

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DER MANDÄERPESALM GINZĀ R. V 2—QOLASTĀ 75

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Die durch M. Lidzbarski und R. Reitzenstein in so starken Fluß gebrachte Erörterung der Frage nach dem geschichtlichen Ort, den im Verhältnis zu Judentum und Christentum die einzige bis in die Gegenwart fortlebende gnostische Sekte der babylonischen Nasoräer oder Mandäer einnimmt, ist im Literaturbericht dieser Zeitschrift dauernd und aufmerksam verfolgt worden. So mag es gestattet sein, in derselben einmal auch einen unmittelbaren Beitrag zur Beantwortung jener Frage zu erbringen. Es soll dies geschehen durch eine allseitige und streng methodisch vorgehende Untersuchung eines Dokumentes, das eine solche noch nie erfahren hat, dessen Zeugnis aber mit Nachdruck gegen die Anschauungen Lidzbarskis und Reitzensteins angerufen wurde: des merkwürdigen, mit Ps. 29, 5. 9 und 114, 3—7 sich berührenden hymnischen Stückes, das in zwei verschiedenen Rezensionen Ginzā R. V 2 (Petermann S. 174 Z. 9—175 Z. 4 = Übersetzung von Lidzbarski S. 178 Z. 29—179 Z. 15) und Qolastā 75 (Lidzbarski S. 126 Z. 1—127 Z. 4) vorliegt.

Ich setze mit Numerierung der Verszeilen die beiden Texte in hebräischer Umschrift mit den Übersetzungen Lidzbarskis hierher. Der bisher einseitig berücksichtigte des Ginzā (= G) mag an der Spitze stehen:

עתיגלון הייא לתיביל
דנו ויוא ונהורא דהייא

יאמא דהיוויא אפאך¹
ווארדנא עהדאר לעוהרא
טוריא ראקדיא כד איליא 5

ואילאתא בדבאר משאחטא עולאואיהין²
ואראמאתא מאמלילא³ כד בנאת אנאניא בעקארא
טוריא פאהתיא פומאיהון וואהביא תושביהתא
וארויא בלילבאן מיתאבריא

10 ארקא דהואתאן ואהאת ועתאוייהאת
ומליך יאמא דהיוואן אפאך

¹ Mit den Hss. CD in Übereinstimmung mit Zeile 11 und Qolastā gegen das von Petermann nach AB in den Text gesetzte אפֿיך.

² Mit Qolastā gegen das von Petermann nach B aufgenommene וועלאויהון. Auch A scheint die richtige Lesart zu bieten gegen CD: עלאואיהון.

³ Mit Qolastā gegen das von Petermann im Text nach A beibehaltene מאללֿא. Vgl. BCD: מאמללֿא, was Petermann im Apparat als richtige Lesart bezeichnet.

יאמא למאן הוית ואפאכת
 יארונא למאן הוית ועד ארתי לעוהוראך
 טוריא למאן הויתון וראקדיתון כד איליא
 15 ואילאתא בדבאר למאן משאחטיתון עולאויכין
 ואראמאתא כד בנאת אנאניא למאן ממליתון בעקארא
 טוריא למאן פאהתיתון פומאיכון בתושביהתא
 ארויא בדילבאן למאן עתאבאריתון
 ארקא למאן הוית ועתאוייהת
 20 מליך יאמא למאן הצית ואפאכת
 ואננאויא יאמא למאן עשתאגאשיתון
 ונאויאויא יאמא למאן אתאחואיתון
 מן קידאם ויזא ונהורא דמאנדא דהייא
 ויזא ותוקנא דאלבישיתין לבהיריא וידקא

Das Leben offenbarte sich der Tibil,
 Glanz und Licht des Lebens gingen auf.

- Als das Meer es erblickte, kehrte es um
 und der Jordan wandte sich rückwärts.
 5 Die Berge hüpfen wie Hirsche,
 und die Hindinnen in der Steppe werfen ihre Jungen aus.
 Die Höhen sprechen wie Wolkentöchter in Ehrung.
 Die Berge öffnen ihren Mund und gewähren Lobpreis,
 Und die Zedern auf dem Libanon brechen zusammen.
 10 Als die Erde mich erblickte, zitterte sie und erbehte,
 und als der König des Meeres mich sah, kehrte er um.
 Meer, wen sahest du und kehrtest um,
 Jordan, wen sahest du und wandtest dich rückwärts?
 Berge, wen sahet ihr und hüpfet wie Hirsche,
 15 Hindinnen in der Steppe, vor wem werfet ihr eure Jungen aus?
 Höhen, von wem sprecht ihr wie Wolkentöchter in Ehrung?
 Berge, vor wem öffnet ihr euern Mund in Lobpreis,
 Zedern auf dem Libanon, vor wem brachet ihr zusammen?
 Erde, wen sahest du und erbehtest?
 20 König des Meeres, wen sahest du und kehrtest um?
 Inseln des Meeres, vor wem wurdet ihr verwirrt,
 Eilande des Meeres, vor wem erschrocket ihr?
 Vor dem Glanze und dem Lichte des Mandā dHajjē,
 dem Glanze und der Helligkeit, mit denen du die Männer von er-
 probter Gerechtigkeit bekleidest.

Demgegenüber lautet der Qolastā-Text (= Q) folgendermaßen:

בויואך סאר רכוביא
 ובנהוראך עשתאגאש תיריא ומאלכאואתא
 יארדנא דהיויאך אפאך
 וגיליא יאמא עתאפאך
 5 אננאויא יאמא עשתאגאש

¹ Mit BCD gegen Petermann auf A beruhendes ויהדארת.

ומארכאבאתא עסתאהאף ונפאל על אנפאיהי
 ארויא בליבאן עתאבאר
 טוריא מנאנדיא וראקדיא כד איליא
 פתא ועהאב תושביהתא
 10 ואילאתא בדבאר מ'שאהטא עולאיהין
 ואראמאתא קאימא ומאמלילא בעקארא
 ארקא ואהאא ועתאויהאא
 יארדנא למאן הוית ואפאכא
 גיליא יאמא למאהו עתאפאכחון
 15 אננאויא יאמא למאהו עשתאגא'שתון
 ומארכאבאתא למאהו עסתאהאפתין ונפאלתין על אנפאיהין
 ארויא בליבאן למאהו עתאבארותון
 טוריא למאהו ענאנדיתון וראקדיתון כד איליא
 פאהתיתון (ויאהביתון) תושביהתא
 20 ואילאתא בדבאר למאן משאהתיתין עולאיכין
 ואראמאתא למאן קאימיתון ומאמליליתין בעקארא
 ארקא למאן הוית ועאויהית
 לויוא דעלאויוא ויויא
 ולנהורא דעלאויוא נהוריא
 25 ולגאברא טאבא דאבאר אלמיא ואתא
 בוא רקיהא ועתיגליא

Ob deines Glanzes erschrecken die Reiter,
 ob deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung.

Als der Jordan dich erblickte, kehrte er um,
 die Wogen des Meeres wandten sich um.

5 Die Inseln des Meeres gerieten in Verwirrung,
 die Fahrzeuge stürzten um und fielen auf ihr Antlitz.

Die Zedern auf dem Libanon zerbrachen,
 die Berge erbebten und hüpfen wie Hirsche,
 sie öffneten (ihren Mund) und gewährten Lobpreis.

10 Die Hindinnen der Steppe werfen ihre Jungen aus.
 Die Höhen stehen da und sprechen in Ehrung,
 die Erde bebte und erbebte

Jordan, wen schautest du und kehrtest um,
 Wogen des Meeres, warum wandtet ihr euch um,

15 Inseln des Meeres, warum gerietet ihr in Verwirrung,
 Fahrzeuge, warum stürztet ihr um und fieleet auf euer Antlitz,
 Zedern auf dem Libanon, warum zerbrachet ihr,

Berge, warum erbebtet ihr und hüpfet wie Hirsche
 öffnet ihr (euern Mund) und gewähret Lobpreis,

20 Hindinnen in der Steppe, vor wem werfet ihr eure Jungen aus,
 ihr Höhen, vor wem stehet ihr da und sprecht in Verehrung,
 Erde, wen sahest du und erschreckest?

Den Glanz, der über den Glanzwesen,
 Das Licht, das über den Lichtwesen steht,

25 Den guten Mann, der durch die Welten drang, kam,
 das Firmament spaltete und sich offenbarte.

Wie gesagt, hat von diesen beiden Rezensionen offensichtlich eines und desselben alten Liedes G bislang weitaus im Vordergrund des Interesses gestanden. Als erster hat dabei schon W. Brandt¹ die Beziehungen jenes Liedes zu den erwähnten Psalmstellen beobachtet und näherhin den seltsamen „König des Meeres“ von G 11 bzw. 20 letztendlich auf ein grobes Mißverständnis des מֶלֶךְ הַיָּם (Was ist dir, Meer?) von Ps. 114, 5 und die nicht minder absonderlichen „Wolkentöchter“ von 7 bzw. 16 auf ein solches des בְּנֵי צֶאֱן (Kleinviehsöhne) des folgenden biblischen Verses zurückgeführt. Wenigstens dieses zweite Mißverständnis, eine Verwechslung von עֵנָה (Kleinvieh, Herde) und עֲנָנָה (Wolke) schien ihm jedenfalls nur in einer aramäischen Vorlage möglich gewesen zu sein. Als diese nahm er mindestens unmittelbar eine aus den Kreisen Saturnilischer Gnosis hervorgegangene Schrift in Anspruch, auf die er den im Kreise des mandäischen Schrifttums in der Tat eine eigentümliche Stellung einnehmenden neunten Traktat des rechten Ginza (V 2 bei Lidzbarski) mit dem Titel קִאֲרִיאֲלֵתָא דְּכֹלָא אֱלֹהֵתָא דְּבֵיתָא (Umsturz der ganzen Götterschaft des Hauses) zurückführte. Daneben hat er alsdann aber — anscheinend für diese Schrift selbst wieder — auch bereits die Frage nach einer Abhängigkeit des Wortlautes von Targum oder Pěšittā ins Auge gefaßt und in dem doch wohl von vornherein wenig überzeugenden Sinne beantwortet, daß derselbe sich als bald von „der targumischen“, bald von „der edessenischen Version“ abhängig erweise. Auf Q wurde, wenn auch als „eine sehr interessante Parallele“, so doch durchaus flüchtig und mit dem Bemerkten hingewiesen, daß es „nur den Meerkönig und die Wolkensöhne ausgeschieden“ habe. Wesenhaft hat diese Ergebnisse einschließlich der Hypothese eines Zusammenhanges mit der gnostischen Schule des Saturnilos S. A. Pallis² sich zu eigen gemacht. Nur die Bezugnahme auf Q ist bei ihm bis auf das von der Stellenangabe nach der Berliner Hs. Petermann I 155 gefolgte „cf.“ einer kürzesten Fußnote zusammengeschmolzen.

Ohne Q auch nur überhaupt zu erwähnen, hat alsdann zunächst F. C. Burkitt³ auf Grund von G die Anschauung vertreten, daß die ganze mandäische Dichtung in ihrem Wortlaut sich auf Grund der Pěšittā und nur auf Grund dieser erklären lasse. Insbesondere soll von den beiden Mißverständnissen, auf die auch Lidzbarski in den Fußnoten seiner Übersetzung hingewiesen hatte, das erste leichter gegenüber dem syrischen מֶלֶךְ הַיָּם möglich gewesen sein als gegenüber dem hebräischen Originaltext oder dem מֶלֶךְ הַיָּם des Targums. Dem zweiten läge das מֶלֶךְ הַיָּם zugrunde, (und die Höhen wie Lämmer der Herde) der Pěšittā zugrunde, das sich bei dem mandäischen Dichter zu einem מֶלֶךְ הַיָּם

¹ *Die mandäische Religion. Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet.* Leipzig 1889. S. 134–137.

² *Mandaean Studies.* London-Kopenhagen [1926] S. 131ff.

³ *Note on Ginza rabba 174:* JTSt. XXIX S. 235ff.

umgestaltet hätte, einem syrischen Nonsens, der von ihm in dem Sinne „und die Höhen sprechen wie Wolken“ verstanden worden wäre.

Eine grundsätzlich mit derjenigen Burkitts übereinstimmende Auffassung hat endlich H. Lietzmann¹ dem Versuche eingebaut, im Gegensatz zu Lidzbarski und Reitzenstein eine ursprüngliche Abhängigkeit des Mandäertums erst von dem großkirchlichen Christentum des inneren Syriens und dessen schon vollst. entwickelten Kultformen zu erhärten. Ihm ist, was uns als mandäischer Text vorliegt, von Hause aus geradezu „ein Tauflied syrischer Christen“, für das naturgemäß nur die Pēšittā als Quelle seiner biblischen Reminiszenzen in Betracht kommen kann. Bei der Entlehnung desselben durch die Mandäer soll es dann „nicht ohne drollige Mißverständnisse abgegangen sein“. Abgesehen von dem „König des Meeres“ und den „Wolkentöchtern“ läge ein solches sogar in zweifacher Richtung vor gegenüber dem ܐܡܬܐ (Lämmer) eines ܐܡܬܐ ܕܠܒܢܐ (Lämmer Kinder der Herde), das statt des genauen Pēšittā-Textes ܐܡܬܐ ܕܠܒܢܐ (Lämmer der Herde) für „die Vorlage des Mandäers“ vermutet wird². Nicht nur soll daraus, wie Burkitt annahm, das „sprechen“ von Ginzā Z. 7 bzw. 16 (= Qolastā Z. 11 bzw. 24) entstanden sein, sondern gleichzeitig das ergänzende ܒܥܬܩܐܪܐ (in Ehrung) auf einer „Verlesung“ beruhen, die jenes ܐܡܬܐ (Lämmer) in ܐܡܬܐ = ܐܡܬܐ (Ehre) erfahren hätte. Es ist schon reichlich viel, was da dem „mandäischen Liturgiker“ zugemutet wird, den „wir“ hier im Ginzatext sollen „an der Arbeit sehen“ „können“. „Sein Kollege im Liturgiebuch“ habe „dann die größten Anstöße wieder beseitigt“.

Man sieht: soweit Q überhaupt bisher die Ehre irgend einer, wenn auch noch so flüchtigen, Bewertung widerfuhr, erfolgte diese auf Grund von Ergebnissen, die man nur von der Rezension des Ginzā her bereits gewonnen glaubte. Methodisch wird demgegenüber eine völlig voraussetzungslose Klärung des Verhältnisses, in welchem die beiden Rezensionen zueinander stehen, und damit des Wertes jeder derselben gefordert werden müssen, bevor von einer einzigen aus weitestgehende Schlüsse gezogen werden. Um für den Versuch einer derartigen streng objektiven Bewertung von G und Q den richtigen Standort zu gewinnen, wird man von vornherein sich die Natur unseres mandäischen Textes zu vergegenwärtigen haben. Dieser ist — das lehrt der erste Blick — ein grundsätzlich in strengstem inhaltlichen *parallelismus membrorum* distichisch aufgebauter echter Mandäerpсалm, in seiner Ganzheit nicht minder als durch einzelne Reminiszenzen unlösbarer als irgend ein anderes Stück mandäischer liturgischer Poesie mit dem Vorbild biblischer Psalmendichtung verbunden. Insbesondere beruht auf dem Vorbild von Ps. 114 auch der Aufbau aus den zwei streng gleichmäßig gestalteten und so gewiß von Hause auch zahlenmäßig gleichen Reihen von Aussagen und entsprechenden Fragen.

¹ Ein Beitrag zur Mandäerfrage. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1930. XXVII S. 11f. (S. 604f.).

² Mindestens wäre dann aber ein ܐܡܬܐ ܕܠܒܢܐ ohne , anzusetzen gewesen!

In der Tat fehlt es nun, von dem Standort dieser Erkenntnis aus gesehen, in Q nicht an vereinzelt Zügen sekundärer Bearbeitung. Sie liegen vorwiegend auf dem Gebiete der Anordnung der einzelnen Stichen. Gegenüber der Reihenfolge von Q 3f. 13f. erweist sich die umgekehrte von G. 3f. 12f. unzweifelhaft als die ursprüngliche durch ihre Übereinstimmung mit den vorbildlichen Versen Ps. 114, 3 bzw. 5:

הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס
הַיַּרְדֵּן יָסַב לְאַחֲוֹר

Das Meer sah und floh,
Der Jordan wendete um nach rückwärts

מִהֲלֵךְ הַיָּם כִּי תָנוּס
הַיַּרְדֵּן תִּסָּב לְאַחֲוֹר

Was ist dir Meer, daß du fliehst,
Jordan, du umwendest nach rückwärts.

Offenbar wollte durch die Umstellung in Q eine engere inhaltliche Anknüpfung an das Folgende gewonnen werden. Meer und die Inseln des Meeres sollten in eine unmittelbare Verbindung miteinander gebracht werden. Eine genau entsprechende Absicht verrät sich aber in der umgekehrten Anordnung von Q 9ff. 19ff. gegenüber G 6ff. 15ff. Durch die Heranrückung von Q 9 bzw. 19 (= G 8 bzw. 17) an Q 8 bzw. 18 (= G 5 bzw. 14) wollten die beiden von den Bergen handelnden Halbverse miteinander verbunden werden. Dabei ist nicht nur natürlich dieser zweite Fall ebenso zu beurteilen wie der erste, sondern jene Verbindung offenbart ihren sekundären Charakter auch dadurch, daß sie den in G 7f. 16f. gegebenen ganz naturgemäßen Parallelismus von „Höhen“ und „Bergen“ und den in G 5f. 14f. mit demjenigen von „Hirschen“ und „Hindinnen“ verbundenen gegensätzlichen von „Bergen“ und ebener „Steppe“ zerreißt. Sodann muß im Zusammenhang mit dieser zweiten Umstellung auch Q 7. 17 (= G 9. 18) den Platz gewechselt haben. Denn, wollte man annehmen, daß wenigstens diese Halbverse an ihrem ursprünglichen Platze stünden, so würde sich auch durch eine bloße Rückverlegung von Q 9. 19 hinter 11. 21 der Inhaltsparellismus von „Höhen“ und „Bergen“ bzw. von „Bergen“ und „Steppe“, „Hirschen“ und „Hindinnen“ nicht ergeben, sondern eine Verteilung der betreffenden Halbverse auf zwei verschiedene Verse erfolgen.

Die Ursprünglichkeit der Durchführung jener beiden Parallelismen je in einem Vers ist aber schon durch die Tatsache schlechthin unbedingt sichergestellt, daß sie für den ersten bereits in Ps. 114, 6 und 8 vorgebildet ist:

הַרְרִים רָקְדוּ כְּאַלִּים
גְּבְעוֹת כְּבָנִי-צֹאן

Die Berge hüpfen wie Hirsche
Höhen wie Kleinviessöhne.

הַהוּיִם תִּקְדּוּ כְּאֵלִים
נִבְעוֹת כְּבִנְיָצֶאן

Ihr Berge hüpfet wie Hirsche,
Höhen wie Kleinviehsöhne.

Gegenüber jenen zwei Parallelen kann also ursprünglich nur erst zu einer dritten, wie es in G 9f. 18f. geschieht, das Bersten der gewaltigen Zedern des Libanon — auch sachlich passend genug — mit dem Erbeben der ganzen Erde zusammengefaßt gewesen sein.

Derselbe Geist vermeintlicher Glättung, der hier, inhaltlich Verwandtes zusammenstellend, tatsächlich rücksichtslos den alten, im Stile der biblischen Vorlagen wurzelnden Aufbau zerrüttete, ist einmal auch auf dem Boden der eigentlichen Textgestaltung zu beobachten. Die in G 23f. gegebene Beantwortung der Fragenreihe schließt sich unverkennbar formal aufs engste an das Vorbild von Ps. 114, 7 an:

מִלְפָּנֵי אֲדוֹן חוּלֵי אֶרֶץ
מִלְפָּנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

Vor dem Angesicht (des) Herrn kreise Erde,
vor dem Antlitz des Gottes Jakobs.

Im Gegensatz zu dieser mithin mindestens jedenfalls formal ursprünglichen Fassung erweist sich diejenige von Q 23—26 als strenge syntaktische Angleichung an das לִמָּאן הוּיִת (wen sahest du?) von 22. Ein Überarbeiter war hier überall am Werke, der inhaltliche und formale Glätte erstrebte, ohne für die Wesensart des alten Aufbaues mehr ein wirkliches Verständnis und vor allem jedenfalls ohne irgendwelche unmittelbare Kenntnis von den biblischen Texten zu haben, von denen der Urheber des mandäischen Psalms sich hatte inspirieren lassen.

Andererseits hat nun jedoch schon in der Reihenfolge des Einzelaufbaues G keineswegs unbedingt und überall das Ursprüngliche bewahrt. Die Erwähnung der „Inseln des Meeres“, die hier, worauf noch zurückzukommen sein wird, nur ein einziges Mal erfolgt, steht dabei in 21f. ganz am Schluß, während sie in Q 5f. 15f. sich schon zu Anfang jeder der beiden Hälften des Textes unmittelbar an die Paraphrase von Ps. 114, 3 bzw. 5 anschließt. Daß sie aber hierher nicht erst durch den Urheber der Umstellungen von Q versetzt, sondern an dieser Stelle von ihm bereits vorgefunden wurde, ergibt sich daraus, daß wir durch ihre Nachbarschaft die von ihm geschaffene neue Stellung von 3f. 13f. eben veranlaßt sahen. Ein weiterer Beweis für die Ursprünglichkeit der hier von ihnen behaupteten Stellung wird sich außerdem noch in späterem Zusammenhang ergeben. Zunächst sei nach anderen Richtungen hin gezeigt, eine wie beinahe unbegreifliche Verirrung es bedeutete, in G die schlechthin ursprünglichere Textgestalt zu erblicken.

Schon von textkritischem Standpunkte aus wäre ein sehr beachtliches Einzelmoment in entgegengesetztem Sinne geltend zu machen. Das merkwürdige לִילְבָאן (Lilban) von G 9. 18 ist nicht, wie Burkitt unter Nicht-

berücksichtigung von Q vermutete, mit dem ja gerade umgekehrten Lautwandel von *l* in *n* in mandäischem **ענישבא** gegenüber **לביבא** für „Elisabeth“ in Verbindung zu bringen, sondern durch Dittographie des Lamed aus dem **ליבאן** (Liban) von Q 17 entstanden, einer Kurzform die gegenüber dem normalen „Libanon“ schon in griechischem **λίβανος** greifbar werden dürfte. Engere Beziehung zu der biblischen Vorlage von Ps. 114, 5 ist sodann einmal vielmehr auf der Seite von Q in der Gestaltung der Frageform zu beobachten. Wenn hier nämlich mit dem persönlichen **למאן** (wen, vor wem) von 14. 20ff. in 14—18 das kausale **למארו** (warum) wechselt, so ist hierin nicht die sachlich genaue Wiedergabe des hebräischen **מִדֵּי־לָךְ . . כִּי** (was ist dir, daß) zu verkennen, deren Anwendung denn bezeichnenderweise mit der inhaltlichen Parallele von Ps. 114, 5a einsetzt. Die im Gegensatz dazu in G 12—22 vorliegende einheitliche Durchführung des **למאן** (wen, vor wem) kann also nur einen weiteren sekundären Zug dieser Rezension darstellen. In hohem Grade bemerkenswert ist vollends der Unterschied, den die beiden Texte unter dem Gesichtspunkte der stilistisch formalen Gesamtstruktur bekunden. Schon, daß diese in G eine überaus widerspruchsvolle ist, verrät in geradezu brutaler Weise, wie weit wir davon entfernt sind, hier der Urfassung unseres Mandäerpsalms gegenüberzustehen. Nachdem in 1—4 von dem sich offenbarenden Gottwesen — dem „Leben“ — in der dritten Person einer normalen Erzählung gesprochen wurde, leuchtet in 10f. mit einemmal der Ich-Stil eines ihr selbst in den Mund gelegten **ἑρὸς λόγος** auf, um in der Beantwortung der Fragenreihe 23f. ebenso brüsk von dem Du-Stil der Gebetsrede abgelöst zu werden. Dieser letztere allein wird demgegenüber sofort in Q 1f. angeschlagen, ohne daß im folgenden irgend etwas aufträte, was es verhinderte, ihn als auch weiterhin festgehalten zu empfinden. Denn auch die akkusativische Beantwortung der Fragenreihe in 23—26 ist noch nicht mit dem Er-Stil einfacher Erzählung gleichzusetzen, ganz abgesehen davon, daß sie ja als G 23f. gegenüber sekundär bereits aus anderem Grunde erkannt ist, für die Frage nach der von Q wesentlich innegehaltenen, wie der ursprünglichen Stilform des ganzen Liedes überhaupt nicht in Betracht kommt. Sekundär ist hier dann im einzelnen sicher die Stilform einer von der Gottheit in dritter Person redenden Erzählung. Denn die sie vertretende Einleitung G 1f. selbst, von der aus sie offenbar auf 2f. erst übertragen wurde, bekundet sekundären Charakter durch den inhaltlichen Widerspruch, in welchem sie zu der durch ihre enge formale Verbindung mit Ps. 114, 7 empfohlenen abschließenden Antwort 23f. steht. Hier ist das „Leben“ selbst, dort die personifizierte Erkenntnis des „Lebens“, der göttliche Offenbarungsträger das sich manifestierende Gottwesen, und daß in der Tat das Letztere die ursprüngliche Fassung ist, wird auch sachlich durch den Umstand erhärtet, daß sie nicht minder der formal sekundären Parallele Q 23—26 zugrunde liegt. Das Nebeneinander von Ich-Stil göttlicher Selbstprädikation und Du-Stil der Gebetsrede hat ein Seitenstück auf dem Gebiete der bekannten Isis-

Litaneien, wo auch der erstere durch Diodoros Βιβλιοθήκη I 27 und die beiden Inschriften von Ios und Andros¹, der letztere durch das Exemplar eines Oxyrrhynchos-Papyrus² und Apuleius *Metamorph.* XI 2 und 25 vertreten wird. Rein an und für sich würde hier eine Entscheidung im Sinne einer Ursprünglichkeit der einen oder der anderen Stilform nicht zu treffen sein. Beachtet man jedoch, daß unserem Psalm eine abschließende Beantwortung seiner Fragenreihe nicht fehlen konnte und daß hier ein, wie auch immer erweiternd umschriebenes, letztendlich einfaches „Ich“ wenig sachgemäß wäre, so würde doch ohne weiteres die Ursprünglichkeit der Du-Form als wahrscheinlicher zu gelten haben. Entscheidend ist aber, daß in ihr mit Q wenigstens in eben jenem Schlußteil ja auch G übereinstimmt. Denn wenn überhaupt für etwas beim Vorliegen zweier abweichender Rezensionen eines Textes, abgesehen von den ihnen vollständig gemeinsamen Elementen, die Ursprünglichkeit als gesichert betrachtet werden darf, so sind das Erscheinungen, die der einen Rezension schlechthin, der anderen mindestens teilweise eignen.

Wir kommen schließlich zu der Frage der rein äußerlichen Integrität der beiden Texte: des Mehr oder Weniger, das der eine dem anderen gegenüber aufweist. Hier ist zunächst kein Grund abzusehen, aus dem die Ursprünglichkeit der zwei jeder inhaltlichen Entsprechung in G entbehrenden Einleitungszeilen Q 1f. bezweifelt werden sollte. Umgekehrt liegt aber der Grund ihres Verschwindens auf der Hand. Sie wurden durch die inhaltlich andersartigen Einleitungszeilen G 1f. verdrängt, die in ihrem erzählenden Er-Stil bestimmt sind, die Verbindung zwischen dem Denkmal alter hymnischer Poesie und der vorangehenden Prosaerzählung herzustellen. Dazu kommt gegenüber Q das Mehr von G 11. 20 und gegenüber G dasjenige von Q 5f. Die beiden Erscheinungen stehen in einem inneren Zusammenhang. Zunächst ist offensichtlich das Fehlen eines Seitenstücks zu den beiden letzteren Zeilen ein weiterer sekundärer Zug von G. Denn nach der sonstigen Strenge des Aufbaues unseres Liedes ist es völlig undenkbar, daß nicht von vornherein, wie es in Q 5f. gegenüber 15f. der Fall ist, auch der an die Inseln (und „Fahrzeuge“ oder „Eilande“?) des Meeres gerichteten Frage eine über dieselben gemachte Aussage entsprochen hätte. Das bedeutet aber, daß in G ein solches den Zeilen 21f. entsprechendes Distichon ausgefallen ist. Nicht weniger unvereinbar mit jener Strenge des Aufbaues ist auf der anderen Seite die brüske Störung der distichischen Gliederung, welche die jeweils ein drittes Glied eines Gesamtverses darstellenden Zeilen G 11. 20 bezeichnen, in denen folgerichtig zunächst aus diesem formalen Grunde eine Interpolation erkannt werden muß. Zu demselben Ergebnis sehen wir uns hier aber auch von der inhaltlichen Seite

¹ *Inscriptiones Graecae* XII 5: Nr. 14 (S. 7f.) bzw. Nr. 739 (S. 213—217).

² Grenfell-Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*. XI London 1915. Nr. 1280 S. 190—220.
— Bequemer Abdruck bei N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*. Rom 1923 S. 179—182.

her geführt. Jene beiden Zeilen und G 3. 12 sind sachliche Doubletten, die unmöglich von jeher nebeneinander gestanden haben können. Dabei sind 3. 12 mit 4. 13 zu den, wie festzustellen war, bis auf die Stellung getreuen Seitenstücken von Ps. 114, 3 und 5 viel zu unlösbar zusammengeschlossen, als daß es auch nur im entferntesten in Betracht kommen könnte, etwa in ihnen das sekundäre Element einer Korrektur der beiden anderen, von dem Meerkönig-Mißverständnis beherrschten Zeilen zu vermuten. Vielmehr können nur umgekehrt diese das Sekundärgut in den Text eingedrungener Varianten der ersteren sein. Eine nicht ganz einfache Entwicklung, die hier zu der heute vorliegenden Textgestalt von G führte, läßt sich wohl noch mit vollster Sicherheit erkennen. Aus der Frage von Ps. 114, 3a ist durch jenes Mißverständnis eine Aussage geworden, die mithin zunächst vom Rande, an dem sie als Variante beigezeichnet gewesen sein wird, in die Reihe der Aussagen des Mandäerpsalms eindrang und hier die ursprünglich über Inseln (und „Eilande“?) des Meeres gemachte verdrängt hat. Erst auf einer zweiten Stufe der Entwicklung ist auch zu dieser neuen Aussage das Gegenstück einer Frage geschaffen worden, neben welchem das auf die „Inseln des Meeres“ bezügliche der verloren gegangenen alten Aussage sich erhielt. Damit kehren wir nun zu dem Problem der — in Q bewahrten — ursprünglichen Stellung der „Insel“-Verse zurück. Die Meerkönig-Variante muß nämlich naturgemäß von Hause aus in nächster Nähe ihrer inhaltlichen Parallele, d. h. wenn schon nicht unmittelbar hinter derselben, doch sofort hinter dem sie enthaltenden Distichon dem Text eingefügt worden sein. Der von ihr dabei verdrängte Gegenwert von Q 5f. muß also zur Zeit dieses Vorganges sich tatsächlich an G 4 und entsprechend G 22f. ursprünglich an 13 angeschlossen haben. Erst auf der dritten und letzten Entwicklungsstufe sind durch eine glättende Hand die das Ebenmaß des Aufbaues störenden Elemente der heutigen Zeilen 11 bzw. 20ff. sachgemäß wenigstens an den Schluß der beiden Reihen von Aussagen und Fragen verschoben worden.

Aufs Ganze gesehen erweist sich also die in G vorliegende Überlieferung als die weitaus schlechtere, die in Q vorliegende als die bessere. Insonderheit liegt in Q eine sekundäre Ausmerzung der vielmehr in G erst sekundär eingedrungenen Meerkönig-Mißverständnisses nicht vor. Das gleiche gilt im Sinne eines bewußten Vorganges aber auch von dem Mißverständnis der „Wolkentöchter“. Allerdings fehlen diese tatsächlich in Q 11. 21, während vorerst keinerlei Veranlassung besteht, sie in G 7. 16 für nicht ursprünglich zu halten. Der Fall liegt also immerhin anders als bei G 11. 20. Er liegt aber auch insofern anders, als hier nicht in Q die betreffenden ganzen Zeilen fehlen, sondern eine — sagen wir es sofort: zufällig — das sachlich anstößige Textelement enthaltende Buchstabengruppe. Diese Erscheinung wird sich aber nicht von der anderen trennen lassen, daß eine entsprechende Lücke — auch dieser Ausdruck sei sofort gebraucht — jeweils in Q 9. 19 d. h. den in G nächstfolgenden Zeilen zu beobachten ist.

Eine bewußte Tilgung erfuhr hier in sehr begreiflicher Weise das einleitende טוריא (die Berge) von G im Zusammenhang mit der Aneinanderrückung der zwei von Bergen handelnden Zeilen. Nicht zu verstehen wäre eine solche dagegen für das sachlich geradezu notwendige פומאיהון (ihren Mund). Sein Fehlen kann nur auf einer eigentlichen Verstümmelung des Textes beruhen. Eine solche kann dabei hier nur in einer bloßen Wortauslassung durch Schreiberversehen wie bei dem durch Lidzbarski angedeuteten Fehlen auch des ויאהביתון (und gewährtet) in 19 nicht bestanden haben. Denn es wäre doch mehr als seltsam, wenn eines und dasselbe Versehen einem Schreiber an genau entsprechender Stelle zweimal begegnet sein sollte. Der Sachverhalt läßt sich vielmehr nur auf äußere Beschädigung eines ursprünglich lückenlosen Textes zurückführen: auf das Loch eines Blattes, durch welches die Buchstabengruppe in einer Handschrift zerstört wurde, deren Format ein so kleines war, daß die beiden Textstellen gerade an derselben Stelle auf v^0 und r^0 eines Blattes sich entsprachen. Die Annahme eines derartigen Formats macht denn auch keine Schwierigkeit, da es an ähnlichem in der handschriftlichen Gebetbuchliteratur des christlichen Orients wie des Islams nicht fehlt. Dagegen beschränken sich Beschädigungen der angedeuteten Art ihrer Höhe nach naturgemäß wohl niemals auf den Raum einer einzigen Zeile. War nun in der fraglichen Kleinhandschrift der Text stichisch geschrieben und die für Q in der heutigen Gestalt bezeichnende Zeilenumstellung noch nicht erfolgt, so standen die in Q 8. 11 bzw. 19. 21 fehlenden Wortgruppen in je zwei aufeinanderfolgenden Zeilen annähernd genau übereinander, konnten also sehr natürlich durch die gleiche Beschädigung zerstört werden. Der G fremde, für Bergeshöhen sich sehr nahelegende Begriff des „Stehens“ in Q 11. 21 wird seine Einführung dann der Konjektur des ersten Abschreibers des beschädigten Textes verdanken, durch die er das in der Textlücke der ersten Zeile Verlorengegangene wiederzugewinnen versuchte.

Eine zweite Frage hat bezüglich des Mandäerpsalms mindestens noch keine erschöpfende Beantwortung erfahren: die Frage nach dem Umfang und der materiellen Herkunft seiner biblischen Reminiszenzen. Daß Ps. 114 beherrschend im Vordergrund steht, liegt auf der Hand und wurde bezüglich des Gesamtaufbaues bereits ausgesprochen, wie es sich im einzelnen immer wieder bestätigte. Ps. 114, 3—7 ist das einzige biblische Textstück, an das in der ganzen Ausdehnung desselben und unter ursprünglicher Wahrung auch der Reihenfolge seiner Glieder die mandäische Dichtung sich anschließt. Zu weiterer Ausfüllung des hier gegebenen Rahmens hat man bisher nur Ps. 29, 5 und 9 herangezogen geglaubt:

קול יהוה שבר ארזים
וישבר יהוה את ארזי הלבנון

Die Stimme Jahwehs zerbricht Zedern
und bersten macht Jahweh die Zedern des Libanon.

קוֹד יְהוָה יְחַלֵּל אֵילוֹת
 וַיַּחֲשֹׁף יַעֲרוֹת
 וַיְבַהֲקֵנוּ כָּלֹ אִמֵּר כְּבוֹד

Die Stimme Jahwehs macht Hindinnen kreisen
 und schält Baumriesen ab
 und in seinem Tempel spricht alles, was sein ist, (ihm) Ehre.

Allgemein ist dabei v. 5 als die Grundlage von G 9. 18. Q 7. 17 und v. 9a als diejenige von G 6. 15. Q 10. 20 anerkannt. Schon, jedoch auch nur von Brandt, wurde beobachtet, daß aber auch v. 9c die gleiche Bedeutung für das „in Ehrung sprechen“ von G 7. 16. Q 11. 24 besitzt. Die Beobachtung erweist sich als unbedingt überzeugend, wenn man von der in G erhaltenen ursprünglichen Reihenfolge der Zeilen ausgeht. Der Verlauf der Dinge ist völlig klar. Zu den wörtlich Ps. 114, 4a bzw. 6a wiedergebenden Zeilen 5 und 14 wurde ein durch die Begriffe „Berge“ und „Steppe“, „Hirsche“ und „Hindinnen“ im Inhaltsparallelismus stehender ergänzender zweiter Halbvers in den Zeilen 6 und 15 auf Grund von Ps. 29, 9a geschaffen. In den alsdann zunächst den Zeilen 7 und 16 zugrundegelegten biblischen Elementen Ps. 114, 4b bzw. 6b fehlte eine eigene verbale Aussage. Sie wurde aus Ps. 29, 9c gewonnen und schließlich zu diesen Zeilen die notwendige Ergänzung in 8 und 17 einerseits mit einem Zurückgreifen auf den Gegensatz „Berge“—„Höhen“ von Ps. 144, 4. 6, andererseits im inhaltsparallelen Anschluß an die soeben verwertete verbale Aussage von Ps. 29, 9c vollkommen neu geschaffen. In keinem der beiden bisher berücksichtigten Psalmen begegnet nun aber der Begriff des Sehens, der für den mandäischen Text sichtlich eine so entscheidende Rolle spielt. Ihm begegnen wir in Verbindung, wie in G 10. 19. Q 12. 22, mit angstvollem Erzittern der Erde in Ps. 97, 4:

הָאִירוּ בְּרָקָיו תִּבְל
 רֵאתָהּ וַתַּחַל הָאֶרֶץ

Aufleuchten ließen seine Blitze (das) Weltrund;
 es sah (sie) und kreiste die Erde

Es ist kaum glaubhaft, daß die Verbindung der beiden Begriffe nicht aus dieser Stelle dem mandäischen Dichter zugeflossen sein sollte, um so mehr als diese auch den auf mandäischem Boden so stark hervortretenden *Tibil*-Begriff enthält. Wiederum mit stürmischer Erschütterung der Erde verbunden, bietet ferner Ps. 97, 1 das in Ps. 29 und 114 fehlende Inselmotiv von G 21. Q 5. 15:

יְהוָה מֶלֶךְ תִּגַּל הָאֶרֶץ
 וְשִׂמְחוּ אִיִּים רַבִּים

Jahweh hat die Königsherrschaft angetreten; es tanze die Erde,
 es mögen sich freuen viele Inseln.

Freilich dürfte das Inselmotiv schwerlich auf die Psalmstelle allein zurückzugehen. Eingewirkt hat bei ihm offenbar vielmehr auch die Prophetenstelle Is. 60, 9:

כִּי־לִי אֲיִים יְקוּי
וְאֲנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ בְּרֶאשֹׁנָה¹

Denn mein werden die Inseln harren
und die Schiffe von Tarsis in der Vorzeit.

Denn hier ist auch der Parallelismus zwischen Inseln und den Schiffen gegeben, die, unzweideutig allerdings zunächst nur in Q 6. 16 auftretend, ein letztes Mal zu einer vergleichenden Betrachtung der beiden Rezensionen veranlassen. Daß mit dem sehr klaren und verständlichen Ausdruck **מֹאֲרַכְאָבָאָתָא** (Fahrzeuge) im Parallelismus mit Inseln in der Tat nur Schiffe bezeichnet sein können, ist natürlich klar. In G 22 entspricht das ebenso sehr dunkle, durch Lidzbarski mit „Eilande“ wiedergegebene **נְאִירֵיִיא**. Man wird in der Fassung von Q hier nur eine — dann gewiß aber das Richtige treffende — Erklärung dieses Wortgebildes zu erkennen vermögen, deren Einsetzung durchaus in der Richtung textlicher Glättung lag, die wir in Q zu beobachten hatten. In G seinerseits stehen wir dagegen wohl an einer Dittographie der drei letzten Buchstaben nochmals einer Trübung der Überlieferung gegenüber. Das nach deren Beseitigung übrig bleibende **נְאִירֵיִיא** kann dann aber füglich nichts anderes sein als der Plural eines auf griechisch *ναῦς* zurückgehenden Fremdwortes. Einem solchen im mandäischen Aramäisch zu begegnen, brauchte neben dem entsprechenden gut bezeugten Übergang von griechischem *ναύτης* ins jüdische Aramäisch² ja keineswegs zu überraschen. Schließlich werden auch die erschreckenden „Reiter“ von Q 1 nicht jeder Beziehung zu dem:

סִים וְרָכְבוֹ רָמָה בֵּיִם

Roß und seinen Reiter warf er ins Meer

von Ex. 15, 1 entbehren.

Es ist eine sehr ausgedehnte Vertrautheit mit weiterem ATlichem Text, was in der Bearbeitung von Ps. 114, 3–7, welche der Mandäerpsalm darstellt, sich fühlbar macht. Ähnliches bietet in der Tat in der gesamten mandäischen Literatur wohl nur der Prosatext des Ginzā-Traktats, in dessen Rahmen uns G vorliegt³. Gleichwohl ist es völlig untunlich, im Sinne der

¹ Bzw. **כְּבָרִשְׁנָה** (wie in der Vorzeit) nach Pēšittā): **اسى بحمى**.

² Vgl. die von J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* III. Leipzig 1879 S. 356 angeführte Stelle Khl. r. 77 d: **שִׁמְעָה קְלִהָרֵן דְּנוּטִיא** (Er hört die Stimme der Seeleute, wie sie sagten: „Wenn wir in die hohe See kommen, töten wir sie“). Bezeichnend ist das Nebeneinander mit dem anderen Fremdwort *πῆλαγος*.

³ Vgl. hier Petermann S. 176 Z. 13f. 16–22 = Lidzbarski S. 180 Z. 20f. 25–29. Die beinahe wörtlichen Reminiscenzen an Is. 5, 11f. 20f., auf die gleichfalls schon Brandt S. 136 Ak. 1 aufmerksam machte.

Anschauung von Brandt und Pallis, den Dichter des Psalms mit dem Verfasser des Traktats gleichsetzend, in dem hymnischen Stück einen ursprünglichen Bestandteil der Abhandlung zu erblicken. Wenn es selbst denkbar wäre, daß alle übrigen Verschlechterungen, die G, an Q gemessen, aufweist, das Ergebnis einer Entwicklung wären, die der Text als solcher Bestandteil durchgemacht hätte, so bleibt von entscheidender Bedeutung doch immer der auch auf G 2f. ausgedehnte erzählende Er-Stil der sekundären Einleitung 1f., als dessen Zweck wir die Einfügung des mithin älteren Liedes in den Zusammenhang der prosaischen Darlegungen zu erkennen hatten. Als ursprünglich selbständige Dichtung ist damit aber der Psalm offenbar ein Stück von um so höherem Alter, als mit oder ohne Abhängigkeit von Saturnilischer Gnosis der Traktat vom „Umsturz der ganzen Götterschaft des Hauses“ unverkennbar zu den besonders alten Einzeltexten des Ginzā gehört. In die gleiche Richtung weist es, wenn auch für Q eine Stufe der textgeschichtlichen Entwicklung greifbar wurde, auf welcher der Psalm mindestens der großen liturgischen Sammlung des Qolastā noch nicht angehörte. Denn ein Exemplar dieser kann nach ihrem zu unterstellenden Kleinformat die Hs., in welcher die Verstümmelung von Q 9. 11. 19. 21 erfolgte, natürlich nicht schon gewesen sein. Darüber hinaus scheint aber selbst aus dem Einzeltext Nr. 75 jener Sammlung das poetische Stück recht deutlich sich als ein demselben eingefügtes, von Hause aus selbständiges Element abzuheben. Vor allem ist aber für das Alter des Psalms die Tatsache bezeichnend, daß neben G und Q an der Meerkönig-Variante das Bruchstück einer dritten und ältesten Rezension tritt, der gegenüber die beiden anderen in G 3. Q 4 nun allerdings gleichmäßig auf derselben noch eine unmittelbare Kenntnis der biblischen Vorlage voraussetzenden Korrektur beruhen.

Je weiter wir uns somit offenbar im Rahmen des mandäischen Schrifttums und dadurch in der geschichtlichen Entwicklung auch des Mandäertums als religiösen Phänomens durch den Mandäerpsalm hinaufgewiesen sehen, um so bedeutsamer muß an derjenigen nach der Form seiner biblischen Vorlage die letzte ihm gegenüber zu stellende Frage erscheinen. Ist diese Form wirklich, wie bisher allgemein angenommen wurde, eine aramäische, muß sie, wie Burkitt und Lietzmann glaubten feststellen zu können, ja kann sie auch nur näherhin diejenige des christlichen AT.s von Hause aus der edessenischen Kirche gewesen sein?

Die Gedanken, welche zum Beweise einer Abhängigkeit von der Pěšittā an das von dieser in Ps. 144, 4. 6 gebotene ܠܡܡܪ (Lämmer) angeknüpft wurden, haben von vornherein und ohne weiteres ihre Erledigung durch die Erkenntnis gefunden, daß vielmehr in Ps. 29, 9 die Grundlage der betreffenden Wendung des mandäischen Liedes gegeben war. Eine entscheidende Bedeutung geradezu gegen die durch Burkitt und Lietzmann vertretene Anschauung gewinnt eben jenes ܠܡܡܪ (Lämmer) im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft der merkwürdigen „Wolkentöchter“ von

G 7. 16. Zuzugeben ist hier selbstverständlich die ungemeine Leichtigkeit, mit welcher durch Dittographie eines einzigen Nun aus dem von ܠܡܢܬܐ (Lämmer) abhängigen syrischen ܚܚܠܐ (der Schafherde) ein dem mandäischen ܐܢܢܝܐ zugrunde liegendes ܚܚܠܐ (der Wolken) zweifellos hätte entstehen können, zumal wenn schon jenes einem im Syrischen weitverbreiteten Sprachgebrauche gemäß als kollektiver Plural gelesen wurde. Aber während es sich hier immerhin nur um eine Sachlage handelt, welche eine Abhängigkeit des mandäischen Textes von der Pěšittā gewiß auf den ersten Blick in hohem Grade wahrscheinlich machen könnte, wird eine solche unbedingt ausgeschlossen durch die Tatsache, daß im Gegensatz zu dem mit griechischem ὄνια der LXX zusammengehenden ܠܡܢܬܐ (Lämmer) der syrischen Kirchenbibel das mandäische ܒܢܐܬܐ (Töchter), nur durch die auf einer Angleichung an das Feminium ܐܪܐܡܐܬܐ (Höhen) beruhenden Änderung des Geschlechts davon verschieden, auf das ܒܢܝܐ (Söhne) des hebräischen Originals oder dessen wörtliche targumische Wiedergabe ܒܢܝ zurückgeht. Die beiden Formen christlicher und jüdischer Überlieferung stehen sich hier an einem bestimmten Punkte in einer höchst bezeichnenden Weise schroff gegenüber, und die mandäische stellt sich neben die jüdische. Das ist eindeutig. Es ist dann auch keineswegs etwa an dem, daß das mandäische ܐܢܢܝܐ (Wolken) sich nicht wesentlich ebenso leicht unter Umgehung der Pěšittā auf das hebräische ܨܝܐ (Kleinvieh) zurückführen ließe. Ein dem syrischen kollektiv-pluralischen Gebrauch von ܚܚܠܐ (Schafherde) entsprechendes ܥܢܝܐ (Schafherden) ist auch im jüdischen Aramäischen mit nichten unerhört¹ und könnte mithin sehr wohl statt des singularischen ܥܢ (Schafherde) des verhältnismäßig jungen endgültigen Psaltertargums auch an unserer Stelle Psalmenstelle in einem älteren jüdisch-aramäischen Text gestanden haben, dem der Mandäerpsalm seine biblischen Reminiszenzen zu verdanken hätte. Aber noch eine zweite Möglichkeit besteht. Jener dem Syrischen mit dem Jüdisch-Aramäischen gemeinsame kollektiv-pluralische Wortgebrauch darf gewiß auch für das Mandäische in Rechnung gestellt werden. Ein ܐܢܝܐ (Schafherden) kann unter Voraussetzung seines Vorliegens sehr wohl unmittelbare Wiedergabe des hebräischen ܨܝܐ (Kleinvieh) sein und aus ihm durch Dittographie nun allerdings der beiden Stammkonsonanten das sinnlose ܐܢܢܝܐ (Wolken) sich ergeben haben, und diese Entstellung des Textes brauchte dabei gar nicht besonders alt zu sein, sondern könnte erst und lediglich in dem Überlieferungszeitpunkt G erfolgt sein. Dafür, daß die Dinge tatsächlich gerade so liegen, wäre zunächst zweierlei geltend zu machen. Einerseits hätte die Dittographie des ܢ gerade in diesem Überlieferungszeitpunkt an derjenigen des Lamed von ܠܝܠܒܐܢ (Libanon) und sogar der drei Buchstaben ܢܢ des Plurals eines vermutlichen aramaisierten ܢܢܝ charakteri-

¹ Vgl. G. H. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*². Frankfurt a. M. 1922 S. 316.

stische Parallelen. Andererseits würde ein ursprüngliches kürzeres כד בנאת אניא (wie Schafherdentöchter) noch eher als das um zwei Buchstaben längere כד בנאת אנאניא (wie Wolkentöchter) dem Umfang der Textlücke entsprechen, die in Q auch in der von Hause aus nächstfolgenden Zeile zu beobachten war.

Daß wirklich der hebräische Urtext und ebenso wenig eine jüdisch-aramäische Übertragung desselben als die christliche Pěšittā die dem Verfasser des Mandäerpsalms bekannte Form des AT.s war, ergibt sich vollends mit schlechthiniger Evidenz bei dem auf dessen Urgestalt zurückgehenden „König des Meeres“. Eine Mißdeutung des syrischen **ܡܠܟܐ ܕܝܡܐ** (Was ist dir Meer?) gerade der Pěšittā in diesem Sinne hätte sich für jeden, für den die syrische Kirchenbibel die ihm geläufige Form alttestamentlichen Textes gewesen wäre, schon dadurch verboten, daß nach ihrem unverbrüchlichen Sprachgebrauch für „König des Meeres“ ein **ܡܠܟܐ ܕܝܡܐ** zu erwarten sein mußte. Unmöglich gemacht worden wäre jenes Mißverständnis aber erst recht durch das Alif des **ܡܠ** (Was), und noch in höherem Grade gälte dies von dem He des entsprechenden **ܡܠܟ** eines etwaigen jüdisch-aramäischen Textes. Hier wie dort hätte das sächliche Fragepronomen nimmermehr verkannt werden können. Anders liegen die Dinge für den hebräischen Urtext und eben nur für ihn ganz allein. Schon allgemein kann ja hier im Gegensatz zum Syrischen und Targumischen sehr leicht mit dem gelegentlichen Fehlen eines als *mater lectionis* gebrauchten Konsonanten gerechnet werden. Speziell im Falle des **ܡܠܟ** (Was?) gibt die auch in dem **ܡܠܟܐ ܕܝܡܐ** (Was ist dir?) von Ps. 144, 5 vorliegende masoretische Schreibung **מֶלֶךְ** mit folgendem *Makkēph* und *Dageš forte* im Anfangskonsonanten des nächsten Wortes eine sprachliche Zusammenfassung mit diesem zu einer einzigen Worteinheit wieder, die ebenso gut und noch besser auch in der Schrift durch Vereinigung von bloßem Mem mit dem folgenden Worte ausgedrückt werden konnte und mehrfach tatsächlich so ausgedrückt wird. Ein Fall dieser letzteren Schreibweise berührt sich dabei aufs denkbar allernächste mit dem **ܡܠܟܐ ܕܝܡܐ** unserer Psalmstelle. Es ist das **ܡܠܟܐ ܕܝܡܐ** (Was ist euch?) von Is. 3, 15. Daß entsprechend in einem nach bloßen Konsonantentext, welcher den biblischen Reminiszenzen des Mandäerpsalms zugrunde läge, in Ps. 144, 5 ein **ܡܠܟ** gestanden habe, wird man ohne weiteres annehmen dürfen. Ja man wird es eben einfach annehmen müssen, weil einzig und allein von dieser — selbst nur auf hebräischem Boden möglichen — Schreibung, die nun in der Tat ebenso gut substantivisch **ܡܠܟܐ** (König) als fragend-pronominal **ܡܠܟܐ** (Was ist dir?) gelesen werden konnte, ein Weg zu dem mandäischen „König des Meeres“ führt.

Wenn somit ganz unverkennbar hinter dem Mandäerpsalm nicht nur jüdischer, nicht christlicher, sondern auch näherhin ein vormasoretischer hebräischer Text des AT.s, nicht schon altes aramäisches Targum steht, so ist damit sehr wohl der weitere Befund vereinbar, daß der mandäische

Bearbeiter gelegentlich eine Auffassung dieses Textes verrät, die wiederum nicht in der Pěšittā zum Ausdruck kommt, sondern auf jüdischem Boden begegnet und hier dann ihren Niederschlag auch im späteren Targum erfahren hat. Das gilt bezüglich des *ܕܚܘܠܠ* (macht kreisen) von Ps. 29, 9, das durch Pěšittā mit *ܕܢܚܠܠ* (setzt in Bewegung), dagegen nicht erst durch das Psalmentargum mit *ܕܢܚܠܠ* (läßt gebären), sondern auf Grund der gleichen ihm von seinen rabbinischen Beratern bekannt gemachten jüdischen Auffassung durch Hieronymus im *Psalterium iuxta Hebraeos* mit *obstetricans* (*cervis*) wiedergegeben wird. Denn wenn Burkitt, um hier einen Anschluß an Pěšittā zu gewinnen, für den verbalen Ausdruck des Mandäischen eine andere als die ihm von Lidzbarski gegebene Bedeutung zu erweisen versucht, die vielmehr mit derjenigen des syrischen zusammenfiel, so war dies schon deshalb verfehlt, weil in der Pěšittā es Gott ist, dessen Donnerstimme im Rasen des Gewitters die Hirsche des Waldes in die Bewegung — angstvoll sie im Kreise umhertreibender Flucht — versetzt, während es in dem Mandäerpsalm die Hirschmütter selbst sein müßten, die ihre Jungen in Bewegung setzten. So durchaus sinnvoll nun aber das erstere ist — sinnvoller vielleicht und näherliegend als die jüdische Auffassung von einem Geburtsvorgang überhaupt und selbst als die tatsächlich vorliegende mandäische Einschränkung derselben auf eine durch den Schrecken verursachte Frühgeburt —, ebenso schlechthin sinnlos und von jener sinnvollen syrischen Wiedergabe gar nicht abzuleiten wäre das, was Burkitt den mandäischen Text besagen lassen wollte.

Der dem Mandäerpsalm zugrunde liegende alttestamentliche Bibeltext ist nicht die syrische Version des mesopotamischen Christentums, sondern das hebräische Original in einer noch vor der letzten Fixierung des masoretischen Konsonantentextes liegenden Form und in einer Auffassung, die das Judentum Palästinas bereits um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert vertrat. Die Bedeutung dieses Ergebnisses für die Frage nach dem Ursprung des Mandäertums bedarf keiner Unterstreichung. Für die jenen Ursprung religionsgeschichtlich in jüdischem Sektentum des urchristlichen bzw. noch eben vorchristlichen Zeitalters, geographisch in den nabatäischen Nachbargebieten Palästinas suchende Anschauung Lidszbarsky und Reitzensteins wäre es, bei Lichte besehen, keineswegs unbedingt tödlich gewesen, wenn wirklich ein christlicher Text des AT.s sich als Grundlage des mandäischen Liedes erwiesen hätte. Schon die nachweislich nicht zum ältesten Bestande derselben gehörige Bedeutung, die späterhin der mandäischen Religion der Sonntagsfeier zukommt¹, müßte genügen, um einen sekundären christlichen Einfluß zu erhärten, dem das Mandäertum im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung unterlegen ist. Auf ihm könnte auch eine Vertrautheit mit christlichem Bibeltext beruhen, wie ein Gleiches von den Beziehungen zu

¹ Vgl. im Gegensatz zu Lietzmann S. 12 (605)f. bereits Brandt S. 90. Wichtig ist vor allem die Stelle Ginzā R. II 1 (Petermann 56 Z. 12 = Lidzbarski S. 56 Z. 25), an der die Sonntagsfeier noch als eine spezifisch christliche Erscheinung gewertet wird.

christlicher Taufliturgie Syriens gilt, die Lietzmann¹ in dem Taufritual des unmittelbar eben eine doch nicht allzu alte oder altertümliche Quelle darstellenden Qolastā nachgewiesen hat. Umgekehrt bedeutet es einen wohl schlechthin unwiderleglichen Beweis für den letztendlichen Zusammenhang des Mandäertums mit einem jüdischen Mutterboden, wenn wir auf mandäische Seite Bekanntschaft mit dem Urtext des AT.s und einem in jüdischen Kreisen herrschenden Verständnis desselben begegnen. Denn ein erst späterer Einfluß, den auch das Judentum auf die eigentümliche gnostische Sekte des südlichen Babyloniens ausgeübt hätte, ist nicht nur nicht nachweislich, sondern bei deren geradezu wesenhaft im höchsten Maße anti-jüdischen Einstellung religionsgeschichtlich schlechterdings ausgeschlossen.

Daß freilich das jüdische Sektentum, von welchem die mandäische Bewegung ausging, wie Reitzenstein annimmt, gerade in jenen Kreisen eines fortlebenden Anhangs Johannes des Täufers zu erkennen sei, gegen die unverkennbar in Jo. 1, 8 der Prolog des vierten Evangeliums polemisiert und von denen Vertreter nach Apg. 19, 1ff. durch den Völkerapostel in Ephesos vorgefunden wurden, ist mit der neuen Feststellung um nichts wahrscheinlicher geworden. An diesen Punkten macht es nach wie vor eine maßgebliche Schwierigkeit, daß eine ursprüngliche Vertrautheit oder auch nur Bekanntschaft der Mandäer mit der Gestalt des Sohnes des Zacharias und der Elisabeth — auch ganz vorsichtig ausgedrückt — eher unwahrscheinlich ist, als daß sie sich beweisen ließe. Aber an jüdischem Sektentum, bei dem das Taufbad eine Rolle spielte, ist bekanntlich im Zeitalter der Anfänge des Christentums auch abgesehen von jenen Kreisen kein Mangel gewesen²), und schon 1903 hat in der ersten Auflage seiner *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*³ kein Geringerer als W. Bousset im Zusammenhang mit diesen Erscheinungen auf das Mandäer-Problem hingewiesen. Er, dessen Andenken Reitzenstein 1921 sein Buch über *Das iranische Erlösungsmysterium* widmete, hat damit bereits in die Richtung gewiesen, in welcher die Lösung jenes Problems zu suchen und allein zu finden ist.

¹ S. 8–11 (601–604). — Diese Darlegungen sind an sich von überzeugender Kraft, auch wenn die an sie geknüpften Folgerungen abgelehnt werden müssen.

² Vgl. die ἡμεροβαπτισταὶ καὶ μαρβωθαιοὶ des Hegesippos bei Eusebios, Kirchengeschichte IV 22 § 7 und wohl darnach die μαρβωθαιοὶ und ἡμεροβαπτισταὶ AK. VI 6 § 4f., die βαπτισταὶ des Justinus *Dial. cum Tryphone* 80 und die eingehenderen Ausführungen des Epiphanius *Haeres.* 17 über die ἡμεροβαπτισταὶ. Beachtenswert ist neben dem Sektennamen der μαρβωθαιοὶ die Tatsache, daß מַרְבּוּתָּה die den Mandäern im Gegensatz zu dem christlich syrischen ܡܪܒܘܬܐ eigentümliche Bezeichnung der Taufe ist. Ferner liegt auch schon das christlich-palästinensische und auch syrisch durch Bar 'Alī bezeugte ܡܪܒܘܬܐ.

³ S. 437 Ak. 2 (= Zweite Auflage 1906 S. 530f. Ak. 2): „Wenn es gelänge, mit Sicherheit die vorchristliche Form des Mandaeismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärtskommen.“