

UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT 1930

TEOLOGI. 2.

DIE MANDÄISCHE RELIGIONS-
ANSCHAUUNG

ZUR FRAGE NACH WESEN, GRUNDZÜGEN UND
HERKUNFT DES MANDÄISMUS

VON

HUGO ODEBERG

DR. PHIL., LIC. THEOL., PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT UPSALA

UPPSALA

A.-B. LUNDEQUISTSKA BOKHANDELN

LUND

Fotnoterna står i originalet under texten.
I datorversion har de omnummerats, placerats efter texten
och i PDF-versionen försetts med hyperlänkar:
Läsaren kan alltså genom att klicka med hand-verktyget på
fotnotsnumret i PDF-texten komma till fotnoten
och genom att klicka på numret vid notens början komma
tillbaka till textsidan.

Datortext enligt nedanstående tryckoriginal.
KEGs Sätter, Falkenberg maj 2003

I.

Obgleich die mandäischen Fragen schon lange auf der Tagesordnung stehen, ist das Problem des Systems der mandäischen Anschauungen bisher noch nicht behandelt worden.

Die Ursache dieses Versäumnisses ist nicht schwer aufzudecken. Sie findet ihre natürliche Erklärung in der Nachwirkung der gründlichen Fehlschläge aller Versuche, den systematischen Aufbau der verschiedenen gnostischen Richtungen zu ermitteln. Man hat, wie bekannt, nunmehr gänzlich die Versuche, verschiedene gnostische 'Systeme' zu unterscheiden, aufgegeben. Man glaubte, höchstens eine gewisse gnostische Grundanschauung, eine bestimmte, den Gnostizismus kennzeichnende religiöse Einstellung nachweisen zu können. Von dieser Grundanschauung und religiösen allgemeinen Einstellung ausgehend hat man die Konglomerate disparater mythischer, naturphilosophischer und magischer Vorstellungen und Traditionen zu verstehen, welche den verschiedenen gnostischen Kreisen, Schulen und Schriftstellern eigen sind. Ein gnostisches *System* im Sinne eines durchdachten Ordners und Verarbeitens der verschiedenen disparaten Elemente hat, vielleicht mit Ausnahme des Manichäismus, niemals existiert. Man kann wohl von einer gewissen gnostischen *Grundanschauung*, nicht aber von bestimmten gnostischen Gesamtanschauungen sprechen.

Die Vorstellung von gnostischen Systemen wurde eigentlich von den den Gnostizismus bekämpfenden Kirchenvätern wie Irenäus (Ἰρηναῖος), Hippolytus (Ἱππολύτος), Epiphanius (Ἐπιφάνιος) u. a. geschaffen, welche sich für polemische Zwecke scheinbare, abgeschlossene Systeme zurechtlegten. Die gnostischen Originalquellen, die wir jetzt besitzen, scheinen dagegen schon durch ihre literarische Struktur das Nichtvorhandensein eines geordneten gnostischen Denkens zu bestätigen. Dies gilt

sowohl von *Pistis Sophia*, den beiden *Jeû-Büchern* und dem sog. *Corpus Ignotum* als auch von den ältern mandäischen Schriften, nämlich *Ginza Jamina*, *Ginza Semala*, dem *Johannesbuche* und den *Liturgien* (*Ḳolasta* und die *Oxforder Liturgien*).¹ Es dürfte schwierig sein, in der Weltliteratur Urkunden aufzufinden, die ein unklareres Gewirr von Gedanken enthalten.

Was zunächst die mandäischen Quellen betrifft, so haben LIDZBARSKIS, REITZENSTEINS und SCHAEEDERS Arbeiten klar und deutlich ergeben, dass Sie in ihrer gegenwärtigen Form kompilatorischen Charakter haben. Man könnte ja denken, es sei möglich, durch ein methodisches Unterscheiden der verschiedenen literarischen Bestandteile der fraglichen Kompilationen ältere Quellen zu ermitteln, welche einen mehr geordneten und zusammenhängenden Gedankengang aufweisen. Besonders bezüglich der beiden *Ginza*-Werke könnte man vielleicht geneigt sein, sich derartigen Hoffnungen hinzugeben.

Je länger aber eine solche methodisch ordnende Arbeit fortschreitet, desto deutlicher zeigt sich die Unmöglichkeit, irgendeine Ordnung ausfindig zu machen. Es ergibt sich, dass die Verwirrung sich keineswegs auf eine redaktionelle Unordnung beschränkt, die durch mangelhafte systematische Fähigkeit des Kompilators oder der Kompilatoren bedingt ist. Kaum ein einziges Fragment, das deutlich als literarisch zusammenhängend und einheitlich nachzuweisen ist, scheint von einem klar fortschreitenden Gedankengang, von irgendeiner bestimmten Auffassung, ja, überhaupt von irgendetwas getragen zu sein.

Gewiss findet sich eine grosse Anzahl von Eigennamen und appellativen Benennungen himmlischer, kosmischer oder mythologischer Wesen, Kräfte und Prinzipien, die fleissig wiederholt werden,² aber nur äusserst wenige dieser Namen werden eindeutig angewendet. Wie es scheint, bedeuten sie bald das eine, bald das andere. Nur das *Leben* (*Hajje*) als Bezeichnung der höchsten Gottheitspotenz, *Utra* (Plural *Utre*) als Äquivalent von »Engeln« und die alttestamentlichen *Adam* und *Hawwa* (Eva), welche die ersten irdischen Menschen bezeichnen, scheinen mit einer gewissen

Konsequenz verwendet zu werden. Im übrigen herrscht Unklarheit. Nicht einmal der Name *Manda d-Hajje*, mit dem ja die Benennung *Mandäer* zusammenhängt, ist in seiner Funktion deutlich von anderen Namen abgegrenzt. Auch vereinzelte mythische Elemente und Motive kommen in wechselnden Zusammenhängen ohne klare Begrenzung oder gegenseitige Beziehungen vor.

Die mandäische Vorstellungswelt, so wie sie hier begegnet, ist synkretistischer Art. Jüdische und iranische Elemente spielen die Hauptrolle. Der Synkretismus, der hier vorliegt, ist so lose, dass er kaum diesem Namen verdient, wenn damit der Gedanke einer gewissen Verschmelzung verschiedener Elemente verknüpft wird. Was hier vorliegt, könnte eher mit einer Aggregat aus miteinander unvereinten, ineinander ungelösten Elementen zu vergleichen sein.³

Trotzdem kann sich der Leser der mandäischen Schriften nicht von dem Eindrucke freimachen, dass hinter der augenfälligen Verworrenheit dennoch irgend ein Sinn liegen muss. Dieser Eindruck wird umso stärker, je mehr man von einer Klassifizierung und Ordnung aller der vielen wechselnden Namen, Benennungen und Ausdrücke absieht, sich damit begnügt, die mandäischen Texte unmittelbar auf sich wirken zu lassen und je mehr man versucht, sich in die religiöse hier zum Ausdruck gelangende Stimmung einzuleben, mit anderen Worten, in dem Masse als man diese Schriftwerke eher als bunte und reich ausgeschmückte Kunstwerke auffasst anstatt als Darstellungen mythologischer und dogmatischer Lehren.⁴ Man findet dann, dass ohne Zweifel eine ganz bestimmte religiöse Richtung und Auffassung so gut wie den gesamten Schriftenkomplex durchdringt, wobei es sich allerdings nicht nur um die soeben angedeutete allgemeine gnostische Grundanschauung handelt, die man ja beim Versuch, mit disparaten Elementen eine Gesamtanschauung aufzubauen, nicht herausfinden konnte. Im Gegenteil — und dies soll der vorliegende Aufsatz thesenartig hervorheben — erst, wenn man jene religiöse Auffassung, jene Einstellung zur Geisterwelt, zum Ich und zum Universum erfasst hat, kann man daraus einen gewissen Inhalt an

Lehren herauskristallisieren; dann kann man auch näheres Verständnis gewinnen für die Bedeutung, welche den variierenden und vielseitig wechselnden mythologischen, angelologischen und dämonologischen Namen und Ausdrücken, tatsächlich zukommt.

Das Problem des mandäischen Systems tritt uns unter solchen Voraussetzungen so entgegen, dass einerseits zwar das Vorhandensein eines Systems von mythologischen Motiven, von Angelologie und Dämonologie zu verneinen ist, aber dass andererseits der Forschung dennoch die bestimmte Aufgabe bleibt, das innere, mythische System zu ermitteln, für welches mythologische, angelologische und dämonologische Elemente bloss wechselnde und frei behandelte Ausdrucksmittel darstellen.

Das Vorkommen eines strikten inneren Systems in einem scheinbar unaufhörlich wechselnden Gewirr unzusammenhängender Elemente ist in der Religionsgeschichte kein Unikum. Am besten wird derartiges durch die jüdische *Ḳabbālā* veranschaulicht. Für den mit der *Ḳabbālā* wirklich vertrauten besteht keinerlei Zweifel bezüglich der Tatsache, dass die vielen daselbst auftretenden angelologischen »Systeme« und wechselnden Namen und Ausdrücke nicht an sich eine feste, gegebene Bedeutung besitzen, sondern in den mannigfachsten Variationen angewendet werden, um einer religiösen Auffassung Ausdruck zu verleihen, die — von gewissen Unterschieden der Schulen abgesehen — als einheitlich zu bezeichnen ist.

Es ist in der Tat kein Zufall, dass die kabbalistischen Schriften in ihrer literarischen Art eine Parallele zu den mandäischen bieten; denn, genauer besehen, ist nicht nur die literarische Form der beiden Gruppen von Schriften gleichartig, sondern auch ihre religiösen Einstellungen sind verwandt. Wir können ohne grossen Vorbehalt sagen, dass wir dieselbe geistige Luft bei *Ginza*, *Pistis Sophia* und *Zohar* (der vornehmsten Urkunde der jüdischen *Ḳab-*

bala) atmen. Das gnostische Denken und — um mit HANS LEISEGANG⁵ zu sprechen — »die mytisch-mystische Art des Ich- und Welterlebens« sind es, die das innerste Wesen der mandäischen Schriften ausmachen. Es ist darin also, möchte ich sagen, die *Mythologie* das Aussenwerk, aber die *Mythik* (falls man dieses Wort hier verwenden darf) und der Mythos das Entscheidende.

Was LEISEGANG von der Stellung des mythisch-mystisch auffassenden Menschen zu Universum, Welt und Wirklichkeit sagt, entspricht der mandäischen Grundstimmung: »Der Mensch stellt sich hier nicht der Welt als dem gänzlich von ihm geschiedenen Ding an sich gegenüber ... Er betrachtet die Welt als einen grossen, lebendigen Organismus, zu dem er selbst als ein mit dem Ganzen organisch verwachsenes Glied gehört, das darum, weil es dem grossen Organismus sein eigenes Leben verdankt, in sich selbst in kleinerem Ausmass dieselben Elemente und Lebenskräfte enthalten muss. Sein eigener Organismus lebt mit der Welt in organischem Zusammenhang und spiegelt die Welt in sich wieder.«⁶

II.

Wir stellen also als ersten Satz des mandäischen Systems folgendes auf. **Das Verhältnis zwischen dem Universum und dem Ich ist ein Makrokosmos-Mikrokosmos-Verhältnis. Der Mensch nimmt an der Struktur des ganzen Universums teil, ja er umfasst sie und ist darin einbegriffen.**

Neben diesen Satz stellen wir sogleich den zweiten, den wir ebenfalls als einen gnostischen wiedererkennen. **Das Universum ist so wie der Mensch zwar ein einheitlicher Organismus, aber dennoch in Stufen von einem höchsten bzw. zentralen Punkte zu einer niedrigsten, besw. äussersten Sphäre aufgebaut. Dabei stellt der höchste, zentrale Punkt den Wesensgrund, den Urgrund, den Ursprung, die Quelle für den Organismus in dessen Gesamtheit dar. Dieser höchste oder zentrale Punkt hat, wie**

sogleich näher ausgeführt werden soll, mehrere Namen, aber die bestehende Übereinstimmung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos wird wohl am klarsten dadurch ausgedrückt, dass das höchste Element des Universums und des Menschen oftmals mit demselben Namen, nämlich als *Mana* bezeichnet wird. *Mana* ist die Gottheit, der Geist des Universums und das innerste Wesen, der Geist des Menschen. Dies ist jedoch nicht nur so gemeint, dass der *Mana* des Menschen *analog* zu dem *Mana* des Universums sei (*Mana rabba d-iḱḱara* = der *Mana* der grossen Herrlichkeit), sondern der *Mana* des Menschen hat seinen Sitz, seinen Ursprung, sein Heimat im grossen *Mana* der Herrlichkeit.⁷

Der nächste Schritt auf dem Wege zur Klarstellung des Welt- und Menschenbildes des Mandäismus besteht in dem Hinweis auf die Vorstellung eines grossen geistigen Gesamtorganismus der Menschheit. Jeder einzelne Mensch ist in diesem Organismus der Menschlichkeit einbegriffen, erlebt ihn, umschliesst ihn und wird von ihm umschlossen. Dieser Organismus ist jedoch nicht nur eine Gesamtheit der *Erdenmenschheit* — zur *Erdenmenschheit* sind wir noch nicht gekommen — sondern eine Art Universum der Menschheit, eine Hierarchie der Menschengeister. Selbstverständlich findet sich kein direktes Äquivalent zu einem solchen Ausdruck wie »geistige Hierarchie der Menschheit« oder ähnlichen Begriffen. Aber das, was ich hier in modernerer Sprache auszudrücken versucht habe, wird oft mit der Bezeichnung *šur-beta d-nišmata*, d. h. »der Stamm der Geister«⁸ bezeichnet, obgleich auch diese Benennung einen wechselnden Inhalt hat. Das Verhältnis zwischen dem individuellen Menschen und diesem Menschheitsorganismus zeigt eine eigentümliche Duplizität. *Teils* scheint jeder individuelle Geist (*nešimta, nišma*) für alle Ewigkeit seinen bestimmten Platz, seine Funktion und seinen Rang zu haben, teils spiegelt sich im Schicksal jedes individuellen Geistes das Schicksal des Menschheitsganzen, dessen ewig pulsierende Lebensentwicklung wieder — und umgekehrt. Fragt man aber, ob dieser Menschheitsorganismus eine Art von Weltseele bzw. ein überindi-

viduelles Ich repräsentiert, so darf man diese Frage weder bejahen noch verneinen. Ein überindividuelles Ich ist er einerseits insofern als jeder einzelne Menscheng Geist in seinem eigenen Innersten diesen Gesamtheitsorganismus enthält, in diesen übergeht, in ihm verankert ist. Andererseits ist dieser Gesamtorganismus selbst kein Wesen für sich, der Stamm der Geister ist kein Geist. Dagegen ist der höchste Geist dieser Hierarchie von Menscheng Geistern, nämlich der Sohn (*bera*, auch der Vater, *abba*, genannt), der Urmensch-Mittler, *Mana* der verborgene Adam (*Adakas-Mana*),⁹ ein Repräsentant des Menschheitsorganismus. Das was in ihm und durch ihn geschieht, erfolgt im ganzen Menschheitsorganismus. Er ist das Haupt des Stammes der Geister (*reša d-šurbeta de nišmaṭa*) und in diesem einbegriffen.

In Übereinstimmung damit wird dieser höchste Geist, ganz wie dies beim Urmenschen oder dem ersten Geiste der jüdischen Mystik und der *Ḳabbāla* der Fall ist, wie eine Art höchster geistiger Potenz der Menschheit dargestellt. Der verborgene *Mana* wohnt in oder wirkt in dem Menschen oder in der Menschengruppe, die sich mit ihrem Geiste dem Lichte entgegenstreckt.¹⁰

Wie dem Weltganzen eignet auch dem Menschheitsorganismus oder dem Universum der Menschheit eine in verschiedene Sphären gegliederte Struktur. Diese stufenweise, sphärische Struktur stellt man sich vor sowohl vertikal hierarchisch als auch als in die horizontale Ebene der Zeitenfolge eingefügt. Jede solche Sphäre, bzw. jedes Zeitalter (*dara*), wird vertreten durch einen höchsten, die Geister dieser Sphäre oder dieses Zeitalters in sich beschliessenden Geist, einen Hüter des Zeitalters (*naṭar dara*),¹¹ das Haupt des Stammes der Geister (*reša d-šurbeta de-nišmaṭa*),¹² also von dem allumfassenden Geiste desselben Namens, der soeben genannt wurde zu unterscheiden). Dieser Hüter des Zeitalters ist der Sohn *und* Bruder des Urmenschen, der Sohn *und* Bruder des Hüters der nächsthöheren Sphäre, der Vater *und* Bruder des Hüters der nächstniedrigeren Sphäre.¹³ Der Hüter der Sphäre *Tarwan* sagt von sich selbst: »Der Hüter der reinen *Tarwan* bin

ich, der Sohn des grossen *N baṭ* ... Meine Gestalt (Form, Bild, *demuṭ*) ist *Jawar-Ziwas* Gestalt, die aus dem verborgenen (inneren) Orte (*aṭar kašja*) geschaffen wurde.»¹⁴ Diese Hüter leben in einander und der Urmensch in ihnen, so dass es mitunter scheinen will, als ob man das Verhältnis derart wiedergeben könne, dass sich der Urmensch in ihnen offenbart. Aber eigentlich stimmt diese Vorstellung völlig überein mit der im Anfang angegebenen Grundidee von der Teilhaftigkeit aller verschiedenen Teile des universalen Organismus an einander und an dem Lebensganzen. Das wird ausgedrückt durch *lawpa*, Gemeinschaft.¹⁵ Daher die völlig bewusste, nicht aus einer zufälligen Verarbeitung verschiedener Quellen erklärliche, wiederholte Abwechslung, der gegenseitige Austausch von Namen der Hüter. Bald ist *Manda d-Hajje* der Höchste, und *Hibil* (der Abel des Alten Testaments), *Šiṭil* (Seth) und *Enoš* seine Söhne,¹⁶ bald aber ist *Hibil* der Urmensch,¹⁷ bald wird diese Rolle von *Enoš* oder *Anoš*, von *Adakas-Mana*,¹⁸ vom Worte (*Memra*),¹⁹ vom *Adakas*-Worte (*Adakas-Malālā*)²⁰ u. s. w. übernommen.

Wir kehren nun wieder zum Universum und zu der Beziehung Makrokosmos-Mikrokosmos zurück. Das Universum hat, wie erwähnt, seinen Urgrund in der zentralen, höchsten Wesenspotenz. Wir besitzen, und zwar insbesondere in *Ginza Jamina*, mehrere parallele Darstellungen, die man mit gewisser Modifikation Theogonien (mit BRANDT²¹) nennen könnte, aus denen hervorgeht, dass die Mandäer eine am ehesten mit derjenigen der Kabbala vergleichbare Auffassung des höchsten Gottheitswesens oder des Urgrundes hatten. Dieses ist ein *'ēn-sōf*, ein sich ins Unendliche verlierendes Einwärts, ein punktuales Zentrum der Unendlichkeit. Die Namen, die dabei angewendet werden, *Pira*, *Ajar*, *Mana*, *Ziwa* (der Glanz), *Pihta* (die himmlische Nahrung), *Tanna* bezwecken natürlich, eine Art Ahnung eines verborgenen Urgrundes zu geben, aber die Ausdrücke, die für uns am meisten bedeuten, sind wohl die folgenden drei: Das Licht (*Nehora*), *Mana* und das Leben (*Hajje*). Dies *'ēn-sōf*, dieser Punkt der Unendlichkeit, ist eine *Ursonne*, von der beständig Licht ausstrahlt, er ist ein Leben, dem

beständig Leben entquillt, er ist ein *Mana*, aus dem *Mana* hervorgeht. Die erste Manifestation, die erste Emanation dieses Licht-Leben-*Manas* wird ziemlich regelmässig das »Leben« (*Hajje*), das Erste Leben (*Hajje Kadmaje*) oder der Vater genannt.²² Dieses, wenn man so sagen darf, praktisch genommen höchste Gottheitswesen — da ja der Urgrund, die Ursonne sich in einer für menschliches Erfassen ungreifbar innersten Ferne verliert — sagt von sich selbst nach *Ginza Jamina X* (genannt »Das Mysterium und das Buch vom Glanze der in Pihta strahlt und in seinem eigenen Glanze leuchtete«): »Ich bin das Leben, das aus sich selbst entstand, das aus seinem eigenen Glanze hervortrat. Es bildete sich aus seiner Gestalt und stand dort bei sich im Verborgenen« (*GJ 238*). Dieses »Leben« entspricht also genau dem *Kétér* (= Krone) des kabbalistischen sephirothischen Systems. Man könnte mit einem gewissen Rechte auch Joh. Ev. 1, 1 ff. vergleichen.

Vom Leben, *Hajje*, geht nun stufenweise die ganze himmlische Hierarchie, das gesamte Universum aus. Das zitierte Stück fährt fort: »Das Leben meditierte in sich selbst, in seinem eigenen Urgrund, und das Leben stand im Verborgenen, um sich selbst einen *Sohn*, einen (wesensgleichen) Gefährten zu erschaffen. Und das Leben wusste, dass derjenige, den es zu erschaffen vorhatte, *Söhne* erschaffen würde und dass die von diesem erschaffenen Söhne ihm raten würden, andere Welten zu erschaffen, dass derjenige, den sich das Leben zu einer Stütze aus seinem eigenen Herzen als sein Abbild erschaffen und den es seine Wohnung in seinem (des Lebens) *Šekina* nehmen liess, dass derjenige in fremde Welten hinausgehen werde.«

Das Leben, sein Sohn, die aus diesem hervorgehenden Söhne *Utre* sowie die gesamte Welt, in der diese ihre Existenz haben, machen nun die oberste Sphäre, die *erste Schöpfung* aus, und das Leben wird daher *das erste Leben* genannt (vgl. oben). Es ist das Reich des reinen Geistes, das ungefähr der obersten Sphäre in dem von Origenes beschriebenen (gnostischen) Diagramm der »*Ofianen*.« entspricht.²³ Man hüte sich jedoch, das Reich dieses

Geistes etwa als die Welt des reinen Denkens, der Begriffe, oder des immateriellen oder ungeformten Geistes anzusehen.

So weit ist alles ziemlich klar. Die eigentliche Schwierigkeit beginnt, wenn es sich darum handelt, die Darstellungen der folgenden Stufen der Emanation wiederzugeben und zu deuten. Auf Grund der Parallelen zu den Schilderungen gnostischer »Systeme« liegt die Gefahr nahe, die mandäischen Texte im Lichte des Bildes zu deuten, das gewisse moderne Forscher von der Emanationslehre des Gnostizismus geben wollen.

Von derartigen Voraussetzungen ausgehend könnte man nämlich geneigt sein die Sache folgendermassen darzustellen: Wenn das Licht aus der Sphäre des reinen Geistes austritt, so wird es notwendigerweise von der Welt der Finsternis gefangen genommen, und deren Mächte streben danach, durch die Schöpfung des Erdenmenschen u. s. w., die eingefangenen Lichtelemente für alle Zukunft in die Welt der Materie einzuschliessen. Es finden sich in den mandäischen Texten genug verstreute Äusserungen, die sich, aus ihren Zusammenhang losgelöst, leicht auf diese Weise deuten lassen. Aber eine exakte Wiedergabe des mandäischen Weltbildes gibt eine solche Lehre nicht dar. Denn eine Prüfung einschläger Texten gibt an die Hand, dass im eigentlichen Weltbilde der Streit zwischen Licht und Finsternis nicht als ein an und für sich notwendiges Element enthalten ist, oder — naiv ausgedrückt — es brauchte zwischen Licht und Finsternis überhaupt kein Streit zu entstehen. Die Emanation des Lichtes, des *Hajje*, kann sich bis in die äusserste Finsternis, bis ins Chaos hinaus erstrecken, ja die äusserste Finsternis selbst gehört mit zum einheitlichen Universum. Die Kräfte dieser Finsternis haben ihre Quelle und ihren Ursprung im Lichte, man könnte sagen, sie haben ihre vom Leben gestellte Aufgabe an dem Orte, wo sie sich befinden. Es ist der eigene Plan des Lebens, Welten zu erschaffen, d. h. Sphären unter und über der höchsten Sphäre, der Welt des reinen Geistes, der Heimat des Lebens, der Stätte des Lichtes. Daher ist auch der Herrscher über das Chaos, der bald *Ur*,²⁴ bald *Ruha*²⁵ genannt wird, an sich

kein böses Prinzip; auch sind die am nächsten innerhalb und über dem Chaos befindlichen Planeten, »die Sieben«, *Šebiahe*,²⁶ an ihrem gegebenen Platze keineswegs als feindliche Mächte zu beurteilen. Um das mandäische Weltbild reproduzieren zu können, muss man sich sogar zuerst die Emanationsserie vom Leben aus bis zur äussersten Finsternis als vollzogen denken, bevor man daran geht, das Geschehen in dieser schon vollendeten Emanationsserie zu betrachten, das zum Bösen sowie zum Leiden, zur Gefangenschaft und zur Unterdrückung des Lichtes in der Welt der Finsternis Anlass gibt.

Denn ein solches Geschehen erfolgt. Worin besteht es? Es kann ganz einfach durch das Wort »*Sündenfall*« wiedergegeben werden. Der Sündenfall besteht darin, dass eines von diesen vom Lichte ausgegangenen Geisterwesen sich von der Gemeinschaft mit dem Leben »abgetrennt« hat und nunmehr — um die Worte des Johannes-Evangeliums zu gebrauchen — »seine eigene Ehre sucht«, seine Tätigkeit auf Grund seiner eigenen Kräfte fortsetzt. In diese Rolle wird oft der *Ptahil* genannte Demiurg eingesetzt. Bezeichnend ist das Epitheton, das er trägt: »Des Glanzes bar, vom Lichte abgeschnitten (*ziw hassir u-nehor pesik*).²⁷ So heisst es z. B. in *Ginza Jamina X* (240, 241): »(Ptahil) schuf Schöpfungen und bildete Stämme (ausserhalb) des Lebens, die mit dem Leben nicht übereinstimmen. Er wurde 'des Glanzes bar, vom Lichte abgeschnitten' genannt. Er schnitt die Stämme (*scil.* der Geister) in der Welt der Finsternis (vom Lichte) ab, so dass sie abgeschnitten sind.«

Dieser *Ptahil*, oder wie er nun genannt werden möge²⁸ (denn die Namen sind auch hier wie überall fliessend), ist also gleichzeitig sowohl Demiurg als auch das Haupt und der Vertreter, der Vater, der gefallenen Menschengeister. Der Schwerpunkt in den verschiedenen Darstellungen der Entstehung des Bösen wird, genau besehen, eher in die Geschichte des Menschenheitsorganismus als in die Schilderung der Emanationsstufen des Universums verlegt. Wie gestaltet sich nun die Entsprechung Welt — Mensch von diesem Gesichtspunkt aus? Der Emanation entspricht im

Menschheitsorganismus der Begriff »*Hinabsteigen*«. Der Menschegeist durchläuft eine abwärts geneigte Bahn vom Höchsten bis zum Niedrigsten. Entsprechend der früher erwähnten Typologie des Gesamtorganismus kann dies auf verschiedene Weise dargestellt werden, nämlich sowohl als ein Hinabsteigen des Urmenschen als typisch für das Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes als auch als das Hinabsteigen der Hüter des Zeitalters als typisch für das Fortlaufende, Periodenweise dieses Hinabsteigens, oder schliesslich ganz einfach als das Hinabsteigen des individuellen Menschegeistes.

Es ist wichtig, im Auge zu behalten, dass nach der mandäischen Auffassung dieses Hinabsteigen nicht von vorn herein irgendeinen »Fall« in sich beschliesst. Das Hinabsteigen des Urmenschen bedeutet nicht, dass er gefangen werde und wieder erlöst werden bzw. sich selbst erlösen müsse. Es wird klar und deutlich ausgesagt, dass der nichtgefallene Menschegeist, auch wenn er auf seiner Wanderung bis zu *Šebiahe* (den Planeten, der Sternwelt, dem Kosmos) oder noch weiter bis zum Chaos, der Welt der Finsternis, zu *Ur* und *Ruha* hinabgelangt, nicht *dadurch* von der Gemeinschaft mit dem Leben, mit den höheren *Utre*, abgeschnitten ist. Obgleich er hinabgestiegen ist, hat er dennoch nicht die Wohnung des Lichts (*dawra d-nehora*), das Haus des Lebens, d. h. die oberste Sphäre, verlassen.²⁹ Dieses Hinabsteigen dient, wie es scheint, einer Art Vollendung des Menschegeistes. Es ist eine Arbeit, eine Aufgabe, die ihm vorgelegt wurde, und auf dieses Hinabsteigen folgt ein *Emporsteigen*, ein Wiederemporstiegen zum Hause des Lebens. Durch das Hinabsteigen und das Wiederemporstiegen ist ein Resultat erreicht worden, das darin Ausdruck findet, dass der Wiederemporgestiegene »Sieger« (*zakja*) genannt wird und eine Krone (*kelila*) sowie einen Tron (*kurseja*) erhält.

Eine nähere, bestimmtere Erklärung dieses Ergebnisses dürfte man nicht gerade mit Leichtigkeit aus den Texten herauslesen können. Aber es will scheinen, dass ein wesentliches Moment des erreichten Resultates darin besteht, dass der Menschegeist

(*nešimta*) eine Seele (*ruha*) und wohl auch eine bestimmte körperliche Gestalt (*demu faḡre*) erhalten hat. Es ist also eine Art Ausgestaltung und Vervollkommung, eine gesammelte Erfahrung gewonnen worden.

Bezeichnend ist, dass dem hinabsteigenden Urmenschen, bzw. dem Wächter des hinabsteigenden Zeitalters, die Aufgabe zugeschrieben wird, »dem Hause des Lebens« oder »dem Leben« in allen Teilen (Sphären) des Universums »Stämme zu verbreiten«. Die Stämme, d. h. die Kategorie von Geistern, die ein solcher *naṭar dara*, ein sog. verbreitender Uthra (*Uṭra mešarhebana*)³⁰ verbreitet hat, steigen mit ihm, bei seinem Emporsteigen, zum Hause des Lebens empor.

Ungefähr so sieht die Sache aus abgesehen vom »Sündenfall«. Der Sündenfall besteht, wie schon angedeutet, vom Standpunkte des Menschengestes aus in einem Sich-abschneiden vom Lichte, einem Aufheben der Gemeinschaft (*lawpa*) mit dem Leben, das der hinabsteigende Geist auf seiner ganzen parabolischen Bahn besitzen sollte.

Auf Grund vorhandener Texte exakt anzugeben, wie man sich das Zustandekommen dieses Sündenfalles vorstellen soll, bereitet beträchtliche Schwierigkeiten. Es mag dennoch erlaubt sein, die sich darbietenden Fragen vorzulegen und wenigstens eine versuchsweise Lösung zu geben.

Eine Frage ist es: Auf welcher Stufe des Hinabsteigens eines fallenden Menschengestes — ziemlich deutlich ersieht man, dass nicht von allen Menschengestern angenommen wird, dass sie fallen — ist der Fall erfolgt? Mit dem Sündenfalle hängen die irdische Welt, *Tibil* (vom jüdischen *Tebel*), die in diesem Zusammenhang oft, wie BRANDT³¹ hervorhebt, als die Welt (*alema*) κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird, sowie die Schöpfung des irdischen oder körperlichen *Adam* und *Hawwa* so eng zusammen, dass man in erster Linie zu der Ansicht geneigt ist, dass die Mandäer in Übereinstimmung mit der Darstellung des Alten Testaments den Sündenfall als durch Adam geschehen auffassten. Aber diese Annahme ist nicht zutreffend. Der Sündenfall erweist sich deutlich als vor-

irdisch. Die nächste Frage ist: Welche Rolle spielt dann *Tibil*? *Tibil* ist nicht eine direkte Schöpfung des gefallenen Menschengeistes bzw. des sich vom Leben und Lichte »abschneidenden« Demiurgen *Ptahil* oder *Behak*, sondern bezeichnet vor allem das Ergebnis eines misslungenen Versuches einer solchen Schöpfung, einen Versuch, der teilweise dadurch vereitelt wurde, dass das *Erlösungswerk* des Lebens und des nicht gefallenen Teiles der Menschengeister schon begonnen hatte. Es ist allerdings eine Wohnung der Finsternis, in welcher der Erste der gefallenen Geister, der *Böse* (*Biša*),³² diese Geister mit den Daseinsformen der *Šebiahe* und des Chaos zu identifizieren sucht. In dieser Wohnung herrschen Lüge, Falschheit, List, Betrügerei und Finsternis. Aber das Licht ist auch in diese Welt gekommen, und zwar schon im Urvater der in *Tibil* sich gestaltenden oder gestalteten Menschen, d. h. Adam. Der 'körperliche Adam' (*Adam de faḡre*) ist die direkte Schöpfung des Demiurgen,³³ also der Exponent der irdischen Gestaltung des vom Lichte abgeschnittenen, vom Leben getrennten Menschengeistes. In diesen, heisst es mitunter, hat der Demiurg oder der Böse eine Seele von seiner Seele³⁴ niedergelegt. Aber schon in diesem körperlichen Adam ist eine Potenz des mit dem Leben verbundenen geistigen Menschheitsorganismus, *Adaḡas*, der verborgene Adam, enthalten. Schon zu diesem, Adam mit seinem weiblichen Gegenpart *Hawwa*, kommt die herabsteigende Erlösergestalt, der Bote, der oft mit dem Urmenschen oder mit einem Wächter des Zeitalters identifiziert wird, zu ihm kommt »die Stimme vom Hause des Lebens«.³⁵

Ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache liegt ohne Zweifel in den Texten vor, in denen gesagt wird, dass *Tibil* dadurch entstand, dass *lebendes Wasser* (*maiḡa haḡje*) vom innersten Jordan (*jardena gawwaja*) im Hause des Lebens zu dem chaotischen Wasser (*maiḡa taḡme*), gesendet wurde, ferner dadurch, dass lebendes Feuer (*iššaḡa haḡjeḡa*) in das verzehrende Feuer (*iššaḡa ekilta*) hinabgelassen wurde und dadurch, dass göttliches Brot (*piḡta*) in die Wohnung der Finsternis hinabgeführt wurde.³⁶

Ebenso ist es, wie es scheint, eine einhellige Tradition, dass

Adam und Hawwa sowie Adams ganze Generation oder irdisches Zeitalter erlöst wurden, d. h. zum Hause des Lebens als Sieger emporstiegen. Diejenigen, welche hier in *Tibil* auf diese Weise der Stimme des Lebens gelauscht haben, zur Erkenntnis ihres himmlischen Ursprungs erwacht sind und wieder die Verbindung mit dem Leben geknüpft haben, werden *behire zidka*, »die von erprobter Gerechtigkeit« genannt.³⁷ Dies ist auch der technische Ausdruck für die Mandäer, parallel zu dem von mir nachgewiesenen Ausdruck »'anše ha-'ămuna« der jüdischen Mystik.³⁸ Die Menschengeister der ersten Generation waren alle nach mandäischer Auffassung Mandäer.

Diese Tradition ist nun als ein konstitutives Element der in der von REITZENSTEIN analysierten, vorgeblich alten 'Apokalypse' vorhandenen Lehre von den vier irdischen Zeitaltern enthalten, welcher Lehre wir auch an andern Stellen als in dieser Apokalypse, und zwar sowohl in dem *Ginza* als auch im *Johannesbuche*, begegnen.³⁹ Diese Zeitalter, die durch ihre »Häupter« vertreten werden (das Haupt des Zeitalters, auf mandäisch *reša-d-dara*, ist hierbei sorgfältig von dem früher genannten Ausdruck »Hüter des Zeitalters«, *naṭar dara* zu unterscheiden), sind folgende: 1.) Adams Zeitalter, in dem alle Geister mit ihren vermutlich durch ihr Erdendasein erworbenen Seelen wieder zum Lichte emporsteigen; 2.) *Rams* und seiner Gemahlin *Ruds* Zeitalter, in dem gleichfalls alle erlöst wurden; 3.) das durch *Šurbaj* und *Šarhabel* repräsentierte Zeitalter, das ebenso vollkommen die Verbindung mit dem Leben wieder anknüpft, und schliesslich 4.) das vierte Zeitalter, dessen Haupt *Nu* (= Noah) oder *Šum bar Nu* (Sem, Noahs Sohn) ist.⁴⁰

Erst mit dem vierten Zeitalter tritt eine Periode ein, in der ein immer grösserer Teil der gefallenen Menschengeister sich mit den Mächten der Finsternis identifiziert, mit dem Götzendienst, mit dem Bösen, so dass sie nicht länger für die Stimme des Lebens oder für die Predigt des Erlösers, des Boten, des Hüters, zugänglich oder empfänglich sind.

In dieser Tradition wird nämlich jede Generation mit einem

bestimmten Namen einer Erlösergestalt verknüpft. Der Bote des ersten Zeitalters war *Manda d-Hajje* oder *Adakas-Ziwa*, der des zweiten war *Hibil*, der des dritten *Šitil* und der des vierten *Enoš*. Charakteristisch für die Einstellung des Mandäismus zum Judentume seiner Zeit ist, dass die eigentliche siegende Kraft des Bösen in *Tibil* mit dem im vierten Zeitalter erfolgten Aufbau von Jerusalem und von Jerusalems Tempel verknüpft wird, und dass man den Sieg des Enoš mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels erwartet.⁴¹

Durch REITZENSTEINS Untersuchungen ist es ja allbekannt, dass von *Enoš* berichtet wird, er sei zu Pilatus' Zeit in Jerusalem erschienen, habe sich geoffenbart und dortselbst Anhänger gewonnen, wobei dieses Hervortreten in gewissen mandäischen Traditionen mit Johannes dem Täufer zusammengestellt, und es angegeben wird, die Anhänger des Enoš seien von den Juden getötet und Jerusalem zur Strafe dafür zerstört worden. Früher wurde erwähnt, dass man in der ältesten apokalyptischen Fassung mit der Zerstörung Jerusalems den vollständigen Sieg des Enoš erwartete. Dieser volle Sieg wurde dabei unzweifelhaft mit der Erwartung einer Weltkatastrophe verknüpft, bei der alle gefallenen Geister, die erlöst wurden, endgültig wieder zum Hause des Lebens emporsteigen sollten. Dadurch sollte das Drama des Falles und der Erlösung beendet sein.

Die mandäischen Schriften versetzen uns jedoch in ihrer gegenwärtigen Form in eine Zeitperiode, in der mit der Erwartung einer Weltkatastrophe im Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems gespielt wurde. Diese Erwartung lebt doch immer und wird später wohl mit andern geschichtlichen Ereignissen wie z. B. mit dem Auftreten Mohammeds verbunden. Übrig bleibt jedoch unausrottbar die Lehre von dem definitiven Ende eines Fall- und Erlösungsdramas, von einer Zeit der letzten Vollendung, die der Tag des Gerichts (*jom dina*),⁴² der Tag der Erlösung (*joma-d-purkana*),⁴³ die Auferstehung (*ḵajjamta*)⁴⁴ genannt wird. Dann ist das Mass der Welt voll. Interessant ist dabei der Satz, dass der Tag der Vollendung nicht kommen kann, bevor das *kanna* (Mass,

Behälter) der Geister nicht voll ist.⁴⁵ Dies erinnert an die jüdisch-mystische Vorstellung (die auch in den Midraschen und im Talmud erhalten ist), der Messias könne nicht kommen, bevor alle Geister, die in *Guf* sind (d. h. an dem Orte, wo die Geister weilen, die auf die Annahme einer körperlichen Gestalt warten), auf der Erde nicht geboren werden, um nach Ablauf ihrer irdischen Bahn wieder in ihre Wohnung zu Gott zurückzukehren. Die mandäische *kanna* wird in den Texten mit *lawpa* (der Gemeinschaft), mit dem himmlischen Ursprungsorte,⁴⁶ mit dem grossen ersten Vaterhause (*beṭ ab rabba kaḏmaja*,⁴⁷ gleichgestellt und sogar mit »dem Vater aller Uṭre«⁴⁸ identifiziert und zwar ganz folgerichtig, da ja dieser letztere in sich alle Geister beschliesst. Der mandäische Satz bedeutet also, dass die Vollendung nicht kommen kann, bevor alle Geister die ihnen bestimmte parabolische Bahn nicht durchlaufen haben und in ihre Urheimat zurückgekehrt sind.

Wie erwähnt wird dieser Tag der Vollendung der Tag des Gerichtes *und* der Tag der Erlösung genannt. Er ist der Tag des Gerichts für alle die Geister, die sich in ihrem Erdenleben von der Stimme des Lebens abwandten und auf sie nicht hörten, sondern den Trank (*mambuha*) der *Šebiahe* und des *Ur* tranken und deren Brot assen, d. h. sich mit der Welt der Finsternis identifizierten, falschen Religionen anhängen und dem Bösen und dem Verderben verfielen.⁴⁹ Er ist der Tag der Erlösung, der Zeitpunkt der Befreiung der gefallen Geister, die hier auf Erden der Stimme des Lebens lauschten, *kuṣṭa* (die Wahrheit in technischem Sinne), das Brot des Lebens (*pihta*) und den Trank des Lebens (*mambuha*) empfangen, die gleichbedeutend sind mit der Lehre der Wahrheit und der Sprache des Lebens und symbolisiert werden durch die dem mandäischen Kulte eigenen Handlungen, nämlich durch die wiederholte Taufe (*maṣbuṭa*), die sakramentalen Mahlzeiten, das Verabreichen und Entgegennehmen von *kuṣṭa*, (der Wahrheit, d. h. das Ausstrecken der rechten Hand des Priesters und ihr Ergreifen durch den Kultteilnehmer); der Tag jener Geister, die wieder die Verbindung (*lawpa*) mit dem Hause des Lebens und mit dem Hause des Lebens und mit dem geistigen Mensch-

heitsorganismus geknüpft haben, die symbolisiert ist im *lawpa* des Kultes, d. h. in der Gemeinschaft derjenigen, welche *kuṣṭa* empfangen haben, Kuṣṭa-Brüder sind und eine geistige Einheit bilden.⁵⁰

Durch diese Auferstehung der Erlösung oder des Lebens ist für die einstmals gefallenen Geister die ursprüngliche *lawpa*, die Gemeinschaft, die innige Wesenseinheit mit dem Leben wieder errichtet worden, die *lawpa*, welche im Gegensatz zu dem durch den Sündenfall erfolgten Sichabschneiden vom Lichte *lawpa d-leṭ beh pesaḳa* (die Gemeinschaft, in der es keine Loslösung gibt) genannt wird.⁵¹

Wichtig ist, dass der Ausdruck »Auferstehung«, *ḳajjamta*, der für diese Vollendung angewendet wird, in sprachlicher Beziehung deutlich dem im Neuen Testamente üblichen ἀνάστασις entspricht, während im rabbinisch-jüdischen Sprachgebrauche dieses Wort nicht vorkommt oder eigentlich wohl mit Absicht daraus verbannt ist. Anstatt *ḳajjamta* wird ja hier *tēḥijjat hammetim* (die Auferweckung der Toten) gebraucht.

Bevor der eigentliche Inhalt des mandäischen *ḳajjamta* bestimmt werden kann, ist jedoch das Problem des Schicksals der individuellen Menschengeister nach dem irdischen Tode zu berühren. Bekannt ist, dass die mandäischen Schriften, und zwar besonders diejenige, welche sich speziell mit dem Tode und dem Schicksal der Toten befasst, *Ginza Semala*, viel von den verschiedenen Wachtorten (*maṭṭarta*, plur. *maṭṭarata*)⁵² sprechen. Mit Ausnahme der Vollkommenen, die von dem Aufenthalte in den *maṭṭarata* gänzlich befreit werden, kommt der Tote nach einem dieser Wachtorte, je nach dem Leben, das er auf Erden geführt, je nach der falschen Religion, der er angehört hat, u. s. w. *Diese maṭṭarata sind nicht Straforte im gewöhnlichen Sinne*, sondern eher anfänglich in den meisten Fällen ein illusorisches Paradies, die Erfüllung der von den verirrtten Geistern hier auf Erden erträumten oder verheissenen Glückseligkeit. Aber die *maṭṭarta* wird früher oder später für den Toten deshalb zum Strafort, weil er findet, dass seine Träume und Vorstellungen, an die er geglaubt

hat, Trug gewesen sind und er hier anstatt der erträumten Befriedigung Qualen, Hunger und Durst leiden muss.⁵³ In diesen *maṭṭarata* wird der Tote bis zum Tage der Auferstehung festgehalten. Aber es ist die Voraussetzung, dass etliche der in den *maṭṭarata* Festgehaltenen endlich wohl erlöst werden sollen, wogegen andere, die ganz im Bösen Versunkenen, den zweiten Tod sterben müssen.⁵⁴ Die *maṭṭarata* werden an einigen Stellen als acht an der Zahl angegeben.⁵⁵

Die gläubigen und vollkommenen Mandäer, die hier auf Erden an das Leben geglaubt (*hajmen*) haben, werden nach dem Tode vom Erlöser, vom Befreier (*parwanka*) empfangen. Dieser führt sie an den verschiedenen *maṭṭarata* vorbei zu der Wohnung (*hekela* oder *endrona*) im Hause des Lebens, die ihnen das Leben oder der Bote bereitet hat.⁵⁶ Sie gehen vom Tode direkt ins Leben hinüber und kommen nicht vor irgend ein Gericht. Dieser Übergang heisst *massikta*, das Emporsteigen. Er wird im Kulte durch *massikta*, die Totenfeierlichkeit, die Totenmesse, symbolisiert, durch die der verstorbene Mandäer geehrt wird.⁵⁷ Bei dieser darf keine Trauer oder Totenklage vorkommen, denn das Emporsteigen zum Lichte ist ein Ding der Freude, das Dasein des Emporgestiegenen im Hause des Lebens ist ein Dasein der Freude. Ein oft vorkommender Ausdruck für die Wohnung des Emporgestiegenen ist »der Ort der Freude« (*atera d-haduta*).⁵⁸

Wie wird nun der Gedanke an *kajjamta* und jüngstes Gericht mit einem solchen individuellen Emporsteigen und individuellen, fortschreitenden Gericht vereint? Als Antwort dürfte sich ergeben: *kajjamta* im eigentlichen Sinne ist die Zurückführung des ganzen Menschheitsorganismus als solchen zum Hause des Lebens, sie ist die Vollendung, in der keine Teile dieses Menschheitsorganismus, des Stammes der Geister, länger von der Gemeinschaft mit dem Leben abgeschnitten sind. Das letzte Gericht jedoch bringt, wie gesagt, für die Gerichteten einen zweiten Tod.

Es bleibt aber noch die Frage übrig: Wie kann ein zweiter Tod, ein endgültiger Tod, vereinbar sein mit der Zurückführung des Menschheitsorganismus zu der ursprünglichen Reinheit und

Gesamtheit, die natürlich nicht mit dem Gedanken an eine Dezimierung des Stammes der Geister verknüpft werden kann? Diese Frage dürfte man folgendermassen beantworten können: Der zweite Tod bedeutet allerdings den Tod der betreffenden Individuen, aber nicht auch den Tod des in ihnen hinabgestiegenen Geistes, sondern nur eine definitive Lostrennung dieses Geistes von der individuellen Persönlichkeit, von der Seele und der körperlichen Gestaltung. Dieser Geist geht wieder in 'nacktem' Zustande zu dem Gesamtorganismus zurück, d. h. bei der *kajjamta* steht der Geist da ohne Erinnerung an das Hinabsteigen und Emporsteigen; es ist, als ob er keines der beiden mitgemacht hätte. Er kann kein Kleid (*lebuš uštela*) des Lichtes, des Glanzes und noch weniger eine Krone und einen Tron erhalten. Für die Erlösten dagegen soll die Auferstehung ausdrücklich in der völligen und ewigen Vereinigung des Geistes mit der Seele bestehen. Als Beispiel sei *Ginza Semala*, III, 38, angeführt. Die Seele (*ruha*) sagt dort zum Geiste (dem in einem Individuum verkörperten Geiste) : »Bei deinem Leben, meine Schwester, führe mich mit dir, wenn du dahingehst (nämlich nach dem Hause des Lebens)«. Der Geist (*nišma*) antwortet: »Wie soll ich dich mit mir führen, wo du eine lügenerische Seele bist? ... Wie soll ich dich mit mir führen, mein Bruder, wo der Mann der Wage aufgerichtet dasteht, ... der er Werke und Lohn wägt ... und die Seele mit dem Geiste zusammentut ...« Die Seele sagt: »Führe mich mit dir bis (dahin wo) die Wage aufgerichtet ist. Dann mögen sie mich auf die Wage bringen, Werke und Lohn hineinbringen. Wenn sie mich beim Wägen vollkommen (*šalmana, šalmane*) befinden, mögen sie die Seele mit dem Geiste zusammenbringen. Wenn sie mich beim Wägen minderwärtig (*hassirana*, von mangelhaftem Masse) finden, so mögen sie mich hinter dir abschneiden.« Nachdem die Seele gewogen worden ist, sagt sie: »Sie fanden mich beim Wägen vollkommen«. Und das Stück endet mit den Worten: »Wie freut sich der Geist, dass sie die Seele mit dem Geiste zusammenbrachten. Das Leben stützte das Leben, das Leben fand das Seinige

(*hajje aška dilon*, vgl. Jn 1¹¹ u. ö.). Und das Leben ist siegreich (*zakin*)».

III.

Zuletzt möchte ich auch auf eine eigentümliche bisher nicht beachtete Parallele der jüdisch-palästinischen Tradition zu den oben (S. 8 [i orig. = text vid datortextens fotnot 7 och 8]) angeführten Vorstellungen von Enoš hinweisen. Diese Parallele ist zuerst in dem ältesten bekannten Dokument der eigentlichen jüdischen Mystik belegt, nämlich in *III Henoch*, und dürfte als die bisher stärkste Stütze für die Annahme einer palästinischen oder mit Palästina eng benachbarten Verankerung der mandäischen Traditionen aufzufassen sein. Die Tradition, auf die hier hingewiesen werden soll, nimmt ihren Ausgang von Adams und Evas Sündenfall, der durch ihre Vertreibung aus dem Paradiese bezeichnet ist, und will so wie die mandäische hervorheben, dass die erste Generation trotz ihres Falles für das himmlische Leben empfänglich war. Sie gewahrten, heisst es, den Glanz (*ziw*) von Gottes *Šekina* (man vergleiche das mandäische Epitheton *ziwa*, den Glanz, des Erlösers, des Boten) und daher konnte nichts Böses über sie Macht gewinnen. So ging es in den folgenden Generationen weiter (Generation oder Zeitalter heisst auch in der jüdischen Mystik *dor*, aramäisch *dara*, also unter Anwendung des genau mit dem mandäischen *dara* identischen Ausdruckes), bis eine Generation kam, in der die Menschen zum Götzendienste abfielen. Da wurde ihnen der Glanz der *Šekina* und mit diesem auch der Bote (hier Henoch) entzogen.

Auch in dieser jüdisch-mystischen Tradition gibt es ein Haupt des Zeitalters. Dieser — und das ist für uns das eigentliche Entscheidende — heisst *Enoš*. Aber dieser Enoš, der also keine Erlösergestalt, sondern das Haupt des Zeitalters ist, wird obendrein als das Haupt der Götzendiener» (*roš 'oběde 'ăboda zara*)⁵⁹ dargestellt. Also ist aus dem Vertreter des Guten (wie im Mandäismus) das Oberhaupt des Bösen geworden.

Man kann nicht umhin, in dieser Metamorphose eine gegen-

sätzliche Einstellung zu erblicken. Denn in den rein innerjüdischen Traditionen fehlt jede Voraussetzung um Enoš als das Oberhaupt der Götzendiener, d. h. der von der jüdischen Religion Abgefallenen oder ihr Feindlichen darzustellen. Die alttestamentliche Stelle, an der uns der Name Enoš begegnet, enthält im Gegenteil einen natürlichen Ausgangspunkt für die mandäische Tradition, nach welcher Enoš die Kenntnis von der Gottheit, vom Leben vermittelte (1 Mos. 4:26). Denn hier wird ja eigentlich ausgesagt, dass die Zeitgenossen des Enoš Kenntnis vom heiligen Gottesnamen JHWH erhielten und von da an diesen anzurufen begannen. Enoš, der also nach älterer jüdischer Auffassung in keinerlei Weise mit dem Gedanken eines *Abfalles* von JHWH verknüpft werden konnte, muss mit einem solchen Abfalle erst dadurch in Zusammenhang gebracht worden sein, dass die jüdische Tradition von einem als verhasst aufgefassten Kreise von Traditionen Abstand nahm und zu ihm in Gegensatz geriet, einem Kreise, in dem Enoš gerade auf Grund früherer, besw. alttestamentlicher Aussagen als ein Vermittler der rechten Religion dastand. Das Vorhandensein eines solchen Kreises und derartiger Traditionen wird nun eben durch die mandäischen Texte dargelegt.

Beispiele solcher durch eine gegensätzliche Einstellung verursachter Metamorphosen finden sich reichlich nicht nur in der Religionsgeschichte überhaupt, sondern ganz besonders und durchgehend sowohl im Judentume als auch im Mandäismus. Als anschauliche Beispiele mögen folgende angeführt werden. Zunächst eines aus der Entwicklung der jüdischen Tradition. Wir haben soeben berichtet, wie in der älteren jüdischen Mystik Henoč als der mit dem göttlichen Dasein in der Welt (*Šekina*) verbundene Bote dargestellt wurde. In dem gegen diese jüdische Mystik allmählich immer feindlicheren rabbinischen Judentum, wie wir es z. B. bei den *Amoraim* (den jüdischen Gelehrten des dritten und der folgenden Jahrhunderte) finden, wird bei dieser gegensätzlichen Einstellung gerade Henoč immer mehr verächtigt. Das geht so weit, dass er im Gegensatz zu der alttestamentlichen Stelle in 1 Mos., 5: 22-24, die besagt, Gott habe ihn

aufgenommen weil er in hervorragendem Masse ein mit Gott Verbundener war («er wanderte mit Gott»), für diese Antimystiker einer wird, den Gott von der Welt losriss, weil er abgefallen war! Ein zweites Beispiel: Im Mandäismus werden, wie bekannt, oftmals die jüdischen und später auch die christlichen heiligsten Namen und Benennungen ins gerade Gegenteil umgewandelt. So ist *malaka* (Engel) bei den Mandäern die Bezeichnung für »Dämon«, *ruha d-kuḏša* (der Heilige Geist) wird zur prima instigatrix der falschen Religion u. s. w.

Man dürfte nach dem im vorhergehenden Gesagten berechtigt sein, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass wir in der jüdischen Henoch-Mystik und in der mandäischen Enoš-Mystik (bezw. derjenigen Enoš-Mystik, von der die mandäische ausgegangen ist) Traditionen zweier Kreise zu sehen haben, die in ihrer Grundanschauung nahe verwandt und irgendeinmal mit einander in näherer lokaler Verbindung gestanden haben. Da ferner die mandäische Enoš-Mystik und die mandäischen Quellen überhaupt den eigentümlichen Doppelcharakter aufweisen, dass sie einerseits deutliche Spuren eines scharfen Gegensatzes zu den jüdischen Kreisen ihrer Zeit zeigen, andererseits aber einen bedeutenden Grundgehalt an jüdischen und jüdisch-mystischen Namen, Ausdrücken und Vorstellungen besitzen (Adam, Eva, Abel, Seth, Enoš, *Šekina*; *Ikkara* = hebr. *Kabod*, Herrlichkeit; *Nešimta* für »den Geist«, *Tibil*, *Arqa* als Name einer irdischen Sphäre), so dürfte dieses Verhältnis nicht leicht in einleuchtender Weise anders erklärt werden können als dadurch, dass die mandäischen Traditionen auf eine mit dem Judentum nicht nur in nahe Berührung gekommene sondern geradezu von Anfang an im Judentume verankerte Sektenbildung zurückweisen, welche sich später von ihrem jüdischen Zusammenhang freimachte oder von der Judentum ausgeschlossen wurde und später immer mehr die Juden als Erzfeinde betrachtete. Und da *III Henoch* die Kenntnis einer mit der mandäischen im wesentlichen identischen Enoš-Mystik voraussetzt, können Zeit und Ort einer derartigen innerjüdischen Ursprungsperiode des Mandäismus allerspätestens ins erste christ-

liche Jahrhundert und nach Palästina oder dessen unmittelbarer Nähe (die Gegenden jenseits des Jordans) verlegt werden. Diese Schlussfolgerungen würden also mit denjenigen übereinstimmen, zu welchen LIDZBARSKI, BULTMANN,⁶⁰ und mit ihnen BEHM von ganz andern Voraussetzungen aus gelangt sind.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass H. H. SCHAEFER im Prologe zum Johannes-Evangelium Spuren einer Enoš-Mystik zu finden glaubte, die in erster Linie vom Jüngerkreise Johannes des Täufers überliefert worden ist.⁶¹ Ohne die soeben angeführte Stelle aus *III Henoch* und die sonst nachweisbaren direkten Frontstellungen gegen die Enoš-Mystik zu kennen, schliesst SCHAEFER aus seiner Untersuchung auf eine für den Forscher immer mehr hervortretende sektiererische Strömung der nachexilischen jüdischen Religion, die sowohl für die mandäische als auch für die von ihm angeführte Enoš-Mystik den gemeinsamen Ausgangspunkt bildete.⁶²

Fotnoter:

¹ H. PETERMANN, *Thesaurus s. Liber magnus vulgo »Liber Adami« appellatus opus mandæorum summi ponderis*, Lipsiæ 1867. M. LIDZBARSKI, *Der Ginza oder der grosse Schatz der Mandäer, übers.*, Göttingen 1925. J. EUTING, *Kolasta*, Leipzig 1867. M. LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien, mitgeteilt, übers. und erklärt*, Berlin 1920. M. LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer. I. Text*, Giessen 1905, II. *Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Giessen 1915.

² Vgl. M. NORBERG, *Onomasticon Codicis Nasaræi, cui Liber Adami Nomen*, Lond. Goth. 1817 und die betreffenden Verzeichnisse und Register in LIDZBARSKIS Ausgaben.

³ Zu den diesbezüglichen Fragen siehe die ausgezeichnete Schrift von Prof. JOH. BEHM, *Die mandäische Religion und das Christentum*, Leipzig 1927.

⁴ In der späteren Entwicklung, wo die schöpferische Kraft seit langem versiegt ist, macht sich der Versuch, sekundär eine gewissere äussere Systematik zu erarbeiten merkbar. So in dem »*Diwan*« (*Mandäischer Diwan ... mitgeteilt von J. EUTING, Strassburg 1904*).

⁵ *Die Gnosis*, S. 18.

⁶ a. a. O. ib.

⁷ *Ginza Jamina (= GJ)* V. 1 Peterm. 152. 9, 13 verglichen mit 152.15 (sowohl der grosse Mana als der emanirte Sohn werden Mana genannt) u. ö. Siehe auch LIDZBARSKI, *Der Ginza*, S. 65 Anm. 1 und ODEBERG, *The Fourth Gospel*,

p. 173, n. 2.

⁸ Siehe LIDZB. a. a. S. 613 b, sub »Stamm der Seelen« (auch *kanna d-nišmaṭa*).

⁹ *GJ X*, 245. 13-23.

¹⁰ Vgl. *GJ X*, 244. 5, 6.

¹¹ *GJ XV*. 6 (316. 6, 18, 19 von *Hibil*, 317. 2, 3 von *Šiṭil*).

¹² *GJ XI*, 257. 14, 15.

¹³ *GJ XI*, 249, 50 »Von den beiden Utras, meinen Brüdern, die meine Eltern sind.« »Šarhabel-Ziwa ... der treffliche Ratschläge erteilt seinen Brüdern, die älter sind als er, und auch seinen Brüdern, die jünger sind als er, die zusammen geschaffen wurden«. Vgl. *GJ IV*, 129, 130, L. 145, Anm. 5).

¹⁴ *GJ XVI*. 1.

¹⁵ *M. Lit.* S. 13 Anm. 3); Siehe LIDZBARSKI, *Der Ginza*, Register, sub »Gemeinschaft(lichkeit)« und besonders *GJ X*. 238-248.

¹⁶ *Johannesbuch* (= *M. Joh.*) 144. 10-12, *GJ III*, 101. 24 u. ö., *GJ V*.

¹⁷ Siehe LIDZB. *Der Ginza*, S. 599 (sub »Hibil«) *GJ XVI*. 1, *XVII*. 1.

¹⁸ *GJ X* vgl. LIDZB., *Der Ginza*, S. 239.

¹⁹ *GJ XIV* u. ö.

²⁰ *GJ IX*. 2.

²¹ Siehe W. BRANDT, *Die mandäische Religion*, SS. 24-34 und bes. *GJ*, III, Anf., *GJ X*, Anf.

²² z. B. *GJ IX*. 2. Auch »das fremde Leben (*hajje nukraje*)« u. a.

²³ *Contra Cels.* Vgl. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, S. 277 ff., LEISEGANG a. a. O. S. 169. — — — Die folgenden Hauptreihen der Emanationen werden bekanntlich »Zweites Leben (*haje tinjane*)« und »Drittes Leben (*hajje telitaje*)« genannt. Siehe z. B. *GJ XIII* Anf., *Ginza Semala* (= *GS I*. 2. (7. 8, 9), *M Joh.* 24. 16; 58. 6, 7, LIDZBARSKI, *Das Johannesb. der Mandäer*, II, SS. XXIII f.

²⁴ a. a. SS. XXVIII- XXX. und S. 250 sub »Ur«. Bes. oft in *GJ III*, IV und V. 1. In *GJ IV*. 4 wird Ur als »die grosse Schlange, deren Name Ur, Herr der Finsternis ist« (*hiwja rabba d-hu Ur mara-d-hašoka šumeh*).

²⁵ Siehe LIDZ. *Der Ginza*, S. 601 sub »Ruha«, *Johb. d. Mand.*, S. 249, sub »Ruha«.

²⁶ LIDZB. *Der Ginza* S. 613 und *Johb. d. Mand.* S. 249 sub »Sieben die«.

²⁷ Vgl. *GJ V*. 4; 194 »Ptahil, der des Glanzes bar, vom Lichte abgeschnitten ist, den das Leben ... von sich, aus seiner Gemeinschaft (*lawpa*) fortgelassen hat.«

²⁸ LIDZB. *Johb. d. Mand.* II S. XXVII f., *Mandäische Liturgien*, S. XXII, *der Ginza*, S. 601 sub »Ptahil«. Als Demiurg auch *Behaḳ* *GJ XIV*, 297) oder auch *Hibil* (*M. Joh.* 202-208, »Hibils Klage« LIDZB.).

²⁹ *GJ* III, 72. 4-14, XV, 314. 11 ff. Siehe auch ODEBERG, a. a. O. SS. 41 f. und vergleiche *Joh. Ev.* 3. 13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ... ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

³⁰ z. B. *GJ* X 241, 16 f., 20.

³¹ *Mand. Rel.* S. 64.

³² z. B. *GS* III. 1; 75 Ende. Auch »Drache« (*tannina*) ib.

³³ *GJ* X 241. 4 und weiter unten ib. »Nachdem Ptahil jene Welt geschaffen, baute er seinen Sohn Adam nach seiner Gestalt, und nach der Gestalt Adams wurde sein Weib Hawwa gebaut».

³⁴ Ib. ib. »Ptahil warf in ihn (Adam) eine Art Seele von seiner eigenen Seele».

³⁵ Ib. passim. z. B.. 243: »... Adakas-Mana, der aus dem verborgenen Orte gekommen, in Adam und sein Weib Hawwa gefallen war», 244 » Adakas-Mana, der kam und in ihn (Adam) gedrungen ist». Vgl. ib. die Worte der »Sieben»: »Sie sollen nicht die Rede des fremden Mannes hören». Ferner *GJ* V. 3, 179 II. 3, 66 V. 2, 175 f. XI 252 ff. und bes. *M Joh.* 52 »Sie schufen den Boten (*ašganda*) und schickten ihn zum Haupte der Generationen (d. h. Adam). Er rief mit himmlischer Stimme in die Unruhe der Welten hinein. Auf den Ruf des Boten erwachte Adam ...» und *M Joh.* 66.

³⁶ *M Joh.* 51 »Da brachten sie lebendes Wasser und schütteten es in das chaotische Wasser; sie brachten leuchtendes Licht und warfen es in die düstere Finsternis. Sie brachten den angenehmen Wind (*ziḳa bassima*) und warfen ihn in den wütenden Wind (*ziḳa mareda*). Sie brachten das lebende Feuer und warfen es in das verzehrende Feuer. Sie brachten den Geist, den reinen Mana, und warfen ihn in den nichtigen Körper». Vgl. *GJ* XIV. 297 sowie passim.

³⁷ *GJ* und *M. Lit.* sehr oft. Siehe LIDZB, *Joh. b. d. Mand.* II, S. 50 Anm. 3).

³⁸ Siehe ODEBERG, 3 *Enoch*, Part II, Seite 179.

³⁹ Siehe REITZENSTEIN, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* SS. 17 f. aber auch HÖLSCHER, *Urgemeinde und Spätjudentum* (vgl. unten S. 27).

⁴⁰ *M Joh.* 90 und 277. Merke besonders *M Joh.* 201: »Das erste Zeitalter gehörte nämlich ganz unsern Gemeinschaften (wörtlich: war ganz unsere Stämme = *kulleh šurbaṭan dilan hwa*). Das zweite Zeitalter gehörte ganz unseren Gemeinschaften. Das dritte Zeitalter gehörte ganz unseren Gemeinschaften. Das vierte Zeitalter war lauter Schlechtigkeit (*kulleh bišuta hwa*)» Auch *GJ* XVII. 1; 372 (Adam, Haupt des Zeitalters).

⁴¹ *GJ* I Ende, II. 1 Ende. REITZENSTEIN, *Mand. B. des Herrn d. Grösse* SS. 23 ff.

⁴² *GJ* II. 3; 66. 15 u. ö.

⁴³ *GJ* II. 1; 40. 24 Auch »Stunde der Erlösung».

⁴⁴ Aufrichtung. Siehe z. B. *GS* I. 2; 19. 2. »Dies ist die Šekina, die für dich, Adam, und dein Weib Hawwa vor dem gewaltigen, ersten Leben gegründet

ist, bis zum Tage, dem Gerichtstage, bis zur Stunde, den Stunden der Erlösung, bis zum grossen Tage der Auferstehung».

⁴⁵ Siehe *M Joh.* 264-270 (»Anosh-Uthras Bitte«). Vgl. LIDSB. *Johb. d. Mand.* S. 5 Anm. 4) zu S. 4. Man beachte dass die Anwendung auch dieses Wortes fliessend ist.

⁴⁶ *GJ XV.* 3.

⁴⁷ *GS XX I.* 1; 4-6.

⁴⁸ *GJ I;* 3. 12.

⁴⁹ *GJ IX.* 1; 228 Ende.

⁵⁰ Siehe BRANDT, *Die Mand Rel.* § 63, SS. 110-113.

⁵¹ *GJ X* 238. 10.

⁵² *GJ V.* 3, VI, *GS I.* 4 vgl. *GJ IX.* 1.

⁵³ *GJ V.* 3 ; 184 u. a.

⁵⁴ *moṭa tinjana*, z. B. *GJ IX.* 1; 225. 22 vgl. *GJ V.* 3; 187. 10.

⁵⁵ *GJ X* 210 »Ich habe dich an den sieben Wachthäusern des Todes vorbeigebracht, und vor den acht des Verderbens hattest du keine Angst und Furcht«. Siehe BRANDT, *Mandäische Rel.* S. 75.

⁵⁶ *GJ XI* 257. 18.

⁵⁷ Siehe BRANDT, *Mand. Rel.* SS. 81 f., *M. Lit.* S. 62 ff.

⁵⁸ z. B. *GS III.* 5 »Gehe, Geist, siegreich nach dem Orte, aus dem du gepflanzt wurdest, nach dem Orte der Freude ...»

⁵⁹ *III Henoch*, Kap. 5. 10 (in meiner Ausgabe).

⁶⁰ *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen* etc. (*ZtNW* 1925).

⁶¹ *Iranische Lehren* Kap. III (in REITZENSTEIN und SCHAEUER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*).

⁶² Für weitere, reichliche Parallelen zwischen der mandäischen Literatur und der frühen jüdischen Mystik (III Henoch) bitte ich auf mein Buch *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Part 1, SS. 64-77 verweisen zu dürfen.

Siehe auch M. GASTER, *The Asatir, The Samaritan Book of the »Secrets of Moses«* SS. 126-134.

Äusserst wertvolle Aufschlüsse zu den mandäischen Fragen und ihrer kritischen Behandlung werden von H. S. NYBERG in *Le Monde Orientale*, XXIII (1929), SS. 225-238 gegeben, scharfsinnige und tiefgehende Erörterungen von M. LAGRANGE in *Revue Biblique* 1927, 28 (*La Gnose Mandéenne et la tradition évangélique*. 1927 (xxxvi) SS. 321-349, 481-515; 1928 (xxxvii) SS. 1-36). Dazu die überaus wertvollen kritischen Bemerkungen von G. HÖLSCHER in *Urgemeinde und Spätjudentum (Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskapsakademi i Oslo 2. Hist.-fil. Kl. 1928 Nr. 4)*. Vgl. die Diskussionen zwischen PETERSON, REITZENSTEIN und LIDZBARSKI in *ZtNW* 1927 und 1928.