

DAS JOHANNESBUCH DER MANDÄER

VON

MARK LIDZBARSKI



**VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915**

DAS JOHANNESBUCH DER MANDÄER

VON

MARK LIDZBARSKI

**EINLEITUNG
ÜBERSETZUNG, KOMMENTAR**



**VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915**

Unveränderter Nachdruck

**Archiv-Nr. 3783661
1966**

Alfred Töpelmann Verlag, Berlin 30

**Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch
oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.**

Inhalt.

	Seite		Seite
Einleitung	v	Hibils Klage	196
Kušṭās Fragen	3	Der Makellose	200
Jōšamîn	16	Der Schatz des Lebens	201
Der gute Hirte	42	Weitere Fragen	211
Die Uranfänge	54	Die Weltschöpfung	213
Šum-Kušṭā	58	Mânās Sendung	217
Jahjā-Jōhânā	70	Der Pflanze	219
Mirjai	123	Der Gute und die Bösen	220
Der Seelenfischer	138	Der erste Sohn in der Tiefe	221
Der Eisenschuh	164	Ermahnungen	224
Die Mysterien	167	Gaf. — Kānath-Niṭuftā	226
Ermahnungen	169	Die Besuche des Mandā dḤaijē	229
Drei Wünsche	172	Abathurs Klage	232
Ermahnungen	173	Der weiße Aar	235
Ein zweites Gebet	176	Anôš-Uthras Bitte	236
Der Pflug	177	Der Pfau	240
Ermahnungen	178	Anôš-Uthra in Jerusalem	242
Der Fluß Kšāš	181	Berichtigungen und	
Jōrabbā	182	Nachträge	245
Sin	187	Register	246
Der fremde Mann in Jerusalem	191		

Erläuterung der Zeichen in der Übersetzung.

[] ergänzte Lücke.

() Zusatz des Übersetzers zur Erklärung.

< > zu beseitigender Einschub.

..... unübersetzt gelassene Stelle.

***** angenommene Lücke.

Bei Zitaten aus dem Johannesbuch beziehen sich einfache Zahlen (z. B. 264, 12; 271, 3) auf den Text, Zahlen mit davorstehendem S. (z. B. S. 211, 3; 223, 17) auf die Übersetzung. Die hochstehenden Zahlen beziehen sich auf die Fußnoten.



Einleitung.

Das mandäische Werk, das hier der Öffentlichkeit übergeben wird, ist in den einleitenden Worten und den Nachschriften der Abschreiber דַּרְאֲשִׁיא דְּמַלְכִיא genannt. Die Worte bedeuten „Reden der Könige“. In jüngeren mandäischen Schriften wird מַלְכָא auch allgemein zur Bezeichnung himmlischer Wesen verwandt, vgl. *Uthra*, p. 544 f. Im Johannesbuch wird aber מַלְכָא noch nicht so gebraucht, und die Bezeichnung „Reden der Könige“ paßt allenfalls für die Jōsaminstücke, in denen einige redende Personen als Könige bezeichnet werden. Wahrscheinlich geht der Titel auch von diesen 10 Stücken aus, die als größerer Komplex am Anfange des Werkes stehen.

Dieser Titel wurde, da er ungeschickt gewählt, in seiner Bedeutung auch nicht genügend durchsichtig ist, durch einen anderen verdrängt. In der Nachschrift zu C, hier 286, 14, wird das Buch 15 דַּרְאֲשִׁיא דְּיִאֲהִיא genannt. Der Titel findet sich auch in der Londoner Rolle A, Z. 11, wo wie hier vorher das סִידְרָא דְּנִישְׁמַחְחָא, d. h. das Qolastā, genannt ist. Den katholischen Priestern, die im 17. Jahrhundert mit den Mandäern in Berührung kamen und Schriften von ihnen erwarben, wurde das Buch als סִידְרָא דְּיִאֲהִיא und דַּרְאֲשִׁיא דְּיִאֲהִיא 20 bezeichnet, vgl. TYCHSEN in STÄUDLIN's *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte* II (1797), p. 292 ff.; III (1797), p. 12 ff. Auch SIOUFFI kennt das Buch nur unter dem Titel דַּרְאֲשִׁיא דְּיִאֲהִיא, *Dravchod-Yahio* (p. 3, 87).

דַּרְאֲשִׁיא steht in der Literatur häufig neben סִידְרָא, vgl. S. 59¹. 25 Hier bedeutet es wie סִידְרָא „Buch“. Das Leidener Glossar hat p. 144 סֵאֵב דַּרְאֲשִׁיא *liber*. Die Johannesgeschichten haben wohl die Mandäer am meisten in dem Werke interessiert. Aber dies ist nicht der alleinige Grund, warum sie das ganze Buch nach Johannes benannt haben. S. 89 f. kommt anschaulich zum Ausdruck, wie die 30 Muslims in die Mandäer mit Fragen nach einem Propheten und einem „Buch“ drangen. Es war für die Mandäer von großer Be-

deutung, sich als Besitzer eines geoffenbarten Schrifttums zu legitimieren, um zu den *أهل الكتاب* gezählt zu werden. Mit den *صابئون* des Korans (2, 59; 5, 73; 22, 17), die mit den Juden und Christen auf eine Stufe gestellt werden, sind wahrscheinlich sie gemeint.¹ Aber die Frage war strittig, die Bezeichnung wurde auch von anderen Religionsgemeinschaften beansprucht und auch anderen zugesprochen.² Die vielen bei den Mandäern umlaufenden religiösen Traktate wurden erst nach dem Beginne des Islams zu größeren Werken vereinigt. Der Islām hat, wie bei den anderen Religionen, sicherlich auch unter den babylonischen Gnostikern viele an sich gezogen. Auch durch das vorliegende Werk ziehen sich ja allenthalben die Mahnungen, dem Islām gegenüber standzuhalten. Der Wunsch, in den unsicheren Zeiten die religiösen Schriften vor dem Untergange zu retten, mag in erster Linie den Anstoß gegeben haben, sie zu großen Corpora zu vereinigen. Aber man hoffte wohl auch, den Muslims mit den stattlichen Werken mehr zu imponieren. Die Rücksicht auf die Muslims war aber auch der Grund, daß man die Schriften nach Personen benannte, die auch bei ihnen in Ansehen standen, bei ihnen für „Propheten“ galten. Die Hauptsammlung mandäischer Schriften, der „Schatz“, wurde nach Adam benannt, obwohl diese Benennung nur für den zweiten Teil paßt; das vorliegende Werk erhielt den Namen „Johannesbuch“. Später gaben die Mandäer es als eine Offenbarung an Johannes aus, vgl. STÄUDLIN'S *Beiträge* III, p. 15. Ich habe die Benennung auch für den deutschen Titel gewählt.

An Vielseitigkeit des Inhaltes steht das Johannesbuch dem umfangreicheren *Ginzā* nicht nach. Über alle wichtigen Fragen, die den Mandäer interessieren, über Anfang und Ende, Diesseits und Jenseits, Gebotenes und Verbotenes, Lohn und Strafe erhält er darin Belehrung. Doch ist der Ton hier volkstümlicher und intimer. Ursprünglich sollte das Buch vielleicht ein Nachtrag zum *Ginzā* sein, eine Sammlung zweiter Hand; jetzt enthält es Stücke, die auch dort stehen. Der Inhalt ist bunt zusammengewürfelt; irgendeine Norm

1) Die jetzige Benennung ist *Ṣubba* *صَبَّة*, vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 99; *Loghat el-Arab* II, p. 250, 9. Der Singular soll nach dieser Stelle *صَبِي* sein. *صَبَّة* ist wohl aus *صَبَّاءَة* entstanden, obwohl dies schon früh zu *صَبَّاءَة* wurde.

2) Vgl. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, passim.

für die Anordnung ist nicht ersichtlich. Der Kompilator hatte nicht das Bestreben, Verwandtes zusammenzustellen; er scheint sogar dadurch, daß er Zusammengehöriges auseinanderriß und Fremdes einfügte, eine Abwechslung angestrebt zu haben. Die Ermahnungen
 5 Kap. 43 ff. sind durch Kap. 46 unterbrochen und dieses wieder von dem verwandten Stücke 48 getrennt. Stück 76, das stilistisch mit den Mirjai-Stücken verwandt ist und vielleicht von demselben Verfasser herrührt, ist weit weg von ihnen an das Ende des Buches gesetzt. Auch die Stücke 70—73, 75 hätten besser hinter den Jō-
 10 šamîn-Stücken ihren Platz.¹

Soweit der Inhalt Anhaltspunkte für die zeitliche Bestimmung bietet, weisen sie auf die islamische Zeit hin und nicht einmal auf ihre Anfänge, vgl. S. 72. Manche Stücke sind sicherlich älter. Aber bei dem Dunkel, in das die ganze Geschichte der Mandäer gehüllt
 15 ist, fehlt uns jedes Mittel für chronologische Bestimmungen, soweit eben nicht auf den Islām angespielt wird.

Unter den mandäischen Schriften ist das Johannesbuch von SIOUFFI's Gewährsmann am meisten benutzt, und es ist von besonderem Werte, daß wir gerade an der Hand dieses Buches die Zu-
 20 verlässigkeit des Mannes prüfen können.

Die Herausgeber des Ginzā und des Qolastā haben eine Handschrift wiedergegeben und die Varianten getrennt mitgeteilt. Hier ist zum ersten Male bei einem mandäischen Werke der Versuch einer kritischen Edition gemacht. Folgende Handschriften standen
 25 mir zu Gebote:

A. Code Sabéen 8 (alte Nummer 6) der Nationalbibliothek zu Paris. Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, p. 226. Geschrieben von Adam Zihrûn b. Zakhiä Šitil in Khalafâbâd am Ğarrâhî. Beendet
 30 im Monat des Schützen² im Jahre 1039 d. H. (Anf. 21. August 1629). Vgl. 283, 11 ff.

1) Zu welchem Zwecke an einigen Stellen 𐌸𐌹𐌸𐌹𐌹 an den Rand geschrieben ist, ist mir nicht klar. Das Wort bedeutet „gemessen“. Die Länge der Stücke zwischen den einzelnen Vermerken ist ganz verschieden.

2) Die mandäischen Monate lassen sich ohne astronomische Berechnungen nicht genau mit unseren identifizieren, da das mandäische Jahr von 365 Tagen ohne Schalttage wandert, vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 459 f. Die verschiedenen Benennungen der mandäischen Monate siehe bei SIOUFFI, p. 141 ff.

B. Code Sabéen 10 (alte Nummer 12). Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 228. Nach der Schlußbemerkung (286, 20 ff.) ist die Handschrift geschrieben von Zihrûn b. Adam Fereġī in Minā, dem Hafenort von Baṣra¹, und vollendet im letzten Herbstmonat des Jahres 1026 d. H. (Anf. 9. Januar 1617). Doch rühren von diesem Schreiber nur 5 die ersten 16 und die letzten 4 Seiten der Handschrift her (p. 1—20, 14 לעוצראך; p. 276, 6 לנאוניה ff.), vgl. S. IX ob. Der Hauptteil der Handschrift ist älter.

C. Code Sabéen 9 (alte Nummer 7). Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 227. Geschrieben von Adam Zihrûn b. Mahattam in Doraq¹⁰ am Ġarrâḥī (p. 283, 11 f.). Beendet im Monat des Stieres (Ajar) im Jahre 1102 d. H. (Anf. 5. Oktober 1690).² Vgl. auch S. X. Von der Handschrift fehlt vorn ein Blatt; sie beginnt p. 3, 11 אמארוליא.

D. Cod. Hunt. 71 der Bodleiana zu Oxford. Vgl. PAYNE-SMITH, *Catalogus codicum Syriacorum*, col. 647, n. 204. Geschrieben von¹⁵ Adam b. Sām in Baṣra. Vollendet im Monat des Schützen (= Kānûn = mittlerem Monat des Herbstes) im Jahre 1069 d. H. (Anf. 29. September 1658). Vgl. 284, 8.

Blätter in den Sammelhandschriften Add. 23, 602 A und B des Britischen Museums. Vgl. W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac*²⁰ *Manuscripts in the British Museum* III, p. 1216 f. Die Blätter gehören zu zwei Handschriften:

E. Add. 23, 602 A, fol. 76—98, vgl. WRIGHT, p. 1217, VIII.

Fol. 97 = p. 74, 4 לאגית — 76, 9 במאצכותה

„ 98 = p. 80, 10 באלהודאי — 82, 14 טוכאך² 25

„ 76—91 = p. 87, 4 ליאמא — 124, 4 יעלה¹

„ 96, 92—95 = p. 166, 12 ראז — 178, 2 טאכא

F. Add. 23, 602 A, fol. 99—101; B, fol. 15—18, vgl. WRIGHT, p. 1216 a, 1217, IX.

Fol. 15 = p. 27, 6 צאבין — 30, 11 ארקה 30

„ 99 = p. 108, 4 צובה — 112, 2 אנהאר

„ 100, 101 = p. 119, 8 הראלה — 126, 8 עצטלא

„ 17, 18 = p. 230, 4 על פראש — 236, 12 שירשאך

„ 16 = p. 268, 8 יברורדיא — 273, 9 עוצראך

1) 290, 12: Im Hafenort des Nahr el-^cAššâr von Baṣra, der am (persisch گ) Ufer des Šaṭṭ liegt.

2) Der Schreiber wendet 284, 17 טאקים offenbar im Sinne „anfassen“ an. Er kannte den Sinn des Wortes nicht; es bedeutet „vollenden“, vgl. Nöld., p. XXX, 7.

Die mandäischen Abschreiber geben am Ende der Werke Auskunft über die benutzten Vorlagen und verzeichnen ausführlich die Kette der handschriftlichen Überlieferung. Danach wäre es sehr leicht, die Handschriften eines Werkes zu gruppieren, wenn nicht
 5 eine Unsitte der Mandäer jenen Angaben ihren Wert benähme. Es gilt bei ihnen als verdienstlich, heilige Schriften abzuschreiben bzw. abschreiben zu lassen. Das Abschreiben bietet auch die Gelegenheit, am Anfang und Ende Segnungen für den Auftraggeber und den Abschreiber auszusprechen. So werden denn Anfang und Ende
 10 eines Werkes entfernt und nur diese Teile neu abgeschrieben. Die Schreiberangaben werden aber so abgefaßt, als ob das ganze Werk neu abgeschrieben wäre. Dieser Fall liegt bei B vor, vgl. S. VIII ob. Außerdem muß man natürlich hier wie überall damit rechnen, daß eine Handschrift aus verschiedenen Teilen zusammengefügt wurde.

15 Nach den Nachschriften gehen die Handschriften ACD auf die Abschrift eines Maṭrūd b. Bakhtijār zurück (279, 4). Zwischen dieser und A liegt nur ein Zwischenglied, die Abschrift des Adam b. Zihrūn b. Jahjā Adam (279, 1). C ist direkt aus jener Handschrift geflossen, während D zwei Zwischenglieder hat, von denen eine
 20 Abschrift, die im Besitze des Bakhtijār Bulbul, von demselben Schreiber herrührte.

B zeigt einen anderen Stammbaum (286, 20 ff.). Nach den Angaben des Abschreibers hätte er eine Folge von vier Handschriften hergestellt, von denen die erste eine Kopie des Sām Jahānā b. Sām
 25 Adā zur Vorlage hatte (287). In der vorliegenden Handschrift rühren nur Anfang und Ende von demselben Abschreiber her. Der Hauptteil zeigt eine viel gewandtere Hand. Sollten die Angaben über die Arbeiten des Kopisten der Wahrheit entsprechen, so müßte man annehmen, daß er Anfang und Ende nach einer anderen Kopie
 30 von ihm abgeschrieben hätte. Nach einem weiteren Zwischengliede wird 288, 5 ff. gesagt, daß ein Bakhtijār b. Adam b. Bihram seine Kopie nach vier Handschriften hergestellt hätte. Als Besitzer der dritten wird Z. 14 ein Jahjā b. Adam Zihrūn b. Jahjā Šajar b. Adam b. Bakhtijār b. Hibil mit dem Beinamen דיכירי genannt. In der Kette
 35 von ACD finden wir 281, 8 den Namen Jahjā Šajar b. Adam Bakhtijār b. Jahjā Hibil mit dem Beinamen Duraki (Durki). Diese beiden Namenreihen bezeichnen anscheinend dieselbe Person, und die zweite ist nur gekürzt, denn von hier an zeigen die Ketten Berührungen, so daß die beiden Reihen etwa bei dieser Handschrift zusammentreffen.

Von den Fragmenten E, F sind keine Schreibervermerke erhalten; aus dem Inhalte erweist sich ihre Verwandtschaft mit B. Danach ergibt sich eine Gruppierung ACD und BEF.

Die Fragmente EF zeigen einen guten Text, und es ist zu bedauern, daß so wenig von diesen Handschriften erhalten ist. Da- 5 gegen ist B schlecht und lückenhaft. Vielfach steht tatsächlich B der Gruppe ACD gegenüber. Aber einer der Vorgänger von D, zum Teil diese Handschrift selbst wurde nach einer Handschrift der Gruppe B abgeändert, und so gehen denn oft BD auf der einen, AC auf der anderen Seite zusammen. Vielfach nimmt aber auch C 10 eine eigene Stellung ABD gegenüber ein. Sie hat stellenweise sehr gute Lesungen, und ich habe ihr oft den Vorzug gegeben, auch wenn auf der anderen Seite AD und B übereinstimmen.

Freilich an zwei Stellen bin ich C nicht gefolgt, obwohl deren Lesungen den sonstigen aramäischen Formen mehr entsprechen als 15 die der anderen Handschriften: bei סאכניא 41²² vgl. S. 46² und שושביינא 114²⁴ vgl. S. 113⁴. Die Schreibungen סאכניא und שושביינא sind an diesen Stellen ganz vereinzelt; das Mandäische hat sonst סכיניא und שושבאנא. Daher schien es mir möglich, daß sie durch das Syrische beeinflusst sind.¹ Die Schiffer in Babylonien sind vor- 20 wiegend Nestorianer aus dem Norden; viele von ihnen stammen aus dem Orte Tell-kéf. Ein Übertritt aus diesen Kreisen ist nicht ausgeschlossen. Doch ist es allerdings nicht klar, wie der Einfluß sich hier geltend gemacht hat. Zwischen C und dem Archetypon von ACD liegt kein Zwischenglied, und der Abschreiber von C war 25 kaum syrischen Ursprunges. Sein Heimatsort ist Doraq in Chuzistan, vgl. S. VIII, 10. Aus den Namen ist kein Schluß zu ziehen, da sein Name wie die Genealogie bei einem Übertritt übernommen sein könnten, vgl. 279, 19 f.

Auch sonst ist bei der Beurteilung einer Form nach den anderen 30 semitischen Sprachen Vorsicht geboten, da man mit arabischem Einfluß rechnen muß. Zu עמביא — ענביא vgl. S. 52¹. Aus demselben Grunde habe ich auch כראבלה 120¹⁷ AC, wo vier Handschriften, auch EF, כראבלה haben, nicht in den Text aufgenommen, da es mir durch كتب beeinflusst zu sein scheint. 35

Eine reinliche Scheidung der Handschriften war bei diesen Verhältnissen nicht möglich. Ich mußte in den meisten Fällen von Fall zu Fall urteilen, doch habe ich im großen und ganzen ACD

1) 43, 5 wird אהאיאן gegen אהאיאן durch GL 92, 13 gestützt.

zugrunde gelegt. In den Teilen jedoch, für die EF vorliegen, habe ich mich besonders an diese gehalten.

Die Texte waren sicherlich schon in schlechtem Zustande, weit schlechter als die des Ginzā, als sie zu dem Drāšā vereinigt 5 wurden. Obwohl zwischen der Mutterhandschrift der jetzigen Handschriften und diesen nicht viele Zwischenglieder liegen, sind doch die Varianten zahlreich. Eben wegen des schlechten Zustandes der Handschriften und der allgemeinen Unsicherheit in der Schreibung habe ich für den Text nur aus den vorhandenen Lesarten die besten 10 zu bestimmen gesucht und die Mitteilung und Erörterung eigener Konjekturen für den Kommentar reserviert. Ich habe allerdings hie und da der Versuchung nicht widerstehen können, eine naheliegende Emendation in den Text aufzunehmen oder bei den Varianten zu vermerken, aber es geschah eigentlich gegen meinen Plan und 15 wird wohl nicht als Störung empfunden werden.

Für die Beurteilung der Überlieferung ist zu berücksichtigen, daß die Texte ursprünglich ärmer an Vokalbuchstaben waren und diese z. T. erst in den Handschriften aufgefüllt wurden. Auch in dem Archetypon war die Schreibung defektiver als jetzt, und die 20 Abweichungen in den Handschriften gehen auf verschiedene Versuche zurück, die Vokale zu ergänzen. In vielen Fällen haben sich wohl auch solche knappe Schreibungen erhalten, aber man darf nicht überall, wo ein Vokalbuchstabe fehlt, die Schreibform für älter ansehen. Sie kann ebensogut auf eine Nachlässigkeit des 25 Abschreibers zurückgehen.¹ Wäre dies nicht der Fall, sondern könnte man annehmen, daß vokalärmere Schreibungen immer ursprünglicher sind, so wären sie ein wichtiges Merkmal für die ältere Gestalt und die bessere Überlieferung eines Textstückes. לנישימחה 51³ B, פאסמכיא 51¹⁰ B sind an sich ursprünglicher als לנישימחה, 30 פאסימכיא ACD, und die Formen können auf einer authentischeren Überlieferung beruhen, aber ebenso wie weiterhin in עשרה B Buchstaben aus Flüchtigkeit ausgelassen sind, so kann auch dort das Jod in den Handschriften ausgefallen sein. Zu berücksichtigen ist auch, daß die mandäische Schrift seit frühester Zeit darauf ausging, Vo- 35 kale graphisch darzustellen. Schon in den ältesten Originaltexten, die wir besitzen, den Bleitafeln, ist die Bezeichnung der Vokale sehr reichlich. In der Schrift, wie sie nach jahrhundertelanger Ent-

1) Vgl. auch Nöld., p. 9, § 11.

wickelung vorliegt, werden Vokale dargestellt, und wo kein Vokalbuchstabe steht, liegt bis auf bestimmte Fälle, wie בר, רבא, הייא (vgl. Nöld., p. 10), Vokallosgkeit vor. Schreibungen ohne Vokalbuchstaben wären, selbst wenn sie sicher ursprünglich sein sollten, als Petrefakten anzusehen. Dazu kommen noch Fälle, wo die Aufnahme solcher Schreibungen in den Text zu einem Mißverständnis führen könnte. ורודה 28⁶ BD neben ורודה AC kann älter sein; wenn es jetzt im Texte stände, würde man es ורודה lesen. So habe ich denn defektive Schreibungen dieser Art in der Regel in die Fußnoten verwiesen. Wo es anging, habe ich, um den Variantenapparat einzuschränken, die volleren Schreibungen sowie Vorsatzvokale und sonstige indifferente kürzere Zusätze einzelner Codices in den Text aufgenommen und über den Zeichen vermerkt, welchen Handschriften sie angehören.

Bei Formen, deren Anwendung im allgemeinen schwankt, z. B. bei אמא-נא und אמירנא, האזין und האזין, richtete ich mich nach der Mehrzahl oder den besseren Handschriften. Besonders häufig sind die Schwankungen im Gebrauche von ל und על für die Präposition ל und von ין und יא als Endungen des prädikativischen Adjektivs bzw. Partizipiums im Plur. m. Gewöhnlich haben ACD על und יא, während B ל und ין hat. Da diese Formen die ursprünglicheren sind, lag es an sich näher, B zu folgen, aber die Schreibungen sind wahrscheinlich in B vielfach erst wiederhergestellt. Denn gerade B hat oft auch ל für ursprüngliches על¹ und ין für יא, wo dies gar keine Pluralendung ist.² So wurden denn auch hierbei in der Regel ACD befolgt. Aus den verschiedenen Texten immer die älteren Formen auszusuchen, schien mir auch für diese Fälle nicht ratsam, da dadurch Erscheinungen verwischt worden wären, die über die Abfassungszeit der vorliegenden Texte hinausreichen und sicherlich schon den ersten Niederschriften eigentümlich waren.

Wenn man in der Handschrift eines lateinischen Prosatextes in demselben Satze *pravum* und *pravom* fände, in einem deutschen *stände* und *stünde*, in einem arabischen يَمَانٌ und يَمَانٍ, so würde man annehmen, daß nur die eine Form vom Autor geschrieben sei, die andere von einem Abschreiber herrühre, und es wäre zu untersuchen, welche Schreibung die ursprüngliche sei. Anders liegt es bei

1) Vgl. 130¹⁹, 131¹⁵, 133¹⁰, 134¹, 135²¹, 138⁴.

2) Vgl. 159², 194⁹, siehe auch 139²⁴.

mandäischen Texten. Der semitische Stil geht allgemein darauf aus, einen Gedanken durch Abwechslung im Ausdruck zu variieren. Auch im mandäischen Schrifttum zeigt sich ein solches Bestreben, aber man greift zu einem einfacheren Mittel, der Satz wird in verschiedener Wortstellung wiederholt:

Gesegnet seiest du, du seiest gesegnet.

Es entsteht so eine antithetische Satzbildung, die dem Wappenstile der Kunst entspricht, vgl. Ephem. I, p. 115. Aber auch sonst wird ein äußerlicher Wechsel angestrebt. Wo dasselbe Wort in der Nähe wiederholt wird und eine andere Form oder Schreibung möglich ist, wird oft diese genommen. Von den zahlreichen Beispielen, die ich aus den mandäischen Schriftwerken verzeichnet habe, seien nur einige angeführt: לאנימית — לאנאמית 67, 3 f.; מאהליפינון — מאהליפנון 159, 11; עזאל — עזיל 162, 8; ריקאך — ריקין 177, 5 f.; GL 132, 19; זאמירנא — זאמארנא 220, 7 f.; נפיל — נפאל 240, 13 f.; GR 258, 27 f.; מאמבוריא — מאמבורהיא GL 27, 1, 6. Es handelt sich meistens um äußerliche, geringfügige Varianten. Gehen nun Fälle wie דיקנא — זיקנא 86, 2 f.; עשאחא — עשאחיא 124, 3 f.; גירגליא — גארגליא GR 323, 4 auf den Autor oder die Abschreiber zurück?

Nun schwankt gerade in diesen Dingen die Überlieferung sehr. Einzelne Abschreiber werden eben auch das Bestreben gehabt haben, den Text einheitlicher zu gestalten. Jedenfalls ist hierdurch eine beispiellose Verwirrung in die Handschriften hineingeraten, wie man sie sonst nirgends auf semitischem Gebiete findet.¹

Dazu kommen einige Mängel der mandäischen Schrift, die eine genaue Feststellung der Lesungen sehr erschweren, ja meistens zur Unmöglichkeit machen: die geringe Differenzierung von א und ה̄ und die ungenügende Kennzeichnung von ׀ vor und nach ה̄ und vor נ und צ, vgl. Nöld., p. 8 f., 68. ה̄ unterscheidet sich in einzelnen Handschriften nur durch eine größere Breite, aber am Ende der Zeilen wird zur Raumfüllung auch א lang gezogen. In den meisten Fällen läßt sich ja nach dem Zusammenhange entscheiden, ob ein Wort auf א oder ה̄ ausgeht. Aber unsicher ist es da, wo ה̄ einen folgenden Genetiv vorwegnimmt. שומא̄ und שומא̄ דיאואר haben ganz gleiche Bedeutung. — Ursprünglich wurde wohl

1) Auch bei לאמאדכריליא 64, 10, לאמאדכארליא 65, 14 fand wohl von vornherein ein Wechsel statt. An der einen Stelle wird לאמאדכריליא, an der anderen לאמאדכארליא gestanden haben. Unter dem Einfluß dieser Form ist dann לאמאדכאריליא entstanden, das sonst unverständlich wäre.

für das Maskulinum wie für das Femininum das Suffix 3. sing. ם geschrieben. Man sprach das eine eh, das andere ah. Aber dieses schwächte sich später zu ā ab, denn man findet in verschiedenen Handschriften dafür ם, vgl. Nöld., p. 68 f. Auch in den Handschriften des Sidrā scheint an einzelnen Stellen das Suff. 3. sing. f. ם geschrieben zu sein, aber Sicheres ließ sich hierüber bei Untersuchung längerer Stücke nicht feststellen. Durch alle diese Dinge wird ja selten das Verständnis beeinflußt, auch ist zu bedenken, daß die Unsicherheiten der jetzigen Handschriften auch in ihren Vorläufern bestanden und daß die Abschreiber sich oft nach eigenem Gutdünken für die eine oder andere Schreibung entschieden haben. 10
Obwohl ich nun auch wie NÖLDEKE zur Überzeugung gelangte, daß kein Herausgeber mandäischer Schriften in diesen Dingen ohne Willkür auskommen wird (p. 68²), wollte ich doch mit möglichster Genauigkeit das tatsächlich Vorhandene wiedergeben. Ich bat um 15
die Übersendung der drei Pariser Handschriften, um sie während des Druckes zur Verfügung zu haben und Zweifelhafte in jedem Falle nachprüfen zu können. Ich nahm mit Bestimmtheit an, daß ich die Handschriften erhalten würde, und es war alles für den Druck vorbereitet. Da stellte es sich heraus, daß nach dem Règlement der Nationalbibliothek nicht mehrere Handschriften desselben 20
Werkes zu gleicher Zeit nach auswärts versandt werden können: Es stand mir während einiger Zeit des Druckes C und dann B zur Verfügung. Ich habe mich nun für die besprochenen Fälle, wo ich keine sicheren Anhaltspunkte hatte, nach dem Zusammenhange ge- 25
richtet. Das Suffix 3. sing. f. habe ich immer ם geschrieben. Hier kam noch die Rücksicht hinzu, daß bei vielen Nomina das Geschlecht schwankt und daher für das auf sie bezügliche Suffix das Geschlecht nicht bestimmt werden konnte. Alle diese Unsicherheiten haben mir viel Unbehagen und Verdruß bereitet, mehr als sie bei ihrer geringen 30
Bedeutung für das sachliche und sprachliche Verständnis verdienen. Ich habe später die Oxforder Handschrift in der Bodleiana noch einmal durchgeprüft; von den Pariser Handschriften habe ich Photographien herstellen lassen. So konnte ich nachträglich alles Zweifelhafte nachprüfen, und ich habe es vielfach wiederholt getan. Aber 35
der Leser wird aus dem Kommentar ersehen, daß über viele Punkte keine Gewißheit zu erlangen war.¹ Bei diesen Dingen wurde die

1) Unsicherheit zeigt sich auch in der Lesung von הַאִיזוֹךְ bzw. הַאִיזוֹךְ „alsdann“. Ich habe nach den Handschriften und Photographien

Liste der Berichtigungen länger, als mir lieb ist. Von Einfluß war aber auch, daß der Text autographiert werden mußte, wobei ein Korrigieren sehr schwer ist, und daß ich den Druck unter besonders schwierigen äußeren Verhältnissen durchführte.

5 Der zweite Teil hat länger auf sich warten lassen, als ich bei der Ausgabe des ersten annahm. Der Hauptgrund ist, daß ich hoffte, für die Erklärung der Fischerstücke brauchbares Material zu erhalten, und ich habe S. 139 ff. mitgeteilt, wie lange sich die Bemühungen darum hingen. Habe ich auch in dieser Hinsicht nicht
10 viel erreicht, so war die Verzögerung dennoch für die Übersetzung und den Kommentar eher von Nutzen als nachteilig. Ich war während der Zeit nicht müßig, und inzwischen ist auch neues Material hinzugekommen. Manches, was ich früher nicht verstand, hat sich mir inzwischen erschlossen, und an mehr als einer Stelle habe ich
15 eine früher bevorzugte Lesung aufgegeben. An vielen Stellen war es mir freilich nicht möglich, einen Sinn in die Worte hineinzubringen, und ich habe sie unübersetzt lassen oder mich auf eine rein wörtliche Wiedergabe beschränken müssen. Die Mandäer waren schwache Denker, und vieles von dem Schiefen und Widersinnigen,
20 auf das der Leser stoßen wird, war sicher von vornherein den Texten eigentümlich. Ich konnte und wollte auch in der Übersetzung das Buch nicht besser machen, als es von Anfang an war. Den Leser überall auf die schwachen Stellen zu stoßen, schien mir nicht nötig. Der Band ist nicht für Schüler bestimmt.

25 Bei verschiedenen Wörtern, die sich vom Aramäischen aus nicht erklären ließen, schien es mir möglich, daß sie babylonisches Sprachgut seien und von dort her gedeutet werden könnten. Ich wandte mich in diesen Fällen an Herrn Geheimrat ZIMMERN, und er hat mir stets in entgegenkommender Weise Auskunft erteilt.
30 Diese Mitteilungen sind im Kommentar fast immer in ihrem Wortlaut angeführt. Seine jüngst erschienene Schrift *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß* konnte ich nicht mehr benutzen.

Ich habe für den Kommentar nicht bloß das gedruckte, sondern auch das gesamte handschriftliche Material aus der mandäischen
35 Literatur verwertet, das in europäische Bibliotheken gelangt ist. Dies

festgestellt, daß 𐤀𐤁𐤁𐤁 die häufigere Schreibung ist, doch ist auch dies an vielen Stellen zweifelhaft.

wurde mir durch Reisestipendien ermöglicht, die das akademische Konsistorium der Universität Kiel mir zur Zeit, als ich ihr als Privatdozent angehörte, aus der Neuschassischen Stiftung gewährt hat. Die Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften in Berlin hat für die Drucklegung einen Beitrag bewilligt. Für diese 5 Unterstützungen spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus.



Obwohl das Johannesbuch keine neuen Aufschlüsse über den Ursprung und die Herkunft der mandäischen Religion bietet, will ich hier doch auf diese Fragen eingehen und einige Punkte erörtern. 10

Die mandäische Religion ist uns nur aus Babylonien bekannt. Es ist daher begreiflich, daß man dort ihre Heimat suchte und in ihr einen Ausläufer der altbabylonischen Religion sah. Dies hat besonders KESSLER getan. Die starken Einflüsse des Judentums sind anderen und ihm nicht entgangen, aber man sah in ihnen etwas 15 Sekundäres, Späteres. Ich habe mich vom babylonischen Ursprung der mandäischen Religion nicht überzeugen können. Daß die chaldäische Sternlehre, die sich früh über die ganze antike Welt verbreitet hat, auch auf diese Religion ihren Einfluß ausübte, ist nicht verwunderlich. Die Vorstellung von einem Erlösergotte, der Abstieg 20 in die Unterwelt, in denen man Anknüpfungen suchte, finden sich auch anderwärts. Identifikationen wie die zwischen Marduk und Hibil-Ziṯwā, oder zwischen Ea und dem Mānā sind willkürlich und unbegründet. Ich bin wie BOUSSET der Überzeugung, daß die mandäische Religion schon in ihren Anfängen durch die persische beein- 25 flußt ist, und doch scheinen mir diese Anfänge nicht im Osten sondern im Westen zu liegen. Die mandäische Religion muß ihre wesentliche Ausbildung bei Juden oder einer judaisierenden Sekte erhalten haben. Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflusst, wie man 30 es sonst außerhalb des Judentums nicht findet.¹ Daß die Urgeschichte

1) NÖLDEKE sieht verschiedene Ausdrücke als genuin aramäisch an, die aus dem Alten Testament übernommen sind. מִיָּא הַאֲדַמְיָא in תהום (Nöld., p. 66, 22) ist erst aus תהום gebildet. Auch הַאֲפִיקְרִיא מִיָּא (Nöld., p. 71, 16) ist übernommenes מִיָּא אֲפִיקִי. Dieses steht Joel 1, 20 neben אִשׁ אֲכָלָה. Der Ausdruck אִשׁ אֲכָלָה findet sich wiederholt im AT, und

sich an das Alte Testament anlehnt, ist nicht so sehr auffallend. Im ausgehenden Altertum suchten die verschiedenen Völker die eigene Überlieferung mit der biblischen in Einklang zu bringen. Aber die ganze religiöse Sprache trägt viel Jüdisches an sich. Nun
 5 war ja Babylonien stark von Juden bevölkert, und die mandäische Lehre konnte sich auch unter den dortigen Juden bilden. Aber die jüdischen Elemente weisen nicht auf das kanonische, sondern ein heterodoxes Judentum mit heidnischem Einschlag hin. Ein Judentum ist an sich eher im Westen als im Osten anzunehmen.
 10 Außerdem führen bestimmte Spuren direkt nach dem Westen, auch wo es sich um Dinge handelt, die nicht jüdisch sind, oder die wir nicht als jüdisch kennen.

Schon das Wort *מאנרא מנדע*, *ṁānra mndē* ist westlich. Das Mandäische hat für „Wissen“ *מאריחא* (מאריהחא), *ma'riha*. Käme
 15 nicht an einer Stelle *מאנרא* in appellativischem Sinne vor (GR 178, 17)¹, so könnte man überhaupt zweifeln, daß den Mandäern die Bedeutung des Wortes bekannt war. Der Ausdruck *מאנרא דהייה* muß zu den ersten Formeln der Lehre gehört haben, und weil er früh erstarrt ist, hat man ihn nicht der eigenen Sprache angepaßt.²

20 Das religiöse Ideal für die Mandäer ist *כרשטא*. Dies ist über die ursprüngliche Bedeutung „Wahrheit, Richtigkeit“ weit hinausgegangen, vgl. S. 3. Es ist für die Mandäer der Inbegriff ihrer Religion, das Rechte und Wahre im Verhalten der Gläubigen den höchsten Wesen gegenüber wie untereinander.³ Die Form des
 25 Wortes ist westlich. Allgemein aramäisch ist es, in einem Worte nicht zwei *ע* zu lassen; das erste wird dann zu *א* abgeschwächt. Aber schon früh zeigt sich im Westaramäischen die Tendenz, auch

das verzehrende Feuer spielt auch in den Apokryphen eine Rolle. Aber es ist fraglich, ob das mandäische *נורא אכלא* jüdischen Ursprunges sei, da der Ausdruck auch persisch ist, vgl. MÜLLER, *Handschriften-Reste* II, p. 53; 94, 28 und CHAVANNES et PELLIOU, JA 1911 II, p. 530².

1) Qol II, 1 ist *מאנרא* Name, s. v. a. Mandā dHajjē.

2) Im Syrischen heißt die Wendung *ܘܚܘܕܐ ܒܝܫܬܐ*. Sie ist auch hier schon halb erstarrt. Wir sehen „Lucas 1, 77 *ṁawōis σωτηρίας ܒܝܫܬܐ* übersetzt, während sonst *σωτηρία* *ܘܚܘܕܐ* ist“ LAGARDE GGA 1890, p. 398. Zu *σωτηρία* und *ܘܚܘܕܐ* vgl. *Theol. Literaturztg.* 1912, Sp. 386.

3) Syrisch wird so eher *ܘܚܘܕܐ* als *ܘܚܘܕܐ* gebraucht. So ist auch *ܘܚܘܕܐ* GR 228, 1 im Munde von Christen aufzufassen; bei Brandt, Rel., p. 142 m; 144 unt. nicht richtig.

sonst, wo in einem Worte zwei emphatische Laute zusammentreffen, dem ersten die Emphase zu nehmen. Die bisher bekannten Beispiele zeigen dies namentlich bei כ. Schon in Zendschirli hat man קיצא < קיצא, in Nerab קטל < כטל, später in persischer Zeit in Ägypten קרצי statt כרצי, und gerade קשט < כשט ist im Westen 5 belegt.¹ Daneben hat sich allerdings im Westen auch קשט erhalten. Die jüdischen Schriften haben קושטא, das palästinische Syrisch ܩܘܫܬܐ; das seltenere ܩܘܫܬܐ ist vielleicht durch das Ostsyrische beeinflusst, vgl. auch NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, p. 98.² Die Tauf- 10 formel der Markosier hat *κουστα* (Irenäus I, 21, 3), und auf einer Abraxas-Genime findet sich *κουστιηλ*, vgl. ROSCHER's *Lexikon* II, I, Sp. 1633; beide Wörter setzen קשט voraus. Aber כשט findet sich sonst ausschließlich im Westen.

Dieses משרינא כושטא begegnet häufig in der Verbindung משרינא 15 כושטא. Der Ausdruck bedeutet ursprünglich den außer- und überweltlich gewordenen Teil oder solche Glieder aus der Gemeinschaft der Kuštā, dann den Ort, wo diese sich aufhalten. Die Pualform משרינא ist gleichfalls westlich.³ Das entsprechende mandäische Wort ist שאנאי, vgl. S. 1¹, 4¹. Die westliche Herkunft der beiden Wörter hat bereits G. HOFFMANN erkannt (ZNTW IV, 1903, p. 298), aber seine 20 Deutung des Ausdruckes ist nicht richtig.⁴

Die Mandäer knüpfen selber mit den Anfängen ihrer Religion an Jerusalem und Judäa an, vgl. S. 123 ff. Bei dem Haß und der Verachtung, die sie für alles Jüdische empfinden, wäre eine solche Annahme ohne tatsächliche Grundlage unverständlich. Man bedenke, 25 daß etwa im Karolingerreiche ohne einen Anhalt an den Tatsachen die Theorie aufgekommen wäre, das Christentum sei bei den Juden zu Hause. BRANDT's Rekonstruktionen Rel., p. 132 ff. vermag ich

1) Vgl. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéologie orientale* IV, p. 121; *Ephemeris* II, p. 265, 354; LITTMANN, *Nabataean Inscriptions* (Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909, Div. IV, Sect. A), p. XXV.

2) Im Syrischen ist umgekehrt das ursprüngliche קשט zu כשט geworden, vgl. NÖLDEKE, *ibid.*, p. 132.

3) Daher kann die Form Singular wie Plural sein. Im Grunde könnte משרינא auch Attribut zu כושטא sein: die Kuštā, soweit sie überweltlich ist; zur Stellung vgl. Nöld., p. 318 f. Der Sinn bliebe derselbe.

4) Im *Fihrist*, p. 339, 7 wird Bardesanes eine Schrift روحانية الحق zugeschrieben. Der Ausdruck deckt sich ungefähr mit משרינא כושטא.

nicht zu folgen. Die Mandäer nennen jedes fließende für ein Taufbad geeignete Wasser Jordan (יַרְדֵּן). BRANDT erklärt es so, daß sich darin die ursprüngliche appellativische Bedeutung von יַרְדֵּן „Flußlauf“ erhalten habe (Rel., p. 66²). Aber in historischer Zeit, in der Zeit, die für die Anfänge der mandäischen Religion in Betracht kommt, ist יַרְדֵּן kein Appellativ mehr; da bezeichnet es einen bestimmten Fluß.¹ Die Übertragung des Namens auf jedes fließende Wasser kann ich mir nur so erklären, daß eine Gemeinschaft, für welche die Jordantaufe ein Gebot war und die natürlich in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatte, gezwungen war, diese Wohnsitze zu verlassen. Sie half sich damit, daß sie jedes fließende Wasser Jordan nannte. Wenn die Siamesen keinen weißen Elefanten finden, muß ihnen schließlich ein grauer oder gelber weiß sein. In einer Religion, die auf die Flußtaufe Wert legte und in Babylonien ihre Heimat hatte, würde der Euphrat oder Tigris im Vordergrund stehen. Diese treten aber bei den Mandäern hinter dem Jordan ganz zurück.

Diese Schwierigkeit bei der Annahme eines babylonischen Ursprunges der mandäischen Religion sah auch KESSLER ein, er glaubte aber, sie durch die Bemerkung zu beseitigen „Die Antwort hat zu betonen, daß nach dem Berichte der *Philosophumena* Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan“, ὁ μέγας Ἰορδάνης, gerade so in der Bedeutung des vergeistigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naassenern vorkommt. Die Anwendung des biblischen Namens „Jordan“ für diesen gnostischen, im Grunde heidnischen Begriff ist also Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis“ (PRE XII³, p. 181, 19 ff.).² Es ist der Satz: Οὗτος, φησὶν, ἐστὶν ὁ μέγας Ἰορδάνης, ὃν κάτω ῥέοντα καὶ κωλύοντα ἐξελεθεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου (ἤγουν ἐκ τῆς κάτω μίξεως· Αἴγυπτος γάρ ἐστι τὸ σῶμα κατ’ αὐτοὺς) ἀνέστειλεν Ἰησοῦς καὶ ἐποίησεν ἄνω ῥέειν. Selbst wenn der Satz naassenischen Ursprunges wäre, bewiese er nur, daß die Naassener den Jordan in ihre Spekulationen hineingezogen haben. Die Worte

1) Hiob 40, 23, worauf BRANDT sich beruft, ist die Lesung יַרְדֵּן unsicher.

2) Zu dem von KESSLER weiterhin geäußerten angeblichen Zusammenhang der Peraten mit dem Euphrat vgl. WELLHAUSEN, *Deutsche Literaturzeitung* 1890, Sp. 1500.

gehören aber mit zu den christlichen Erweiterungen der naassenischen Schrift, vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 90².

Als Hüter des Jordan bzw. der Jordane gelten שילמאי und נירבאי. Diese hängen nicht mit den jüdischen Opferarten שלמים und נדרבה zusammen, sondern sind mit zwei Gottheiten des semitischen Heidentums identisch, mit שלמן und נרבכה(ה). Der Gott שלמן findet sich bei den Assyriern, wie bei den Phöniziern. נרבכה wird im Talmud in Akko lokalisiert.¹ Zusammen werden die beiden Götter als *Σελαμάνης και Μάδβαχος* in griechischen Inschriften des Gebel Schech Berekât in Nordsyrien genannt (Ephem. II, p. 81).⁵ Es wird ein Zufall sein, daß man das Paar zusammen bis jetzt nur auf jener Bergkuppe gefunden hat. Uns interessiert hier die Form, in der die Namen bei den Mandäern erscheinen. Sie sind in das Schema qitlai oder qetlai hineingezwängt, wie die Namen der Maria und Elisabeth, vgl. S. 71 unt.² Diese hypokoristische Umformung läßt sich bei jüdischen Personennamen belegen (Ephem. II, p. 15). In Namen von Wesen religiöser Verehrung findet man solche Umbildungen bei den Elxaiten. Der Name des Propheten ηλξαι ist wahrscheinlich hypokoristisch aus Alexander umgeformt. Den mandäischen Formen ganz entspricht der Name seines angeblichen Bruders ιξαι. Wir gelangen damit in den Kreis jener Täufersekten, die vom Judentum ausgegangen sind und von denen überliefert wird, daß sie in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatten.⁴

Die Mandäer nennen ihren Tempel מאשכנא. Das Wort findet sich auf semitischem Gebiete sonst nur noch in einem Zusammenhange als Bezeichnung für eine Kultstätte: für das Zeltheiligtum der Wüstenwanderung. Ein zufälliges Zusammentreffen scheint mir hier ausgeschlossen. Die kosmologische Terminologie der Mandäer zeigt eine Vorliebe für Ausdrücke aus dem landwirtschaftlichen Leben, vgl. *Uthra*, p. 544; sie weist auf eine landbauende Tätigkeit hin. Eine bäuerliche Bevölkerung benutzt aber nicht ein Zelt als Gotteshaus. Der Brauch scheint mir einem jüdischen Kreise entlehnt zu sein, in dem man auf das „Tabernakel“ der Wüste als Ideal hinsah, es vielleicht auch nachahmte. Das orthodoxe Judentum hat

1) Vgl. Isid. LÉVY, *Cultes et rites syriens dans le Talmud*, Paris 1902 (Extrait de la *Revue des études juives*, Tome XLIII, Année 1901), p. 10.

2) ענישבאי ist außerdem durch עניש „jemand“ beeinflusst.

3) Vgl. meine Ausführungen *Deutsche Literaturzeitung* 1913, Sp. 1805.

4) Vgl. BRANDT, *Elchasai*, p. 49 f.

dieses Wort für seine Gotteshäuser nicht gebraucht. In der mandäischen Literatur weist aber auch nichts darauf hin, daß die ursprüngliche Beziehung bekannt war.

Das Zurückgreifen auf die Stiftshütte hing wahrscheinlich mit
5 anderen Spekulationen zusammen. Bis auf die alexandrinische Hermeneutik reicht der Versuch zurück, den Auszug aus Ägypten allegorisch und eschatologisch auszudeuten.¹ Ägypten mit seinen
Fleischtöpfen ein Bild des leiblichen und sinnlichen Daseins, der
Auszug die Flucht aus dieser hylischen in die pneumatische Welt,
10 das rote Meer die Scheide zwischen beiden Welten; darin finden
die Bösen ihr Ende, nur die Frommen überschreiten es. Diese
Vorstellungen zeigen ihre Nachwirkung auch in der mandäischen
Literatur. Häufig, auch im Johannesbuch, finden sich die Ausdrücke
יַמְּא דְּסוּרָה und יַמְּא דְּסוּרָה „Meer des Endes“ und „Tag des Endes“,
15 oft in Verbindung mit סוּרָה „ein Ende nehmen“. Die Umdeutung
von יַמְּא דְּסוּרָה zu יַמְּא דְּסוּרָה und יַמְּא דְּסוּרָה geht jedenfalls auf Juden zurück.
Trotzdem findet sie sich, soweit ich sehe, in den rabbinischen
Schriften nicht.² Die orthodoxen Juden lehnten überhaupt diese
Art Allegorese ab, außerdem war für sie der Auszug aus Ägypten
20 zu historisch, als Tatsache zu lebendig, als daß sie ihn nur als Bild
hätten fassen können. Doch lebte jene Ausdeutung in gnostischen
Kreisen fort, und auch bei den Syrern findet sich eine Umdeutung
von סוּרָה zu סוּרָה, vgl. ZDMG XXIV (1870), p. 543; Nöld., p. 150, n. 1.³
Nur die spätere jüdische Mystik hat auch das rote Meer in
25 ihre Kreise gezogen, vgl. SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angéologie*,
p. 148 unt.

Eine Wiedergabe erzählender Texte kann auch bei mehreren
Zwischengliedern und entfernter Bekanntschaft eine größere Über-
einstimmung zeigen. Der Faden der Erzählung hält den Stoff zu-
30 sammen. Die Übernahme lyrischer Stellen setzt immer eine nähere
Bekanntschaft voraus. Nur ein Stück im Ginzā zeigt Entlehnungen
aus den poetischen Schriften des Alten Testaments. Es ist das
Stück GR 173, 3 ff., vgl. Brandt, *Rel.*, p. 135 f.; Nöld., p. XXIX¹. Es

1) Vgl. DÄHNE, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie* I, p. 461 f.; LUCIUS, *Die Therapeuten*, p. 49, 191.

2) Dagegen findet sich *Qiddušîn Babli*, f. 30b eine Umdeutung von סוּרָה Num 21, 14 zu סוּרָה.

3) Die Stelle bei Bar Bahlûl ist col. 1319.

ist nun sehr bemerkenswert, daß hier Ps. 114 verwertet ist, ein Gesang auf den Auszug aus Ägypten und den Durchgang durch das Meer.

In den mandäischen Schriften wird פרישאַיא im Sinne „hervorragend, vornehm“ gebraucht. Der Zusammenhang mit פריש und 5 der eigentliche Sinn „abgesondert“ ist bekannt und wird im Gebrauche des Wortes verwertet (GR 278, 2; 282, 20; 317, 4 und sonst). Aber die natürliche Form wäre פרישא. Bei *Φαρισαῖος* wird die Endung als griechisch angesehen, vgl. WELLHAUSEN, ZDMG LXVII (1913), p. 630, und in der Tat hat die Pšittā trotz der Abhängigkeit 10 vom griechischen Worte in der Regel פ.פ.פ. Daß das mandäische פרישאַיא von *Φαρισαῖος* abhängt, ist unwahrscheinlich, obwohl an einer Stelle (GR 278, 2) einige Handschriften פארישאַיא haben. Hier ist es wohl durch פארישא „einsichtig“ beeinflusst. Das griechische Wort könnte nur durch christliche Vermittlung zu den Mandäern 15 gekommen sein, aber dann wäre es bei ihnen nicht in gutem Sinne gebraucht. Es findet sich sogar als Beiwort des „Lebens“: Qol 4, 5; 22, 5. Auch wo Ungünstiges von den פרישאַיא ausgesagt ist (GR 315, 16 f.; GL 27, 20), steht es doch im Sinne „vornehm“. Es ist nicht anzunehmen, daß *Φαρισαῖος* und פרישאַיא unabhängig von- 20 einander zu derselben Form gelangt seien, und ich kann mir nur einen einheitlichen Ausgangspunkt, ein jüdisches פרישאַיא, denken. An einer Stelle konnte die Erweiterung des Qtil durch die Adjektivendung wohl stattfinden. Wir sehen anderwärts ān an qtil angehängt, vgl. Ephem. III, p. 262⁵. Von Juden aus, bei denen es noch 25 in der ursprünglichen, guten Bedeutung gebraucht war, ist es zu den Mandäern, wohl durch Zwischenglieder gelangt.

Unter den Namen höherer Wesen sind besonders die bemerkenswert, welche mit Jō zusammengesetzt sind. Im Johannesbuch lernen wir besonders zwei kennen: Jōšamīn und Jōrabbā. Dieser 30 wird ausdrücklich mit dem Gotte des Alten Testaments und der Juden, mit Adonai, identifiziert. Die Mandäer sind auf ihn nicht gut zu sprechen, vgl. S. 182. Er wird mit der Rūhā und den Planeten zusammengestellt. GL 121, 22: „Ich will dich an den Planeten vorbeiführen, den Männern, die die Tibil hüten. Ich will dich an 35 Jōrabbā und Rūhā vorbeiführen, die Oberzöllner genannt werden.“ Vgl. auch GR 219, 22 ff.; 221, 9 ff.; GL 66, 23 ff. Nach Joh. 189, 3 soll er ein Sohn des Ptahil sein. Die Bezeichnung „der große Jō“ ist ja wahrscheinlich in Kreisen aufgekommen, in denen man ihn

wirklich verehrt hat¹, aber es war wohl dennoch außerhalb der Synagoge. Auf die Form יי statt יהרה ist bei diesem wie bei den anderen Namen kein Gewicht zu legen; sie kann durch die mit יי beginnenden Personennamen beeinflusst sein. Aber schon früh vermieden es die Juden den heiligen Namen auszusprechen, und es
 5 scheint, daß der Name יירבא wirklich gesprochen wurde. Jōrabbā wird auch mit dem Sonnengotte, mit Šamiš, identifiziert. Diese Gleichsetzung ist kaum von den Mandäern erfunden, sondern geht wohl auf jüdische oder den Juden nahestehende Kreise zurück, die
 10 den Sonnengott verehrten. Die Essener scheinen der Sonne Verehrung entgegengebracht zu haben, und die *Σαυπαῖτοι* sind am ehesten als Sonnenverehrer zu erklären.²

Gleich vorn im Johannesbuch sind Stücke zusammengestellt, die sich mit dem Schicksale des Jōšamin befassen. „Der Name ist
 15 offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יהושפט“ (KESSLER, PRE XII³, p. 168). Aber eine Bildung יהושפט gibt es nicht, ist auch nicht wahrscheinlich. Der Name ייש(א)מין ist direkt an die Stelle des aramäischen בעלשמין getreten. Er ist bei Juden entstanden, die das verpönte בעל durch das jüdische יי ersetzen.
 20 Aber natürlich haben auch in dieser Form nicht gesetzestreue Juden den fremden Gott verehrt; es war ein judenheidnischer Kreis.

Die Jōšaminstücke sind auf einen eigentümlichen Ton gestimmt. Jōšamin hat ein Verbrechen begangen; am Tore der Sufath muß er im Blocke seine Schuld abbüßen. Durch die Stücke zieht sich
 25 ein wehmütiger Zug über das Schicksal des Büßers; worin seine Schuld besteht, erfährt man aus diesen Stücken nicht.

Jōšamin ist das zweite Leben (GR 285, 2; 294 ob. und sonst). Das Leben ist sein Vater, das Abbild des Lebens seine Mutter (GR 294, 4f.). So wird seiner öfter in gutem Sinne gedacht; An-
 30 rufungen und Lobpreis werden an ihn gerichtet: GR 285, 2; 288, 19. Qol 5, 31: „Ich verehere, preise und verherrliche Jōšamin den Reinen, der an den Schätzen des Wassers und an den gewaltigen oberen Quellen des Lichtes ruht.“ Vgl. auch 9, 17; 39, 9; 40, 7 (hier nachher besonders דייא חייאניא, vgl. auch S. 31, 8); 59, 24; Morg 4, 3.
 35 Aber das zweite Leben hat auf das Drängen seiner Kinder (GR 70f.;

1) Vgl. den großen Jao in den koptisch-gnostischen Schriften. Siehe den Index zu Carl SCHMIDT's Übersetzung Bd. I, p. 393.

2) Trotz BRANDT, *Elchasai*, p. 128.

296 f.), vielleicht auch seiner Frauen (dies könnte mit רִישָׁנָא דְאַחַתְיָא 38, 11 gemeint sein) gegen den Willen des ersten Lebens die niedere Welt schaffen lassen. In der האַשְׁמַבְתָּה דְיִוְשָׁמִין liegt etwas Aufrührerisches, Umstürzendes, vgl. S. 28, 22 ff. GR 132, 21 geht Hibil-Ziwā auf die האַשְׁמַבְתָּה דְיִוְשָׁמִין zu den bösen Mächten, vgl. 5 auch Brandt, Schr., p. 171 unt. GR 346, 1 sprechen die Uthras vom „Hause des Jōšamin, den Werken, die der Mangelhafte geschaffen“. Hier S. 216 f. erscheint er als Vater der Planeten. Wahrscheinlich wurde er als solcher und als Demiurg verstoßen.

S. 41, 17 (38, 13) klagt Jōšamin darüber, daß man ihn zum 10 Achten gemacht habe. Nach S. 25⁹ wird er vielleicht der Achte der Finsternis genannt. An erster Stelle, wo die Beziehung sicher ist, will Jōšamin sich damit als Ausgestoßenen, Zurückgesetzten bezeichnen. Sonst ist bei den Gnostikern die Achtheit, die *ὀγδοάς*, das jenseits der Welt der Sieben liegende höhere Reich. Es ist 15 der Sitz der *ζωή*, und dahin strebt die Seele durch die Sieben zu dringen. Eine solche Anschauung erwartet man auch bei den Mandäern. In der Tat findet sie sich hier S. 95, und in der Beschwö- rungsrolle Morg 255 ff. wird 266, 22, 5 „der Name des großen ersten Achten, des Sohnes des allerersten großen Lebens“ (vgl. auch 267, 20 24, 34; 25, 16) genannt. Beim Schöpfer der Sieben ist der Sitz in der Ogdoas an sich wohl verständlich.¹ Aber der Achte als Außen- seiter beruht auf einem Mißverständnis oder geht auf Anschauungen über die Sieben zurück, die denen der Mandäer entgegengesetzt sind. Es scheint mir nun allerdings möglich, daß die Auffassung 25 des Jōšamin als Achten durch den Namen יוֹשָׁמִין (א) veranlaßt wurde: durch ein Spiel mit שְׁמִיךְ und שְׁמִינִי.² Eine solche Ausdeutung war aber nur bei Juden möglich. Die Phönizier haben den Namen ihres Ešmun als *ὀγδοος* gedeutet.³ Daraus läßt sich schließen, daß bei ihnen das Ordinale שְׁמִנִי war und daß bei ihnen nicht שְׁמִיךְ 30

1) Nach Valentin sitzt der Demiurg und Schöpfer der sieben Himmel in der Ogdoas, vgl. EPIPHANIUS, *Haeres.* XXXI, 4 (Migne I, Sp. 480, 14 f.), BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 17². Wenn Rūhā in einer achten Maṭṭartā sitzen soll (BRANDT, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII, 1892, p. 417), so ist damit zu vergleichen, daß die „Mutter“ in der Ogdoas wohnt, vgl. BOUSSET, p. 12 ff. Zu Acht als kosmischer Zahl vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 373 zu 260.

2) Wie man im Deutschen damit spielen könnte, daß der Achte in die Acht getan sei.

3) Vgl. *Altsemit. Texte* I, p. 16.

als שמיני ausgedeutet werden konnte. Doch wird freilich bei solchen Erklärungen mit größter Willkür verfahren, wofür die Onomastica erschreckende Beispiele liefern.

Von den anderen mit יי zusammengesetzten Namen zeigen 5 drei eine einheitliche Bildung: יוֹזַטַאק, יוֹכַאשַאר, יוֹכַאבַאר. Die Träger dieser Namen sind durchaus gute Wesen. Am häufigsten wird Jōkabar genannt; er wird namentlich in Gebeten angerufen. Er wird als Kušṭā bezeichnet, vgl. S. 44, 11 f. Qol 31, 25 hat er das Epitheton אשביח עלאך ומאומינאלאך. In der Oxf. Rolle G, 105 ff. heißt es: 10 ----- ביוכאבאר מאלאלא קארמאיר דקאיים לסאכא עלאיר [ול]סאכא מיצאיר „Ich beschwor und beeidigte dich bei Jōkabar, dem ersten Worte, der am oberen Ende und am mittleren Ende und am unteren Ende steht, der die Welten durchquerte, kam, das Firmament spaltete und sich 15 offenbarte“, vgl. auch Qol 4, 12 ff. und S. 213 n. Er wird gewöhnlich זיור genannt, namentlich in der häufigen Schlußformel von Gebeten וקאיומיר יוֹכַאבַאר זיור, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 693, 14. Nach S. 23, 19 ist er ein Sohn des Jōšāmīn, wo eine Handschrift Jōkašar hat. Dieser ist nach 7, 10 ein Sohn des Ptahil. Er ist trotz- 20 dem ein durchaus gutes Wesen. Er hat das Epitheton כאנא vgl. S. 5 n. Nach GR 129, 14 ist der Olivenstab des lebenden Wassers von ihm geschaffen. Der dritte ist Jōzaṭaq, der mit Mandā dḤaijē identifiziert wird (GR 68, 8; 240, 2 ff. und sonst). צדק, זדק < זטק. Der Übergang von ד in ט vor ק ist an sich nicht auffällig, aber 25 זטק steht hier innerhalb des Aramäischen ganz vereinzelt da, und es ist nicht einmal zu erkennen, daß den Mandäern die Identität mit זדק bekannt war.

Die Bedeutung der drei Wesen ist bei den Mandäern ganz verblaßt. Bei der Einheitlichkeit der Bildung ist es wahrscheinlich, 30 daß sie gemeinschaftlich zu ihnen gekommen sind. Es ist nun sehr interessant, daß die drei Elemente כבד, כשר, צדק sich bei Personen in der Urgeschichte des Sanchuniathon finden: כבד in den *Κάβειροι*, כשר in *Χουσωρ*, צדק in *Συδωρ*. Daß *Χουσωρ* כשר enthält (כָּשֶׁר oder כְּשִׁיר), nehme ich mit HOFFMANN ZA XI (1896), p. 254 f. an, wenn 35 ich auch seinen sonstigen Ausführungen nicht zu folgen vermag. Da die drei Wesen unter den anderen, deren Namen mit Jō zusammengesetzt sind, eine Stellung für sich einnehmen, scheint mir ein zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen. Von den Eigenschaften und Taten, die die Phönizier den Kabiren, sowie Sydyq

und Chusor zugeschrieben, ist freilich bei den Genien der Mandäer keine Spur zu finden.

In den drei Namen ist die Bildung des zweiten Elementes unorganisch. In allen drei erwartet man vom Aramäischen aus eine Form qattīl. Sie scheinen danach nach einem anderen Namen um- 5
geformt zu sein. Die Namen mit Jō sind jedenfalls künstliche Bildungen, künstliche Namen werden aber leicht nach einem einheitlichen Schema geformt. Die zahlreichen Engelnamen späterer Bildung haben die Form qatliēl, vgl. S. 119. Ich habe es früher ausgesprochen (*Uthra*, p. 543), und es ist mir noch jetzt wahrschein- 10
lich, daß sie alle nach Gabriēl gebildet sind. Von den älteren Engelnamen hat Gabriēl allein die Form qatliēl, und Gabriel ist der populärste Engel des Orients. — Als die Juden nach Arabien kamen, hatten sie ein Interesse daran, ihren Wirten die Überzeugung von ihrer Vetterschaft beizubringen. Sie haben mit den Er- 15
zählungen von Ismael sicherlich nicht gekargt. So hat denn bei den Arabern der Name Ismael die anderen biblischen Namen umgeformt (vgl. S. 73 ob.), und danach wurden bei ihnen auch die Engelnamen in das Schema qitlāil gezwängt.

Bei keinem der drei Namen ירוזאטאק, ירוכאשאַר, ירוכאבאר kann 20
die Form jōqatal ursprünglich sein. Aber es ist sonst kein göttliches Wesen mit einem Namen dieser Form bekannt, von dem die Umbildung ausgegangen sein könnte. Allerdings muß man die Möglichkeit ins Auge fassen, daß jenes numen aus irgendeinem Grunde zurückgedrängt und in Vergessenheit geraten sei. Doch 25
gibt es sonst eine Person mit einem Namen Jōqatal, die auch in der Religion der Mandäer von Bedeutung ist: ירוקן. Daß in einem gewissen Kreise Johannes eine solche Rolle gespielt habe, daß man nach seinem Namen die Namen göttlicher Wesen umformte oder neu bildete, ist nicht unmöglich. Daß dies bei den Mandäern ge- 30
schehen sei, ist unwahrscheinlich. Bei ihnen hat Johannes seinen menschlichen Charakter bewahrt, auch hat in den uns erhaltenen mandäischen Schriften Johannes niemals den Namen ירוזאטאן. Jedenfalls sind die drei Wesen schon mit dieser Benennung zu den Mandäern gelangt. 35

Neben ihnen spielt auch ירוכניר eine Rolle. Er wird als gutes Wesen recht häufig genannt. Wie Jōkašar hat er das Epitheton כאנא (GR 127, 13 = זירורן עוהרא). Er wird aber außerdem noch als גופנא דבארקא (vgl. S. 6 ff.; GR 321, 20 גופנא דבארקא; Qol 7, 25 גופנא

(קאדמאיה דיאוואר), dann als עוהרה und גאברא bezeichnet. Morg 116, 8 (= Oxf. Rolle F, 94 ff.): „Jōsmîr, du Arzt des Mânâ und seines Ebenbildes, heile mich von den Schmerzen, den Gebrechen und den häßlichen Flüchen, von einem kranken, von einem hinfalligen (נשיבא) 5 „abtröpfelnd“, nur hier) Körper.“ Schon in dieser Verschiedenheit der Beiwörter zeigt sich die Unbestimmtheit seines Wesens, und es läßt sich in der Tat nichts über ihn aussagen. כמיר gehört zu כמר, dessen Gebrauch im Mandäischen singulär ist. Vereinzelt findet sich die Verbindung von יוסמיר mit dem gleichfalls erstarrten כמירא, vgl. 10 Qol 32, 11, auch 16, 29. Unter der Einwirkung von יוסמיר wurde in einzelnen Handschriften יאסמין „Jasmin“ zu יוסמין: GR 106, 18 f.; 346, 19.

GR 127, 19 f. lesen wir „das große Mysterium, dessen Name Jōfin-Uthra ist“. Sonst findet sich יופין יופאפין als Name eines 15 Wesens: GR 71, 1 (als Vater des Nbaṭ Jawar); 189, 13; 196, 2; L 7, 9; Qol 3, 12; 5, 19 und sonst. Der Name geht vielleicht auf יופיאל und יופייה zurück, die unter den jüdischen Engelnamen häufig genannt werden, vgl. SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angéologie*, p. 145, 149.

Es sind sieben Wesen, deren Namen mit Jō zusammengesetzt 20 sind. Nur bei Jōrabbā findet sich die Verbindung mit einem Planeten. Bei den anderen außer bei Jōšamîn ist, weil es gute Wesen sind, eine solche Verbindung nicht möglich. Ob sie nicht trotzdem ursprünglich bestanden hat, läßt sich aus den mandäischen Schriften nicht ersehen.

Jōšamîn wird als zweites Leben vom ersten Leben abgeleitet. Weiterhin hat er in Abathur als drittem Leben und in dessen Sohn Ptahil seine Fortsetzung. KESSLER hält פהאדיל für einen „echt aramäischen Namen“ (PRE XII³, p. 166, 46). An einer anderen Stelle¹ sieht er in Pētâhîl eine aramäische Übersetzung von Bab-îl „Tor 30 Gottes“ (Babel). Schade nur, daß im Aramäischen „Tor“ nicht petah sondern tra^c heißt. Ptahil trägt mehr als irgendein anderes Wesen einen demiurgischen Charakter. Die Endung ist zweifellos 35 ל. Da dieses auch sonst sekundär an Namen angefügt ist, so wird man es nicht für gewagt halten, wenn ich Ptahil mit dem ägyptischen Demiurgen Ptah identifiziere.² Die Entlehnung geht auf das

1) *Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*. Separatabzug aus den Akten des II. Internationalen Religionswissenschaftlichen Kongresses in Basel (1904), p. 19.

2) Von mir schon *Uthra*, p. 544 oben ausgesprochen.

Bestreben zurück, die Weltschöpfung vom höchsten Wesen loszutrennen. Ägypten galt nun als besondere Vertreterin des Materiellen, daher holte man dorthier den Schöpfer der hylischen Welt.

Der Name muß früh gebildet und aufgenommen sein, denn die Endung zeigt dieselbe Form wie bei *דיביל* und *שיחיל*, vgl. *Uthra*,⁵ a a. O. Bei diesen Namen wird die Endung in den Handschriften durchweg *יל* geschrieben. Der Zusammenhang mit *אל* wird bei *שיחיל* und *פחאדיל* nicht mehr empfunden, während bei den sonstigen Wesen, namentlich bei den zahlreichen Engelnamen der Beschwörungen die Schreibung zwischen *עיל*, *יעיל*, *ייל*, *יייל* schwankt und¹⁰ auf *ēl*, *iēl* hinweist. In der Bleitafel *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 368, Z. 245 f. findet sich zwar *פחאעיל*, aber hier ist die Schreibung wohl durch die eben in diesen Texten häufigen Engelnamen beeinflusst. In der Bleitafel Klein B II, Z. 21 f. steht auch *פחאדייל*. Pthil wird — für ein mandäisches Wesen ein einzig dastehender Fall —¹⁵ bei einem arabischen Dichter genannt. Ru'ba b. el-'Ağğāğ († 762) spricht in einem Verse von der Urzeit als „der Zeit des Fiṭahl“ (*فِطَاحِل*).¹ Die Vokalisation ist hier wohl durch das Metrum beeinflusst, sie spricht aber doch für die Kürze der letzten Silbe.²

Daß an einer Stelle des Johannesbuches anscheinend *Τάαντος*²⁰ genannt ist (S. 81⁵), ist von geringerer Bedeutung. Die Kunde von der Identifikation des Thot mit Moses kann auf Umwegen spät zu den Mandäern gelangt sein. Aber der ägyptische Charakter des Pthil scheint mir sicher, und dies führte mich zu weiteren Kombinationen. Rûhā gehört zu dem Kreise der Muttergöttinnen des²⁵ vorderen Orients, die in der synkretistischen Zeit zusammengeworfen wurden. Zu ihnen gehört in erster Linie Isis. So vermutete ich denn in *עורי*, dem Sohne der Rûhā, den Horus. Die Schreibung *עורי* läßt die Lesung *ūr* wie *ōr* zu. Das *h* bzw. *ḥ* kann in Babylo-

1) Vgl. AHLWARDT, *Sammlungen alter arabischer Dichter* III, p. XIII ff.

2) Maßgebend für die Feststellung des Sinnes der Worte „Zeit des Fiṭahl“ sind ausschließlich die Verse des Dichters. Was die arabischen Erklärer dazu sagen, ist gleichgültig. Im *Lisān* XIV, p. 43, 8 wird nach Abū Hanīfa als sprichwörtliche Redensart angeführt „*عام الفطاحل والهدملة*“, was heißen soll: in einer Zeit der Hülle und Fülle. Die Worte sind bei Brandt, *Schr.*, p. 61 (nach De Goeje) nicht ganz richtig wiedergegeben. Danach ist BOUSSET's Identifikation des Pthil mit dem persischen Jima (*Hauptprobleme*, p. 356 f.) noch weniger begründet, als sie an sich schon ist.

nien, aber auch in Galiläa abgefallen sein. Weiter vermutete ich in Abathur, dem Manne mit der Wage (vgl. S. 232), dem Totenrichter, Osiris, den Vater des Horus: אבא ד'עור > אבאדעור. Der Übergang ד > ה ist an sich möglich, vgl. ותקאליל 35⁷, außerdem 5 kann hier schon die bei den Mandäern beliebte Deutung als אבא ד'עורריא mitgewirkt haben. Diese Deutung ist in Wirklichkeit nicht mehr wert als die sonstigen Etymologien in heiligen Schriften, wenn sie auch von europäischen Gelehrten angenommen ist.

So verlockend nun auch diese Erklärungen sein mögen, habe 10 ich sie doch aufgegeben. Mir drängte sich die Vermutung auf, daß die Kombination der Rûhā mit עור auf einer Spekulation über den über dem Wasser schwebenden Ruah Gottes Gen. 1, 2 und das gleich dahinter genannte אור beruhe. Nicht durch die Textworte allein, aber unter Mitwirkung überbrachter Anschauungen konnte 15 man annehmen, daß אור von der weiblichen רוח unter Einfluß des göttlichen Wortes geboren sei. Diese Erklärung schien mir weit näher zu liegen, als eine Kombination mit Isis-Horus. Ich wurde nachher durch Brandt, Schr., p. 131 darauf aufmerksam, daß HALÉVY in den *Recherches bibliques*, p. 582 bereits diese Vermutung ausge- 20 sprochen hat.¹ Zu אבאדעור erfuhr ich aus BRANDT, *Die jüdischen Baptismen* (Gießen 1910), p. 147, daß ANDREAS den Namen aus dem Persischen als „der mit der Wage“ erklärt. Auf eine Anfrage schreibt mir ANDREAS (29. April 1914): „Es (אבאדעור) ist eine jener bekannten Zusammenrückungen von *äβā* (= älterem neupersischem 25 א', jüngerem ב', mittelpers. *äβāγ*, historisch geschrieben אפאך, phonetisch in den Turfänfragm. אבאג) und einem Substantiv, die einen Ersatz bilden für die immer mehr aus der Sprache verschwindenden Bildungen auf *مند* — und *ند* — „begabt mit —, versehen mit —“. Das mit *äβā* verbundene Substantiv *tur* bedeutet „Wage“. Man 30 vergleiche Sanskrit *tulā*, „Wage, Wagebalken, Gewicht“, das im Iranischen nur **turā*, jünger **tur* lauten konnte. Und dieses *tur* steckt ja in dem neupersischen Wort für „Wage“ *tārāxū*, nur ist, wie so oft, vgl. *ādur* — *ādār*, an die Stelle des dunkelen Vokals der helle getreten.“

35 אבאדעור wird in erster Linie als Mann mit der Wage gekennzeichnet. Läßt sich der Name aus dem Persischen ungezwungen in

1) Der Band ist mir nicht zugänglich, und ich weiß nicht, wie HALÉVY seine Ansicht darstellt und begründet.

diesem Sinne erklären, so ist jede andere Deutung aufzugeben. Die Vorstellung von der Gerichtswage in der Hand des Râšn-i-râst findet sich in der mittelpersischen Literatur, vgl. BRANDT, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 432, und die Mandäer haben selber die beiden Genien miteinander identifiziert (GR 286, 7). Danach 5 ist die Figur des Wagemannes wie sonst vieles aus den Jenseitsvorstellungen der Perser in die mandäische Lehre gelangt und wurde später mit anderen der Kosmogonie eingereichten Personen zusammengebracht.

War Ur, oder nach diesen Ausführungen Or¹, ein Lichtwesen, 10 woher kommt es, daß die mandäische Lehre, in der alles auf Licht und Leben gestellt ist, ihn zum Bösesten der Bösen stempelte? In den mandäischen Schriften wird oft von einer geschlechtlichen Verbindung des Ur mit seiner Mutter Rûhâ erzählt, und besonders dieser Zug wird in der Polemik gegen sie verwertet. Ich glaube, 15 daß dies ihnen nicht von den Mandäern zu ihrer Herabsetzung angehängt wurde, sondern daß es zu der Lehre eines Kreises gehörte, bei dem Rûhâ und Ur verehrt wurden. Wie die Sonne,² so konnte auch das jeden Morgen neu erscheinende Licht als sich selber zeugend angesehen werden; es konnte zugleich Gatte und Sohn 20 desselben weiblichen Wesens sein. In einer Religion, die energisch das Sittliche betonte, war für ein solches Paar kein Platz. Gerade von einer verwandten Lehre aus konnte sich Widerspruch gegen sie erheben, konnte ihre Ablehnung mit besonderer Schärfe, ihre Ausstoßung zu den bösen Dämonen erfolgen. 25

1) Beachte auch den *Ωραιος* der Ophiten bei ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 31, 32.

2) Vgl. ERMAN, *Ägyptische Religion* ², p. 8, 17.



Benutzte Druckwerke,

die in Abkürzungen zitiert sind.

- GR, GL: Der rechte bzw. linke Teil des Ginzā, d. h. des *Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus opus Mandaeorum summi ponderis*. Descripsit et edidit H. PETERMANN. Lipsiae 1867.
- Mand. Diwan: *Mandäischer Diwan* nach photographischer Aufnahme von Dr. B. POERTNER mitgeteilt von Julius EUTING. Straßburg 1904. Zu den sonstigen Mängeln dieser Reproduktion kommt noch der hinzu, daß keine Möglichkeit geboten ist, die zusammenhängenden Textstücke zu zitieren. Ich habe in meinem Exemplar die Stücke folgendermaßen signiert und zitiere sie danach im Kommentar. Vielleicht wird sich der Leser nach diesen Angaben zurechtfinden. Die Zeilen wird er nachzählen müssen: A das Stück unter den Figuren 42. — B das Stück unter den Figuren 39. — C die darauf folgenden Stücke. Ich habe diese einzeln numeriert, beginnend oben rechts (die Kolumne geht von 1—12), dann die nächste Reihe links (13—19), dann die am linken Rande stehenden Stücke (20—28). — D das Stück unter dem Tor 31. — E das Stück rechts der Figuren 30. — F das Stück unter den Figuren 22. — G das letzte Stück.
- Morg: *Mission scientifique en Perse* par J. de Morgan. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie. *Textes mandéites* publiés par J. de MORGAN avec une notice sur les Mandéens par Cl. HUART. Paris 1904. Vgl. über diese Reproduktion ZDMG LXI (1907), p. 689 f.
- Qol: *Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele* als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten autographiert und herausgegeben von Dr. J. EUTING. Stuttgart 1867.
- Brandt, Rel.: *Die mandäische Religion*, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. A. J. H. Wilhelm BRANDT. Leipzig 1889.
- Brandt, Schr.: *Mandäische Schriften* übersetzt und erläutert von Dr. W. BRANDT. Göttingen 1893.
- Nöld.: *Mandäische Grammatik* von Theodor NÖLDEKE. Halle 1875.
- Pogn.: *Inscriptions mandéites des coupes de Khouabir*. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire par H. POGNON. Paris 1898.
- Siouffi: *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs* par M. N. SIOUFFI. Paris 1880.

Uthra: *Uthra und Malakha*. Von Mark LIDZBARSKI. Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, p. 537—545.

Benutzte Handschriften.

- Bleitafeln Klein, engbeschriebene Bleitafeln, früher im Besitze des Mr. Klein in der Londoner City, jetzt wahrscheinlich im British Museum, vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 349 f.
- Asfar *Malwâšē*, ein astrologisches Werk, vgl. Nöld., p. XXIV f., in zwei Handschriften vorhanden: Cod. Petermann I, 155 der Kgl. Bibliothek zu Berlin und Code Sabéen 26 der Nationalbibliothek zu Paris. Die Pariser Handschrift hat einen längeren Anhang jüngeren Datums, der in der Berliner fehlt. Soweit die Berliner Handschrift reicht, zitiere ich nach deren Seiten, den Anhang nach den Blättern der Pariser Handschrift.
- Code Sabéen 15, f. 1—49a = Code Sabéen 25 der Pariser Nationalbibliothek, ein Hochzeitsritual; siehe zu der ersten Handschrift ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 229 s. n. 15.
- Code Sabéen 24 und Code Sabéen 27 der Pariser Nationalbibliothek. Zwei Sammlungen mit magischen Anordnungen und Vorlagen für Amulette. Stark mit arabischen Elementen durchsetzt.
- Oxf. Die Oxforder Gebetsammlung Cod. Marsh. 691, vgl. PAYNE-SMITH, *Catalogus*, col. 648, n. 205 und Nöld., p. XXIII l. ult. Zum Teil vorhanden in Cod. Par. 15, f. 49a, l. 18—f. 58 und in f. 130b ff. Fast alle Stücke finden sich auch bei Morg, doch in sehr schlechter Überlieferung.
- Lond. Rolle A. Eine Rolle von 806 Zeilen im Besitze des British Museum. Enthält ein Ritual für „die Auflegung der Krone des großen Sišlam“ (שִׁיטְלָם רַבָּא). Geschrieben im Jahre 1289 d. H. (Anf. 11. März 1872).
- Lond. Rolle B. Eine ebenda befindliche Rolle von 634 Zeilen apotropäischen Inhaltes. Geschrieben im Jahre 1269 d. H. (Anf. 15. Okt. 1852).
- Oxf. Rolle F. Eine Rolle von 1404 Zeilen im Besitze der Bodleiana. Enthält in Z. 1—1222 ein Ritual für das Fest der fünf Epagomenen (Parwānâjē oder Panšā, vgl. Siouffi, p. 102, 4). Der Rest enthält ein Hochzeitsritual. Die Handschrift ist am Anfang und in der Mitte ergänzt. Dieser Teil ist im Jahre 1203 d. H. (Anf. 2. Okt. 1788) geschrieben.
- Oxf. Rolle G. Eine ebenda befindliche Rolle von 1124 Zeilen mit zwei Texten apotropäischen Inhaltes. Geschrieben 1231—1232 d. H. (Anf. 3. Dez. 1815).
- Pariser Diwan. Die Pariser Rolle Code Sabéen 16. Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 230, s. n. 16 und Nöld., p. XXIV.
- Das Leidener Glossar, früher in Amsterdam, vgl. Nöld., p. XXV.





Gepriesen sei mein Herr!

Im Namen des großen, fremden Lebens¹ aus den erhabenen Lichtwelten², das über allen Werken steht, werde Heilung und Schuldlosigkeit³, Kraft und Festigkeit, Rede und Erhörung⁴, Herzens-

1) Die gewöhnliche Einleitung mandäischer Schriften, vgl. z. B. Brandt, Schr., p. 3. — נוכראיִא „fremd“, aus einer anderen als dieser irdischen Welt stammend. Es steht in der Bedeutung שאנאיִי nahe, vgl. S. 4, Anm. 1; Brandt, Schr., p. 3². Häufig ist die Verbindung נאברא נוכראיִא als Bezeichnung des Erlösers, der in die Unterwelt hinabsteigt.

2) BRANDT hat die richtige Beobachtung gemacht (Schr., p. 3³), daß אלמיא vielfach in singularischer Bedeutung dastehe. Das Durchdringen einer einfacheren Auffassung der höheren Welt und die Einschränkung ihrer bunten Fülle hat die vielen oberen Welten zu einer zusammengezogen. Im einzelnen läßt sich aber schwer sagen, wo eine Vielheit, wo eine Einheit gedacht ist.

3) זכא, das im Aramäischen neben דכא einhergeht, aber so, daß es auf das Geistige und Sittliche übertragen ist, dürfte aus dem Assyrischen eingedrungen sein. Im Hebräischen ist זכה wohl ursprünglich, vgl. Jes. 1, 16. Durch arabische Juden fand es seinen Weg auch ins Arabische, vgl. NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, p. 25; SCHULTHESS, ZA XXVI (1911), p. 148 ff. Im Assyrischen hat *xakū* noch den Sinn „rein sein“, doch seltener, während die gewöhnliche Bedeutung „frei sein“ ist. Welche Rolle das Wort im Assyrischen in der Gerichtssprache spielt, kann ich aus den Wörterbüchern von DELITZSCH und MUSS-ARNOLT nicht ersehen. Im Mandäischen findet sich oft der Sinn: vor Gericht unschuldig befunden werden, da obsiegen. Die Verbindung דין mit זכא ist häufig, z. B. GL 85, 19 f.: „O Seele, du steigst zum Hause des Lebens empor, du stehst da vor Gericht, wirst aber unschuldig befunden“ (מידאן דאינית וזאכיה), dann GL 27, 8; 28, 22; 30, 7; 32, 2; Qol 60, 14 etc. Qol 14, 21 f.: „Der Schuldige wird im Prozeß obsiegen (האיאבא ניוזכיא בדינא), und der Gefangene wird aus dem Gefängnis befreit werden“. GL 36, 21 von den Tyrannen: ולזאכאיה ולזאכילה „den Schuldigen sprechen sie frei und den Unschuldigen verurteilen sie“. So steht auch sonst oft זאכאיה parallel האיאבא, z. B. GR 173, 19 f.; Qol 4, 30; 17, 5; 24, 8. Erst von der Gerichtssprache aus

2 freude und ein Sündenerlasser⁵ zuteil mir N. N.⁶ || und meiner Gattin

dürfte זכא die allgemeine Bedeutung „siegen“ angenommen haben, eine Bedeutung, die besonders im Syrischen häufig ist. Im Mandäischen hat זכא diesen Sinn namentlich, wo es von höheren Wesen ausgesagt ist, so in der häufigen Schlußformel לכא דאסניא גאברא וזאכין וזאכין גאברא דאסניא לכא, vgl. Brandt, Rel., p. 210 m. Sie werden damit als *ἀνίκητοι*, *invicti* bezeichnet, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 696⁶. — זאכוחא in Verbindung mit den Gläubigen oder ihren Seelen kann danach „Schuldlosigkeit, Seelenreinheit“ und „Sieghaftigkeit“ bedeuten. Für ersteres vgl. z. B. GR 214, 11 f.: „Das Erste in deiner körperlichen Reinheit (ריש דאכיוחאך) sei: wirf dich nicht in Schmutz. Das Erste in deiner seelischen Reinheit (ריש זאכוחאך) sei: halte dich schuldlos (זאכין נאפשאך) und liebe nichts Hassenswertes.“ Aber andererseits liegt ja besonders dem Gnostiker daran, sieghaft den bösen Mächten gegenüber zu sein. Auch das häufige זאכוחאך כליל (GR 128, 11; 210, 10 etc.) gewährt als „Kranz von Siegen“ ein schöneres Bild (vgl. auch ܟܠܝܠ ܝܢܫܘܟܝܢ bei Bar Koni über Mani ed. SCHER II, p. 314, 3; CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 17), obwohl ein „Kranz von Tugenden, Verdiensten“ auch einen passenden Sinn gibt, vgl. Morg 31, 7 ff. (+ Oxf. 13a): „Den Männern, die von mir kaufen, sollen ihre Verdienste um das Haupt gewunden werden“ (זאכוחאך ברישאיהון) (מינהגא דללאך). An vielen Stellen läßt sich nicht entscheiden, welcher Sinn vorliegt, aber die Bedeutung „Seelenreinheit, Schuldlosigkeit“ wiegt jedenfalls vor, und für die Verbindung זאכוחאך וזאכוחאך ist es die traditionelle Auffassung, denn SIOUFFI übersetzt p. 90 *assoutho ou xakhoutho* mit „salut sans tache“.

4) Man habe zu sagen und werde erhört, auch sonst: GR 316, 4; 337, 18 f.; 338, 11 f. Es ist eine Substantivierung der Wendung אַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא vgl. GL 26, 6 f.; 27, 8; 34, 22 f. und sonst. SIOUFFI sagt p. 71: La présence du futur évêque près d'un malade qui doit mourir a un but d'une grande importance. Il charge ce dernier d'une missive verbale pour Avather. Voici les mots qu'il le charge de porter de sa part à ce personnage: אַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא וְאַחֲרָיָהּ אַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא אַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא *Ano Asborlakh ou Anot Asborli ia Avather*. Le malade répond par les mots suivants: בְּיֹאשְׁכָא וְאַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא *Biouchko ou Amar ou Achtmo*. — Mon professeur m'a assuré je point savoir la signification mystérieuse de ces mots, qui n'est connue que des évêques et des prêtres exclusivement. Cependant je l'ai prié de me donner au moins une explication vulgaire de chaque mot. Voici la traduction qu'il m'en a dictée: La première phrase dite par l'évêque signifie: „Je me souviendrai de toi (dans ce monde); souviens-toi de moi, ô Avather!“ La réponse du malade: „Oui, je ferai parvenir ta requête, et je dirai ensuite Amen.“ Ich habe die ganze Stelle mitgeteilt, da sie die Zuverlässigkeit von SIOUFFI's professeur besonders scharf beleuchtet. In der Oxforder Rolle F, Z. 465 ff. heißt es: וְנִימָר אַשְׁגָּאנְדָא לְנַפְשָׁא בַע וְאַשְׁכָּא וְאַמְאָר וְעִשְׂתָּמָא עִתְרִיא דְזִגְרִיתָּ וְשִׁבְתִּינֹן נִיהוּלָאךְ אַדִּיאֹרָא וְסִימָאכָא וּמְפַרְקָאנָא וּמְשִׁאוּבָּאנָא בְּאַחֲרָא רַבָּא דְגִהוּרָא וְדִיאֹרָא תַּאקְנָא וּמְשִׁאבִּין הִיא וְדִיאֹזָאךְ

N. N. und meinem Vater N. N. und meiner Mutter N. N.¹ kraft dieser Reden der Könige.



Kuštās Fragen.

Der erste Abschnitt, der die beiden ersten Kapitel umfaßt, enthält 5 Fragen und Antworten, hauptsächlich kosmologischen und kosmogonischen Inhaltes. Solche Fragen finden sich innerhalb des mandäischen Schrifttums auch GR 75 ff., 196 ff., 263, weiter unten in Kap. 61 und sind auch sonst in religiösen Urkunden nicht selten. Anderwärts ist es gewöhnlich der Religionsstifter, der einem fragenden Jünger die Antwort erteilt: Buddha, 10 Jesus, Mani. In den mandäischen Schriften, in denen das menschliche Individuum ganz in den Hintergrund tritt, geschehen Fragen und Antworten zwischen göttlichen oder halbgöttlichen Wesen. Im vorliegenden Abschnitt ist die Fragende die Kuštā. כושטא „Wahrheit, Zuverlässigkeit, Brudertreue“ ist das Band, das die gläubigen Mandäer zusammenhält. 15 Als solches wurde sie zum Inbegriff der mandäischen Gemeinschaft und dann personifiziert. Es ist also das Mandäertum, das hier über die wichtigen Fragen Belehrung sucht, sich die לאיפא holt. Sie steht am Tore der Welt oder der Welten. Man hat es sich wohl so zu denken, daß

אמארלה אשגאנדא לנאפאקא דאזין כושטא דאנא אכפירילאך אנאת אספארלה לאבאתור. „Und der Šgandā sagt zum Sterbenden: „Suche und finde, sprich und werde erhört, die Uthras, welche du angebetet und gepriesen hast, seien dir ein Helfer und eine Stütze, ein Erlöser und ein Erretter am großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung, und gepriesen sei das Leben.“ Und ferner sagt der Šgandā zum Sterbenden: „Diese Kuštā, die ich dir vorgetragen habe (= אכבירילאך), trage du Abathur vor.“ Vgl. auch Qol 46, 9 f.

5) So immer persönlich, die Gottheit werde zum Sündenlerasser. Man darf שאביק nicht ohne weiteres als Abstraktum auffassen (Brandt, Rel., p. 172). Vgl. auch Nöld., p. 310¹.

6) Der Mandäer nennt immer seine Mutter, Sohn der N. N., das ist sicherer. Dieser Brauch findet sich sonst namentlich in der Magie. Die Segnungen der Einleitung gelten immer der Person, die das Werk hat abschreiben lassen.

1) In B wird auch noch ein Sohn, in D Töchter und Geschwister genannt. BD dahinter: und ihr Name werde aufgerichtet am Lichtorte. In B ist wie in D וניתראץ statt וניתריץ in D ist durch אנהור veranlaßt.

sie zwischen dieser und der anderen Welt steht und von dort her die Antwort erwartet. Die Belehrung wird im ersten Kapitel von Pthil erteilt. Dieser hat ja an der Schaffung der Welt besonders stark mitgewirkt und muß danach Bescheid wissen. Im zweiten Kapitel tritt an dessen Stelle Jōkašar, der dort als sein Sohn bezeichnet wird. Das zweite Kapitel 5 befaßt sich hauptsächlich mit den Störungen, die durch die demiurgischen Wesen hervorgerufen wurden. Die Antworten sind hier im Gegensatz zum ersten Kapitel oft weitläufig und schweifen zu Schilderungen und Reden ab. Ihr Inhalt steht dem der folgenden Jōšamīnstücke nahe und ist wohl aus ihnen und verwandten Darstellungen geschöpft. Diese Ver- 10 wandtschaft des Inhaltes wird auch die Zusammenstellung der beiden Abschnitte veranlaßt haben.

1. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre¹ Licht.²

Am Tore der Welten steht Kuštā und spricht fragend hinaus 15 in die Welt. Sie spricht: „Saget mir: Wieviel beträgt die Dicke der Erde? Wie groß ist die Höhe von der Erde bis zum Himmels- gewölbe? Woraus ist Adam entstanden, woraus Hawwā, sein Weib?³ Woher ist Hamar-Kannā⁴, <und> das Mambūgā, das überwelt-

1) Zu שִׁנְאִי vgl. Nöld., p. 114, 19 und oben S. I, Anm. I.

2) Dieses Kapitel hat Th. Chr. TYCHSEN in STÄUDLIN'S *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte* III (Lübeck 1797), p. 18 ff. nach der Handschrift A transkribiert und übersetzt, natürlich mit vielen Fehlern. In Bd. V (1799), p. 243 ff. gibt er nach LORSBACH Varianten der Oxforder Handschrift und Berichtigungen.

3) Die Handschriften haben זְוִרָה mit dem Suffix. Ich habe ursprünglich angenommen, daß זְוִרָה der Assonanz wegen stehend mit דְּוִרָה verbunden und erstarrt sei, ebenso wie כְּנִינָה in כְּנִינָה אֲבִי as Bezeichnung für Zacharias, den Vater Johannis. Deshalb habe ich an verschiedenen Stellen דְּוִרָה זְוִרָה geschrieben. Aber die Handschriften haben fast immer דְּוִרָה זְוִרָה.

4) דְּוִרָה „Wein“ ist hier zusammen mit Öl genannt, die beide eine gleich große Rolle beim Sakrament spielen, siehe die folgenden Anmerkungen. דְּוִרָה im Stat. abs., weil als Eigenname gedacht. Der Ausdruck כְּנִינָה דְּוִרָה findet sich auch Cod. Par. 15, f. 12 b = Cod. 25, f. 16 b (Var. דְּוִרָה). — כְּנִינָה erkläre ich im Gegensatz zu Nöld., p. XXVIII, 10, der es mit syr. ܟܢܝܢ „Basis, Stamm“ identifiziert, vgl. auch Brandt, Schr., p. 39², aus dem assyrischen kannu „Krug, Behälter“ (Muss-Arn., p. 406a). Es ist in die mandäische Terminologie ebenso wie מְנִינָה eingedrungen. In der ursprünglichen Bedeutung steht es noch GR 392, 6: „in einem

liche¹, gekommen? Aus wessen Škinā² ist dieser Mišā, der Sohn des weißen Sesams³, mir gekommen? Aus wessen Jordan kommen

Krüge Wein (כאנא דהאמרא) wird Wein zur Sättigung für dreißig Menschen sein“. In Cod. Par. 15, f. 46b steht כאנא neben כוזא. In Morg 78, 8f. stehen מאנא und כאנא in Parallele (מן האך מאנא רבא רישאיה) (ומן האך כאנא רבא קאדמאיה כאנא bezeichnet dann einen Aufbewahrungsort, Sammelort, Herkunftsstelle, so öfter כאנא דמיניה הוא GR 83, 24; 86, 13; Joh 32, 1. Besonders häufig ist die Verbindung כאנא דנישמאחה. Ursprünglich ist es der Sammelort, die Herkunftsstelle der Seelen, vgl. 51 ob. Aber wie der Gläubige schlechthin als „Seele“ bezeichnet wird (a potiori, vgl. ZDMG LXI, 1907, p. 691), so bezeichnet כאנא דנישמאחה die Gesamtheit der Mandäer und wechselt hierin mit כאנא דנאצוראיה GR 188, 21; 310, 6; *Mand. Diwan* B, 69, vgl. auch כאנא דנישמאחה GR 298, 9. Der Ausdruck כאנא דזירקא dürfte ursprünglich die Sammelstelle für Almosen und dann das Almosenwesen bedeuten. Bei der Wichtigkeit der Institution wurde sie personifiziert und wird namentlich mit dem gleichfalls personifizierten Sonntag (האבשאבא) genannt (GR 289, 3, 19; Qol 12, 13; 62, 25; 63, 2 und sonst), vgl. auch 102, 10. Eine andere an sich mögliche Auffassung, daß כאנא דזירקא die Gesamtheit der Gerechten bezeichne, siehe S. 50³, ist weniger wahrscheinlich. כאנא dient dann auch wie מאנא zur Bezeichnung höherer Wesen. Man findet es bei יוכאשאר (GR 129, 14; Qol 59, 19; Siouffi 38, 9), bei יוסמיר (GR 127, 13; Qol 16, 29), der außerdem noch עוהרא, גופנא und זיוא genannt wird. In Morg 6, 9f. werden die Wesen עורפיייל ומארפיייל als כאנא דזירקא bezeichnet. Mit האמאר כאנא nun dürfte ursprünglich der Weinkrug gemeint sein, aus dem der Wein zum Sakrament genommen wird, dann dieser Wein überhaupt. Über die Verwendung von Wein beim Sakramente der Mandäer vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 118, 9; Brandt, *Rel.*, p. 107 ff.

1) מאמבורה, מאמבורגא ist die gewöhnliche Bezeichnung für den Sakramentstrunk der Mandäer, s. Brandt, a. a. O. Zu ihm wird in der Regel Wasser, selten Wein genommen. Ich glaube aber nicht, daß מאמבורגא hier nur den Wassertrunk bezeichnet und als solcher neben האמאר כאנא als Weintrunk gestellt wird. Hier wird vielmehr nur nach der Herkunft des Weines gefragt, und wenn das Waw bei מאמבורגא überhaupt ursprünglich ist, liegt ein $\epsilon\psi\ \delta\iota\ \delta\upsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon$ vor. Das Wasser zum Mambûgā wird aus dem „Jordan“ genommen, und nach dem Ursprunge der Jordane wird weiterhin gefragt.

2) שכניהה wird im Mandäischen vorwiegend in der ursprünglichen Bedeutung „Wohnsitz“ gebraucht, vgl. Brandt, *Schr.*, p. 9³.

3) Das Sesamöl (vgl. auch Qol 13, 4, 13) wird zum „Zeichnen“ der Täuflinge verwandt, vgl. Brandt, *Rel.*, p. 103 f.; SIOUFFI, p. 80¹. Über die Verwendung von Öl bei den Gnostikern vgl. PRE VI³, p. 734, 47f.; ANRICH, *Das antike Mysterienwesen*, p. 104, 208, 230; BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 297 ff. Das Öl, das von den Mandäern im

diese Jordane lebenden Wassers? Saget mir, wieviel Tausende Uthras unter Jōsmîr-Gufnā¹ sitzen. Saget mir, wieviel Tausende 3 Uthras unter Šar-Gufnā² sitzen. || Saget mir, wieviel Tausende Uthras

Kultus verwandt wird, muß natürlich weiß sein. Auch der neueingeweihte Ophite sagte *κέχρισμαι χρίσματος λευκῶ ἐκ ξύλου ζωῆς* (BOUSSET, p. 297). Unter Elxais Eideszeugen wird Öl neben Salz genannt (BRANDT, *Elchasai*, p. 15). Da sei nun eine Stelle aus der apotropäischen Rolle Morg, p. 255 ff. angeführt: לטורא דניריג סילקית לדאורא רבא דביתא הייא אשכאית׃ למאהלא (למיהלא st. פת ביל אלאהא ולמישא בר שושמא היוורא נסאבתניון ולפומאי רמיתניון מאלאלא בפומאי תראצליא לדיליא פ' בר פ' „Auf den Berg des Nirig bin ich gestiegen, zur großen Wohnung des Hauses des Lebens, da fand ich Salz, die Tochter des Gottes Bel, und Öl, den Sohn des weißen Sesams, ich nahm sie und warf sie mir in den Mund, da richteten sie mir die Rede im Munde auf, mir N. N.“ (p. 265, 20 unt.). Vgl. auch NÖLDEKE, ZA XXVIII (1913), p. 249².

1) Jōsmîr (vgl. die Einleitung), sowie Sar und Pirūn scheinen hier noch als wirkliche Weinstöcke gedacht zu sein. גופנא findet sich auch sonst bei Jōsmîr, er wird aber auch עוררא und גאברא genannt, vgl. S. 4⁴ Ende und *Uthra*, p. 540. Zu גופנא und seiner Verwendung zur Bezeichnung himmlischer Wesen vgl. Brandt, Rel., p. 196; *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 433 ff.; *Uthra*, p. 538.

2) Sar „er war fest“ auch sonst als wirklicher Weinstock, so GR 377, 22: „er wird den Šar-Gufnā sehen und in seinem Laube, seinen Sprossen und seinen Ranken Platz nehmen“. Als גופנא רבא GR 364, 15, aber auch als „Blitzrebe“ (גופנא דבארקא) GR 322, 2. Als שאר זיוא GR 291, 36. Identisch dürfte sein der Morg 162, 10 ff. (+ Oxf. 7a) genannte גופנא רבא כאסיא קאדמאית דאליה אליה האיון עביבה ורובאן שראר גופנא רבא כאסיא קאדמאית דאליה אליה האיון עביבה ורובאן ועניאן „Šrar, der große, verborgene, erste Weinstock, der tausend mal tausend Früchte und zehntausend mal zehntausend Ranken trägt, den ich gerufen und der mir antwortete“. Man sieht, wie sich die Grenzen zwischen Pflanze und Lebewesen verwischen. Im *Mand. Diwan* ist unter 29 ein Mann dargestellt, der ein Blasinstrument hält (zweite Figur von rechts), daneben (rechts) steht die Beischrift [האיון דמוחא] „Dies ist [das Bild] des Sar, der auf der Flöte spielt“. صرنا (ى), سرننا (ى) צורנא ist pers.

Als weibliches Wesen entspricht Sar die שאראת „sie war fest“. GR 322, 3: „Pirūn, die Blitzrebe, welche Šarrath trefflich hergerichtet hat“. GR 374, 7: „Sie sollen über Jasmus-Anānā (Wolke) belehrt werden, in der Šarrath, die große, verborgene, erste Rebe verborgen sitzt“. Der Par. Diwan, Z. 264 nennt דארהרניל שומה ומהג דשאראת דהאג ומאג שומה וביהראם שומה „die Quelle der Šarrath, deren Name Hag und Mag, deren Name Zahriël, deren Name Bihram ist“, vgl. dazu GR 149f. Siehe auch S. 11, Anm. 2. SIOUFFI hat p. 40, s. 35, 38 eine *Chorot-Nitoflo* und eine *Chorot-Anono*. שאראת wurde ein beliebter Frauename, vgl. z. B. hier 1, 9, 10; 2, 1.

unter Pirūn-Gufnā¹ sitzen. Wer stieß den lauten Ruf aus², und wer schreckte den Mânā aus seinem Orte auf?³ Wer warf den großen Streit hin, der in aller Ewigkeit nicht beigelegt wird? Wer bewirkte den hohen Wasserdurchbruch, der in aller Ewigkeit nicht
 5 verstopft wird?⁴ Wer wurde der Hüter des Baues⁵ bis zum Ende der Welten? Saget mir, worauf das Ruhebett des großen, mächtigen Mânā gestützt ist. Saget mir, wieviel Tausende Uthras zur Rechten des großen, mächtigen Mânā sitzen. Saget mir, wieviel
 10 Tausende Uthras zur Linken des großen, mächtigen Mânā sitzen. Saget mir, wieviel Tausende Uthras vor dem großen, mächtigen Mânā stehen. Saget mir, was die Namen der drei Gewänder des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit sind. Saget mir, wer Rede und Erhörung⁶ den Uthras in ihren Škinās offenbart hat. Saget mir, wer unter den Uthras den Krüg mit Weihrauch nimmt

1) GR 322, 3 wird Pirūn wie hier zusammen mit Šar genannt und als Blitzrebe bezeichnet, siehe das Zitat in der vorigen Anmerkung. Qol 25, 8ff.: „Ich verehere, verherrliche und preise jenen Pirūn-Gufnā, den großen, verborgenen, ersten, aus dem 880 000 Myriaden Uthras hervorgegangen sind“. GR 374, 3: „Ich belehrte sie über Kimšath-Anânā, in der Pirūn der Kleine verborgen ist“. Morg 168 (= Oxf. 98b) wird Pirūn als דראבשא „Strahl“, Morg 195, 3f. als Uthra bezeichnet. Bei der Häufigkeit der Bildung קיטלון für höhere Wesen (vgl. *Uthra*, p. 544) fasse ich פירון als פִּרְעוֹן auf, פִּרְעַ im Sinne des syr. ܦܪܝܢ „es (das Leben) hat mich als Pflanze hervorgetrieben“. Daß der Name dieselbe Form wie פִּרְעוֹן = ܦܪܝܢ Pharao hat, ist Zufall.

2) Ursprünglich dürfte קירייה oder קירייה und dahinter wohl auch רבנא לקאלא gestanden haben, vgl. auch 5, 3f.

3) Mit Mânā ist der „große, mächtige Mânā“, das höchste Wesen, gemeint, siehe weiterhin. Er saß ursprünglich ungestört in seinem Lichtreiche, bis er durch den Einbruch in seine Sphäre und die beginnende „Mischung“ gestört wurde. Zur Bedeutung des Wortes מאנא siehe *Uthra*, p. 538³.

4) בודקא eigentlich „Riß, Spalt“ in der Erde, aus dem Wasser hervordringt, daher geradezu „Überschwemmung“, vgl. auch GL 9, 14; Morg 62 (statt דבדאק hat Oxf. 43b עבדיק = עהבדיק). Genau so wird בודקא auch im Talmud gebraucht, vgl. LEVY, *Neuhebr. Wtb.* I, p. 195a.

5) באירחא oft als Bezeichnung für das Weltgebäude. Die Welt als „Haus“ auch *Bundehiš* (Justi), LVIII, 17.

6) Statt עמרā לשימא (ר) עמרā לשימא hat man wohl einfach עמרā לשימא zu lesen. „Rede und Erhörung“ (siehe S. 2⁴) wurden den Uthras offenbart, so daß sie sie sich zu eigen machen konnten. Die Antwort auf diese Frage fehlt.

4 und vor den Mānā || bringt.¹ Saget mir, wer unter den Uthras Gebet und Lobpreisung entgegennimmt, sie in sein Schatzhaus bringt und da verwahrt. Saget mir, in wessen Schoß das Kind bei seiner Bildung gebildet wird.² Wenn es dann in der Mutter ist, wessen Geruch riecht es? Welche Lilith hockt auf dem Bette der 5 Schwangeren?³

Darauf erwiderte Ptahil und sprach: „Ich will dir die Wahrheit sagen⁴, und ich will dich darüber belehren, wie es wurde. Die Dicke der Erde beträgt 12000 Meilen. Von der Erde bis zum Himmelsgewölbe beträgt die Höhe 12000 Meilen.⁵ Adam wurde 10

1) Der Weihrauch wird bei der Taufe verwandt, vgl. Qol 4 f., STOUFFI, p. 79 und Oxf. Rolle F, passim. Als Behälter wird auch Qol 5, 11 eine קאוקא genannt. Das Räuchergefäß heißt בית ריהא oder בית ריהיא (so, man erwartet בית ריהאניא), vgl. Qol 5, 12 mit den Varianten, Lond. Rolle A, 564. Dafür auch ביריהיא: Oxf. Rolle F, 159; Lond. Rolle A, 429, 749. Qol ebenda wird das בית ריהא eine „Stütze für alle Sprüche“ genannt. Im *Mand. Diwan* sind unter 43—45 Personifikationen des Räuchergefäßes dargestellt, vgl. auch 42. Bei STOUFFI, p. 79 sind die Dinge durcheinandergeworfen. — Das für den Kultus wichtige Räucherwerk wurde in den himmlischen Haushalt eingeführt, um es von da wieder herleiten zu können.

2) צור ist in צרר übergegangen, vgl. Nöld., p. 82, 247.

3) Der im Texte folgende Satz ist eine irrite Wiederholung von 3, 5f.

4) Nicht כושטא als Anruf.

5) Nach jüdischer Vorstellung, die auch von den Arabern übernommen wurde, beträgt die Dicke der Erde bzw. der sieben Erden 500 Jahrreisen. Die Entfernung unserer Erde vom untersten Himmel beträgt ebensoviel, ebensoviel die Dicke eines jeden der sieben Himmel und die Entfernung eines jeden der Himmel vom anderen, vgl. *Pesachim Babil*, f. 94 b und LANE, *Sitten und Gebräuche* II, p. 229. Die Entfernung von der Erde bis zum äußersten Himmel beträgt danach 7000 Jahrreisen, d. h. eine große Woche, entsprechend der Weltdauer. Wie das Siebenfache von Tausend, so konnte auch das Zwölffache leicht als kosmische Zahl aufkommen. Die Zahl 12000 findet sich auch sonst in der mandäischen Literatur: 12000 Meilen als Länge und Breite des Risses in der Kupfererde GR 160, 13. 12000 Meilen als Größe der Verdichtung bzw. der Verdichtungen der Erden GR 169, 16; 338, 24 ff. Vgl. auch STOUFFI, p. 60, 7. Die Zahl findet sich auch in der Apokalypse (21, 16), dann bei den Persern, vgl. *Bundehiš*, c. 34; BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 140, bei Mani FLÜGEL, p. 237 unt. (nach Sahrāstani), und es ist möglich, daß sie von den Persern zu den Mandäern gelangt ist. Viel höhere Maße finden sich im *Mand. Diwan* in dem Textstücke unter den Figuren 22:

aus Lehm gebildet¹, Hawwā, sein Weib, ist aus ihrem eigenen Ursprungsorte² hervorgegangen. Dieser Mišā, der Sohn des weißen Sesams, kam aus der Škinā des Jōsmīr-Ziwā.³ Dieses lebende Wasser kommt aus dem Sammelbecken⁴ des Jordan. Unter Jōsmīr-
 5 Gufnā sitzen 12000 Uthras. || Unter Šar-Gufnā sitzen 12000 Uthras.⁵ 5
 Unter Pirūn-Gufnā sitzen 24000 Uthras. Jōšamīn hat den großen Streit hingeworfen, der in aller Ewigkeit nicht geschlichtet wird. Abathur hat den hohen Wasserdurchbruch bewirkt, der in aller Ewigkeit nicht verstopft wird. Ich Ptahil wurde der Hüter des
 10 Baues bis zum Ende der Welten. Das Ruhebett des großen, gewaltigen Mānā ist auf das Wort des Lebens gestützt. Zur Rechten des großen, gewaltigen Mānā sitzen 12000 Uthras. Zur Linken des großen, gewaltigen Mānā sitzen 12000 Uthras. Vor dem großen, gewaltigen Mānā stehen 24000 Uthras. Die Namen der drei Ge-
 15 wänder des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit sind jeder für sich an seinem Orte ausgesprochen.⁶ Šingilan-Uthra⁷ nimmt

1) Vgl. GL 133, 10, dagegen hier 52, 3 f.

2) So ist wohl כַּנְנָא hier aufzufassen, vgl. S. 4⁴. Der Ausdruck כַּנְנָא כַּנְנָא auch GR 79, 9; 84, 10, 18; 282, 14 f.; L 42, 24; 43, 1; 70, 14; Cod. Par. 15, f. 41a = Cod. 25, f. 49b. כַּנְנָא כַּנְנָא steht hier für כַּנְנָא כַּנְנָא. In כַּנְנָא כַּנְנָא soll כַּנְנָא vielleicht Femininsuffix sein. Eva ist hiernach nicht aus Adam geschaffen, wie auch bei Mani, vgl. FLÜGEL, *Mani*, p. 248, 155. In den Schöpfungsberichten GR 13; 34 werden Adam und Eva einfach nebeneinander genannt.

3) Auf die Frage über Hamar-Kannā ist keine Antwort gegeben.

4) Vgl. Nöld., p. XXXIII, 17.

5) Zur Zahl 12000 siehe S. 8⁵. — 12000 „Engel des Verderbens“ bei den Juden *Pesiqta Rabbati*, ed. FRIEDMANN, p. 96b; 120 Myriaden *Sabbath Babbli*, f. 88a.

6) Die Antwort wird also nicht gegeben. Die drei Eigenschaften kommen einem jeden der Gewänder zu, siehe zu 188, 10. Die Vorstellung von den Lichtgewändern ist auch sonst sehr verbreitet, vgl. z. B. BOUSSET, p. 303². Aus den כְּתוּבֵי עוֹר für Adam und Eva wurden nach *Genesis Rabbah*, c. 20, 12 כְּתוּבֵי אֵרֶץ gemacht, natürlich in Anlehnung an bestehende Vorstellungen. Drei Gewänder anderer Art für den Sonnengott werden in einem manichäischen Fragmente aus Turfan genannt: MÜLLER, *Handschriften-Reste* II, p. 39, 2, vgl. auch CHAVANNES et PELLIOU JA 1911 II, p. 516².

7) Hier 253, 7 wird שינגילאן von Mandā dHaijē angeredet. Er wird sonst nur noch genannt Morg 7, 4 (מארכא שינגילאן עוחרא) und

den Krug mit Weihrauch und bringt ihn vor den Mānā. Samandirēl-
 6 Uthra¹ nimmt Gebet und Lobpreisung in Empfang, || bringt sie in
 sein Schatzhaus und verwahrt sie da.² Wenn das Kind gebildet
 wird, wird es im Schoße des Vaters gebildet. Dann wird es aus
 der Hüfte³ des Vaters genommen und in den Uterus der Mutter 5
 geworfen. Wenn das Kind im Uterus der Mutter entsteht, riecht

SIOUFFI, p. 40, 29: *Chounglon-Othro*. Der Name erinnert an שנגל in der Inschrift von Teima, aber der Anklang ist vielleicht ebenso zufällig, wie der zwischen שנגל und dem babylonischen *Ušumgallu*, die HOMMEL mit einander identifiziert hat (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology* XXI, 1899, p. 135 f.). Eine innere Verwandtschaft irgend welcher Art läßt sich nicht feststellen.

1) Samandirēl wird in jüngeren Schriften öfter genannt. Im Pariser Diwan, ll. 803, 816, 819 ist von einer Totenmesse (מאסיקה) des סאמאנדריעל סאמאנדריעל die Rede. Morg 7 unt. wird סאמאנדריעל עוחרא zwischen יואר רבא und צאנאציעייל genannt. Im *Mand. Diwan* steht am Kopfe von Figur 20: „Dies ist das Bild des Šdûm, des Kämpen der Finsternis (vgl. GR 141; 144), und שום שום סאמאנדריעל ist sein Name, Bihram ist sein Name, Zakia ist sein Name, Râm ist sein Name, Rahmêl ist sein Name, Sieben-Namen ist sein Name.“ Dann findet sich der Name noch in unsinnigen Beziehungen in dem Stück unter den Figuren 22 und bei 6 und 1. SIOUFFI nennt p. 40, 30 *Samandriel-Othro*. — Ich habe für den Namen keine rechte Erklärung. Da סאם ein häufig genannter Genius ist, könnte man an Sâm + *arđo* + *êl* denken, aber eine solche Bildung läßt sich sonst nicht belegen. Auch eine Ableitung von סימאדרא „Weinblüte“ (Nöld., p. 29, 10; 128, 1), vgl. גופינא, ist nicht wahrscheinlich. Die jüdische Angelologie bietet trotz ihrer überreichen Nomenklatur nichts An klingendes. סמנגל ein Schēm, der besonders in den Wochenbett-amuleten genannt wird (vgl. BEYER's *Additamenta* zu SELDEN's *De Dis Syris* II (Leipzig 1672), p. 283; SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angéologie*, p. 200; Abbildungen in *Jewish Encyclopaedia* I, Tafel zu p. 548 links oben und rechts unten), liegt trotz des gleichen Anfanges fern.

2) Er behält sie selber, ohne sie weiter zu geben. Anders GR 222, 3 ff.: „Wenn ihr das Abendgebet verrichten wollet, so verrichtet es, so lange die Strahlen noch dastehn. Der Mann, der die Strahlen verbirgt, nimmt auch euer Gebet in Empfang und verwahrt es im Schatzhause des gewaltigen Lebens.“ Dies steht den jüdischen und christlichen Vorstellungen näher, vgl. zu diesen BRANDT, *Elchasai*, p. 70 und die von ihm aus LUEKEN, *Michael* zitierten Stellen. Ich füge aus *Exodus Rabbah* 21, 4 hinzu: „Der Engel, der über die Gebete eingesetzt ist, nimmt alle Gebete, die in sämtlichen Synagogen verrichtet worden sind, bildet aus ihnen Kränze (oder: Kronen עטרוה) und legt sie um das Haupt Gottes.“

3) Die drei Handschriften haben דאלצא.

es den Geruch des Lebens.¹ Auf dem Bette der Schwangeren hockt die Lilith Zahriël.²

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.³

1) Eine andere ausführlichere Darstellung GR 201 unt., 202. Noch eine andere Pariser Diwan, l. 1503 ff. Persische Vorstellung: *Bundehiš*, c. 16. Der Ausdruck „den Geruch des Lebens riechen“ bezw. „riechen lassen“ findet sich noch einigemal: 41, 3 f.; 96, 6 f.; 99, 8 f.; GR 301, 22, ohne daß es sicher ist, was damit gemeint ist, siehe auch die Bemerkung zu 96, 6.

2) SIOUFFI, p. 6 (vgl. dazu n. 3) und 137 ist *Zahriël Leletho* bei der Geburt Johannis und Jesu tätig, indem sie das Kind der *Inochwei* (Elisabeth), bezw. der *Mariam* aus dem Munde zieht. Eine Zahriël wird Hibil-Zîwā in der Unterwelt zugeführt, vgl. GR 147 ff. (übersetzt bei Brandt, Schr., p. 156 ff.), dazu SIOUFFI, p. 56 f. Vgl. auch die S. 6 unten aus dem Pariser Diwan angeführte Stelle. Als Sohn der Zahriël wird Morg 88, 2 f. Pthil bezeichnet, vgl. auch SIOUFFI, p. 41, 55. Mit dieser Zahriël hat der jüdische Engel זְהַרְיָאֵל (SCHWAB, *Angélogogie*, p. 121) nichts zu tun. Die Zahriël ist wohl die vorderasiatische Muttergöttin, die hier als Mylitta erscheint. Daher dürfte זְהַרְיָאֵל mit der arabischen Zuhrā zusammenhängen. Die Form Zahriël ist nach dem bei Engelnamen üblichen Schema *Qatliel* (siehe die Einleitung) gebildet.

3) Diese Formel findet sich häufig in den mandäischen Schriften. Sie wurde von BRANDT, Rel., p. 210 und auch bereits von TYCHSEN in STÄUDLIN's *Beiträgen* V, p. 246 (siehe oben S. 4²) besprochen. Außer den von BRANDT angeführten Stellen aus GR findet sie sich noch GL 64 ff., Qol 64 ff. und steht im Johannesbuche fast am Ende eines jeden Stückes. Die Überlieferung schwankt zwischen זַחְרִיֵּל וְזַחְרִיֵּל, aber so, daß die bessere וְזַחְרִיֵּל hat. Je nach der Lesung ist מִישָׁחַיִּין verschieden aufzufassen. Bei וְזַחְרִיֵּל müßte es mit diesem auf einer Stufe stehen und Prädikat zu הִיֵּא sein; bei זַחְרִיֵּל wäre es vom folgenden Satze abzutrennen. Die gewöhnliche Bedeutung von מִישָׁחַיִּין ist im Mandäischen wie in den verwandten Idiomen „erzählen, sprechen“. Dies paßt hier nicht. „Das Leben erzählt und ist siegreich“ gibt keinen Sinn. Wenn die Worte bedeuten sollten „das Leben spricht und ist siegreich“, d. h. seine Worte haben Erfolg, so stände אָמַר da. Nun haben die Schlußformeln auch מִשָּׂחַיִּין הִיֵּא an der Spitze, vgl. 32, 4, und Qol 26, 14 ff. heißt es: „Ich verehrte und pries das gewaltige erste Leben, das aus seinem Orte gepflanzt, aus seinem eigenen Schatzhause gepflanzt wurde, das darin weilte, wuchs, Sitz und Bestand hatte וְעִשְׂתְּאִיבָה (וְעִשְׂתְּאִיבָה) וְעִשְׂתְּאִיבָה in EUTING's Haupttext ist eine irriige Wiederholung). Es preist seinerseits und spricht: Ein jeder Naşoräer, der nach diesen geheimen Befehlen spricht, wird siebenmal am Tage suchen und finden, sprechen und erhört werden (vgl. S. 2⁴), und sieben Sünden werden ihm am großen

2. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Am Tore der Welten steht Kuštā und spricht fragend: „Wer hat das Geheimnis des großen (Lebens) offenbart und wer Streit in das Licht geworfen? Wer rüttelte an den Škīnās und wer brachte 5 eine Erschütterung in Siniawīs?¹ Wer hat Ur in Fesseln gelegt und

Lichtorte und der glänzenden Wohnung erlassen werden. Und gepriesen sei das Leben“. Auch hier paßt für עשהיובה schlecht „erzählen“ und steht andererseits zusammen mit עשהמבכה „es wurde darin gepriesen“. Allerdings folgt darauf וימשיבניה ואמרייה, aber da heißt es eben „preisen“, nicht „gepriesen werden“. Nun findet sich ein Wort שאיא, das GR 3, 5; Qol 5, 17; Morg 197, 9; 198, 14; 201, 11 zwischen שופריה „Schönheit“ und עקאריה „Ehre“, Oxf. 86a; Morg. 261, 14, 30; Cod. Par. 15, f. 29b; 30a (= Cod. 25, 36b) neben עקאריה steht. Mit diesem שאיא scheint mir מישהאיין zusammenzuhängen. Zu welchem aramäischen Stamme es gehört, ist unsicher. Weder שעא noch שהא (siehe zu 231, 10) paßt. Auch an שוי, wozu TYCHSEN es zieht, ist nicht zu denken. GR 347, 22f. heißt es: „Wozu soll mir ein Körper ohne Seele, wie ein Gefäß ליהללה ליהללה?“ Hier kann שאיא zu שעע gehören und „Glätte“ bedeuten. Hieraus hat es sich vielleicht zu „Glanz“ und weiter entwickelt. Vgl. auch מאלכא שאיא 256, 7 in Parallele zu נאורא. Jedenfalls bedeutet שאיא an den anderen Stellen etwas wie „Ehrung“, und danach עשהאייה etwa „gehrt werden“.

Die häufige Lesart זאכין dürfte darauf zurückgehen, daß man מישהאיין in der sonst üblichen Bedeutung auffaßte. Man fand dann den Sinn „das Leben erzählt und ist siegreich“ nicht befriedigend und legte den Satz aus „sie sprechen: das Leben usw.“ Daß dies aber tatsächlich der Sinn sei, ist mir unwahrscheinlich, auch dann, wenn man es so auffassen wollte, daß die Gemeinde nach dem Vortrage des vorangehenden Stückes spreche ויש' זאכין ויש'. עשהאייה heißt eben in erster Linie „erzählen“, und in dem supponierten Sinne stände am ehesten ענא da.

Zu זכא in dieser Formel vgl. S. 13. Siegreich wie das Leben ist auch „der Mann, der hierher gegangen ist“. Der Erlöser, der in die Welt der Finsternis zur Bekämpfung der Bösen hinabsteigt, wird anderwärts schlechthin als „Mann“ bezeichnet, vgl. z. B. 165, 1. Im Munde der Gläubigen kann aber mit לכא nicht die Unterwelt gemeint sein. Es ist diese Welt, und der Kampf gilt den sie beherrschenden Mächten, besonders den Sieben, vgl. 237 ff. Auch aus diesem Kampfe geht der Erlöser siegreich hervor, siehe auch 160, 2f. Zur ganzen Frage vgl. BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 238 ff.

1) Siniawīs wird GR 134, 6 als „untere Erde der Finsternis“ (ארקא תיהאיתא דהשוכא) bezeichnet. Es wird auch GR 74, 19; 87, 15; 97, 11, 12 genannt. Es hat die Endung mit סינדיריאויס und פיריאויס gemein, die ich nicht erklären kann. סינדיריאויס ist an beiden Stellen, an denen es

wer Jōsamīn von seinem Platze heruntergestürzt? Warum haben sie Abathur zum Richter ernannt, warum Fehl in der Welt hervorgerufen? Wer hat der Rūhā || die Rede verraten, wer ihr die Kuštā 7 offenbart in der Welt?¹ Wer hatte Ruhe gebracht, wer schuf dann 5 Aufruhr in der Höhe? Wer hat das große Gericht verkehrt, wer Kampf in die Welt geworfen? Wer hat die Werke (der Schöpfung) verwüstet, wer das Geheimnis des Lichtes offenbart? Wer hat die Škinās in Verwirrung gebracht, wer das Wort gesprochen, wie es nicht war? Wer brachte² die große Waffe und warf Kampf in die 10 Welt? Wer nahm die Lobpreisung, zersplitterte sie und warf sie hierhin und dorthin? Wer wiederum rief die Lobpreisung und ließ den Ruf des Lebens vernehmen ganz unvergleichlich?³

vorkommt, ein Jordan: רבא דהייה יארדנא רבא דהייה GR 129, 16; 131, 20. Auch פיריאויס ist es vorwiegend: פיריאויס יארדנא GR 234, 24; 235, 5; פיריאויס יארדנא קארמאייא Morg. 172f.; פיריאויס יארדנא רבא דהייה קארמאייא „P. der große Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilungen ist“ Qol 5, 30; 9, 8; פיריאויס כנא דמיא הייה Qol 12, 26. *Malko Pariovis yardno rabbo d'maiyo haïy* SIOUFFI, p. 90, dazu die Bemerkung „Mon professeur n'a pas pu me dire qui est ce Périovis. Il m'a dit seulement que tout fleuve est considéré comme étant le souverain et, par conséquent, le roi des contrées qu'il traverse“. Andererseits: Aiar Gufnā (Rebe), Sohn des Piriawīs Gufnā, dessen Ferse Wasser, dessen Wurzel der Kannā der Seelen, dessen Laub Uthras und dessen Ranken Lichtstrahlen sind“ GL 37, 19ff. (dazu BRANDT, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII, 1892, p. 434); als Wesen זינא פיריאויס Qol 7, 8; 8, 31. Daß Siniawīs und Sindiriawīs identisch seien (Brandt, Rel., p. 68¹), ist mir bei der Verschiedenheit ihres Wesens unwahrscheinlich, mögen die beiden Namen auch einmal von einem Abschreiber vertauscht worden sein. Auch halte ich es für ganz ausgeschlossen, daß Sindiriawīs irgend etwas mit Serendîb-Ceylon zu tun habe (Brandt, Schr., p. 138¹). Haltlos sind auch HOFFMANN's Kombinationen ZNTW IV (1903), p. 291f. — In der Bleirolle Klein A, I, Z. 101ff. heißt es: סטירא אזאט ליליאהא דשריא „Gebunden sei die Lilith (ליליתא fälschlich für ליליאהא) Azat, die in סיניאוס, dem Bau des Königshauses von Rom, haust, sie und alle (unsicher ob וכולהון oder וכולהון) ihre Scharen“. So schwierig es ist, סיניאוס aus dem Lateinischen oder Griechischen zu erklären, so unmöglich ist es mir, eine innere Verbindung zwischen סיניאוס und סיניאויס, trotz der scheinbaren Identität der beiden Namen, herzustellen.

1) Wahrscheinlich zu רודהא מאן עמרא עמארלה וכושטא מאן גאלילהא herzustellen, vgl. auch die Antwort 9, 7ff.

2) ACD haben אהיא, B אהיה.

Als Kuštā dies gesprochen hatte, überlegte¹ mein Sohn Jōka-
 šar²) und sprach: „Ich will dir die Wahrheit verkünden³, ich will
 dich darüber aufklären, wie es war. Jōsamīn hat das Geheimnis
 des Großen offenbart und Streit in das Licht geworfen. — Hibil
 wühlte die Škinās auf⁴ und brachte Erschütterung in Siniawīs. 5
 8 || Erschütterung brachte er in Siniawīs und offenbarte das Geheimnis
 der Finsternis.⁵ — Ur wurde durch das Wort des Lebens mit einer
 Fesselung ohne Aufhör⁶ gefesselt. — Jōsamīn wurde herabgestürzt,
 weil er Kampf erregen und Streit werfen wollte in das Haus des
 Gewaltigen.⁷ Er sann auf Böses, daher wurde er mit einer Fessel 10
 gebunden, um ewig darin zu sitzen. Den Jōsamīn erniedrigte sein
 eigener Mund, weil er sich nicht an die Ordnung hielt. Er war
 unbekümmert und wollte sich nicht beugen, daher wurde er nicht
 wie die Uthras benannt. — Den Abathur haben sie zum Richter
 gemacht, weil Hibil-Zîwā ihn heruntergestürzt hatte. Er erblickte 15
 seinen Sohn⁸ im schwarzen Wasser, da rief er ihn in (aus) seiner
 Škinā und sprach: „Ich bin ein Königssohn, so will ich denn ferner⁹
 ein Königssohn genannt werden.“ Er sprach: „Eine Ring(mauer)
 will ich um meine Škinā aufrichten, dann wird meine Kraft doppelt
 so groß sein.“ Er rief seinen Sohn Ptahil in seine Škinā hinauf 20
 und ließ ihn da Platz nehmen. Abathur frevelte gegen seine
 Eltern; er strebte nach der niederen Wohnung¹⁰, so wurde er von
 9 seinem Throne heruntergebracht; er ging hin || und wurde zur Wage.¹¹
 Abathur weint und jammert, und [seine Klage] steigt hinauf und
 gelangt in die Höhe: „Wer Gutes getan, findet Häßliches, wer 25

1) Eigentlich: er holte sich Aufklärung aus seinem Sinne. Häufiger
 ist עתהפראש בעוצרה.

2) Siehe zu den mit Jō beginnenden Namen die Einleitung.

3) Siehe oben, S. 8⁴.

4) In der Unterwelt, doch vgl. allerdings S. 16¹.

5) Vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 450 f.; Brandt, Schr. p. 137 ff.;
 Rel. p. 213 ff.

6) Vgl. Z. 11.

7) דהייא רורביא soviel als רורביא, vgl. 9, 8.

8) D. h. Ptahil, vgl. Z. 20.

9) Vgl. Nöld., p. 204.

10) Unsicher. Durchweg רבא ביחא als ein Wort. Vielleicht רבא ביחא
 שאפלא. D hat שיפלא.

11) Die Wage wird personifiziert, siehe 257, 5 ff. und die Bemerkungen dazu.

Schlechtes tut¹, findet Gutes. Ich sagte mir, ich würde ein Großer sein; wer hat mich zum Kleinen in der Welt gemacht? Ich sagte mir, ich würde ein König sein; wer hat mich an das Ende der Welt gesetzt? Ich sagte mir, ich würde ein Vornehmer² sein; wer legte
5 mir die Wage in die Hand? Wo ich sanft und bescheiden war, warum haben sie mich zum Empörer gemacht?“ — Der Rūhā hat Mandā dHaijē die Rede [offenbart] und Streit in das Haus des Lebens geworfen. Die Kuštā verriet ihr³ Gubran⁴ und rührte alle Jordane auf. Ruhe brachte Jōkabar⁵, doch Aufruhr⁶ warf Jōšamīn
10 in die Welt. — Pthil verwüstete die Werke (der Schöpfung), und Anan⁷ offenbarte das Geheimnis des Lichtes. — Ethinsib⁸ störte die Škīnās, Bihram⁹ sagte das Wort, wie es nicht war. Pthil brachte die große Waffe, und Nibṭā¹⁰ warf Streit in die Welt. —

1) Zu טאכיר vgl. Nöld., p. 93.

2) Zum Gebrauche von פרישאיא bei den Mandäern vgl. die Einleitung.

3) ליה bezieht sich wohl auf ריהא und nimmt nicht etwa das vorangestellte Objekt לכושטא wieder auf, siehe auch 7, 1. Sonst ist allerdings von einem Verrate der Kuštā an die Rūhā nicht die Rede.

4) Gubran kämpft S. 22 mit Ethinsib-Zīwā. GR 167, 14 wird er neben גיבאן als einer der Wächter genannt, die Jawar-Zīwā bei Ur aufstellt. Der Pariser Diwan nennt Z. 812 eine Totenmesse des Gubran, siehe auch oben S. 10¹. *Mand. Diwan* zeigt unter 50 das Bild des Gubran mit einer halb zerstörten Beischrift. STOUFFI hat p. 40, 42 *Gouvron-Othro*. Der Name bedeutet nicht „unser Mann“ (Brandt, Schr., p. 183), da dies גאבראן wäre. Vereinzelt targ. גוברא ist durch גוברין beeinflusst.

5) Vgl. die Einleitung über die mit Jō beginnenden Namen.

6) Vgl. 7, 1 f. תיגרא ist wohl als Glosse zu מארגוש in den Text hineingeraten. 25, 1 steht תיגרא parallel מארגוש.

7) Bedeutet eigentlich „Wolke“. GR 374, 25 wird גאברא genannt. Sonst findet sich nur אנהן נצאב (GR 108, 2 ff. als Sohn Adams), gewöhnlich mit נצאב verbunden: נצאב ואנהן נצאב GR 221, 4; 374, 13; Qol 15, 11; 40, 10. STOUFFI hat p. 39, 18 falsch *Nsob, ou Annon, ou Nsob*. „Trois frères dont le premier et le dernier portent le même nom“. Sonst wird אנהא zur Bezeichnung weiblicher Wesen verwandt, vgl. S. 17³.

8) Ein Sohn des Jōšamīn, siehe den folgenden Abschnitt.

9) Ein guter Genius. Der Name wenigstens ist persischen Ursprunges. Im Ginzā wird er selten (GR 319, 4; 375, 11; 377, 23), im Qol und *Mand. Diwan* sehr häufig erwähnt. In der jetzigen Taufformel ist die Taufe nach ihm benannt, vgl. Brandt, Rel., p. 225.

10) „hervorbrechen, emanieren“ wird im Mandäischen besonders von Licht und Glanz gebraucht, vgl. זייה מן מיה נבאט Morg 170, 3; נבאט דייא בזייה רבא Qol 9, 10; נבאט ואנהאר GR 291, 33; Morg 39, 1.

Hibil-Uthra nahm die Lobpreisung, zersplitterte sie und warf sie
10 hierhin und dorthin.¹ || So rief Ethinsib den Ruf in der Höhe, und
der Ruf stieg empor.²

Und³ das Leben ist siegreich.



Jōšamîn.

5

Die Stücke 3—9 befassen sich mit dem Schicksale des Jōšamîn;
wahrscheinlich auch Stück 10, obwohl er nicht ausdrücklich darin genannt
ist. Über Jōšamîns Wesen spreche ich in der Einleitung. In allen Stücken
wird vorausgesetzt, daß Jōšamîn wegen der Störung, die er in der Höhe
hervorgerufen, am Tore der Sufath im „Block“ gefesselt sitzt. Sonst sind 10
sie verschiedenen Ursprunges und verschiedenen Charakters. Durch das
erste Stück schallt ein im mandäischen Schrifttum ganz ungewohnter
epischer Ton. Lautes Waffengeklirr und Kriegsgetümmel tost darin; so
mag es auch durch Manis Gigantenbuch geklungen haben. Die anderen
Stücke sind versöhnlicher. Das höchste Wesen wird in ihnen verschieden 15

Das häufig genannte himmlische Wesen נבאט (vgl. Brandt, Rel., p. 22;
30 f.; 32 und weiter unten S. 19 ff.) wird vorwiegend זיוא genannt. נִיבְטָא,
etwa „Lichtdurchbruch“ (vgl. זיוא וְנִהוּרָא GR 238, 7), kommt sonst
nicht als Name vor und dürfte es auch hier nicht sein. Nbaṭ wird mehr-
mals in enger Verbindung נִיבְטָא קְאֲדִמְמַיָא (Qol 12, 29; 27, 20; 32, 8; 58, 30;
Morg 257, 5, 6), in der Bleirolle Klein B, II, 77 נבאטא קאדממאיא genannt.
Ein nicht näher bestimmtes himmlisches Wesen wird Morg 38, 8 f. als
נִיבְטָא סַאגִיָא (lies dahinter nach Oxf. 19 b דַּמְן), Morg 49, 8 נִיבְטָא כַאסִיָא
bezeichnet. GR 351, 19 wird Hibil-Zîwā als נִיבְטָא וְנִבְטָא בַּאֲיָאֲרַר angere-
det.

1) Unter den Störenfrieden werden in diesem Kapitel auch gute
Wesen genannt (Mandā ḡHaijē, Nibṭā, Hibil). Der Verfasser tat es aus
Unwissenheit, oder weil er um Namen verlegen war.

2) נִיבְטָא דַּאֲזִיָא ist nicht etwa mit קַאֲלָא zu verbinden und der Satz auf
die vorhergehenden Mitteilungen zu beziehen, denn diese sind nicht von
Ethinsib gesprochen (vgl. S. 14 ob.). דַּאֲזִיָא wohl = דַּאֲזִיָא vgl. Nöld., p. 206¹.
Der Satz scheint aus dem folgenden Kapitel zu stammen. Man erwartet
eher „in die Höhe“, aber dann stände לַעֲמִרְוּמָא.

3) Die Handschriften schwanken zwischen דַּאֲזִיָא וְדַּאֲזִיָא und דַּאֲזִיָא וְדַּאֲזִיָא;
vielfach läßt sich die Lesung nicht feststellen. In den Bleirollen Klein
B II 28, 142; C II 74 steht aber deutlich דַּאֲזִיָא. Klein C II 15 hat auch
וְדַּאֲזִיָא וְדַּאֲזִיָא.

benannt. In den Stücken 4 (vgl. 21, 12), 5, 9 (vgl. 35, 13; 37, 2) ist es „das große Leben“, in den anderen „der König“, bzw. der Lichtkönig. Aber selbstverständlich sind, nachdem die Stücke zusammengestellt waren, die Dinge durcheinandergeraten (vgl. 22, 12; 25, 8 f.; 27, 3, 6; 32, 3). In 5 Stück 4 spricht Nšab-Zîwā zu Jōšamin in einem Tone, der von seinem Verhalten in Stück 8 absticht; er wird da anscheinend gar nicht als dessen Sohn angesehen. Auch sonst zeigen sich Widersprüche. Jōšamins Klage, die Versuche, den Gestürzten wieder in die Höhe zu bringen, müssen ein beliebtes Thema gewesen sein, und hier haben sich einige Stücke darüber 10 erhalten, zum Teil in arg verderbtem Zustande.

3. — Im Namen des großen Lebens sei verheerlicht das hehre Licht.

Glanz kam mir in hohem Maße und Licht gar reichlich in den Welten. Der (erste) Plan¹ der Uthras entstand; sie stehen da und 15 unterhalten sich über mich. ***** der Mann, der mich von diesem meinem Orte zur Erde herabgestürzt hat, ***** du zerstörst sie *****.² Vernichte nicht die Schöpfung der Uthras und verjage nicht die hehren Frauen³ von ihrem Orte. Reiße nicht das große Fundament⁴ aus, denn von deiner Rechten wurde es ge- 20 schaffen. Wirf nicht Aufrührer⁵ in den Jordan, sonst ist niemand

1) **האשאכחא** findet sich oft als Substantiv zu **ערהאשאב**, „sinnen, planen“ neben seltenem **מדהאשאכחא** (GR 195, 20; GL 69, 22; 118, 22; Qol 31, 8). Wie **ערהאשאב** vielfach in üblem Sinne steht — die Verbindung **לביש ערהאשאב** ist besonders häufig — so oft **האשאכחא** für die Pläne der rebellischen Mächte (GR 158, 18; 169, 1; Joh 220, 9 al.). **קארמאיהא** paßt hier nicht, da **האשאכחא קארמאיהא** sich nur auf den Schöpfungsplan beziehen könnte. — Syrisch **ܠܫܡܝܢܐ** von der finsternen Hyle gegen das Licht nach Mani bei Severus von Antiochia: CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme* II, p. 124, 3. Andererseits nennt Bar Kōni die **ܫܫܘܫܬܐ** als eine der fünf **ܡܢܬܘܢܐ** des manichäischen **ܘܠܘܟܐ**; ed. SCHER II, p. 313, 17, CUMONT, a. a. O., I, p. 9 f. Vgl. auch CHAVANNES et PELLIOU, JA 1911 II, p. 519³.

2) Hier hat vielleicht gestanden „warum zerstörst du sie?“ oder „zerstöre sie nicht“ (**ܠܐܦܬܝܫܬܚܠܝܗܐ** vgl. Nöld., p. 378).

3) **ܐܢܢܐܢܐ** „Wolke“ wurde als Bezeichnung für die himmlischen Frauen verwandt und hat später die allgemeine Bedeutung „Frau“ angenommen, vgl. *Uthra*, p. 539 unt.

4) Vgl. Nöld., p. XXXI, 13; 379³.

5) Man erwartet eher ein Abstraktum (**ܫܝܘܨܐ**).

seiner Wucht gewachsen.¹ Reiße nicht die Wohnung nieder, die du gebaut hast, am Tage², da sie Streit gegen dich erregen. Deine Söhne ***** Ethinšib *****³ kamen in herrlicher Pracht.⁴ Sie irren in allen Škînās umher, sie irren umher und suchen ihren
 11 Vater, || ohne ihn zu finden. Die Brüder treten dann zusammen, 5
 die Bösen überlegen miteinander⁵ und sprechen: „Unser Vater verließ die Erde des Äthers, womit können wir um ihn Streit erregen?“⁶
 Da kam Sām, ihr ältester Bruder⁷, überlegte in seinem Inneren und sprach: „Wenn ich den großen Streit errege, so sagen sie, der Älteste zeigt sich unüberlegt. Ihr vielmehr erregt den großen Streit, 10
 ihr seid noch jugendliche Uthras. Möget ihr unterliegen oder siegen⁸, sie werden sagen: es waren jugendliche Uthras, und werden eure Unüberlegtheit in der Höhe nicht (krumm) nehmen.⁹ Kommet, erregt den großen Streit und verwüstet die geordneten Werke. Auf, beginnet den großen Waffengang und den Kampf ohne Ende! 15

1) Die Wendung auch GL 75, 24.

2) Der mit ייבא beginnende Satz gehört vielleicht zu den folgenden Bruchstücken, vgl. II, 3 ff.

3) Hier waren wohl noch andere Söhne des Jōšamin genannt. Ethinšib findet sich fast ausschließlich in diesen Stücken, siehe auch S. 15, 11.

4) Der Ausdruck auch 27, 12 f.; GR 71, 3; GL 21, 14; 22, 2.

5) Siehe oben S. 14¹.

6) עלה am nächsten „gegen ihn“, aber die Brüder wollen mit denen streiten, die ihren Vater erniedrigt haben.

7) Hier p. 259 wird ein „kleiner Sām“ genannt, der sich unpassend vordrängt. Er ist mit diesem Sām wohl nicht identisch. Beide dürften aber auch nichts mit dem in den mandäischen Schriften häufig genannten, in hohem Ansehen stehenden Sām zu tun haben, der gewöhnlich כאם סמירא genannt wird, vgl. Brandt, Rel., p. 218² und hier zu 147, 9. Der Name כאם ist nicht, wie BRANDT, Rel., p. 194; Schr., p. 196⁵ annimmt, persischen Ursprunges. Er reiht sich seiner mandäischen Bedeutung nach passend der sonstigen Nomenklatur für höhere Wesen an, vgl. *Uthra*, p. 544.

8) וזכיתון von אבר und dahinter wohl זאכיתון [ער]. Mit וזכיתון C wäre es „wenn ihr es tut (von עבר) und dann besiegt werdet“, doch ist dies weniger wahrscheinlich.

9) Eigentlich „annehmen, gelten lassen“, so auch 271, 10. Es entspricht der häufigen Verbindung טאברה פ' לנאט, bzw. טאברה פ' לנאט, die wie טאברה פ' לנאט „sich für jemandes Güte erkenntlich zeigen, dankbar sein“ bedeutet.

gezückte Schwerter gegen Nbaṭ, den König des Äthers)¹ folgendermaßen:² „Wer hat vor dir³ den Jōšamin gebunden, um Streit mit ihm zu beginnen?“ Darauf erwiderte der König des Äthers dem Ethinšib-Zīwā⁴ und sprach: „Der König⁵ befahl und der König ließ Jōšamin binden. Wer wird mit Königen Streit beginnen?“⁵

Da öffnete Ethinšib-Zīwā den Mund, rief zornig Nbaṭ dem Großen zu und sprach zu ihm: „Unwürdig⁶ bist du, und unwürdig ist das Nest, aus dem du hervorgegangen bist. Dein Vater ist kein

Nbaṭ, des Sohnes des Ptahil“ genannt. Aber das ist wohl auch verkehrt.

- 1) Dies ist wohl aus dem Folgenden hierher geraten, vgl. 13, 9 f.
- 2) Lies **דנימארלה**.
- 3) Oder mit C „vor uns“.
- 4) Siehe oben S. 15, 11; 18, 3.
- 5) Damit ist der Lichtkönig gemeint, vgl. S. 24, 4.
- 6) Von **שוה** (vgl. Nöld., p. 65, 6; 137, 14 ff.) ist gebildet:

A. Ein Substantiv **שידה**, das etwas Verwerfliches bezeichnet: „Begehrlichkeit, Begierde, Wollust“: GR 24, 9, 18; 28, 1; 59, 6, 19; 111, 22; 112, 6 und sonst sehr oft. Davon ist das Adjektiv **שידהאנא** „gierig“ gebildet: **אריא שידהאנא** GR 282, 6; **משארניזאניא שידהאניא** (Var. **משאנראניא**) 98, 8, vgl. auch GR 180, 7; **אורוס שידהאנא** „der wollüstige“ (wahrscheinlich aus einer Wiedergabe von Orpheus entstellt, vgl. **שוספס** ZDMG LIII, 1899, p. 504 und die Identifizierung einerseits von Nbu mit Orpheus beim Pseudo-Melito, CURETON, *Spicilegium Syriacum*, p. 25, 14 f. (syr.), andererseits von Christus mit Orpheus ROSCHER's *Lexikon* III, Sp. 1205 ff.; weniger wahrscheinlich Hermes oder Horus. BRANDT's Deutung Schr., p. 97² ist unmöglich) GR 59, 5 ff. Statt **שידהאניא** GR 84, 13 (Nöld., p. 115, 8 bezieht sich jedenfalls auf diese Stelle) lese ich **שידהניא** = **שִׁהָנָא**.

B. Ein Partizipium bezw. Adjektivum **שיה**, das eine gute Eigenschaft bezeichnet: „begehrt, erwünscht, willkommen“. **כולמאן דקריא ושיה ומזמאן** „ein jeder der gerufen, begehrt und eingeladen ist“ Qol 58, 1; **נישמאחא** „ein jeder der gerufen, begehrt und eingeladen ist“ GR 256, 20 D. Sehr häufig steht **שיה**, allein oder mit **שויה**, mit folgendem **ל**, z. B. **הארמידית הארמידיא דמינאיהון** GR 328, 21; **שיהיא לאחאר נהור** GR 319, 4; **נישמאחא דשיהא לדאורא האקנא** GR 299, 14; 376, 11 und sonst; **לשדהא לבית הייא** GR 376, 14; **נאצוראייא דלאשיהיא לאחאר נהור** Joh 80, 6. **שיה** muß hier etwas wie „würdig“, **ל** „würdig und wert für“ bedeuten. Andererseits scheint **לאשיה** Joh 31, 2 mit folgendem **שיה** den Sinn „unfreundlich, übelgesinnt“ zu haben. Hier dürfte **שיה** aktivische Bedeutung haben: „nicht begehrend nach“. Aber im allgemeinen läßt sich diese aktivische Bedeutung für **שיה** (vgl. Nöld., p. 137, 16) nicht durchführen.

rüstiger Uthra.“ — Darauf erwiderte Nbaṭ der Große und sprach zu Ethinsib-Ziwā: „Verflucht bist du und verflucht das Nest deines Vaters *****¹ pflegte Streit zu schlichten. || Unwürdig bist 13 du des Hauses des großen Lebens, weil du mit einem Könige Streit 5 beginnst.“

Da zog Ethinsib-Ziwā das Schwert und stürzte sich auf Nbaṭ den Großen, den König des Äthers. Einmal schlug Ethinsib-Ziwā, doch das Schwert schlug Nbaṭs Glanz nicht durch. Zum zweiten Male schlug Ethinsib-Ziwā, doch das Schwert schlug dessen Glanz 10 nicht durch. Zum dritten Male schlug Ethinsib-Ziwā, doch das Schwert schlug dessen Glanz nicht durch. Da wandte sich Nbaṭ der Große an Ethinsib-Ziwā und sprach: „Du Sohn eines schandbaren Mannes, nicht vor dir ängstigt sich meine Gestalt.“ Als Nbaṭ der Große dies sagte, zogen die einundzwanzig Söhne des Jōšamin 15 das Schwert. Der Älteste legte seine Rüstung an, der Jüngste bekleidete sich mit Kampfgerät.² Sie rufen: „Anschrei des Lebens!“³ und erproben⁴ ihre Waffen aneinander. Das Klirren ihrer Waffen, das Klirren ihres Kampfgeräts, ihr Lärm, drang bis zum großen Könige des Lichtes: „Wie hat doch“, spricht er, „Jōšamin das Ge- 20 fängnis durchbrochen und macht es unwirksam!⁵ Wer bringt Streit unter die Uthras und verbarg sich dann?“

|| Gubran-Uthra⁶ sah es und sprach zum Lichtkönig: „Die 14 einundzwanzig Söhne des Jōšamin sind es, die den großen Kampf erregen, der nicht zu schlichten ist.“ Da sprach der Lichtkönig zu 25 Gubran: „Ziehe du die Rüstung an und setze dich auf Parahiēl.⁷

1) Hier ist vielleicht אב „mein Vater“ ausgefallen.

2) קראבא gewöhnlich „Kampf“, hier offenbar „Kampfgerät“, vgl. besonders 15, 13.

3) בנאן פ' (א) wird im Mandäischen anders gebraucht als im Syrischen, siehe zu diesem BROCKELMANN, *Lex. Syriacum*, p. 31 b. על בנאן פ' steht immer nur als Verwünschung. Die Stellen sind z. T. schon zusammengetragen bei POGNON, *Inscriptions mandaïtes*, p. 75.

4) Kaum „spalten“, vgl. S. 7⁴.

5) Man erwartet eher „Hat etwa?“. Danach vielleicht מרא (vgl. Nöld., p. 434) statt כמא.

6) Siehe S. 15⁴.

7) Findet sich sonst nicht. Wohl von פרה gebildet und als Flügelwesen gedacht. Im Mandäischen gehen פרה und פור durcheinander, vgl. Nöld., p. 67, 9.

Lege das schwere Kampfgerät an¹, gehe zur Erde des Äthers und blicke nach den Söhnen des Jōšamin“²

Hierauf nahm Gubran die große Waffe, setzte sich auf Parahiël und begibt sich zur Erde des Äthers. Alsdann öffnete Gubran seinen Mund und sprach zu Ethinšib-Ziwā: „Du Sohn des Jōšamin, 5 wirf nicht Kampf in das Haus des Gewaltigen.³ Gehe, erbitte⁴ Vergebung für deinen Vater. Wenn er⁵ sich von dir erbitten läßt, um so besser. Läßt er sich nicht von dir erbitten, so sei ein Sklave vor dem Könige. Ethinšib-Ziwā, ältester Sohn deines Vaters⁶ *****. 15 Er sprach zu ihm, || wurde jedoch nicht erhört.⁷ Siehe, wie wun- 10 derbar die Kopfbinde⁸ ist, die er mir verliehen hat. Die Erde willst du auf das Wort des Königs hin zerstören, wenn du nun Streit gegen die Lichtwelten erregst und sie erschreckst, *****“⁹

Da schoß Ethinšib-Ziwā einen Pfeil ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Einen zweiten Pfeil schoß Ethinšib- 15 Ziwā ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Einen dritten Pfeil schoß Ethinšib-Ziwā ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Der vierte Pfeil blieb in der Hand des Parhiël sitzen. Parhiël schrie laut auf¹⁰, und sein Geschrei gelangte zum

1) קראבא kann nicht Apposition zu פאראהיעיל sein und etwa „Kampf- roß“ bedeuten. Die Stelle ist jedenfalls nicht in Ordnung und ist vielleicht zu דרא רבא קראבא עתיב פאראהיעיל ועל herzustellen, vgl. 15, 13. In Z. 8 ist קראבא vermutlich erst nach dieser Stelle in C hineingeraten und hätte besser nicht in den Text aufgenommen werden sollen.

2) Entweder ist vor דינון etwas ausgefallen, oder דינון ist fälschlich aus Z. 2 übernommen.

3) Auch hier ist רוּרביא = רוּרביא, obwohl Gubran im Auftrage des Lichtkönigs kommt. Vgl. 8, 4; 9, 8 und S. 17, 3 f.

4) Ich lese בע statt בר.

5) Der Lichtkönig.

6) Lies קאשישא דאבוך? Nach 11, 4 ist Sām der Älteste der Söhne.

7) Der Satz bildet kaum eine Fortsetzung der Rede des Gubran. Die Stelle scheint ganz verderbt zu sein, wie auch der folgende Satz nicht herpaßt.

8) Vgl. SIOUFFI, p. 122, s. 4; Brandt, Schr., p. 50¹. Hier p. 31, 7 paßt allerdings diese Bedeutung nicht.

9) Hier ist wohl eine Lücke, keine künstliche Ellipse.

10) ABD haben בקידיהחא, C בקידיהחא. Das Wort wurde wahrscheinlich in dieser Verbindung mit dem Suffix gesprochen, vgl. auch 17, 1; 35, 5; 96, 13; 123, 11.

Lichtkönig. Da öffnete der Lichtkönig den Mund in unendlichem Glanz und Licht. Er rief nach den 440 000 Uthras, die jenseits stehen. Er ruft ihnen zu und spricht zu ihnen: „Nehmet eure Rüstung um, leget euer Kampfgerät an, setzt euch auf eure Hengste¹ || nehmet das Schwert und Pfeile mit Macht. Leget¹⁶ das Schwert mit Zorn um und setzt euch auf eure Hengste!“ Der Lichtkönig ruft ihnen zu und befiehlt ihnen in Glanz und Licht ohne Aufhör. Er sagt zu ihnen: „Wenn ihr zur Erde des Äthers gelanget, bringet mir den Kopf des Ethinšib-Zîwā, der im Schoße der Bihrath-¹⁰ Anānā², seiner Mutter, ruht. Kämpfet mit ihnen, damit sie sagen: „Das sind gesandte Uthras.“

Darauf fahren die 444 000 Uthras zur Erde des Äthers herab. (Von der Spitze der Erde des Äthers dem Wohnsitze des Jōšamin kamen sie.)³ Die Uthras fahren mit hoher Waffe zur Erde¹⁵ des Äthers herab, das Schwert tragend mit Zorn und die Pfeile mit Kraft. Da schlachtete Jawar-Zîwā zwölf Söhne des Jōšamin mit dem Schwerte ab. Bihram⁴, der Weise⁵ nahm die (übrigen) neun Söhne des Jōšamin mit dem Schwerte hin. Jōkabar⁶, ihr⁷ Bruder, der teure Sohn⁸ || des Jōšamin, schrie laut.⁹ ¹⁷ Nach seinem Vater Jōšamin schrie er, und sein Geschrei drang hin und gelangte zu seinem Vater Jōšamin. Da sagte Jōšamin: „Wer

1) Vgl. Nöld., p. XXXII¹. Die Schreibungen ערשנא und ערשאנא schwanken.

2) Die Namen der weiblichen himmlischen Wesen werden gern in der Form 3. sing. f. perf. gebildet. Das paßt aber nur bei Bildungen von intransitiven Verben, wie כִּישְׂרָאָה, שְׂאֲרָאָה, כְּאֲנָאָה, vgl. *Uthra*, p. 544. בִּיהֲרָאָה ist in rein äußerer Analogie nachgebildet, denn es heißt „sie hat ausgewählt“, während es „sie ist ausgewählt“ sein müßte, wie denn die entsprechenden männlichen Namen בְּהִירַ וּבִיהֲרוּן sind. — SIOUFFI nennt p. 40, 37 *Bihrot-Anono*; Morg 87, 13 wird Abathur als בְּרִיהֲרָאָה bezeichnet.

3) Der Satz gehört nicht hierher, ist auch lückenhaft. Über כִּימִצָּא siehe zu 63, 1.

4) Siehe oben S. 15⁹.

5) עַהְבוּן gibt keinen Sinn. Auch wenn man aus C das ף übernehmen wollte, „der unter ihnen war“, wird der Satz uneben.

6) D allein hat יִכְאֲשָׂאָר, vielleicht durch 25, 14 beeinflusst.

7) Im Text fälschlich „sein“. Nach der vorhergehenden Darstellung hatte Jōšamin im ganzen einundzwanzig Söhne, vgl. auch S. 25, 5 f.

8) AC בְּרִיָּה, BD בְּרָאָה.

9) A בקִידִיהָהּ, BCD בקִידִיהָהּ. Vgl. S. 22¹⁰.

hat meinen Sohn getötet, wer meinen Liebling gehemmt?¹ Durch das Geschrei, das Jōšamin erhob, sprengte er die Fesseln von seinen Händen und Füßen. Zerrissen wurden die Fesseln und Ketten, die der Lichtkönig ihm hatte anlegen lassen. Er erhob sich zu heftigem Streit und gedachte des schweren Grolles, der in seinem Herzen 5 war. Vom Tore von Sufath² bis zur Erde des Äthers zerstörte er alle Škinās, zu denen er gelangte. Als er zur Erde des Äthers kam, schrie er laut³ zur Anānā.⁴ Die Uthras fielen auf ihr Antlitz und halten sich mit ihren Hengsten nicht in der Höhe. Ihre Schwerter fielen ihnen aus den Händen, und ihre Pfeile und Stahlspieße bleiben 10 nicht beisammen.⁵ Es zersprangen die Schwerter der Uthras, es 18 zersprangen die Sehnen ihrer Bogen. || Sie stürzten um und fielen auf ihr Antlitz. Jōšamin stieg dann von seinem Hengste, packte 24 000 Uthras und warf sie hin, die noch auf den Füßen standen.

Da begaben sich die 360 Erden⁶ vor den großen König und 15 sagen: „Abgeschlagen ist das Haupt des Gubran, der zur Rechten

1) Das heißt in seinem Lebenslauf, sonst gewöhnlich mit Rücksicht auf die Seele, die an ihrem Aufstieg gehemmt wird, vgl. 99, 8; 112, 2; GR 47, 11; 66, 9; Morg 43, 7. So auch GR 219, 15, 22 trotz des dabei stehenden לֹא יִהְיֶה מְחַלְשֵׁי, נִיחָא מְחַלְשֵׁי.

2) טוּפָּתָה nach GR 219, 10 f. eine Erde ganz unten: „Rûhā dQuḏšā stieg herab zur unteren Erde Sufath und zu den unteren Abaddōns der Finsternis“. Morg 185, 4 ist mit טוּפָּתָה בְּאֵתָהּ wahrscheinlich die Öffnung des Grabes gemeint.

3) ACD קִירִיהֶחָה, B קִירִיהֶחָה.

4) Die Handschriften haben אִנְאָנָה, vielleicht ist trotzdem אִנְאָנָה „seine Frau“ zu lesen. Gemeint ist wohl Bihrath, vgl. 16, 5.

5) נִמְאֵרִיא Part. act. Aphel von שָׂרַר, nicht etwa von שָׂרַר; so daß עוֹרֵרִיא Subjekt wäre. אִשְׂתָּר „Festigkeit zeigen, standhalten“ steht häufig neben קוּם.

6) 360, die runde Jahreszahl, ist, wie sonst, auch bei den Mandäern besonders häufig genannt: 360 Namen GR 131, 6; 360 Jordane GR 131, 23; 136, 12; 292, 23; 360, 9; Qol 19, 5; Morg 112, 2 v. u.; 360 Wagen, die vor Abathur dem Alten aufgerichtet sind, Qol 34, 29; 360 Lichtwelten Morg 169, 2 f.; 360 Glanzquellen Morg 166, 12 f.; Oxf. 66b; 360 Mysterien Qol 8, 5 f. und sonst vieles. Danach 360 000 Jahre GR 99, 23; 172, 9 f.; Jordane GR 136, 1 f.; Morg 167, 9; Mysterien Pariser Diwan, Z. 266 und sonst. Seltener ist die eigentliche Jahreszahl 365, so 365 „große verborgene Welten und Eier des Lichtes“ GR 134, 20 ff.; Jünger GR 330, 1 f., 10 f., 19; 331, 12; 332, 6 f. und sonst. Noch seltener 366, die um 1 vermehrte Jahreszahl (vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 373 zu 208 f.): 366 Dämonen GR 126, 11;

des Lichtkönigs stand.“ Die Erden zittern, und die Berge schlagen aneinander.¹ Der König erhob sich von seinem Throne und „Anschrei des Lebens!“ rief er Jōšamīn zu. Er nahm von ihm den Glanz, die große Kraft, den Kampf² und die Wut, die er im Sinne
 5 hatte. [Er befahl], die Köpfe seiner Söhne abzureißen, die bei (Bihrath-)Anānā³, der Mutter des Ethinsib-Zīwā, waren.⁴ Er sandte 904 Fesseln⁵ von⁶, das schwerer⁷ als Eisen ist, und sie setzten ihn am Tore von Sufath hin⁸, bis der Achte der Finsternis geschaffen wird.⁹ Siebenhundert ¶ und fünfzig Jahre wird er in dem
 10 großen Blocke warten¹⁰, solange das große (Leben) es von ihm wünscht. Und das Leben ist siegreich.

366 Škīnās GR 128, 15 f.; 129, 2 f.; 366 Sprachen der Menschen Morg 259, 10, 20; 366 böse Mäuler und Zungen Morg 265, 20, 16 und sonst. Vereinzelt auch 362: 362 Jünger GR 197, 17; 203, 1; 362 Sprachen Bleirolle Klein B II, 67; Lond. Rolle B, 414 f. — Vgl. auch Brandt, Rel., p. 156 ob., 173², 194 f.

1) וְנִקְטְשָׁן אֲבָדִים ist durch אֲרִקְאֵהוּמָה veranlaßt.

2) D. h. die Kampflost.

3) Vgl. S. 23, 9.

4) מִיִּנְחֵינָם ist hier nicht unterzubringen. Es ist kaum mit מִיִּקְאָר zu verbinden: ihnen die Köpfe abzureißen. Man erwartet hier הָרִין.

5) Vgl. Nöld., p. 46, 4 und LEVY, *Wörterbuch über die Targumim* II, p. 208 b s. מִזְקָא II.

6) „Waffe“ kann hier nicht dastehn. Auch „Fessel“ (siehe zu 23, 2) gibt keinen Sinn. Hier muß das Material, am ehesten ein Metall, genannt sein, aus dem die Fesseln geschmiedet waren. Da das Wort mit Zain beginnt und das Material schwerer sein soll als Eisen, denkt man leicht an Quecksilber. Die verschiedenen Schreibungen hierfür im Syrischen siehe bei DUVAL, *Notes de lexicographie syriaque et arabe* (Extrait du Journal asiatique), Paris 1893, p. 24. Normaliter kann man allerdings aus Quecksilber keine Fesseln schmieden. Aber in den Kreisen der Uthras, bei denen es Gewänder von Glanz und Olivenstäbe von lebendem Wasser gibt, können schließlich auch Quecksilberfesseln hergestellt werden.

7) כְּאֵדִיר = כְּפֵדִיר wie כְּאֵדָר = כְּפֵדָר kommt vor, vgl. 35, 3; GR 90, 9; 166, 24; 167, 1. Zur Bedeutung vgl. Nöld., p. 154³.

8) Nach 17, 8 hat Jōšamīn schon früher da gesessen, er wird also dort wieder interniert.

9) Das ist die nächstliegende Übersetzung, die schwer zu verstehen ist. Besser würde passen „so daß er der Achte der Finsternis genannt wird“, wenn nur אֵלְמָה den Sinn „so daß“ hätte. Zu Jōšamīn als Achtem vgl. die Einleitung.

10) נָטַר heißt auch intransitiv „warten“, vgl. 29, 3; 38, 8; 54, 7; 191, 11.