz.

3) *Comment. z. Hebräerbrief* S. 705 f.

Ist dieser der Verfasser des dritten Evangeliums, so haben wir unter den vier Evangelisten nach der Tradition nicht nur einen „Theologen“ — den Johannes, der diesen Ehrentitel führt —, sondern auch einen „Mediciner“. Marcus als der Dolmetscher des Petrus wäre der „Philologe“, und der „Zöllner“ Matthäus müsste zusehen, ob er bei den Juristen eine Unterkunft fände. Man hat die vier Evangelisten mit allem Möglichen verglichen, was vierfach in der Welt resp. über der Welt vorkommt und eine Universitas bildet, mit den vier Himmelsgegenden, den vier Winden, den vier Cherubim u. s. w. Ob Einer schon bei diesen Vergleichen, die man einst sehr ernst genommen, auf die vier Facultäten verfallen ist, weiss ich nicht. Es sollte mich aber wundern, wenn es nicht geschehen wäre. Heute denkt man nicht mehr an dergleichen, am wenigsten an die Universitas der vier Facultäten, die etwas locker geworden ist und den Heutigen überhaupt nicht leicht einfällt.

Auf guter Kunde beruht es, dass Lucas aus Antiochien stammte und Mitglied der ältesten heidenchristlichen Gemeinde gewesen ist¹⁾. Was aber die Tradition darüber hinaus von ihm zu berichten weiss, taucht erst spät auf und ist unglaubwürdig: er soll in Achaja und Bötien, in Dalmatien, Gallien, Italien, Macedonien, auch in Alexandrien usw. gewirkt haben. Einige wissen von einem Martyrium zu erzählen, welches er in Theben in Bötien erlitten hat; Andre nennen Paträ oder Ephesus. Aus der Überzahl der Legenden²⁾ sei die anmuthige hervorgehoben, dass es über dem Grabe des Heiligen in Theben Pastillen oder Bisquite von heilkräftiger Wirkung geregnet habe, und so sei das vergessene Grab entdeckt worden — eine böotische Localsage aufgebracht vielleicht von einem speculativen Priester, der einige kleine Kuchen opferte, um seinen Gläubigen ein heiliges Grab und seiner Kirche Ansehen und Geld zu verschaffen. Erst sehr spät, nämlich im 6. Jahrhundert³⁾, taucht die Nachricht auf,

1) Euseb., h. e. III, 4. Quaest. ad Steph. bei Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 1 p. 270. Hieron. de vir. inl. 7. Die Nachricht geht vielleicht auf Julius Africanus zurück; ebenso vielleicht die andere, dass er der griechischen Wissenschaften kundiger war als des Hebräischen.

2) S. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 354 ff., der diese Legenden mit bewunderungswürdigem Fleiss gesammelt und gesichtet hat.

3) Bei Theodorus Lector (Valesius, Mogunt. p. 551).

Lucas sei nicht nur Arzt, sondern auch Maler gewesen. Aber wie so oft hat die späte falsche Legende die alte sichere Tradition nahezu verdrängt. Der Maler Lucas überstrahlte bald den schlichten Arzt. Heute ist Lucas im ganzen Bereich der östlichen Kirche vor Allem als Maler bekannt. Zum Maler ist er geworden, weil man „echte“ Marienbilder zu haben wünschte. Lucas aber derjenige unter den Evangelisten war, der die Gottesmutter am genauesten geschildert hatte. Doch wurde die Tradition, dass er Arzt gewesen sei, damals nicht absichtlich unterdrückt. Dies hat allerdings schon im 2. Jahrhundert ein berühmter Mann, aber ohne Erfolg, versucht — der Häretiker Marcion. Marcion wollte unter den evangelischen Helden keinen Arzt wissen, weil er in seinem überfliegenden christlichen Enthusiasmus die Beschäftigung mit dem menschlichen Körper für etwas Unchristliches hielt. So hat er in dem Colosserbrief die Worte, die neben dem Namen des Lucas stehen: „der Arzt, der Geliebte“ gestrichen. Aber dieses naturfeindliche Christenthum, welches sogar die alten Urkunden corrigirte, wurde von der grossen Kirche zurtückgewiesen: Lucas blieb ihr der geliebte Arzt und als solcher zugleich das lebendige Wahrzeichen, dass Christenthum und Heilkunde sehr wohl zusammengehen. Auch die Kirche hat Zeiten gehabt, in denen sie nahe daran war, alle Naturwissenschaft und Heilkunde als gottlose Wissenschaft zu verbannen. Da ist es für sie von nicht geringem Werth gewesen, sich zu erinnern, dass im Neuen Testament ein „geliebter Arzt“ vorkommt und dass er der Geschichtsschreiber der Maria und des Herrn, des Petrus und des Paulus gewesen ist. So hat der Arzt Lucas noch nach dem Tode eine stille, aber kräftige Mission ausgeübt. Er hat seine Wissenschaft, die Heilkunde, in der Kirche geschützt und die letzten Consequenzen eines naturscheuen Christenthums siegreich von der katholischen Kirche abgewehrt.

2. Der phrygische Arzt Alexander.

Würdig reiht sich an den Arzt Lucas der phrygische Arzt Alexander. Wir besitzen einen ausführlichen Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, den sie an die Brüder in Asien und Phrygien über ihre Leiden unter Marc Aurel i. J. 177 gerichtet

haben. Dort heisst es ¹⁾: „Während des Verhörs derjenigen Christen, die ihr Christenthum verleugnet hatten, noch einmal verhört wurden und nun grösstentheils fest blieben] stand ein gewisser Alexander, der Herkunft nach Phrygier, dem Berufe nach Arzt, neben dem Richterstuhl. Er lebte bereits seit vielen Jahren in Gallien und war nahezu Allen wegen seiner Liebe zu Gott und wegen seines feurigen Redeflusses — er besass nämlich hierin eine apostolische Gabe — wohlbekannt. Indem er die Angeklagten durch lebhaftes Zeichen zu dem offenen Bekenntniss ihres Christenstandes ermunterte, erschien er den das Tribunal Umstehenden, wie wenn er gleichsam diese Bekenner gebäre. Da erhob die heidnische Menge, ungehalten darüber, dass die, welche verleugnet hatten, jetzt wieder bekannten, unter lautem Geschrei die Anklage gegen Alexander, er habe diesen Umschwung bewirkt. Der Statthalter liess ihn vor sich kommen und fragte ihn, wer er sei. Als Alexander antwortete: ein Christ so gerieth er in Zorn, verurtheilte ihn zu den wilden Thieren und bereits am folgenden Tage liess er ihn in das Amphitheater bringen. Nachdem dort Alexander alle zur Marter ausersonnenen Werkzeuge an sich erprobt und den furchtbarsten Kampf bestanden hatte, wurde ihm zuletzt die Kehle durchschnitten. Weder einen Seufzer noch einen Laut hat er bei dem Allen von sich gegeben, sondern im Herzen mit Gott gesprochen.“ Alexander ist u. W. der erste Arzt, welcher Märtyrer geworden.

3. Christliche Schüler Galen's in Rom.

In Rom gab es um das J. 200 innerhalb der katholischen Kirche eine Schule, die sich eifrig mit aristotelischer Philosophie, Geometrie und Naturwissenschaft beschäftigte, aber von dem Bischof und der Majorität der Gemeinde heftig bekämpft und schliesslich excommunicirt wurde. Wir besitzen noch das Bruchstück einer sehr plumpen und gehässigen Streitschrift gegen sie aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts²⁾. Hier heisst es: „Sie beschäftigen sich mit Geometrie als Leute, welche irdisch sind und Irdisches reden . . . Euklides mit seiner Geometrie wird

1) Euseb., h. e. V, 1, 49 sq.

2) Bei Euseb., h. e. V, 28.

darum bei Einigen von ihnen hoch erhoben; Aristoteles und Theophrastus werden bewundert; Galen mag von Einigen unter ihnen sogar angebetet werden.“ Die hässliche Übertreibung des alten römischen Inquisitors, der diese Anklage geschrieben, liegt auf der Hand. Uns interessirt hier die Thatsache, dass Galen auch unter römischen Christen um d. J. 200 eifrige Leser und Verehrer gefunden hat (einer dieser Verehrer führte den Namen „Asklepiodotus“). Der berühmte Arzt war auch ein vortrefflicher Menschenkenner. Er ist der erste Grieche, der ein massvolles, ja anerkennendes Urtheil über die Christen gefällt hat, und es wird in der Kirchengeschichte stets in Ehren gehalten werden, dass es ein Arzt gewesen, der den bösen Verleumdungen der Christen zuerst in der Literatur entgegengetreten ist. Galen schreibt 1): „Die meisten Menschen sind ausser Stande, eine geordnete Beweisführung zu erfassen; daher ist es nothwendig, sie mit Hülfe von Parabeln (Erzählungen von Belohnungen und Strafen in einem zukünftigen Leben) zu unterrichten. So sehen wir, wie in unseren Tagen jene Leute, welche Christen heissen, ihren Glauben aus Parabeln geschöpft haben. Ihr Verhalten aber entspricht bisweilen dem wahrer Philosophen; denn sie verachten, wie wir sehen, den Tod und sie verwerfen in heiliger Scheu jeglichen Geschlechtsverkehr. Es giebt nämlich unter ihnen sowohl Frauen als Männer, die während ihres ganzen Lebens sich der Ehe enthalten; ja es finden sich unter ihnen auch solche, die es in der Selbstbeherrschung und dem geistigen Streben so weit gebracht haben, dass sie den wahrhaften Philosophen in nichts nachstehen.“ Dieses Zeugniß ist für die Reinheit der Christen jener Tage ebenso ehrenvoll wie für die Beobachtungsgabe und den unbestochenen Wahrheitssinn Galen's. Als er diese Worte niederschrieb, war das Urtheil über die Christen in der „guten Gesellschaft“ noch ein sehr anderes, wie Fronto's und des Kaisers Marc Aurel Ausführungen beweisen. In seinen zahlreichen Werken erwähnt Galen die Christen auch sonst beiläufig. Einmal spricht er von den „unbewiesenen Gesetzen, wie sie der Unterweisung Moses' und Christi eigenthüm-

1) Die Stelle ist nur arabisch erhalten in Abulfeda's Hist. Antislamica (p. 109 ed. Fleischer). Ihre Echtheit zu bezweifeln liegt m. E. kein Grund vor.

lich seien“¹⁾ An einer anderen Stelle²⁾ bemerkt er witzig: „Man kann Juden und Christen leichter eines Besseren belehren als die Anhänger einer medicinischen oder philosophischen Schule.“ Ob dieser Satz noch heute zutrifft, müssen die Ärzte und Philosophen wissen, die eine neue Methode oder eine neue Wahrheit aufbringen.

4. Der Heilkünstler Proculus.

Tertullian schreibt in seinem Tractat an den Statthalter Scapula z. Z. des Kaisers Caracalla (c. 4): „Auch Septimius selbst³⁾, der Vater des Antoninus, ist der Christen eingedenk geblieben; denn er liess den Christen Proculus mit dem Beinamen Torpacion . . .⁴⁾, der ihn einmal durch Anwendung von Öl gesund gemacht hatte, zu sich holen und behielt ihn bei sich in seinem Palaste bis zu dessen Tode. Ihn hat auch Antoninus (Caracalla), der mit christlicher Milch aufgezogen ist, sehr gut gekannt.“ Proculus war von Beruf kein Arzt; aber es scheint, dass sich der Kaiser in der Noth an ihn gewandt hat, und die Kur, die vielleicht in einer religiösen Besprechung neben der Anwendung von Öl bestand, glückte. An der Thatsache, dass der Kaiser seitdem den christlichen Heilkünstler bei sich im Palaste behielt, lässt sich nach den Worten Tertullian's nicht zweifeln. Für die religiöse Stellung des Kaisers ist der Vorgang ohne Bedeutung. In der Türkei gelten auch jetzt noch die christlichen Priester dem muhammedanischen Volke häufig als Zauberärzte, deren Hülfe in der höchsten Noth begehrt wird.

5. Julius Africanus, medicinischer Schriftsteller.

Der älteste christliche Chronograph, der Freund des christlichen Königs von Edessa, Abgar, und Jagdgenosse seines Sohnes — Julius Africanus in Emmaus in Palästina, hat um d. J. 225 ein umfangreiches Werk, eine Art von Encyclopädie der angewandten Naturkunde geschrieben, der er den Titel „Kestoi“ gab

1) Opp. VIII, p. 579 ed. Kühn.

2) L. c. p. 657.

3) Der Kaiser Septimius Severus.

4) Die hier ausgelassenen beiden Worte „euhodae procuratorem“ hat man bisher nicht sicher zu erklären vermocht.

und von der wir noch umfangreiche Bruchstücke besitzen¹⁾. Das Werk war dem Kaiser Alexander Severus gewidmet²⁾, enthielt vornehmlich Medicinisches³⁾ und wimmelte von heidnischem Aberglauben und von Dingen, die bei einem Christen befremden. Dennoch kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Julius Africanus das Werk als Christ geschrieben hat⁴⁾. Sein Christenthum vertrug sich eben mit der Philosophie, der Medicin und den weltlichen Studien und Vergnügungen. In mehr als einer Hinsicht erscheint er als der Vorläufer des berühmten Bischofs Synesius von Ptolemais, der freilich 180 Jahre später gelebt und den uns Kingsley in seiner „Hypatia“ so anziehend geschildert hat. An Julius Africanus können wir lernen, dass es schon um d. J. 210 ff. ein Christenthum gegeben hat, das im Sinne der älteren Generation völlig verweltlicht war, dem aber charaktervolle Züge doch nicht abgesprochen werden können. Dieser palästinensische Christ war ein beredter Politiker im Interesse seiner Vaterstadt, ging mit Prinzen auf die Jagd, studirte Medicin, Landbau und Mathematik; aber er war auch ein gründlicher Exeget, ein alexandrinisch gebildeter Theologe und ein tüchtiger Historiker. Aus seinem Werke hebe ich das ergötzliche Recept hervor, wie man Wein vor dem Sauerwerden schützen soll⁵⁾. Man soll auf die Fässer das Psalmwort schreiben: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“, oder man soll diese Worte auf einen Apfel ritzen und ihn in den Wein thun. Auch erzählt er beiläufig, die Pharisäer hätten ein römisches Regiment durch vergifteten Wein vernichtet⁶⁾.

6. Zenobius, Priester und Arzt in Sidon.

Unter den Märtyrern der Diocletianischen Verfolgung in Phönicien nennt Eusebius in seiner Kirchengeschichte (VIII, 13)

1) S. Vet. Mathemat. Opp., Paris 1693. In dem von Lagarde (Symmicta, S. 167 f.) veröffentlichten Fragment heisst Africanus in der Überschrift der „Arzt“.

2) Syncellus, p. 676.

3) Suidas sub „Africanus“: *Ἐστὶ δὲ οἶονεὶ φυσικὰ, ἔχοντα ἐκ λόγων τε καὶ ἐπαιδῶν καὶ γραπτῶν τινῶν χαρακτήρων ἰάσεις τε καὶ ἀλλοίων ἐνεργειῶν.*

4) S. Gelzer, Sextus J. Africanus I, S. 1 ff.

5) Fragment der *Κεστοί* in d. Geopon. ed. Niclas, VII, 14.

6) Mathem. Vet. p. 290.

den Priester der Gemeinde zu Sidon, Zenobius. Er wurde nach Antiochien geschleppt und dort mit eisernen Krallen zerfleischt. Eusebius rühmt seine Standhaftigkeit und bemerkt ausserdem noch, er sei der „vorzüglichste Arzt“ gewesen. Der Beruf eines solchen und eines christlichen Priesters galt also damals noch nicht für unvereinbar. Erst in späterer Zeit verlangte man vom Priester, dass er sich jedes weltlichen Berufs enthalte.

7. Theodotus, Mediciner und Bischof in Laodicea.

Ein noch glänzenderes Zeugniß hat Eusebius (KG. VII, 32, 23) einem anderen Manne ausgestellt, der nach dem Abfall des feigen Bischofs Stephanus das bischöfliche Amt zu Laodicea in Syrien um d. J. 305 erhielt. Eusebius schreibt: „Der Bischof Theodotus richtete die Gemeinde zu Laodicea sogleich wieder auf. Er war ein Mann, dessen Wirksamkeit seinem Namen (von Gott gegeben) und seinem bischöflichen Berufe entsprach, denn in der Heilkunst des menschlichen Körpers behauptete er den ersten Rang; aber in der Seelenheilkunde, an Nächstenliebe, Edelmuth, Mitgefühl für Andere, sowie an Dienstfertigkeit gegen diejenigen, die seiner bedurften, kam ihm Niemand gleich. Auch war er in der Theologie sehr bewandert. Ein solcher Mann war Theodotus.“ Man fühlt es dem Eusebius noch heute ab, mit welcher Bewunderung er zu dem grossen Collegen aufschaute, der, Arzt und Bischof in einer Person, das Gedächtniß eines wahren Seelenhirten hinterlassen hatte¹⁾.

8. Ein christlicher Arzt und Bischof am See Tiberias.

Minder erfreulich ist, was wir von einem palästinensischen Bischof, dessen Name uns nicht überliefert ist, hören. Epiphanius (haer. 30, 4) berichtet uns, der jüdische Patriarch Ellel (um 300) habe Christ werden wollen, aber nicht den Muth gefunden, diesen

1) Unter den Opfern der Diocletianischen Verfolgung wird noch ein berühmter Arzt und Bischof von Aegeä in Cilicien (Menaea Graec. 30. Oct., Baronius, Annal. ad ann. 285), Namens Zenobius, genannt, aber seine Existenz ist nicht ganz sicher. Ferner wird im römischen Martyrologium z. 16. Aug. ein christlicher Arzt Diomedes aus Tarsus erwähnt, der auch unter Diocletian zu Nicäa Märtyrer geworden sein soll.

Schritt zu thun; als er jedoch in eine tödtliche Krankheit verfiel, habe er nach dem benachbarten christlichen Bischof geschickt, der zugleich als Arzt bekannt war; dieser sei erschienen; darauf habe der Patriarch alle Anderen hinausgehen heissen und den Bischof ersucht, ihn heimlich zu taufen; unter dem Vorwande, Wasser für eine Arznei nöthig zu haben, habe der Bischof dieses von den Dienern bringen lassen und den Patriarchen getauft. — Ob diese Geschichte wirklich so passirt ist, kann man trotz der Quelle, auf die sich Epiphanius beruft, bezweifeln; aber lehrreich ist es, dass man sich von christlichen Bischöfen, die zugleich Ärzte waren, dergleichen erzählte und keinen Anstoss an ihrem Verfahren genommen hat.

9. Der Grammatiker und medicinische Schriftsteller Flavius.

Hieronymus erzählt (*de viris illustribus* 80), Diocletian habe zusammen mit Lactantius den Grammatiker Flavius nach Nikomedien als Lehrer kommen lassen, dessen in Versen geschriebene Schrift „*de medicinalibus*“ noch existire. Dieser Flavius muss Christ gewesen oder doch bald geworden sein; denn in der Schrift gegen Jovinian (II, 6) nennt ihn Hieronymus neben Aristoteles, Marcellus Sidetes u. A. „unseren Flavius“. Auch hier erwähnt er seine Hexameter. Da das medicinische Werk uns nicht mehr erhalten ist, wissen wir nicht mehr, welche Stoffe es behandelt hat; doch muss es sich vornehmlich mit der Arzneimittellehre befasst haben. Lucretius hat zuerst Naturwissenschaft bei den Römern in Verse gebracht. Seitdem war es nicht ungewöhnlich, wissenschaftlichen Dingen diese poetische Form zu geben.

10. Der ägyptische Ordensstifter Hierakas.

Von einem sehr gelehrten, aber wunderlichen Asketen, der Mönchsvereine in Ägypten um d. J. 300 gestiftet hat und mit der Kirche zerfiel, Hierakas, berichtet Epiphanius (*haer.* 67). Ausdrücklich bemerkt er, derselbe sei in allen ägyptischen und griechischen Wissenschaften bewandert gewesen, vor allem aber in der „*Jatrosophistik*“, d. h. in der medicinischen Wissenschaft. Vielleicht verdankt er dieser sein hohes Alter; er starb, nachdem er das 90. Lebensjahr überschritten.

11. Der römische Bischof Eusebius (309/310).

Nach einer alten Überlieferung soll der römische Bischof Eusebius Sohn eines Arztes gewesen sein ¹⁾ und selbst als Bischof die ärztliche Kunst hie und da ausgeübt haben. Damit mag es zusammenhängen, dass gerade diesem Papst ein Decret über die letzte Ölung beigelegt worden ist, welches noch Benedict XIV. für echt erklärt hat ²⁾.

12. Der Bischof Basilius von Ancyra.

Von diesem berühmten Bischof, der unter Konstantin und Konstantius gelebt hat, berichtet Hieronymus (de viris illustr. 89), er sei „artis medicinae gnarus“ gewesen.

13. Der Arianer Aëtius.

Aëtius war das Haupt der strengsten Arianer. Von ihm erzählt der arianische Kirchengeschichtsschreiber Philostorgius (III, 15), er habe auch die medicinische Wissenschaft erlernt, um nicht nur die Krankheiten der Seele, sondern auch des Leibes heilen zu können; sein Lehrer sei Sopolis gewesen, den damals Niemand in der Heilkunst übertroffen habe; Aëtius sei ein vortrefflicher Arzt geworden, habe aber niemals Honorar genommen ³⁾. Dass Letzteres ausdrücklich hervorgehoben wird, ist ein Beweis dafür, dass auch die christlichen Ärzte sich in der Regel haben bezahlen lassen, wie sie ja auch ihre Kunst nicht umsonst gelernt hatten. Bemerkenswerth ist, dass die meisten Zeugnisse für christliche Ärzte uns aus Syrien resp. Palästina kommen (Lucas, Zenobius, Theodotus, Diomedes, der namenlose Arzt sub Nr. 8, Aëtius). Syrien war das Land der Ärzte.

14. Der heidnische Oberarzt Aegialeus als Schiedsrichter zwischen Mani und dem katholischen Bischof Archelaus.

In den Acten der Disputation Mani's, des Stifters der Manichäer, mit dem katholischen Bischof Archelaus (c. 12) wird er-

1) Duchesne, Lib. pontif. I, p. 167: „Eusebius natione Graecus e medico“.

2) Benedict XIV., de servorum dei beatificatione III, 32, 31.

3) *Ἀμισθὸν παρεῖχε τοῖς δεομένοις τὴν θεραπείαν.*

zählt, dass als Schiedsrichter zwischen den beiden Streitenden vier vornehme heidnische Bürger der Stadt Karrhä in Mesopotamien eingesetzt worden seien, unter ihnen Aegialeus „archiater nobilissimus“¹⁾. Genau genommen gehört dieser Arzt nicht in unser Verzeichniss, aber da er als Schiedsrichter in einer christlichen Disputation fungirt hat, mag er hier eine Stelle finden. Die ganze Erzählung der Acta Archelai ist übrigens wenig glaubwürdig.

15. Der christliche Arzt Aglaophon in Patara.

In der grossen dialogischen Schrift des Methodius über die Auferstehung des Fleisches (um 300) ist der Hauptdisputant neben Methodius der Arzt Aglaophon. Er vertritt den Standpunkt, dass das Fleisch nicht auferstehen könne. Die Disputation fand in seiner Klinik statt, wie der Eingang der Schrift beweist²⁾. Aglaophon streitet für seine These sowohl mit biblischen als mit medicinischen Gründen, bringt ausführliche Darlegungen aus den „Büchern der Ärzte“ spec. aus Hippokrates und zeigt sich als ein verständiger Naturforscher und ein guter Christ. Für seine Meinung konnte er sich auf den Apostel Paulus und den grossen Origenes berufen; aber sie galt trotzdem schon damals für häretisch und wurde in der Folgezeit immer heftiger von der Kirche bekämpft. Nachmals durften die christlichen Ärzte nicht mehr so frei reden wie Aglaophon und mussten ihren Unglauben in Bezug auf die Auferstehung des Fleisches verhüllen. Dass Methodius einen Arzt zum Vertreter einer verständigeren Dogmatik gemacht hat, ist bemerkenswerth.

16. Die christlichen Ärzte Cosmas und Damian.

Unter allen christlichen Ärzten des kirchlichen Alterthums sind die Brüder Cosmas und Damian die bekanntesten. Sie gelten als die Patrone der Ärzte und Apotheker in der katholischen Kirche, werden als Märtyrer am 27. September in Rom verehrt, und ihre Kirche in Rom ist Kardinalstitel. Sie sollen aus Arabien stammen, in Syrien Medicin studirt und dann ihre Kunst in Aegeä in Cilicien — und zwar umsonst — ausgeübt haben.

1) *Ἰατροσοφιστής* nennt ihn Epiphanius, haer. 66, 10.

2) S. 71 ed. Bonwetsch.

Ihre Wirksamkeit hatte, da sie zugleich begeisterte Christen waren, wunderbare Erfolge. Sie vermochten ohne Medicin, nur durch Gebet, Kranke gesund zu machen. In der grossen Christenverfolgung wurden sie ergriffen und, nachdem sie die schrecklichsten Leiden erduldet, enthauptet. An ihrem Grabe geschahen viele Wunder; namentlich fanden Kranke, die sich gläubig nahmen, dort immer die Medicin, die sie brauchten.

Leider ist die geschichtliche Wissenschaft nicht im Stande, irgend etwas aus der Geschichte dieser beiden vortrefflichen Ärzte für gesichert zu erklären; vielleicht haben sie überhaupt nie existirt¹⁾. Aber die Legende bindet sich nicht an die Geschichte. Sie hat sich unter den altchristlichen Ärzten an dieses Brüderpaar gehalten und die beglaubigten Personen bei Seite gelassen. Jetzt wird ein Theil der Reliquien des Cosmas und Damian sammt den Köpfen, die früher in Bamberg waren, in München in der ehemaligen Jesuitenkirche aufbewahrt und verehrt. Lebten wir noch im Mittelalter, so würden wir urtheilen, dass München die Blüthe seiner medicinischen Facultät der kräftigen Wirksamkeit dieser Patrone verdankt²⁾.

Aus der nachkonstantinischen Zeit wäre Manches von christlichen Ärzten zu erzählen. Einem christlichen syrischen Arzt und medicinischen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts, Abu Zaid Honain ben Ishaq in Bagdad am Hof der Chalifen, der das Haupt einer Schule von Übersetzern aus dem Griechischen in das Syrische und Arabische war, verdanken wir den arabischen Tatian. Sein Schüler Isa ben Ali Almottabab hat das syrische Manuscript Tatian's angefertigt, nach welchem Abulfaraj Abdullah ben-at tib die arabische Übersetzung gemacht hat³⁾. Unter den christlichen Grabinschriften der byzantinischen Zeit finden sich auch solche auf Ärzte, z. B. in Gozzo, der kleinen Insel bei Malta (Nr. 604,

1) Sie leisteten den Christen das, was Asklepius früher geleistet hatte, ja sie sind geradezu an Stelle desselben getreten. Ihr Ehrentitel ist: „ἀνάργυροι“. S. Acta SS. Sept. T. VII, p. 400. Ihre Verehrung muss schon im 4. Jahrh. begonnen haben; aber bei den Griechen machten ihnen andere heilige Ärzte Concurrenz.

2) Christliche Ärzte nannten sich im Alterthum nach Cosmas, s. die von Kaibel gesammelten griechischen Inschriften Italiens z. B. Nr. 1788. 406, 3.

3) S. Harris, Diatessaron p. 8.
Texte u. Untersuchungen VIII, 4.

Kaibel), in Verona v. J. 511 (Nr. 2310^a); auch eine Ärztin hat sich, wie es scheint, auf einer Inschrift verewigt (Nr. 1751)¹⁾ — doch fallen diese Nachrichten ausserhalb der Grenzen, die wir uns gesteckt haben. Bemerket sei nur, dass es noch im 5. und 6. Jahrhundert Priester gegeben hat, die zugleich Ärzte waren; vgl. den 114. und 115. Brief des Theodoret. In dem letzteren, der an den Apelles, wie es scheint den Bürgermeister von Cyrus, gerichtet ist, heisst es: „Als ich das Bisthum zu Cyrus übernommen hatte, bestrebe ich mich von allen Seiten die nöthigen Künste dorthin zu bringen. Ich beredete auch geschickte Ärzte, dass sie sich in die Stadt begeben möchten. Unter diesen ist der sehr fromme Priester Petrus, der die Arzneikunst mit vieler Klugheit ausübt und durch seine Sitten glänzt. Jetzt aber, da ich fortgehe, verlassen diese auch die Stadt; auch Petrus ist dazu entschlossen. Desswegen bitte ich Deine Hoheit, Sorge für ihn zu tragen; denn er behandelt die Kranken sehr geschickt und heilt recht gut.“ Noch Kaiser Justinian ist von einem Arzt, der zugleich Priester war, geheilt worden.

Besondere Apotheker neben den Ärzten hat es im Alterthum schwerlich gegeben. Die im Buche des Hermas²⁾ genannten „Pharmaci“ sind natürlich Giftmischer, und die „Apothecarii“, die in dem 6. Kanon einer Synode von Carthago (345—348) genannt werden³⁾, sind Rechnungsbeamte. Das pharmaceutische Sprichwort: „Es frommt nicht, Honig mit Galle zu mischen“ findet sich im Murator. Fragment⁴⁾, und von den Verfälschern der geistlichen Nahrung, den Häretikern, sagt ein alter Presbyter bei Irenäus⁵⁾: „Der Milch Gottes mischen sie in übler Weise Gyps bei“.

1) *T. Κλανδίω Ἀλκίμω ἱατροῦ Καίσαρος ἐποίησε Ῥεσιτιῶτα πάτρωνι καὶ καθηγητῆ ἀγαθῶ καὶ ἀξίω.*

2) Vis. III, 9, 7.

3) Mansi III, p. 143.

4) Ähnliche Sprichwörter resp. Gleichnisse hat Hesse in seiner Ausgabe des Fragments z. d. St. gesammelt.

5) III, 17, 4.

II. Diätetisches und Therapeutisches.

Zum Verdruss aller Temperenzler findet sich im Neuen Testament eine Stelle, welche mässigen Weingenuss anrät. „Trinke hinfort nicht (immer) Wasser, sondern (auch) ein wenig Wein deines Magens und deiner häufigen Schwächezustände wegen“, heisst es im 1. Timotheusbrief (c. 5, 23). Die Anordnung wird noch heute den Beifall verständiger Ärzte haben, wenn auch nicht des Magens, so doch der Schwächezustände wegen. Zu der Zeit, als dieser Brief geschrieben wurde, gab es schon solche in den Gemeinden, die sich ein Gewissen daraus machten, Wein zu trinken (s. auch Röm. 14, 21), ja die sogar das Abendmahl nur mit Wasser feierten¹). Die Kirche hat sie zuerst gewähren lassen, dann aber bekämpft, als sie bemerkte, dass sich hinter dieser Praxis bedenkliche Sectirerei versteckte. Sie fuhr einerseits fort, vor unmässigem Weingenuss zu warnen, andererseits widerlegte sie die „Enkratiten“, welche den Fleisch- und Weingenuss für eine Sünde hielten und die Gaben der Natur auf den Teufel statt auf Gott zurückführten. Für beides seien hier einige Zeugnisse angeführt. Der Apostel Paulus muss es rügen, dass Einige sogar bei den gemeinsamen Liebesmahlen bis zur Trunkenheit zechen (I. Cor. 11, 21), und im Epheserbrief (5, 18) findet sich die Warnung: „Saufet euch nicht voll Weins, sondern werdet voll Geistes“. Die religiöse Ekstase machte auf die Aussenstehenden den Eindruck, als sei sie die Folge von Trunkenheit (Apostelgesch. 2): um so sorgfältiger sollten sich die Christen vor dieser hüten²). Besonders mussten die alten Wittwen, die im Gemeindedienste standen und häufig die Nacht bei den Kranken zu wachen hatten, immer wieder ermahnt werden, sich nicht dem Weingenuss zu ergeben³). In seiner grossen Schrift von der

1) Texte u. Unters. VII, 2.

2) Es scheint auch, dass der Vorwurf gegen die Christen erhoben wurde, die Ekstase stamme aus dem Rausch, den sie sich bei den Agapen angetrunken. Daher schreibt Tertullian Apol. 39: „Post aquam manuale et lumina, ut quisquis de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit“.

3) Tit. 2, 3. Apostol. Kirchenordng. in d. Texten u. Unters. II, 5 S. 23, etc.

rechten christlichen Lebensweise, dem Pädagog, geht Clemens Alexandrinus ausführlich auf das Weintrinken ein (II, 2, 19—34) und giebt ebenso massvolle wie zutreffende Anordnungen¹⁾. Ihm ist der Wein ein „Pharmakon“. „Wer den Wein, eine Arznei, unmässig braucht, bedarf einer neuen Arznei wider den Wein.“ „Ich bewundere Jene, die ein strenges Leben gewählt haben und den Trank der Mässigkeit begehren, das Wasser, welche weit fliehen vor dem Wein wie vor einer Feuersgefahr. Es genügt übrigens, dass man Knaben und Mädchen im Allgemeinen von diesem Pharmakon fernhält; denn es ist nicht passend, der ohnehin glühenden Jugend die hitzigste aller Flüssigkeiten zuzuführen den Wein, als wolle man Feuer dem Feuer zugiesen . . . Auch Wasser soll man nicht allzuviel in sich hinein schütten, damit die Nahrung nicht zerwaschen werde, sondern nur geglättet zum Zweck der Verdauung.“ „Der ungemischte Wein zwingt wenig zu denken, sagt der Komiker, geschweige, dass er weise denken lässt. Abends aber bei der Mahlzeit darf man Wein trinken, wenn wir nicht mehr an den Lesungen Theil zu nehmen haben, die eine grössere Nüchternheit erfordern²⁾ Aber auch da trinke man wenig Wein; es darf nicht bis zum übermüthigen Gebrauch von Mischkrügen getrieben werden. Schon bejahrten Leuten indess kann man einen mehr erheiternden Trunk nicht wehren; ohne Schaden fachen sie das abgekühlte Wesen, die gleichsam erlöschende Flamme des Alters, an mit dem Blute der Rebe. Bei den Alten giebt es in der Regel keine heftig brandenden Begierden mehr, die den Schiffbruch der Betrunkenheit fürchten lassen; feststehend auf den Ankern der Vernunft und der Zeit halten sie die aus dem Becher aufwogenden Stürme leichter aus. Sie dürfen auch heitere Spässe machen bei Tische. Doch giebt es auch für sie eine Grenze im Trinken: das Denken muss unerschüttert bleiben, das Gedächtniss frisch, der Körper darf nicht stolpern und wanken; „angespitzt“ nennen das die

1) S. die Übersetzung von Hopfenmüller, Kempten 1875.

2) Dieselbe Mahnung findet sich auch in dem pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus c. 7: *Οἴνω χρηστέον, ἐπειδὴν μηκέτι τοῖς ἀναγνώσμασι σχολάζομεν· ὁ μὲν γὰρ τοιοῦτος οἰνόφλυξ τέ ἐστιν καὶ τὴν γνώμην παράφορος καὶ θερμαίνεται συνεχῶς*. Die wörtliche Übereinstimmung mit Clemens ist beachtenswerth. Sie kann nicht auf die gemeinsame Quelle, Musonius, zurückgeführt werden.

Sachkundigen . . . Ich erinnere mich, dass ein gewisser Artorius in seiner Makrobiotik die Meinung aufstellt, man solle nur so viel trinken, als zur Befeuchtung der Speise nöthig ist, um sich eines längeren Lebens zu erfreuen . . . Es ist also in der Ordnung, dass die Einen den Wein als eine Art Arznei anwenden ausschliesslich der Gesundheit wegen, die Anderen zur Erheiterung und Zerstreuung. Der Wein macht nämlich beim Anfang des Genusses die Selbstbeurtheilung freundlicher, das Verhalten gegen die Tischgenossen liebenswürdiger, gegen die Diener sanftmüthiger, gegen die Freunde gütiger . . . aber in Folge unmässigen Weingenussses gleitet die Zunge aus; die Lippen lallen; die Augen rollen gleichsam schwimmend in der vielen Feuchtigkeit; sie werden gezwungen zu lügen und meinen, es drehe sich Alles im Kreise; einzelne Gegenstände in der Ferne können sie nicht zählen. „Zwei Sonnen glaube ich zu sehen“, sagt der betrunkene Alte von Theben¹⁾ . . . Die schlafe Begierde, eine Frucht der Unmässigkeit, will überseeische importirte Weine. Da ist der gewürzte Thasier und der aromatische Lesbier und ein süsser Kreter und ein milder Syrakusier und der Mendesier, ein ägyptisches Gewächs, und der naxische Tafelwein, und eine duftende Sorte aus den italischen Landen — die Namen sind Legion. Einem besonnenen Trinker genügt eine einzige Weinsorte.“

Ein anderer Kirchenvater des 3. Jahrhunderts warnt vor dem Frhischoppen. Novatian schreibt²⁾: „Es giebt Christen, welche das Beispiel der Unenthaltbarkeit geben und in ihrer Lasterhaftigkeit so weit gekommen sind, dass sie gleich früh morgens nüchtern trinken, während doch Christen erst nach der Mahlzeit einen Trunk zu sich nehmen. In die noch leeren Adern giessen sie, nachdem sie sich eben vom Schlaf erhoben, Wein; ungegessen sind sie bereits trunken; sie laufen nicht nur in die Kneipen, sondern sie tragen eine Kneipe mit sich herum, und ihr Gruss besteht im Zutrinken. Was werden diese Menschen am Nachmittag anfangen, wenn sie schon berauscht zur Mahlzeit kommen? oder in welcher Verfassung wird sie die untergehende

1) Es folgt noch eine ausgeführte, sehr realistische Schilderung der Trunkenheit. Sie stimmt z. Th. wörtlich mit der in dem pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus (c. 12) gegebenen überein.

2) De cibis iudaicis 6.

Sonne schauen, wenn sie die aufgehende bereits schlaff vom Weingenuss erblickt?“

Aber trotz dieser ernststen Mahnungen lassen sich die Kirchenväter nicht dazu bewegen, den Wein für etwas Teuflisches zu erklären. „Wasser sowohl wie Wein sind Schöpfungen Gottes; jenes aber ist nothwendig, dieser ist ein Heilmittel bei geschwächter Gesundheit.“ So schreiben Clemens (a. a. O.) und der Verfasser des Briefs an Zenas und Serenus (c. 12). Sie wenden sich damit gegen die gnostischen Judenchristen, die Enkratiten, Severianer, Tatian, Marcioniten, Apostoliker, Hierakiten, Aquarier, wahrscheinlich auch gegen einige Montanisten, welche sämmtlich den Weingenuss absolut verwarfen¹⁾. Sie berufen sich darauf, dass Jesus selbst Wasser in Wein verwandelt habe, dass er sich einen Weinsäufer habe schelten lassen müssen und dass er im Abendmahl den Wein zum Symbol seines Blutes gemacht habe. „Zeige mir, wo in der h. Schrift der Wein den Christen verboten ist“, ruft der Verfasser des Dialogs des Simon und Theophilus (c. 28) aus, der wahrscheinlich aus einem alten Dialog des 2. Jahrhunderts geschöpft hat²⁾. Aber die Gegner suchten für ihre Praxis auch einen Schriftbeweis zu liefern, und in der That liessen sich aus dem Alten Testament manche Stellen beibringen, die den Weingenuss vollständig zu untersagen schienen. Vor allem konnte man sich auf die Nasiräer berufen und behaupten, sie seien das Vorbild der Christen. Die furchtbarste Philippika gegen den Wein findet sich bei den Severianern³⁾. „Der Teufel, der vom Himmel herabgestürzt worden ist, nahm Schlangengestalt an, vermischte sich mit der Erde, und die Frucht dieser Vermischung ist der Weinstock. Die Ranken, die Schlangenarme des Weinstocks, beweisen seine teuflische Herkunft, u. s. w.“

Dieselben Leute, welche den Wein verwarfen, erlaubten auch in der Regel nicht, sich der Arzneien zu bedienen. Als Vorläufer späterer Mönche wollten sie von keiner Körperpflege etwas

1) S. meinen Aufsatz: „Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“, in den Texten u. Unters. Bd. VII, 2 S. 115f. Von den gnostischen Judenchristen scheint Mohammed das Verbot des Weingenusses übernommen zu haben.

2) Dunkel ist es, dass der Verfasser fortfährt: „Ich aber will dir zeigen, wo der jüdische Wein verboten ist.“

3) Epiphan. haer. 45, 1.

wissen oder suchten Heilung allein bei Gott (dem Gebet u. Exorcismus). Tatian z. B. gestattet die Anwendung von Heilmitteln höchstens den Heiden, nicht aber den Christen ¹⁾. Um das billig

1) Orat. ad Gr. 20. Auch Tertullian spottet über die wissenschaftlichen Heilmittel Apolog. 23: „Aesculapius, medicinarum demonstrator, aliam diem morituris Acordio et Tenatio et Asclepiodoto subministraturus.“ Tatian sagt (c. 16), die Ursachen der Krankheiten lägen in der Regel in der Beschaffenheit des Leibes, einige aber würden von den Dämonen bewirkt. Er fährt dann (c. 17) fort: „Was nun die von Demokrit aufgestellten Sympathie- und Antipathiemittel betrifft, so lässt sich darüber nur sagen, dass der aus Abdera Gebürtige, wie der Volksmund sagt, auch ein „abderitischer Schwätzer“ ist . . . Kein Leiden wird durch Antipathie vertrieben und kein Rasender wird durch Amulette geheilt. Anfälle der Dämonen sind hier im Spiel; bei Krankheit, Liebeskummer, bei Hass und Rachsucht machen die Menschen sie zu ihren Gehilfen. Ihr Wesen aber treiben die Dämonen hier folgendermassen: Wie die Buchstabenformen und die aus ihnen gebildeten Reihen nicht an und für sich fähig sind, den Gedanken auszudrücken, vielmehr die Menschen sie zu Zeichen ihrer Begriffe gemacht haben, indem sie aus der Art ihrer Zusammensetzung erkennen, was durch die Ordnung der Buchstaben sich für ein Sinn ergeben soll — ähnlich sind auch die verschiedenen Wurzeln und die hinzugefügten Knochenbänder und Knochen nicht an und für sich wirksame Mittel, sondern die Dämonen in ihrer Bosheit bedienen sich ihrer, und sie haben die Wirksamkeit eines jeden dieser Stoffe bestimmt. Sehen sie nun, dass die Menschen diese Mittel gern in ihren Dienst nehmen, so fahren sie hinein und machen die Menschen so zu ihren Sklaven . . . Ist es richtig, die Heilung von Rasenden materiellen Stoffen und nicht Gott zuzuschreiben? Durch List machen hier die Dämonen die Menschen von der Gottesverehrung abwendig, indem sie sie verleiten, auf Kräuter und Wurzeln zu vertrauen. Hätte aber Gott diese zu dem Gebrauche geschaffen, zu dem sie die Menschen (oft) gebrauchen wollen, so wäre er der Schöpfer böser Dinge . . . Die Arzneiwissenschaft in allen ihren Formen stammt aus derselben betrügerischen Kunst; denn wenn Jemand von der Materie geheilt wird, indem er ihr vertraut, um wieviel mehr wird er, wenn er sich auf die Kraft Gottes verlässt, geheilt werden . . . Weshalb will der, welcher sein Vertrauen auf die Eigenthümlichkeit der Materie setzt, nicht Gott vertrauen? Warum gehst du nicht zu dem mächtigeren Herrn; statt dessen ziehst du es vor, dich zu heilen wie der Hund durch Kräuter, der Hirsch durch Schlangen, das Schwein durch Flusskrebse, der Löwe durch Affen (s. Plinius, Hist. nat. XXV, 8. XXVIII, 42. XXXII, 19)? Warum vergöttlichst du irdische Dinge? Warum lässt du dich einen Wohlthäter nennen, wenn du deinen Nächsten heilst? Folge der Macht des Logos! Zu heilen vermögen die Dämonen nicht; sie nehmen vielmehr durch betrügerische Kunst die Menschen gefangen,

zu beurtheilen, muss man sich freilich auch erinnern, dass die Medicin mit Zauberei, Astrologie und dem ganzen Apparat des Heidenthums zusammenhing, und dass die Christen ihre eigene Methode der Heilung hatten. Dennoch verwarfen die grossen Kirchenväter die Medicin als solche nicht. Bäder ¹⁾, Arzneien und sonstige Körperpflege erschien ihnen erlaubt; sogar das Spazierengehen zur Erholung des Leibes hat Einer von ihnen angerathen ²⁾, ein Anderer die Heilkraft des Wassers des todtten Meers geschildert ³⁾. Gerne hörte man, dass schon Noah ein Buch über Heilmittel von Gott empfangen habe, und auch dem König Salomo

und der bewunderungswürdige Justin hat mit Recht über sie den Anspruch gethan, dass sie Räubern gleichen. Wie diese nämlich Menschen lebendig einzufangen und sie dann um Lösegeld den Ihrigen wieder auszuliefern pflegen, so schleichen sich auch diese vermeintlichen Götter in die Gliedmassen gewisser Menschen ein. Alsdann bewirken sie durch Träume, dass man sie als die Urheber erkennt, nöthigen die Besessenen an die Öffentlichkeit zu gehen, so dass Alle sie sehen, fliegen, wenn sie das, was man ihnen nun spendet, genossen haben, aus den Kranken davon, und, nachdem sie der von ihnen erregten Krankheit Einhalt geboten haben, versetzen sie die Menschen wieder in den früheren Zustand zurück.“

1) Z. B. Tertull. Apol. 42, vor allem Clemens, Paedag. III, 9 — eine ausführliche Abhandlung, die mit den Worten beginnt: „Zum Gebrauch von Bädern giebt es vier Motive: die Reinigung, die Erwärmung, die Gesundheit, das Vergnügen. Zum Vergnügen aber soll man nicht baden . . . Die Weiber müssen ein Bad nehmen im Interesse der Reinlichkeit und Gesundheit, die Männer im Interesse der Gesundheit allein. Überflüssig ist das Motiv der Erwärmung; den vor Kälte erstarrten Gliedern kann man auch auf andere Weise zu Hilfe kommen. Der fortgesetzte Gebrauch der Bäder aber setzt die Kräfte herab und erschläft die natürliche Spannkraft; oft führen sie auch Entkräftungen und Ohnmachten herbei. Denn der Körper trinkt gewissermassen, gerade wie der Baum, nicht nur mit dem Munde, sondern auch beim Bade mittelst der Thätigkeit der sogenannten Poren, die auf dem ganzen Leibe sich finden. Beweis dafür ist, dass Viele durstig waren und dass dann, wenn sie ins Bad gestiegen waren, der Durst gelöscht wurde.“ Es folgt nun noch eine Reihe verständiger und hygienisch richtiger Ausführungen über den vorsichtigen Gebrauch von Bädern, damit sie nicht erschlafen. Zeit, Umstände, Altersstufen sollen berücksichtigt werden.

2) Ep. ad Zenam et Serenum 11: *Οἱ περίπατοι διὰ τὸ σωματίον γινέσθωσαν*. Das Turnen empfiehlt Clemens, Paed. III, 10.

3) Julius Africanus bei Routh, Rel. SS. II² p. 266.

wurde ein solches Buch zugeschrieben¹⁾. In einer christlichen Schrift des 4. Jahrh. wird einmal die Frage aufgeworfen: „Wenn die Heilkunst den Menschen so zuträglich ist, wie konnte es geschehen, dass man die Erfindung eines solchen Gutes Nicht-Christen verdankt“²⁾? Darauf wird die beschwichtigende Antwort gegeben: „Auch von den Frommen sind viele Heilmittel für leibliche Krankheiten entdeckt worden, vor Allem vom König Salomo; aber keiner von den Nicht-Christen hat ein Verständniss der Seelenheilkunde besessen“³⁾. Hieronymus, der es nie lassen konnte, seine zusammengerafften Kenntnisse leuchten zu lassen, hat sich in der Schrift gegen Jovinian sehr ausführlich über die Arznei-

1) Die Legende über Noah stammt aus jüdischer Überlieferung; s. Rönisch, Buch der Jubiläen S. 385 (Midrasch über Noah): „Dieses ist das Buch der Heilmittel, welches die früheren Weisen übersetzt haben aus dem Buche Sem's, des Sohnes Noah, das dem Noah übergeben wurde auf dem Berge Lubar, der zu den Bergen des Ararat gehört . . . Und die Heilmittel der Plagen der Menschenkinder und alle Arten von Heilmitteln zeigte der Engel an, zu heilen mit den Bäumen der Erde und den Gewächsen des Erdbodens und ihren Wurzeln.“ Die guten Geister belehren nun den Noah über die Heilkraft der verschiedenen Pflanzen. „Noah aber schrieb diese Worte in ein Buch und gab es seinem grossen Sohne Sem, und aus diesem Buche haben sie übersetzt die Weisen der Vorfahren, und sie schrieben viele Bücher, ein Jeglicher in seiner Sprache.“ Nun erhalten die Indier, die Macedonier, die Ägypter, die Syrer weise Ärzte. Dann heisst es: „Und ihre Weisheit war im Zunehmen, bis Asklepinus sich aufmachte, einer der Kundigen Macedoniens.“ Dann ist die medicinische Wissenschaft 630 Jahre lang latent geblieben, bis Artaschashta König ward. In seinen Tagen stand ein Mann auf, verständig und kundig und wohlgelehrt in der medicinischen Wissenschaft und erfahren in allen Dingen, Namens Hippokrates, der Macedonier, und die übrigen Weisen der Völker, Asaph, der Jude, und Dioskorides von Baala und Galenus von Kaphtor und sehr viele andere Weise, und die Ruhmeskränze der Heilkunde verjüngten sich wieder, und sie blieb bis auf diesen Tag.“ Hier ist Alles durcheinander gemischt. Hauptzweck ist natürlich, alles Werthvolle in majorem gloriam des Judenthums auf den Erzvater Noah zurückzuführen. Das Stück ist mittelalterlich; aber schon in dem alten Jubiläenbuch heisst es (Rönisch S. 388): „Und die Heilmittel alle sagten wir Engel dem Noah, wie man die Verführungskünste der Dämonen heile mit den Pflanzen der Erde. Und Noah schrieb Alles auf, wie wir ihn gelehrt hatten, in ein Buch über jegliche Art von Heilmitteln. Und er gab alle Schriften seinem ältesten Sohne Sem.“

2) Pseudojustin, Quaest. et Respons. ad Orthod. 55 p. 80 Otto.

3) So hat Maranus den Text hergestellt.

mittellehre verbreitet. Als consequenter Teleologe, der zugleich mit dem Satz, Alles sei um des Menschen willen geschaffen. Ernst macht, versteigt er sich zu der seltsamen Behauptung: „Alle Thiere, die nicht zum Essen geschaffen sind, sind zu Arzneimitteln geschaffen“ (II, 6). „Zu wie vielen Dingen das Fleisch der Natter, woraus der Theriak bereitet wird, gut sei, wissen die Aerzte. Elfenbeinabschnitte werden zu verschiedenen Heilmitteln verwandt. Hyänengalle stellt die Klarheit der Augen wieder her, und ihr Mist, sowie Hundemist heilt faulige Wunden, und — was dem Leser vielleicht sonderbar vorkommen wird — zu welchen Heilungen der Menschenkoth nützt, lehrt Galenus in seinem Buch: „Hapla“. Die Naturkundigen behaupten, dass die abgeworfene Schlangenhaut, in Oel gekocht, Ohrenschmerz ganz wunderbar stille. Was erscheint dem Unkundigen so unnütz als die Wanzen? Wenn der Blutegel im Schlunde angebissen hat, so wird er alsbald, nachdem er die Entzündung ausgezogen, ausgespieen, und die Urinbeschwerden werden durch die Anlegung eines solchen gelindert. Welchen Nutzen Schweine-, Gans-, Hühner- und Fasanenfett gewährt, erklären alle Arzneibücher, Wenn man sie liest, sieht man, dass so viele Heilmittel im Geier vorhanden sind, als er Glieder hat. Pfauenmist mildert die Heftigkeit des Podagra. Die Kraniche, Störche, Adlergalle. Habichtsblood, der Strauss, die Frösche, das Chamäleon, Schwalbenmist und -fleisch, für wie viele Krankheiten sie heilkräftig sind, würde ich auseinandersetzen, wenn es hier meine Aufgabe wäre, über die ärztliche Behandlung des Körpers zu schreiben. Wem's beliebt, der lese Aristoteles und Theophrast, die in Prosa, Marcellus Sidetes und unseren Flavius, die in Hexametern darüber geschrieben haben, auch den Plinius Secundus und Dioscorides und die Uebrigen, Naturkundige wie Aerzte, welche jedes Kraut, jeden Stein, jedes Thier, die kriechenden sowohl wie die fliegenden und schwimmenden, zum Vortheil ihrer Kunst verwenden“.

Epiphanius vergleicht die Secte der Aloger mit einem „schwächlichen Kriechthier, welches den Geruch des Krauts Diptam, des Storax, des Weihrauchs, der Eberraute, des Erdöls, des Räucherwerks, des Bergpechs und des Hirschhorns nicht auszuhalten vermag“; „denn durch diese Mittel sollen nach Aussage der Kundigen allerlei Schlangen und giftiges Gezücht vertrieben werden. Von dem Kraut Diptam (*δίπταμον*) geht die

Rede, es habe seinen Namen davon erhalten, dass die Aerzte es in der Geburtshilfe (*τιχτειν*!) anwenden“¹⁾).

Ueber die Nahrung der verschiedenen Völker giebt Hieronymus im Folgenden (l. c. II, 7) interessante Mittheilungen: „Die Araber und Sarazenen und alle Wüstenbewohner leben von Kameelsmilch und -fleisch, weil dieses Thier bei der Temperaturbeschaffenheit und Unfruchtbarkeit jener Gegenden leicht bei ihnen aufgezogen und ernährt wird. Sie halten es für ein Verbrechen, Schweinefleisch zu essen . . . Wenn du dagegen die Völkerschaften des Nordens zum Genuss von Esels- oder Kameelsfleisch auffordern würdest, so werden sie das ebenso ablehnen wie den Genuss von Wolfs- oder Rabenbraten. In Pontus und Phrygien kauft der Familienvater die weissen und fetten Holzwürmer mit schwarzen Köpfen, die in faulem Holze entstehen, für theures Geld. Und wie bei uns das Haselhuhn und die Schnepfe, die Rothbarbe und der Lippfisch für Leckerbissen gehalten werden, so ist bei ihnen ein Holzwurm eine Delicatesse. Bei den Orientalen und den Völkern Libyens ist es hinwiederum Sitte, Heuschrecken zu essen, weil in der Wüste und in der ausgebrannten Einöde Wolken von Heuschrecken sich finden . . . Die Syrer essen Landkrokodile und die Afrikaner grüne Eidechsen. In Aegypten isst Niemand wegen der Seltenheit des Rindviehs die Kuh; man nimmt vielmehr Stier-, Ochsen- und Kalbfleisch zu Speisen. Aber in unserem Lande hält man es für ein Verbrechen, Kälber zu essen. Desshalb hat auch der Kaiser Valens neulich für den Orient ein Gesetz gegeben, es solle Niemand Kalbfleisch essen aus Vorsorge für den Ackerbau und um die hässliche, von den Juden stammende Gewohnheit abzustellen, statt Geflügel und Spanferkel Kälber zu essen. Die Nomaden, Troglodyten, Scythen und die neuerdings aufgetauchten wilden Hunnen essen halb rohes Fleisch. Ferner die Fischesser, ein Nomadenvolk an der Küste des rothen Meeres, trocknen auf Felsen in der Sonnen- gluth die bähenden Fische und leben nur von diesem Nahrungs- mittel. Die Sarmaten, Quaden, Vandalen und zahllose andere Völkerschaften halten Pferde- und Fuchsfleisch für Leckerbissen. Was soll ich von anderen Völkerschaften sagen, da ich doch selbst als Jüngling in Gallien die Attikoten, einen britanischen

1) Epiph. h. 51, 1.

Stamm, Menschenfleisch habe essen sehen: wenn sie in den Wäldern auf Schweine-, Rindvieh- und Schafheerden stossen, schneiden sie den Hirten und deren Weibern die Hinterbacken und Brüste ab und halten diese für einen köstlichen Schmaus . . . Zwingen den Aegyptier Schafmilch zu geniessen, dränge, wenn du kannst, den Bewohner von Pelusium Zwiebeln zu essen u. s. w.⁴ In den folgenden Capiteln (10—14) warnt Hieronymus vor Uebermass im Essen und speciell vor zu vielem Fleischgenuss als gesundheitsschädlich: „Ein Mahl von Kohl, Früchten und Gemüse ist einerseits leichter zu beschaffen, andererseits bedarf es keiner Kochkunst und keines Aufwandes; es erhält den Körper gesund und wird, mässig genossen, leichter verdaut, weil eben nicht so begierig verschlungen wird, was den Gaumen nicht kitzelt . . . Wenn die Schüsseln aber von verschiedenen Wohlgerüchen lecker bereiteter Fleischspeisen duften, ziehen sie uns wie Sklaven an, doch davon zu essen, mag auch der Hunger schon gestillt sein . . . Hippokrates lehrt in seinen Aphorismen, dass die fetten, feisten Körper, wenn sie über das Mass hinaus stark werden, gern der Gicht und anderen sehr schlimmen Krankheiten unterworfen seien . . . Desshalb sagt auch Galen, ein sehr gelehrter Mann, der Erklärer des Hippokrates, in der Ermahnung zur Arzneikunde, dass die Fechter, deren ganzes Leben und Kunst in der Mästung bestehe, weder lange leben, noch gesund bleiben könnten, und dass ihre Seelen, durch das Uebermass des Blutes und des Fettes wie von einer Lehmschicht ringsum eingehüllt, an nichts Gescheidtes, nichts Himmlisches, sondern nur an Fleisch und Frass und Völlerei dächten. Diogenes behauptet, dass, wenn Tyrannen auftreten, Städte zerstört würden, auswärtige oder bürgerliche Kriege sich entzündeten, dies nicht für den einfachen Lebensunterhalt von Kohl und Früchten, sondern für Fleisch und die Genüsse der Tafel geschehe . . . Wir können auch nicht nach Weisheit streben, wenn wir auf den Überfluss einer vollen Tafel bedacht sind, welche allzugrosse Mühe und Sorge in Anspruch nimmt . . . Wer krank ist, empfängt die Gesundheit nur wieder von schmaler Kost und eingeschränkter Lebensweise, was man magere Diät nennt. Mit den Speisen, mit denen wir die Gesundheit wieder erlangen, kann sie demnach auch bewahrt werden. Niemand möge glauben, dass Gemüse Krankheiten erzeuge. Wenn es aber auch nicht solche Kräfte

verleiht, wie sie jener Milo aus Kroton besass, die nur eine Folge von Fleischspeisen sind und durch sie erhalten werden, so ist darauf zu sagen: wozu ist denn auch dem weisen Manne und dem christlichen Philosophen eine solche Stärke zu besitzen nothwendig, wie dem Fechter und Soldaten, deren Besitz doch nur zu Lastern aufreizt? . . . dem Christen ist Gesundheit ohne allzugrosse Körperkraft nothwendig . . . Die alten ägyptischen Priester vermieden selbst Eier und Milch als Fleischspeisen; jene nannten sie flüssiges Fleisch, diese Blut mit veränderter Farbe.“

Die berühmteste Philippika gegen die Völlerei und Leckerei in der altchristlichen Litteratur findet sich bei Clemens¹⁾, der in der grossen Weltstadt Gelegenheit hatte, diese Laster — nicht nur bei den Heiden²⁾ — zu beobachten: „Uns Christen sagt der Pädagog (der Logos): Esset, um zu leben! Unsere Lebensaufgabe ist nicht die Nahrung, unser Lebensziel nicht das Vergnügen . . . das Vielerlei der Speisen muss man vermeiden, da es mancherlei Übel im Gefolge hat; körperliches Unbehagen, Revolutionen des Magens entstehen, wenn der Gaumen verdorben wird durch jene teuflische Kunst der leckeren Bissen, durch die eitlen Bravourstückchen der Küche. Nahrung wagen sie's zu nennen, diese Erfindungen der Gourmandise, diese Quellen der schlimmsten Lüste! Antiphanes, der delische Arzt, hat das Durcheinander der Speisen als die einzige Krankheitsursache bezeichnet bei Leuten, die das wirklich Nahrhafte verschmähen, in ihrer Gourmand-Eitelkeit das weise Mass im Gebrauch der Lebensmittel abschwören und überall nach importirten Leckerbissen herumfragen. Ich für meine Person habe Bedauern mit dieser Krankheit; sie selbst aber schämen sich nicht, die Gegenstände ihrer süssen Leidenschaften zu besingen³⁾, sich bemühend um die Muränen aus der sicilischen Meerenge und die mäandrischen

1) Paedag. II, 1. S. auch schon I Pet. 4, 3f.

2) Vgl. was Tertullian de ieiunio 17 über die „Liebesmahl“ der katholischen Christen sagt: „Bei dir brodeln die Agape in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, der Gegenstand der Hoffnung liegt auf den Schüsseln.“ Gegen den Luxus in Speisen eifert er de pallio 5.

3) Merkwürdig nur, dass Clemens es für angezeigt hält, die ganze Speisekarte der Leckerbissen, die sich übrigens auch bei Athenäus findet, mitzutheilen. Man erinnert sich dabei, dass auch Jesaias (c. 3) es für nöthig gehalten hat, alle Toilettenstücke einer putzächtigen jüdischen Dame aufzuzählen.

Aale, die zarten Böckchen von Melos und die Pfriemfische von Skiathos, die Riesenmuschel und die Auster von Abydos, nicht übersehend die kleinen Salzfische von Lipara, noch die mantinische Rübe, noch das Gemüse von Akra; aufsuchen sie die Kammuscheln von Methymna und die attischen Buttfische und die Krametsvögel von Daphnos und die chelidonischen getrockneten Feigen — sie haben den unseligen Perser mit seiner halben Million Soldaten nach Griechenland geführt —; ferner kaufen sie Geflügel zusammen von Phasis, Haselhühner aus Ägypten, medische Pfaue. Nach solchen Delicatessen lechzt der Mund der Schlemmer; was die Erde, was das tiefe Meer, was der weite Luftraum producirt, Alles bringen sie zusammen für ihr Leckermaul. Wahrhaftig das ganze Weltall fischen sie für ihren Gaumen aus, diese Unersättlichen und Unermüdllichen; überall hört man ihre Bratpfannen zischen; um Kochlöffel und Mörser dreht sich ihr Leben; dem Holzverzehrenden Feuer gleichen sie, die Allverschlinger! Ja sie entmannen gleichsam die einfachste Speise, das Brod, indem sie das eigentlich Nährende vom Weizen absondern, als wäre der Genuss des Nahrhaften eine Schande für die Delicatessenlust. Die Schleckerei hat bei den Menschen keine Schranke.“ Nun folgen Kuchen und Backwerk. „Ein solcher Mensch scheint mir ein (lebendiger) Kinnbacken zu sein. Die Schrift sagt: Begehre nicht die Speisen der Reichen. Es führt das zu einem Leben voll Lüge und Schmach. Man beschäftigt sich soviel mit Leckerbissen, die in Kürze in die Kloake wandern. Wir aber, die wir nach überirdischer Speise trachten, müssen den niederen Bauch beherrschen und noch mehr die Dinge, die ihm angenehm sind; denn Gott wird sie vernichten. Die Speisen gehören zum Bauche; aus ihnen ist jene fleischliche und verderbliche Unsitte im gesellschaftlichen Verkehr entstanden, welcher Einige mit frecher Zunge den Namen „Liebesmahl“ zu geben wagen, jene kleinen Diners nämlich, bei denen Braten und Saucen duften. Die schöne und heilsame Einrichtung des Logos, das geheiligte Liebesmahl, schändet man mit umgeschütteten Saucenschüsseln; dieses Zechen und dieser Speisenduft ist eine Blasphemie auf jenen Namen, und man täuscht sich, wenn man meint, die Verheissung Gottes mit solchen Diners erkaufen zu können . . . Der Herr hat solche Bewirthungen nicht als „Liebesmahle“ bezeichnet.“ Dies ist nur der Anfang der Aus-

führungen gegen die Völlerei und Gourmandise. Sie füllen in dem Pädagog viele Seiten und sind sitten- und culturgehichtlich von hohem Werthe.

In diesem Stile haben Clemens und Hieronymus für die einfachste Lebensweise geeifert. Ein absolutes Verbot des Fleisch- und Weingenusses hat auch dieser nicht gegeben. Man musste fürchten, zu den Manichäern gerechnet zu werden, wenn man die asketische Lebensweise zum Gesetz erhob¹⁾. Aus demselben Grunde haben es die Mönche nicht wagen dürfen, die Ehe für sündhaft zu erklären²⁾. Schon im 2. Jahrhundert hat es allerdings heroische Christen gegeben, welche, ein Wort Christi missverstehend, sich selbst entmannt haben³⁾. Unter Anderem berichtet uns Justin⁴⁾: „Und schon hat — um euch zu überzeugen, dass bei uns die ungescheute Vermischung kein „Mysterium“ sei — einer der Unsrigen zu Alexandria dem Präfecten Felix ein Bittgesuch eingereicht, es möchte einem Arzte gestattet werden, ihn zu entmannen; denn ohne die Erlaubniss des Präfecten, sagten die dortigen Ärzte, sei es ihnen verwehrt das zu thun. Und als Felix durchaus nicht unterschreiben wollte, so blieb der junge Mann enthaltsam und gab sich mit seinem eigenen und der Gleichgesinnten gutem Gewissen zufrieden.“ Die Anekdote ist u. A. auch interessant für die Machtvollkommenheiten, welche dem Präfecten von Ägypten zustanden, wenn es auch zweifelhaft bleiben muss, ob er wirklich die Befugniss hatte, die nachgesuchte Erlaubniss zu ertheilen⁵⁾. Manche Christen freilich fragten nicht erst um Erlaubniss, sondern entmannten sich heimlich. Der erste

1) Das haben nicht wenige Christen, namentlich die Priscillianer in Spanien, zu fühlen bekommen beim Beginn der mönchischen Bewegung im Abendland; s. die Werke des Sulpitius Severus.

2) Geschah es, so wurden sie für häretisch erklärt. Das wäre beinahe dem Hieronymus selbst passirt.

3) Zu unterscheiden davon ist die freiwillige Ehelosigkeit, die von ältester Zeit an von vielen Christen erwählt wurde; s. I. Cor. 7; I. Clem. 38, 2; Ignat. ad Polyc. 5; Didache 6; Justin, Apol. I, 15; Athenag. Suppl. 33; Tertull., Apol. 9; de cultu II, 9; ad uxor. I, 6; de virg. vel. 13; de exhort. 13; de monog. 3. 17; de resurr. 61; Minucius, Octav. 31; Hippol., de charism.; Orig. c. Cels. I, 26 etc.

4) Apol. I, 29.

5) Die Entmannung hatte Domitian verboten, s. Euseb. Chron. ad ann. 2098 Abr.

Kanon des grossen nicänischen Concils i. J. 325 bezieht sich auf solche, welche sich selbst verstümmelt hatten oder unfreiwillig verstümmelt worden waren. Zu Jenen hatte seiner Zeit auch der grosse Origenes gehört; er scheint indess später seine That selbst bereit zu haben. Bis auf den heutigen Tag giebt es in Russland eine christliche Secte, welche ihre Anhänger verstümmelt und deshalb mit Recht von der Regierung verfolgt wird.

Dass in religiös so erregte Gemeinschaften, wie die ältesten christlichen es waren, auch mancher Aberglaube in Bezug auf Heilmittel sich einschlich, kann nicht auffallen. Theils hielt man den alten jüdischen und heidnischen Aberglauben fest, theils bildete sich ein neuer. Aber andererseits darf man auch nicht vergessen, dass in dieser Zeit lebendiger religiöser Bewegung manche Krankheit wirklich auf eine uns wunderbare Weise geheilt worden ist. Ein zerstörtes Organ kann freilich nicht wiederhergestellt werden; aber der Glaube und die im Gebet sich zusammenfassende Zuversicht und Bitte vermögen Ausserordentliches auch über den Körper. Die Apostelgeschichte erzählt uns (5, 15), dass man die Kranken auf die Strasse getragen habe, damit der Schatten des vorüberwandelnden Petrus sie heile, und dass man die Schweisstücher des Paulus auf die Kranken gelegt habe, um das Fieber zu bannen (19, 12). Von Jesus selbst wurde erzählt, dass sein Speichel heilkräftig gewesen sei (Mrc. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6) ¹⁾, und dass die blosse Berührung seines Saumes Genesung brachte (Mrc. 5, 27 f.). Diese Überlieferungen sind die Veranlassung geworden, dass in den apokryphen Apostelgeschichten die wunderbaren Heilungen durch blosse Berührung, Besprechung, Gebet, Auflegung des Evangelienbuches u. s. w. ein Hauptthema der Erzählungen bilden. In neuerer Zeit hat Lipsius diese Berichte mit grosser Gelehrsamkeit gesammelt und kritisch gewürdigt ²⁾. Sie sind zu gleichförmig und zu wenig interessant, um hier eine Stelle zu finden ³⁾. Aber beachtenswerth ist, dass in einer neutestamentlichen Schrift eine

1) Über den Aberglauben von der Heilkraft des Speichels im Alterthum s. Plinius, h. n. XXVIII c. 4, 7.

2) Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden, 4 Bdd. 1883—1890.

3) In der Secte der Elkesaiten wurden die Nachkommen des Stifters, zwei Frauen, abgöttisch verehrt; die Leute liefen hinter ihnen her und

allgemeine Anweisung über die Behandlung erkrankter Christen mit Ölsalbung und Gebet gegeben wird. Es heisst im Jakobusbrief (5, 14 f.): „Ist Jemand unter Euch erkrankt, so rufe man die Presbyter der Kirche, und sie sollen über ihn beten, nachdem sie ihn im Namen [Christi] mit Öl gesalbt; und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen und der Herr wird ihn aufrichten . . . betet für einander, damit ihr geheilt werdet; viel vermag kraftvolles Flehen eines Gerechten.“ Aus dieser Anweisung (vgl. die Geschichtserzählung Mrc. 6, 13) hat sich in der katholischen Kirche das Sakrament der letzten Ölung entwickelt. Aber die Kirche erwartet von demselben in der Regel nicht mehr leibliche Heilung, sondern geistliche Stärkung. Näheres über die Heilungen durch Gebet und gläubiges Vertrauen s. im 5. und 6. Abschnitt.

Die Lebensweise der ältesten Christen war einfach und schlicht. Was genossen wurde, wurde mit Danksagung gegen Gott genossen, und die Hauptmahlzeit sollte die Christen an einem Ort zu einer Familie vereinigen und das Gedächtniss des Todes Jesu lebendig erhalten. Kranke sollten durch Gebet geheilt werden. Aber lange liessen sich diese Sitten nicht aufrecht erhalten. Das Abendmahl wurde eine „kirchliche“ Feier und von der Mahlzeit abgetrennt; der Luxus zog ein, und der Unterschied von Reich und Arm machte sich bald geltend. Tertullian eiferte vergebens¹⁾, und selbst die gebrochenen Mahnungen des Clemens Alexandrinus²⁾ haben schwerlich eine Folge gehabt. Musste man es doch sogar den Propheten vorwerfen, dass sie schmausten und sich schminkten und putzten. Eine wirkliche Krisis aber muss im 2. Jahrhundert entstanden sein über die Frage nach der Zulässigkeit der Arzneiwissenschaft. Sie bildete nur einen Theil der grossen Frage, wie weit der Christ auf die „Welt“ eingehen dürfe. Wie das Christenthum seine besondere Überzeugungen hatte von der Seele und ihrer Heilung, so hatte es auch besondere Ansichten

sammelten den Staub ihrer Füsse „λάσεως ἔνεκεν“ und ebenso „τὸν σίελον τῶν πνομάτων μεγάλως ἐμπαιζόμενοι ἐχρῶντο ἐν φυλακτηρίοις καὶ περιάπτοις“; s. Epirh. h. 53, 1.

1) De ultu fem. u. sonst.

2) S. den „Pädagog“.

Texte u. Untersuchungen VIII, 4.

über den Körper und seine Heilung. Die spezifisch christlichen Heilmittel waren das Gebet, die Handauflegung und der Exorcismus, und es erschien Vielen nicht angemessen, daneben noch „weltliche“ Arzneien zu gebrauchen. Aber auch hier wie überall siegte nicht der Rigorismus, sondern der Katholicismus.

Diese Skizze wäre unvollständig, gedächten wir schliesslich nicht noch der schrecklichen Vorwürfe, welche den Christen in Bezug auf ihre Lebensweise seitens der Heiden gemacht wurden. Während des ganzen 2. Jahrhunderts und noch über dasselbe hinaus wurde in Ost und West hartnäckig gegen die Christen der furchtbare Vorwurf erhoben, sie schlachteten in ihren gottesdienstlichen Versammlungen „rituell“ kleine Kinder, frässen sie auf und tränken ihr Blut. Bereits aus dem Brief des Plinius an Trajan tritt dieser Vorwurf hervor¹⁾; nicht nur das Volk, sondern gebildete Männer wie Fronto, der Freund und Lehrer Marc Aurel's²⁾, und der Statthalter von Gallien³⁾ glaubten ihn, und obgleich die christlichen Apologeten die Gemeinden unaufhörlich wider denselben vertheidigten⁴⁾, so schien er unausrottbar zu sein. Nur von Lucian und dem heidnischen Polemiker Celsus wissen wir, dass sie einsichtig und gerecht genug waren, um ihn zu unterdrücken. Wie er entstanden ist, wer kann es sagen? Durch den religiösen Fanatismus fällt der Mensch auf die primitivsten Stufen der Cultur zurück und lässt aus längst verlassenen Abgründen entsetzliche Schatten aufsteigen. Erleben wir es doch heute noch, dass den Juden die nämliche Anklage zugeschleudert wird, heute am Ende des 19. Jahrhunderts und von denselben Christen, deren Ahnen vor 1700 Jahren hingeschlachtet worden sind, weil sie für Menschenfresser galten! Wodurch der Vorwurf gegen die Christen genährt worden ist,

1) Plinius, ep. 96 (97).

2) Minuc., Octav. 9, 6; 31, 2.

3) Euseb., h. e. V, 1.

4) Am ausführlichsten Tertullian und Minucius. „Haben wir denn andere Nerven als ihr,“ ruft Jener aus. Der Vorwurf war um so unbegreiflicher, als die Christen, einer jüdischen Sitte folgend, sich des Blutgenusses überhaupt enthielten.

das lässt sich angeben. Erstlich mag die dunkle Kunde von der geheimnissvollen Abendmahlsfeier mit dem Blute Jesu Christi die schon entzündete Phantasie der Heiden angefacht haben; sodann haben verworfene heidnische Sklaven christlicher Herren, angestachelt durch Belohnungen, lügenhafte Aussagen gemacht ¹⁾ endlich — und damit berühren wir ein trauriges Capitel — haben die christlichen Apologeten selbst aus Hass gegen die gnostisch-christlichen Secten in ihren Schriften durchblicken lassen, dass sie diesen Menschenfresserei wohl zutrauen ²⁾. Trauten sie aber ihren Brüdern dergleichen zu, warum sollte der Staat, der zwischen Katholiken und Sectirern keinen Unterschied zu machen wusste, nicht auch Jene für des Verbrechens fähig halten? Man kann zur Entschuldigung der Apologeten nur das Eine anführen, dass es unter denen, welche sich auch „Christen“ nannten, wirklich solche religiöse Gemeinschaften im 2. Jahrh. gegeben hat, die von dem Christenthum kaum mehr als den Namen hatten und manchen scheusslichen Greuel trieben ³⁾. Die grosse Kirche ist jedenfalls von ihm völlig frei geblieben, und auf Grund der sittlichen Führung ihrer Glieder durfte sie mit Recht in Bezug auf die sie anklagenden Heiden sagen: „Pessimi optimos“.

III. Physiologisches und Psychologisches.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, dass sich in den altchristlichen Schriften, die zur Erbauung und Vertheidigung des Glaubens geschrieben sind, zahlreiche Ausführungen medicinisch-wissenschaftlicher Art finden werden. Indessen ist doch die Ausbeute nicht ganz gering. Zunächst begegnen Mittheilungen zur Geschichte der Medicin, sowohl zu ihrer mythologischen Vorgeschichte als zu ihrem gegenwärtigen Zustande.

1) Dies war z. B. in Lyon der Fall, Euseb. h. e. V, 1. Auch Tertulian spricht an mehreren Stellen vom Verrath der „domestici“.

2) Vgl. Justin, Apol. I, 26.

3) Man vergleiche, was Epiphanius und die Pistis Sophia von manchen Gnostikern glaubwürdig zu erzählen wissen.

Mit Aeskulap beschäftigen sich die altchristlichen Schriftsteller nicht selten, sowie überhaupt mit dem Ursprung der Medicin. Der tiefere Grund des Interesses für ihn und für die Ursprünge der Medicin wird im 6. Capitel zur Sprache kommen. Bereits Justin erwähnt den Aeskulap in seiner Apologie mehrmals¹⁾. C. 21 berichtet er, „Aeskulap, der da Arzt geworden, ist vom Blitz getroffen in den Himmel aufgefahren“²⁾. C. 22 sagt er: „Wenn wir behaupten, Jesus habe Lahme und Paralytische und von der Geburt an Blinde geheilt und Todte auf-erweckt, so sagen wir dasselbe, was auch dem Aeskulap zugeschrieben wird“³⁾. C. 25 rechnet er ihn unter die heidnischen Götter. Sehr ausführlich beschäftigt sich Origenes mit ihm⁴⁾, weil sein Gegner, Celsus, Aeskulap gegen Christus ausgespielt hatte⁵⁾. Dass der Ägyptier Apis die Heilkunst erfunden habe, hat Clemens Alexandrinus behauptet⁶⁾. Julius Africanus nennt einen alten ägyptischen König Tosorthros aus der 3. Dynastie der memphitischen Könige, der der ägyptische Asklepius gewesen sei⁷⁾. Tatian schreibt dem Apollo die Heilkunst zu⁸⁾. Von Aeskulap weiss er zu berichten, dass er mit den Blutstropfen aus dem Haupt der Gorgo geheilt habe⁹⁾. In seinem aus Verleumdungen zusammengesetzten Bericht über die griechischen Philosophen behauptet er, dass Diogenes an den Folgen innerer Zerreibungen gestorben sei, weil er gierig einen Polypen roh verschlungen habe, und dass Heraklit durch Kurfuscherei zu Grunde gegangen sei. „Er litt an Wassersucht und, da er sich der Medicin wie der Philosophie bediente, bestrich er sich den

1) Vielleicht schon in der Apoc. Joh. (Brief an die Gemeinde zu Pergamum) wird 2, 13 auf den Aesculaptempel angespielt: *ὄλα τοῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ . . . παρ' ὑμῖν ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ.*

2) Vgl. auch Theoph. ad Autol. I, 9 und Cypr., Quod idola dii non sunt 1. Tatian, Orat. 21.

3) S. auch c. 54.

4) Das dem Aesculap von Sokrates dargebrachte Opfer eines Hahns erwähnt Tertullian, de anima 1.

5) Orig. c. Cels. III, 3. 22—25. 28. 42.

6) Clemens, Strom. I, 16, 75.

7) Chronicon bei Routh, Reliq. S. II² p. 249.

8) Orat. 8.

9) L. c.

ganzen Leib mit Kuhdünger; der Koth verhärtete sich, zerriss den Leib und er starb daran“¹⁾. Mit Galen beschäftigten sich schon um d. J. 200 gelehrte römische Christen²⁾; der delische Arzt Antiphanes wird von Clemens Alexandrinus³⁾, Hippokrates von Tertullian⁴⁾ und Methodius⁵⁾ erwähnt. Jener nennt in seiner Schrift *de anima* eine ganze Reihe gelehrter Ärzte, unter denen er besonders den Soranus sehr hoch stellt⁶⁾. Der Asklepiades, dessen Anschauungen er in derselben Abhandlung anführt, wird auch von Dionysius Alexandrinus in der Schrift „Über die Natur“ erwähnt⁷⁾. Von dem „Arzt oder besser Fleischnacker Herophilus“ berichtet Tertullian, dass er unzählig viele Menschen secirt habe („ut naturam scrutaretur“⁸⁾), und ad nat. I, 4 (Apol. 3) bemerkt er beiläufig, die Ärzte hiessen „Erasistratei“, wie die Grammatiker „Aristarchii“.

Ein sachliches Interesse aber für medicinische und naturwissenschaftliche Fragen erwuchs den christlichen Apologeten, sofern sie die Auferstehung des Leibes, die Existenz der Seele und die Schöpfung der Welt zu vertheidigen versuchten. Leider ist uns die älteste Schrift dieser Gattung, die Abhandlung des Justin „Über die Seele“ nicht erhalten⁹⁾. Aber wir besitzen den Tractat des Athenagoras über die Auferstehung, die pseudojustinische Schrift über denselben Gegenstand, die grossen Abhandlungen Tertullian's über die Seele¹⁰⁾ und über die Auferstehung des

1) Orat. 2. 3.

2) S. oben S. 5.

3) Paedag. II, 1, 2.

4) De anima 15.

5) P. 81 ed. Bonwetsch. Methodius führt folgenden Ausspruch des Pseudo-Hippokrates an: „Was den Bäumen die Erde sei, das sei den lebendigen Wesen der Magen.“

6) De anima 6. 8. 14. 15. 25. Näheres s. unten.

7) Routh, Reliq. S. IV² S. 395. 424.

8) De anima 10. Gemeint sind augenscheinlich Vivisectionen am Menschen, also wohl an verurtheilten Verbrechern. Interessant ist der skeptische Einwurf Tertullian's: „nescio an omnia interna eius liquido explorarit, ipsa morte mutante quae vixerant, et morte non simplici, sed ipsa inter artificia exsectionis errante.“

9) Hoffnungen, dass dieselbe noch in einer Bibliothek Griechenlands aufbewahrt werde, haben sich als trügerisch erwiesen; s. Diels, Sitzungsberichte der K. Pr. Akad. d. Wiss. 1891 I, S. 151f.

10) Er hat vielleicht aus Justin's verlorenem Tractat Manches übernommen.

Fleisches und die Schrift des Methodius über die Auferstehung. Von den umfangreichen Arbeiten der alexandrinischen Theologen sind uns nur zahlreiche Fragmente aus der Schrift des Dionysius Alexandrinus „über die Natur“ erhalten, sowie einige medicinische Ausführungen in dem Pädagog des Clemens. Tertullian und Clemens zeigen die besten medicinischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse. Namentlich der Erstere frappirt durch den Umfang seines Wissens und durch eine ausgezeichnete Fähigkeit der Beobachtung. Er hat in der Schrift „de anima“ Bausteine zu einer physiologischen Psychologie geliefert und seinem grösseren Landsmann Augustin vorgearbeitet. Ich werde mich im Folgenden darauf beschränken, einige Proben aus den Werken dieser christlichen Naturforscher zu geben¹⁾, aber nur Medicinisches anführen. Athenagoras sieht sich in seiner Vertheidigung der Auferstehung des Fleisches vor das peinliche Problem gestellt, was denn mit solchen Menschenleibern bei der Auferstehung geschehen werde, die von wilden Thieren oder gar von anderen Menschen gefressen worden sind. Er sucht das Problem c. 5—8 seiner Schrift durch eine sehr ausführliche Darlegung des Verdauungsprocesses zu lösen. Nicht Alles, behauptet er, was in den Körper als Speise eingeführt wird, sei auch Nahrung; denn nicht Alles werde wirklich assimilirt. Der Verdauungsprocess habe drei Stadien, im Magen, in der Leber und im Darm; in jedem dieser Stadien werde Eingeführtes als unbrauchbar ausgeschieden; nur die Speise, welche den ganzen Process durchmache, werde assimilirt. „Einiges verliert schon im Magen die nährende Kraft, Anderes wird bei der zweiten Speisewandlung und der in der Leber vor sich gehenden Verdauung ausgeschieden und geht in eine Gestalt über, in der es zur Nahrung untauglich ist.“ Nur das Assimilirte ist Nahrung. Der Organismus aber kann nur das sich zur Nahrung machen, was ihm selber entsprechend ist, d. h. nur verwandte Stoffe dienen ihm zur Nahrung; alles Uebrige wird ausgestossen. So weit ist Alles verständig gedacht und in Ordnung. Aber dann folgt die wunderlichste Nutzenanwendung — Menschenfleisch ist für den Menschen (und für das Thier) eine so unnatürliche Nahrung, dass man gewiss annehmen darf, es werde, ohne sich zu assimiliren, ausgeschieden!

1) Sie sind natürlich von Hippokrates, Aristoteles und Plinius abhängig.

Der Verfasser der pseudojustinischen Schrift über die Auferstehung hat sich gehütet, auf diese schwierige Frage einzugehen¹⁾. Er hat die Einwürfe der Mediciner umgangen und sich nur an die Philosophen gehalten. Darin aber sind alle Apologeten einig, dass sie die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches ex analogia aus der Entstehung des Menschen zu begründen versuchen²⁾. Wenn aus einem kleinen Samentropfen ein lebendiger Mensch mit Leib, Seele und so vielen Gliedern werden kann, warum können die Reste des Leibes nicht wieder zum Leibe werden? Man muss zugeben, dass dieses Argument nicht ohne Kraft war, so lange die Entwicklungsgeschichte der Organismen noch völlig unbekannt war und man vor einer Welt von Wundern hier zu stehen glaubte.

Auf eine medicinische Erörterung über den Ursprung der Muttermilch wird Clemens Alexandrinus³⁾ durch die Behauptung der Gnostiker geführt, dass aus den Stellen der h. Schrift, wo von der geistlichen Milch die Rede ist, die ersten Elemente der christlichen Lehre gemeint seien. Sie zogen daraus die Folgerung, dass es zweierlei ganz verschiedene Arten von Christen gebe, solche, die mit Milch, und solche, die mit starker Speise (Fleisch- und Blut-Christi-Gnosis) zu ernähren seien. Clemens sucht dem gegenüber nachzuweisen, dass die Milch nur eine Abwandlung des Blutes ist, dass also auch die Unterscheidung zweier Arten von geistlicher Nahrung nicht einen specifischen Unterschied begründe. „Das Blut ist im Menschen der Urstoff, und Einige haben es sogar ‚Wesen der Seele‘ zu nennen gewagt.“ Die Milch aber ist nichts anderes als verwandeltes Blut. Dies wird von Clemens in einer ausführlichen physiologischen Darlegung, die nicht ohne Interesse ist, begründet⁴⁾. In diesem Zusammen-

1) Auch Tertullian de resurr. 32 hat sie kaum gestreift.

2) Vgl. z. B. Justin., Apol. I, 19. Tatian, Orat. 6. Athenag. de resurr. 17. Method., Opp. I p. 234 f. ed. Bonwetsch Tert. de resurr. 11.

3) Paedag. I, 6, 39.

4) Τοῦτο τὸ αἷμα φυσικῆ τροπέμενον πέπει, κησάσης τῆς μηρός, φιλοσοφία συμπαθεῖ, ἐξανθεῖ καὶ γηράσκει πρὸς τὸ ἄφοβον τοῦ παιδίου. καὶ ἔστι μὲν τῆς σαρκὸς ὑγρότερον τὸ αἷμα, οἷον ὑγρά τις οὔσα σὰρξ, τοῦ δὲ αἵματος νοστιμώτερον τὸ γάλα καὶ λεπτομερέστερον. εἴτε γὰρ τὸ ἐπιχορηγούμενον αἷμα τῶ ἐμβρίῳ καὶ διὰ μητρίῳ προτέρον ἔστι πεμπόμενον ὀμφαλοῦ, εἴτε αὖ τὸ καταμήνιον αὐτό, ἀποκλεισθὲν τῆς οικείας φορᾶς, κατὰ φυσικὴν ἀνάγκησιν χωρεῖν κελεύεται πρὸς τοῦ παντρόςφον καὶ

hang, in welchem er die weisse Farbe der Milch zu erklären versucht — und zwar durch Hinzutritt der Luft zum Blut! —, bemerkt er auch, dass der Speichel durch Luftbeimengung weiss erscheine¹⁾. Ferner will er die Beobachtung gemacht haben, dass die Ammen im Winter milchreicher seien als im Sommer²⁾. Die Thatsache mag vielleicht richtig sein. Er erklärt sie daraus, dass im Winter gekochte Speise genossen und der Körper überhaupt stärker genährt wird³⁾.

Im 6. Capitel (S. 48 ff.) giebt Clemens eine für seine Zeit sehr verständige Darlegung der Entstehung des Embryo: „Die Gestaltung des Embryo geschieht durch den Samen, der sich mit dem reinen Reste des Menstrualbluts vermischt. Die dem Samen inwohnende Kraft nämlich wirkt auf die Natur des Bluts, macht es gerinnend, wie das Lab die Milch, und ruft den Gestaltungsprocess hervor. Nur wirkliche Mischung bringt eine

γενεσιουργοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς φλεγμαινοντας ἤδη μαστοὺς καὶ ὑπὸ πνεύματος ἀλλοιούμενον θερμοῦ, ποθεινὴ σκευάζεται τῷ νηπιῷ τροφῇ, αἷμα τὸ μεταβάλλον ἐστὶ. μάλιστα γὰρ πάντων μελῶν μαστοὶ συμπαθεῖς μητρα. ἐπὶ οὖν κατὰ τοὺς τόκους ἀποκοπὴν λάβη τὸ ἀγγεῖον, δι' οὗ πρὸς τὸ ἔμβρυον τὸ αἷμα ἐφέρετο, μύσις μὲν γίνεται τοῦ πόρου, τὴν δὲ ὁρμὴν ἐπὶ τοὺς μαστοὺς τὸ αἷμα λαμβάνει, καὶ πολλῆς τῆς ἐπιφορᾶς γενομένης διατείνονται καὶ μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα, ἀναλόγως τῆ ἐπὶ τῆς ἑλκώσεως εἰς πύον τοῦ αἵματος μεταβολῆ, εἴτε αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἐν μαστοῖς παρακειμένων φλεβῶν ἀναστομουμένων κατὰ τὰς διατάσεις τῆς κνήσεως, τὸ αἷμα μεταχεῖται εἰς τὰς φυσικὰς τῶν μαστῶν σήραγγας. τούτῳ δὲ ἀνακιρνάμενον τὸ ἀπὸ τῶν γειτνιωσῶν καταπεμπόμενον ἀρτηριῶν πνεῦμα, μενούσης ἔτι τῆς ὑποκειμένης ἀκραιῶν τοῦ αἵματος οὐσίας, ἐκκυμαιόμενον λυκαίνεται. καὶ τῇ τοιαύτῃ ἀνακοπῇ κατ' ἐξαφρισμὸν μεταβάλλεται, παραπλήσιόν τι πεπονηθὸς τῇ θαλάττῃ, ἣν δὴ κατὰ τὰς ἐμβολὰς τῶν πνευμάτων οἱ ποιηταὶ φασιν ἀποπτύειν ἄλως ἄχνην. πλὴν ἀλλὰ αἷμα ἔχει τὴν οὐσίαν . . . πάσχει δὲ τὴν μεταβολὴν κατὰ ποιότητα, οὐ κατ' οὐσίαν.

S. auch die Beobachtung, die er § 41 anstellt über die Veränderung der Brüste säugender Frauen: *ταύτη τοίνυν περὶ τὴν ἀποκνήσιν οἰκονομούμενον τῷ βρέφει τὸ γάλα χορηγεῖται, καὶ οἱ μαστοὶ, οἱ τέως κατ' ἄνδρα περιβλεπόμενοι ὀρθοὶ, ἤδη κατανεύουσι πρὸς τὸ παιδίον, τὴν ὑπὸ τῆς φύσεως πεπονημένην εὐληπτον παρέχειν διδασκόμενοι τροφὴν εἰς ἀνατροφὴν σωτηρίας. οὐ γὰρ ὡς αἱ πηγαὶ πλήρεις εἰσὶν οἱ μαστοὶ ἐπιεισρέοντος ἐτοίμου γάλακτος, ἀλλὰ μεταβάλλοντες τὴν τροφὴν ἐν ἑαυτοῖς ἐργάζονται γάλα.*

1) L.c. § 40: τὸ ἐνοτόμιον ἡμῶν ὑγρὸν τῷ πνεύματι ἐκλυκαίνεται.

2) L. c. § 44.

3) Von den Schafen und Kühen behauptet Clemens dagegen § 50, dass sie im Frühling am milchreichsten seien.

Frucht; blosse Berührung führt selten dazu. Auch nur dann, wenn die Erde vom Regen durchfeuchtet ist, wird der Same aufgenommen; vertrocknet die Feuchtigkeit, so verdorrt er. Die schleimige Feuchtigkeit aber hält den Samen fest und lässt ihn keimen. *Τινές δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζῴου ἀφρόν εἶναι τοῦ αἵματος κατ' οὐσίαν ὑποτίθενται, ὃ δὲ τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ἄρρενος θέρημῃ παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθὲν ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται κἂν ταῖς σπερματίτισι παρατίθεται φλεβῖν. ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ ἀφροδίσια κεκλήσθαι βούλεται.* Aus all dem ist klar, dass das Blut die Substanz des menschlichen Körpers ist. Auch das Wesen im Mutterleibe ist zuerst eine milchähnliche Masse feuchten Stoffs; dann, in Blut übergeführt, verwandelt sich diese Masse zu Fleisch und, im Uterus condensirt, wird sie durch den natürlichen und warmen Athem, durch den der Embryo gestaltet wird, lebendig gemacht¹⁾. Aber auch nach der Schwangerschaft wird das Kind mit demselben Blute genährt. Denn Milch ist Blut²⁾, und die Quelle (aller) Nahrung ist die Milch. Im Folgenden spricht Clemens ausführlich über die Mischungen der Milch mit Wasser, mit Honig und mit Wein. Er behauptet, dass die Mischung mit Honig zur Reinigung der Milch diene, und bemerkt, dass der Wein die Milch in Molke und festere Bestandtheile zerlege³⁾.

An einer anderen Stelle seines „Pädagog“⁴⁾ behauptet Clemens, dass der Honig im menschlichen Körper Galle erzeuge, dass aber der Senf die Gallenabsonderung vermindere.

Zusammenhängende naturwissenschaftliche Ausführungen bietet Dionysius Alexandrinus in seiner Schrift „Über die Natur“ — sie ist der erste altchristliche Versuch einer systematischen Widerlegung der Atomtheorie Demokrit's und Epikur's. Aber da die interessante Abhandlung nicht direct medicinischen In-

1) Eine sehr ausführliche Darlegung *περὶ παιδοποιίας* bietet Clemens Paedag. II, 10 im Zusammenhang seiner praktischen Ethik. Er theilt hier mit antiker Offenheit Untersuchungen über geschlechtliche Laster mit und zeigt auch eingehende Kenntnisse der Naturgeschichte gewisser Thiere und ihres Geschlechtslebens. Ausserdem giebt er eine Reihe von medicinischen und ethischen Anweisungen, die sich aber nicht eignen, übersetzt zu werden. Er selbst entschuldigt sich § 92, dass er so offen spreche.

2) *Αἷματος φύσις τοῦ γάλακτος ἢ ῥύσις.*

3) L. c. § 51.

4) I, 11, 96.

halts ist, lassen wir sie hier bei Seite. Nur Einiges sei erwähnt. Dionysius berichtet, Diodor habe den Atomen den Namen „ἀμερίη“ gegeben, Heraklides ¹⁾ aber habe sie „ὄγκοι“ genannt, und diesen Namen habe dann der Arzt Asklepiades ²⁾ übernommen ³⁾. Er stellt ferner Betrachtungen über die verschiedene Lebensdauer der Organismen an ⁴⁾; er sucht nach bekannten Mustern die Atomtheorie durch Hinweis auf die Unmöglichkeit, dass ein Zufall so viele verschiedene Gebilde hervorgerufen habe, zu widerlegen und die Allwissenheit der Atomtheoretiker zu verspotten ⁵⁾. Er giebt eine poetisch-teleologische Betrachtung der Einrichtung des menschlichen Körpers ⁶⁾: „die Vorsehung war nicht bloss auf den Nutzen, sondern auch auf die Schönheit bedacht. Des Hauptes Schutz und Bedeckung ist bei Allen das Haar; eine Zierde ist für den Philosophen der Bart. So fügte die Vorsehung die Natur des gesammten menschlichen Körpers aus allen nothwendigen Theilen zusammen; sie gab allen Gliedern die gegenseitige Verbindung und bestimmte in jeder Beziehung die Ausstattung. Auch den Laien ist es aus Erfahrung bekannt, welche Bedeutung die hauptsächlichsten Glieder haben: das Haupt führt die Herrschaft; wie um einen Befehlshaber in einer Burg bilden die Sinne um das Gehirn herum die Wache: die Augen gehen vor, die Ohren bringen Meldung, der Geschmack nimmt gleichsam die Abgaben ein, der Geruch spürt gewissermassen aus und späht umher, das Gefühl ordnet alles Untergebene an . . . die

1) Ein Schüler Plato's.

2) Vielleicht der Asklepiades, der z. Z. des Pompejus in Rom lebte und den Cicero behandelt hat.

3) Routh, Reliq. S. IV² p. 395.

4) P. 399: *Τὰ πλείστα τῶν τε φνομένων καὶ τῶν γεννωμένων ἐστὶν ὠκίμορα καὶ βραχυτελῆ, ὧν ἐστὶ καὶ ὁ ἄνθρωπος.*

5) P. 407: *„Πόσας ἀτόμους ὁ Ἐπικούρου πατὴρ καὶ ποταπὰς ἐξ ἑαυτοῦ προέχεεν, ὅτ' ἀπεσπέρμαιεν Ἐπίκουρον; καὶ πῶς εἰς τὴν μητροφᾶν αὐτοῦ κατακλεισθεῖσαι γαστέρα συνεπάγησαν, ἐσχηματίσθησαν, ἐμορφώθησαν, ἐκινήθησαν, ἠύξάνθησαν; καὶ πολλὰς ἢ βραχεῖα ἤνεις τὰς Ἐπικούρου ἀτόμους προσκαλεσαμένη, τὰς μὲν ἐπημφίσειεν αὐτῶν δέρμα καὶ σάρκα γενομένας, ταῖς δὲ ὀστωθείσαις ἠνώρθωται, ταῖς δὲ συνεδέθη νευροσφαφονομένη; τὰ τε ἄλλα πολλὰ μέλη καὶ σπλάγχνα καὶ ἔγκυατα καὶ αἰσθητήρια, τὰ μὲν ἔνδοθεν, τὰ δὲ θύραθεν ἐφήρμοσε, ἀ' ὧν ἐζωογονήθη τὸ σῶμα; u. s. w.*

6) P. 408 f., s. die Abhdlg. über die Schrift von Roch, Leipzig. Dissert. 1882.

Hände sind zum Dienst da; mit besonderen Fähigkeiten zu gemeinsamer Arbeit ausgerüstet, werden durch sie allerlei Werke und sinnreiche Künste ausgeführt; die Schultern sind geeignet zum Lasttragen, die Finger zum Fassen, die Ellenbogen sind biegsam, damit sie Gegenstände anziehen und abstossen können, je nachdem sie sich zum Körper hinbewegen oder von ihm sich abwenden. Da sind die gehorsamen Füße, durch welche die ganze irdische Schöpfung uns unterworfen ist; das Land wird durchwandert, das Meer befahren und ein allgemeiner Verkehr wird herbeigeführt. Der Bauch ist die Speisekammer, der allen den wohlgeordneten Gliedern nach bestimmtem Mass die Ration aus sich zutheilt und das Überflüssige auswirft. Dazu kommen die übrigen Glieder alle, durch deren Vermittelung der Haushalt des menschlichen Lebens so herrlich bewerkstelligt wird¹⁾. Der Gebrauch dieser Glieder ist bei Unwissenden und Wissenden gleich; jene haben nur nicht die Erkenntniss desselben . . . sie schreiben thöricht die treffliche, der grössten Bewunderung würdige Erhaltung dem zufälligen Zusammentreffen der Atome zu. Die Ärzte aber, welche eine genauere Betrachtung dieser Dinge vornahmen und besonders die inneren Vorgänge genau untersuchten, haben von Bewunderung erfüllt der Natur göttliches Wesen zugeschrieben²⁾.“

Wie auf den Werken des Clemens und Dionysius noch ein Strahl antiker klassischer Bildung ruht, so auch auf denen des Methodius. In seinem grossen Dialog über die Auferstehung ist der Interlocutor der Arzt Aglaophon (s. oben). In Folge hievon finden sich einige medicinische Ausführungen. So beklagt Aglaophon die Täuschungen, die von den Sinnen unzertrennlich sind³⁾. Er wirft die Frage auf, welcher Leib auferstehen werde, der des Kindes oder des Jünglings oder des Greises, und er bemerkt, dass der Leib sich immerfort wandle: „Wie können uns dieselben Leiber bleiben, während die, welche wir früher besaßen, öfters entfernt werden durch den inwendig fliessenden Strom der Speisen? Denn ein anderes ist das Fleisch des eben geborenen

1) Dionysius braucht hier den bemerkenswerthen Ausdruck: ἡ διοικήσις τῆς ἀνθρωπείου διαμονῆς μεμηχάνηται.

2) Also schon damals waren die Ärzte geneigt, die Natur zu vergöttern.

3) Methodii Opp. I p. 75 ed. Bonwetsch.

Kindes, ein anderes der Jünglinge, ein anderes der Greise“¹⁾. Nun folgt eine lange Ausführung über die stetige Umwandlung des menschlichen Körpers durch die Nahrung z. Th. nach den „Büchern der Ärzte“ (Aristoteles) und speciell nach Pseudo-Hippokrates²⁾:

„Die aufgenommenen Speisen — das Schwere und Hülsenartige geht vertrocknet aus dem Leib, das Feine aber und Leichte wird, durch die anliegenden Adern, die die Blutsäfte aufnehmen, hindurchgehend, Blut, welches durch die Kanäle sich in den ganzen Leib ergießend, aufwärts und abwärts fließend und sich mehrend, das Fleisch bereitet. Denn mit solcher Weisheit hat Gott, der gute Künstler und erste Tonbildner, die Natur unseres Leibes bereitet. Zuerst führt er von unten die Säfte hinauf, damit sie, über das Mark erhöht (?), das Lebewesen mit Blut besprengend anfeuchten. Daher macht alle Ausscheidung der Nahrung, wenn sie nicht austrocknet, herabströmend durch die Adern und aufsteigend durch den Dampf mit dem Blut, eiternde Wunden an jenen Stellen, wo der Dampf aufsteigt. Denn aufsteigend durch den Dampf, um mit Aristoteles zu reden u. s. w. . . . So ist auch der Leib zunehmend und abnehmend und jeder Veränderung unterworfen, ähnlich der Ernährerin und Erzieherin Aller (der Erde).“ Es wird nun ausgeführt, dass die Speiseaufnahme einen dreifachen Process zur Folge habe, den der Verkochung, der Blutbildung und der Fleischbildung. Alle drei Prozesse bewirken besondere Ausscheidungen, erstlich die Ausscheidung der Hülsen, sodann die der Galle, drittens die des Schleims. Diese gehen in die Erde zurück, aus der die Nahrung stammt, und so findet ein Kreislauf statt: „Die Nahrung steigt aus der Erde auf, geht in den Leib und kommt wieder in die Erde; denn Fleisch und Knochen und Adern (Sehnen) verwandeln sich in Haare und Nägel und Schleim und Thränen und in andere Feuchtigkeit des Leibes, und diese in Erde, die Erde in Speise, die Speise in Blut, jenes aber wieder in Knochen und Haare und Adern (Sehnen), wenn sie zu einem lebendigen Geschöpf gebracht wird (?). So ist es unmöglich, dass derselbe Leib erhalten werde; denn der eine wird zerstört und geht alternd

1) P. 79. .

2) Περὶ χυμῶν. Die slavische Übersetzung, in der wir die Schrift des Methodius besitzen, ist nicht überall verständlich.

hinweg nach Haar, Leib (?), Blut, Knochen, und der andere, der von der Speise an die Stelle des alten und weggegangenen immer hinzukommt, bewahrt die Wesensform, so dass derselbe sich verändernd ist, niemals seiend, noch das Seine in sich habend, wenn er auch als derselbe erscheint.“ In dieser höchst ausgezeichneten Weise greift Aglaophon die Lehre von der Auferstehung des Fleisches an¹⁾. Er erhält noch Succurs durch einen gewissen Proklus, und auch des berühmten Origenes Einwürfe gegen die vulgäre kirchliche Meinung werden vorgetragen, die freilich Aglaophon grösstentheils schon vorweggenommen hatte²⁾. Das Ergebniss der Untersuchungen der Gegner ist: nur die Form des Menschen bleibt sich ähnlich, und deshalb kommt nur ihr Dauer und Verklärung zu. Die breiten Entgegnungen des Methodius, die in dialogisch abwechselnder Rede gegeben werden, bieten an dieser Stelle kein Interesse³⁾. Auch er polemisiert gegen Demokrit und Epikur⁴⁾. Er schreibt ferner⁵⁾: „Die Ärzte nennen die Galle — die eine die gelbe, eine andere grau, eine andere schwarz, eine andere grün, und das Blut wiederum das eine gelb, ein anderes dicht (?), ein anderes schwarz,“ und sucht zu zeigen, dass die Reinigung dieser Substanzen nicht Wegnahme derselben bedeutet⁶⁾. Er handelt auch von der Befruchtung⁷⁾ und bringt das alte Argument, dass der, welcher das Wunder der Entstehung eines Menschen schafft, auch das geringere der Wiederbelebung bewirken kann. Derselbe Methodius

1) S. auch die Ausführungen p. 82 f.

2) Auch Origenes nannte den Leib einen „Fluss“, der kein beharrliches Sein habe, s. p. 92. 99 sq.

3) Vgl. p. 211 f., 217 f., 221 f. die Entgegnung auf die Behauptung, der Leib sei ein „Fluss“. Methodius stellt die Theorie vom „Ersatz“ auf, der den alten Bestand fort und fort erhält. Er beruft sich auch auf die Dauer von Wunden und Narben p. 220.

4) P. 212.

5) P. 218.

6) Hierbei trägt er (p. 219) eine sonderbare orientalische Theorie über die Katamenien vor: „Den Männern, die immerfort arbeiten und schaffen bringen die Arbeiten den Thau des Leibes (den Schweiß), daher sie auch einer überflüssigen Reinigung nicht bedürfen; den Frauen, die viel Überfluss durch die Speisen bekommen, ohne Arbeit sind und daher nicht Ausdünstung des Leibes haben, ward die monatliche Reinigung.“

7) P. 234 f.

hat eine Abhandlung „über den Aussatz an Sistelius“ verfasst, die uns grösstentheils nur noch in altbulgarischer Version erhalten ist¹⁾. Leider aber enthält sie über die Krankheit nichts, was nicht auch im Alten Testamente stünde, und Methodius' Darlegung bietet nur eine ausgeführte allegorische Erklärung der betreffenden Abschnitte. Der weisse, gelbe, grüne und rothe Aussatz wird besonders gedeutet; jeder soll eine eigenthümliche Krankheit der Seele abbilden.

Hinter Tertullian treten alle anderen Kirchenväter auch in ihren wissenschaftlichen und medicinischen Kenntnissen zurück. Er, der Jurist unter den Vätern, ist auch der gelehrteste, scharfsinnigste und selbständigste Psychologe gewesen. Sein Werk „über die Seele“ nimmt einen Ehrenplatz in der wissenschaftlichen Literatur der Kaiserzeit ein²⁾. Hat man erst darüber wegzusehen gelernt, dass er die „Offenbarung“ in der Bibel und in den Ekstatischen als zweite Quelle naturwissenschaftlicher Erkenntniss neben der vernünftigen Betrachtung der Natur — oft in seltsamster Verbindung — benutzt, so ist man erstaunt, welche Fülle trefflicher Einsicht sich bei ihm findet. Die Hauptgegner, die er in dem Buche bekämpft, sind die Platoniker und Gnostiker, und die Hauptthese, die er bestreitet, ist die Meinung, die Seele sei ein unkörperliches Wesen, eine Emanation (ein Theil) der Gottheit. Ihr gegenüber vertheidigt er — in allgemeiner Übereinstimmung mit den Stoikern, jedoch in eigenthümlicher Ausprägung — den Satz, die Seele sei ein Körper, aber ein Körper sui generis, und jede Seele habe einen zeitlichen Anfang.

1) S. Bonwetsch, l. c. p. 308—329.

2) Die grosse Schrift über die Auferstehung des Fleisches gewährt für unsere Zwecke wenig Ausbeute. Doch ist die Haltung des Verfassers lehrreich. Er, wie alle kirchlichen Gegner der Gnostiker und des Origenes, wird in seiner Vertheidigung der Auferstehung des Fleisches zum Apologeten des Leibes gegenüber der einseitigen Schätzung der Seele. Es ist dies eine nicht genug gewürdigte Thatsache. Man spricht gewöhnlich in den stärksten Ausdrücken von der Naturverachtung der alten und mittelalterlichen katholischen Kirche. Gewiss war diese in grossem Masse vorhanden, aber eben der Glaube an die Auferstehung des Fleisches bildete, wie man sich an vielen Beispielen überzeugen kann, ein heilsames Correctiv. So ist, wie so häufig, ein fragwürdiges Dogma zum Schutzmantel einer Wahrheit geworden, die ohne diesen Mantel untergegangen wäre.

In der Einleitung überschaut er zunächst, was die Philosophen in der Seelenlehre geleistet haben. Nachdem er sich in Kürze darüber ausgesprochen, fährt er fort: „Aber auch in die Medicin habe ich einen Blick gethan, die Schwester, wie man sagt, der Philosophie. Sie nimmt die Psychologie ebenfalls für sich in Anspruch, und es scheint, dass sie ihr noch mehr angehört, sofern die Medicin es mit der Sorge für den Körper zu thun hat. Daher setzt sie auch ihrer Schwester sehr häufig Widerspruch entgegen, weil sie die Seele gleichsam persönlich in ihrem Hause zu behandeln habe und daher besser kenne. Doch mag der Anspruch beider auf den Vorrang auf sich beruhen! Es hat die Philosophie die Freiheit genialer Betrachtung für sich, die Medicin aber die strenge Methode der Kunstübung, um den Erwägungen über die Seele weiten Spielraum zu gestatten: ungewisse Dinge werden lang und breit, blosse Hypothesen noch breiter besprochen. Je schwieriger ein wirklicher Beweis ist, desto geschäftiger sucht man zu überreden, so dass mit Recht Heraklit, der dunkle, die noch düstereren Abgründe bei den Psychologen bemerkend, aus Überdross an ihren Untersuchungen den Ausspruch gethan hat, er habe die Grenzen der Seele doch nicht gefunden, obgleich er den ganzen Weg beschritten habe“¹⁾.

Der Verfasser kehrt zu den Philosophen zurück, legt ihre Meinungen über die Seele genauer dar und verweilt mit Beifall bei den stoischen Lehren von der Körperlichkeit der Seele. Für besonders werthvoll hält er das Argument des Chrysippus und Lucretius, dass das Körperliche und „Unkörperliche“ aufs engste zusammengehören, weil sie sich sonst nicht berühren könnten, anders ausgedrückt: dass auch das scheinbar Unkörperliche körperlich sei. „Haec Platonici subtilitate potius quam veritate conturbant.“ Unter Anderem führen sie an, dass der Körper sich durch Körperliches, die Seele aber durch Geistiges ernähre, und deshalb sei sie selbst kein Körper. „Aber auch dieses Argument ist nichtig, da Soranus, ‚methodicae medicinae instructissimus auctor‘, dagegen bemerkt, die Seele ernähre sich ebenfalls durch körperliche Dinge, ja man könne sie, wenn sie zu sterben droht, sehr häufig noch durch Speisen erhalten. Ja

1) Cap. 2.

— wenn diese gänzlich entzogen werden, so löst sie sich, den Körper verlassend, völlig auf. So vindicirt denn auch Soranus, der über die Seele höchst ausführlich in vier Büchern geschrieben und von allen philosophischen Meinungen Kenntniss genommen hat, der Seele eine körperliche Substanz, hat sie aber allerdings dabei um die Unsterblichkeit betrogen. Der christliche Glaube ist eben nicht für Jedermann. Aber wie Soranus auf Grund von Thatsachen gezeigt habe, dass sich die Seele von körperlichen Dingen ernähre, so möge doch auch der Philosoph darthun, dass sie von unkörperlichen lebe. Es hat aber noch nie Jemand einer Seele im kritischen Moment zwischen Leben und Sterben den Honigseim platonischer Beredsamkeit eingegeben oder ihr Brocken aus dem subtilen Geschwätz des Aristoteles zum Schlucken vorgesetzt. Was sollen ferner die Seelen so vieler Bauern und Barbaren anfangen, denen die Speise der Weisheit fehlt und die doch in ungelehrter Klugheit stark sind, die ohne Akademien und attische Säulenhallen und sokratische Kerker, ohne jede philosophische Kost dennoch leben? Also nicht der Substanz der Seele hilft die Nahrung, welche die Studien bieten, sondern ihrer Führung; denn sie machen ja die Seele nicht fetter, sondern (nur) geschmückter. Es fügt sich aber gut, dass die Stoiker auch Kunst und Wissenschaft für etwas Körperliches halten. Also ist die Seele auch dann körperlich, wenn man annimmt, sie werde (wirklich) durch Kunst und Wissenschaft genährt. Aber bei ihrem Drang ins Ungemessene pflegt die Philosophie sehr häufig nicht zu sehen, was vor den Füßen liegt. So fiel Thales in den Brunnen! Sie pflegt auch wohl, wenn sie ihre eigenen Sentenzen nicht versteht, zu argwöhnen, eine Krankheit hindre sie daran. So griff Chrysippus zum Niesswurz¹⁾.

Tertullian zeigt dann, dass die Annahme der Körperlichkeit der Seele, die sich bereits aus ihrer Empfindungsfähigkeit ergebe²⁾, nicht die (grobe) Materialität involvire. Zwischen dem Körperlichen und dem, was fälschlich unkörperlich genannt wird, besteht nicht ein Gattungs-, sondern nur ein Artunterschied.

1) Cap. 5. 6.

2) Cap. 7: „Das Unkörperliche empfindet nichts, da es nichts an sich hat, wodurch es empfinden könnte, oder wenn es etwas hat, so ist das ein Körper. Alles Körperliche ist empfindungsfähig und darum alles Empfindungsfähige körperlich.“

Sie sind verschieden für die Wahrnehmung, verschieden in ihren Eigenschaften. „Man behauptet, auch desshalb müsse die Seele für unkörperlich erklärt werden, weil die von der Seele verlassenen Leiber schwerer werden ¹⁾, während sie doch durch Wegnahme des Gewichts eines körperlichen Dings leichter werden müssten, wenn die Seele ein Körper wäre. Was aber — bemerkt Soranus — würde man sagen, wenn Jemand leugnete, das Meer sei ein Körper, weil ein Schiff ausserhalb des Meeres unbewegbar und schwer wird? Um wieviel kräftiger muss daher jener Körper, welcher die Seele ist, sein, wenn er den immer schwerer werdenden Leib spielend leicht bewegt und trägt?“ Auch die Unsichtbarkeit der Seele ist kein Beweis gegen ihre Körperlichkeit. Unsichtbarkeit ist nur etwas Relatives. Was der Eine sieht, sieht der Andere nicht; desshalb bleibt es doch etwas Körperliches. „Was der Adler constatirt, leugnet die Nachteule, ohne die Aussage des Adlers zu präjudiciren“ ²⁾.

Im Folgenden führt Tertullian aus, dass die Seele ein licht- und luftartiger Körper sein müsse, der in seinen Formen dem Leibe entspreche. Mit Plato wird die Einheitlichkeit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Unauflösbarkeit der Seelensubstanz behauptet; der Unterschied von spiritus und anima ist kein substantieller. Dabei wird auf die Athmungsthätigkeit und die Sinnesorgane der niederen Thiere eingegangen. Die Mücken, Ameisen und Motten haben keine Lungen und Arterien; auch nicht Augen u. s. w. Sie athmen ohne die Blasbälge der Lungen und ohne „fistulae arteriarum“. Leben und Athmen sind nicht zwei Dinge, sondern dasselbe. Desshalb ist auch die lebende und athmende Seele ein Wesen („ipsa anima spiritus“). Das Athmen ist nur eine Function, d. h. „spiritus“ ist eine Function der Seele, die eine einfache Substanz ist. Ebenso ist auch der „animus“ (mens, νοῦς) nicht etwas Anderes, sondern nur der energische Trieb der Seele, vermöge dessen sie empfindet und handelt. Die Lehren des Valentin, Anaxagoras und Aristoteles werden hier kritisirt. Von dem letzteren heisst es „nescio an sua paratior implere quam aliena inanire“. Auch der animus ist ebenso leidensfähig wie die Seele, weil alles „sentire“ ein „pati“ ist; der animus aber empfindet.

1) Ein Irrthum, der noch heute nicht ausgestorben ist.

2) Cap. 8.

„Unsere Meinung ist, dass der animus mit der anima verwachsen ist, und zwar nicht so, wie wenn er ein Zweites der Substanz nach wäre, sondern wie eine Function der Substanz.“ Hiernach entscheidet sich auch die Frage nach der *principalitas* (dem *ἡγεμονικόν*). Tertullian ist ein Gegner des platonischen Intellectualismus. Wo die „*massa substantiae*“ ist, anders ausgedrückt, wo die einfachen regelmässigen Thätigkeiten zu constatiren sind, da ist der Vorrang. Schon der populäre Sprachgebrauch bevorzugt die Seele (nicht den animus); Philosophen und Mediciner schreiben „*de anima*“, nicht „*de animo*“; Gott redet die „*anima*“, nicht den „*animus*“ an. Da die Seele untheilbar ist, sind alle Theilungsversuche — von zweien ist man bis zu siebzehn gekommen — nichtig. Die „*Theile*“ (der Arzt Soranus zählt sieben) dürfen nur als Kräfte und Thätigkeiten angesehen werden; denn die Seelensubstanz hat keine Gliedmassen, sondern eingeborene Kräfte (*ingenia*), wie das Bewegungs-, Thätigkeits- und Denkvermögen. Zum Vergleich wird die wunderbare Wasserorgel (*organum hydraulicum*) des Archimedes herbeigezogen; der flötende Hauch in allen diesen Theilen, Gelenken, Tonkanälen u. s. w. wird nur in den Functionen getheilt, nicht in der Substanz. So ist's auch mit der Seele. Ärzte und Philosophen mögen das Nähere über die Theilfunctionen ausmachen¹⁾.

„Zunächst steht nun zur Frage, ob es in der Seele ein gewisses Höchstes, welches Lebens- und Denkcentrum ist, giebt — das, was man *ἡγεμονικόν* d. h. Oberstes genannt hat; denn wenn dieses gezeugnet wird, so ist es um die ganze Seele geschehen. Die, welche dieses Oberste leugnen, haben zuvor schon die Seele selbst für nichts erklärt. Ein gewisser Messenier, Dikāarchus, unter den Ärzten aber Andreas und Asklepiades haben das Oberste dadurch beseitigt, dass sie die Sinne, für die ein oberstes Princip behauptet wird, in den animus selbst verlegen. Asklepiades reitet auch auf dem Beweise herum, dass viele Thiere, nachdem man sie der Theile beraubt hat, in denen nach der verbreitetsten Annahme das ‚Oberste‘ seinen Sitz hat, noch eine Zeitlang leben und Empfindungen zeigen, wie die Fliegen, Wespen und Heuschrecken, wenn man ihnen die Köpfe abschneidet, die Ziegen, Schildkröten, Aale, wenn man ihnen das Herz heraus-

1) Cap. 9—14.

zieht; daher gebe es gar kein Oberstes; denn wenn es ein solches gebe, so würde die Lebenskraft der Seele mit ihrem Sitz verloren gehen und nicht fort dauern. Allein zahlreich stehen sowohl Philosophen als Mediciner gegen Dikäarchus, Andreas und Asklepiades, von jenen Plato, Strato, Epikur, Demokrit, Empedokles, Sokrates, Aristoteles, von diesen Herophilus, Erasistratus, Diokles, Hippokrates und vor Allem Soranus.“ Tertullian tritt auf die Seite der Letzteren; aber das „Oberste“ sei nicht im ganzen Körper verbreitet (Moschion), noch sitze es im Kopfe (Plato), noch im Scheitel (Xenokrates), noch im Gehirn (Hippokrates), noch in der Hirnbasis (Herophilus), noch in den Hirnhäuten (Strato und Erasistratus), noch in der Mitte zwischen den beiden Augenbrauen (der Physiker Strato), noch im ganzen Brustkasten (Epikur), sondern im Herzen, nach dem Spruch des Orpheus oder Empedokles: „denn das das Herz umströmende Blut ist beim Menschen das Geistige (*αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*). So lehren mit Recht auch Protagoras, Apollodor und Chrysippus. Die aber, welche mit Asklepiades aus den Experimenten an der Thierseele Schlüsse auf die menschliche Seele machen wollen, erhalten von Tertullian folgendes Compliment: „Asklepiades mag seine Ziegen suchen, die ohne Herz blöken, und mag seine Mücken jagen, die ohne Kopf fliegen, und alle Jene, welche aus der Beschaffenheit der Thiere Schlüsse ziehen wollen auf die Einrichtung der menschlichen Seele mögen wissen, dass sie selbst ohne Herz und Hirn leben“¹⁾.

Nun wendet sich Tertullian gegen die Platoniker. Er pflichtet ihrer Zweitheilung der Seele in „rationale“ und „irrationale“ im Allgemeinen bei; aber er unterscheidet anders. Von Natur hat die Seele nur das „rationale“, das „irrationale“ ist erst durch die Sünde hinzugetreten; aber in das „rationale“ gehören auch (gegen Plato) die irrasciblen und concupisciblen Strebungen, nicht nur das Denkvermögen. Das „irrationale“ dagegen ist nur „ad instar iam naturalitatis“; es ist zweite Natur geworden. In diesen Thesen kommt sowohl der christliche Standpunkt Tertullian's zum Ausdruck als seine Plato gegenüber überlegene Psychologie. „Man darf nicht glauben (wie Plato), das Irrascible und Concupiscible gehe bei uns Menschen immer vom irrationalen Princip

1) C. 15.

aus“, hat doch auch der Herr Beides besessen. In diesem Zusammenhang wird Tertullian auch zum Vertheidiger der Sinneswahrnehmung gegen Plato und die Akademiker, welche die Sinne anklagen. Die heftigen Einwürfe Plato's gegen die Sinne werden mitgetheilt. Der gemässigten Haltung der Stoiker, die nicht jede Sinnesempfindung der Lüge beschuldigen, wird gedacht. Umgekehrt werden die Epikureer getadelt, weil sie zu sehr für die Sinne eintreten und die Täuschungen auf die vorstellende Seele schieben. Tertullian selbst beschreitet den richtigen Weg zur Lösung der Frage. Die Sinnestäuschung entsteht, führt er aus, weil das Object der Wahrnehmung nicht rein vorliegt, sondern ein Drittes vorhanden ist (ein Medium), welches störend einwirkt. Das ins Wasser getauchte Ruder erscheint gebrochen, aber ausserhalb des Wassers sieht das Auge es gerade. Das Bild des Ruders wird also durch das Wasser von der graden Linie abgelenkt¹⁾. Erscheint ein viereckiger Thurm rund, so liegt das an der Entfernung. „Die Gleichmässigkeit der umgebenden Luft überkleidet nämlich die Kanten mit gleichem Lichte und verwischt die Linien²⁾. Wenn die Salbe nachher weniger duftet, der Wein minder mundet, und das Bad minder heiss ist, so ist fast bei allen diesen Empfindungen der erste Eindruck der ganze³⁾. Im Urtheil über Rauheit und Glätte weichen Hände und Füsse die zarten und die schwieligen Gliedmassen natürlich von einander ab. So entbehrt keine Sinnestäuschung der Ursache. Wenn nun Ursachen die Sinne täuschen und durch die Sinne die Vorstellungen, so kann man die Täuschung nicht mehr in die Sinne setzen — denn sie folgen den Ursachen —, noch in die Vorstellungen, denn sie werden von den Sinnen gelenkt, die den Ursachen folgen . . . Nicht einmal den Ursachen selbst darf man den Vorwurf der Täuschung machen; denn wenn die Erscheinungen ihren natürlichen Grund haben, so verdient dieses Natürliche nicht als Täuschung angesehen zu werden. Was so ab-

1) „Teneritas substantiae illius, qua speculum ex lumine efficitur, prout icta seu mota est, ita et imaginem vibrans evertit lineam recti.“

2) „Aequalitas circumfusi aëris pari luce vestiens angulos obliterat lineas.“

3) D. h. der Eindruck erschöpft sich bei der ersten Empfindung, so dass dann nur schwächere auftreten. Doch ist Tertullian's Erklärung hier ungenügend.

laufen muss, das ist keine Lüge. Wenn daher die Ursachen von jedem Vorwurf zu entlasten sind, wie viel mehr die Sinne, da ihnen die Ursachen ja frei vorangehen. Man muss im Gegentheil den Sinnen Wahrheit, Zuverlässigkeit und Integrität vindiciren, weil sie nicht anders berichten, als wie jener (hinzutretende) Umstand es befiehlt, der da bewirkt, dass die Sinne anders berichten, als es den (reinen) Objecten entspricht.“ Nun folgt ein heftiger Angriff auf die „höchst unverschämte“ Akademie, die durch ihre Skepsis Alles umstürzt und den Schöpfer der Blindheit bezichtigt, während doch durch die Sinne Alles vermittelt wird, was das Leben zum Leben macht, nicht nur das Niedere, sondern auch die „*secunda instructio*“ der Menschen, nämlich Künste, Erfindungen, Wissenschaften, Geschäfte, Pflichten, Handel, Medicin, Rath, Trost, die Lebensweise und jegliche Cultur. „Dies Alles hat allein dem Leben Würze gegeben, indem durch die Sinne der Mensch als das einzige vernunftbegabte Wesen dasteht, das zum Erkennen und Wissen befähigt ist und — zur Aufnahme in die Akademie!“ . . . Plato freilich spricht sich im Theätet Wissen und Empfinden ab und im Phaedon verschiebt er die Mittheilung seiner Ansicht — eine nachgeborene Tochter der Wahrheit — bis nach seinem Tode. Und dennoch philosophirte er weiter, obgleich er noch nicht todt war! 1)“

Hierauf fasst Tertullian das ins Auge, was Plato gegen die Sinne ausspielt, den Intellect, die höhere Erkenntniss. Aber diese ganze Unterscheidung eines Höheren und Niederen — jenes sich auf das Unsichtbare beziehend, dieses auf das Sichtbare — ist verwerflich. Der „*animus*“ (das *λογικόν*) ist nur ein Moment in der einen Seele, wie er schon oben gezeigt habe. Eben dieselbe Seele hat die Fähigkeit zu empfinden (das Sinnenfällige) und zu erkennen (das Übersinnliche); ja das Erkennen ist selbst ein Empfinden und das Empfinden ein Erkennen 2). Was ist denn die Sinneswahrnehmung anderes, als ein Erkennen des Gegenstandes, der wahrgenommen wird? Was ist die Erkenntniss (der Intellect) anderes als ein Wahrnehmen des Gegenstandes, der erkannt wird? „*Unde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis?*“ Nur die Objecte sind verschieden,

1) Cap. 16. 17.

2) „*Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est?*“

nicht aber der Sitz der Wahrnehmung und der des Intellects — anima und animus sind dasselbe. Das Prius und Massgebende ist die anima; schwindet sie, schwindet auch der animus (der höhere Intellect). Man soll daher den Intellect nicht über die Sinneswahrnehmung stellen, wie Plato und die Gnostiker thun, welche den Intellect sogar bis zum Göttlichen aufbauschen. Sind die Objecte des Intellects auch höhere als die sensualen, so wird doch der Intellect vom Sensus zur Erkenntniss der geistigen Wahrheiten instruiert; denn diese geistigen Wahrheiten werden (nur) durch Bilder erfasst. „Also hat der Intellect den Sensus zum Führer, Bürgen und Alles tragenden Fundament: ohne ihn kann er zu den geistigen Wahrheiten überhaupt nicht gelangen. Wie soll er also vornehmer sein als das, durch das er existirt, dessen er bedarf, dem er alles zu verdanken hat, was er erreicht. Somit ergiebt sich ein doppelter Schluss: 1) dass der Intellect dem Sensus nicht vorzuziehen ist; denn jedes Ding ist geringer als das, wodurch es besteht, 2) dass der Intellect von dem Sensus nicht zu trennen ist; denn jedes Ding steht in Verbindung mit dem, wodurch es existirt“¹⁾.

In dieser eindringenden Weise hat Tertullian die psychologischen Fragen untersucht. Wir haben erst über das erste Drittel seines Werkes berichtet. Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, über das ganze Werk zu referiren. Nur Einiges sei noch kurz hervorgehoben. In c. 19 zeigt Tertullian, dass der Intellect auf keiner Stufe (auch nicht zeitweilig) der Seele abgesprochen werden dürfe; auch schon das Kind besitzt ihn. Er bietet hier sehr interessante Ausführungen über den „unbewussten Intellect“ z. B. auch der Kletterpflanzen (Weinstock, Epheu) und über ihre eingeborene Wachstumsrichtung. „Mögen sie leben wie die Philosophen wollen und denken wie die Philosophen nicht wollen!“ Schon das Schreien des Säuglings beweist, dass er fühlt und erkennt, er sei geboren; alle Sinnesthätigkeiten treten mit einem Schlage sofort ein; „ita prima illa vox de primis sensuum vocibus et de primis intellectuum pulsibus cogitur.“ „Dann erkennt er Mutter, Amme, Wärterin an ihrem Hauche; denn er weist die Brust einer Fremden ab, ein ungewohntes Bett verschmäht er und strebt nur solchen

1) Cap. 18.

Personen zu, die ihm bekannt sind.“ Was der Seele natürlich ist, das ist auch von Anfang an da. Die verschiedene Entwicklung ist grösstentheils von der Umgebung und Erziehung abhängig. Zu Theben kommen, wie überliefert wird, stumpfsinnige und dumme Menschen zur Welt, zu Athen die gewandtesten im Denken und Sprechen, ja im Stadtviertel Colyttus (hier ist Plato geboren) lernen die Kinder einen Monat früher sprechen. Der Einfluss der Volkseigenthümlichkeiten ist bekannt. Die Phrygier werden von den Komikern als furchtsam verspottet, Sallust tadelt die Mauren als eitel, die Dalmatier als wild, Paulus brandmarkt die Kreter als Lügner. Vielleicht hat auch die Körperbeschaffenheit und das Befinden Einfluss auf die Seelenentwicklung ¹⁾).

Mit grossem Scharfsinn wird c. 23 f. die Hypothese der Anfangslosigkeit der Seele bekämpft, sowie die Wiedererinnerungstheorie Plato's. Es wird gezeigt, dass die Seele entsteht, aber nicht etwa erst im Moment der Geburt, sondern sie wird mit dem Körper zusammen erzeugt. Hierfür beruft sich Tertullian auf die medicinische Wissenschaft, jedoch nicht auf den dem Plato zustimmenden Arzt Hikesius, „et naturae et artis suae praevaricatore“²⁾. Noch eindrucksvoller gegenüber der These, die Seele trete erst unmittelbar nach der Geburt zum Körper hinzu, ist seine Verweisung auf die schwangeren Frauen, die es besser wüssten ²⁾ und die Philosophen beschämen könnten, und auf die todtgeborenen Kinder. Was todt ist, muss einmal gelebt haben ³⁾.

1) Cap. 20.

2) S. die höchst realistische, vortrefflich beobachtete Darlegung in c. 25.

3) Hier findet sich eine für die Geschichte der Geburtshilfe interessante Stelle l. c.: „Es kommt sogar vor, dass das Kind noch im Mutterleib getödtet wird, eine Grausamkeit, die nothwendig ist, wenn es beim Heraustreten, sich querlegend, die Geburt hindert — ein Muttermörder, wenn es nicht stürbe. Daher giebt es im Besteck der Ärzte auch ein Instrument, womit zunächst, indem man es drehend handhabt, die geheimen Theile erweitert werden; an ihm befindet sich erstens ein sichel-förmiges Messer, womit im Innern die Frucht zerstückelt wird unter banger Erwartung, sodann ein stumpfer Haken, mit dem das ganze Object der Unthat in gewaltsamer Entbindung herausbefördert wird. Es giebt auch eine bronzene Lanzette, mittelst welcher der Kehlschnitt im Verborgenen vorgenommen wird; es heisst *ἐμβροσσοφάκτης*. Dieses Instrumentes bedienen sich schon Hippokrates, Asklepiades, Erasistratus, Herophilus — er, der auch Erwachsene secirte — und sogar der menschlichere

Aus dem Vorgang der Zeugung selbst sucht sodann Tertullian ein Argument zu gewinnen, dass auch die Seele gezeugt werde ¹⁾. Sehr ausführlich widerlegt er die Seelenwanderungshypothese ²⁾. Er geht dann auf die Entstehung des Geschlechtsunterschiedes ein und vertheidigt die Ansicht, dass die Anlage des Unterschiedes vom ersten Moment an gegeben sei ³⁾. Ferner sucht er das Wachsthum der Seele näher zu erkennen, welches er als eine Entfaltung bestimmt, die der körperlichen parallel gehe, so dass z. B. die geistige und körperliche Pubertät zusammenfallen ⁴⁾. Auch hier führt er wiederum unbefangen die Ansicht durch, dass die äusseren Umstände die Art der Entfaltung der Seele bestimmen; aber insofern zahlt er seinen religiösen Ansichten hier Tribut, als er den Nahrungstrieb für die einzige wirklich natürliche Begierde erklärt, den Geschlechtstrieb in seiner jetzigen Gestalt aber für verschlechterte Natur ⁵⁾. Bereits er hat die Grundlinien der späteren kirchlichen Erbsündenlehre gezogen.

Hier breche ich ab. Noch wären seine z. Th. vortrefflichen Ausführungen über Schlaf und Traum einer Beachtung würdig ⁶⁾. Er behandelt Fragen wie die, ob alle Menschen Träume haben, wie die Träume entstehen, welchen Einfluss körperliche Zustände auf sie haben, u. s. w. Aber auf medicinische Fragen wird er bei diesen Untersuchungen kaum geführt.

Wir besitzen aus vorkonstantinischer Zeit noch eine umfangreiche lateinische Abhandlung, welche fast ausschliesslich vom menschlichen Körper handelt, seine ganze Constitution von teleologischen Gesichtspunkten aus beleuchtet und die Annahmen der Materialisten zu widerlegen sucht — die Schrift des Lactantius „de opificio dei“, geschrieben zur Zeit der diocletianischen Verfolgung. Sie enthält einen reichen anatomischen Stoff und dazu physiologische und (am Schluss) psychologische Betrachtungen,

Soranus.“ Beiläufig bemerkt Tertullian in diesem Zusammenhange noch Folgendes: „Von der Hitze in den Zimmern der Kindbetterinnen und der ganzen Wärmevorrichtung, die sie nöthig haben, da schon der Hauch des Mundes ihnen gefährlich ist, schweige ich. Fast in einem Schwitzbade kommt das Kind ans Licht.“

1) Die Darlegung mag c. 27 nachgelesen werden.

2) C. 28—35.

3) C. 36.

4) Er nimmt das 14. Jahr an und beruft sich dafür auf den Arzt Asklepiades.

5) C. 38.

6) C. 42—49.

wie sie ähnlich von Tertullian in seinem Buch „de anima“ angestellt worden sind. Es wäre zu weitläufig gewesen, über ihren Inhalt im Texte zu berichten; aber hier mag das Interessanteste eine Stelle finden. Jüngst hat Brandt (Wiener Studien 1891 XIII S. 255—292) über die Quellen dieser Schrift, die natürlich ausserchristliche sind, in ausgezeichneter Weise gehandelt.

Nach einer Einleitung (c. 2—4), in der der Verfasser den Vorzug der Ausstattung des Menschen (Vernunft) vor der der Thiere preist und die Behauptung der Epikureer zurückweist, dass der Mensch („aeternum animal“) schwächer und hinfälliger geboren werde als die Thiere, von der Natur stiefmütterlich behandelt sei, und frühzeitig dahinsieche und sterbe, geht er zur Betrachtung des menschlichen Körpers („vas hominis“) über. Im 5. Cap. wird die Zweckmässigkeit des menschlichen Knochengerüsts und der menschlichen Gestalt geschildert. Der Verfasser spricht sich auch über die Gelenke und die Verbindung der Knochen unter einander aus („ossa non aequaliter porrecta finivit, sed summas eorum partes crassioribus nodis conglobavit, ut et substringi nervis facilius et verti tutius possent, unde sunt vertibula nominata. eos nodos firmiter solidatos leni quodam operculo texit, quod dicitur cartilago; scilicet ut sine attritu et sine sensu doloris aliquo flecterentur. eosdem tamen non in unum modum informavit; alios enim fecit simplices et in orbem rotundos etc.“). Hierauf folgt (c. 6) eine Widerlegung der Ansichten des Lucrez resp. des Epikur in Bezug auf die natürliche Entwicklung der Organe. Der Verfasser geht nun (c. 7) von den Knochen zu den „Nerven“, den Adern und der Haut über. Er spricht hier die bemerkenswerthe Beobachtung aus; „Illud commentum dei mirabile, quod una dispositio et unus habitus innumerales imaginis praeferat varietates. nam in omnibus fere, quae spirant, eadem series et ordo membrorum est... nec solum membra suum tenorem ac situm in omnibus servant, sed etiam partes membrorum.“ Die moderne Naturforschung hat diesen Satz bestätigt. Von c. 8 an werden die einzelnen Theile des menschlichen Körpers besprochen, zuerst der Kopf mit den Sinnesorganen. Über die Theorie des Sehens weiss der Verfasser nicht Bescheid; die richtige Einsicht („imaginum incurSIONe nos cernere“) lehnt er ab; auch der Bedeutung der Lichtstrahlen für das Sehen, die man schon erkannt hatte, entzieht er sich. „Der Verstand sieht durch die Augen wie durch Fenster hindurch,“ behauptet er und bekämpft in unverständiger Weise die scharfsinnigen Ausführungen des Lucrez. Aber er bekämpft auch die Theorie der Sinnestäuschungen, indem er an der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen, wie Tertullian, festhält (c. 9). Gut beobachtet ist, dass das Convergiere der Augen seine Grenze hat („si aliquid nimis propius admoveas, duplex videbitur; certum est enim intervallum ac spatium, quo acies oculorum coit“), und dass es nur durch Absicht erreicht wird („item si retrorsum avoces animum quasi ad cogitandum et intentionem mentis relaxes, tum acies oculi utriusque deducitur, tunc singuli videre incipiunt separatim; si animum rursus intenderis aciem-

que direxeris, coit in unum quidquid duplex videbatur“). Die teleologische Betrachtung erstreckt sich bis auf die Wimpern und Augenbrauen (c. 10). In Bezug auf die Nase wird die Bemerkung gemacht: „Nasi pars superior usque ad medium solida formata est, inferior autem cartilagine adhaerente mollita, ut ad usum digitorum possit esse tractabilis.“ Hiernach scheint die peinliche Streitfrage, ob die Alten Schnupftücher benutzt haben, in negativem Sinne entschieden zu sein. Die doppelte Öffnung der Nase veranlasst den Verfasser zu einer Zusammenstellung der Organe, die im Körper paarweise vorhanden sind. Dabei bemerkt er: „sed et cor, licet sit unum, duos tamen intrinsecus sinus habet, quibus fontes vivi sanguinis continentur, septo intercedente divisi“, und er vergleicht dieses Organ mit seinen beiden Kammern mit der Diocletianischen Sammherrschaft („sicut in ipso mundo summa rerum vel de simplici duplex vel de duplici simplex et gubernat et continet totum“). Es folgt eine Ausführung über die Zunge, die Zähne, das Zahnfleisch und die Lippen. In Bezug auf den Geschmack wird bemerkt: „Quod attinet ad saporem capiendum fallitur quisquis hunc sensum palato inesse arbitratur; lingua est enim, qua saporis sentiuntur, nec tamen tota; nam partes eius, quae sunt ab utroque latere teneriores, saporem subtilissimis sensibus trahunt, et cum neque ex cibo quidquam, neque ex potione minuatur, tamen enarrabili modo penetrat ad sensum sapor.“ Es werden nun Kinn, Hals, Nacken, Arme, Hände, sodann der ganze äussere Rumpf besprochen; selbst der Bedeutung des Daumens wird gedacht („illud vero ad usum miris modis habile, quod unus digitus a ceteris separatus cum ipsa manu oritur et in diversum maturius funditur, qui se velut obvium ceteris praebens omnem tenendi faciendique rationem vel solus vel praecipue possidet tamquam rector omnium atque moderator, unde etiam pollicis nomen accepit, quod vi et potestate inter ceteros polleat, duos quidem articulos extantes habet, non ut alii ternos, sed unus ad manum carne connectitur pulchritudinis gratia“). Vom Nabel heisst es in seltsamer Confusion: „ad hoc factus, ut per eum foetus, dum est in utero, nutriatur“.

In c. 11—13 werden die inneren Organe und ihre Functionen vorgeführt (hier gilt „non pulchritudo, sed utilitas incredibilis“) — der Magen, die Lungen („vicissitudo flandi et spirandi respirandique tractus vitam sustentat in corpore“), die Speise- und Luftröhre. Von diesen heisst es: „Ille, qui est ab ore transitus, mollis effectus est et qui semper clausus cohaereat sibi sicut os ipsum, quoniam potus et cibus dimota et patefacta gula, quia corporales sunt, spatium sibi transmeandi faciunt, spiritus contra, qui est incorporalis ac tenuis, quia spatium sibi facere non poterat, accepit viam patentem, quae vocatur gurgulio, is constat ex ossibus flexuosis ac mollibus quasi ex annulis in cicutae modum invicem compactis et cohaerentibus, patetque semper hic transitus.“ Dann folgt die Beschreibung des Verdauungsprocesses und der für denselben bestimmten Glieder. Verhältnissmässig ausführlich wird die Fortpflanzung behandelt. Die inneren zu ihr gehörigen Organe werden beschrieben, von den äusseren heisst es: „pudor ab huiusmodi sermone revocat“ (c. 13). In Bezug auf

jene heisst es (c. 12): „Vena in maribus, quae seminum continet, duplex est, paulo interior quam illud humoris obscœni receptaculum. sicut enim renes duo sunt, ita testes, ita et venae seminales duae, in una tamen compage cohaerentes, quod videmus in corporibus animalium, cum interfecta patefiunt.“ Die Entstehung des Geschlechts anlangend wird fortgefahren: „sed illa dexterior masculinum continet semen, sinisterior femininum, et omnino in toto corpore pars dextra masculina est, sinistra vero feminina. . . . item in feminis uterus in duas se dividit partes, quae in diversum diffusae ac reflexae circumplicantur, sicut arietis cornua. quae pars in dextram retorquetur, masculina est, quae in sinistram, feminina.“ Dieser Aberglaube ist noch heute im Volk verbreitet. Über den Ursprung des Samens werden zwei Theorien angeführt („ex medullis“ — „ex omni corpore“), aber beide für ungewiss erklärt. Die Theorie der Zeugung wird nach Varro — von dem der Verfasser überhaupt abhängig ist — und Aristoteles gegeben („semen masculinum cum semine feminino mixtum“); zuerst bilde sich nach diesen Gelehrten das Herz, aber schon am 40. Tage sei die Grundgestalt des zukünftigen Menschen fertig: „ex abortionibus haec fortasse collecta sunt.“ Der Verfasser meint aber, dass die Entwicklung mit dem Kopfe beginnen müsse, und beruft sich hierfür auf die Embryonen der Vögel, deren erste Bildung er allerdings in naiver Weise verkannt hat („in avium foetibus primum oculos fingi, dubium non est, quod in ovis saepe deprehendimus“). Die Ähnlichkeit der Kinder bald mit dem Vater, bald mit der Mutter, wird aus dem Überwiegen des einen Theiles der Zeugenden erklärt; „id autem praevallet e duobus, quod fuerit uberius“; sind sie gleich kräftig, so trägt die Frucht entweder die Züge beider oder aus der Mischung entsteht ein Neues; „nam in corporibus animalium videmus, aut confundi parentum colores ac fieri tertium neutri generantium simile, aut utriusque sic exprimi, ut discoloribus membris per omne corpus concors mixtura varietur.“ Endlich wird die Theorie mitgetheilt, dass der männliche Same zwar das Geschlecht bestimme, aber „cum forte in laevam uteri partem masculinae stirpis semen incidit, (foetum) aliquid in se habere feminineum, supra quam decus virile patiat, vel formam insignem vel nimium candorem, vel corporis levitatem vel artus delicatos vel staturam brevem vel vocem gracilem vel animum imbecilem vel ex his plura. item si partem in dextram semen feminini sexus influxerit, feminam quidem procreari, sed . . . habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat, aut valida membra aut immoderatam longitudinem aut fuscum colorem, aut hispidam faciem aut vultum indecorum aut vocem robustam aut animum audacem aut ex his plura“ (c. 12). In dem 13. Capitel werden noch die unteren Extremitäten unter teleologischen und ästhetischen Gesichtspunkten besprochen. Die Darstellung beginnt mit den Worten: „Conglobata in nates caro quam sedendi officio apta!“

In dem 14. Capitel stellt der Verfasser das zusammen, was am Bau und den Functionen des menschlichen Körpers ihm noch unsicher oder dunkel zu sein scheint. Er beginnt mit dem Bauchfell: „An aliquis

enarrare se putat posse, quid utilitatis quid effectus habeat tenuis membrana illa perlucens, qua circumretitur alvus ac tegitur?“ Es folgen Nieren, Milz, Leber, Herz. Was sind ihre Functionen? Sitzt der Zorn in der Galle, die Furcht im Herzen, die Ausgelassenheit in der Milz, wie Einige behaupten? Haben die Recht, welche sagen, dass die Leber die Verkochung der Speisen besorge, oder die, welche meinen, die Geschlechtslust sitze in der Leber? Wir wissen das nicht; denn hier beginnt das psychologische Gebiet, und „omnia quae ad motus animi animaeque pertineant, tam obscurae altaeque rationis esse arbitror, ut supra hominem sit, ea liquido pervidere. id tamen certum et indubitatum esse debet, tot res, tot viscerum genera unum et idem habere officium, ut animam contineant in corpore. sed quid proprie muneris singulis sit iniunctum, quis scire, nisi artifex, potest, cui soli opus suum notum est?“ Dennoch geht der Verfasser, nachdem er c. 15 von der Stimmbildung gehandelt, c. 16—20 auf einige psychologische Fragen ein, jedoch mit Behutsamkeit und Skepsis. Über den Sitz der Vernunft (animus) will er selbst nichts aussagen. Er referirt nur über die verschiedenen Ansichten, verwirft die Meinung, die Vernunft sitze in der Brust, und neigt sich der Annahme zu, sie throne in dem Gehirn. Für möglich hält er auch die Annahme des Xenokrates, dass sie über den ganzen Körper verbreitet sei, aber er warnt vor der Lehre des Aristoxenus, dass es überhaupt keine vernünftige Seele gebe, sondern „quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis et compagibus viscerum vim sentiendi existere.“ Das Gleichniss sei aber ganz unpassend, „non enim canere sua sponte fides possunt . . . animus autem sua sponte et cogitat et movetur. quod si quid in nobis harmoniae simile esset, ictu moveretur externo sicut nervi manibus, qui sine tactu artificis pulsuque digitorum muti atque inertes iacent.“ Auch die Frage, ob zwischen „animus“ und „anima“ zu unterscheiden sei, wird als nicht lösbar erklärt (c. 18), nachdem die Argumente pro et contra mitgetheilt sind. „Quid anima sit, nondum inter philosophos convenit nec umquam fortasse conveniet.“ Von den Philosophen gilt: „nec quisquam dixisse aliquid videtur“. Gewiss ist, dass die Seele nicht erst nach der Geburt entsteht. Doch sind die verschiedenen Meinungen über das Wesen der Seele, sie sei Blut, Wärme, Hauch, nicht ganz ohne Wahrheit; „nam et sanguine simul et calore et spiritu vivimus“ (c. 17). Den Traducianismus Tertullian's in Bezug auf die Entstehung der Seele theilt Lactantius nicht. Gott schafft nach ihm jedesmal die Seele; denn von Sterblichen kann nur Sterbliches erzeugt werden, die Seele aber ist unsterblich. „Terreni parentis nihil est, nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat vel recipiat; et citra hoc opus homo resistit nec amplius quidquam potest, et ideo nasci sibi filios optant, quia non ipsi faciunt. cetera iam dei sunt omnia, scil. conceptus ipse et corporis informatio et inspiratio animae etc.“ (c. 19).

IV. Krankheiten.

Viele Krankheiten und Gebrechen werden in den Evangelien erwähnt, Aussatz, Wassersucht, Ruhr, Lahmheit, Blutgang, Blindheit, Taubheit, Stummheit, dazu Besessenheit, von der unten die Rede sein wird. Doch werden die Krankheiten nicht näher beschrieben. Aber Mrc. 5, 25 f. heisst es von dem blutflüssigen Weibe: „Zwölf Jahre hatte sie den Blutgang gehabt und viel erlitten von vielen Ärzten, und sie hatte ihr gesamtes Vermögen dabei aufgebraucht und doch keinen Nutzen davon gehabt, vielmehr hatte sich ihr Zustand nur verschlimmert“ — eine erschütternde Geschichte; aber wie viele Krankheitsfälle verlaufen noch heute so! Die Heilung eines Blinden wird Mrc. 8, 23 f. realistisch erzählt. „Ich sehe die Menschen, als wenn ich Bäume wandeln sehe“, sagt der Erblindete, nachdem ihm das Augenlicht wieder geschenkt ist und er zum ersten Mal um sich blickt. In dem uralten Hebräerevangelium, von dem wir noch einige Fragmente besitzen, tritt Einer mit einer gelähmten Hand auf Jesus zu und spricht: „Ich war Steinhauer und lebte von meiner Hände Arbeit; ich bitte dich, Jesus, dass du meine Gesundheit wiederherstellst, damit ich mir nicht meine Nahrung schimpflich zu erbetteln brauche“¹⁾. Unter allen Krankheitsfällen aber, die im Neuen Testamente erwähnt werden²⁾, hat die meiste Aufmerksamkeit die Krankheit des Apostels Paulus auf sich gezogen. In jüngster Zeit hat Krenkel in Dresden die in den paulinischen Briefen und in der Apostelgeschichte (?) verstreuten Angaben über die Krankheit zusammengestellt und mit exquisiter Gelehrsamkeit untersucht³⁾. Das Ergebniss, dass der Apostel an Epilepsie gelitten habe, stützt sich auf mehrere

1) Texte u. Unters. V, 3 S. 86.

2) Eine Untersuchung der Fälle im Einzelnen wäre nicht ohne Nutzen, würde hier aber zu weit führen.

3) Beiträge zur Aufhellung d. Gesch. u. d. Briefe des Ap. Paulus (1890) S. 47—125. Die Stellen sind 2 Cor. 12, 7—9; Gal. 4, 12 ff.; 2 Cor. 5, 13; 10, 10. 12; 11, 1. 6. 16. 23; 12, 6. 11 u. Act. 9, 4 ff.; 22, 7 ff.; 26, 14 ff. Doch ist es fraglich, ob die drei letzten Stellen sowie Act. 18, 18 hierher gehören.

sehr beachtenswerthe Argumente¹⁾, kann aber doch nicht als völlig gesichert gelten, da die angegebenen Merkmale zur Noth auch auf eine andere Krankheit passen. Sicher ist es, dass Paulus an einer Nervenkrankheit gelitten hat, die zeitweise mit Krampfanfällen, Bewusstseinsstörungen und, wie es scheint, auch Sehstörungen auftrat und dann grosse Schwäche hinterliess. Einen solchen Anfall erlebte der Apostel kurz nach seiner Ankunft in Galatien, und wenn er rühmend bemerkt, die Galater hätten (vor ihm) nicht ausgespuckt, so liegt die Annahme in der That nahe, dass Paulus epileptisch gewesen ist; denn es herrschte im Alterthum der Aberglaube, man müsse bei epileptischen Anfällen ausspucken, um nicht angesteckt zu werden.

Legendarisch ausgeschmückt, ja wahrscheinlich ganz unglaubwürdig ist der hässliche Bericht über die krankhafte Veränderung des Körpers des Judas Ischarioth, den der Bischof von Hierapolis, Papias, im 4. Buche seiner „Auslegung der Herrnworte“ um d. J. 140 gegeben hat. Die Schilderung lässt eine wissenschaftliche Diagnose schwerlich zu und mag auch besser unübersetzt bleiben²⁾. Papias hat die Legende wohl von den „weissagenden“ Töchtern des Evangelisten Philippus erhalten, die nach Hierapolis übergesiedelt waren, ein hohes Alter erreichten und sonderbare Dinge erzählt zu haben scheinen. Der berühmte

1) Vgl. auch das Gutachten des Arztes Dr. Wildermuth in Stuttgart bei Krenkel S. 104f.

2) Patr. App. Opp. ed. Gebhardt etc. edit. minor p. 73: „Μέγα δὲ ἀσβεβείας ὑπόδειγμα ἐν τοῦτω τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰουδας προφητείας ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴδὲ ὀπότεν ἄμαξα θάβως διέρχεται ἐκείνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μὴδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοδηῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μὴδὲ ὑπὸ λατροῦ [διὰ] διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι, τοσοῦτον βάθος εἶχεν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας. τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι, φέρεσθαι δὲ ἀ' αὐτοῦ ἐκ πάσης τοῦ σώματος. συρρέοντας ἰχώρας τε καὶ σκόληκας εἰς ὕβριν ἀ' αὐτῶν μόνων τῶν ἀναγκαίων. μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ φασὶ, χωρίῳ τελευτήσαντος, ἀπὸ τῆς ὀδμῆς ἔρημον καὶ ἀοικητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαι τινα ἐκείνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥίνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ. τοσαῦτα δὲ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἔκρυσσις ἐχώρησεν. Ganz anders wird der Tod des Judas von Matthäus und in der Apostelgeschichte erzählt.

Häretiker Arius ist im J. 336 an Mastdarmvorfall und darauf folgender Verblutung plötzlich gestorben¹⁾. Die orthodoxen Gegner sahen darin die göttliche Strafe.

Mit der Erzählung von der Krankheit des Judas sind wir bereits zu einer ganzen Gruppe fabelhafter Krankheiten übergegangen, die theils der naiven Volksdichtung, theils der Tendenzlegende angehören. Schon im Alten Testament werden die, welche sich in Hochmuth wider Gott auflehnen oder seine Diener verfolgen, mit besonders furchtbaren Krankheiten geschlagen oder in Wahnsinn versetzt. Das bekannteste Beispiel bietet die Erzählung von dem Könige Nebucadnezar (Dan. 4, 30). Auch bei anderen Völkern werden ähnliche Geschichten von schrecklichen Strafen, welche die „Hybris“ treffen, erzählt. Die alten Christen pflanzten diese Legenden, an denen der Hass oft ebensoviel Antheil hatte wie das Gefühl für strafende Gerechtigkeit, fort. In der Apostelgeschichte (12, 23) wird erzählt, dass Herodes, weil er Gott nicht die Ehre gegeben, vom Engel des Herrn geschlagen worden sei, also dass er von Würmern gefressen wurde²⁾. Die medicinische Wissenschaft kennt eine solche Krankheit nicht. Sie weiss nur, dass sich unter Verbänden, wenn sie unreinlich gehalten werden, Ungeziefer und Maden einfinden³⁾. Aber das Volk glaubt, dass sich Würmer im Körper bilden und bis an die Oberfläche durchfressen können. In der altchristlichen Zeit galt diese Krankheit, auf Grund jüdischer Legendenbildung⁴⁾,

1) In einer Bedürfnisanstalt der Stadt Konstantinopel, s. die genauen Angaben bei Athanas. de morte Arii c. 2sq. Socrates, h. e. I, 38: *ἅμα τοῖς διαχωρήμασιν ἡ ἕδρα τότε παραντικά ἐκπίπτει, καὶ αἵματος πλῆθος ἐπικολούθει καὶ τὰ λεπτὰ τῶν ἐντέρων. συνέτρχε δὲ ἅμα αὐτῷ σπληνὶ τε καὶ ἥπατι· αὐτίκα οὖν ἐτεθνῆκει.*

2) Vgl. Euseb., Chron. ad ann. 2020 Abr.

3) Von dem höchst seltenen Falle, dass colossale Mengen von Spulwürmern heftige Entzündungen veranlassen können, in Folge deren ein Durchbruch erfolgt, darf wohl abgesehen werden. Doch ist es beachtenswerth, dass Syncellus (p. 600) den Bericht des Eusebius über den Tod des Herodes so ausgeführt (rationalisirt?) hat, dass man an Erbrechen von Nematoden denken muss. Eusebius schrieb: „Herodes ingenti hydrope affectus scatentibus corpore vermibus e vita tollebatur.“ Syncell.: *Ἡρώδης ἰδρωπι συσχεθεὶς σκώληκας ἀπὸ τοῦ στόματος ἐξέβρασε πλ.*“

4) Aber Eusebius (Antiq. XIX, 8, 2 vgl. Euseb., h. e. II, 10) hat bei seiner Schilderung des Todes des Herodes die Würmer weggelassen.

gradezu für eine der regelmässigen Strafen der die Christen verfolgenden Kaiser und Präfecten ¹⁾. Die ausführlichste, relativ zuverlässige Schilderung dieser Art haben Eusebius und der Verf. der Schrift „de mortibus persecutorum“ gegeben in Bezug auf die tödtliche Krankheit des Galerius, des Mitkaisers Diocletian's. In Märtyreracten findet sich viel Ähnliches, aber sehr übertrieben. Jene Schilderung ist deshalb interessant, weil sie von zeitgenössischen hochgebildeten Schriftstellern herrührt, die doch gegenüber der rasch sich bildenden Tendenz-Legende nicht hinreichend gewappnet waren ²⁾. Sie beschreiben augenscheinlich

1) Z. B. Tert. ad Scap. 3: „Cl. L. Herminianus in Cappadocia cum ... in praetorio suo vastatus peste convivis vermibus ebullisset, etc.“

2) Euseb., h. e. VIII, 16, 3 sq.: *Μέτεισι γοῦν αὐτὸν θεήλατος κόλασις, ἐξ αὐτῆς αὐτοῦ (scil. Galerii) καταρξαμένη σαρκὸς καὶ μέχρι τῆς νιχῆς προελθοῦσα. ἀθρόα μὲν γὰρ περὶ τὰ μέσα τῶν ἀπορρήτων τοῦ σώματος ἀπόστασις γίγνεται αὐτῷ, εἰθ' ἔλκος ἐν βάθει συριγγῶδες, καὶ τοῦτων ἀνίατος νομὴ κατὰ τῶν ἐνδοτάτων σπλάγχνων, ἀφ' ὧν ἄλεκτόν τι πλῆθος σκωλήκων βρῦειν, θανατώδη τε ὁδμὴν ἀποπνέειν (also Krebs mit fauligem Zerfall der Gewebe), τοῦ παντὸς ὄγκου τῶν σωματῶν ἐκ πολυτροφίας αὐτῷ καὶ πρὸ τῆς νόσου εἰς ἑπερβολὴν πλῆθους πιμελῆς μεταβεβληκότος, ἦν τότε κατασπεῖσαν ἀφόρητον καὶ φρικτοτάτην τοῖς πλησιάζουσι παρέχειν τὴν θάνατον (vgl. die Schilderung der Krankheit des Judas). ἰατρῶν δ' οἷν οἱ μὲν, οὐδ' ὄλωσ' ἵπομεῖναι τὴν τοῦ θυσώδους ἐπερβάλλουσαν ἀτοπιάν οἰοί τε, κατεσφάττοντο (!), οἱ δὲ διψηκότος τοῦ παντὸς ὄγκου καὶ εἰς ἀνέλπιστον σωτηρίας ἀποπεπτωκότος μηδὲν ἐπικουρεῖν δυνάμενοι, ἀηλεῶς ἐκτείνοντο (!). In der Schrift de vita Constantini hat Eusebius die Schilderung wiederholt (I, 57, 2) und auch hier die „Würmer“ nur nebenbei erwähnt, aber doch nicht ganz zu streichen vermocht. Mit raffinirter Kunst und nicht ohne pathologische Kenntnise, aber auch nicht ohne Rohheit und Schadenfreude hat der Verfasser der Schrift de mortibus persecutorum (c. 33) eben diese Krebskrankheit des Galerius geschildert. Es ist die ausführlichste Krankengeschichte, die wir aus christlicher Feder in vorkonstantinischer Zeit besitzen. Die „Würmer“ fehlen auch hier nicht, sie sind aber minder discret behandelt als von Eusebius: „Iam XVIII. annus agebatur, cum percussit eum (Galerium) deus insanabili plaga. nascitur ei ulcus malum in inferiori parte genitalium serpitque latius, medici secant, curant. sed inductam iam cicatricem scindit vulnus et rupta vena fluit sanguis usque ad periculum mortis. vix tamen cruor sistitur. nova ex integro cura. tamen perducitur ad cicatricem. rursus levi corporis motione vulneratur; plus sanguinis quam ante decurrit. albescit ipse atque absumptis viribus tenuatur, et tunc quidem rivus cruoris inhibetur. incipit vulnus non sentire medicinam: proxima quaeque cancer*

eine Krebskrankheit; aber sie können es doch nicht lassen, die „Würmer“ zu erwähnen.

Lehrreicher als diese Geschichten sind die Schilderungen der grossen Volkskrankheiten, die bekanntlich im 2. und 3. Jahrhundert in römischen Reich furchtbar wütheten. Es war vor Allem die Pest, die immer wieder aus dem Osten resp. Süden eingeschleppt wurde und die Provinzen des grossen Reiches verheerend durchzog. Für die Christen bedeutete sie ein doppeltes Unglück; denn von den Tagen des Antoninus Pius an galten sie als die „Pestbereiter“ — Plinius hat in dem berühmten Brief an Trajan das Christenthum selbst die „Seuche“ genannt, welche

invadit, et quanto magis circumsecatur latius saevit, quanto curatur increscit —

..... cessere magistri
Phillyrides Chiron, Amythaoniusque Melampus.

undique medici nobiles trahuntur. nihil humanae manus promovent. confugitur ad idola. Apollo et Asclepius orantur, remedium flagitatur. dat Apollo curam. malum multo peius augetur. iam non longe perniciēs aberat et inferiora omnia corripuerat. computrescunt forinsecus viscera et in tabem sedes tota dilabitur. non desinunt tamen infelices medici vel sine spe vincendi mali fovere, curare. repercussis medullis malum recidit introrsus et interna comprehendit, vermes intus creantur. odor ita autem non modo per palatium, sed totam civitatem pervadit. nec mirum cum iam confusi essent exitus stercoris et urinae. comestum a vermibus et in putredinem corpus cum intolerandis doloribus solvitur —

Clamores simul horrendos ad sidera tollit,
Quales mugitus fingit saucius taurus.

Adponebantur ad sedem fluentem cocta et calida animalia, ut vermiculos eliceret calor. queis resolutis inaestimabile scatebat examen, et tamen multo maiorem copiam tabescendorum viscerum perniciēs foecunda generaverat. iam diverso malo partes corporis amiserant speciem. superior usque ad vulnus aruerat, et miserabili macie cutis lurida longe inter ossa consererat. inferior sine ulla pedum forma in utrum modum inflata discreverat. et haec facta sunt per annum perpetem cum iam totius corporis membra defluerent, horrenda tabe consumptus est.“ Der Verfasser dieser Schrift ist unbekannt. Lactantius' Autorschaft ist nicht sicher. Man könnte an einen christlichen Arzt als Verfasser denken; jedenfalls beruhen die Mittheilungen auf ärztlichen Berichten, die dann tendenziös gesteigert sind. — Ein siebenjähriger Knabe, Dinokrates, der an Krebs (Lupus oder Noma) gestorben ist, wird in den echten Acten der Perpetua (c. 7) erwähnt: „Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis annorum VII, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus.“

Stadt und Land durchzieht —, nach denen das Volk ja heute noch sucht, wenn eine tödtliche Seuche auftritt. Die Christen mussten Dürre und Hungersnoth („Non pluit Juppiter, duc ad Christianos“) ebenso büssen, wie jegliche Epidemie¹⁾. In Bezug auf die grosse Pest in der Mitte des 3. Jahrhunderts²⁾ besitzen wir zwei zeitgenössische Schilderungen aus christlicher Feder. Dionysius, Bischof von Alexandrien, schreibt³⁾: „Jetzt ist Alles voll Jammer, Alle trauern und die ganze Stadt wiederhallt von Wehklagen ob der Menge der Todten und derer, die noch täglich sterben. Denn wie in Betreff der Erstgeborenen der Ägyptier geschrieben steht, so erhob sich auch jetzt ein gewaltiger Weheruf; denn es giebt kein Haus, worin sich nicht ein Todter befände . . . Die Krankheit verschonte auch uns (Christen) nicht, obwohl sie mehr unter den Heiden wüthete . . . Die Meisten unserer Brüder schonten aus überschwänglicher Nächsten- und Bruderliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest zusammen. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie liebevoll, pflegten sie um Christi willen und schieden freudigst zugleich mit ihnen aus dem Leben; denn sie erfüllten sich mit dem Krankheitsstoff der Anderen, leiteten die Krankheit von ihren Nächsten auf sich herüber und nahmen bereitwillig deren Schmerzen in sich auf. Ja viele starben selbst, nachdem sie Anderen durch ihre Pflege die Gesundheit wieder verschafft und deren Tod gleichsam auf sich verpflanzt hatten . . . Auf diese Weise starben die Edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakonen und hochgefeierte Männer aus der Gemeinde. Diese Art des Todes aber scheint als Frucht grosser Frömmigkeit und starken Glaubens dem Märtyrertode in keiner Weise nachzustehen⁴⁾. Sie nahmen die Leichname der Heiligen auf ihre Arme und auf ihren Schooss, drückten ihnen die Augen zu und schlossen ihnen den Mund, trugen sie auf ihren Schultern, legten sie zurecht, drückten sie

1) Tertull. ad nat. I, 9: „Si Libitina vastavit, Christianorum meritum.“

2) Sie stammte aus Äthiopien, s. Euseb., Chronic. ad ann. 2269 Abr. Im J. 250 brach sie aus und wüthete noch im J. 262, vielleicht bis 270 s. Tillemont, Mém. IV, p. 50.

3) Bei Euseb., h. e. VII, 22.

4) Hiermit wendet sich der Bischof an jene lohnbegierigen Christen, die da glaubten, es entgingen ihnen die hohen himmlischen Belohnungen, wenn sie an der Pest und nicht als Märtyrer stürben; vgl. Cyrian, de mortal. 17.

an sich, umfassten sie (!), wuschen und bekleideten sie und hatten in kurzer Zeit dasselbe Schicksal, da immer die Übriggebliebenen ihren Vorgängern folgten. Bei den Heiden aber fand das grade Gegentheil statt. Sie stiessen diejenigen, welche krank zu werden begannen, von sich, flohen von den Theuersten hinweg, warfen die Halbtodten auf die Strassen und liessen die Todten unbeerdigt liegen. Dadurch suchten sie sich der Ansteckung und dem allgemeinen Sterben zu entziehen. Allein trotz aller angewandten Mittel konnten sie ihm nicht leicht entgehen.“ Solche Mittel (Präservativmassregeln) erwähnt Rufin einmal beiläufig¹⁾.

Ausführlicher sind die Schilderungen, welche der carthaginiensische Bischof Cyprian von eben dieser Pest und ihren Folgen gegeben hat. Vor Allem aber hat er, um seine Gemeinde zu stärken, zu trösten und zu ermahnen, in jenem Pestjahre den Tractat „Von der Sterblichkeit“ geschrieben, der zu den besten Arbeiten des grossen Bischofs gehört. Diesen Tractat muss man lesen, um die Wärme und Überzeugungskraft, den Ernst und die treue Sorge dieses Hirten kennen zu lernen. Wie hat er die Kleinmüthigen getröstet, die Verzagten gestärkt, die Feigen ermahnt und die Muthigen angefeuert! Wie verstand er es, das Gottvertrauen wachzurufen und das Unglück als eine Prüfung und als eine Wahlschlacht darzustellen! Nur einige Abschnitte seien hervorgehoben. In c. 14 wird die Krankheit selbst geschildert: „Der Umstand, dass der Leib in der heftigsten Kolik die Kräfte ausfliessen lässt, dass in dem wunden Schlund ein tief innerlich entzündetes Feuer aufbrennend tobt, dass durch fortwährendes Erbrechen die Gedärme geschüttelt werden, dass durch Blutandrang die Augen sich entzünden, dass Einigen die Füsse, Anderen andere Körpertheile, weil von der verderblichen Fäulniss angesteckt, abgenommen werden müssen, dass in Folge des Verlustes oder der Einbusse der Leibeskräfte Lähmung eintritt und nun die Beine bewegungslos werden oder das Ohr taub, das Auge blind wird — dies dient zur Erweisung des Glaubens. Wider so viele Angriffe der Verheerung und des Todes mit unerschütterlicher Geistes-

1) Rufin, Vorrede zur KGesch. (Migne XXI p. 461): „Peritorum dicunt esse medicorum, ubi imminere urbibus vel regionibus generales viderint morbos, providere aliquod medicamenti vel poculi genus, quo praemuniti homines ab imminente defendantur exitio.“

kraft zu streiten, welche Seelengrösse ist das! Wie erhaben ist es, unter den Trümmern des Menschengeschlechts aufrecht zu stehen und nicht mit denen, die keine Hoffnung auf Gott haben, am Boden zu liegen!“ In c. 8 weist der Bischof die ernstlich zurecht, welche meinen, die Christen müssten von dergleichen Plagen verschont bleiben, die nur die Heiden mit Recht trafen: „Als ob ein Christ deshalb gläubig geworden wäre, um frei von der Berührung der Übel die Welt und das irdische Leben in Freuden zu geniessen!“ In c. 16 zeigt er, wie die Pest zu einer heilsamen Erprobung wird: „Wie wichtig ist, geliebteste Brüder, wie vortrefflich, wie gelegen, wie nothwendig, dass die gegenwärtige Pest und Seuche, die so schrecklich und verderblich erscheint, die innere Beschaffenheit eines Jeden an den Tag bringt und die Gesinnungen des Menschengeschlechts prüft, ob die Gesunden den Kranken Dienste leisten, ob die Verwandten ihren Angehörigen liebevoll zugethan sind, ob sich die Herren ihrer leidenden Sklaven erbarmen, ob die Ärzte die fliehenden Kranken nicht verlassen, ob die Brutalen nun ihre rohe Heftigkeit unterdrücken, ob die Raubstüchtigen das bisher unersättliche Feuer leidenschaftlicher Habgier wenigstens aus Furcht vor dem Tode auslöschen, ob die Stolzen ihren Nacken beugen, ob die Gottlosen ihre Frechheit zügeln, ob bei dem Dahinsterben ihrer Theuern die Reichen nun endlich Anderen etwas spenden und schenken, da sie ohne Erben hinscheiden.“

Welchen Einfluss die Pest auf viele heidnische Einwohner Carthagos ausübte, schildert Cyprian in seiner Schrift „An Demetrian“ (c. 10 f.). Dem Charakter der punischen Carthager gemäss zeigten sich die Folgen der Pest bei denen, die noch eine Spanne zu leben hatten, nicht in wüstem, schwelgerischem Treiben, wie später in Florenz, sondern in Ausbrüchen schamloser Habsucht: „Durch die Pest und die Seuche sind die verbrecherischen Gesinnungen und Thaten Vieler theils aufgedeckt, theils gesteigert worden. Den Kranken wird keine Barmherzigkeit erwiesen und den Sterbenden lauern Habsucht auf und Raub. Dieselben, die feige sind, wo es einen Liebesdienst gilt, werden verwegen, wo es sich um ruchlosen Gewinn handelt; fliehend vor dem Todeskampf der Sterbenden greifen sie gierig nach der Habe der Verstorbenen, so dass die Unglücklichen in ihrer Krankheit wohl deshalb im Stiche gelassen

worden sind, damit sie nicht, wenn sie gepflegt worden wären, wieder genäsen. Denn der hat den Untergang des Kranken gewollt, der über das Vermögen des Dahinscheidenden herfällt. Selbst dieser entsetzliche Schrecken der Verheerungen vermag nicht ein reines Leben zu erzeugen, und während das Volk zu Hauf hinstirbt, denkt Niemand daran, dass er auch sterblich sei. Überall ein wildes Jagen, Rauben und Besitz-Ergreifen! Die Maske ist abgeworfen: man sucht nur noch zu erbeuten; jede Minute ist kostbar. Wie wenn's erlaubt wäre, wie wenn's sein müsste, wie wenn der, der nicht raubt, Schaden und Nachtheil hätte, so eilt Jeder zum Rauben. Bei den professionsmässigen Räubern findet sich immerhin noch eine Art von Scheu bei den Verbrechen; sie lieben abgelegene Höhlen und verlassene Einöden, und die Frevelthat wird von ihnen so verübt, dass sie mit dem Schleier der Dunkelheit und der Nacht verhüllt wird. Die Habsucht aber wüthet am hellen Tage und, sich sicher fühlend durch ihre eigene Frechheit, stellt sie die Schergen ihrer zügellosen Begierde auf offenem Marktplatz auf. Daher die Urkundenfälscher, daher die Giftmischer, daher mitten in der Stadt die Meuchelmörder, die eben so rasch zur Frevelthat sind als sie straflos freveln. Der Bösewicht begeht das Verbrechen und kein Rächer findet sich. Die Furcht vor dem Ankläger oder Richter hat aufgehört. Die Verbrecher geniessen Straflosigkeit, weil die Verzagten schweigen, die Mitschuldigen sich fürchten und die Richter sich erkaufen lassen.“

Von diesem düsteren Hintergrunde hebt sich das Bild des Bischofs leuchtend ab. Sein Biograph Pontius hat ein Capitel seiner Lebensbeschreibung dem Verhalten Cyprian's in der Pestzeit gewidmet¹⁾. „Ein Verbrechen wäre es, es zu verschweigen“, ruft er aus. Hervorgehoben sei besonders, dass der Bischof es aufs ernstlichste den Christen ans Herz gelegt hat, nicht nur die Glaubensgenossen in dienender Liebe zu pflegen, sondern auch die Feinde und Verfolger, damit sie Kinder ihres Vaters seien, der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse.

Einer epidemisch auftretenden Krankheit sei hier gedacht, die nach Eusebius²⁾ während der maximinischen Verfolgung in

1) S. c. 9.

2) Hist. eccl. IX, 8 init.

Palästina ausbrach: „Zur Pest kam noch eine andere Krankheit. Sie bestand in einem Geschwür, das von seinem feurigen Aussehen den Namen trägt und Karbunkel (Kohle) genannt wird. Diese Krankheit verbreitete sich nach und nach über den ganzen Körper und versetzte die von ihr Befallenen in grosse Gefahr. Besonders aber wurden in der Mehrzahl der Fälle die Augen betroffen, und so zog die Krankheit einer grossen Menge von Männern, Weibern und Kindern Erblindung zu.“ An die Pocken ist nicht zu denken; eine bösartige Karbunkelkrankheit ¹⁾ kennt auch Galen.

Die grossen Volksalamitäten, welche sich fast ununterbrochen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts folgten, bestärkten die Christen immer wieder in der Annahme, dass das Ende der Welt nahe sei. Hiess es doch im Evangelium ²⁾ von der Endzeit: „Es wird sich empören ein Volk über das andere, und ein Königreich über das andere, und werden sein Pestilenz und theure Zeit und Erdbeben hin und wieder.“ Und von den in der Offenbarung Johannis geschilderten vier apokalyptischen Reitern wurde der Eine auf fahlem Pferde als die Pest gedeutet ³⁾. „Nun sieh“ — ruft Cyprian angesichts der furchtbaren Seuche aus — „die Welt wankt und fällt und bezeugt ihren Einsturz bereits nicht durch das Alter, sondern durch das Ende der Dinge“ ⁴⁾. Ausführlicher noch hat er diesen Gedanken in der Schrift „An Demetrianus“ ausgesprochen ⁵⁾. Hier haben wir die klassische Stelle für die bis auf den heutigen Tag in jeder älteren Generation populäre Meinung, die Welt werde immer hinfälliger und schlechter. Den Alten erscheint ihre Jugend als eine goldene Zeit, und sie finden, dass die Gegenwart nicht mehr so kräftig, frisch und jung sei, weil sie es selber nicht mehr sind. Bei lebendig erregten Christen kommt häufig noch die Erwartung des nahen Weltendes hinzu, bei sittlich gereiften die bessere Erkenntniss in Bezug auf die Herrschaft der Sünde. „Du musst allem zuvor wissen“, hält Cyprian dem Demetrian entgegen, „dass die Welt bereits alt geworden, dass sie nicht

1) *Ἀνθράκωσις*.

2) S. Matth. 24, 7; Luc. 21, 11.

3) Apoc. 6, 8.

4) De mortal. 25.

5) C. 3 u. 4.

mehr in der Fülle der Kraft steht, in der sie früher gestanden, noch derselben Frische und Stärke sich erfreut, wodurch sie ehemals sich auszeichnete. Das kündet, auch wenn wir Christen schweigen und dafür keine Beweise aus den h. Schriften und den göttlichen Vorhersagungen beibringen, bereits die Welt selber und bezeugt ihren Untergang durch den augenscheinlichen Zerfall der Dinge. Nicht mehr ist im Winter die Fülle des Regens zum Wachsthum der Saaten so reichlich; nicht mehr ist im Sommer die Sonnenhitze zur Reife des Getreides so gross; nicht mehr lachen die Lenze mit lauen Lüften so wonnig, noch sind die Herbstfrüchte an Baumfrüchten so ergiebig. Weniger wird aus den durchwühlten und erschöpften Bergen an Marmorblöcken ausgegraben, weniger liefern die bereits ausgebeuteten Gruben Schätze von Gold und Silber, und die geringhaltigen Erzadern nehmen täglich ab. Es nimmt ab und vermindert sich auf den Fluren der Ackersmann, auf dem Meere der Schiffer, der Soldat im Lager, die Rechtschaffenheit auf dem Markte, die Gerechtigkeit bei Gericht, in Freundschaften die Eintracht, in den Künsten die Erfahrung, in den Sitten die Zucht. Glaubst Du wirklich, bei einem alternden Dinge könne noch die reiche Lebenskraft vorhanden sein, von der es früher zur Zeit frischer und kräftiger Jugend strotzte? Abnehmen muss nothwendig Alles, was, weil sein Ende schon ganz in der Nähe, dem Niedergang und dem Letzten sich zuneigt. So sendet die Sonne bei ihrem Untergang die Strahlen mit weniger hellem und feurigem Glanze, so wird der Mond, wenn sein Lauf bereits abwärts neigt und seine Hörner zu wachsen aufhören, durchsichtiger; und der Baum, der vorher grün und fruchtbar gewesen, wird nachher, wenn seine Äste verdorren, unfruchtbar und vor Alter hässlich, und die Quelle, die vorher aus überströmenden Adern reichlich hervorsprudelte, versiegt im Alter und presst kaum noch einige Tropfen aus. Dasselbe Urtheil ist der Welt gesprochen; dies ist das Gesetz Gottes, dass Alles, was entsteht, vergeht, und dass Alles, was währt, altert, dass das Starke schwach wird und das Grosse klein und, wenn es schwach und klein geworden, ein Ende nimmt. Du legst es den Christen zur Last, dass Alles abnimmt, während die Welt altert. Wie, wenn auch die Greise es den Christen zur Last legten, dass sie sich im Alter nicht mehr so wohl befinden, dass sie nicht mehr so wie früher eines feinen Gehörs sich

erfreuen, schneller Füsse, scharfer Augen, ausdauernder Kraft, gesunder Säfte, starker Glieder, und dass man es, während ehemals die Lebensdauer der Menschen, langwährend, acht- und neunhundert Jahre überstieg, gegenwärtig kaum bis zum hundertsten Jahre bringen kann? Grauköpfe sehen wir unter den Knaben; die Haare fallen aus, bevor sie wachsen, und das Leben hört nicht auf mit dem Greisenalter, sondern fängt mit ihm an. So eilt die junge Generation bereits in ihrer Entstehung dem Ende zu; so artet in Folge des Altern der Welt Alles aus, was heute geboren wird, so dass man sich nicht wundern darf, wenn alles Einzelne in der Welt dahinzuschwinden anfängt, da die ganze Welt selbst bereits im Zeichen des Dahinschwindens und des Endes steht.“ — Namentlich in den Zeiten schwerer Verfolgungen steigerte sich bei den Christen die Erwartung des Weltuntergangs. Diese Verfolgungen verursachten auch bei einigen Christen schwere Gemüthsstörungen und nervöse Krankheiten, vor Allem bei solchen, die zu schwach waren, den Conflict zwischen dem christlichen Gewissen und dem Trieb der Selbsterhaltung zu bestehen. Ein Mann wurde, nachdem er vor Gericht den Glauben verleugnet hatte, plötzlich stumm; eine Frau zerbiss sich ihre Zunge und starb. Diese Fälle erzählt Cyprian (de lapsis 24). Auch unwürdiger Abendmahlsgenuss hatte nervöse Störungen und Krankheiten zur Folge. Nicht wenige Fälle dieser Art mögen der Legende angehören; andere aber mögen sich wirklich zugetragen haben. Man glaubte an die schädlichen Folgen eines unwürdigen Genusses (s. schon I. Cor. 11, 29 f.), und desshalb traten sie bei Einigen wirklich ein.

V. Exorcismen.

Im Zeitalter Christi ist der Glaube an dämonische Besessenheit sehr verbreitet gewesen, und demgemäss nahm auch der Wahnsinn häufig die Form an, dass die Kranken sich von einem oder mehreren bösen Geistern besessen glaubten. Diese Form

des Wahnsinns kommt auch heute noch vor, ist aber selten, weil in weiten Kreisen der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Dämonen erloschen ist. Die Erscheinungsformen aber, in denen der Wahnsinn sich ausprägt, sind stets abhängig von dem allgemeinen Zustande der Cultur und der Vorstellungen der Gesellschaft. Wo das religiöse Leben noch erregt ist und wo zugleich ein starker Glaube an die unheimliche Thätigkeit böser Geister herrscht, da bricht auch jetzt noch sporadisch die „Besessenheit“ aus. Neuere Fälle haben sogar gezeigt, dass ein überzeugter „Geisterbeschwörer“, namentlich ein religiöser, in seiner Umgebung unfreiwillig „Besessenheit“ erst hervorruft, um sie dann zu heilen. Auch wirkt die „Besessenheit“ ansteckend. Ist erst ein Fall der Art in einer Gemeinschaft vorgekommen und bringt der Kranke selbst oder gar der Geistliche denselben in Zusammenhang mit der allgemeinen und besonderen Sündhaftigkeit, predigt er darüber und richtet erschütternde Worte an die Gemeinde, verkündet er, dass hier wirklich der Teufel sein Spiel treibe, so folgt dem ersten Fall bald ein zweiter und dritter¹⁾. Dabei treten die wunderbarsten, im Einzelnen noch vielfach unerklärten Erscheinungen ein. Das Bewusstsein des Kranken, sein Wille und seine Actionssphäre verdoppeln sich. Mit vollster subjectiver Wahrhaftigkeit — Schwindeleien laufen natürlich immer mit unter — fühlt er sich selbst und dazu ein zweites Wesen in sich, welches ihn zwingt und beherrscht. Er denkt, fühlt, handelt bald als der Eine, bald als der Andere, und von der Überzeugung, ein Doppelwesen zu sein, durchdrungen, bestärkt er sich selbst und seine Umgebung durch klug ersonnene wenn auch innerlich erzwungene, Handlungen in diesem Glauben. Abgenöthigter Selbstbetrug, schlaue Activität und hilfloseste Passivität sind in unheimlicher Weise verbunden und vollenden das

1) Wie die krankhaften geistigen Zustände, besonders die Visionen, welche die Christen in den Gemeindeversammlungen befielen, von der eben gehörten Predigt abhängig waren, dafür bietet Tertull. de anima 9 ein schönes Beispiel. Eine Schwester, erzählt dieser, sah in der Vision eine Seele in leiblicher Gestalt, nachdem Tertullian eben über die Seele und zwar wahrscheinlich über die Körperlichkeit der Seele gepredigt hatte. Er fügt ganz unbefangen selbst hinzu, dass die Visionen ihren Inhalt aus der eben gehörten Schriftverlesung, aus Psalmen und aus den Predigten zu erhalten pflegen.

Bild einer seelischen Krankheit, die in der Regel auch die höchste Empfänglichkeit für die „Suggestion“ zeigt und deshalb zur Zeit häufig noch einer wissenschaftlichen Analyse spottet, es Jedem freilassend, besondere geheimnisvolle Kräfte hier wirksam zu denken. Es giebt auf diesem Gebiete Thatsachen, die man nicht weglegnen kann und doch nicht zu erklären vermag ¹⁾. Aber noch mehr: es giebt hier „Krankheiten“, von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser „Krankheit“ ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels. Von dieser „Besessenheit“ ist hier nicht die Rede; denn sie besteht nur für den Glauben oder Unglauben.

Wo die Krankheit bei Menschen gewöhnlichen Schlags und im Zusammenhang mit der Religion auftritt, da ist die Prognose keine ungünstige. Die Religion, welche sie zur Reife bringt, vermag sie in der Regel auch zu heilen. Vor allem der christlichen Religion wohnt diese Kraft inne. Wo ein leeres oder sündhaftes, fast dem Tode verfallenes Leben plötzlich durch die Predigt dieser Religion erweckt wird und der Schrecken über die Knechtschaft des Bösen in die Vorstellung wirklicher Besessenheit übergeht, da wird die Botschaft von der Gnade Gottes die in Jesus Christus erschienen ist, die gebundene Seele wieder befreien. Die Blätter der Kirchengeschichte vom Anfang bis auf den heutigen Tag legen dafür Zeugnis ab. Wenn sie in unserer Zeit nur mit wenigen Zeilen, in den ersten drei Jahrhunderten bis zum Rande beschrieben sind, so ist der Grund nicht in den selteneren Heilungen, sondern in dem selteneren Auftreten der Krankheit zu suchen.

Die blosse Botschaft, die christliche Predigt allein genügt freilich nicht, um die Krankheit zu heilen. Hinter ihr muss ein überzeugter Glaube, eine von diesem Glauben getragene Person stehen. Nicht das Gebet heilt, sondern der Beter, nicht die Formel, sondern der Geist, nicht der Exorcismus, sondern der

1) Vgl. das Lebensbild Blumhards von Zündel (1881), Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris 1885, Derselbe, *Les maladies de la mémoire*, Paris 1881, und *Les maladies de la volonté*, Paris 1883. S. auch das Werk von Jundt, *Rulman Merswin. Un problème de psychologie religieuse*, Paris 1890, besonders p. 96 ff., ferner die Untersuchungen von Forel und Krafft-Ebing.

Exorcist. Nur wo die Krankheit, wie wir das von nicht wenigen Fällen des 2. Jahrhunderts voraussetzen müssen, epidemisch und fast gewöhnlich geworden ist, ja sogar etwas Conventionelles bekommen hat, da genügen auch conventionelle Mittel. Der Exorcist wird zum Magnetiseur, wohl auch zum betrogenen Betrüger. Aber wo eine starke Individualität vom Dämon des Schreckens um sich selber betrogen wird und die Seele wirklich erschüttert ist durch die Macht der Finsterniss, die sie besitzt und der sie doch bereits entfliehen will, da muss ein starker heiliger Wille von aussen den gebundenen Willen befreien. Dort und hier handelt es sich um das, was man aus Verlegenheit in neuerer Zeit „Suggestion“ nennt; aber anders „suggerirt“ der Prophet, anders der professionelle Exorcist.

Der Glaube an die Wirksamkeit der Dämonen hat sich in der Form, wie wir ihn in den jüngsten Büchern des griechischen Alten Testaments, im Neuen Testament und in den jüdischen Schriften der Kaiserzeit finden, verhältnissmässig spät bei den Juden entwickelt. Damals aber stand er in vollster Blüthe¹⁾. Um dieselbe Zeit begann er auch bei den Griechen und Römern Überhand zu nehmen. Es ist bisher noch nicht erklärt worden, wie diese dazu gekommen sind. Dass die Form des Dämonenglaubens, wie wir sie vom 2. Jahrhundert an überall im Reiche verbreitet finden, lediglich auf jüdische oder gar auf christliche Einflüsse zurückzuführen sei, ist höchst unwahrscheinlich. Aber ihren Beitrag zur Einbürgerung des Glaubens, oder richtiger zur Entwicklung des altgriechischen und dann auch von den Philosophen (Plato) genährten Geisterglaubens in einer ganz bestimmten Richtung, mögen diese Religionen ebenso geliefert haben wie andere orientalische, vor allem die ägyptische²⁾, deren Priester von alten Zeiten her berühmte Exorcisten waren. Im zweiten Jahrhundert gab es einen Stand von Exorcisten, wie es heute

1) S. die interessante Stelle Joseph. Antiq. VIII, 2, 5: *Πάρεσχε Σολομῶνι μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπιφθᾶς τε συνταξάμενος αἰς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπος ἐξορκῶσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδοῦμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἢ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.* Man vergleiche die Geschichte, die nun folgt. Die Juden müssen im Reiche als Exorcisten bekannt gewesen sein.

2) Auch die persische.

neben den gelehrten Ärzten „Naturärzte“ giebt. Aber verständige Leute waren doch skeptisch, und der grosse Jurist Ulpian — es war dies damals eine ebenso brennende Frage wie heute — wollte sie nicht in den Stand der Ärzte eingerechnet wissen: freilich war es ihm sogar zweifelhaft, ob die „Specialisten“ Ärzte im Sinne des Gesetzes seien¹⁾.

Das Eigenthümliche des Dämonenglaubens im 2. Jahrhundert besteht erstlich darin, dass er aus den dunklen unteren Schichten in die oberen, selbst in die Literatur, empordringt und eine ungleich wichtigere Sache wird wie ehemals, zweitens dass er keine kräftige naive öffentliche Religion mehr neben sich hat, die ihn niederhält, ferner dass die bisher als sittlich indifferent gedachte Macht des Dämon sich in die Vorstellung von der Schlechtigkeit desselben wandelt, und endlich in der individuellen Application des neuen Glaubens, die dann auch die seelischen Krankheiten zu ihrer Folge hatte. Fasst man diese Momente zusammen, so ist die ausserordentliche Verbreitung des Dämonenglaubens und die zahlreichen Ausbrüche der dämonischen Krankheit auf das Zusammenwirken der bekannten Thatsachen zurückzuführen, dass in der Kaiserzeit das Zutrauen zu den alten Religionen dahinschwand, das Individuum aber als freies und unabhängiges sich zu fühlen begann und darum auch auf seinen eigenen Kern und die eigene Verantwortung stiess. Von keiner Überlieferung mehr gezügelt und gehalten, irrt es unter den zu leblosen Fragmenten gewordenen, zusammengewürfelten Überlieferungen einer im Untergang begriffenen Welt umher, bald diese, bald jene hervorsuchend, um schliesslich oft, von Furcht und Hoffnung getrieben, am Absurdesten einen trügerischen Halt zu finden oder an ihm zu erkranken²⁾.

In diese Situation ist das Evangelium eingetreten. Spottend hat man gesagt, es habe erst die Krankheiten erzeugt, die es zu

1) S. die merkwürdige Stelle Dig. L, XIII, c. 1, § 3: „*Medicos fortassis quis accipiet etiam eos, qui alicuius partis corporis vel certi doloris sanitatem pollicentur: ut puta si auricularius, si fistulae vel dentium, non tamen si incantavit, si imprecatus est, si, ut vulgari verbo inpostorum utar, si exorcizavit: non sunt ista medicinae genera, tametsi sint, qui hos sibi profuisse cum praedicatione adfirmant.*“

2) Von einer „*σοφία δαμονιώδης*“ redet der Jakobusbrief (3, 15).

heilen verkündete. Aber der Spott, in einzelnen Fällen berechtigt, fällt in der Hauptsache auf den Spötter zurück. Das Evangelium hat die Krankheiten zur Reife gebracht, die es dann geheilt hat. Es fand sie vor und hat sie durch seine eigene Mission gesteigert. Aber es hat sie auch geheilt, und die kühnste Phantasie vermag sich kein Bild zu machen, was aus dem Reiche des 3. Jahrhunderts, was aus der alten Welt geworden wäre ohne die Kirche. Professoren wie Libanius oder wie seine Collegen an der Hochschule zu Athen sind freilich unsterblich, und sie können sich, wesentlich unverändert, in allen Jahrhunderten erhalten; aber Völker leben nicht von der Kost der Rhetoren und Philosophen. Das alte Rom hat beim Ausgang des 4. Jahrhunderts nur einen Symmachus besessen, der Osten nur einen Synesius, aber Synesius wurde Christ.

Ich beabsichtige im Folgenden einige wichtige Nachrichten über die Besessenheit und die Heilung von Besessenen, die uns aus der alten Kirchengeschichte erhalten sind, ohne Commentar zusammenzustellen. An einer Stelle werde ich ein Bild geben von der Verbreitung und der Art des Dämonenglaubens. Tertullian hat es gezeichnet; man thut nicht gut, an Tertullian vorüberzugehen. Um den Werth, welchen die Exorcismen für die älteste Christenheit besaßen, zu würdigen, muss man sich erinnern, dass nach dem Glauben der Christen der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist, um den Satan und sein Reich zu bekämpfen. Die Evangelisten, besonders Lucas, haben das Leben Jesu als unaufhörlichen Kampf gegen den Teufel geschildert. Im Marcus-Evangelium heisst es (1, 32), man habe viele Besessene zu Jesus gebracht und er habe sie geheilt, indem er die Dämonen austrieb (1, 34). „Er liess die Dämonen nicht reden; denn sie kannten ihn“ (vgl. auch Luc. 4, 34. 41). Generell wird (1, 39) erzählt: „Er predigte in den Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“ Den zwölf Jüngern verlieh er bei der Aussendung die Macht des Exorcismus (3, 15), die sie auch sofort ausübten (6, 13; vgl. für die 70 Jünger Luc. 10, 17); aber die jerusalemischen Schriftgelehrten sagen von ihm, dass er den Beelzebul habe ¹⁾ und die Dämonen durch den Obersten der

1) Auch von Johannes dem Täufer hiess es, er sei besessen; s. Matth. 11, 18.

Dämonen austreibe (3, 22) ¹⁾. Die Geschichte von den „unsauberen Geistern“, die in die Herde Säue fahren, ist hinreichend bekannt (5, 2 ff.); sie bildet eines der seltsamsten Stücke der heiligen Geschichte, an dem sich die gläubige und rationalistische Erklärung vergebens abgemüht hat. Eine andere uns näher berührende Geschichte ist die von der besessenen Tochter des kananäischen Weibes (7, 25 ff.). Dass auch epileptische Krämpfe als Besessenheit gedeutet wurden, sowie andere nervöse Störungen (auch Stummheit, s. Matth. 12, 22; Luc. 11, 14) zeigt die Erzählung Matth. 17, 15 ff. (Luc. 9, 38 ff.). Bemerkenswerth ist, dass schon bei Lebzeiten Jesu Exorcisten, ohne von ihm besonders autorisirt zu sein, in seinem Namen Teufel beschworen. Das hat Anlass zu einem wichtigen Gespräch zwischen Jesus und Johannes gegeben (Marc. 9, 38): „Johannes sprach zu Jesus: Meister, wir sahen Einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wehrten es ihm, weil er uns nicht nachfolgte. Jesus aber antwortete: Wehret ihm nicht; denn es ist Niemand, der eine Kraftthat thut in meinem Namen und mich alsbald schmähet; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“ Aber andererseits giebt es nach einem anderen Herrnwort unter denen, die in seinem Namen Teufel austreiben, solche, die er nie erkannt hat (Matth. 7, 22). Von einer der Frauen in der Begleitung Jesu war auch später noch bekannt, dass er ihr „sieben Dämonen“ ausgetrieben hatte (Marc. 16, 9; Luc. 8, 2), und unter die Kraftthaten, mit denen alle Gläubigen ausgerüstet werden sollten, zählte man nach dem unechten Schluss des Marcus-Ev. auch den Exorcismus (16, 17) ²⁾.

Als Dämonenbeschwörer sind die Christen in die grosse Welt eingetreten, wie sie auch verkündeten, dass Christus gekommen sei, um die Werke des Teufels zu zerstören. Neben dem Beweise, den sie aus dem Alter ihrer heiligen Schriften führten, verwiesen sie auf die ihnen verliehene Kraft des Exorcismus, der die bösen Geister selbst zwingt, für die Wahrheit ihrer Religion Zeugniß zu geben. „Wir haben“, sagt Tertullian am Schluss des Apologeticus (c. 46), „euch unseren ganzen Zu-

1) Jesus selbst erklärt, dass er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, Matth. 12, 28; aber der Vorwurf scheint öfters wiederholt worden zu sein, dass er den Teufel habe und rase; s. Joh. 7, 20; 8, 48 f.; 10, 20.

2) Er ist hier sogar als erstes Stück genannt.

stand dargelegt und auch die Beweise für die Wahrheit unserer Sache, nämlich die Glaubwürdigkeit und das Alterthum der göttlichen Schriften und zweitens das Geständniss der dämonischen Mächte (für uns).“ Ein solches Gewicht legte man auf die Thätigkeit der Exorcisten! ¹⁾

In den Paulusbriefen ²⁾, in dem Briefe des Plinius und in der Didache ist von ihnen allerdings nicht die Rede. Aber seit der Zeit Justin's ist die christliche Literatur angefüllt von den Hinweisen auf die Dämonenbeschwörungen, und mindestens jede grössere Gemeinde besass Exorcisten, die ursprünglich als besonders begnadigte Menschen angesehen wurden, später aber einen eigenen Stand in der niederen Hierarchie neben den Lectoren und Subdiakonen bildeten. Indem sie zu einem eigenen Stande wurden, hörten sie auf, das zu sein, was sie früher gewesen waren. ³⁾ Die Kirche zog eine feste Grenze zwischen ihren Exorcisten, die im Namen Christi handelten, und den heidnischen Magiern, Zauberern u. dgl. ⁴⁾ Dennoch vermochte sie sich gegen gewinnsüchtige Schwindler nicht genügend zu schützen, und manche ihrer Exorcisten waren ebenso zweideutige Leute, wie ihre „Propheten“. Die hohe Schule religiöser Schwindeleien war in Ägypten, worüber sowohl Lucian's „Peregrinus Proteus“

1) In dem pseudoclementinischen Brief „über die Jungfräulichkeit“ sind Schriftvorlesung, Exorcismus und Lehre als die wichtigsten religiösen Functionen zusammengestellt (I, 10, 4). Auch die interessante Polemik II, 6, 3 ist gegen christliche Exorcisten gerichtet, die zu Spassmachern herabgesunken waren.

2) Doch s. Ephes. 6, 12; II Cor. 12, 7 u. s. w.

3) Die Geschichte des Exorcismus (bei der Taufe und als selbständige Handlung) und der Exorcisten ist viel zu umfangreich und zum Theil noch zu wenig erforscht, um hier abgehandelt werden zu können. Von den sog. Zauberpapyri, die in immer grösserer Anzahl auftauchen, ist noch Manches zu erwarten. Insofern Exorcismus und Exorcisten in das öffentliche Leben der Kirche fielen, vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien S. 39ff.; Kirchliche Disciplin S. 116ff.

4) Vgl. die Apologeten, die Schrift des Origenes c. Celsus und die Bestimmung in den Canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. VI, 4 S. 83f.): „*Ὀλωμιστής* vel magus vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigiator . . . vel qui phylacteria conficit . . . hi omnes et qui sunt similes his neque instruendi neque baptizandi sunt.“ Vgl. auch die Polemik gegen die magischen Künste der Gnostiker.

als der Brief des Hadrian an den Servian belehrt.¹⁾ Sehr frühe schon haben heidnische Beschwörer die Namen der Patriarchen,²⁾ Salomo's, ja sogar Jesu Christi in ihre Zauberformeln aufgenommen; auch jüdische Exorcisten fingen bald an, den Namen Jesu in ihre Sprüche einzuflechten.³⁾ Umgekehrt musste die Kirche ihre eigenen Exorcisten ermahnen, es nicht den Heiden nachzumachen. In dem pseudo-clementinischen Briefe „über die Jungfräulichkeit“ heisst es (I, 12): „Auch dies ziemt den Brüdern in Christo und ist gerecht und ihnen rühmlich, dass sie die besuchen, die von bösen Geistern gequält werden, und beten und Beschwörungen über sie in geziemender Weise anstellen in Bittworten, die vor Gott angenehm sind, nicht aber in glänzenden und langen Reden, wohlgesetzt und ausstudirt, um vor den Menschen als beredt und mit einem guten Gedächtniss begabt zu erscheinen. Solche Menschen gleichen in ihrem Geschwätz einem tönenden Erz oder einer klingenden Schelle und nützen denen nichts, über die sie ihre Beschwörungen anstellen, sondern bringen nur schreckliche Worte hervor, mit denen sie die Leute in Furcht jagen, nicht aber handeln sie mit wahrem Glauben nach der Lehre des Herrn, der gesagt hat: ‚Diese Art fährt nicht aus denn durch Fasten und festes und unablässiges Gebet und durch die Anspannung des Gemüths (auf Gott).‘ So mögen sie also heiliges Flehen und Beten zu Gott richten mit Freudigkeit und aller Nüchternheit und Keuschheit, ohne Hass und ohne Bosheit. So sollen wir die kranken (besessenen) Brüder und Schwestern besuchen . . . ohne Falsch und ohne Geldgier und ohne Gepränge und ohne Geschwätz und ohne Vielgeschäftigkeit, welche der Frömmigkeit fremd ist, und ohne Stolz, sondern mit dem demüthigen und bescheidenen Sinn Christi. So mögen sie die Kranken also mit Fasten und Gebet exorcisiren, nicht aber mit

1) Vopiscus, Saturn. 8: „nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.“

2) S. Orig. c. Cels. I, 22.

3) S. den Bericht über jüdische Exorcisten in der Apostelgeschichte (19, 13): „Es unterwandten sich aber auch Etliche der umlaufenden jüdischen Beschwörer (in Ephesus) den Namen des Herrn Jesus über die von bösen Geistern Besessenen auszusprechen, indem sie sagten: Ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus verkündigt.“

eleganten, gelehrt zusammengestellten und wohl disponirten Reden, sondern wie Menschen, die von Gott das Charisma der Heilung erhalten haben, zuversichtlich, zum Lobe Gottes. Durch euer Fasten und durch Flehen und beständige Nachtwachen und durch die anderen guten Werke, die ihr thut, tödtet die Werke des Fleisches durch die Kraft des heiligen Geistes. Wer so handelt, der ist ein Tempel des heiligen Geistes Gottes; ein solcher möge die Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen. . . . Der Herr hat befohlen: ‚Treibt die Dämonen aus‘, und hat die Anweisung gegeben, auch sonst zu heilen, und dazu gesprochen: ‚Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es.‘ Ein grosser Lohn von Gott wartet derer, die so handeln, die da dienen den Brüdern mit den Charismen, die ihnen vom Herrn geschenkt sind.“

Justin schreibt (Apol. II, 6): „(Der Sohn Gottes ist Mensch geworden zur Vernichtung der Dämonen.) Ihr könnt das erkennen aus dem, was unter euren eigenen Augen vorgeht. Denn Viele von den Unrigen, den Christen, haben eine grosse Anzahl Besessener in der ganzen Welt und in eurer Stadt (Rom) durch Beschwörung beim Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt, während sie von allen anderen Beschwörern und Zauberern und Arzneimischern nicht geheilt worden waren; sie heilen sie auch jetzt noch fort und fort, indem sie die Dämonen, von denen diese Menschen besessen sind, zu nichte machen und austreiben.“ In seinem Dialoge gegen die Juden (c. 85) schreibt derselbe Justin: „Jeder Dämon, der beschworen wird bei dem Namen des Sohnes Gottes und des Erstgeborenen vor aller Creatur, des durch eine Jungfrau Geborenen, des zum leidensfähigen Menschen Gewordenen und Gekreuzigten unter Pontius Pilatus von eurem Volke, und Gestorbenen und von den Todten Auferstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen — bei diesem Namen wird jeder Dämon besiegt und überwunden. Wenn ihr aber bei allen Namen der Könige oder Gerechten oder Propheten oder Patriarchen, die bei euch gewesen sind, Beschwörungen anstellt, so wird doch kein einziger Dämon überwunden werden. . . . Bereits bedienen sich eure Exorcisten, wie auch die Heiden, einer besonderen Kunst und wenden Räucherwerk an und magische Bande.“ Aus dieser Stelle geht hervor, dass die christlichen Beschwörungsformeln die Hauptstücke der Geschichte Christi

enthielten¹⁾, und dies sagt Origenes in der Schrift gegen Celsus (I, 6) mit aller Deutlichkeit: „Die Kraft des Exorcismus liegt in dem Namen Jesu, der ausgesprochen wird, indem zugleich die Hauptstücke seiner Geschichte genannt werden.“²⁾

Sehr skeptisch wird man freilich gestimmt, wenn man liest, dass die christlichen Parteien unter einander sich die Kraft des Exorcismus absprachen und die Heilungen für Irrthum oder Täuscherei erklärten. So schreibt Irenäus (II, 31, 2): „Die Anhänger des Simon und Karpokrates und die übrigen angeblichen Wunderthäter werden überführt, dass sie nicht in der Kraft Gottes, noch in Wahrheit, noch zum Segen der Menschen das thun, was sie thun, sondern zum Verderben und zur Verführung durch magische Täuschungen und jeglichen Trug, mehr schadend als nützend denen, die ihnen glauben, weil sie Verführer sind. Denn weder können sie Blinden das Gesicht schenken, noch Tauben das Gehör, noch alle Dämonen in die Flucht schlagen, mit Ausnahme derer, die sie selbst gesandt haben, wenn anders sie das vermögen.“ In Bezug auf die eigene Gemeinde aber hat sich Irenäus (a. a. O.) davon überzeugt, dass selbst Todte von ihren Mitgliedern erweckt werden. Hier, behauptet er, sei nichts Schein oder Irrthum und Trug, sondern, wie bei dem Herrn selbst, auch das Ausserordentlichste Wahrheit. „In Jesu Namen üben seine wahren Jünger, die von ihm die Gnade empfangen haben, eine heilbringende Wirksamkeit zum Wohle der anderen Menschen aus, je nachdem sie das Gnadengeschenk von ihm erhalten haben. Denn die Einen treiben die Dämonen aus gewiss und wahrhaftig; oftmals ereignet es sich dann, dass die, welche von den bösen Geistern gereinigt worden sind, den Glauben annehmen und Glieder der Kirche werden. Die Anderen haben auch eine Vorkenntniss künftiger Dinge und Gesichte und prophetische Sprüche . . . Nicht zu zählen ist die Zahl der Segnungen, welche in der ganzen Welt die Kirche, sie von Gott empfangend, im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, Tag für Tag zum Heile der Heidenwelt vollbringt, ohne Jemanden zu täuschen oder Geld zu ver-

1) Das wichtigste Stück in der Beschwörungsformel war die Erwähnung des Kreuzestodes, s. Justin, Dialog. 30. 49. 76.

2) Ἰσχύειν δοκοῦσι . . . τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἐπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν.

langen. Denn wie sie umsonst empfangen hat von Gott, so dient sie auch damit umsonst.“

Die populäre Vorstellung der ältesten Christen, wie der späteren Juden, war die, dass abgesehen von der zahllosen Menge von Dämonen, die in der Natur und in der Geschichte ihr verwegenes Spiel treiben, ein Jeder einen guten Engel zur Seite hat, der über ihn wacht, und einen bösen Geist, der auf ihn lauert.¹⁾ Lässt er sich von diesem leiten, so ist er eigentlich schon „besessen“, d. h. die Sünde selbst ist „Besessenheit“. Die sklavische Abhängigkeit, in welche der Mensch geräth, der sich seinen Trieben überlässt, ist gut beobachtet, aber die Deutung ist naiv. An dem Dämonenglauben, wie er die christliche Welt im 2. und 3. Jahrhundert beherrscht hat, lassen sich leicht die Züge nachweisen, die ihn zu einer reactionären, die Cultur bedrohenden Erscheinung stempeln. Aber man darf doch nicht vergessen, dass er in seinem Kern einen sittlichen und darum auch einen geistigen Fortschritt barg: die Aufmerksamkeit auf das Böse und die Erkenntniss der Macht der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt. Deshalb hat auch ein so hochgebildeter Geist wie Tertullian sich ganz dem Dämonenglauben hingegeben. Es ist interessant zu sehen, wie sich in seiner ausführlichen Darstellung desselben in dem Apologeticus die griechisch-römischen und die jüdisch-christlichen Elemente verbunden haben. Ich setze seine Ausführung vollständig hierher. Sie steht in dem Zusammenhang des Nachweises, dass hinter den todten Götzen aus Holz und Stein die Dämonen stecken, die aber, von den Christen gezwungen, sich als das bekennen müssen, was sie sind, nämlich als unreine Geister, nicht als Götter. An einigen Stellen klingt schon der Ton der Ironie und des Spotts über diese „armen Teufel“ an, der im Mittelalter so kräftig wurde, ohne doch den Dämonenglauben zu erschüttern. Aber im Ganzen ist die Darstellung höchst ernsthaft. Mit welchen Coefficienten das alte Christenthum belastet gewesen ist, mögen die lernen, welche heute träumen, sie besäßen es, wenn sie nur einige alte Glaubensformeln in Kraft erhielten²⁾:

1) S. z. B. den Hirten des Hermas.

2) Neben Tertullian ist es der ältere Tatian gewesen, der in seiner „Rede an die Griechen“ c. 7—18 die genaueste Darlegung der christlichen Dämonenlehre gegeben hat. Die Dämonen haben das „Fatum“ eingeführt

„Wir Christen behaupten (c. 23 f.) die Existenz gewisser geistiger Wesen. Auch der Name ist nicht neu. Die Philosophen kennen die Dämonen, da Sokrates selbst die Willensmeinung eines Dämoniums abwartete. Natürlich! soll ihn doch auch ein Dämonium von Kindheit an begleitet haben — versteht sich ein vom Guten abmahnender Geist! Alle Dichter kennen sie; auch das ungebildete Volk nennt sie häufig beim Fluchen. Denn auch ‚Satanas‘ — den Fürsten dieser schlimmen Gesellschaft — ruft es bei eben diesen Verwünschungen aus; der Seele ist die Kunde von ihm angeboren. Auch die Existenz von Engeln hat selbst Plato nicht geleugnet. Für beide Arten geistiger Wesen stehen sogar die Magier ein. Allein (nur) aus den heiligen Schriften lässt sich der Hergang erkennen, wie aus gewissen Engeln, die durch eigene Schuld verdorben sind, ein noch verdorbeneres Geschlecht von Dämonen geworden ist, das von Gott sammt den Urhebern des Geschlechts und mit dem, den wir (oben) den Fürsten genannt haben, verdammt wurde. Hier muss es genügen, ihr Wirken darzulegen. Dasselbe hat einzig das Verderben der Menschen zum Zweck. Von Anfang an arbeitete die Bosheit dieser Geister auf den Untergang der Menschen. Daher verursachen sie den Körpern Krankheiten und böse Zufälle aller Art, der Seele aber plötzliche und ausserordentliche, sie gewaltsam erschütternde Ausbrüche. Zu statten kommt ihnen bei diesen Angriffen auf Seele und Leib ihre Feinheit und Düntheit. An sich unsichtbar und jeder Wahrnehmung entzogen, erscheinen diese Geister zwar nicht im Act selber, aber im Effect sind sie häufig bemerkbar, wenn z. B. ein unerklärliches in der Luft liegendes Übel die Baum- und Feldfrüchte in der Blüthe herabwirft, im Keime erstickt, in der Reifeentwicklung schädigt, und wenn die durch eine unbekannte Ursache

und den Polytheismus. Für die Gläubigen, resp. die pneumatischen Menschen sind sie sichtbar; die „Psychiker“ vermögen sie nicht zu sehen, oder doch nur ausnahmsweise (15. 16). Die Krankheiten stammen aus den Körpern; aber die Dämonen schreiben sich die Ursache davon zu. „Bisweilen allerdings erschüttern sie selbst im Sturm ihrer unverbesserlichen Bosheit den Zustand des Leibes; doch trifft sie ein Machtwort Gottes, so erschrecken sie, fliehen davon, und der Kranke wird geheilt“ (16 extr.). Vgl. auch die oben Cap. 2 abgedruckte Stelle. Es folgt aus ihr das Zugeständniss Tatian's, dass Besessene manchmal auch ohne Beihülfe der Christen geheilt werden.

verdorbene Luft ihren pestbringenden Hauch herabschüttet. Mit derselben Heimlichkeit der Ansteckung bewirkt die Anhauchung der Dämonen und Engel auch mancherlei Verderben des Geistes durch Raserei, Wahnsinn und hässliche oder schreckliche Lüste mit verschiedenen Irrthümern, wovon der vornehmste jener ist, dass sie den besessenen und gebundenen Menschenseelen jene Götter empfehlen, um [auch] sich das beliebte, in Fettdampf und Blut bestehende Futter zu verschaffen, welches den Götzenstatuen und -bildern dargebracht wird. Und welch' eine ausgesuchtere Weide könnte es für sie geben, als dass sie die Menschen durch falsche Vorspiegelungen von dem Gedanken und der Erwägung der wahren Gottheit abbringen? Wie sie diese Vorspiegelungen bewirken können, werde ich zeigen. Jeder Geist ist befügelt; so auch die Engel und Dämonen. Daher sind sie im Augenblick überall. Die ganze Welt ist für sie ein einziger Ort. Was und wo etwas geschieht, erfahren sie ebenso schnell als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit, weil man ihr Wesen nicht kennt. Sich das zu Nutze machend, wollen sie bisweilen auch als Urheber der Dinge gelten, die sie nur ankündigen. In Bezug auf die schlimmen sind sie es in der That manchmal, in Bezug auf die guten nie. Sogar die Kenntniss der Dispositionen Gottes wissen sie zu erlangen, in früherer Zeit aus den Reden der Propheten, jetzt aus der Vorlesung der h. Schriften. Aus diesen Quellen erfahren sie manches Zukünftige und ahnen nun die Gottheit nach, während sie doch die Gabe, die Zukunft zu schauen, nur stehlen. Wie verschlagen sie bei den Orakeln die zweideutige Rede auf den möglichen doppelten Erfolg berechnen, davon wissen die Krösus' und Pyrrhus' zu erzählen Da sie in der Luft wohnen, in der Nachbarschaft der Gestirne, und mit den Wolken in Verbindung stehen, können sie sofort wissen, was sich dort vorbereitet, so dass sie den Segen, den sie schon fühlen, versprechen können. Wohlthätig sind sie fürwahr auch in ihrer Sorge für die Gesundheit! Sie schädigen nämlich zuerst, dann schreiben sie Heilmittel vor, unerhörte oder gegentheilige, um das Wunder zu markiren —, dann hören sie auf zu schädigen und gelten nun als die Heilbringer. Was soll ich also noch über die anderen Künste oder auch Fähigkeiten der betrügerischen Geisterwelt sagen? soll ich von den Trugbildern der Kastoren, von dem im Siebe

getragenen Wasser, von dem durch einen Gürtel in Bewegung gesetzten Schiff, von dem durch Berührung roth gefärbten Bart reden? — alles Dinge, die in Scene gesetzt worden sind, damit man Steine für Götter halte und den wahren Gott nicht suche.

Ferner, wenn euch die Magier Gespenster sehen lassen und die Seelen schon Verstorbener (durch Citiren) beschimpfen, wenn sie Knaben durch Misshandlung zum Hervorstossen von Orakelsprüchen zwingen, wenn sie allerlei Wunder durch marktschreierische Blendwerke aufführen, wenn sie sogar Träume senden, indem sie die hülfreiche Macht der einmal citirten Engel und Dämonen zur Verfügung haben — dass Ziegen und Tische weisagen ist ja, Dank jenen Geistern, etwas Gewöhnliches geworden, — wenn schon Magier das vermögen, um wie viel mehr wird die Geisterwelt bestrebt sein, nach eigenem Plan und auf eigene Rechnung mit allen Kräften das in Scene zu setzen, was sie schon einer fremden Unternehmung zu Gebote stellt. Oder wenn die Engel und Dämonen dasselbe bewirken wie eure Götter, wo bleibt da der Vorzug der Gottheit, die man doch für erhabener als jede andere Macht halten muss? Ist die Vorstellung nicht würdiger, sie selbst (die Dämonen) seien es, die sich zu Göttern machen, indem sie (gerade) die Dinge thun, welche den Glauben an Götter hervorrufen, als zu glauben, dass die Götter den Dämonen und Engeln gleich seien? Es ist, denke ich, nur noch eine Ortsverschiedenheit: in den Tempeln haltet ihr die für „Götter“, die ihr ausserhalb derselben nicht so nennt

Doch keine weiteren Worte — es folge jetzt die Darlegung der Thatsache; wir werden beweisen, dass „Götter“ und Dämonen dieselbe Qualität haben. Stellt hier vor euren Tribunalen irgend Jemanden auf, von dem es feststeht, dass er von einem Dämon besessen ist. Auf den Befehl eines beliebigen Christen zu reden, wird jener Geist sich ebenso gewiss als einen Dämon wahrheitsgemäss bekennen, wie er sich anderswo lügnerisch für einen Gott ausgiebt¹⁾. Ebenso möge einer von denen vorgeführt werden, die nach eurer Meinung unter der Einwirkung eines Gottes stehen, welche, an den Altären

1) Tertullian hat hier wie an anderen Stellen des Apologeticus den Mund zu voll genommen.

Luft einziehend, die Gottheit aus dem Fettdampf in sich aufnehmen, welche durch Luftausstossung wieder zu sich kommen („ructando curantur“), welche mit keuchendem Athem weissagen. Oder lasst die „himmlische Jungfrau“ selber kommen, die Regenverheisserin, ja den Äskulap selbst, den Lehrer der Arzneien, der Leute, die demnächst sterben werden, mit Scordium, Tenatium (?) und Asclepiodotum bedient — wenn sie sich nicht als Dämonen bekennen werden, weil sie nicht wagen einen Christen zu belügen, so vergiesset vor dem Tribunal das Blut dieses unverschämtesten Christen! Was kann es entscheidenderes geben als solch' einen Versuch, was zuverlässigeres als diesen Beweis? Die Wahrheit in schlichter Klarheit steht vor den Schranken; nur ihre eigene Kraft steht ihr zur Seite; jeder Argwohn ist ausgeschlossen. Behauptet ihr, dass Zauberei oder sonst eine Betrügerei hier obwalte? . . . Was kann man einwerfen gegen das, was in unverhüllter Klarheit gezeigt wird? Wenn (jene Dämonen) doch wahrhaft Götter sind, warum lügen sie (wenn wir sie beschwören), dass sie Dämonen seien? Um uns zu willfahren? Dann aber wäre bereits das, was bei euch „Gott“ ist, den Christen unterthan und hörte damit auf, Gottheit zu sein, weil sie den Menschen untergeben ist . . . Also ist das keine Gottheit, woran ihr festhaltet, weil sie, wenn sie es wäre, weder von den Dämonen, wenn sie Rede stehen, erheuchelt noch von den Göttern abgeleugnet werden könnte . . . Erkennt, dass es nur eine Gattung giebt, nämlich Dämonen; auch die „Götter“ sind nichts anderes. Sucht also nach Göttern! die, welche ihr dafür gehalten hattet, erkennt ihr nun als Dämonen!“

Tertullian sagt im Folgenden, dass die Dämonen, von Christen befragt, nicht nur sich selbst als Dämonen bekennen, sondern auch den Christengott als den wahren Gott. „Indem sie Christus in Gott fürchten und Gott in Christus, müssen sie sich den Dienern Gottes und Christi unterwerfen. Wenn wir sie berühren und anblasen, so werden sie durch die Betrachtung und Vergegenwärtigung des (zukünftigen) Feuers in Bestürzung versetzt und verlassen auf unsern Befehl die Körper (der Kranken), mit Unwillen und Schmerz und — wenn ihr zugegen seid — voll Scham. Glaubet ihnen, wenn sie über sich selber die Wahrheit sagen, die ihr ihnen glaubt, wenn sie lügen. Niemand lügt zu seiner eigenen Schande, sondern nur zu seiner Verherr-

lichung Derartige Zeugnisse eurer „Götter“ haben Übertritte zum Christenthum zur gewöhnlichen Folge.“

Im 27. Capitel des Apologeticus begegnet Tertullian dem naheliegenden Einwurf, wenn die Dämonen wirklich den Christen unterworfen wären, so wäre es unmöglich, dass die Christen hilflos den Verfolgungen, die gegen sie gerichtet werden, unterliegen. Tertullian widerlegt diese Bemerkung, indem er sagt, sie seien allerdings wie Sklaven in der Christen Gewalt, aber wie nichtsnutzige Sklaven wenden sie sich von der Furcht zum Trotz und freuen sich, wenn sie diejenigen verletzen können, welche sie fürchten. „Von weitem bekämpfen sie uns, in der Nähe flehen sie. Wie revolutionirende gefangene Sklaven, wie Sträflinge und Bergwerksarbeiter bricht auch diese Art strafgefangener Knechte wider uns, in deren Gewalt sie sich befinden, los, wohl wissend, dass sie uns nicht gewachsen sind und sich selbst nur immer mehr ins Verderben stürzen. Wir aber lassen uns mit dieser wilden Bande, gleich als wären sie noch nicht besiegt, auf einen Kampf ein, wehren uns, in dem beharrend, was sie bekämpfen, und triumphiren niemals glänzender über sie, als wenn wir für unseren hartnäckig festgehaltenen Glauben verdammt werden.“

In dem 37. Capitel fasst Tertullian noch einmal den Nutzen zusammen, den die Christen den Heiden durch ihre Exorcismen leisten: „Wenn wir nicht wären — wer würde euch jenen verborgenen, eure seelische und körperliche Gesundheit fort und fort verwüstenden Feinden — ich meine den Anläufen der Dämonen — entreissen, welche wir euch ohne Belohnung, ohne Bezahlung vertreiben?“ Dasselbe behauptet er in der Schrift an den Statthalter Scapula (c. 2): „Die Dämonen verachten wir nicht nur, sondern wir überwinden und überführen sie jeden Tag und treiben sie aus den Menschen aus, wie sehr Vielen bekannt ist“¹⁾. Diese Gabe der Christen muss also wirklich in weiten Kreisen anerkannt gewesen sein, und Tertullian spricht an mehreren Stellen so, als ob jeder Christ sie besässe²⁾. Interessant wäre es nur zu wissen, wie lange diese Heilungen von

1) S. auch die interessanten Mittheilungen de anima 1.

2) Vgl. z. B. de corona 11; auch andere christliche Schriftsteller haben sich so ausgedrückt, vgl. die Petrusrede in den pseudoclem. Homil. (IX, 19): durch die Taufe erhalten die Christen die Gabe, durch Exorcismen Andere

psychisch Kranken gedauert haben. Leider ist darüber nichts bekannt, und doch ist auf diesem Gebiete nichts häufiger als ein augenblicklicher Erfolg.

Wie Tertullian, so hat auch Minucius Felix in seinem „Octavius“ dieses Thema abgehandelt, z. Th. mit denselben Worten wie Tertullian (c. 27)¹⁾. Der Apologet Theophilus (ad Autolyc. II, 8) schreibt: „Die griechischen Dichter redeten, nicht von einem reinen, sondern von einem Irr-Geist inspirirt. Dies erweist sich deutlich daraus, dass auch Besessene manchmal und zwar bis heute im Namen des wahren Gottes exorcisirt werden und dass dann die Irrgeister selbst bekennen, sie seien Dämonen und eben diese Dämonen, die früher in jenen Dichtern wirksam gewesen.“ Hiernach ist anzunehmen, dass die Besessenen bei den Exorcismen manchmal den Namen „Apollo“ oder den der Muse ausgestossen haben. Auch Cyprian spricht noch, um d. J. 250, wie die Früheren, von den christlichen Dämonenheilungen (ad Demetr. 15): „O wenn du die Dämonen hören und in jenen Momenten sehen wolltest, wenn sie von uns beschworen, mit geistlichen Geisseln gequält und durch folternde Worte aus den besessenen Leibern ausgetrieben werden, wenn sie, mit menschlicher Stimme (!) heulend und ächzend und durch göttliche Macht die Geisselhiebe und Schläge empfindend, das kommende Gericht bekennen müssen. Komm und sieh, dass es wahr ist, was wir sagen. Und weil du sagst, dass du so sehr die Götter verehrst, so glaube doch wenigstens denen selbst, die du verehrst . . . du wirst sehen, dass wir angefleht werden von denen, die du anflehst, gefürchtet werden von denen, die du anbetest. Sehen wirst du, wie diejenigen unter unserer Hand gebunden stehen und als Gefangene zittern, zu denen du aufschaut und sie verehrst wie Despoten. Hier wirst du sicherlich in deinen Irrthümern zu Schanden gemacht, wenn du siehst und hörst, wie deine Götter auf unsere Frage sogleich kundthun, was sie sind, und selbst in

zu heilen, ἐνίοτε δὲ οἱ δαίμονες μόνον ἐνιδόντων ἑμῶν φεύξονται· ἴσασιν γὰρ τοῖς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν.

1) „Adiurati (daemones) per deum verum et solum inviti miseris corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescent gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratias curantis adspirat. sic Christiano de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacescebant etc.“

eurer Gegenwart jene ihre Blendwerke und Trügereien nicht verheimlichen können“¹⁾. Ähnlich heisst es in der Schrift „an den Donatus“ (c. 5): „Im Christenthum wird die Gabe verliehen — wenn reine Keuschheit, reiner Sinn, laute Rede waltet — zur Heilung der Kranken giftige Tränke unschädlich zu machen, Verrückte von ihrem schimpflichen Leiden durch Wiederherstellung der Gesundheit zu reinigen, Feindseligen Frieden, Gewaltthätigen Ruhe, Wüthenden Sanftmuth anzubefehlen, unreine und umherschweifende Geister, die in die Menschen fahren, um von ihnen Besitz zu nehmen, durch Drohungen und Scheltworte zum Bekenntniss zu zwingen, durch harte Rede zum Ausfahren zu nöthigen, sie unter Sträuben, Heulen, Seufzen über die Vergrösserung ihrer Pein auf die Folter zu spannen, mit Geisseln zu peitschen und mit Feuer zu brennen. So geschieht's, auch wenn man es nicht sieht; die Schläge sind verborgen, offenbar ist die Strafe. So gewinnt das, was wir schon angefangen haben zu sein, nämlich der Geist, den wir empfangen haben, (bereits) seine Herrschaft . . . Der Christ herrscht bereits mit königlichem Recht über das ganze Heer des wüthenden Gegners“²⁾.

Am interessantesten aber sind die Auseinandersetzungen zwischen Celsus und Origenes über die Dämonen und Besessenen; denn hier streiten zwei Männer mit einander, welche auf der Höhe der Bildung der Zeit stehen. Celsus behauptet, die Christen verdanken die Kraft, die sie zu haben scheinen, der Anrufung und Beschwörung gewisser Dämonen. Origenes erwidert, es sei lediglich der Name Jesu und das Zeugniss von seiner Geschichte, welche die Kraft haben, die Dämonen zu verscheuchen, ja so kräftig sei der Jesusname, dass er selbst wirkte, wenn ihn unsittliche Menschen aussprächen³⁾ (!). Beide, Celsus und Origenes, glaubten also an Dämonen, und die alte Vorstellung von der Kraft der Aussprechung gewisser „Namen“ wird von Origenes auch sonst (z. B. I, 24 f.) ausgeführt, ja er deutet eine geheime „Namenwissenschaft“ an⁴⁾, die den Eingeweihten Kräfte verleihe.

1) Vgl. auch Quod idola dei non sint 7.

2) Hierzu ist Lactantius, Divin. Inst. II, 15, IV, 27 zu vergleichen, der z. Th. die Schilderung Cyprian's wiederholt, aber das Kreuzeszeichen als Heilmittel gegen die Dämonen besonders hervorhebt.

3) Orig. c. Cels. I, 6.

4) Περὶ ὀνομάτων τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφείν.

bei der man aber wohl zusehen müsse, dass man sie in der richtigen Sprache recitirt. „Die einen sind besonders kräftig, wenn sie ägyptisch gesprochen werden, bei gewissen Geistern, deren Macht nur auf diese Dinge und Gebiete sich erstreckt; die andern aber, wenn sie in der Sprache der Perser ausgesprochen werden, bei anderen Geistern, und so weiter.“ „Zu dieser Namenwissenschaft gehört auch der Jesusname, welcher bereits unzählige Geister aus den Seelen und Leibern ausgetrieben hat und kräftig gewesen ist in Bezug auf die, aus denen sie ausgetrieben wurden“¹⁾. Auf die Thatsache des gelungenen Exorcismus beruft sich Origenes noch mehrmals (I, 46. 67). Celsus leugnet sie nicht, leugnet auch die „Wunder“ Jesu nicht, aber deutet sie ganz anders: „Die Goeten versprechen noch viel wunderbarere Dinge, und die in der Schule der Ägyptier ausgebildet worden sind, führen das Gleiche aus, jene Leute, welche für wenige Obolen auf den Märkten ihre Wunderweisheit losschlagen, Dämonen aus Besessenen austreiben, Krankheiten wegblasen, die Geister der Heroen citiren, köstliche Speisen, Tische, Backwerk und Delicatessen vorführen, ohne dass sie wirklich vorhanden sind, und, wie wenn es lebendige Wesen wären, leblose Dinge in Bewegung setzen, ihnen einen täuschenden Schein verleihend. Wenn Einer solche Dinge vollbringen kann, müssen wir ihn desshalb für „Gottes Sohn“ halten? müssen wir nicht vielmehr sagen, dass diese Dinge nur Veranstaltungen schlechter, schlimmen Dämonen ergebener Menschen sind?“ Die Christen Taschenspieler oder Zauberer oder Beides, Christus ebenfalls ein dämonischer Zauberer — das ist die eigentliche Meinung des Celsus.²⁾ Origenes giebt sich viele Mühe, diesen schwersten Vorwurf zu

1) Vgl. dazu die Aussage des Schülers des Origenes, des Bischofs Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., h. e. VII, 10, 4), über die Ursache des Ausbruchs der valerianischen Verfolgung. Hier haben heidnische und christliche Beschwörer sich gegenüber gestanden. Von diesen sagt Dionysius: „Es giebt und gab unter ihnen Viele, die durch ihre blosse Gegenwart und ihren Blick, sowie schon durch Anblasen und durch ein Wort die Blendwerke der bösen Geister zu zerstören vermögen.“ Auch sonst sind lokale Christenverfolgungen so entstanden, dass die heidnischen Priester erklärten, die anwesenden Christen verhinderten durch ihre Gegenwart die heilbringenden Opfer u. s. w.

2) Über die gnostischen Dämonenbeschwörer hat er sich (VI, 39 f. noch besonders ausgesprochen.

widerlegen¹⁾. Es gelingt ihm auch. Er kann auf die gewisse Thatsache verweisen, dass Christus all sein Wirken unter den Zweck, die Menschen zu bessern, gestellt hat²⁾. Thun das die Zauberer? Aber eine ernste Mahnung an die Kirche und an die Christen lag doch in diesem Vorwurf des Celsus, den er nicht allein erhoben hat. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte ein christlicher Geistlicher gepredigt: „Der Name des wahren Gottes wird durch uns Christen unter den Heiden verlästert; denn wenn wir die Gebote Gottes nicht erfüllen, sondern ein unwürdiges Leben führen, so wenden sich die Heiden ab und lästern und sagen, unsere Lehre sei nur ein neuer Mythos und Irrthum“³⁾. Als die Juden dem Herrn zuriefen, er habe den Teufel, da lehnten sich Bosheit und Lüge wider das Reine und Gute auf. Aber wenn seit der Mitte des 2. Jahrhunderts den Christen nicht selten zugerufen wurde, sie seien Taschenspieler oder Schwarzkünstler, so trugen nicht Wenige unter ihnen selbst die Schuld an solchem Vorwurf⁴⁾. Die „Besessenenheilungen“, von ungeistlichen Menschen als Metier betrieben, mussten bei aller Anziehungskraft, die sie besaßen, auf Besonnenere doch abstoßend wirken. Allein wirkliche Aufklärung vermochte im 3. Jahrhundert Niemand zu bringen. Christen und Heiden verstrickten sich immer mehr in den Dämonenglauben, und während sie in der Dogmatik und Religionsphilosophie den Polytheismus immer mehr verdünnten und einen sublimen Monotheismus ausarbeiteten, versanken sie im Leben immer hilfloser in die Abgründe der Geisterwelt.

1) S. z. B. I, 68.

2) S. z. B. III, 28 u. I, 68.

3) II Clem. ad Cor. 13, 3: *μῦθόν τινα καὶ πλάνην.*

4) Dass die christlichen Exorcisten gewöhnlich ungebildete Leute waren, giebt Origenes selbst zu, betont aber wiederholt und ausdrücklich, dass keine Zauberei und Schwarzkunst angewendet werde, sondern einzig das Gebet „und so einfache Beschwörungsformeln, dass sie auch der einfachste Mensch anwenden kann“ (c. Cels. VII, 4: *σὺν οὐδενὶ περιέργῳ καὶ μαγικῷ ἢ φαρμακευτικῷ πράγματι, ἀλλὰ μόνῃ εὐχῇ καὶ ὀρκώσεσιν ἀπλοστέραις καὶ ὅσα ἂν δύναιτο προσάγειν ἀπλοῦστερος ἄνθρωπος*; vgl. Comm. in Matth. XIII. 7 T. III p. 224 Lomm.).

VI. Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.

Was wir bisher zusammengestellt und betrachtet haben, das kann wie eine Sammlung von Fragmenten, ja als Curiosa und Paradoxa erscheinen. Aus dem Bereiche des Zufälligen wird es gehoben durch das, was wir in diesem letzten Abschnitt auszuführen haben.

Das Evangelium selbst ist als die Botschaft vom Heiland und von der Heilung in die Welt gekommen. Es wendet sich an die kranke Menschheit und verspricht ihr Gesundheit. Als Arzt ist Jesus in die Mitte seines Volkes getreten. „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“¹⁾. Als den Arzt des Leibes und der Seele schildern ihn die drei ersten Evangelien, und es giebt keine zutreffendere und ergreifendere bildliche Darstellung der Wirksamkeit Jesu, als die, welche uns Rembrandt auf dem Hundert-Gulden-Blatt geschenkt hat. Hier erscheint Jesus als der, der er wirklich gewesen ist, als der Heiland, der die Armen und Kranken zu sich ruft, das zerstossene Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. So kennen wir ihn aus den Evangelien; dieses Bild hält unsere Seele fest. Er spricht nicht viel von der Krankheit, sondern er heilt sie. Er erklärt nicht, dass die Krankheit gesund sei, sondern er nennt sie beim rechten Namen, aber er erbarmt sich ihrer. Nichts von Sentimentalität oder Raffinement findet sich bei ihm; auch keine feinen Distinctionen und Sophismen, dass die Gesunden eigentlich die Kranken seien und die Kranken die Gesunden. Aber er sieht Schaaren von Kranken um sich, er zieht sie an sich, und er hat nur den Trieb zu helfen. Leibes- und Seelenkrankheiten unterscheidet er nicht streng — er nimmt sie als die verschiedenen Äusserungen des einen grossen Leidens der Menschheit. Aber er kennt ihre Wurzeln; er weiss, dass es leichter ist zu sagen: „Stehe auf und wandle“, als „Dir sind deine Sünden vergeben“²⁾, und er handelt

1) Marc. 2, 17. Luc. 5, 31.

2) Marc. 2, 9.

demgemäss. Vor keiner Seelenkrankheit schreckt er zurück — Sünderinnen und Zöllner bilden seine stäte Gesellschaft —, und keine Leibeskrankheit ist ihm zu ekelhaft. In dieser Welt von Jammer, Elend, Schmutz und Verworfenheit, die ihn täglich umgiebt, bleibt er lebendig, rein und immer thätig.

So hat er Jünger und Jüngerinnen gewonnen: es ist ein Kreis von Geheilten, der ihn umgiebt¹⁾. Sie sind geheilt worden, weil sie an ihn glaubten, das heisst weil sie aus seinen Zügen und aus seinen Worten Gesundheit abgelesen haben. Die Gesundheit der Seele ist die Erkenntniss Gottes. Auf diesen

1) Eine alte edessenische Legende über Jesus hat sich an seine heilende Thätigkeit angeschlossen. Die Edessener führten am Ende des 3. Jahrhunderts ihr Christenthum, welches sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hatten, auf die apostolische Zeit zurück, und sie bewahrten einen angeblichen Briefwechsel zwischen ihrem Könige Abgar und Jesus. Dieser Briefwechsel ist uns noch erhalten (s. Euseb., h. e. I, 13). Er ist eine naive Dichtung. Der schwer erkrankte König schreibt also: „Abgar, Toparch von Edessa, entbietet Jesu, dem guten Heilande, der in der Gegend von Jerusalem erschienen, seinen Gruss. Ich habe von Dir und Deinen Heilungen gehört, die Du ohne Arznei und Kräuter vollbringst. Denn, wie erzählt wird, machst Du Blinde sehen, Lahme gehen und reinigst Aussätzige, treibst unreine Geister und Dämonen aus, heilst die, welche von langwierigen Krankheiten gequält sind und erweckst Todte. Da ich nun alles dieses über Dich gehört hatte, da stellte ich mir das Doppelte vor die Seele: entweder bist Du selbst Gott und, herabgestiegen vom Himmel, thust Du dies, oder Du bist ein Sohn Gottes, indem Du dies thust. Desswegen schreibe ich nun an Dich und bitte Dich, zu mir zu kommen und das Leiden, welches ich habe, zu heilen. Denn ich habe auch gehört, dass die Juden wider Dich murren und Dir Übles zufügen wollen. Ich habe eine sehr kleine, aber anständige Stadt, die für uns beide genügt.“ Darauf antwortet Jesus: „Selig bist Du, weil Du an mich gläubig geworden bist, ohne mich gesehen zu haben; denn es steht von mir geschrieben: Die mich gesehen haben, werden nicht an mich glauben, damit diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben. Was aber Deine Bitte zu Dir zu kommen betrifft, so muss ich hier Alles, wozu ich gesandt bin, erfüllen und darnach zu dem aufgenommen werden, der mich gesandt hat. Wenn ich aber aufgenommen sein werde, so werde ich einen meiner Jünger senden, dass er Deine Krankheit heile und Dir und den Deinigen das Leben gebe.“ Es wird nun erzählt, dass Thaddäus nach Edessa gekommen sei und den König ohne Arznei und Kräuter durch Handauflegung geheilt habe, nachdem dieser ein Glaubensbekenntniss abgelegt hatte. „Auch Abdus, der Sohn des Abdus, wurde von ihm vom Podagra geheilt.“

Fels hatte sie Jesus aus dem Schiffbruch des Lebens gerettet. Weil sie Gott als den Vater in dem Sohne erkannt haben, darum wissen sie sich als geheilt. Sie schöpfen fortan aus einem nie versiegenden Quell Gesundheit und wahres Leben.

„Ihr werdet zu mir dies Sprichwort sagen: ‚Arzt heile dich selbst‘“¹⁾ — er, der so Vielen half, schien selbst in eine immer hilflosere Lage zu kommen. Angefeindet, verleumdet, von den Oberen seines Volks mit dem Tode bedroht, verfolgt in dem Namen des Gottes, den er verkündigte, ging er dem Kreuze entgegen. Aber eben dieses Kreuz offenbarte erst die ganze Tiefe und Kraft seines Wirkens als Heiland. Es vollendete seinen Beruf, indem es die Menschen lehrte, dass das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist.

„Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen; durch seine Wunden sind wir geheilt“ — das war die neue Erkenntniss, die vom Kreuze ausging²⁾. Wie ein lebendiger Strom Wassers ergoss sie sich auf die vertrockneten Menschenherzen und auf ihre dürre Moral. An die Stelle der dinglichen und statutarischen Moral trat die Anschauung eines persönlichen, reinen und göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern verzehrt und willig in den Tod gegeben hatte. Diese Anschauung wurde das neue Lebensprincip; sie entwurzelte das alte Leben, wie es zwischen Sünde und Moral hin- und herschwankte; aber sie liess ein neues Leben entstehen, welches nichts anderes sein wollte als Nachfolge Christi, und welches Kraft schöpfte aus seinem Leben. Die Jünger zogen hinaus, um die Botschaft „Gottes des Heilandes“ zu verkündigen³⁾, des Heilandes und Arztes, dessen Person, Thun und Leiden die Heilung war. Es war nicht augenblickliche überschwängliche Stimmung, sondern der sichere und ruhige Ausdruck des Bewusstseins, das ihn ständig erfüllte, wenn Paulus den Galatern schrieb⁴⁾: „Ich lebe — doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben.“ In diesem Bewusstsein waren die ältesten christ-

1) Luc. 4, 23.

2) Vgl. I Petr. 2, 24: οὐ τῷ μάλωπι αὐτοὶ ἰάθητε.

3) Joh. 4, 42: οἴδαμεν ὅτι οὐτός ἐστιν ἄληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

4) Gal. 2, 20.

lichen Missionäre bereit, täglich zu sterben. Eben deshalb ist ihre Sache nicht untergegangen.

In der Welt, welcher die Apostel die neue Botschaft verkündigten, war die Religion ursprünglich nicht für die Kranken da, sondern für die Gesunden. Die Gottheit will reine und gesunde Verehrer. Die Kranken und die Sünder sind den finsternen Mächten verfallen; sie mögen zusehen, ob sie Gesundheit des Leibes und der Seele von irgend woher wiedergewinnen können. Erst dann sind sie den Göttern willkommen. Es ist interessant zu sehen, wie noch bei dem Christenfeind Celsus im Ausgang des 2. Jahrhunderts diese Auffassung die durchschlagende ist ¹⁾: „Die, welche zur Feier anderer Weißen auffordern, schicken folgende Botschaft voraus: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, (der komme herzu)‘, oder: ‚Wer rein ist von jeder Schuld und wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewusst ist und wer ein edles und gerechtes Leben geführt hat, (der trete heran)‘. Und das rufen die aus, welche Entsühnung von Sünden versprechen ²⁾. Hören wir nun dagegen, was für Leute Jene (die Christen) rufen: ‚Wer ein Sünder ist, ein Thor, ein Einfältiger, mit einem Wort ein Unglücksmensch — ihn wird das Reich Gottes aufnehmen‘. Den Sünder: damit meinen sie den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher, den Giftmischer, den Tempelräuber und den Grabeschänder. Wenn einer eine Räuberbande bilden wollte, würde er solche Leute herbeirufen!“ Mit wünschenswerther Deutlichkeit hat hier Celsus den principiellen Gegensatz des Christenthums und der antiken Religion zum Ausdruck gebracht ³⁾.

1) Orig. c. Cels. III, 59 f.

2) Der Sinn ist, selbst zu solchen Mysterien, in denen es sich um Entsühnung handelt, werden nur solche berufen, die im Allgemeinen gut und gerecht gelebt haben.

3) Origenes vertheidigt hier das Christenthum geschickt. „Wenn ein Christ seine Einladung an dieselben Leute ergehen lässt, an die sich ein Räuberhauptmann wendet, so thut er das in anderer Absicht. Er thut es, um ihre Wunden mit seiner Lehre zu verbinden, um die Fiebergluth der Leidenschaften in der Seele mit den Heilmitteln zu ersticken, die der Glaube bietet, und die dem Wein und dem Öl und den anderen Mitteln entsprechen, welche die Heilkunde anwendet, um dem Leibe Linderung der Schmerzen zu verschaffen“ (III, 60) . . . „Celsus verdreht den Thalbestand und behauptet, wir lehrten, Gott sei nur für die Sünder gesendet worden. Dies ist gerade so, als wenn er etwas daran auszusetzen

Aber die religiöse Stimmung, welche das Christenthum vordrang und welche sich im 2. und 3. Jahrhundert rapid entwickelte und verbreitete, war nicht mehr die „antike“. Auch hier zeigt es sich, dass die neue Religion erschien, „als die Zeit erfüllt war“. Die heitere Naivetät der alten Religion war im Absterben; an ihre Stelle traten neue religiöse Bedürfnisse. Die Philosophie hatte das Individuum entfesselt und den Menschen im Bürger entdeckt. Der Austausch der Staaten und Nationen, ihr Zusammenwachsen zu einem Weltreich, hatte den Kosmopolitismus verwirklicht. Der Kosmopolitismus aber hat immer den Individualismus zu seiner Kehrseite. Die verfeinerte materielle und geistige Cultur machte das Leid des Lebens empfindlicher; die furchtbaren Calamitäten steigerten das Leid. Die grössere Empfindlichkeit zeigte sich auch auf dem sittlichen Gebiet, und einige orientalische Religionen kamen dem entgegen. Die Philosophie der Sokratiker mit ihren feinen ethischen Reflexionen verbreitete sich aus den Höhen der Denker in die Niederungen des Volkes. Vor allem die Stoiker hatten es unablässig mit der „Gesundheit und den Krankheiten der Seele“ zu thun und zwangen ihre praktische Philosophie in diese Grundform. Reinheit, Trost, Entsöhnung, Heilung begehrte man, und man begann sie in der Religion zu suchen, weil man sie sonst nirgends fand. Man schaute nach neuen religiösen Weihen aus, um sie zu gewinnen. Beweise für diese veränderte religiöse Stimmung bieten die Werke des Seneca, des Epiktet und vieler Anderer. Aber ein noch viel stärkerer Beweis liegt in dem Aufschwung, den der Cult des Äskulap in der Kaiserzeit gewonnen hat. Bereits im J. 290 v. Chr. war auf den Rath der Sibyllinischen Bücher der Äskulap von Epidaurus nach Rom geholt worden. Auf der Tiberinsel hat er sein Heiligthum erhalten; daneben stand, wie bei den zahlreichen Asklepieen der Griechen, eine Heilanstalt, in welcher die Kranken im Schlaf die Anweisungen des Gottes erwarteten. Griechische Ärzte folgten

hätte und den Leuten es verübelte, wenn sie sagten, ein wohlwollender und gnädiger (*φιλανθρωπότατος*, Beiwort des Äskulap) König habe in eine Stadt seinen Arzt gesendet der Personen wegen, die in derselben krank lägen. Gott das Wort ist demnach als Arzt für die Sünder gesandt worden, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen“ (III, 61).

dem Gott nach Rom. Aber es dauerte lange, bis der Gott und die griechischen Ärzte populär wurden. Diese scheinen sich anfangs nicht durch Geschicklichkeit empfohlen zu haben. „Im J. 219 v. Chr. hatte sich der erste griechische Wundarzt in Rom niedergelassen; er bekam sogar das Bürgerrecht und auf Staatskosten einen Laden ‚in compito Acilio‘. Allein dieser Arzt wüthete so unbarmherzig mit Messer und Brenneisen, dass der Name eines Chirurgen und der eines Schinders gleichbedeutend wurde“¹⁾. In der Kaiserzeit wurde es anders. Zwar hielten sich die Römer selbst immer noch von der Kunst der Medicin fern und beurtheilten sie wie eine Art Divination; aber geschickte griechische Ärzte waren auch in Rom gesucht, und der Cultus des Äskulap, des „deus clinicus“, blühte. Von Rom aus hat er sich über den ganzen Westen verbreitet, hie und da verschmolzen mit dem Cultus des Serapis und anderer Gottheiten, ihm zur Seite und untergeordnet der Cultus der Hygiea und Salus, des Telesphorus und Somnus. Dabei erweiterte sich die Sphäre dieses heilenden Gottes immer mehr: er wurde zum „Soter“ schlechthin, zu dem Gott, der in allen Nöthen hilft, zu dem „Menschenfreunde“ (*φιλανθρωπότητος*). Je mehr man in der Religion nach Rettung und Heilung ausschaute, desto mehr wuchs das Ansehen des Gottes. Er gehört zu den alten Göttern, welche dem Christenthum am längsten Widerstand geleistet haben. Darum begegnet er auch in der alten christlichen Literatur nicht selten. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und im dritten war der Äskulapcultus einer der verbreitetsten. Man reiste zu den berühmten Heilanstalten des Gottes, wie man heute in die Bäder reist; man rief ihn an bei den Krankheiten des Leibes und der Seele; man brachte ihm, dem *ΘΕΟC CΩΤΗΡ*, die reichsten Geschenke; man weihte ihm das Leben. Ungezählte Inschriften und Bildwerke bezeugen das. Aber, auch bei anderen Göttern stellte man die heilbringende Thätigkeit nun in den Mittelpunkt. Zeus selbst und Apollo²⁾ traten in ein neues Licht. Auch sie wurden „Heilande“. Niemand konnte mehr ein Gott sein, der nicht auch ein Heiland war. Durchmustert man die

1) Preller-Jordan, Röm. Mythologie II. S. 243. Plinius sagt: „Mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos.“

2) S. z. B. Tatian, Orat. 8.

grosse Streitschrift des Origenes gegen Celsus, so gewahrt man leicht, dass ein Hauptstreitpunkt zwischen den beiden bedeutenden Männern der war, ob Jesus der rechte Heiland sei oder Äskulap. Celsus tritt ebenso lebhaft und wundergläubig für diesen ein, wie Origenes für jenen. Dabei ist die Mischung schlimmsten Aberglaubens mit verständiger Kritik, wie sie sich bei beiden findet, heute für uns ein Räthsel. Wir können uns den geistigen Zustand, in welchem sich jene Männer befanden, kaum mehr vorstellen. L. III, 3 bemerkt Origenes: „Es geschahen überall oder doch an vielen Orten Wunder. Celsus selbst giebt in seinem Buche an, dass Äskulap Krankheiten geheilt und künftige Dinge offenbart hat in allen Städten, die ihm geweiht waren, wie in Triikka, Epidaurus, Kos und Pergamum.“ Nach III, 22 macht es Celsus den Christen zum Vorwurf, dass sie sich nicht entschliessen können, den Äskulap, weil er zuvor Mensch gewesen, Gott zu nennen. Origenes erwidert, dass Äskulap nach der griechischen Überlieferung von Zeus mit dem Blitz getödtet worden sei. Celsus behauptet (III, 24) als glaubwürdig, dass eine grosse Anzahl von Griechen und Barbaren den Äskulap gesehen haben und noch sehen, ihn selbst und nicht ein blosses Trugbild von ihm, wie er Krankheiten heilt und Wohlthaten spendet, dass aber die Jünger Jesu nur einen Schatten gesehen hätten. Origenes ist darüber sehr empört; aber seine Gegenbeweise sind schwach. Auch auf die zahllose Menge von Griechen und Barbaren, die an Äskulap glauben, beruft sich Celsus. Origenes verweist auf die grosse Anzahl von Christen (l. c.), auf die Wahrheit der h. Schriften und auf die gelungenen Krankenheilungen im Namen Jesu. Dann aber ändert er plötzlich seine Vertheidigung und schreibt (III, 25) in höchst verständiger Überlegung: „Wollte ich aber auch zugeben, dass ein Dämon, Äskulap mit Namen, die Macht habe, körperliche Krankheiten zu heilen, so könnte ich doch denjenigen, welche dieses Heilen oder das Weissagen des Apollo mit Staunen erfüllt, die Bemerkung machen, dass diese Kraft der Krankenheilungen an sich weder gut noch böse ist, dass sie eine Sache ist, die nicht bloss Rechtschaffenen, sondern auch den Gottlosen zu Theil wird, dergleichen dass, wer die Zukunft kennt, damit nicht sofort ein braver und wackerer Mann ist... Man wird nicht im Stande sein, die Tugendhaftigkeit derer zu erweisen, die Kranke heilen

und Künftiges verkünden. Es lassen sich viele Beispiele von Solchen anführen, die geheilt wurden, obgleich sie es nicht verdienten, zu leben, Leute, die so verdorben waren und einen so schmachlichen Wandel geführt hatten, dass ein verständiger Arzt Bedenken getragen hätte, sie zu heilen¹⁾... In der Macht, Kranke zu heilen, offenbart sich an sich nicht etwas Göttliches.“ Man sieht aus allen Ausführungen des Origenes hier, wie hoch der Cultus des Äskulap gestanden hat und wie die damaligen Menschen nach „Heilung“ ausschauten.

In diese heilungsstüchtige Welt trat die christliche Predigt ein. Dass sie Heilung versprach und brachte, dass sie in dieser Eigenschaft alle anderen Religionen und Culte überstrahlte, das hat ihren Sieg bereits begründet, bevor sie ihn durch eine überlegene Philosophie vollends gewann. Nicht nur setzte sie dem erträumten Äskulap den wirklichen Jesus gegenüber, sondern sie gestaltete sich selbst als die „Religion der Heilung“, „als die Medicin der Seele und des Leibes“ bewusst und bestimmt aus²⁾, und sie sah auch in der thatkräftigen Sorge für die leiblich Kranken eine ihrer wichtigsten Pflichten. Beides soll hier durch eine Reihe von Beispielen aus einer unübersehbaren Fülle beleuchtet werden.

Zunächst die Theorie. Das Christenthum blieb bei der ihm eingepflanzten Regel, dass die Religion für die Kranken sei. Aber es setzte demgemäss voraus, dass sich kein Mensch in einem normalen Zustande befinde, dass sie allzumal untüchtig seien. Es steht und fällt mit dieser Annahme. Das Christenthum ist medicinische Religion: das ist seine Stärke, in manchen Ausgestaltungen auch seine Schwäche. Es wird bleiben, solange sich Menschen krank und elend fühlen. Nicht nur Paulus hat diesen Charakter ans Licht gestellt — er sah alle Menschen ohne Christus als Sterbende an, sterbend an ihrer Sünde —; neben ihm haben die vielen unbekanntesten ältesten Missionare ähnlich, wenn auch einfacher, gelehrt: die menschliche Seele ist krank.

1) Die letztere Reflexion enthält einen Grundsatz, der in bemerkenswerther Weise von dem abweicht, was heute als Pflicht der Ärzte gilt.

2) Schon das N. T. ist so stark von medicinischen Ausdrücken durchzogen, die als Bilder verwerthet werden, dass eine Zusammenstellung mehrere Seiten füllen würde.

ist dem Tode verfallen, und zwar von ihrer Geburt an. Das ganze Geschlecht liegt im Sterben. Jetzt aber ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes des Heilandes“ erschienen und erneuert die kranke Seele¹⁾. So wurde die Taufe als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele, zur „Erlangung des Lebens“ aufgefasst²⁾; so galt das Abendmahl als das „Pharmakon der Unsterblichkeit“³⁾; so heisst die Busse „vera de satisfactione medicina“⁴⁾. Bei der Feier wurde für das „Leben“ gedankt, welches nun geschenkt ist⁵⁾. Der Begriff des „Lebens“ erhielt eine neue, vertiefte Bedeutung. Schon Jesus selbst hatte von einem „Leben“ gesprochen, dem der Tod nichts anzuhaben vermag, ja das man gewinnt, indem man das irdische Leben opfert. Paulus und der vierte Evangelist haben die Anschauung und das Wort aufgenommen und sie zum Inbegriff aller Güter der Religion ausgestaltet. Der Noth, dem Elend, der Sünde, dem Tode gegenüber gab sich die neue Religion als die Botschaft von der Unsterblichkeit. Das verstand die Heidenwelt. Sie verstand es, wenn ihr verheissen wurde, sie sollte selig und unsterblich werden, wie die seligen Götter. Aber nicht Wenige verstanden auch das Recht der Bedingung, dass man sich der Kur der Religion zu unterwerfen habe, dass die Seele erst rein und heilig sein müsse, bevor sie unsterblich werden könne. So ergriffen sie die Botschaft von dem grossen Arzte, der „Enthaltung“ predigt und „Leben“ verleiht⁶⁾. Wer einen Strahl von der Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens empfangen hatte, der beurtheilte sein bisheriges Leben als Blindheit, Krankheit und Sterben. Die apostolischen Väter und die Apologeten bezeugen diese Auffassung. „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat

1) Tit. 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιlanθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς, s. das N. T. sub σωτήρ.

2) Tertullian, de bapt. 1 u. viele a. Stellen. Clemens, Paedag. I, 6, 29 nennt die Taufe „*Παιώνιον φάρμακον*“, Tertull. „*aqua medicinalis*“.

3) Ignatius, Justin, Irenäus.

4) Cypr., de lapsis 15.

5) Didache 9. 10.

6) Clemens Alex. beginnt seinen Pädagog damit, dass er den Logos als den Arzt bezeichnet, welcher die Leidenschaften heilt (I, 1, 1: τὰ πάθη δὲ παραμυθικός λόγος λαταί). Er unterscheidet den λόγος προτροπτικός, ἰποθετικός und παραμυθικός; dazu kommt noch der διδακτικός. Der Logos aber ist Christus.

er zu uns als zu Söhnen gesprochen, die wir bereits verloren waren hat er gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Steine, Holz, Gold, Silber und Erz anbetend, und unser Leben war nichts anderes als der Tod¹⁾. Das Sterbliche wird das Unsterbliche anziehen, ja hat es bereits angezogen, das Vergängliche das Unvergängliche: das war der Jubelruf der alten Christen, der sie wappnete gegen eine See von Plagen und die Furcht des letzten Augenblicks in einen Triumph verwandelte. „Jene elenden Leute haben sich in den Kopf gesetzt, dass sie ganz und gar unsterblich seien“, sagt Lucian im „Peregrinus Proteus.“ Er hätte gewiss einen Witz dazu gemacht, wenn ihm einer eingefallen wäre; aber dem beweglichen Spötter ist bei der Schilderung des Glaubens der Christen der Witz in bemerkenswerther Weise abhanden gekommen.

Die Gesundheit der Seele, das neue Leben, wird geschenkt; aber es muss innerlich angeeignet werden. Gross war die Gefahr, dass die das übersahen, welche gewohnt waren, aus allen möglichen Mysterien Weihen und überirdische Güter fortzutragen, wie man eine Sache fortträgt. Auch wäre es leicht zu zeigen, wie bald die Kirche in ihrer Sacramentspraxis dem heidnischen Mysterienwesen verfallen ist. Aber so stark war das einmal eingepflanzte Element der sittlichen Forderung, der Reinheit der Seele, dass es sich in der katholischen Kirche auch neben der schlechten Sacramentspraxis behauptete. Seelenheilung und Seelenheilkunde haben nie aufgehört, ja ihren ganzen dogmatischen und cultischen Apparat stellte die alte Kirche unter diesen Zweck. Sie gab sich fort und fort als die grosse Heilanstalt, als das Lazareth der Menschheit; die Heiden, Sünder und Häretiker sind die Kranken, die kirchlichen Lehren und Handlungen sind die Arzneien; die Bischöfe und Seelsorger sind die Ärzte, aber als solche nur die Diener Christi, des Arztes der Seelen²⁾. Ich greife einige Beispiele heraus. „Wie das Gut des

1) II Clem. ep. ad Cor. 1. Ähnliches namentlich bei Tatian; aber es fehlt in keiner Apologie ganz.

2) Celsus, diese Art der christlichen Predigt wohl kennend, beurtheilt die Christen als Kurpfuscher: „Der Lehrer des Christenthums macht es wie Jemand, der einem Kranken Wiederherstellung seiner Gesundheit verspricht, aber davon abhält, dass man kundige Ärzte hinzuziehe, damit seine Unwissenheit nicht von ihnen aufgedeckt werde.“ Darauf erwidert

Leibes die Gesundheit ist, so ist das Gut der Seele die Erkenntniss Gottes“, sagt Justin¹⁾. „Solange wir noch Frist haben für (unsere) Heilung, wollen wir uns dem Gott, der da heilt, übergeben, und ihm als Bezahlung lautere Bussgesinnung weihen“²⁾. „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden und uns, die wir nicht nur krank waren, nicht nur an schrecklichen Geschwüren und eiternden Wunden litten, sondern bereits unter den Todten lagen, aus den Abgründen des Todes durch sich selbst errettet . . . er, der Lebenspender, der Lichtspender, unser grosser Arzt³⁾, König und Herr, der Christus Gottes“⁴⁾. „Der Arzt kann dem

Origenes: „Welches sind denn die Ärzte, von denen wir die Einfältigen fern halten?“ Er zeigt dann, dass es die Philosophen nicht sein können, noch weniger die, welche noch in dem rohen Aberglauben des Polytheismus befangen sind“ (III, 74).

1) Fragm. IX, Otto, Corp. Apol. III p. 258. Vgl. dazu den schönen Wunsch im Anfang des 3. Johannesbriefs: *περι πάντων ἐνχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐδοῦντα σου ἡ ψυχῆ.*

2) II Clem. ad Cor. 9.

3) Vgl. ep. ad Diogn. 9, 6. Pseudojustin, de resurr. 10: „Unser Arzt, Jesus Christus“. Clemens, Paedag. I, 2, 6: „Der Logos des Vaters ist der einzige Pϋonische Arzt für die menschlichen Schwächen und der heilige Zauberer (*ἅγιος ἐφῶδος*) für die kranke Seele“ (folgt Ps. 86, 2, 3). „Die Heilkunst kurirt nach Demokrit die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seelen von den Leidenschaften. Der gute Pädagog aber, die Weisheit, der Logos des Vaters, der Schöpfer des Menschen, kümmert sich um das ganze Gebilde und heilt es nach Leib und Seele, er, *ὁ παναρκῆς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρός ὁ σωτήρ*“. Folgt Mrc. 2, 11. S. auch I, 6, 36 u. I, 12, 100: „Deshalb heisst auch der Logos „Heiland“; denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlbefinden und zum Heil; er bewahrt die Gesundheit, er deckt die Schäden auf, er bezeichnet die Ursachen der Leidenschaften, er amputirt die Wurzeln unvernünftiger Begierden, er schreibt Diät vor, er verordnet alle heilsamen Gegengifte für die Kranken. Denn das ist das grösste und wahrhaft königliche Werk Gottes: die Rettung der Menschheit. Dem Arzt, der keinen Rath für die Gesundheit giebt, zürnen die Kranken, wie aber sollten wir nicht dem göttlichen Erzieher Dank sagen u. s. w.“

4) Euseb., h. e. X, 4, 11, vgl. auch die Bezeichnung der Bibel bei Aphraates „die Bücher des weisen Arztes“. Vgl. Cyprian, de op. 1: „Christus ist verwundet worden um unsere Wunden zu heilen . . . Als der Herr bei seiner Ankunft jene Wunde, die Adam verursacht, geheilt

heilungsbedürftigen Leibe keinerlei Heilmittel mit Erfolg verordnen, ohne das im Leibe sitzende Übel ausgeschieden oder das hinzutretende aufgehalten zu haben. Ebenso kann der Lehrer der Wahrheit mit seinem Vortrag über die Wahrheit Niemanden überzeugen, so lange noch ein Irrthum in der Seele der Zuhörer sich verborgen hält und den Beweisen widerstrebt“¹⁾. „Wenn wir aus dem Satze: ‚Durch die medicinische Wissenschaft wird die Krankheit erkannt‘, den Schluss ziehen wollten, also sei die medicinische Wissenschaft die Ursache der Krankheit, würden wir etwas Ungereimtes behaupten. Steht es aber fest, dass die Heilwissenschaft etwas gutes ist, weil sie die Kenntniss der Krankheit lehrt, so ist auch das Gesetz gut, durch welches die Sünde getroffen wird“²⁾.

Von den Häretikern heisst es schon im 2. Timotheusbrief (2, 17), dass ihre Rede wie der „Krebs“ um sich fresse. Dieses Wort ist sehr häufig wiederholt und weiter ausgestaltet worden: „Ihr Gespräch steckt an wie die Pest“³⁾. „Häretiker sind schwer zu heilen“, sagt Ignatius⁴⁾, „einen Arzt giebt es ... Jesum Christum unseren Herrn.“ Den häretischen Irrlehren gegenüber heisst die richtige Lehre schon in den Pastoralbriefen die „gesunde Lehre“.

Am häufigsten aber wird das Bussverfahren mit dem Heilverfahren verglichen: „Nicht alle Wunden werden mit demselben Pflaster geheilt; die Fieberanfälle stille durch mildernde

hatte u. s. w.“ Bei Cyprian sind überhaupt die von der Krankheit hergenommenen Bilder sehr häufig; s. z. B. de habitu 2; de unitat. 3; de laps. 14. 34.

1) Athenag., de resurr. 1.

2) Origenes gegen die Antinomisten, Comm. in Rom. III, 6. Lomm. T. VI p. 195. Ähnlich Clemens, Paedag. I, 9, 88: „Wie der Arzt dem Kranken nicht böse ist, der ihm mittheilt, dass er Fieber habe — denn der Arzt ist nicht der Urheber des Fiebers, sondern der, der es constatirt (*οὐκ αἴτιος, ἀλλ' ἔλεγχος*) —, so ist auch der Tadelnde dem, der an der Seele leidet, nicht übelwollend.“ Vgl. Methodius (Opp. I p. 52 Bonwetsch): „Wie wir nun einen Arzt nicht tadeln, der angesagt, auf welche Weise ein Mensch gesund sein könne u. s. w. Vgl. auch I, 65: „Denn auch nicht die an den Leibern ärztlich Behandelten, welche erkrankt leiden, verlangen sofort Gesundheit, sondern durch die Hoffnung der kommenden Rettung nehmen sie Leiden gern auf sich.“

3) Cyprian, de laps. 34.

4) Ad Ephes. 7: *δυσθεράπευτος*.

Umschläge“, heisst es bei demselben Ignatius ¹⁾. „Die Heilung der Leidenschaften“, sagt Clemens im Eingang des „Pädagog“, „bewirkt der Logos durch Zureden; er kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit mildernden Arzneien ²⁾ und disponirt die Kranken zur vollen Erkenntniss der Wahrheit.“ „Lasset uns das Verfahren der Ärzte (bei Austübung der Sittenzucht) anwenden“, sagt Origenes ³⁾; „wenn trotz der Behandlung mit Öl, der Pflaster und erweichender Umschläge die Härte der Geschwulst nicht nachgiebt, bleibt nur noch das Mittel übrig — zu schneiden.“ Auf den Einwurf busscheuer Christen, die behaupteten, das öffentliche Schuldbekennniss sammt der Bussleistung beleidige das Ehrgefühl und sei jämmerlich, erwidert Tertullian ⁴⁾: „Nein — durch die Sünde geräth man in die Jämmerlichkeit; wo es aber zur Busse kommt, da hört das Jämmerliche auf, weil das Heilsame eintritt. Jämmerlich ist es auch, sich schneiden, mit dem Eisen ausbrennen und durch ein ätzendes Pulver peinigen zu lassen; allein bei den Heilmitteln, die unter Schmerzen Heilung bewirken, dient der Vorthail der Heilung zur Entschuldigung der Unbill.“ Mit ihm stimmt Cyprian überein, wenn er schreibt ⁵⁾: „Der Priester des Herrn muss heilsame Mittel brauchen ⁶⁾. Unerfahren ist der Arzt, der angeschwollene Wundbeulen mit schonender Hand berührt und das tief in den inneren Theilen eingeschlossene Gift sich vermehren lässt, indem er es

1) Ad Polyc. 2. Die Stelle ist allegorisch zu verstehen und richtet sich an den Bischof Polykarp, der schon c. 1 ermahnt worden war: „Trage die Krankheiten Aller.“ Mit Sanftmuth und Weisheit soll der Bischof gegen die Irrenden und geistlich Kranken verfahren. Die Mahnung kehrt in der Form, in die sie Ignatius gekleidet hat, in der späteren Literatur sehr oft wieder, s. die gelehrte Note von Lightfoot. Clem. Alex., Fragm. (Dindorf III p. 499): „Mit einem Pflaster wirst du dich selbst und den Nächsten (der dich verleumdet) heilen (wenn du der Verleumdung sanftmüthig begegnest).“ Clem. Homil. X, 18: „Man muss das Pflaster nicht auf das gesunde Glied des Körpers legen, sondern auf das leidende. Hermes Trismeg., *περι βοτ. χυλ.* p. 331: „Brauche nicht (immer) das nämliche Pflaster.“

2) I, 1, 3: *ἤπια φάρμακα*, s. Homer.

3) In l. Jesu Nave VII, 6 Lomm. XI, p. 71.

4) De poenit. 10.

5) De lapsis 14.

6) Vgl. Pseudoclem. ep. ad Jacob. 2: „Der Vorsitzende (der Bischof) muss (in der Gemeinde) wie ein Arzt walten und darf nicht heftig wie ein unvernünftiges Thier sein.“

conservirt. Die Wunde muss geöffnet und geschnitten werden, und nach Entfernung der fauligen Theile muss ein energisches Heilverfahren eintreten. Mag auch der Kranke, weil er es nicht aushalten kann, vor Schmerz rufen, schreien und klagen — er wird nachher danken, wenn er Genesung verspürt.“ Den ausgeführtesten Vergleich aber zwischen einem Bischof und einem Chirurgen lesen wir in den apostolischen Constitutionen¹⁾: „Heile auch du (Bischof) wie ein mitleidiger Arzt alle Sünder, indem du heilsame zur Rettung dienliche Mittel anwendest. Beschränke dich nicht auf Schneiden und Brennen und auf die Anwendung austrocknender Streupulver, sondern gebrauche auch Verbandzeug und Charpie, gieb milde und zuheilende Arzneien und spende Trostworte als mildernde Umschläge. Wenn aber die Wunde tief und hohl ist, so pflege sie mit Pflastern, damit sie sich wieder fülle und dem Gesunden gleich wieder ausheile. Wenn sie aber eitert, dann reinige sie mit Streupulver, d. h. mit einer Strafrede; wenn sie sich aber durch wildes Fleisch vergrößert, so mache sie mit scharfer Salbe gleich d. h. durch Androhung des Gerichts; wenn sie aber um sich frisst, so brenne sie mit Eisen und schneide das eitrige Geschwür aus, nämlich durch Auferlegen von Fasten. Hast du dies gethan und gefunden, dass von Fuss bis zum Kopf kein milderndes Pflaster aufzulegen ist, weder Öl noch Bandage, sondern das Geschwür um sich greift und jedem Heilungsversuch zuvorkommt — wie der Krebs jegliches Glied in Fäulniss versetzt —, dann schneide mit vieler Umsicht und nach gepflogener Berathung mit anderen erfahrenen Ärzten das faule Glied ab, damit nicht der ganze Leib der Kirche verdorben werde. Nicht voreilig also sei zum Schneiden bereit und nicht so rasch stürze dich auf die vielgezähnte Säge, sondern brauche zuerst das Messer und entferne die Abscesse, damit durch Entfernung der innen liegenden Ursache der Krankheit der Körper vor Schmerzen geschützt bleibe. Triffst du aber einen Unbussfertigen und (innerlich) Abgestorbenen, dann schneide ihn mit Trauer und Schmerz als einen Unheilbaren ab“²⁾.

1) L. II, 41.

2) S. Clemens Alex. Paed. I, 8, 64f.: „Viele Leidenschaften werden geheilt durch Strafe und durch Anordnung strengerer Gebote ... der Tadel ist gleichsam eine chirurgische Operation für die Leidenschaften

Man kann nicht leugnen, dass diese fortgesetzte Aufmerksamkeit auf die „Krankheiten“ der Sünde auch schlimme Folgen hatte. Nicht nur der ästhetische Sinn stumpfte sich ab¹⁾, sondern auch der sittlich-thätige. Man muss die Menschen auf das Gesunde, die edle That, lenken, wenn man sie bessern will; das fortgesetzte Reden über Sünde und Vergebung übt eine narkotische Wirkung aus. Mindestens muss der Pädagoge abwechseln zwischen dem Hinweis auf die Vergangenheit (die Schuld, die sittliche Gebundenheit) und dem Ausblick auf die Zukunft (das zu erstrebende Ziel und die Anspannung der Kräfte). Die Theologen der alexandrinischen Kirche hatten für Letzteres einen Sinn. Aber indem sie das Bild des vollkommenen Christen zeichneten, des wahren Gnostikers, legten sie in einseitiger Weise Werth auf das Wissen und die richtige Erkenntniss. Sie hatten sich nicht völlig von dem sokratischen Irrthum losgemacht, dass der wissende Mensch auch immer der gute sei. Zwar haben sie den Wissensdünkel der „Gebildeten“ auf dem Boden der Religion und Sittlichkeit überwunden. In der Schrift des Origenes gegen Celsus finden sich vortreffliche Abschnitte darüber, dass auch der ungebildete Mensch Gesundheit der Seele erlangen muss und kann, dass allem zuvor Heilung von Sünde und Kraftlosigkeit nöthig ist²⁾, und er trifft den Nagel auf den

der Seelen; diese sind Abscesse an der Wahrheit; man muss sie durch den Schnitt des Tadels öffnen. Der Tadel gleicht einer Arznei, die die verhärteten Beulen der Leidenschaften auflöst und das Hässliche des wollüstigen Lebens reinigt, dazu die Hypersarkosen des Hochmuths abträgt und den Menschen wieder gesund und wahr macht.“ Vgl. I, 9, 83. Methodius, Opp. I, p. 115 ed. Bonwetsch.

1) An dieser Folge hat namentlich der Kaiser Julian Anstoss genommen — und mit Recht. Es war in der Kirche eine Ästhetik des Hässlichen aufgekommen als Protest gegen die Sinnlichkeit des Heidenthums. Krankheit, Tod und die Reste des Todes, Moder und Gebeine, wurden der Gesundheit und dem Schönen vorgezogen. Die Übersinnlichkeit des Christenthums suchte sich einen Ausdruck zu geben in den hässlichen Fragmenten des abgestorbenen Sinnlichen. Wie weit von diesem Raffinement einer sublimen Frömmigkeit war der entfernt, der auf die Schönheit der Lilien auf dem Felde hingewiesen hatte! Die Christen des 3. u. 4. Jahrhunderts fingen wirklich an, die Krankheit für gesund und den Tod für das Leben zu erklären.

2) C. Cels. III, 53: „Wir heilen mit der Arznei unserer Glaubenslehre jedes vernünftige Wesen.“

Kopf, wenn er bemerkt¹⁾: „Plato und die anderen weisen Männer unter den Griechen sind mit ihren schönen Aussprüchen jenen Ärzten ähnlich, die nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen Mann aber verachten, während die Jünger Jesu dafür zu sorgen bemüht sind, dass die grosse Menge der Menschen gesunde Nahrung erhalte²⁾.“ Allein Origenes meint doch, dass es für den weiterstrebenden Menschen nur ein Durchgangspunkt ist, die Religion als Heilmittel zu gebrauchen. Er ist überzeugt, dass auf der höchsten Stufe religiöser Bildung alles Geschichtliche und Positive in der Religion ebenso unnöthig wird, wie der Begriff Erlösung und Heilung selbst. Auf der höchsten Stufe ist der Geist von Gott erfüllt und bedarf keines „Heilandes“, also auch keines geschichtlichen „Christus“

1) C. Cels. VII, 60.

2) Eine sehr feine Ausführung darüber, dass der wahre Prophet so reden muss, dass die Menge — nicht nur die Gebildeten — ihn verstehen und beherzigen kann, findet sich l. c. VII, 59: „Man nehme eine Speise an, die gesund ist und im Stande, den Menschen zu nähren und zu stärken, aber auf eine Weise zubereitet und mit süssen und leckeren Zuthaten gewürzt, dass sie dem Geschmacke der einfachen Leute, die an solche Dinge nicht gewöhnt sind, wie den Bauern, den Arbeitern und Armen, nicht zusagt, sondern nur den Reichen und Verweichlichten mundet. Man nehme ferner an, diese nämliche Speise sei nicht so zubereitet, wie die Feinschmecker es lieben, sondern so, wie es der Arme, der Landmann, die überwiegende Mehrzahl gewohnt ist. Wenn nun der Annahme zufolge die auf die eine Art zubereitete Speise nur allein den Feinschmeckern wohl bekommt, von den Anderen aber nicht gegessen wird, während sie im Gegentheil, auf die andere Art zubereitet, unzähligen Menschen Kraft und Stärke giebt: von welcher Art von Speisen werden wir dann glauben, dass sie dem öffentlichen Wohle zuträglicher und dienlicher sei, von jener, die sich nur den Vornehmen, oder von dieser, die sich der grossen Menge als nützlich erweist? Nehmen wir auch an, die Speise sei gleich gesund und nahrhaft, mag sie nun auf diese oder auf jene Art zubereitet sein, so ist es doch klar und augenscheinlich, dass der Menschenliebe und der Sorgfalt für das allgemeine Wohl besser genügt wird von einem Arzte, der Vielen die Gesundheit geben und erhalten will, als von einem anderen, der dieses nur bei Wenigen zu thun wünscht.“ Wie entfernt derselbe Origenes von aller orthodoxen Bornirtheit war, zeigt folgende schöne Ausführung (III, 13): „Wie nur derjenige in der Heilkunst tüchtig wird, der die verschiedenen Schulen studirt und nach sorgfältiger Prüfung unter den vielen an die beste sich anschliesst . . ., so besässe nach meiner Meinung der die gründlichste Kenntniss des Christenthums, der von den jüdischen und christlichen Secten sorgfältig Einsicht genommen hat.“

mehr. „Selig“, ruft er aus¹⁾, „sind Diejenigen, die, indem sie den Sohn Gottes brauchten, so geworden sind, dass sie ihn nicht mehr als den Arzt nöthig haben, der die Kranken heilt, noch als den Hirten, noch eine Erlösung bedürfen, sondern nur Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit.“ Ganz scharf scheidet er in der Schrift gegen Celsus (III, 61 f.) zwischen zwei Zwecken und Gütern der christlichen Religion, einem niederen und einem höheren. „Nicht zu den Mysterien und zur Theilnahme an der Weisheit, die im Geheimniss verborgen liegt, rufen wir den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher u. s. w., sondern zur Heilung. Denn ein Doppeltes bietet unsere göttliche Lehre. Sie reicht dem Kranken Heilmittel dar und darauf bezieht sich das Wort: ‚Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken‘, und sie eröffnet denen, die rein an der Seele und am Leibe sind, das Geheimniss, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber durch die prophetischen Schriften offenbart worden ist und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi . . . Gott das Wort ist demnach als Arzt gesendet worden für die Sünder, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen²⁾“.

Origenes verbindet also den altchristlichen und den philosophischen Religionsbegriff. Er erhebt sich damit auch über die pessimistische Romantik, welche als Gefahr jenem Religionsbegriff drohte. Aber nur unter den Gebildeten konnte er Nachfolger finden. Das christliche Volk hielt an Jesus, dem Heilande, fest. Aber das lässt sich bisher nicht erweisen, dass der für uns im fünften (vielleicht schon im vierten) Jahrhundert auftauchende Christustypus, der dann in den bildlichen Darstellungen der herrschende geworden ist, dem Typus des Äskulap nach-

1) Comm. in Joh. I, 22 T. I, p. 43 Lomm.

2) Ebenso Clemens Alex., Praed. I, 1, 3: ἴσαι οὐκ ἐστὸν ἰγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ λάσει περιγίνεται. οἶκ' ἂν οἶν τις νοσῶν ἔτι πρότερόν τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθοι πρὶν ἢ τέλειον ἰγιαῖναι. οὐδὲ γὰρ ὡσαύτως πρὸς τοὺς μανθάνοντας ἢ κάμνοντας αἰεὶ τῶν παραγγελμάτων ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ πρὸς οὓς μὲν εἰς γνῶσιν, πρὸς οὓς δὲ εἰς ἴασιν. καθάπερ οἶν τοῖς νοσοῦσι τὸ σῶμα λατροῦ χρῆζει, ταύτη καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τὴν ψυχὴν παιδαγωγοῦ δεῖ, ἵν' ἡμῶν λάσῃται τὰ πάθη, εἴτα δὲ καὶ διδασκάλου, ὃς καθηγήσεται πρὸς καθαρὰν γνῶσεως ἐπιτηδεύοντα εὐτεπέριζων τὴν ψυχὴν, δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.

gebildet ist. Zwar sind die Typen sich ähnlich, die Prädicate, die beiden gespendet werden, zum Theil identisch; auch ist es bisher nicht genügend aufgeklärt, warum man das ursprüngliche Bild des jugendlichen Christus durch das neue Bild ersetzt hat; aber es fehlen alle Mittel, um die Entstehung des kallistinischen Christustypus aus dem Urbilde des Äskulap abzuleiten. Diese Ableitung muss deshalb zur Zeit als eine ungenügend begründete, wenn auch beachtenswerthe Hypothese gelten. Ein positives Zeugniß für sie wäre vorhanden, wenn die Bildsäule, welche in der Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) im 4. Jahrhundert für ein Bild Jesu galt, ein Äskulap-Standbild gewesen ist. Eusebius erzählt uns nämlich¹⁾, er habe dort ein Kunstwerk an dem Hause gesehen, welches das von Jesus geheilte blutflüssige Weib aus Dankbarkeit habe errichten lassen. „Es steht auf einer hohen Basis bei der Thüre ihres Hauses das Erzbild eines Weibes, das, auf die Kniee gebeugt, wie eine Flehende die Hand ausstreckt; gegenüber steht aus demselben Metall die Bildsäule eines aufrechtstehenden Mannes, der, ehrbar in einen doppelt um den Leib geschlagenen Mantel gekleidet, die Hand nach dem Weibe ausstreckt. Zu seinen Füßen an der Basis wächst eine fremdartige Pflanze empor, die bis an den Saum des ehernen Mantels reicht und ein Heilmittel gegen mancherlei Krankheiten ist. Diese Mannesgestalt nun soll das Bild Jesu sein. Zu verwundern ist es nicht, dass ehemalige Heiden, die Wohlthaten von dem Herrn empfangen hatten, sich auf diese Weise dankbar erwiesen.“ Dass dieses Bildwerk Jesum darstellen sollte und von dem blutflüssigen Weibe errichtet worden sei, ist aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich²⁾; vielmehr hat man anzunehmen, dass es, vielleicht schon frühe, von der christlichen Bevölkerung in Paneas umgedeutet worden ist³⁾. War es nun eine Äskulapstatue — und dafür spricht die heilkräftige Pflanze —, so läge hier allerdings ein Übergang von „Äskulap-Soter“ zu „Jesus-Soter“ vor. Allein gesichert ist die Deutung auf den heidnischen Heiland nicht, und auch wenn sie sicher wäre, so ist eine generelle Schlussfolgerung noch nicht gestattet. Jedenfalls unterschätzt

1) H. e. VII, 18.

2) S. Hauck, die Entstehung des Christustypus 1880 S. 8ff.

3) Schon im 3. Jahrhundert zeigte man auch in Bethlehem die Höhle, in der Jesus angeblich geboren sei, u. s. w.

man den Abscheu, den auch noch die Christen des 4. Jahrhunderts vor den heidnischen Göttern gehegt haben, wenn man an eine bewusste Umbildung des Askulapbildes zum Christusbilde denken zu dürfen meint.

Wir haben bisher betrachtet, wie sich das älteste Christenthum als Religion der „Heilung“ in den Gleichnissen, Gedanken, Lehren und Bussordnungen ausgebaut hat. Es erübrigt noch zu zeigen, dass es diesen Charakter auch in seinen Ordnungen zur Pflege der leiblich Kranken ausgeprägt hat.

„Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht Was ihr gethan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan.“ In diesen Worten hat der Stifter der Religion die dienende Liebe an den Kranken in den Mittelpunkt der Religion gestellt und sie allen seinen Jüngern auf die Seele gelegt. Die alte Christenheit hat diese Verpflichtung im Herzen behalten¹⁾ und in der That verwirklicht. Man kann das noch aus den Resten der uns erhaltenen Literatur erkennen, obgleich sie nicht zu dem Zwecke geschrieben ist, das Gedächtniss an die Werke der Barmherzigkeit zu erhalten. Zunächst begegnen uns überall Mahnungen, für die Kranken zu sorgen. „Tröstet die Kleinmüthigen, nehmt euch der Kranken an“, schreibt der Apostel Paulus an die erregte, die nächsten Pflichten übersehende Gemeinde von Thessalonich²⁾. In dem Kirchengebet, welches uns in dem ersten Clemensbrief erhalten ist, wird ausdrücklich für die seelisch und körperlich Leidenden gebetet³⁾. „Ist Jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde“, heisst es im Jakobusbrief⁴⁾ — ein deutlicher Beweis, dass die Hülfe in Krankheitsfällen als eine Gemeindegange⁵⁾ an-

1) Vgl. die schönen Ausführungen des Lactant., Div. inst. VI, 12 (namentlich p. 529 Brandt): „aegros quoque quibus defuerit qui adest, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est.“

2) I, 5, 14.

3) I Clem. 59: „τοὺς ἀσθενεῖς [so ist wahrscheinlich zu lesen] ἴασαι . . . ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας.“ Vgl. die späteren Krankengebetsformularien von App. Const., VIII, 10 an; s. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3 S. 17 ff.

4) C. 5, 14.

5) S. I Cor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit.“

gesehen wurde. Dies geht auch aus dem Polykarpbrief hervor, wo es von den Obliegenheiten der Ältesten heisst: „sie sollen das Verirrte zurückholen, für alle Kranken sorgen und die Wittwen, Waisen und Armen nicht vernachlässigen.“¹⁾ Genaueres erfahren wir von Justin. Er berichtet uns in seiner Apologie²⁾, dass die Christen sonntäglich freiwillige Gaben im Gottesdienst darbringen: diese werden bei dem Vorsteher (dem Bischof) niedergelegt und „er verwendet diese Gaben für die Waisen und Wittwen und für die, welche durch Krankheit oder aus irgend einer anderen Ursache Mangel leiden.“ Dasselbe berichtet Tertullian im Apologeticus³⁾, besonders hervorhebend, dass die Gemeinde für die arbeitsunfähigen Greise Sorge. Wir erfahren weiter durch Justin, dass es die Diakonen gewesen sind, welche die Pflicht hatten, zu den Kranken zu gehen.

Man darf sagen, die Kirche hat ein festes Institut der Kranken- und Armenpflege in frühester Zeit ausgebildet und mehrere Generationen hindurch in Wirksamkeit gehalten. Es ruhte auf der breiten Basis der Gemeinde; es empfing seine Weihe aus dem Gemeindegottesdienst, aber es war streng centralisirt. Der Bischof war der Oberleiter⁴⁾ und in manchen Fällen — namentlich in Syrien und Palästina — mag er wirklich zugleich Arzt gewesen sein; seine ausführenden Organe waren die Diakonen und die angestellten „Wittwen“. Die letzteren sollten zugleich vor Mangel geschützt werden, indem sie in den Gemeindedienst aufgenommen wurden⁵⁾. In einer Anweisung aus dem 2. Jahrhundert heisst es⁶⁾: „In jeder Gemeinde soll (mindestens) eine Wittve angestellt werden, um den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beizustehen, die dienstfertig sei, nüchtern, das Nöthige den Presbytern meldend, nicht gewinnstüchtig, nicht vielem Weingenuss ergeben, damit sie nüchtern zu sein vermag für die nächtlichen Hülfeleistungen.“ Sie soll „den Presbytern das Nöthige“ melden, d. h. sie soll Dienerin bleiben. Beiläufig bemerkt Tertullian einmal tadelnd von den Weibern in den

1) C. 6, 1.

2) C. 67.

3) C. 39.

4) Ap. Const. III, 4.

5) S. I Tim. 5, 16.

6) S. Texte u. Unters. II, 5 S. 23.

häretischen Gemeinschaften: „sie wagen zu lehren, zu streiten, zu exorcisiren, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch zu taufen“¹⁾. Eine Einrichtung, wie sie sich heute manchmal in kirchlichen Krankenhäusern findet, dass eine „Oberin“ die Kranken und die Ärzte dirigirt, wäre nicht im Sinne der alten Kirche gewesen, freilich auch nicht die Beschickung der männlichen Kranken durch Frauen und Jungfrauen, während sich diese Einrichtung bei uns bewährt hat. Ziemlich frühe scheint das Institut der angestellten Wittwen in das der „Diakonissen“ übergegangen zu sein; leider ist uns über diesen Übergang und die Entstehung der Diakonissen-Institution nichts bekannt²⁾.

In der ältesten Kirche traten aber die weiblichen Pfleger hinter den männlichen sehr zurück. Die Diakonen waren die eigentlichen Helfer. Ihr Amt war ein schweres und, namentlich in den Zeiten der Verfolgungen, ein sehr exponirtes. Sie haben eine beträchtliche Anzahl zu den Märtyrern gestellt. „Thäter guter Werke, Tag und Nacht nach Allem sehend“, werden sie genannt³⁾. Die Sorge für die Armen und Kranken war eine ihrer Hauptaufgaben⁴⁾. Wie viel sie leisten mussten und was sie geleistet haben, erkennt man vor Allem aus der Briefsammlung Cyprian's⁵⁾ und aus den echten Märtyreracten. Aber der Umstand, dass besondere Krankenpfleger vorhanden waren, sollte den Laien nicht entlasten. „Die Kranken sind nicht zu vernachlässigen, noch soll Einer sagen: ‚ich habe das Dienen nicht gelernt‘. Niemand soll eine gemächliche Lebensweise oder das Ungewohnte, Anderen hülffreich zu sein, vorschützen“, heisst es im pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus⁶⁾. Dass sich die Nachfolge Christi im Krankendienst zeigt, mit dem das „visitare

1) De praescr. 41.

2) Sie werden zuerst im Pliniusbrief erwähnt.

3) Texte u. Unters. II, 5 S. 24.

4) S. Ep. Pseudoclem. ad Jacob. 12: *Οἱ τῆς ἐκκλησίας διάκονοι το ἐπισκόπου συνετώσ ῥεμβόμενοι ἔστωσαν ὀφθαλμοί, ἐκάστου τῆς ἐκκλησίας πολυπραγμονοῦντες τὰς πράξεις . . . τοὺς δὲ κατὰ σάρκα νοσοῦντας μανθανέτωσαν καὶ τῷ ἀγνοοῦντι πλήθει προσαντιβαλλέτωσαν, ἵν' ἐπιφαινῶνται, καὶ τὰ θεῶτα ἐπὶ τῆ τοῦ προκαθεζομένου γνώμῃ παρεχέτωσαν.*

5) Er ermahnt immer wieder in den Briefen, die er aus seinem Versteck an die Gemeinde schrieb, die Kranken nicht zu vernachlässigen.

6) C. 17.

pupillos et viduas“ häufig zusammengestellt wurde, wird besonders vom Verfasser des pseudoclementinischen Briefs de virginitate hervorgehoben. Dem Märtyrer Seleukus wird von Eusebius ¹⁾ das Zeugniß ausgestellt, dass er, wie ein Vater und Beschützer der Waisen und hilflosen Wittwen und der Armen und Kranken Bischof und Pfleger gewesen sei, und viele ähnliche Beispiele werden berichtet. Namentlich entflammte, wie wir oben gesehen, die Pestzeit den barmherzigen Eifer vieler Christen. „Siehe, wie sie einander lieben“, hat Tertullian aus heidnischem Munde öfters gehört ²⁾, und Lucian bezeugt es ³⁾.

Nachdem die Kirche durch Konstantin anerkannt und privilegiert worden war, übte sie ihre Sorge für die Kranken im 4. und 5. Jahrhundert im grossen Stil. Sie liess nicht nur eigene Krankenpfleger ausbilden, sondern sie schuf auch grosse Krankenhäuser und vernichtete durch dieselben die alten Asklepieen. Doch fällt diese Thätigkeit bereits ausserhalb des Rahmens dieser Abhandlung; sie ist auch bereits von tüchtigen Geschichtsschreibern ausreichend geschildert worden.

Nicht verschweigen lässt sich, dass schon in ältester Zeit — und dies gilt von allen Zweigen der Liebesthätigkeit der Kirche — ein berechnender Zug auf dem Gebiete der Krankenpflege sich geltend gemacht hat, der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert steigerte. Man pflegte die Kranken auch um der eigenen Seligkeit willen. Wenn man wirklich seine Freude und Seligkeit in diesem Dienste fand, so ist nichts zu erinnern; aber wenn man des himmlischen Lohnes wegen diente, so diente man im Grunde nicht dem Kranken, sondern sich selber. Die Grenze ist schmal, und sie lag bei den alten Christen an einer anderen Stelle, als wo der evangelische Christ sie heute zieht. Aber

1) De mart. Pal. 11, 22.

2) Apolog. 39.

3) Auf den Kampf, den die Kirche gegen die medicinischen Sünden, z. B. die Fruchtabtreibung (Didache 2, 2, Barn. 19, 5, Tertull., Apolog. 9, Minucius 30, 2, Athenag., Suppl. 35, Clem., Paed. II, 10, 96 etc.) und gegen die widernatürlichen krankhaften Laster des Heidenthums geführt hat, sei nur im Vorübergehen hingewiesen. Die Kirche nahm hier in wahrhaft humanem Sinne den Kampf auf; ihr stand der Werth und die Würde des menschlichen Lebens fest, das in keiner Entwicklungsstufe vernichtet oder geschändet werden dürfe. In Bezug auf diese Verbrechen hat sie auch vom 4. Jahrhundert an die Reichsgesetzgebung allmählich beeinflusst.

haben die evangelischen Christen bereits den Beweis ausreichend geliefert, dass die uninteressirte Liebe ebenso opferfreudig macht wie die interessirte? Umgekehrt zeigt die alte Kirche, obgleich sie viel weniger empfindlich war gegen das „Dienen um Lohn“, dass auch unter dieser Bedingung die Liebe aufzuwachsen vermag, die nicht das Ihre sucht, sondern was des Andern ist.

Christliche Religion und Krankenpflege sind ein langes Stück Wegs in der Geschichte miteinander gegangen; sie sind unzertrennlich. Auch heute noch beruht die Kraft und Zukunft der Kirche darauf, dass sie sich der seelisch und leiblich Leidenden annimmt. Nicht zum wenigsten gilt das von der christlichen Mission. Eigentlich sollte jeder Missionar, der zu uncultivirten Völkern geht, zugleich Arzt sein. Das hat uns noch jüngst der früh vollendete Pionier-Missionar von Uganda, Alexander M. Mackay, in überzeugendster Weise klar gemacht ¹⁾. Nur als das Evangelium von dem Heilande und von der Heilung — in dem umfassenden Sinn, den die alte Kirche mit diesem Gedanken verbunden hat — bleibt das alte Christenthum jung und das junge Christenthum das alte.

1) S. die von seiner Schwester herausgegebene Biographie, deutsch bei Hinrichs 1891.

Sachen.

- Abendmahl 15. 18. 29. 31.
 68. (Medicin) 97.
 Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern 55.
 Agapen 15. 25. 26. 29.
 Ammen 36.
 anima und animus 45f. 56.
 anima und spiritus 45f.
 apothecarii 14.
 Arzneimittel und -lehre 10. 15ff. 22ff. 29f.
 Arzneiverbote 4. 18f. 29f.
 Arzt, Jesus 89ff.
 Ärzte bevorzugen die höheren Stände 104.
 Ärzte, christliche 1ff., griechische 93f.
 Ärzte des Galerius 60.
 Ärzte, Lehrender 31—52.
 Ärzte im Sinne des Gesetzes 79.
 Ärztin 14. 109.
 Athmen 45.
 Atomtheorie 37ff.
 Auferstehung des Fleisches 12. 35. 39f. 42.
 Augen 38. 53f. 55.
 Augenbrauen 54.
 Augenleiden 22. 58.
 Ausbrennen 101f.
 Aussatz 42 57.
 Ausscheidungen, körperliche 40f.
 Ausschneiden 99—103.
 Ausspucken 58.
 Bäder 20.
 Bart 38.
 Bau, gleichartiger aller athmenden Wesen 53.
 Bauch 39.
 Bauchfell 55f.
- Bedürfnisanstalt 59.
 Besessenheit 68ff.
 Bischof als Arzt 98. 101ff.
 Blindheit 57. 63. 66.
 Blindenheilung 57.
 Blut 35ff. 40f. 47.
 Blutegel 22.
 Blutgang 57.
 Brille 58.
 Brod ohne Kleie 26.
 Brüste 36.
 Busse, medicinisch wirkend 97—105.
 Chirurgie, Chirurgen 33. 51f. 94. 99. 101f.
 Consultation, ärztliche 102.
 Convergiren der Augen 53f.
 Dämonen 19f. s. Besessenheit.
 Daumen 54.
 Delicatessen 24. 25f.
 Diätetisches 15—32. 104.
 Diakonen 108ff.
 Diakonissen 109.
 Ehelosigkeit, freiwillige 27.
 Eier 25.
 Ekstase 15 s. Besessenheit, Trunkenheit.
 Ellenbogen 39.
 Embryo 36f. 51f. 55.
 Empföndung 45f.
 Entmannung (Verbot der) 27f.
 Entwicklungsgeschichte 36f. 51f. 54f.
 Epilepsie 57f. 74.
- Exorcismen und Exorcisten 2. 68ff.
 Facultäten, die vier 3.
 Finger 39. 54.
 Fleischgenuss 15ff. 24f.
 Fortpflanzungs-Zeugung.
 Fruchtabtreibung 110.
 Frühschoppen 17.
 Füße 39.
 Galle 37. 40. 41. 56.
 Gebetsheilungen 7. 13. 28. 29.
 Geburtshilfe 23. 51f.
 Geburtshülflche Instrumente 51f.
 Gefühl 38ff.
 Gehirn 47. 56.
 Gelenke 53.
 Gemüse 24f.
 Geruch 38.
 Geschlechtstrieb 52. 56.
 Geschlechtsunterschied, Entstehung des 52. 55.
 Geschmack 38. 54.
 Gespenster-Citiren 82. 87.
 Gourmandise 24. 25f.
 Haar 38. 68.
 Hände 39.
 Häretiker sind Kranke 100.
 Handauflegung, heilende 30.
 Heilkunst s. Cap. 2 und sonst.
 Heilung und Heiland im übertragenen Sinne 89ff.
 Herz 47. 54—56.
 Herzkammern 54.
 Hirnbasis (Seelensitz) 47.

- Holzwürmer, essbar 23.
 Honig 37.
 Honorar, ärztliches und Verzicht 11. 13. 78f. 84.
 Hydrops 58. 59.
 Hypersarkosen 103.
 Jatrosophistik 10. 12.
 Kalbfleisch, Verbot 23.
 Karbunkel 65f.
 Kind, Entwicklung des 50f.
 Kinderfressen 30f.
 Kletterpflanzen 50.
 Klinik 12.
 Knochen, Knochengerüst 53.
 Kopf 38. 53. 55.
 Körper, menschlicher, teleologisch betrachtet 38. 52—56.
 Körper, stetige Umwandlung desselben 39f.
 Körperlichkeit der Seele 43 ff.
 Kranke, das Christenthum die Religion für sie 89ff. 96ff.
 Krankenpflege 62f. 64f. 107—111.
 Krankenpflegen soll Jeder können 109.
 Krankheiten 57f.
 Krankheiten, durch Dämonen verursacht 19. 81. 84.
 Krebskrankheit 60f. 100. 102.
 Kreislauf des Lebens 40f.
 Kurpfuscher 72. 98f.
 Lähmung 57. 63.
 Laster, widernatürliche 110.
 Leben 97f.
 Lebensdauer 38. 66ff.
 Leber 34. 56.
 Leichname, Schwererwerden derselben 45.
 Liebesmahle s. Agapen.
 Lippen 54.
 Luftröhre 54.
 Lunge 54.
 Lupus 61.
 Mästung 24.
 Magen 54.
 Magier 72. 75. 76. 80. 82. 87f.
 Makrobiotik 17.
 Mastdarmvorfall 59.
 Medicin, Geschichte der 31f.
 Menschenfleisch, unvedaulich 34.
 Menschenfresser 23f. 30f.
 Menstruation 35. 36f. 41.
 Milch 25. 35—37.
 Milz 56.
 Mission 111.
 Muttermilch 35—37.
 Mysterien, heilende 86f. 93. 95. 98.
 Nabel 35. 54.
 Nahrung 40f.
 Nahrungsmittel 23f.
 Nahrungstrieb 52.
 Nahrungsverfälschung 14.
 Namenwissenschaft, geheime 86f.
 Narben 41.
 Nase 54.
 Naturärzte 72.
 Naturscheu 4. 15ff. 42.
 Naturvergötterung der Ärzte 39.
 Nervöse Störungen 68. 74.
 Noma 61.
 Oberin in Krankenhäusern gab es nicht 109.
 Ölsalbung als Heilmittel 7. 29.
 Ölung letzte 11. 29.
 Ohren 38.
 Ohrenscherz 22.
 Pest 61f. 63ff. 66. 100.
 Pflaster 100f.
 Pharmaceutische Sprichwörter 14.
 Podagra 22. 90.
 Poren 20.
 Präservativmassregeln gegen Pest 63.
 Pubertät 52.
 Rückenmarksseele 46f.
 Ruhr 57.
 Samen 35. 36f. 55.
 Schatten, heilender 28.
 Schleim 40.
 Schnupftücher fehlen 54.
 Schulen, medicinische verschiedene 104.
 Schultern 39.
 Schwächezustände 15.
 Schweisstücher, heilende 28.
 Schwellenwerth 48.
 Sectionen 55 s. Vivisectionen.
 Seele, Seelenlehre der Ärzte, Philosophen und Tertullian's 43—52. 56. 69.
 Seelenentstehung 51f. 56.
 Seelenernährung 43f.
 Seelenheilkunde 1. 9. 11. 21. 89ff. 97. 98ff.
 Seelensitz 46f. 56.
 Seelentheile u. -functionen 46.
 Seelenwanderung 52.
 Sehen, Theorie des 53.
 Senf 37.

Sinne, Sinneswahrnehmung 38. 47 ff. 53.	Thierversuche u. -sectionen 46 f. 55.	Wasser, mit Mass zu trinken 16. 17.
Sinnestäuschungen 39. 48 f. 53.	Tischrücken 82.	Wassersucht 57.
Sitzfleisch 55.	Träume, künstliche 82.	Wein, Weingenuß, Weinbehandlung 8, 15 ff. 37.
Spazierengehen 20.	Trunkenheit 15 ff.	Weinsorten 17.
Specialisten, ärztliche 72.	Turnen 20.	Wiedererinnerungstheorie 51.
Speichel 28. 29. 36.	Umschläge 100 f.	Wimpern 54.
Speiseröhre 54.	Unbewusste, das 50.	Wittwen 15. 108 f.
Spulwürmer 59.	Urinbeschwerden 22.	Wochenstube 52.
Staub, heilender 29.	Valerianische Verfolgung, Ausbruch 87.	Würmer fressen die Gottlosen 59 f.
Stimmbildung 56.	Vegetarianische Kost 24.	Wunden 22. 41. 92. 99 bis 105.
Streupulver 101 f.	Verdauungsprocess 34. 40 f. 54.	Wunden Jesu heilen 91. 99.
Stummheit 57. 68. 74.	Verschlechterung, allmähliche der Welt 66 f.	Zähne, Zahnfleisch 54.
Suggestion 70 f.	Vivisection (auch von Menschen) 33. 46 f.	Zauberer s. Magier.
Sympthiemittel 19. 28 f.	Vogelembryonen 55.	Zeugung 35. 36 f. 41. 52. 54 f.
Tafelgenüsse 24. 25 f.	Völlerei 24. 25 f.	Ziegen, weissagende 82.
Taubheit 57. 63.	Wachstumsrichtung der Pflanze 50.	Zunge 54. 68.
Taufe, medicinisch wirkend 97.		
Teleologie 20 f. 37 ff. 52 ff.		
Temperenzler 15 f.		
Therapeutisches 15—31.		
Theriak 22.		

N a m e n.

Abdus 90	Alexandrinische Theologen 103 f.	28. 58. 59. 76.
Abgar 90.	Anaxagoras 45.	Apostelgeschichte, apokryphe 3. 28.
Abu Zaid Honain 13.	Andreas, Arzt 46 f.	Archimedes, Wasserorgel 46.
Abulfaraj Abdullah 13.	Anonymus de mort. persecut. 60 f.	Aristoteles 6. 22. 34. 40. 44. 45. 47. 55.
Aegialeus, Oberarzt 12.	Anonymus, Bischof und Arzt in Palästina 9 f.	Aristoxenus 56.
Ägyptische Exorcisten 71. 75 f. 87 f.	Antiphanes Arzt 25. 33.	Arius 59.
Aeskulap 13. 19. 32. 61. 83. 93 ff. — -Typus 105 ff.	Aphraates 99.	Artorius 17.
Aetius 11.	Apis 32.	Asaph 21.
Aglaophon, Arzt 12. 39 ff.	Apollo 32. 61. 94 f.	Asklepiades, Arzt 33. 38. 46 f. 51 f.
Akademiker 49.	Apollogeten 47.	Asklepieen 93 f. 110.
Alexander, Arzt 4 f.	Apologeten 30.	Asklepinus 21.
Alexander Severus 8.	Apostelgeschichte 1 f. 15.	

- Asklepiodotus 6.
 Asklepius s. Aeskulap.
 Athenäus 25.
 Athenagoras 33f. 100.
 Attikoten 23f.
 Augustin 34.

 Basilius v. Ancyra 11.
 Benedict XIV. 11.

 Caracalla 7.
 Celsus 30. 32. 86ff. 92.
 95f. 98f.
 Chrysippus 43f. 47.
 Clemens Alex. 16—27. 29.
 32f. 34. 35f. 97. 99. 100f.
 102f. 105.
 Clemens Rom 107.
 Colosserbrief 1. 4.
 Constitutionen, apost.
 102. 108.
 Cosmas 12f.
 Cyprian 63ff. 85f. 97. 99f.
 101. 109.

 Damian 12f.
 Delitzsch 2.
 Demokrit 19. 37f. 47. 99.
 Dialog des Simon und
 Theophilus 18.
 Didache 75. 97.
 Dikäarchus 46f.
 Dinokrates 61.
 Diodor 38.
 Diogenes 24. 32.
 Diognet, Brief an 99.
 Diokles 47.
 Diomedes in Tarsus 9.
 Dionysius Alex. 33f. 37f.
 62f. 87.
 Dioskorides 1. 21f.
 Diptam 22.
 Domitian, Verbot der
 Entmannung 27.

 Edessa 90.
 Elkesaiten 28f.
- Ellel, jüd. Patriarch 9f.
 Empedokles 47.
 Enkratiten 15f.
 Epidaurus 93. 95.
 Epiktet 93.
 Epikur, Epikureer 37f.
 47f. 53.
 Erasistratus, Erasistratei
 33. 47. 51.
 Euklides 5.
 Eusebius, Historiker 59f.
 99. 106.
 Eusebius, römischer Bi-
 schof 11.
 Evangelien 57. 58. 73f.
 89ff. 97. 107.

 Felix, alex. Präfect 27.
 Flavius, medic. Schrift-
 steller 10. 22.
 Fronto 30.

 Galen 5f. 21f. 24. 33.
 Galenschüler in Rom,
 christliche 5f.
 Galerius, Krankengesch.
 des 60f.
 Gnostiker 31. 42ff. 75.

 Hadrian 76.
 Hebräerbrief 2.
 Hebräerevangel. 57.
 Heraklides 38.
 Heraklit 32. 42.
 Hermas 89.
 Hermes 101.
 Herminianus, Krankheit
 des 60.
 Herodes, Krankheit des
 59.
 Herophilus, Arzt und
 Vivisector 33. 47. 51.
 Hierakas 10.
 Hieronymus 21—27.
 Hikesius, Arzt 51.
 Hippokrates 12. 21. 24.
 33f. 47. 51.
- Hippolyt 75.
 Hygiea 91.

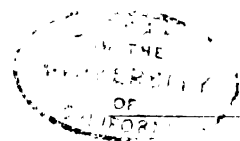
 Jakobusbrief 28f. 72. 107.
 Jesajas 25.
 Jesus Christus 18. 28. 73f.
 86ff. 89ff. 99ff. 103.
 Typus 105f.
 Ignatius 97. 100f.
 Iosephus 59. 71.
 Irenäus 78. 97.
 Isa ben Ali 13.
 Jubiläen, Buch der 21.
 Judas Ischarioth, Krank-
 heit des 58f.
 Juden 30.
 Jüdische Exorcisten 71f.
 76.
 Julian 103.
 Julius Afrikanus 7f. 32.
 Justin 20. 27. 31—33. 77f.
 97. 98f. 108.
 Justinian 14.

 Kirchenordnung, apost.
 108f.
 Kos 95.
 Krenkel 57f.

 Lactantius 52—56. 86. 107.
 Lipsius 3. 28.
 Lucas 1ff. 73.
 Lucian 30. 75. 98. 110.
 Lucretius 43. 53.

 Mackay 111.
 Manichäer 27.
 Marc Aurel 30.
 Marcellus Sidetes 22.
 Marcion 4.
 Methodius 12. 33f. 39ff.
 100. 103.
 Milo aus Kroton 25.
 Minucius Felix 30. 85.
 Moschion 47.
 München, medicin. Fa-
 cultät 13.

Muratorisches Fragment 14.	Polykarpbrief 108.	Syrien, Land der Ärzte 11.
Nasiräer 18.	Presbyter, anonym bei Irenäus 14.	Tatian 19f. 32. 79f. 98.
Nicäa, Concil 28.	Priscillianer 27.	Tatian, arabischer 13.
Noah 20f.	Proculus 7.	Tesphorus 94.
Novatian 17.	Proklus 41.	Tertullian 19. 20. 25. 29f. 33f. 42—52. 62. 69. 73. 74f. 79ff. 97. 101. 108f. 110.
Origenes 12. 28. 32. 41f. 75f. 78. 86ff. 92f. 95f. 98f. 100f. 103ff.	Protogoras 47.	Thaddäus 90.
Orpheus 47.	Pseudoclemens 75. 76f. 84. 88. 97f. 99. 101. 109. 110.	Thales 44.
Paneas 105.	Pseudohippokrates 33.40.	Theodotus in Laodicea 9.
Papias 58.	Pseudojustin 16f. 20. 21. 33. 35. 99. 109.	Theophilus 85.
Patriarchen 76.	Rufin 63.	Theophrast 6. 22.
Paulus, Apostel 1. 12. 15. 28. 68. 75. 91. 96f. 100. 107f.	Salomo 20f. 76.	Θεός σωτήρ 94.
Paulus, Krankheit des 56f.	Salus 94.	Tiberinsel 93.
Pergamum 32. 95.	Seleucus 110.	Tosorthrus 32.
Petrus, Apostel 28. 91.	Seneca 93.	Trikka 95.
Petrus, Priester und Arzt 14.	Septimius Severus 7.	Ulpien 72.
Pharisäer 8.	Serapis 94.	Valens, Kaiser 23.
Pharmacii 14.	Severianer 18.	Valentin 45.
Philemonbrief 1.	Sistelius 42.	Varro 55.
Plato, Platoniker, Seelenlehre 42ff. 71. 104.	Sokrates 47. 103.	Xenokrates 47. 56.
Plinius 19. 22. 34. 94.	Somnus 94.	Zenobius, Arzt in Aegae 9.
Plinius jun. 30. 61. 75. 109.	Sopolis, Arzt 11.	Zenobius, Arzt in Sidon 8f.
	Soranus, Arzt 33. 43ff. 52.	Zeus 94.
	Stoiker, Seelenlehre 42ff. 48. 93.	
	Strato, uterque 47.	
	Syncellus 59.	



RETURN CIRCULATION DEPARTMENT
TO → 202 Main Library

LOAN PERIOD 1	2	3
HOME USE		
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

1-month loans may be renewed by calling 642-3405

6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk

Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

RET'D JUL 6 1982	JAN 03 1989	
AUG 9 1982	17	Apr 4 1989 Jul 7 83
REC. CIR. SEP 9 '82		
JAN 1 1984	ANTO DISC MAY 15 1989	
REC. CIR. DEC 16 '83		
INTERLIBRARY LOAN		
OCT 30 1985		
UNIV. OF CALIF.. BERK.		
REC. CIR. DEC 10 '85		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
 FORM NO. DD6, 60m, 12/80 BERKELEY, CA 94720

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



8000801454

