

gen mit klaren ins Auge fallenden Überschriften eine gute Übersicht zu geben sich bemüht.

Die Übersetzung der maronitischen Messe ist von Giov. Maria Cachin, Alumnus des maronitischen Kollegs, nach der Beiruter Missale-Ausgabe von 1908 und dem Diakonale von L. Darian angefertigt; der Übersetzer erklärt, daß er hierbei auch die lateinischen Übertragungen von Prinz Max zu Sachsen (Regensburg 1907) und des Chorbischofs Stephan al-Duaihi (Rom 1905), die französische des Chorbischofs Paulus Auais (Kairo 1909) und die arabische von P. Petrus Farağ Sfeir (Gunie 1934) benutzt hat. Die diakonalen Partien sind auch hier teilweise verkürzt, die Rubriken dem leichteren Verständnis angepaßt; als Anaphora ist die am häufigsten gebrauchte der „Römischen Kirche“ ausgewählt.

Das gewöhnliche, nach den Aposteln Addai und Mari benannte Meßformular der Chaldäer ist von dem Priester Rafael Rabban nach der Ausgabe Mossul 1901 übersetzt. Er hat ebenfalls aus praktischen Gründen die Rubriken verkürzt und außer Gebrauch gekommene Stücke ganz weggelassen; da er aber auch Studierenden die Möglichkeit bieten will, in einer tunlichst genauen Übersetzung die chaldäische Messe kennenzulernen, hat er im Anhang jene Stücke angeführt und im Text selbst solche, die nicht im Missale stehen, aber praktisch im Gebrauch sind, in [] angegeben. Die Druckgestaltung erleichtert auch hier einen klaren Einblick in den Aufbau der Messe.

Prof. Dr. A. RÜCKER.

H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*. (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Band I*). Mit einem Beitrag von H. Ibscher. Stuttgart (Verlag von W. Kohlhammer) 1934. — XXI, 96+96 und 22* SS.

Rascher, als man es zu hoffen gewagt haben dürfte, hat deren Veröffentlichung begonnen, die koptischen Übersetzungen manichäischer Literaturdenkmäler, auf die 3. VIII. S. 92–95 dieser Zeitschrift hingewiesen wurde, der wissenschaftlichen Forschung zu erschließen. Nur der einzigartigen fachmännischen Fähigkeit eines H. Ibscher war es möglich, in einer Zeitspanne, die im Verhältnis zur Schwierigkeit der Aufgabe fast unglaublich kurz erscheint, 48 Blätter eines gerade besonders übel mitgenommenen Papyruskodex so zu rekonstruieren, daß H. J. Polotsky eine von deutscher Übersetzung begleitete Ausgabe unternehmen konnte. In ausgezeichnete buchtechnischer Ausführung mit einer Lichtdrucktafel der S. 29 des Textes vorliegend, stellt diese Text und Verdeutschung auf nebeneinander-

stehenden (gleich gezählten) Seiten sich gegenüber. Eine *Einleitung* umfaßt auf *die Handschrift* als buchhafte Erscheinung und ihren Erhaltungszustand bezügliche Ausführungen I.s (S. I—XIV) und aus der Feder P.s solche über den *Inhalt* derselben (S. XVff.) bzw. über *Orthographisches und Sprachliches* (S. XVIII ff.). Angeschlossen sind *Indices* der griechischen (S. 1*—5*) und der koptischen Wörter (S. 5*—22*), die leider in der Angabe der Fundstellen nicht schlechthin erschöpfend sind.

Von der Hs. der zweiten Hälfte des 4., wie I., oder vielleicht doch eher erst des 5. Jhs, wie P. annimmt, deren Format rund 31,5×18 cm betrug, haben sich in leider unendlich trümmerhaften Zustand sechs aneinander anschließende Quaternionen erhalten. Von drei auch ihrem Titel nach bekanntwerdenden größeren Texten entfielen zwei auf diesen vorliegenden Teil der Hs. Von einem dritten bzw. ersten hat nun der Schlußteil noch der ersten Hälfte des ersten Quaternion angehört. Nicht mit gleicher Sicherheit bestimmbare Textbruchstücke entfallen auf den größeren Teil der erhaltenen Reste des letzten. Durchweg handelt es sich noch nicht um irgendwelches literarische Erbe Manis selbst. Näherhin werden die beiden ersten Texte durch Unter- bzw. Überschrift mit dem griechischen Fremdwort *λόγος* bezeichnet, eine Terminologie zunächst der koptischen Übersetzung, der auf aramäischem Sprachboden nur ein *mémra* entsprochen haben kann. Von ihr ausgehend das gesamte Textmaterial der Publikation, wie es durch deren Titel geschieht, als manichäische „Homilien“ anzusprechen, scheint von vornherein in einem doppelten Sinne etwas bedenklich. Einmal wäre überhaupt erst zu beweisen, daß jenes Textmaterial einer einzigen literarischen Gattung angehört. Sodann steht ebensowenig fest, daß der Begriff des manichäischen *mémra* sich mit demjenigen der christlichen *ὁμιλία* decke.

Als der „*λόγος* des Gebetes“ (**ΠΛΟΥΟΣ ΟΥΠΝΑΠΗΠ**) wird durch seine Unterschrift (S. 7 Z. 8) der Text eingeführt, mit dessen Schlußteil (S. 1—7) der erste Quaternion anhebt. Tatsächlich gibt er denn auch sich selbst durchaus unzweideutig (S. 7 Z. 2f.) als eine wirkliche Rede, zu gehörmäßiger Aufnahme durch eine gemeinsame Versammlung von „Electi und Katechumenen“ bestimmt, die in den Schlußworten ein ihnen „durch meinen Herrn Manichaios“ (**ΖΗΤΗΠΑΧΑΙΣ ΠΙΑΝ(Η)ΙΧΑΙΟΣ**) ihnen Sündenvergebung verkündender Segensspruch direkt anredet. In den ersten erhaltenen Zeilen (S. 1 Z. 1—9) in dritter Person anscheinend gleichfalls von Mani redend, trägt das Stück weiterhin den Charakter zunächst eines hin und wieder fast dithyrambisch gehobenen Preis- und Dankgebets an den vielmehr Angeredeten, der dabei ausdrücklich (S. 1 Z. 19) geradezu als „mein Gott“ (**ΠΑΝΟΥΤΕ**) bezeichnet und von dem (S. 3 Z. 24) gesagt wird: „Du bist der Herr; die *ἐξουσία* steht bei dir“ (**ΚΟ ΟΥΠΧΑΙΣ ΤΕΚΕΟΥΤΙΑ ΗΠΟΥΤΗ**). Nach einer mit „Amen“ abgeschlossenen Art doxologischer Klausel, setzt alsdann (S. 5 Z. 16) mit „Jetzt“ (**ΤΗΟΥΤ**) in der Weise des *Ναὶ Κύριε, Αὐτός οὖν* oder streng entsprechend *Αὐτίς οὖν καὶ νῦν* späteren griechisch-christlichen Gebetsstils ein Bittgebet ein. Daß dieses wie jenes sich an Mani als „Gott“ und „Herr“ richtet was man von vornherein wohl nicht leicht erwarten würde, wird auch durch weiterhin (S. 6 Z. 2) folgende ausdrückliche Anrede

desselben als „mein Vater Manichaios“ (**ΠΑΙΩΤ ΠΑΙ[ΜΗΧΑΙΟΣ]**) allein noch nicht schlechthin gesichert, da hier unmittelbar (Z. 7ff.) eine nicht wieder explizite Anrede auch einer „verfluchten“ Macht des Bösen, nämlich des Körpers, vorangeht, der Zusammenhang also gerade an dieser Stelle keineswegs völlig klar ist. Entscheidend dürfte aber im fraglichen Sinne neben derartigem denn doch wohl (S. 4 Z. 8f.) die Bezugnahme auf „Deine *γραφαί* und deine *μυστήρια*“ (**ΗΕΚΓΡΑΦΑΥΕ [ΥΝ ΗΕΚ-ΙΤΣΤ]ΗΡΙΟΝ**) sein. Daß der Redner ganz zuletzt (S. 7 Z. 5) von „meinem Weinen“ (**ΠΑΡΙΣΕ**) als dem wesentlichen Inhalt des von ihm zu Gehör Gebrachten redet, hat wohl vor allem P. die in der Tat sehr stark sich aufdrängende Vermutung nahegelegt, daß zu diesem Stück das fürs erste herrenlose Fragment eines oberen Blattrandes gehöre, das den ehemals daruntergestandenen Text als „*ἄρχης* des Salmaios“ (**[ΠΘΡ]ΗΜΟΣ ΣΑΛΜΑΙΟΣ**) bezeichnete, denselben als Verfasser also auf eine Persönlichkeit zurückführte, die als *Ζαλμαίος* in der griechischen Abschwörungsformel (bei K. Keßler, *Mani* S. 403ff.) und unter der Namensform *ملاو* oder *سلام* im *Fihrist* (ed. Flügel S. 337 Z. 8) als Adressat eines Mani-Briefes erscheint.

Vom ersten bis in den dritten Quaternio erstreckt sich (S. 7—42) die in Über- und Unterschrift übereinstimmend als „der *λόγος* vom großen *πόλεμος*“ (**ΠΛΟΓΟΣ ΙΠΗΛΑΘ' ΙΠΟΛΕΙΟΣ**) bezeichnete zweite „Rede“, die wieder als solche durch eine direkte Anrede einer Hörschaft sich selbst in ihren letzten Worten (S. 7 Z. 1f.) erweist. Es ist eine groß angelegte manichäische Apokalypse, die mehrfach ausdrücklich auf einschlägige Äußerungen Manis Bezug nimmt, wobei als eine benutzte Quelle das *Šābuhrayān* dadurch erwiesen wird, daß (S. 38) die für jenes Werk durch das Turfan-Fragment M 475 desselben gesicherte Paraphrase von Mt. 25, 37-43 (bei F. W. C. Müller, *Handschriftenreste, in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II. S. 11ff.) wiederkehrt. Eine auf den oberen Blatträndern auftretende Bezeichnung des Textes als „der *λόγος* des Kustaios“ (**ΠΛΟΓΟΣ ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ**) führt als Verfasser den von dem Turfanfragment M 3 r^o Z. 2 (a. a. O. S. 80) anscheinend als Sekretär Manis genannten *כישתיה* ein, der als einer seiner Gefährten auch zu Anfang eines an Sisinnios gerichteten Briefes in der koptischen Übersetzung der Mani-Briefe auftritt. Beachtenswert ist, daß auch dieser „*λόγος*“ mit einer feierlichen Aufforderung zum Preise Manis anhebt, und in den ersten Sätzen mit einer zusammenfassenden Charakterisierung des Inhalts seines Lebens (S. 7 Z. 18) eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Tag „seines Ausgangs“ (**ΠΤΩΡΙΚΕ ΔΒΛΛ**) aus demselben verbindet. Den Hauptgegenstand der folgenden Weissagung bilden alsdann entsprechend dem Titel vorab die Schrecken eines „großen Krieges“ und die im Gefolge desselben über die manichäische Religionsgemeinschaft hereinbrechenden Leiden, weiterhin aber auch eine spätere Hochblüte derselben, die Herrschaft eines endzeitlichen „großen Königs“ (**ΠΗΛΑΘ' ΠΡΡΟ**), die Parusie Jesu als des „*χρητής* der Wahrheit“ (**ΠΚΡΙΤΗΣ ΠΥΗΕ**), das durch ihn abzuhaltende Weltgericht, die diesem folgende Vernichtung des Kosmos und die Rückkehr der in ihn eingegangen gewesenen Götter und der erlösten Lichtteile ins ewige Lichtreich unter gleichzeitiger endgültiger Überwindung der Mächte der Finsternis.

Der umfangreichste der, wie trümmerhaft auch immer, ans Licht tretenden Texte ist, aus dem dritten bis in den sechsten Quaternio reichend, (S. 42—85) derjenige, welcher durch die Blätterüberschriften kurz als „*μέρος* der *σταύρωσις*“ (**ΠΙΕΡΟΣ ΙΣΤΑΥΡΩΣΙΣ**), etwas voller durch Über- und wohl auch durch die nicht vollständig erhaltene Unterschrift als „*μέρος* der Erzählung über die *σταύρωσις*“ (**ΠΙΕΡΟΣ ΙΠΤΕΩΓΟ ΖΑΣΤΑΥΡΩΣΙΣ**) näherhin nach der Unterschrift „des *φωστήρ*, des wahren *ἀπόστολος*“ (**[ΥΠΦΩΣ]ΤΗΡ ΠΑΠΟΣΤΟ[ΛΟΣ ΠΥΗΕ**) d. h. Manis bezeichnet wird. Eine Verfasserangabe ist hier in keiner Form erhalten. Ebenso fehlt jede Rücksichtnahme auf einen Kreis von Hörern gesprochener Rede. Ohne ein Wort auch nur knappster Einleitung setzt das Stück abrupt mit einem Kommen Šapurs I. nach Persien

ein, berührt dessen Tod und ein erstes Gespräch Manis mit seinem Nachfolger Hormizd I., behandelt höchst ausführlich dessen Passion unter Bahram I. und diejenige seines ersten Stellvertreters in der Leitung der Gemeinde Sisinnios unter Bahram II., um zuletzt über die den Bekennern des manichäischen Glaubens unter Manis zweitem Nachfolger Innaios gewährte Ruhe zu berichten. Die Verheißung einer Dauer der manichäischen Kirche bis zum Ende der Tage, ein Wehruf über die sich ihr nicht Anschließenden und ein Heilruf über ihre Gläubigen beschließen eindrucksvoll das Ganze und stehen so zu dem einleitungslosen Anfang in doppelt auffallendem Gegensatz. Dieser Befund in Verbindung mit der Bezeichnung des Textes als eines bloßen „μῆρος“ läßt keinen Zweifel daran zu, daß wir an ihm dem Schlußteil eines während der Amtsführung des Innaios abgefaßten größeren Werkes erzählenden Inhaltes gegenüberstehen, das man sich nur als eine bis zum Religionsfrieden nach dem Martyrium des Sisinnios fortgeführte Lebensgeschichte Manis, als ein manichäisches Seitenstück der NTlichen zwei Bücher „an Theophilos“ wird vorstellen können.

Der besonders schlecht erhaltene Rest des sechsten Quaternio (S. 86—96) bringt, zu Anfang sicher einer weiteren Überschrift entbehrend, inhaltlich sehr Verschiedenes. Eine preisende Anrufung des manichäischen Pantheons scheint (S. 86) zu einer Schilderung des Eingangs der Seele Manis in das Lichtreich die Einleitung zu bilden. Weiterhin wird dann teils in der dritten Person von Mani gesprochen, wobei besonders die Fülle des von ihm erlittenen Schweren betont wird (S. 42f.), teils redet er selbst, mindestens gelegentlich (S. 91 Z. 28, 96 Z. 10) zu einer Mehrheit von Personen, deren „wir“ auch sonst (S. 91 Z. 12f.; 92 Z. 18, 27; 93 Z. 5, 14, 19; 96 Z. 19) als erzählendes Subjekt auftritt, während einmal (S. 92 Z. 8ff.) als solches ein singularisches „ich“ festzustellen ist. Um Reste eines in sich geschlossenen „λόγος“ nach Art der beiden ersten Haupttexte handelt es sich hier jedenfalls nicht und wohl ebensowenig auch nur etwa um solche eines einzigen verselbständigten Teiles einer umfassenderen Erzählung nach Art des dritten. Eher möchte man an mehr oder minder zusammenhanglose, aus einem oder mehreren umfangreichen Texten ausgehobene Stellen denken, wie sie an der *historia* des römisch-monastischen *Officium nocturnum* oder den aus *mémrê* Aprems, Narsais, Ja'qūb(h)s von Serūγ oder Bālais zurechtgeschnittenen Gesangstücken des syrischen Tagzeitengebets von Nestorianern und Jakobiten eine Entsprechung haben würden, die man sich dann aber wohl unter irgendeinem bestimmten Gesichtspunkt zusammengestellt denken müßte.

Wie viel in der Hs. deren erhaltenem Teil voranging bzw. auf denselben noch folgte, entzieht sich bei dem Fehlen jeder Spur einer Paginierung oder Zählung der Quaternionen jeder Vermutung. Das gleiche gilt zunächst von der Frage, ob irgendein oder gar welcher Gesamttitel die in ihr vereinigten Texte zusammengeschlossen haben dürfte.

Angesichts der damit in aller Kürze umrissenen Lage des Befundes möchte ich nun aber sehr bestimmt vermuten, daß wir hier nicht einer literarischen, sondern einer liturgischen Textüberlieferung, daß wir den Resten eines gottesdienstlichen Buches des Manichäismus gegenüberstehen. Die Versammlungen, deren Teilnehmer zu Ende der beiden λόγοι angedredet werden, können von vornherein fast nur als gottesdienstliche gedacht werden, und aufs stärkste weist in die liturgische Sphäre die geradezu an etwas wie ein manichäisches *Indulgentiam*, *absolutionem* usw. gemahnende Verkündigung einer Sündenvergebung am Schluß des ersten. Des Näheren werden dann am Schluß des zweiten (S. 42 Z. 1f.) die Teilnehmer an der zu unterstellenden liturgischen Versammlung angedredet als „die alle da-

sitzen . . . heute, indem sie diese Trauer und diese νηστεία begehen“ (ΝΕΤΣΕΣΤΙ ΤΗ[ΡΟΥ . . . Ο] ΠΟΟΤΕ ΕΡΡΑΙΕ ΛΕΖΗΒΕ ΟΥΒ ΦΥΝΗΗΤΕΙΑ). Jene Versammlung fand also an einem Trauer- und Fasttage statt. Wenn nun der erste „λόγος“ wirklich der als „Totenklage“ — das ist ja θρηῆνος — bezeichnete Text unter dem Namen des Salmaios war, wenn von dem unter Innaios verfaßten Geschichtswerke gerade der von der „Kreuzigung“ Manis handelnde „Teil“ verlesen wurde, wenn auch andere zum Vortrag kommende Texte immer wieder von Motiven wie seinem Ausgang aus dem Leben, dem Einzug seiner Seele ins Lichtreich, dem von ihm erduldeten Schweren zu berichten hatten, so dürfte ein Zweifel darüber wohl kaum mehr bestehen können, an welchem Tage des manichäischen Kirchenjahres die liturgische Versammlung stattfand, für die das in den vorliegenden sechs Quaternionen gebotene Textmaterial bestimmt war. Es läßt sich nur an den alljährlichen Gedächtnistag der Passion Manis denken, das bekannte „Bema“-Fest, und auf den über fünf Stufen aufgerichteten leeren Lehrstuhl des Meisters, sein „βῆμα“, das jenem Feste den Namen gab, nimmt denn auch mit allem Nachdruck der „λόγος über den großen πόλεμος“ (S. 33 Z. 18f.) als einen den Hörern sich sichtbar anbietenden Gegenstand mit den Worten Bezug: „dem dieses βῆμα gehört; er saß auf ihm . . . sein ist dieses erhabene βῆμα“ (ΠΩΘ ΠΕ ΠΙΒΗΙΑ ΝΕΤΣΕΣΤ ΛΧΩΘ . . . [ΠΩ]Θ ΠΕ ΠΙΒΗΙΑ ΕΤΧΑΘΕ). Daß eine Ausstellung auch des Bildes Manis zum Zeremoniell der Gedächtnisfeier gehörte, erfahren wir nunmehr durch die Fortsetzung eben dieser Stelle (Z. 20): „dem diese εἰκὼν gehört“ (ΠΕΤΕ ΤΩΘ ΤΕ ΤΖΚΩΙ), während an einer früheren (S. 28 Z. 16f.) dieses „Bild“ schlechthin neben dem „Evangelium“ unter den — offenbar kultischen — Gebrauchsgegenständen der manichäischen „Kirche“ (ἰΧΡΗΙΑ ΕΤΑΤΕΚΚΑΗΙΑ ΠΑΙΚΟ[Υ]) erscheint. Innerlich glaubhaft ist diese Erweiterung des Festzeremoniells dabei ohne weiteres.

Die beiden unter dem Namen des Salmaios und Kustaios gehenden λόγοι hätte man sich dann füglich als für die Feier des „Bema“-Festes geschaffen vorzustellen. Das würde für ihre „Echtheit“ eine nicht zu unterschätzende Belastungsprobe darstellen. Denn nur allzuleicht könnten die Dinge bei ihrer Zuweisung an die zwei manichäischen Herrenjünger entsprechend liegen wie auf dem Boden christlicher Liturgie bei der Titelgebung der alexandrinischen Markus- und der hierosolymitanischen Jakobusliturgie, der Zurückführung einer ganzen Reihe syrisch-jakobitischer, äthiopischer und armenischer Anaphoren auf bestimmte Gestalten des apostolischen und patristischen Zeitalters oder im Abendland bei derjenigen des *Te Deum* auf Ambrosius, des *præconium Paschale* auf Augustinus. Auch bei einer derartigen „Unechtheit“ unserer liturgischen λόγοι würde indessen das von P. veröffentlichte Material neuer manichäischer Texte an Bedeutung kaum etwas Wesentliches einbüßen. Immer bliebe ein ganz unvergleichlicher Wert, den ihre Gesamtheit eben als Rest der großen ma-

den zu können, wenn er im Sprachgebrauch der Liturgie (S. 33 Z. 16) als „der ἀπόστολος Gottes“ (ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ὙΠΗΘΥΤΕ) erscheint. Zugleich liegt hier gegenüber dem bekanntlich schon von Muhammed an Stellen wie Sure 7, 158; 33, 40; 48, 29 geprägten رسول الله (Bote Gottes) ein erstes zu einem Vergleich auch mit Islamischem herausforderndes Motiv vor. Als weitere Motive dieser Art wären zu nennen: die im Zusammenhang zweifellos nicht zeitlich, sondern ethnisch zu verstehende Bezeichnung Manis (S. 54 Z. 13) als „ἀπόστολος dieser γενεά“ ([Δ]ΠΟ[Σ]ΤΟΛΟΣ ἢ ΓΙΓΕΝΕΑ) gegenüber dem Worte des Waraqa ibn Naufal bei Ibn Hišām, *Sira* ed. Wüstenfeld S. 153, das in Muhammed den نبى هذه الأمة (Propheten dieses Volkes) anerkennt; das umgekehrt ebenso entschieden universalistische (S. 61 Z. 14) „ἀπόστολος aller γενεαί“ (ΔΠΟ[Σ]ΤΟΛΟΣ] ἢ [Γ]ΕΝΕΑ ΗΠΙ) gegenüber qoranischem ذكر للعالمين (Warnung für die Äonen) Sure 68, 52; 81, 27 bzw. خاتم النبيين (Siegel der Propheten) Sure 33, 40; die Bezeichnung Manis (S. 33 Z. 27) als „dieser große φωστήρ“ (ΠΗΛΟΣ ὙΦΩΣ[ΤΗΡ]) gegenüber der Selbstbezeichnung Muhammeds als سراج منير (glänzender Leuchter) Sure 33, 45, sowie die Vorstellung (S. 47 Z. 9f.), daß Mani die „Weisheit“ seiner Lehre „von Gott durch seine ἄγγελοι“ (ΠΤ[ΥΠΗΘΥ]ΤΕ ΖΗΤΥΠΗΓΓΕΛΟΣ) empfangen habe, gegenüber der entsprechenden Sure 2, 97; 15, 8; 16, 2; 102; 26, 193; 40, 14; 53, 4; 69, 40; 81, 19f. von Muhammed für sich den Engeln, dem Erzengel Gabriel oder dem „Heiligen“ oder „treuen“ Geist gegenüber ausgesprochenen. Indessen dürfte vor einer vorschnellen Deutung derartiger an und für sich gewiß sehr schlagender Parallelen im Sinne eines Entwicklungszusammenhangs kaum nachdrücklich genug gewarnt werden können. Gegen eine Berührung Muhammeds mit Manichäischem fällt immer wieder aufs stärkste das völlige Fehlen einer antimanichäischen Polemik ins Gewicht, die andernfalls ebenso gut als die antijüdische und antichristliche mit Bestimmtheit im Koran zu erwarten wäre. Einem „post beatum patrem nostrum Manichæum“ im Munde des Gegners Faustus bei Augustinus *Contra Faustum* I 2 entspricht die Häufigkeit mit der Mani in unseren Texten weiterhin speziell (S. 13 Z. 17; 73, 27; 74, 18; 91, 15f. 18, 25, 27; 92, 24, 27; 93, 21, 23) als „unser“ bzw. (S. 6 Z. 4) als „mein Vater“ (ΠΠΩΤ, ΠΑΙΩΤ) bezeichnet wird. Endlich tritt neben die Aussage des Manichäers Felix bei Augustinus, *De actis cum Felice Manichæo* I 9: „venit Manichæus et per suam prædicationem docuit nos initium, medium et finem“ und dessen Erklärung des Titels der *Epistula fundamenti* damit, daß sie „continet initium, medium et finem“ ebenda II 1 jetzt das Wort des Kustaios-λόγος (S. 7, 12f.): „Er [gab] uns das Wissen vom Anfang; er lehrte uns die μυστήρια der Mitte und auch die Trennung des Endes“ ([ΑΓΓΤ ΠΣ]ΔΥΗΣ ΗΜΗ ΠΤΖΟΤΙΤΕ. ΑΓΤΣΒΑΗ ΑΥ[ΜΤΣΤΗΡΙΟ]Η ΠΤΥΗΤΕ: ΔΥΩ ἸΠΠΩΡΧ' ΑΒΑΛ ΠΘΑΗ).

Nicht weniger als vor allem drei weitere Zeugnisse über den Bestand der manichäischen Urliteratur bzw. des persönlichen literarischen Erbes Manis fügen sodann die neuen koptischen Texte denjenigen der Kap. 148 und 154 der *Κεφάλαια* hinzu, mit denen C. Schmidt, *Ein Mani-Fund in Ägypten* S. 34—44 sich eingehend beschäftigte. Eine schon zweite einschlägige Stelle des Kustaios-λόγος (S. 25 Z. 2—6) und eine Stelle in dem trümmerhaften Material des sechsten Quaternio (S. 94 Z. 18—22) kennen zunächst, lediglich im zweiten Falle mit einer gewissen und nicht wohl unbedeutenden Variation der Reihenfolge, die *Κεφάλαια* Kap. 148 genannten sechs Werke: Εὐαγγέλιον bzw. „das Große Εὐαγγέλιον von Α bis Ω“ (ΠΑΗΛΟΣ ΠΕΤ[ΑΓΓΕΛΙΟΝ ΧΠΠ]Δ ΥΑΩ), Θησαυρός des Lebens, Buch der μυστήρια, „Buch“ (ΠΧΩΜΕ) oder „Γραφή“ (ΤΓ[Ρ]ΑΦΗ) der γίναντες und die Sammlung der Briefe. Der Kustaios-λόγος fügt alsdann noch hinzu „die ψαλμοί und Gebete meines Herrn“ (ΠΨΑΛΜΟΣ ΗΠΠ]ΨΑΗΑ ὙΠΑΧΑΙΣ) und „seine“ ἀποκαλύψεις, παραβολαί und μυστήρια. Daß

beidemale die *Κεφάλαια* fehlen, scheint meine 3. VIII. S. 94 dieser Zeitschrift geäußerte Auffassung zu bestätigen, daß sie ein Werk Manis selbst nicht waren. Wenn demgegenüber die ungleich stärker rhetorisch aufgelockerte frühere Stelle des *Kustaios-λόγος* (S. 18 Z. 4—8) ihn gerade sie als solche neben Gebeten und Psalmen allerdings nennen läßt, so dürfte das nur ein weiteres und vielleicht allein schon durchschlagendes Argument gegen die Autorschaft eines unmittelbaren Jüngers des Meisters an dem liturgischen *mémra* „über den Großen Krieg“ darstellen. Daneben spricht dann aber schließlich hier Mani von den „ζωγραφίαί meiner Εἰκόν“ (*υζω[ΓΡΑ]ΦΕΙΑ ΠΤΑΡΙΚΩΝ*). Entsprechend erscheint auch in der vollständigen Schriftenaufzählung unseres *λόγος* zwischen den „ψαλμοί und Gebeten“ und den ἀποκαλύψεις Manis „seine Εἰκόν“ (*ΤΕΦΡΙΚΩΝ*). Daß es sich hierbei um einen wirklichen Buchtitel handelt, wäre wohl ohne alles weitere klar. Vollends gesichert wird es aber, wenn dann nochmals (S. 27 Z. 20f.) „die Große Εἰκόν“ (*ΤΗΛΟ ΠΡΙΚΩΝ*) neben dem *Εὐαγγέλιον* und den — anderen — „Büchern“ (*ΒΙΒΛΙΕ*) „des ἀπόστολος“ (*ΠΠ[ΑΠ]ΟCΤΟΛΟC*), wiewohl mit Sicherheit ergänzt werden kann, eine beiläufige Erwähnung findet. P. hat S. 18 diesem von kunstgeschichtlichen Standpunkte aus im allerhöchsten Grade interessanten Bilderbuch, das Mani wahrscheinlich den von ihm in späterer persischer Überlieferung geführten stehenden Beinamen des „Malers“ eingetragen haben wird, eine kurze Anmerkung gewidmet. Er glaubt es mit der unter der persischen Bezeichnung *Ardhang* auftretenden Buchgröße identifizieren zu können, verweist dann aber doch auf das bezüglich dieser von H. H. Schäfer *Gnomon* IX S. 347 Ausgeführte. Nun hat aber bereits der Letztere hier auf Grund besserer Deutung eines in dem iranischen Fragment THID 79 zwischen den beiden Titeln stehenden Interpunktionszeichens die Identität von *Ardhang* und „(Lebendigem) Evangelium“ angenommen. Ferner scheint nach der von ihm a. a. O. Ak. 3 gebotenen überzeugenden Etymologie von *arta-daⁿha* = „Wahrheits-Botschaft“ mit jener Buchgröße der Ausdruck *بشرى الحق* („Frohbotschaft der Wahrheit“) des *Fihrist* (S. 328 Z. 17) in Verbindung gebracht werden zu müssen, und dieser kann, wenn er überhaupt an einen bestimmten Buchtitel wenigstens erinnern soll, nach dem Zusammenhang nur auf das eigentliche literarische Hauptwerk Manis bezogen werden. Wir würden also im *Ardhang* wohl einen iranischen Übersetzungstext des im aramäischen Original anders betitelt gewesen zu erblicken haben. Mit dem „(Lebendigen) Evangelium“ selbst kann indessen jedenfalls das Bilderbuch, weil wir es zweimal neben ihm genannt sehen, nicht identisch gewesen sein. Dagegen wird dieses offenbar als das wichtigste Stück im literarischen Nachlaß des Religionsstifters neben einem „Buche der *μυστήρια* der σοφία“ (*ΠΧΩΜΕ ΠΠΥΤΕΤΗΡΙΟΝ ΠΤCΟΦΙΑ*) d. h. wohl dem sonst kurz als dasjenige „der *μυστήρια*“ schlechthin bezeichneten, auch im „μέρος“ des unter Innaios abgefaßten Erzählungswerkes (S. 43 Z. 16f.) genannt.

Bezeichnend für den Umfang des literarischen Interesses und die entsprechende Blüte des Buchwesens in den altmanichäischen Kreisen ist es, wenn gelegentlich (S. 24 Z. 13) mit „Tausenden“ von Büchern gerechnet wird, die aus den Stürmen einer gewaltigsten Versammlung gerettet werden sollen. — Nicht ohne jeden Belang für die Mandäerfrage ist vielleicht doch die Erwähnung, die als eine dem Urmanichäismus gleichzeitige Erscheinung (S. 87 Z. 13) die Religionsgemeinschaft eines „*δόγμα* der *βαπτισται*“ (*ΔΟΓΜΑ ΠΠΒΑΠΤΙCΤΗC*) erfährt. — Zu dem „Lied der Perle“, das sich im Rahmen der Thomasakten erhalten hat, für die Zusammenhang mit dem Manichäismus durch Bousset ZNtW. XVIII 1—39 wahrscheinlich gemacht wurde, birgt sich eine Parallele in einer leider besonders stark zerstörten Stelle (S. 55 Z. 17f.), an der von einer „Lichtperle“ (*ΠΑΡΓΑΡΙΤΗC ΠΟΡΛΗ*) die Rede ist, die offenbar durch den Lichtgesandten Mani aus den wildbewegten Meeresfluten der Materie gehoben werden soll.

Für die NTliche Textgeschichte gewinnt endlich (S. 91 Z. 30f.) wohl eine Zitation

des Pilatuswortes Mt. 27, 24 Bedeutung. Gegenüber dem griechischen Normaltext ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου stimmt mit einer auch auf griechischem Boden bezeugten Weglassung von τοῦ δικαίου Syr^{Sin}: ܠܐܘܢ ܠܘܟܝܢܐ (an diesem Blute) überein. Darüber, ob etwa diese Fassung diejenige des Diatessarons gewesen sein sollte, ist weder von der arabischen, noch von der mittelniederländischen Überlieferung ein Aufschluß zu gewinnen, da an der Stelle beide durch materiellen Zusammenfall mit Peš. bzw. Vulg. methodisch entwertet sind. Mit einem „vom Blute dieses δίκαιος“ (ΑΠΟΜΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ) entscheidet nun das manichäische Zitat gegen eine solche Annahme, wenn anders, was doch mit Bestimmtheit anzunehmen sein dürfte, ihr der Tatianische Harmonietext zugrunde liegt. Denn mit der bei christlichen Übersetzern beliebten Einsetzung eines ihnen geläufigen, von demjenigen der Vorlage abweichenden Textes der zitierten Schriftstelle ist ja bei dem manichäischen Übersetzer unserer „Homilien“ nicht zu rechnen.

Eine letzte wichtige Frage tritt bezüglich der von P. zugänglich gemachten Texte schließlich neben diejenigen nach ihrer Zweckbestimmung, Herkunft und inhaltlichen Bedeutsamkeit noch an der Frage nach der Sprache der unmittelbar in der koptischen Übersetzung wiedergegebenen Vorlage. Daß ihre sprachliche Originalgestalt eine aramäische gewesen sei, wird, wie im wesentlichen für das gesamte altmanichäische Schrifttum, von vornherein zu unterstellen sein. Hat nun aber zwischen dem aramäischen Original und dem vorliegenden koptischen Text etwa das Mittelglied einer zunächst griechischen Übersetzung gestanden? — In die Richtung einer Bejahung dieser Frage könnten im Rahmen des überaus starken Einschlags griechischer Lehn- und Fremdwörter die für bestimmte Gestalten der manichäischen Mythologie gebrauchten bildungsmäßig spezifisch griechischen Bezeichnungen wie Ὠμοφόρος (S. 40 Z. 6), Φεγγοκάτοχος (S. 40 Z. 8), Ἀδάμας (S. 40 Z. 13) oder die Verwendung einer so echt griechischen Bezeichnung wie ἀρχηγός für eine Stufe der manichäischen Hierarchie (S. 22 Z. 5; 50 Z. 24) zu weisen scheinen. Aber schließlich kann das alles doch auf das Konto des koptischen Übersetzers kommen, wie dies gewiß für eine Reihe sogar einzelner Stücke lateinischen Sprachgutes der Fall ist wie *forratum* in der Bedeutung von „Heer“ (S. 5 Z. 6f.), *porta* (S. 5 Z. 12), *matrona* (S. 24 Z. 10), *signum* (S. 29 Z. 5), *magister* = μαγίστωρ (S. 45 Z. 17) und *velum* (S. 52 Z. 10). Auch steht ja keineswegs fest, bis zu einem wie hohen Grade etwa schon das Aramäische der urmanichäischen Literatur selbst mit griechischem Wortgut durchsetzt war. Man denke nur etwa an den eschatologischen Begriff des βῶλος, für den der jener Literatur geläufige aramaisierte Ausdruck in dem ܠܘܠܘܢ der Titos-Übersetzung I 40 (*ed. Lagarde* S. 31 Z. 16) vorzuliegen scheint. Andererseits dürfte nun aber eine Reihe von Erscheinungen mit aller Bestimmtheit zu der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit des koptischen Übersetzers von aramäischer Vorlage drängen. Schon P. hat (S. XIX bzw. 68 Ak. 6) auf das ebenso sehr gewöhnlichem koptischen Sprachgebrauch widersprechend als streng syrischem ܥܘܢܐܘܢܐ ܕܥܘܢܐܘܢܐ entsprechende ܐܩܘܘܢܐ ܩܥܘܩܘܢܐ (er empfing seine Gnade) für „danken“

wöhnlich $\omega\iota\alpha$ bzw. $\iota\omega$ (Sp. 961f.) und so auch $\omega\omega\iota\alpha$ selbst. Ein bloßes $\omega\omega\alpha$ wäre daneben aber ebenso denkbar als das zufällig bezeugte $\iota\omega\omega\alpha\omega\alpha$ = $\epsilon\upsilon\epsilon\zeta\iota\alpha$ (Sp. 989). Dazu kommt dieselbe Erscheinung im Anlaut zahlreicher anderer griechischer Worte, namentlich von Tier- und Pflanzennamen. Schon diese letzteren dürften dabei nicht nur dem Arsenal glossographischer Gelehrsamkeit angehören, sondern einst auch als griechische Fremdwörter in der wirklichen Sprache lebendig gewesen sein. Dazu kommen menschliche Eigennamen wie $\omega\omega\alpha\iota\omega\alpha$ = $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\upsilon\upsilon$, $\omega\omega\iota\iota\omega\alpha$ = $\epsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omega\varsigma$, $\omega\omega\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota\omega\varsigma$, $\omega\omega\iota\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\upsilon\lambda\acute{\lambda}\omicron\gamma\iota\omega\varsigma$, $\omega\omega\iota\omega\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\iota\omega\varsigma$ im syrischen Text der Osterfestbriefe des Athanasios und den Namensunterschriften von Synodalakten. Im ersteren begegnet sogar für $\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ die Schreibung $\omega\omega\omega\omega\omega\alpha$. Wie geläufig die Sache gewesen sein muß, erhellt bei $\omega\omega\omega\alpha$, $\iota\omega\omega\alpha$ für $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\omega\varsigma$, $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\alpha$ aus der Tatsache, daß neben ihm mit gleicher Orthographie die aramaisierten Formen $\iota\omega\omega\alpha$ und $\iota\omega\omega\omega\alpha$ stehen und das Eine oder das Andere in so alten Übersetzungen wie denjenigen des Ps.-Klementinischen Romanwerkes, der „Palästinensischen Martyrer“ des Eusebios und wieder der Festbriefe des Athanasios und in der Chronik vermeintlich des Josua Stylites tatsächlich belegt ist. Gleichwohl ist in unserem Falle eine Sicherheit nicht zu gewinnen, weil die koptische Hs. auch $\zeta\alpha\pi\iota\omega$ oder sogar $\zeta\alpha\pi\iota\omega$ für $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ schreibt.

Gerne würde man gegenüber einer derartig Wertvollstes zugänglich machenden Publikation wie der vorliegenden auf jedes Wort einer auch leisesten kritischen Ausstellung verzichten. Gleichwohl kann nicht verschwiegen werden, daß die Übersetzungsweise P.s zu grundsätzlichen Bedenken herausfordert. Die weitaus überwiegende Mehrheit der religionsgeschichtlich an Mani und dem Manichäismus Interessierten ist des Koptischen nicht kundig. Ihnen müßte hier die Arbeit des Übersetzers so — bis ins Kleinste — getreu und zuverlässig, als dies nur irgend möglich ist, an Erkenntnissen und Eindrücken alles das vermitteln, was der des Koptischen mächtige Leser aus dem Texte selbst gewinnt. Die Übertragung müßte zu diesem Zweck denkbarst getreu und jedenfalls streng gleichmäßig sein. So müßte schon der Umfang des griechischen Einschlages, den das Koptische des Übersetzers aufweist, sich unzweideutig aus ihr ergeben, was durch direkte Einfügung der betreffenden griechischen Worte sich bequem nur für Substantive durchführen läßt, am idealsten darum eben doch dadurch geschieht, daß das griechische Element, bei Verben der Infinitiv, bei Nomina der Nom.-Sing. in Klammern einer Verdeutschung beigefügt wird. Aber auch die rein koptischen Worte müßten tunlichst stets durch dasselbe deutsche Wort wiedergegeben werden, was allein schon zu einer gründlichen Erwägung über ihre genaue Bedeutung führen würde. Daß von einer Erfüllung so strenger, aber aus sachlichen Gründen einmal unbedingt zu erhebender Forderungen die Übertragung P.s leider recht weit entfernt ist, kann nun keinem Zweifel unterliegen.

Das griechische Wortgut ist nur zu einem sehr bescheidenen Bruchteil in der zuletzt berührten Weise kenntlich gemacht. Eine durchgängig reiflichste Abwägung des in der Wiedergabe zu wählenden Ausdruckes und ein Durchhalten des einmal gewählten sind nur allzuoft zu vermissen. Schon die — allerdings als eine Art von Erbsünde sich durch die ganze einschlägige Forschung hindurchziehende — Verwendung

des modernen Terminus „Urmensch“ will mir beispielsweise höchst fragwürdig erscheinen, da vom „ersten“ Menschen in Übereinstimmung mit dem koptischen $\overline{\text{ⲡⲓⲠⲟⲩⲚ}}$ auch das im syrischen Titos von Bostra auftretende, original-aramäische $\overline{\text{Ⲁⲓⲛⲁⲃⲁⲛ}}$ (der erste Adam) redet, dem im Original unserer Texte ein $\overline{\text{Ⲁⲓⲛⲁⲃⲁⲛ}}$ (der erste Mann) entsprochen haben wird. Verwischt ist ferner S. 5 Z. 15 und Z. 6 in einem farblos freien „in alle Ewigkeit“ die, wie oben gezeigt wurde, in ihrer genaueren Struktur für die Frage nach der Sprache jenes Originals so bedeutsame koptische Genetivverbindung. Oder es wird zwar in den Indizes S. 20* $\overline{\text{Ⲫⲁⲙ}}$ richtig mit „Kraft“ wiedergegeben, in der Übersetzung selbst aber mehrfach wie S. 3 Z. 17; 38 Z. 22 eine Wiedergabe durch „Macht“ bevorzugte, obgleich etwa gerade an der letzteren dieser beiden Stellen schon an und für sich die andere hätte als geboten erscheinen müssen, da, griechisch gedacht, vom Teufel und seinen $\overline{\text{δυνάμεις}}$ die Rede ist. Es ist von derartigem nur noch ein kurzer Weg bis zu eigentlichen auf Flüchtigkeiten beruhenden Falschübersetzungen wie S. 29 Z. 12: „Unser Herr“ statt: „Mein Herr“ ($\overline{\text{ⲠⲓⲘⲁⲓⲥ}}$), S. 83 Z. 45: „seines Herrn“ statt: „seines Vaters“ ($\overline{\text{ⲠⲚⲚⲓⲠⲟⲩ}}$) oder S. 28 Z. 17, wo nicht nur nach dem Zusammenhang $\overline{\text{ⲄⲦⲀ ... ⲠⲀⲖⲖⲠⲠⲟⲩ}}$ durch „die ... gebraucht“, statt durch „die ... verbraucht hat“ wiederzugeben war, sondern an dem „alle“ vor „Gegenstände“ ein Element der Übersetzung sogar im Text gar keine Entsprechung hat.

Ich begnüge mich mit diesen ganz wenigen Beispielen. Wie wenig sich bei derartigem an ein *minima non curat praetor* appellieren läßt, dürfte neben dem Falle der doxologischen Wendung auch derjenige des „Unser“ oder „Mein Herr“ illustrieren, bei dem es sich gleichfalls um ein für die Frage nach der Sprache der Vorlage des koptischen Übersetzers wichtiges Motiv handelt. Eine kleinliche Häufung weiterer Belege mag vermieden werden. Nicht durch eine solche das Verdienst des Herausgebers und Übersetzers zu schmälern, dem die Forschung auf dem Gebiete des Manichäismus kaum dankbar genug wird sein können, sondern nur zu einer noch weiteren Vervollkommnung des von ihm begonnenen einzigartigen Werkes der Publikation der koptischen Manichaica anzuregen, ist die Bestimmung dieser kritischen Schlußbemerkung.

Prof. A. BAUMSTARK.

Sancti Pachomii Vitae Graecae ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin S. I. (Subsidia hagiographica. 19.) Brüssel 1932.

Die Fortschritte in der Erforschung der Fragen, die um das Leben und Werk des hl. Pachomius, also um den Ursprung des mönchischen Cönobitentums gehen, werden nicht nur von jedem Freund des christlichen Ostens, sondern nicht zuletzt auch von jedem Freund des benediktinischen Mönchtums dankbar begrüßt. Gerade der Benediktiner, der von dem Problem herkommt, ob und inwiefern für das Charakterbild des hl. Benedikt außer der *Regula Benedicti* das 2. Buch der Dialoge Gregors d. Gr. herangezogen werden darf, wird neben der kritischen Ausgabe der Pachomiusregel