

THE HUNS

Decline and Succession
volume 5
part 1



Franz Altheim

BERSERKER

BOOKS



VORWORT

Mit dem fünften Band ist diese Geschichte der Hunnen abgeschlossen. Sein Vorwort wird folgerichtig zum Schlußwort des gesamten Unternehmens.

Von allen Vorgängern unterscheidet dieses sich durch seinen Umfang. Es sollte jedes Zeugnis herangezogen und nutzbar gemacht werden, soweit es die Sprachkenntnisse der Verfasser gestatteten. Dabei stellte sich heraus, daß die Masse des bisher Unverwerteten den Bestand des Bekannten übertraf. Zahlreiche Untersuchungen erwiesen sich als unumgänglich, keinem Exkurs durfte man aus dem Wege gehen. Die Ergebnisse haben denn auch über Früheres nicht unbeträchtlich hinausgeführt.

Eine Schlüsselstellung fiel den Hephthaliten zu. Ursprünglich ging es allein um das Muttervolk der europäischen Hunnen und ihrer Nachfolger; sie als solche erkannt zu haben war ein erster Schritt. Doch zusehends gewannen die Hephthaliten an eigenem Gewicht; ihnen mußten zwei Bände zugewiesen werden. Alanen und Soghder, früh- und spätsasanidische Kultur waren damit einbezogen, und wiederum ging es ohne ausführliche Erörterung nicht ab.

Von vornherein wurde der geistesgeschichtlichen Betrachtung Raum gewährt. Verbindung der Alanen und Hunnen mit den Anfängen des Heldenliedes, im ersten Band nur geahnt, bestätigte sich an Hand der arabischen Überlieferung. Gleichwohl hat die zweite Inschrift von Mchet'a, erstmals vollständig gelesen, auch uns überrascht. Nicht weniger tat es die Bedeutung der nestorianischen Mission für die Hephthaliten und ihre Nachbarn. Niemand hatte zuvor daran gedacht, diesem Volk eine kirchengeschichtliche Betrachtung zu widmen.

Der Herausgeber hat als klassischer Philologe begonnen, und dieser Disziplin hat er, über manchen Wechsel hinweg, sein Herz bewahrt. Ihm war es darum eine Befriedigung, daß die Übersetzungs- und Kontroverslitteratur der Nestorianer aus Merw Bruchstücke griechischer Philosophen erhalten hat. Verlorenes aus Demokrit, Theophrast und Porphyrios im Verfolg einer hunnischen Geschichte wiederzugewinnen, war das Letzte, darauf er glaubte hoffen zu dürfen.

Der vorliegende Band setzt das Begonnene fort und schließt es ab. Nochmals wird des sasanidischen Iran, aber auch der Alanen gedacht. Daß dabei die Datierung Kaniška's, des zweiten der Kūšān-Herrscher, abfiel, wird man hoffentlich begrüßen. Pythagoreisches und die Demokrit-Bruchstücke erwiesen sich in der kundigen Hand D. Kövendi's, eines Schülers K. Reinhardt's, als bedeutungsvoll für die Wiedergewinnung der Systeme. Ähnliches gilt von dem großen Stück aus Porphyrios' Christenschrift, was die Beurteilung von Origenes' Hexapla angeht. Neunzehn neue Bruchstücke Zenon's von Kition konnten dem bisher Gesicherten hinzugefügt werden.

Eine nochmalige Auseinandersetzung mit W. B. Henning oder mit O. Maenchen-Helfen war unnötig; man hat sich erneuter Erörterung nicht mehr gestellt. Wo Älteres vorgelegt wurde, geschah es nicht ohne Änderungen und Zusätze. In völliges Neuland hat uns die Reise nach Abessinien und in den Sudan (Oktober—November 1960) geführt. Mehrmaliger Aufenthalt in Ägypten und ein Hinweis G. Levi Della Vida's hat uns nochmals den wenig beachteten Annalen des melkitischen Patriarchen Eutychios zugewandt; auch diesmal stellte sich bei ihm — wie neun Jahre zuvor, bei der Festlegung von Zarathustra's Lebenszeit¹ — manches Neue ein.

E. Lozovan, der seit dem zweiten Band mitgearbeitet hat, und E. Schafraan sei für ihre Beiträge gedankt, deren Rang keiner Empfehlung bedarf. Anläßlich dieses dritten Beitrags E. Lozovan's sei unserer gegenseitigen Verbundenheit in grundlegenden Anschauungen dankbar gedacht. Auf die Nachträge in diesem und in den vorangehenden Bänden wird um ihrer Wichtigkeit willen ausdrücklich verwiesen.

¹ Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1954) 45 f.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Erstes Buch: Quellenfragen	I
Erstes Kapitel: Retractationes	3
1. Zeit und Sprache Kaniška's	3
2. Iordanes' Abstammung	25
3. Eine qumanische Siegellegende	28
Zweites Kapitel: Bruchstücke eines pythagoreischen Traktates aus dem Arabischen. Mit einem Kommentar von Denes Kövendi	32
Drittes Kapitel: Nestorianische Übersetzungen griechischer Philosophen	72
1. Die Demokritfragmente und ihre Stellung in Demokrits System. Von Denes Kövendi	72
2. Bemerkungen zu den Theophrastfragmenten. Von Olof Gigon	95
3. Zenon von Kiton: Neue Fragmente	96
4. Porphyrios und Origenes' Hexapla	100
Viertes Kapitel: Wörterverzeichnis aramäischer Inschriften und anderer Urkunden aus parthischer Zeit. Von Ruth Stiehl	110
Fünftes Kapitel: Eutybios' Annalen	126
Anhang: Homilien Kyrillos' von Alexandria und Severus' von Synnada, aus dem Äthiopischen	148
Zweites Buch: Aksümiten, Blemyer, Hunnen	155
Sechstes Kapitel: Die Zeitstellung 'Ēzānā's von Aksüm	157
Siebentes Kapitel: Blemyer und Hunnen	181
Drittes Buch: Früh- und spätsasanidische Kultur	193
Achstes Kapitel: Die spätsasanidische Kultur	195
Neuntes Kapitel: „Die Meinungen der weisen Philosophen“	215
Viertes Buch: Spätsasanidische Kultur und Hunnen	225
Zehntes Kapitel: China	227
Elftes Kapitel: Die Nachfolger der europäischen Hunnen	243
Fünftes Buch: Die Wendung zum Westen und ihre Gegenströmung	263
Zwölftes Kapitel: Hunnen u. Awaren im Donauraum. Von Emmerich Schaffran	265
Dreizehntes Kapitel: Sprachdenkmäler. Von Franz Altheim, unter Mitarbeit † C. Brockelmann's	293
Vierzehntes Kapitel: Die Proto-Bulgaren	318
Fünfzehntes Kapitel: Villes, Campagnes et Routes de la Romania Orientale. Von Eugen Lozovan	327
Beilage: Die Schlacht bei den Busta Gallorum 552 n. Chr. Von Hans Norbert Roisle	363
Schluß: Der Hymnus ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ. Von Joachim Rehork	378

Anhang	391
Nachträge zum ersten Band	393
Nachträge zum zweiten Band	394
Nachträge zum dritten Band	395
Nachträge zum vierten Band	396
Nachträge zum fünften Band	398
Druckfehlerverzeichnis zum ersten bis vierten Band	400
Abbildungsteil. Von Erika Trautmann	401
Register. Von Franz Altheim	441
1. Geschichtliches Register	443
2. Philologisches Register	461

I. KAPITEL
RETRACTATIONES

1. ZEIT UND SPRACHE KANIŠKA'S

I

Kaniška's zeitlicher Ansatz gehört seit langer Zeit zu den umstrittenen Fragen; man darf den Kūšān-Herrscher ohne Übertreibung als eines der Schmerzenskinder der Chronologie bezeichnen. Die verschiedenen Versuche und ihre Begründungen aufzählen, hieße eine eigne und umfangreiche Abhandlung schreiben. Man ist dieser Verpflichtung überhoben, denn 1957 hat sich bei den Grabungen in Surx Kotal, im östlichen Baktrien, eine Inschrift gefunden, die Kaniška's Namen enthält¹. Von ihr hat jede neue Untersuchung auszugehen, um so mehr, als diese Inschrift eine zweifellose, wenn auch bisher unverstandene Jahresangabe überliefert.

Zeile 9 enthält folgende Angabe: . . . ωσογδομαγγο πιδοι ιωγο οδο υιρσο χρονο νεισανο μαο μαλο αγαδο αμο βαγολαγγο ταδηιο μαλιζο πορογατο. Unter den Vorschlägen zur Deutung, die gemacht wurden, ist allein der W. B. Hennings von Wichtigkeit². Er übersetzt: „With a pure heart in the regnal year 31 νεισανο μαο came here to the sanctuary, then he *circumvallated the acropolis“. Danach wird von einem Mann gesprochen, der gewisse Mißstände in Baylān abgestellt hat (7f.)³. Verben sind αγαδο

¹ Zur Inschrift: A. Maricq in: *Journal Asiatique* 1958, 345f.; W. B. Henning in: *BSOAS*. 23 (1960), 47f.; H. Humbach, *Die Kaniška-Inschrift von Surkh Kotal*. Ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus aus Iran (Wiesbaden 1960); Kušān und Hephthaliten, Münch. Stud. z. Sprachwissensch. Beiheft C. 1961.

² Humbachs Übersetzung lautet: „(In den Tempeln) wurde der Herr des Bilsenkrautes (= das Bilsenkraut) entflammt im 31. Jahr der Ära bei Ankunft des Monats Nisān, des Malo(monats). Du göttliche Fähigkeiten besitzender Herrscher des Rinnals, du über Verdienste verfügender König des Rinnals“ usw. Von dieser Übersetzung wird im Folgenden abgesehen.

³ Die Titel des Mannes hat W. B. Henning, a. O. 50, erklärt, aber seltsamer Weise den letzten nicht verstanden: κιδο φαρο οισποανο μο οαδο βαργανο. ΦΑΡΟ, ΦΑΡΡΟ und ΟΑΔΟ erscheinen auf Kaniška's und Huviška's Prägungen: R. Göbl bei Altheim-Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike* (Frankfurt M. 1957) 251. Gemeint sind *x^oarnah-* und *vāta-*, auch diese eine der avestischen Gottheiten (C. Bartholomae, *Altiranisches*

„he came“ und πορογατο „he circumvallated“, über deren Bedeutung Henning das Richtige gesagt hat. Objekt zu πορογατο ist μαλιζο, nach Henning Bezeichnung der Akropolis des Ortes βαγολαγγο. Er deutet das Wort als **mādiz*, ohne sich freilich weiter zu äußern. Im zweiten Teil wird man eine Bildung zu avest. *daēz-* „häufen, schichten“ suchen müssen. Doch **daēza-* ergäbe zunächst nicht *-διζο, -λιζο, sondern -λειζο, (vgl. ειδο <**aēta-*; allenfalls ließe sich κιδο- in κιδοφαρο zu ved. *ketú-* „Strahl, Glanz“ anführen, was einem avest. **kaetav-* entspräche⁴). Daneben steht altpers. *didā-* „Festung“, neupers. *dēz, dīz, dīz*, parth. *dīz*⁵. Also nicht **mādiz*, sondern **mādiz*, wobei -λιζο aus -*dida-* abzuleiten wäre, was gegenüber dem Femininum *didā* nur verständlich ist, wenn es sich um das Hinterglied eines Kompositum handelt.

Es bleibt die Frage, was das vordere Glied μα- zu bedeuten habe. Einmal kommt avest. *maš* in Frage, das als Vorderglied eines Kompositum sowohl als μα- als auch unter der Form μο- begegnet⁶. Älteres **maš-dīza-* „mit einer Festung versehen“ zu **mādizo*, μαλιζο wäre durchaus denkbar. Indessen, wie alle mit *maš-* beginnenden avestischen Wörter — *maš. afsman-* „samt den Verszeilen“; *maš. āzantay-* „mit der Auslegung versehen“; *maš. gaošāvara-* „mit Ohrringen versehen“; *maš. gūθa-* „mit Unrat behaftet“ und weiteren⁷ — muß auch μαλιζο sich auf ein Substantiv beziehen, und da bietet βαγολαγγο sich an. Eine zweite Möglichkeit hat O. Szemerényi brieflich (25. 10. 61) angeführt. Er denkt an *(*ha*)*mādiz(ā)*, wie denn auch soghd. *mzyn* aus **hamā-zēn-* verkürzt ist. In beiden Fällen wäre zu übersetzen: „mit einer Festung versehen“.

Also: zu einem noch zu behandelnden Datum „kam er nach Baylān, dann hier (über ταδηιο sogleich) das mit einer Festung versehene umwallte er“. Zur bestehenden Akropolis trat nunmehr die Stadtumwallung. Ein-

Wörterbuch [Straßburg 1904] 1408f.). Sodann gehört οισποανο zu *ivan-* „superare“. Demnach: „die das *x^oarnah*, das alles besiegt, zusammen mit *vāta* tragen“. Gemeint ist, daß die Götter dem καρολαγγο im Dienst seines Königs helfen. Es sei an die Stellen Yt. 10, 21 und Vend. 8,80 erinnert: *vātō tam arštīm baraiti*. — Zu βαγολαγγο-Baylān W. B. Henning in: BSOAS. 18 (1956), 366f. und Altheim-Stiehl, Philologia sacra (Tübingen 1958) 30; Die aramäische Sprache unter den Achämeniden 1. Lfg. (1959), 96.

⁴ H. Humbach, Die Kaniška-Inschrift 21 § 34.

⁵ M. Boyce, The Manichaean Hymn Cycles in Parthian (Oxford 1954) 187; O. Klíma in: Byzantinoslavica 22 (1961), 16 Anm. 4.

⁶ H. Humbach, a. O. 38 § 120, wobei die ohnedies willkürliche Beschränkung auf vier- und mehrsilbige Wörter zu entfallen hätte.

⁷ C. Bartholomae, a. O. 1119f.

leitendes $\omega\sigma\gamma\delta\omicron\mu\alpha\gamma\gamma\omicron$ stellt Henning mit soghd. $^*wswytm^*n^*ky$ „purity of mind“ zusammen, was überzeugt. Dazwischen steht die Datierung, um die es hier geht.

Was besagt der Wortlaut? Zunächst: „im 31. (Jahr der) Königsära“. Denn $\chi\rho\omicron\upsilon\omicron$ gehört zu khot. $k\dot{s}u\dot{n}a$ „reign period, regnal year“, ist demnach nicht Jahr schlechthin⁸. „Jahr“ ist $\sigma\alpha\rho\lambda[\omicron]$, avest. $sar\theta da-$. Humbach verweist auf das Gegenüber von $\kappa\acute{s}ana$ „Regierungsjahr“ und $s\acute{a}lya$ „zyklisches Jahr“ in den Maralbaši-Urkunden⁹. Sachlich läßt sich das Gegenüber von syr. $meny\acute{a}n\acute{a}$ „Ära“, beispielsweise die Nebukadnezars, Alexanders oder Yazdgaras, und $\acute{s}att\acute{a}$ im zweiten Teil von Elias' von Nisibis chronographischem Werk vergleichen (Belege anzuführen erübrigt sich). War nun die Ära Kaniška's gemeint? Mit dem 31. Jahr läßt sich nicht zusammenbringen, daß Kaniška nur 23 Jahre regiert hat. Will man diese Angabe nicht bezweifeln, wozu kein Grund besteht, so bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist die Inschrift bereits nach Kaniška's Tod, also unter seinem Nachfolger Huviška gesetzt; dann kann $\chi\rho\omicron\upsilon\omicron$ als Ära Kaniška's verstanden werden. Oder aber die Inschrift fällt unter Kaniška; dann kann mit $\chi\rho\omicron\upsilon\omicron$ keinesfalls diese Ära gemeint, sondern die Inschrift muß nach einer anderen datiert worden sein.

Henning, der die Schwierigkeit gesehen hat, entscheidet sich für die erste Möglichkeit. Er meint, daß ein von Kaniška gegründetes Baylän verfallen und in Huviška's Frühzeit von den in der Inschrift genannten Männern wiederhergerichtet worden sei. Von vornherein spricht wenig für diese Deutung. Kein König außer Kaniška wird in der Inschrift genannt, vor allem nicht Huviška. Die Wiederhersteller sind voll Ergebung gegenüber dem Herrscher, der wiederum nur Kaniška sein kann (Z. 7—9; 23—24)¹⁰. Aber auch im einzelnen läßt sich, was Henning zugunsten seiner Ansicht anführt, schwerlich halten.

Es sei begonnen mit dem Anfang der Inschrift: $\epsilon\iota\delta\omicron\ \mu\alpha\lambda\iota\zeta\omicron\ \mu\omicron\ \kappa\alpha\eta\eta\rho\kappa\omicron\ \omicron\alpha\upsilon\nu\delta\omicron\ \beta\alpha\gamma\omicron\lambda\alpha\gamma\gamma\omicron\ \sigma\iota\delta\omicron\ \iota\beta\alpha\gamma\omicron\ \rho\alpha\omicron\ \kappa\alpha\eta\eta\rho\kappa\iota\ \nu\alpha\mu\omicron\ \beta\alpha\rho\gamma\omicron\ \kappa\iota\rho\delta\omicron$. Henning übersetzt: „This acropolis, the Kaniška-Nikator sanctuary, which the Lord, king Kaniška, made name baring (= to which he gave this name)“. Die Bedeutung von $\mu\alpha\lambda\iota\zeta\omicron$ wurde behandelt. Das auf den Königsnamen folgende $\omicron\alpha\upsilon\nu\delta\omicron$ wird von Henning als $\text{Νικ\acute{a}\tau\omega\rho}$ übersetzt, während

⁸ W. B. Henning, a. O. 48 Anm. 3; H. Humbach, a. O. 34.

⁹ St. Konow in: SBAW. 1935, 772f.

¹⁰ Vgl. W. B. Henning, a. O. 48.

Humbach das Wort als „Siegbringer“, νικηφόρος, versteht. Hennings Deutung hat eine Vorgeschichte. Er hatte einstmals *niḱātōr āwānā* (richtig: *auwānā*, syr. *ʿwwn*) der Paikuli-Inschrift als „the Nicatorian mansion“, demnach als Poststation Nikators erklärt¹¹. Er mußte sich belehren lassen, daß „(Bēt) Niḱātōr, die Poststation“ zu übersetzen und Nikator nicht als Postmeister, sondern als posthumer Kultbeiname Seleukos' I. zu verstehen sei¹². Daraus hat Henning für die vorliegende Inschrift die Folgerung gezogen. Kaniška-Nikator wäre das Gegenstück zu Seleukos als Νικάτωρ¹³, Baylān demnach die Kultstätte des verstorbenen Herrschers gewesen. Demgegenüber sei zunächst betont, daß keinerlei Bezeugung vorhanden ist, Kaniška habe den Beinamen οανινδο = Nikator zu Lebzeiten oder nach dem Tod geführt. Das Wort begegnet auf Kaniška's Prägungen lediglich als Bezeichnung der auf dem Revers abgebildeten Nike¹⁴. Nike aber ist kein Νικάτωρ, eher schon eine νικηφόρος, und dazu stimmt Humbachs Deutung als Partizip eines Kausativs¹⁵. Auch als Ganzes kann Henning's Deutung nicht zutreffen. „Dieses . . . Kaniška-Nikator-Heiligtum, dem . . . Kaniška den Namen gegeben hat“ ist Tautologie. Dazu kommt, daß derselbe Kaniška, der als Besitzer des Heiligtums sich οανινδο genannt haben soll, hernach nicht diese Bezeichnung, sondern die als βαγο παο trägt. Genug: οανινδο kann nicht zu Kaniška, sondern muß zu μαλιζο gestellt werden, als zweites Adjektiv zu βαγολαγγο. Und dieses ist nach seiner ursprünglichen Bedeutung zu fassen: „Dieses mit einer Festung versehene, zusammen mit Kaniška siegbringende Götterheiligtum.“ Der Relativsatz, demzufolge Kaniška dem Götterheiligtum den Namen gegeben hat, erklärt die vorangegangene Feststellung, daß dieses „zusammen mit (μο) Kaniška siegbringend“ sei.

Damit ergibt sich: Baylān ist nicht von Kaniška gegründet worden, sondern hat bei bestimmter Gelegenheit von ihm den Namen erhalten. Auch die Wendung 2 φορδαμοο μαλιζο φορογιδο kann für Hennings Auffassung nicht verwertet werden. Er übersetzt¹⁶: „he (?) had first completed the acropolis“, und er bezieht sein mit Fragezeichen versehenes „he“ auf Kaniška. Dieses Fragezeichen dürfte der Deutung bester Teil sein. Denn -οο

¹¹ In: BSOAS. 14 (1951), 519f.

¹² Zuletzt Altheim-Stiehl, a. O. 27 Anm. 1; 67 und Anm. 1.

¹³ a. O. 54 Anm. 4.

¹⁴ R. Göbl bei Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte 252f.

¹⁵ a. O. 18; 27.

¹⁶ a. O. 53.

in φορδαμο kann nicht, wie Henning will, soghd. -šyy gleichgesetzt werden, sondern entspricht dem enklitischen Personalpronomen der 3. Plur. -šw (vgl. osset. sā). Also: „als erste haben sie das mit einer Festung versehene (Baylān) vollendet“. Was demnach ummauert wurde (πορογατο), ist nicht Kaniška's Stadt gewesen. Sondern, was schon zuvor andere und angesichts des Herrschers ungenannt Bleibende angelegt hatten.

Auch die zwei Schichten der Ausgrabung, auf die Henning¹⁷ sich beruft, beweisen nichts. Die Inschrift könnte durchaus das erste Stadium spiegeln, derart, daß die Hersteller auf eigne Rechnung gebaut haben, aber das Fertiggestellte unter Kaniška's Name geweiht wurde. Dafür nur ein Beispiel: Odainath von Palmyra hat allenthalben in Syrien gebaut, aber stets unter Kaiser Gallienus' Namen geweiht¹⁸. Für Odainath wie für diejenigen, die Baylān wiederherstellten, gab es rechtlich kaum eine andere Möglichkeit.

Nach längerer Erörterung kehren wir zur Datierung unter dem 31. Jahr einer noch zu bestimmenden Ära zurück. Es hat sich erwiesen, daß die Inschrift unter Kaniška gesetzt ist, was besagt, daß es sich keinesfalls um die gesuchte Kūšān-Ära handeln kann. Die Ära ist vielmehr als χρονο νεισανο μο μολο bezeichnet. Henning übersetzt μολο mit „here“, also *imadā „hierher“. Lautgesetzlich ist diese Deutung einwandfrei: um so schwerer wiegen die syntaktischen Einwände. Noch einmal: zu bestimmtem Zeitpunkt „kam er nach Baylān, dann hier das mit einer Festung versehene umwallte er“. Wenn μολο „hierher“ meint, ist es gegenüber αμο βαγολαγγο ein Pleonasmus. Es bleibt unverständlich, warum der gleiche Ort erst mit „hierher“ und dann mit Namensnennung eingeführt wird. Es kommt hinzu, daß in μολο < *imadā das zugrundeliegende ima- starkdeiktisch („der hier“) ist, in ταδηιο — nach Henning „then here“ und nach Maricq „ici“ — das erweiterte ta- schwachdeiktisch. Mit beiden Ortsadverbien wäre jedoch βαγολαγγο gemeint, was besagt, daß beider Bedeutung sich gegenseitig im Wege stünde. Hennings Übersetzung von μολο entfällt damit, die Bedeutung bleibt zu ermitteln.

Daß νεισανο μολο den Monat Nisān meint, bedarf keines Wortes. Doch fällt auf, daß in einer ostiranischen Inschrift ein aramäischer Monatsname verwandt wird. In Ostiran kannte man Monatsnamen in großer Zahl. Landschaften, und Städte von Feryāna bis Sistān verfügten über eigne Bezeich-

¹⁷ a. O. 55.

¹⁸ F. Altheim, Niedergang der Alten Welt 2 (Frankfurt M. 1952), 286; Belege auf S. 471 Anm. 187—189.

nungen. Aus Bērūni's Chronologie kennt man die Monatsnamen von Siġistān (42, 17 f.; 70, 2. Spalte Sachau), die der Soghder (45, 22 f.; 70, 3. Spalte) und Chwārezm's (47, 7 f.; 70, 4. Spalte)¹⁹, von Kūbā in Feryāna (69, 1. Spalte) und Buchārā (69, 2. Spalte)²⁰. Es kommt hinzu, daß die Inschriften von Surx Kotal noch ein zweites Mal einen Monatsnamen bieten.

Gemeint ist Fr. 2 bei Humbach²¹: χρονο σοε μ[αο. Daß σοε die Jahreszahl 278 enthalte, hat Maricq vermutet. Indes zeigt γφ. ιωγο οδο υιρσο χρονο νεισαο μαο, daß die Jahreszahl mit Worten gegeben wird und χρονο vorausgeht, nicht folgt. Daher kann σοε nur Name eines Monats sein, vorausgesetzt, daß μ[αο richtig ergänzt ist. Wo dieser Name innerhalb der zuvor genannten Monatsnamen anzuknüpfen sei, mag hier unerörtert bleiben. Denn so viel ist klar, daß, wenn es ein Monatsname ist, es keinesfalls ein aramäischer sein kann.

Daß ein aramäischer Monatsname innerhalb unserer Inschrift eine Singularität ist, bestätigt sich. Der Monat Nisān wird demnach schwerlich eine genauere Festlegung des mit χρονο gegebenen Datums beabsichtigen, derart, daß im Nisān 31 der in der Inschrift Gemeinte „gekommen“ (αγαδο) sei. Die Lösung kann nur μαλο ergeben, dessen Bedeutung zuvor offen geblieben war. Nachdem die Ableitung aus **imadā* abgelehnt worden ist, bleibt als Möglichkeit noch die Verbindung mit avest. **mad-* „zumessen“. Dieses ist verwandt mit got. *mitan*, lat. *mōdus*²² und mit der Dehnstufe μήδομαι „ermessen“. Dann entspräche ein **māda-* oder **māda-* lautgesetzlich unserem μαλο. Einen Schritt weiter führt die syntaktische Zuordnung. Henning selbst nimmt „open compounds“ in der Sprache der Inschrift an²³. Dementsprechend wäre νεισαο μαο μαλο als Bahuvrīhi zu verstehen und auf χρονο zu beziehen: eine „Ära, deren Messung der Monat Nisān ist“. Gemeint sein muß eine solche, die mit dem Nisān beginnt. Demnach die Ära Alexanders, deren Jahre, jeweils mit dem 1. Nisān anfangend, von 311 v. Chr. ab gerechnet wurden²⁴. Daß die Griechen der einstmaligen Oberen Satrapien sich dieser Ära bedienten, liegt in der Sache und wird jetzt durch die grie-

¹⁹ Dazu F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft* 2 (Halle S. 1950), 208 f.

²⁰ *buhārik*; dazu und zum Vorangegangenen E. Sachau in seiner Übersetzung 393 zu p. 82.

²¹ a. O. 59.

²² C. Bartholomae, a. O. 1113.

²³ a. O. 53; vgl. 52.

²⁴ Letzte Äußerung: Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (Baden-Baden 1957) 28 f.

chische Inschrift vom Gareustempel in Uruk bestätigt²⁵. Aber das 31. Jahr? Nun, daß bei Jahresdaten, die sich auf die Gegenwart des Sprechenden beziehen, die Hunderter fehlen können, ist dem Leser solcher syrischen Historiker geläufig, die sich der Ära Alexanders bedienen. Auch daran darf erinnert werden, daß auf ägyptischen Papyri und Inschriften der frühbyzantinischen Zeit bei Verwendung der Indiktionsrechnung die Indiktion fast immer weggelassen und lediglich das Indiktionsjahr angegeben wird. Auf ähnliche Abkürzungen, die man gegenwärtig verwendet, genüge es, hingewiesen zu haben.

Im vorliegenden Fall lassen sich die fehlenden Hunderter unschwer ermitteln. R. Göbl hat auf Kaniška's Prägungen Nachahmungen römischer Motive, die auf Münzen antoninischer Zeit begegnen, festgestellt und den Kūšanherrscher danach zeitlich angesetzt²⁶. Zunächst ist mit dieser richtigen Beobachtung nur ein *Terminus post quem* gegeben. Aber auch dieser ist wichtig. Denn er gestattet, mit völliger Sicherheit zu sagen, daß 31 nichts anderes als (5)31 der Alexanderära, demnach das Jahr 219/220 nach christlicher Rechnung ist. Wenn nicht alles täuscht, ist damit der immer gesuchte und bisher nicht gefundene Zeitansatz Kaniška's ermittelt.

2

Die weitere Rechnung muß versuchen, sich auf Zeugnisse zu gründen, die außerhalb der Inschrift liegen. Soweit bekannt, hat diese Zeugnisse keiner derer, die sich mit der Ansetzung Kaniška's befaßt haben, herangezogen.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Huviška, also Kaniška's Nachfolger, auf seinen Prägungen Serapis und Herakles — unter der noch zu besprechenden Form Σαρραπο und Ηρακιλο — bringt. Beide Gottheiten haben in severischer Zeit, noch vor Elagabals Regierungsantritt, als kaiserliche Götter den Höhepunkt ihrer Bedeutung erstiegen. Für Serapis vergleiche man, was in: *Weltgeschichte Asiens* 1 (Halle S. 1947), 288f. zusammengestellt ist. Eine wichtige Ergänzung hat jüngst R. Merkelbach¹ gebracht. Zur Rolle, die Herakles, neben Dionysos-Liber, in der gleichen Zeit gespielt hat, sei an das erinnert, was in: *Literatur und Gesellschaft* 1 (Halle S. 1949), 153f. und in: *Römische Religionsgeschichte* 2 (Baden-Baden 1953), 302f.

²⁵ C. Meier in: *Baghdader Mitt.* 1 (1960), 104f.; 107f.

²⁶ Bei Altheim-Stiehl, *Finanzgeschichte* 237.

¹ In: *Archiv für Papyrusforschung* 27 (1960), 108f.

und 310f. gesagt wurde. Die Geltungsdauer aller dieser Götter blieb auf Septimius Severus und Caracalla beschränkt. Schon unter Severus Alexander wandte sich Cassius Dio gegen Isis und Osiris, was Serapis einschließt, sowie gegen Herakles und Dionysos (40, 47, 3; 76, 16, 3). Huviška, dessen Regierungsantritt man jedenfalls nach 219/220 setzen muß, vielleicht zu Beginn der dreißiger Jahre, hat demnach zwei — übrigens auch auf den gleichzeitigen Münzen auftretende — kaiserliche Götter mit einigem zeitlichen Abstand übernommen, in gleicher Weise, wie dies Kaniška mit Motiven der antoninischen Prägungen getan hat. Das zeitliche Gefälle wird man im einen wie im anderen Fall auf rund drei Jahrzehnte veranschlagen dürfen.

Es fällt auf, daß ebenso Serapis wie Herakles auf Huviška's Prägungen nicht mit ihren griechischen Namen, sondern mit künstlich iranisierten bezeichnet werden. Darin spiegelt sich ein Ereignis, das bereits unter Kaniška's Regierung fällt. Gemeint ist die mit der zweiten Phase seiner Münzprägung einsetzende Abwendung von allem Hellenistischen, die in einer durchgängigen Iranisierung der Herrschertitel und der Götternamen sich ausdrückt. Diese grundlegende Erkenntnis R. Göbls² beruht darauf, daß Kaniška und ebenso seine Nachfolger sich in jener zweiten Phase nicht mehr als βασιλεύς βασιλέων, sondern als βασιανου βασι bezeichnet³. Weiter darauf, daß statt der Legenden Ἡφαιστος, Ἥλιος und Σελήνη jetzt αθρο und μίρο begegnen⁴. Wenn unter Huviška gleichwohl Serapis und Herakles übernommen wurden, so doch nicht unter griechischer, sondern in iranisierter Namensform.

In Surx Kotal hat sich bekanntlich ein inschriftliches Bruchstück gefunden, darauf dem iranischem Text zur Seite ein kurzer griechischer Text erscheint⁵. Dieses Bruchstück wird man spätestens in Kaniška's Frühzeit setzen dürfen. Auf der großen Inschrift ist jedenfalls keine Spur des Griechischen oder griechischer Götter zu finden. Und dem entspricht, daß die Ära Alexanders nicht als solche, sondern mittels der Umschreibung: χρονο βεισανο μασ μαλο bezeichnet wird. Man versteht dieses Verfahren, nach-

² Bei Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte 189f.

³ Ebenda 190.

⁴ Ebenda 189.

⁵ Zuletzt Altheim-Stiehl, Philologia sacra 20f. Auf Humbachs Versuche, Monogramme aufzulösen, sowie auf seine Darlegungen in: Die Welt der Slawen 6 (1961), 225f. sei nicht eingegangen. Zu S. 230 Anm. 18: die Inschrift aus Cherson hat mit Helios nichts zu tun. Es ist Ἡλιός μοι, ὦ θεός in itazistischer Schreibung. Der Vokativ θεός verweist auf christliche Herkunft.

dem die geistigen Voraussetzungen geklärt sind: mit anderem hellenistischem Kulturgut hatte auch der Name des Archegeten des gesamten Hellenismus in Asien zu verschwinden. So kennzeichnete man die Ära von 311 v. Chr., an sich zutreffend, also solche, die nach dem Monat Nisān gemessen wurde. Auch leuchtet ein, daß die Schaffung einer eignen Ära Kaniška's der folgerichtig sich anschließende Schritt sein mußte. Sie war 219/220 noch nicht da, und sie konnte auf die in der Inschrift verwandte Datierung erst folgen. Ob Kaniška seine Ära zuletzt noch eingeführt hat oder sie nach seinem Tod von dem Nachfolger eingerichtet wurde, kann allein ein Neufund lehren.

Die große Inschrift von Surx Kotal gehört zeitlich mit der zweiten Phase der Prägung Kaniška's zusammen, in der die Abkehr vom Hellenismus vollzogen ist. Göbl spricht von einem der „großen Wendepunkte der Kušān-geschichte“: die letzten Spuren des Hellenismus seien hinfort allein noch an der Verwendung der Schrift und gewisser Bildtypen erkennbar. Die Begründung, die Göbl für Kaniška's neue Haltung gegeben hat, braucht uns nicht mehr zu beschäftigen. Denn mit dem richtigen Zeitansatz drängt sich der geschichtliche Zusammenhang auf. Sie fällt mit dem Aufkommen der Sasaniden, mit Ardašēr's I. Wendung zum Zarathustrismus, überhaupt zur nationalen Vergangenheit Irans zusammen. Auch der ostiranische Herrscher hat die Abkehr von hellenistischer Überfremdung vollzogen. In Kaniška's zweiter Phase und in Ardašēr's Verhalten zeigt sich die gleiche Selbstbesinnung Irans; sie zeigt sich im Heimatland Zarathustras wie in dem der Achaimeniden. Wer von beiden den ersten Schritt getan hat, kann wiederum nur ein Neufund lehren.

Einen letzten Anhalt liefern gewisse Angaben des Periplus maris Erythraei. Seine bisherigen Datierungen, die zwischen der neronischen Zeit und dem Ausgang des 1. Jahrhunderts n. Chr. schwankten, sind von J. Pirenne⁶ einer eindringenden Kritik unterworfen worden. Vor allem hat sie die Berufung auf den angeblichen Nabatäerkönig Malichas glücklich beseitigt⁷. J. Pirenne entscheidet sich vorerst für kein neues Abfassungsdatum, hält jedoch eine Ansetzung auf 150 n. Chr. oder später für durchaus möglich⁸. In diesem Zusammenhang muß eine Stelle nochmals besprochen werden, über die diese Forscherin vielleicht doch zu skeptisch geurteilt hat.

⁶ *Le Royaume Sud-Arabe de Qatabān et sa Datation* (Louvain 1961) 167f.; 179f.

⁷ Ebenda 185f.

⁸ Ebenda 191.

Von der Εὐδαίμων Ἀραβία wird gesagt: οὐκ οὐδὲ πρὸ πολλοῦ τῶν ἡμετέρων χρόνων Καῖσαρ αὐτὴν κατεστρέψατο. Der unbekannte Verfasser bezeichnet mit Εὐδ. Ἀρ. ein an der Küste gelegenes Dorf (κώμη), das ihm zufolge zuvor eine Stadt gewesen war. Gleichgültig, ob es sich dabei um das nachmalige Aden handelt oder nicht, soviel ist deutlich, daß auf ein jüngstvergangenes Ereignis angespielt wird. Daß mit Καῖσαρ keinesfalls Augustus gemeint sein kann, hat jüngst K. Wellesley⁹ gezeigt. Auch die Ansätze auf Claudius, Nero und Trajan wurden von J. Pirenne mit Recht abgelehnt¹⁰. Anders steht es mit Septimius Severus, wie die vollständige Sammlung der Zeugnisse¹¹ zeigt.

Schon während seines ersten Partherkrieges bekämpfte der Kaiser die „inneren“ Araber und machte ihr Land zur Provinz (Eutrop. 8, 18; Ruf. Fest. 21; Hieronym., chron. ann. 2214). Im zweiten Partherkrieg zog er durch das Gebiet der skenitischen Araber und unterwarf ganz Arabien. Damit können in keinem Fall die Araber Mesopotamiens gemeint sein, denn der Zug wird nach, nicht vor die Eroberung Babylons und Seleukeias gesetzt (Zosim. 1, 8, 2). Auch kann „ganz Arabien“ unmöglich das obere Zweistromland, die neue Provinz Arabien nicht die Provinz Mesopotamien bedeuten. Ptolemaeus kennt die Skeniten an der Nordgrenze des Glücklichen Arabien, dort, wo dieses an das Wüste Arabien und an die Südgrenze des Persischen Golfes stößt (geogr. 6, 7, 1; 21).

Besonderer Erwähnung bedarf der unter Bardesanes' Namen gehende „Dialog über das Fatum“ oder, wie der syrische Text ihn nennt: das „Buch der Gesetze der Länder“ (Euseb., h. eccl. 4, 30)¹². Dort heißt es, ganz vor kurzem (χρόνῳ) hätten die Römer Arabien erobert und die Gesetze der dort wohnenden Barbaren verändert¹³. Eusebios sagt, der Dialog sei einem Antoninus gewidmet gewesen, und Hieronymus (de vir. illustr. 33)¹⁴ gibt den Namen als M. Antoninus. Man hat an Kaiser Marcus gedacht, zumal Eusebios Bardesanes' ἀκμὴ unter diesen Kaiser setzt und Hieronymus ihm darin folgt. Doch durch die syrische Überlieferung weiß man, daß Bardesanes von 154—222 lebte¹⁵. Er war also bei Marcus' Tod erst 26 Jahre alt, während er

⁹ In: Parola del Passato 9 (1954), 401f.

¹⁰ a. O. 180f.

¹¹ Zum Folgenden F. Altheim, Literatur und Gesellschaft 2 (Halle S. 1950), 90f.

¹² H. H. Schaeder in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 51 (1932), 32f.

¹³ W. Cureton, Spicilegium Syriacum (1855) 30.

¹⁴ Ebenda 38f.

¹⁵ A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922) 12f.

im Dialog als Mann vorgerückteren Alters erscheint und von seinen Schülern „Vater“ genannt wird¹⁶. Demnach kann die Äußerung allein auf Septimius Severus' Feldzug bezogen werden.

Schließlich wird man die Nachrichten heranziehen dürfen, die von Kämpfen mit den Bewohnern des Glücklichen Arabien sprechen (Herodian. 3, 9, 3; SHA., v. Macr. 12, 6). Sie fügen sich dem, was von den „inneren“ und den skenitischen Arabern gesagt wird. Einheitlich ist überall die Beziehung auf Septimius Severus. Eine Besonderheit des Periplus freilich bleibt, daß ein *καῖσαρ* genannt wird, eine Bezeichnung, die im Gegensatz zum sonst gebrauchten *αὐτοκράτωρ*(23) steht. Hier gibt die Chronologie weitere Aufschlüsse¹⁷.

Septimius Severus' erster Partherkrieg fällt ins Jahr 195, der zweite auf 197—199. Dann kann mit jenem Caesar nur Caracalla gemeint sein, der 196 zu diesem Rang erhoben wurde. Da Caracalla vor dem 3. Mai 198 Augustus und Mitregent wurde, muß das im Periplus gemeinte Ereignis zwischen 196 und Anfang 198 gefallen sein. Der arabische Feldzug, zu dem die Eroberung des Glücklichen Arabien oder gewisser Teile von ihm gehörte, stand demnach unter dem nominellen Oberbefehl nicht des Kaisers selbst, sondern seines Sohnes und Caesars Caracalla, der seit 196 *imperator destinatus* war. Die Abfassung des Periplus muß dementsprechend (vgl. οὐ πρὸ πολλοῦ τῶν ἡμετέρων χρόνων) einige Jahre später angesetzt werden. Sie mag in den Beginn des 3. Jahrhunderts fallen.

Eine weitere Stelle führt nach Baktrien, dem Heimatland der Kūšān. Es wird⁴⁷ vom *μαχιμώτατον ἔθνος Βακτριανῶν* gesprochen, und dann lautet die Überlieferung *ὑπὸ βασιλέα οὖσαν ἴδιον τόπον*. Man hat verschieden verbessert, doch paläographisch und dem Sinne nach dürfte *ὑπὸ βασιλέα ὄντων ἰδιότοπον* das Richtige treffen. In der Tat findet man in der Beschreibung der benachbarten Teile Indiens keinerlei Anhalt dafür, daß sie unter baktrischer Herrschaft oder, was dasselbe ist, unter der der Kūšān stehen. Das Wort vom *βασιλεὺς ἰδιότοπος*, wenn richtig wiederhergestellt, zeigt, daß der damals regierende Kūšān allein Baktrien beherrschte, demzufolge in Balch residierte und noch nicht in Peshawar¹⁸. Anders ausgedrückt: Vima Kadphises, Kaniška's unmittelbarer Vorgänger, war damals noch nicht zur Eroberung seines indischen Reiches aufgebrochen.

¹⁶ H. H. Schaeder, a. O. 28; 39.

¹⁷ S. N. Miller in: *Cambr. Anc. Hist.* 12 (Cambridge 1939) 9f.; 16f.

¹⁸ R. Göbl bei Altheim-Stiehl, *Finanzgeschichte* 186.

Damit gewinnt die Chronologie an Bestimmtheit. Vima Kadphises mag die Eroberung Indiens um oder nach 210 begonnen und dann noch bis 215 regiert haben. Dann bestieg Kaniška den Thron. Im Jahre 219/220 stand er schon in den Jahren der zweiten Phase seiner Münzprägung und der Abkehr vom Hellenismus. Geht man von 23jähriger Regierung aus, so mag Kaniška bis in die späten dreißiger Jahre regiert haben und Huviška ihm dann gefolgt sein.

3

Inzwischen hat sich J. Pirenne ein zweites Mal zur Datierung des Periplus geäußert¹. Im Gegensatz zur früheren Darlegung beschränkt sie sich nicht darauf, die älteren Ansichten über die Entstehungszeit zu widerlegen, sondern bringt einen jahresmäßigen Ansatz². Dabei bezieht sie sich auf die Angabe, daß das an der Küste Karamaniens gelegene Omana zur Persis gehöre (35), und weiter, daß östlich von diesem ein anderer Ort liege, der βασιλείας ἑτέρας sei (37). Der Name dieses Ortes verbirgt sich unter der Korruptel ἡ παρ' ὁδόν, und A. Maricq hat darin die Paradene bei Ptolemaeus, *p'rt'n* in der großen Inschrift Šāpūr's I. erkannt³. Er liest dementsprechend Παράδων, und J. Pirenne kommt, auf diesem Ergebnis fußend, auf einen Zeitpunkt, da bereits Kermān zum persischen Königtum gehörte, die benachbarte Paradene aber noch selbständig war. Eben dies sei die Lage in der Zeit von Ardašēr's I. Eroberungen. Die Paradene sei nach Ausweis von Šāpūr's Inschrift erst von ihm erobert worden. Daraus ergebe sich als Datum 225—230.

Niemand wird sich dieser bestechenden Argumentation entziehen können, vor allem dann, wenn er sie in der originalen Veröffentlichung nachprüft. Auch die Verfasser sind in allem mit den Darlegungen der gelehrten und gründlichen Verfasserin einverstanden. Nur im jahresmäßigen Ansatz glauben sie eine Berichtigung anbringen zu müssen. Denn die früheste Inschrift Ardašēr's ist von J. Pirenne außer acht gelassen worden.

Über die Eroberung Kermān's ist Ṭabarī Hauptquelle, in jenem Abschnitt, der, wie oben I, 260 f. dargelegt, auf Ardašēr's *kārnāmay* zurückgeht. Alle Ereignisse fallen in die Zeit zwischen der Nachfolge auf dem väter-

¹ In: Journ. Asiat. 1961 (noch nicht erschienen. Der Güte der Verfasserin verdanken wir das Manuskript). [Journ. Asiat. 1961, 441 f. Korr. N.].

² a. O. 453 f.

³ a. O. 454.

lichen Thron und der Besiegung Ardewān's V. 226. Ṭabarī berichtet, wie nach Pābak's Tod zunächst sein Sohn Šāpūr gekrönt wird (ann. I, 816, 5f.); wie dann Streitigkeiten zwischen diesem und Ardašēr ausbrechen und Šāpūr durch einen Unfall in der Nähe von Darabgerd (l. c. 8) umkommt. Ardašēr wird darauf gekrönt (l. c. 10), muß aber noch eine Erhebung seiner Brüder und der Einwohner Darabgerds niederwerfen (l. c. 13f.). Unmittelbar an die Thronbesteigung und die Niederwerfung der Rebellen schließt sich die Eroberung Kermān's an (l. c. 817, 1f.)⁴. Diese fällt demnach in die ersten Jahre Ardašēr's, lange vor die Auseinandersetzung mit dem letzten Arsakiden.

Das Jahr der Thronbesteigung kennt man durch Ardašēr's Inschrift aus der Nachbarschaft der Stadt Šāpūr⁵. Es fällt auf 208, und höchstens bis 210 darf man mit der Eroberung Kermān's heruntergehen. Damit wäre genau jenes Jahr erreicht, das zuvor vermutet worden war. Mit dieser Korrektur, die uns allerdings unerläßlich scheint, hat sich eine vollständige Übereinstimmung zwischen den Darlegungen J. Pirenne's und den unseren erzielen lassen.

J. Pirenne, die von dem Einwand unterrichtet wurde, schrieb unter dem 10. I. 62: „Je n'ai pas eu le loisir d'examiner chacun des éléments de votre lettre; mais en tout cas, votre correction de ma date de 225 en 'peu après 208' me paraît en effet très bien fondée, et je l'adopterai. J'ai voulu ajouter une note pour le dire, aux deuxièmes épreuves du Journal Asiatique, mais on me dit que ce ne sera sans doute pas possible... Je vous laisse le soin d'avancer votre date, de justifier la correction que vous proposez à la mienne, et — si vous le voulez — de dire que je l'accepte“.

4

Die zweite Frage, die erörtert werden soll, ist die nach der Sprache, darin die Inschrift geschrieben ist. Maricq hatte „eteo-tocharisch“ vorgeschlagen¹, im Gegensatz zur mißbräuchlichen Bezeichnung des „Tochari-

⁴ Th. Nöldeke's Gründe, dieses Unternehmen später zu setzen (Übers. 10 Anm. 2), reichen nicht aus. Die Gleichsetzung von Ṭabarī's Balāš mit dem Vologeses der Münzen ist unerweislich. Auch A. Christensen in CAH. 12 (1939), 109 rechnet Kermān als Ardašēr's erste Eroberung.

⁵ R. Ghirshman in: Rev. des Arts Asiat. 10 (1936), 127f., mit Beiträgen A. Christensen's; dieser in: CAH. 12, 109.

¹ Zuletzt in: Journ. Asiat. 1960, 161f.

schen“ A und B. Henning wünschte diese Bezeichnung in „baktrisch“ geändert zu wissen², und Humbach beschränkte sich anfänglich auf die neutral gewählte als kūsānisch. In einem Vortrag anlässlich der indogermanischen Fachtagung in Innsbruck 1961³ kam Humbach jedoch zu dem Ergebnis, die Sprache der Kaniška-Inschrift und der verwandten Denkmäler sei die der nomadischen Eroberer von 129 oder 128 v. Chr.⁴. Er schließt sich damit praktisch Maricq's Ansicht an.

In der Tat sind die dialektologischen Gründe, die Henning zugunsten seiner Bestimmung als „baktrisch“ anführt, keineswegs schlüssig. Was der Vergleich des Wandels $tr > hr$ in $\mu\upsilon\rho\omicron$ „Sonne“ und parth. *mīhr* besagen soll, ist nicht zu ersehen. Übereinstimmung mit dem parthischen Nordwestdialekt kann verschieden ausgelegt werden. Ob die Parther in der Satrapie, nach der sie sich genannt haben, bereits hr gesprochen haben, ist zumindest fraglich. Mir ist kein Zeugnis aus den Ostraka von Nisā bekannt, das dafür spräche, und allein Parthien (nicht Medien) ließe sich als Nachbarland Baktriens zugunsten von Hennings Hypothese anführen. Ähnliches gilt für $xt > \gamma\delta$, das auch im sarmatischen Βαγδόσσανος „zugeteilte Kraft besitzend“ wiederkehrt. Aber auch Humbach, von dem diese Einwände stammen, faßt die Frage vermutlich zu eng. Das zeigt seine Beurteilung des Wandels von $\delta > l$, der nicht nur im Yidgah-Munji und Paschto begegne, sondern auch im skythischen Titel Παραλάτται = avest. *paradāta*-. Die Form Παραλάτται steht völlig vereinzelt. M. Mayrhofer verweist brieflich (unter dem 23. 12. 61) auf J. Duchesne-Guillemin's Deutung von $\tau\alpha$ *Ἄδαρα* = avest. *adāra*-. Er erwägt darum, ob das einmalige l aus d , wo es in Παραλάτται doch einer assimilierenden Liquida r folgte und einem dissimilierenden Dental t vorausging, nicht ein Fall von „konsonantischer Fernwirkung“ sein könne. Auch grundsätzlich ist zu sagen, daß die dialektologischen Ergebnisse niemals einschichtig sein müssen. Die Träger einer Mundart oder Sprache können in neuer Umgebung neue Isoglossen gebildet haben. Aber daneben mögen sie, wenn sie von anderer Seite her kamen und nachträglich in ihre späteren Sitze eingewandert sind, solche Isoglossen mitgebracht haben, die sie in ihrer einstigen Heimat gebildet hatten.

Auf den besonderen Fall angewandt, kann es durchaus sein, daß in der Sprache der Inschrift der Wandel $\delta > l$ erst vorgenommen wurde, als die

² a. O. 47.

³ Ich verdanke ihn der Güte des Verfassers.

⁴ F. Altheim, Weltgeschichte Asiens 2 (Halle S. 1948), 88f.

Träger dieser Sprache, von anderer Seite kommend, in Baktrien Fuß gefaßt hatten. Man kann also ruhig auf die Übereinstimmung mit dem Yidghamunji und Paschto verweisen, ohne doch darum etwas über die ursprüngliche Zuordnung der Sprache auszusagen. Der Wandel $\delta > l$ besagte dann allein, daß sie in ihren späteren, baktrischen Sitzen sprachliche Eigentümlichkeiten, die dort naheliegen mochten, übernommen hatte. Die Frage ist nur, ob sich Hinweise auf eine frühere Umgebung feststellen lassen. Und dies ist zweifellos der Fall. Schon der Wandel $xt > \gamma\delta$ war doppeldeutig, konnte als Verwandtschaft mit den Skythen und Sarmaten gedeutet werden. Hier kommt hinzu, daß auch das Ossetische den Wandel von $xt > \gamma d$ kennt⁵. In gleicher Richtung führen weitere Beobachtungen.

Was jedermann ins Auge fällt, ist die Erhaltung auslautender Vokale, und darin scheint die Sprache unserer Inschriften in mitteliranischer Zeit allein zu stehen. Henning äußert sich denn auch dahin, daß „in conformity with what we know of Middle Iranian generally“ das am Wortende und in der Kompositionsfrage auftretende -o lautlich bedeutungslos sei⁶. Schreibungen wie $\rho\alpha\omicron$, $\pi\iota\delta\omicron$, $\alpha\beta\omicron$, $-\eta\iota\omicron$ meinten nur *šāy, *pid*, *aβ*, *-ēi*. Hier wird nach dem Grundsatz verfahren, daß bei Widerspruch zwischen bisheriger Theorie und neu hinzugekommenem Stoff dieser nach jener sich zu richten habe und nicht die Theorie auf Grund der neuen Gegebenheiten zu modifizieren sei.

Humbach hat richtig gesehen, daß hier ein Irrweg betreten wurde. Aber auf dem Weg, den er einschlägt, ist ihm niemand gefolgt. Ebenso er wie Henning übersehen, daß es eine mittel- und neuiranische Sprache gibt, die den auslautenden Vokal bewahrt hat: das Ossetische.

Im West-Ossetischen begegnet *ä* als Auslautvokal. W. Miller, der die in Betracht kommenden Fälle aufzählt⁷, hält dafür, in der Mehrzahl der Fälle sei dieses Suffix neu angetreten. Besonders gelte dies, wenn singuläres -*ä* vor dem Plural-Suffix schwinde: Sing. *bālasä* „Baum“, Plur. *bälästä*; Sing. *aikä* „Ei“, Plur. *äik'itä*. Inzwischen hat die Wörterliste der ungarländischen Jassen⁸ eines anderen belehrt. Sie zeigt den Auslaut -*a* und bestätigt damit das hohe Alter des auslautenden -*ä* im West-Ossetischen. Es geht in eine Zeit zurück, da sich die Trennung in den westlichen und

⁵ W. Miller, Die Sprache der Osseten (Straßburg 1903) 25 § 23, 2.

⁶ a. O. 50.

⁷ a. O. 15 § 3 a—l.

⁸ J. Németh in: Abh. Dt. Akademie Berlin 1958, 4 (Berlin 1959); dazu oben 4, 3 f., besonders 6.

östlichen Zweig des Ossetischen noch nicht vollzogen hatte. Gerade bei dem Wort *jaika*, das w.osset. *aikā* entspricht, ist im Jassischen der vokalische Auslaut belegt. Ein noch älteres Zeugnis gibt die zweite, aramäische Inschrift von Mchet'a⁹. Ortsnamen, aber auch ein Appellativum, auf *Ālaf* oder *h* auslautend, zeigen das Vorhandensein des Auslautvokals, der west-osset. *-ä* entspricht: *zmyzbl'*, *nykwrh*, *šhr'*. Auch *bilä* „Lippe, Rand“, dessen Plural *biltä* lauten müßte, rechnet Miller zu den Wörtern, deren Auslautvokal neu hinzugetreten sei. Doch eben *zmyzbl'*, *zmiz-bilä* „Sandufer“ erweist, daß dieser Vokal schon in alter Zeit belegt ist.

Miller nimmt indessen an, daß in anderen Fällen der west-ossetische Auslautvokal alt sei: *madä* „Mutter“ aus **mātā*, *sādä* aus **satam*¹⁰. Dazu rechnet er solche Fälle, die mit der Epenthese zusammenhängen: west-osset. *suzyärinä* „Gold“ aus **zaranya*, **zaraina*, *-zärinä*. Im Jassischen findet sich die Entsprechung. *Hēca* entsprechen w.osset. *xecau* und o.osset. *xīcau*, eine mit *v*-Suffix gebildete Erweiterung¹¹. Zugrunde liegt **x^hatya-*, wie avest. *xvaiθya-* mit *i*-Epenthese und soghd. *xwty(y)*¹² zeigen. Der Vokal der ersten Silbe hat sich unter Einwirkung der Epenthese über *ai* zu *ē*, *ī* entwickelt. Das Gleiche zeigt sich in unserer Inschrift, wo *πιδο*, *pai* auf die beschriebene Weise entstanden sein muß.

Damit hat sich gezeigt, daß das West-Ossetische, Jassische und Alanische auf der einen Seite, die Sprache unserer Inschrift auf der anderen den auslautenden Vokal bewahrt haben. Dort begegnet *-a*, *-ä*, hier *-o*, was ausschließt, daß es sich um eine gemeinsam vorgenommene Neuerung handelt (wie man Miller zufolge anzunehmen hätte). Vielmehr ist überall eine Altertümlichkeit erhalten. Entgegen Hennings Ansicht gibt es also auf mitteliranischer Stufe Sprachen, die den Endvokal, wenn auch in reduzierter Form, bewahrt haben. Bewahrung dieser Altertümlichkeit kommt nur für solche Sprachen in Betracht, die dem Parthischen, Mittelpersischen und Soghdischen, da diese den Abfall der Auslautvokale vollzogen haben, ursprünglich nicht benachbart waren. Und dies können nur die Sprachen der nordiranischen Gruppe gewesen sein: demnach jener iranischen Nomaden, die gleich Skythen, Sarmaten, Alanen und Osseten nördlich der großen Seen

⁹ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden 1 (3. Lfg. Frankfurt M. 1962), 243f; oben 4, 8f.

¹⁰ W. Miller, a. O. 16.

¹¹ W. Miller, a. O. 28 § 28, 2 Anm.

¹² I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian (Oxford 1954) 42 § 269; 62 § 402; 201 § 1336¹; 205 § 1390.

— des Balkasch-, Aral- und Kaspischen Sees sowie des Asowschen Meeres — heimisch waren.

Im Besonderen geht es um Alanen und Osseten oder, wie sie sich auch nannten, die Äss. Wie längst gesehen, müssen sie mit den sakischen **Ασιοι* zusammenfallen. Also einem der Stämme, die Apollodoros von Artemita¹³ zu den nomadischen Eindringlingen rechnet und die, den Iaxartes überschreitend, 129 oder 128 v. Chr. Baktrien erobert haben (Strabon 511). Während die **Ασιοι* sich in Ostiran nicht niederließen, sondern sich nach Westen ins Land zwischen den Unterläufen von Wolga und Don sowie dem Kaukasus weiterschoben¹⁴, blieben ihre Vettern, die *Τόχαροι*, im Gebiet südlich des Oxos sitzen¹⁵. Sie gaben ihm den Namen Tocharistän, und diesem zweiten Stamm der Nomaden hat Maricq die Sprache unserer Inschrift zugewiesen, als er sie eteo-tocharisch nannte. Da der Name „tocharisch“ fälschlich zur Bezeichnung einer anderen indogermanischen Sprache Mittelasiens verwandt wird, hat Maricq mit dem ersten Bestandteil andeuten wollen, daß diesmal die „wahren“, also die iranischen Tocharer gemeint seien.

Daß die Tocharer als nächste Verwandte der **Ασιοι*, Alanen und Osseten allein in Frage kommen, bestätigt eine weitere Beobachtung. Der von Henning überzeugend erschlossene Artikel 1, der dem Nomen vorangeht, besitzt, was man gleichfalls übersehen hat, im sogenannten bestimmten Artikel des West-Ossetischen seine Entsprechung. Zur Bewahrung einer Altertümlichkeit wie der Auslautvokale tritt demnach eine gemeinsam vollzogene Neuerung hinzu. Es ist zuzugeben, daß der Plural auf *-tä* auf die Alanen und Osseten beschränkt bleibt. Aber der ältere Plural (ursprünglich Gen. Plur.) auf *-ān*, dem unserer Inschrift entsprechend, hat sich in den ossetischen Demonstrativen gehalten: *adon* „diese“, *udon* „jene“. Man kann demnach sagen, daß Maricq mit seiner Kennzeichnung als eteo-tocharisch alle Aussicht hat, das Richtige getroffen zu haben, und daß man Hennings „baktrisch“ beiseitelegen darf.

Die Bestätigung erbringt das Sakische, wiederum eine der Sprachen, deren sich die nomadischen Einwanderer von 129/8 bedient haben müssen. Auch das Khotan-Sakische hat auslautendes *-a*, *-ä* bewahrt: Buddhas

¹³ F. Altheim, Weltgeschichte Asiens 1 (Halle S. 1947), 11 f.

¹⁴ Erstmals H. W. Bailey in: Transactions Philol. Soc. 1947, 126 f.; BSOAS. 1949, 135 f.; dazu oben I, 67 f. Eine Münze des Heraios aus Kej-Kobad-šach (Tadžikistan) bei A. M. Mandelštam in: Epigr. Wost. 14 (1961), 53 f.

¹⁵ F. Altheim, Weltgeschichte Asiens 2 (Halle S. 1948), 90.

Name heißt dort *balysä*, um nur dieses Beispiel anzuführen. Andere Übereinstimmungen betreffen das Verbum. Ein Part. Perf. Pass. wie $\sigma\tau\alpha\delta\omicron$ hat in khotan-sakischen Formen auf *-ta* seine Entsprechung (im Ossetischen liegt im gleichen Fall bereits *-t* vor). Desgleichen stehen $\phi\rho\chi\omicron\rho\rho\tau\iota\nu\delta\omicron$, 3. Plur. Praes. im Khotan-Sakischen *-indä*, *-ändä* und im West-Ossetischen *-ncä* aus **-nti* zur Seite. $\beta\omicron\omicron\eta\iota\omicron$ 3. Sing. Opt. (vgl. soghd. $\beta\omega\gamma$) findet seine Parallele in khotan-sakischem *yanīyā*, *mirīya*, *byūhīya*¹⁶, und $\phi\rho\chi\omicron\alpha\phi\omicron\nu\delta\eta\iota\omicron$ 3. Plur. Opt. in den west-ossetischen Formen auf *-ioncä*, die W. Miller¹⁷ auf **-iy-ānti + ä* zurückgeführt hat. Man muß auch hier feststellen, daß sich *-o* und *-a*, *-ä* entsprechen, die ihrerseits aus *-a*, *-i*, *-o* hervorgegangen sind.

5

Von dem gewonnenen Ergebnis aus mag noch ein Blick auf die alanischen Namen Ἀβᾶβος Mask., *Ababa* Fem. geworfen werden. Ihnen hat zuletzt L. Vidman eine Betrachtung gewidmet, die in der von J. Irmscher und D. B. Schelow herausgegebenen Aufsatzsammlung: Griechische Städte und einheimische Völker des Schwarzmeergebietes¹ erschienen ist. Vidman ist der Ansicht, daß *Ababa* oder *Hababa* als Name der Mutter des Kaisers Maximinus Thrax (SHA., v. Max. 1, 5f.; vgl. Iordanes, Rom. 281; Get. 83) erdichtet sei. Denn in der Quelle der Biographie, bei Herodian. 6, 8, 1, werde dieser Name nicht genannt, könne also nicht auf echter Überlieferung beruhen.

Es bestehe indes noch ein Einwand, geht es weiter, der gegen solche Verwerfung angeführt werden könne. Der Name Ἀβᾶβος finde sich viermal an der nördlichen Schwarzmeerküste inschriftlich vor. Es sei demnach für den alanischen oder doch den weiteren alanischen Bereich belegt (in drei Inschriften aus Olbia: Inscr. Ponti Eux. 1, 47; 102; 103). Vidman führt dafür den Aufsatz in: Rhein. Mus. 90 (1941), 203f. an. Ihm gegenüber sucht er nachzuweisen, daß Ἀβᾶβος nicht alanisch und überhaupt nicht iranisch, sondern syrisch sei.

¹⁶ H. W. Bailey in: Handbuch der Orientalistik H, 1 (1958), 144.

¹⁷ a. O. 72, vgl. 71. Wir danken E. Mayrhofer für seine Bereitschaft, die im Vorangehenden behandelten Fragen zu erörtern.

¹ Deutsche Akademie der Wissenschaften, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 28 (Berlin 1961), 155f.

Auf das Argument, daß bei zweien der genannten Fälle der als 'Αβαβος' Sohn angeführte 'Ορόντας syrische Herkunft beweise, mußte Vidman freilich verzichten. L. Zgusta hatte gesehen, daß 'Ορόντης, 'Ορόντας zweifellos iranischer Herkunft ist². Doch Vidman ließ sich angelegen sein, weitere Beispiele zu ermitteln. Es erscheine 'Αβαβος inschriftlich in Syrien³ und daneben auf einer Felsinschrift Ägyptens⁴. Sodann finde sich *Acrabanis*, *Ababunis f(i)lius*) als Angehöriger einer ituräischen Ala in Arrabona CIL. 3, 4367. Diese Beispiele vereint ließen als wahrscheinlich gelten, daß man in der Tat einen syrischen Namen vor sich habe. Auch in Olbia sei 'Αβαβος als semitisch anzusehen, und damit entfalle die Alanin *Ababa* oder *Hababa* endgültig.

Der Berichtigung von Vidmans Ansicht sei ein grundsätzlicher Hinweis vorausgeschickt. Ihm sind die beiden letzten Beiträge zur Frage⁵ unbekannt geblieben. So konnte er die Behauptung wiederholen, Herodian sei alleinige Quelle der Kaiserbiographie gewesen. Es hat sich inzwischen gezeigt, daß auch Dexippos zugrundeliegt. Hier bedarf es demnach eines bloßen Nachlesens dessen, was übersehen wurde. Um so ausführlicher muß auf die übrige Beweisführung eingegangen werden.

'Αβαβος habe E. Littmann, so meint Vidman⁶, als Kosenamen verstanden⁷. Schlägt man nach, so hat er die Erklärung als *Habāba* oder *Habḥāb* vorgeschlagen, den Namen demnach zum arabischen Verbum *ḥabba* gestellt⁸. Durch die Formen 'Αβαβοῦς und **Ababu*, Genet. *Ababunis* wird jedoch diese Deutung hinfällig. Nicht nur bleiben die Endungen -οῦς, -u unverständlich, sondern es besteht darüber hinaus die Möglichkeit, daß der in zwei Fällen⁹ überlieferte Genetiv 'Αβαβου gleichfalls zum Nom. 'Αβαβοῦς, nicht zu 'Αβαβος gehöre. Es wäre dann 'Αβαβοῦ, nicht 'Αβάβου zu lesen. Vidman sucht die Endung -u in **Ababu*, Gen. *Ababunis* „nach dem Muster der vor allem keltischen Namen aus dem benachbarten Noricum“ zu er-

² Die Personennamen griech. Städte der nordwestlichen Schwarzmeerküste (Prag 1955) 293 f. § 591.

³ Die Belege bei L. Vidman, a. O. 157 Anm. 1.

⁴ F. Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten (Straßburg 1915) 295.

⁵ F. Altheim, Literatur und Gesellschaft 1 (Halle S. 1949), 175 f.; oben 1, 301 f.

⁶ a. O. 158.

⁷ In F. Preisigke, Namenbuch (Heidelberg 1922) 503.

⁸ Ebenso H. Wuthnow, Die semitischen Menschnennamen in griech. Inschriften und Papyri (Leipzig 1930) 6.

⁹ L. Malabert in: *Mélanges Fac. Orient. Univ. St. Joseph* 1 (1906), 172 Nr. 40 war nicht zugänglich.

klären¹⁰; er beruft sich dafür auf die Untersuchung M. Falkners¹¹. Man hätte demzufolge einen syrischen Namen mit norischer Endung anzunehmen. Einer Widerlegung bedarf diese Erklärung nicht, abgesehen davon, daß Vidman eine ähnliche für aus Ägypten stammendes ᾿Αβαβοῦς nicht einmal versucht hat.

Wenn eine Erklärung aus dem Aramäischen gesucht werden soll, so gibt es nur eine Möglichkeit. ᾿Αβαβοῦς und **Ababu* entsprechen *ab̄ abūi* „Vater seines Vaters“^{11a}. Dieser Name ist nicht belegt. Aber er entspricht seiner Bildung nach bezeugtem¹² syr. *aḥūdemmēh* „Bruder seiner Mutter“. Der scheinbare Widersinn der Bezeichnung erklärt sich dadurch, daß gemeint ist, der eine Sorge für seinen Vater gleich einem Vater, während der andere seiner Mutter wie ein Bruder beratend und beschützend zur Seite stehe. Daß dem so ist, bestätigt der gleichfalls bezeugte syr. Eigenname *mār emmēh* „Herr seiner Mutter“: Chron. min. 1, 31, 22 und f. Guidi.

Will man demnach die hier behandelten Namen aus dem Aramäischen erklären, so muß man von den Formen ᾿Αβαβοῦς, **Ababu* ausgehen. Daraus folgt aber:

1. daß ᾿Αβαβοῦς, **Ababu* von dem in Olbia bezeugten ᾿Αβαβος zu scheiden sind. Lassen sich die beiden ersten als *ab̄ abūi* deuten, so entfällt solche Erklärung bei ᾿Αβαβος;

2. daß ein Sohn, der den iranischen Namen ᾿Ορόντας trug, als Alane, der er war, schwerlich einen aramäischen Vater oder einen solchen mit aramäischem Namen gehabt haben kann;

3. daß *Ababa*, wovon unsere Erörterung ausging, keinesfalls die feminine Form zu ᾿Αβαβοῦς, **Ababu* gewesen sein kann, wohl aber als solche zu ᾿Αβαβος ausgezeichnet paßt;

4. daß die für ᾿Αβαβοῦς, **Ababu* ermittelte Bedeutung „Vater seines Vaters“ für den entsprechenden Eigennamen einer Frau von seiten der Bedeutung sinnlos wäre.

¹⁰ a. O. 157f.

¹¹ In: Frühgeschichte und Sprachwissenschaft (Graz 1948) 39f.

^{11a} Das als Stat. constr. angesetzte *ab̄ ('b)* ist im Jüd.-Aramäischen bezeugt. Im Syrischen würde man *abū* erwarten. Als weitere Möglichkeit könnte man an eine Bildung entsprechend der arabischen Kunya denken. Im Jüd.-Aramäischen ist der PN. *abbū* belegt. Also: *ab̄ ab(b)ū* „Vater des A.“.

¹² Payne Smith 1, 123; oben 3 (1961), 56.

Mit anderen Worten: wenn Ἄβαβουῦς, **Ababu* aramäische Namen sind, so ist diese Deutung für Ἄβαβος, *Ababa* ausgeschlossen. Vielmehr spricht das Nebeneinander der Endungen dafür, daß sie indogermanischen, will sagen: alanischen Ursprungs sind.

Wenn auch nicht Littmann, so hat doch Zgusta beim iranischen Namenpaar an Kosenamen gedacht. Eine derartige Deutung soll von vornherein nicht bestritten werden. Seit der Auffindung der großen Inschrift von Surx Kotal, die Zgusta noch nicht kannte, besteht jedoch eine zweite Möglichkeit. Zeile 3 σιδο μάλιζο ἀβαβγο σταδο übersetzt Henning: „where(-by) the acropolis became to be waterless.“ Man darf dem zustimmen, mit der Einschränkung, daß σιδο eher als Relativpronomen denn als adverbiale Bestimmung zu übersetzen ist: „welches mit einer Festung versehene (Baylān) wasserlos wurde“. Das richtige „wasserlos“ (altiran. **ap-āpaka-*), gebildet wie avest. *apa. xšadra-*, hatte bereits Maricq erkannt. Man darf indessen auch übersetzen, daß Baylān nicht wasserlos, sondern vom Wasser entfernt war. Wie immer: man kann, zunächst nach dem Wortbild, das in ἀβαβγο, **ap-āpa-ka* steckende **ap-āpa-* (ohne das mittelpersische Suffix) mit Ἄβαβος, *Ababa* zusammenbringen. Es besteht nur die Frage, ob die Verbindung von seiten der Bedeutung möglich ist.

Im Alanischen ist Ἄβνωζος „Wassertrinker“ erhalten, von Miller¹³ zu osset. *aw* „Wasser“ (in *aw-deu* „Wassergeist“) und *nwaz-un* „trinken“ gestellt. Weiter Ἄβδάρακος „Wasserhalter“ von *aw* und *dar-un* „halten“, also ein Mann, der Wasser und Wasserzufuhr in seiner Gewalt hat. W. I. Abaew¹⁴ gibt für *awdiwag* eine andere Erklärung: **hafta-daiva-ka*; ebenso zu *awdiw*¹⁵, führt aber Millers Etymologie als weitere Möglichkeit an¹⁶. Wie immer man sich hier entscheide, ebenso Ἄβνωζος wie Ἄβδάρακος können allein von *āp-* „Wasser“ her gedeutet werden. Dazu treten jetzt Ἄβαβος und *Ababa*.

¹³ a. O. 6.

¹⁴ *Istoriko-etimologičeskij slovar' Osetinskogo jazyka I* (Moskau-Leningrad 1958), 84.

¹⁵ *Ebenda* 199.

¹⁶ M. Mayrhofer schreibt unter dem 23. 12. 61: „*aw-deu* als Wassergeist . . . wird von Benveniste, *Études sur la langue ossète* (1959) 130f., aus Bildungsgründen, aber vielleicht etwas zu apodiktisch, abgelehnt; zu diesem Namen noch Dumézil, *Festgabe Lommel* (1960) 39f.; Abajew, *The Pre-Christian Religion of the Alans* (XXV. Internat. Congr. of Orient., Papers Presented by the USSR Delegation, 1960) 11f.; darüber in meinem noch nicht erschienenen Aufsatz in der *Biblioth. Orient.*, anlässlich von Benveniste's *Études*. [*Bibliotheca Orientalis* 18(1961), 275 l. Korr. N.].

Agatharchides in seiner Schrift übers Rote Meer gedenkt gewisser Stämme: ὡς ἂν ἄδιψον ἔχόντων . . . τὴν φύσιν. So Diodor. 3, 18, 1 (Geogr. Gr. Min. I [Paris 1955], 134 Müller); Photios paraphrasiert: οὐχ οἶον ποτὸν ἐπιζητοῦσιν, ἀλλ' οὐδὲ ἔννοιαν ἔχουσι (ebenda 134 c. 40). Auch *Αβαβος und *Ababa* könnten ἄδιψοι, also solche sein, die des Wassers nicht bedürfen. Sie stehen darum in Gegensatz zum *Αβνωζος, dem „Wassertrinker“, der wegen seines Bedarfs vom *Αβδάρρακος, dem „Wasserhalter“, abhängig ist. *Αβαβος und *Ababa* sind solche Nomaden, die sich rühmen, daß der Durst ihnen nichts anhaben könne.

6

H. Humbach hat gezeigt¹, daß die Sprache der Inschriften von Surx Kotal und der Kūšān-Münzen mit der der Hephthalitenfragmente übereinstimmt. Dieser Nachweis bedarf indessen einer grundsätzlichen Berichtigung. Die Hephthaliten sprachen ursprünglich, wie alle Hunnen, eine türkische Sprache, und Spuren dieser haben sich erhalten². Wenn sie sich späterhin der gleichen Sprache wie die Kūšān bedienten, so haben sie, zumindest im Land südlich des Oxos, dieselbe angenommen, dem entsprechend, daß die Hephthaliten nördlich des Oxos sprachlich zu Soghdern geworden sind³. Es ist bedeutsam, daß eben die Hephthalitenfragmente die ursprünglich türkische Sprache der Hephthaliten noch spiegeln.

Ohne auf Humbachs sonstige Lesungen einzugehen, sei fr. 7, 10 Anfang angeführt: νο γρομβαδι. Er deutet das zweite Wort auf Grumbates, König der Chioniten (Amm. Marc. 19, 1—2)⁴. O. Hansen, mit dem Humbachs Lesung besprochen wurde, zieht als drittes Zeichen τ vor, ohne doch γ auszuschließen, und verweist darauf, daß sich zwischen νο und γρομβαδι kein Zwischenraum befinde. Dies und die Tatsache, daß man in einem hephthalitischen Text späterer Jahrhunderte schwerlich den genannten Chionitenkönig als geschichtliche Person erwarten wird, zwingt zu modifizierter Deutung von Humbachs Lesung.

Was den Namen *Grumbates* angeht, so dürfte keine der zuletzt vorgeschlagenen Etymologien sich empfehlen. Gemeint sind H. W. Haussigs

¹ In seinem oben genannten Innsbrucker Vortrag und in: Kušān und Hephthaliten 27f.

² Oben 1, 31f.; 41f.; 2, 258; 4, 62.

³ Ebenda 1, 46.

⁴ Ebenda 1, 45; 247; 250; 252.

**qurun-batu* „Fürst der Regierungsrichtungen“⁵ und Humbachs **grāhma-pati*⁶. Einer Begründung dieser Ablehnung bedarf es um so weniger, als das Richtige sich anbietet. In der Schreibung türkischer Namen vertritt $\mu\pi$ ein b^{6a} . **Ομβροι* ist **Αβαροι*, *τομβάνι* ist *διβάνη*, arab. *dīwān*⁷. Demzufolge darf *Grumbates* als **Grubates* gedeutet werden, und für *γρομβαδι* gilt dasselbe. Dies besagt, daß es *Κροβάτου* Theophanes p. 357, 12 de Boor gleichgesetzt werden kann. Moravcsik konjiziert auf Grund der Parallelüberlieferung, die *Κοβρᾶτος*, *Κουβρᾶτος* gibt, und im Hinblick auf alttürk. *qubrat-*, *qwerat*⁸ an der genannten Stelle *Κοβράτου*. Doch die Übereinstimmung von *Grumbates*, *Κροβάτου*, *Crobatus* gegenüber *Κοβρᾶτος*, *Κουβρᾶτος* zeigt, daß man mit zwei Formen, also im ersten Fall mit einer Metathese der labialen Media und der Liquida *r* zu rechnen hat. Und *γρομβαδι* bestätigt diese Beobachtung und zeigt überdies, daß jene bereits auf die türkische Sprache der Hephthaliten zurückgeht. In der Tat lassen sich Ferndissimilationen wie *onduruk*: *orunduk* vergleichen⁹.

Die Bedeutung des Wortes, das zu alttürk. *qubrat-*, *qwerat-* „aufhäufen“ *quwray*, *quwraq* „Versammlung“ gehört, ist noch durchsichtig. Es ist die Bezeichnung eines Stammes- oder Heerführers, und in dieser Bedeutung muß *γρομβαδι* gemeint sein. Das zeigt der vorangehende Genet. Plur. $\alpha]vo$, zumal wenn er von *γρομβαδι* nicht getrennt sein sollte: „Versammler“ oder „Heerführer der . . .“. Verbindungen derart, daß der Amtsbezeichnung ein Glied vorangeht, das als Genet. Plur. oder ähnlich verstanden werden kann, finden sich im türkischen Namensmaterial auch sonst. Unmittelbare Parallelen bilden *Κούγγαν*, **Qūn-qan*¹⁰ „Hunnen-Herrscher“ und *σπαχογλάνοι*, **siḫāhī-oylan*¹¹.

2. IORDANES' ABSTAMMUNG

Iordanes bezeichnet sich nach einhelliger Ansicht im Epilog seiner *Getica* als Gote. Er verteidigt sich dort gegen den möglichen Vorwurf, er könne den Taten des gotischen Volkes aus eignem einiges hinzugefügt haben. Der

⁵ In: Byzantion 23 (1953), 357.

⁶ Kušān und Hephthaliten 43.

^{6a} G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 2² (Berlin 1958), 34.

⁷ Ebenda 2², 118; 217; 230.

⁸ Altheim-Stiehl, *Ein asiatischer Staat* 1 (Wiesbaden 1954), 277.

⁹ M. Räsänen, *Materialien zur Lautgeschichte der türkischen Sprachen* (Helsinki 1949) 238.

¹⁰ G. Moravcsik, a. O. 2², 165; oben 1, 36; 52.

¹¹ G. Moravcsik, a. O. 2², 291.

Passus lautet, 316: *nec me quis in favorem gentis praedictae, quasi ex ipsa trahenti originem, aliqua addidisse credet*. Der Vorwurf, er könne als gebürtiger Gote sich zu übertriebener Verherrlichung seines Stammes bereitgefunden haben, wird mit *quasi* eingeleitet. Die Konjunktion kann sich auf einen tatsächlichen Befund beziehen oder auf einen vorgeblichen, und es ist zu fragen, wie an der angeführten Stelle ihre Verwendung zu beurteilen ist. So viel dürfte deutlich sein, daß, wollte Iordanes eine tatsächliche gotische Abstammung andeuten, *quasi* hätte weggelassen werden können. Es kommt hinzu, daß *quasi* einen vermeintlichen Tatbestand besonders dann bezeichnet, wenn es mit einem Partizip oder einer Partizipialkonstruktion verbunden ist: Caesar, b. G. 5, 43, 3 *hostes maximo clamore insecuti sunt quasi parta iam et explorata victoria*. Man hat in solchem Fall *quasi* mit „gerade als ob“ oder ähnlich zu übersetzen. Die Möglichkeit, auch an der angeführten Stelle derart zu verstehen, besteht durchaus, und die Doppeldeutigkeit der angeführten Äußerung gewinnt um so mehr an Gewicht, als sich Iordanes an anderer Stelle anders und eindeutig äußert.

Denn Get. 266 sagt Iordanes, daß *Scyri vero et Sadagarii et certi Alanorum cum duce suo nomine Candac Scythiam minorem inferioremque Moesiam acceperunt*. Und fährt fort: *cuius Candacis Alanouiiamuthis patris mei genitor, id est meus avus, notarius . . . fuit*. Es handelt sich um Splitter von Stämmen, die nach der Niederlage der Hunnen am Nedao auf römischem Gebiet Zuflucht suchten. Von Goten ist mit keinem Worte die Rede, und Th. Mommsen mußte, um Iordanes' wirkliche oder vermeintliche gotische Abstammung zu halten, annehmen, man habe sich kurzerhand auch dann als Gote bezeichnen oder betrachten können, wenn man einem der benachbarten Stämme angehörte (Praef. VII). Eine solche Annahme entfällt, nachdem sich die eindeutige Auffassung der Stelle 316, die bisher galt, nicht mehr aufrecht erhalten läßt. Und sie entfällt erst recht, sobald die Angaben 266 richtig verstanden sind.

Alanouiiamuthis Gen. Sing. ist, soweit man Mommsens Adnotatio entnehmen kann, einhellig überliefert. Die angeführte Lesart bieten die ältesten Handschriften, dem 8.—10. Jahrhundert entstammend: HP^bVO. Das nur wenig differierende *alanouiamuthis* ist durch P^aXYZ bezeugt; alles Weitere kommt nicht in Betracht. Deutlich hebt sich der Name der Alanen heraus, und man wird nicht zögern, die zuvor genannten *certi Alanorum* damit sachlich zu verknüpfen. Das restliche *-ui(i)amuthes* darf keine Schwierigkeiten bereiten. Man kennt avest. *ā-¹mā(y)*- „sich erproben, als tüchtig erweisen,

seine Befähigung ausweisen“ (C. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch [1904] 1165f.). Das zugehörige Part. Perf. Pass. lautet *°mita-*, *°mīta-*, *māta-*. Im Altindischen entspricht *¹mā-* „messen“, dessen entsprechendes Partizip *mīd-* ist. Neben dem Praeverb *ā-* erscheint als zweites *vī-*, wie auch im Soghdischen beide verbunden auftreten: I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian (1954) 106 § 681. *Vī-* darf man die Bedeutung „auseinander“, also „weithin erprobt“, oder einfach eine perfektivische zuweisen (H. Reichelt, Awestisches Elementarbuch [1909] 278f. § 563). Also **v(i)yāmita-* „weithin erprobt“, zuzüglich der im Ossetischen belegten Verdunkelung von *i* in Nachbarschaft von Labial oder *m*: w. osset. *zumäg* „Winter“ zu avest. *zimō*, altind. *himás-*. Dazu W. Miller, Die Sprache der Osseten (1903) 20 § 7, 3 Anmerkung. *Alanoui(i)amuthes* ist demnach altiranisches **āryāna-vyāmita-* „unter den Alanen ausgezeichnet“. Zu **aryāna-*, avest. *airyana-* oben I, 58f.

Iordanes wäre demnach nicht Gote, sondern Alane gewesen. Zumindest, wenn man nach dem Vatersnamen urteilt, und dazu kommt, daß auch der Name des Großvaters sich in gleichem Sinn verstehen läßt. *Paria* wird man zu avest. *pairikā-* (C. Bartholomae, a. O. 863f.) aus **paryakā-* stellen, das seinerseits griech. *παλλακή*, *παλλακίς*, *-ίδος* entspricht. Das mit dem Suffix *-kā-* erweiterte *paryā-* kann nur „Jüngling“ oder „Jungfrau“ bedeutet haben, im vorliegenden Fall natürlich das erste. Zur Frage zuletzt F. Altheim, Geschichte der latein. Sprache (1951) 56f. Wieder hat man einen iranischen, will sagen: alanischen Namen.

In gleiche Richtung weisen die neben den Alanen an unserer Stelle genannten *Sadagarii*. Die Verbindung mit avest. *satō.kara-* „hundert Herden habend“ (zu altind. *kūla-* „Herde, Familie“, vgl. C. Bartholomae, a. O. 1556) ergibt sich zwanglos. Man hat einen alanischen oder doch sarmatischen, in jedem Fall erneut einen iranischen Stamm. Im Ossetischen werden *t* und *k* nach Vokal zu *d*, *g*: W. Miller, a. O. 27 § 26; 30 § 32, 2.

Es bleibt Candac, dessen *notarius* Paria gewesen ist. Vergleichen läßt sich der Name des Awaren *Κανδίχ*, zu dem G. Moravcsik, Byzantinoturcica 2^a (1958), 149 die nötigen Einzelheiten zusammengestellt hat. Er ordnet es zu *Qandīq*, und entsprechend ließe sich Candac als alttürk. *qan* aus *qayan*, erweitert mit dem Nominalsuffix *+day*, *+däg* (A. v. Gabain, Alttürk. Gramm.² [1950] 63 § 66), deuten. Also „königlich, βασιλῆϊος“. Nach Ausweis seines Namens war Candac Hunne.

Wenn diese Etymologie zutrifft, wäre etwas Wesentliches gewonnen. Den Titel *qayan*, *qan* kannte man bisher von Hephthaliten, Awaren, Bulgaren und manch anderen Türkstämmen. Innerhalb des hunnischen Namenmaterials war er nicht belegt. Nun zeigt sich, daß nicht die älteren Formen wie *qapyan*, *καύχανος*, *qayan* (oben 1, 207f.), sondern die späteste Form *qan* bezeugt ist. Der Sachverhalt kann nur so verstanden werden, daß der Name den Hunnen überkommen war und dann bei ihnen, in ihrer neuen europäischen Umgebung, bis auf den vorliegenden Rest aufgegeben wurde.

Unter Führung des hunnischen *dux* Candac überschritt dessen Gefolgschaft die Donau. Sie setzte sich aus skirischen, also ostgermanischen, sarmatischen und alanischen Splittergruppen zusammen. Candac hatte einen *notarius*, Iordanes' Großvater Paria, neben sich, und dieser war Alane. Das zeigt der Name Paria und der des Sohnes: *Alanouiiamuthes*. Es wird nicht gesagt, daß Candac seinen *notarius* bereits mitbrachte. Aber es ist verführerisch, ihn unter den Alanen zu suchen, die in Candacs Gefolge die Donau überschritten. Man darf dann an Orestes als Attilas *notarius* (oben 4, 284f.) oder an den *ὑπογραφεύς* erinnern, der an Attilas Hof bezeugt ist (oben 1, 283; 4, 286f.). Führte der *notarius* als Alane den Schriftwechsel im Namen seines Herrn in armazischem Aramäisch, oder bediente er sich gar der ersten alttürkischen Runen (vgl. 1, 284f.; 286; 4, 286)? Auf der anderen Seite hatten Candac und sein *notarius* Paria in dem Paar Gunthic und dessen Notar Iordanes ihre Nachfolger. Iordanes war nach eigenem Zeugnis (*quavis agramatus* Get. 266) zumindest für Lateinisches zuständig. Man darf den byzantinischen *dux* in Rom und seinen *chartularius* vergleichen (G. Caretoni in: *Studi Romani* 9 [1961], 512f.).

Hunni discunt psalterium. Hieronymus' Wort darf man dahin abwandeln, daß die Alanen beginnen, literarisch zu werden. Neben die beiden inschriftlichen Gedichte von Mchet'a tritt jetzt der Geschichtsschreiber der Getica als Alane. Und ihm geht voran der alanische *notarius* im Gefolge seines hunnischen Herrn. Aber auch der Inschrift von Ladánybene sollte man nicht ganz vergessen. Ihre wenigen Wörter sind alanisch, aber im aramäischen Alphabet und im Runenfuthark aufgezeichnet (oben 1, 293f und die Ergänzung 3, 291).

3. EINE QUMANISCHE SIEGELLEGENDE

Im Jahr 1955 fand man anläßlich der Ausgrabungen in Pliska innerhalb einer Umfriedigung ein Bleisiegel, das von T. Gerassimow einige Jahre später in der *Izwestija* des Bulgarischen Archäologischen Instituts 23 (1960), 67f.

veröffentlicht wurde. Der Avers zeigt einen Herrscher im Ornat, mit Globus und Labarum, der Revers die Gottesmutter. Die vordere Umschrift lautet nach Gerassimow's Lesung (Abb. 9):

+ CIMEΩN BACIAEY ΠOΛAYCIT

— die rückwärtige:

+ EPINOΠYOC BACIAEOC ΠOΛAT.

Der Herausgeber wies demzufolge das Bleisiegel dem Bulgaren Simeon (893—927) zu. Er mußte freilich bekennen, daß erhebliche Teile der Legende unerklärbar blieben.

Es sei begonnen mit zwei Berichtigungen der Lesung. Im zweiten Wort der Averslegende ist die Ligatur YC verkannt. Es ist zu lesen: BACIAEYC. Das erste Wort der Reverslegende lautet EPINIΠYOC, mit Jota auch an fünfter Stelle. In allem Übrigen wird von Gerassimow's Feststellungen ausgegangen.

ΠOΛAYCIT, um sich diesem Wort als nächstem zuzuwenden, möchte man als Bezeichnung eines Stammes oder Volkes verstehen. BACIAEYC ΠOΛAYCIT entspräche einem βασιλεὺς Ῥωμαιοῶν oder Βουλγαροῶν, ohne einem von beiden zu gleichen. Bei itazistischer Aussprache mußte dieser Stamm **polawsi-* lauten, und das schließende *-t* ließe sich als die alttürkische Pluralendung *+t*¹ verstehen. Einen türkischen Namen noch unter Simeon anzunehmen, erlaubt die berühmte Eintragung Tudor Doksov's vom Jahr 907² und die Tatsache, daß der Schatz von Nagy-Szent-Miklós mit seinen Runeninschriften erst 896 unter die Erde gekommen zu sein scheint³. Bedenkt man, daß *c* in türkischen Wörtern mit *σ* wiedergegeben werden konnte⁴, so wird man sich der Folgerung schwer entziehen, daß ΠOΛAYCIT, **polawsi-t* der Name der *Polovci* oder Qumanen zugrunde liegt. Die verschiedenen Namensformen hat zuletzt K. H. Menges⁵ zusammengestellt. Es genüge, an ungar. *Palócz*, alt-čech. *Plavci*, poln. *Plauci* zu erinnern.

Wenn die vorgeschlagene Deutung zutrifft, ergibt sich zweierlei. Einmal wäre der slawische Name der Qumanen, abgeleitet von *pholovyj* „weißlich, weißlich-gelb“ (vgl. *plavyi* und akslw. *plavō* „λευκός, albus, flavus“)

¹ A. v. Gabain, *Alt türkische Grammatik*² 63 § 65; vgl. 85 § 172; M. Räsänen, *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen* (1957) 52; 55.

² G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 2² (1958), 358.

³ Die Angaben bei F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft* 2 (1950), 4 Anm. 19.

⁴ G. Moravcsik, a. O. 2, 297; vgl. 35.

⁵ *The Oriental Elements in the Vocabulary of the Oldest Russian Epos* (1951) 11 f.; vgl. V. Minorsky, *Ḥudūd al-'Ālam* (1937) 315 f.

mit einer türkischen Endung versehen worden. Eine Annahme solcherart bietet keine Schwierigkeiten, und besonderer Belege für ähnlich gelagerte Fälle bedarf es nicht. Die zweite Folgerung ist einschneidender. Zar Simeon hätte sich als König der *Polovsci* bezeichnet. Aus sachlichen und zeitlichen Gründen hätte eine solche Folgerung alles wider sich. Jenes Volk tritt erstmals in Südrußland nach der Mitte des 11. Jahrhunderts auf.

Gehört aber das Bleisiegel wirklich dem Zaren Simeon? Man bedauert, daß über die Fundumstände keine genaueren Angaben gemacht werden. Die Bauten im Schloßzentrum von Pliska blieben, der neuesten Veröffentlichung zufolge, bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts bewohnt und verödeten erst nach 1101⁶. Es besteht die Möglichkeit, das Bleisiegel einem anderen und späteren Träger des Namens Simeon zuzuweisen. Alexios I. Komnenos, im Verlauf seiner Kämpfe gegen die Petschenegen und unmittelbar vor dem Eingreifen der Qumanen oder *Polovsci*, καταλαμβάνει τὴν Πλισόβαν, κακείθεν εἰς ἀκρολοφίαν τὴν τοῦ Συμεῶνος καλουμένην ἀνεισιν, ἣ καὶ βουλευτήριον τῶν Σκυθῶν ἐγχωρίως ὠνομάζετο (Anna Comn., Alex. p. 340, 9f. Bonn.)⁷.

Die Entscheidung erbringt die Lesung der Reverslegende. Zunächst EPINIΠYOC nach der oben vorgeschlagenen Lesung. Da läßt sich abtrennen YOC, also υῖός in vulgärer Schreibung, und mit BACIΛEOC, gleichfalls in solcher Schreibung, verbinden. Alsdann kann folgendes ΠOΛAT nur Personennamen sein. Man kennt Καραπολάτ, *qara Bulat*⁸. An unserer Stelle kehrt der zweite Bestandteil, eben Πολάτ, wieder. Also: „Sohn des Königs Polat“. Damit ist der Bulgarenzar Simeon vollends ausgeschlossen. Man steht angesichts eines Königs der Qumanen, der bisher nicht bekannt war.

Es bleibt EPINIΠ, und unschwer erkennt man darin das alttürkische Konverb oder Gerundium auf *-p*, will sagen auf: *-ip*, *-īp*, *-ūp*, *-up*, *-āp*, *-ap*. EPIN = *ärin-* wäre modale Respektform⁹ des Verbum *är-* „sein“. Demnach: „indem er zu sein geruht“, „wünscht“ oder „bekennt“. *Äriniḡp* wäre dann eine etwas gesteigerte Variante des jedem Leser der Orchoninschriften bekannten *tīp*. Lesung und Übersetzung der gesamten Legende lauten:

⁶ St. Stancew in: *Izvestija* 23 (1960), 62; 65.

⁷ Die Stelle wurde von allen bulgarischen Bearbeitern übersehen.

⁸ G. Moravcsik, a. O. 2², 152.

⁹ A. v. Gabain, a. O. 2 81 § 159; vgl. 120 § 230 Ende.

+ ΣΙΜΕΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΟΛΑΥΣΙΤ + ΕΡΙΝΙΠΥΟΣ ΒΑΣΙΛΕΟΣ
ΠΟΛΑΤ

„Simeon, König der *Polovci*, ist er, der Sohn des Königs Polat“.

Man möchte wissen, was Anna Komnena mit dem βουλευτήριον τῶν Σκυθῶν in Pliska gemeint haben könnte. Insbesondere, welches Volk unter diesen Skythen zu verstehen sei. Ducange's gelehrter Kommentar zum Geschichtswerk der gelehrten Prinzessin schweigt sich aus. Immerhin griffen die Qumanen zunächst als unbequeme Bundesgenossen der Petschenegen (Anna Comn. 341, 13 f.; 352, 21 Bonn.), dann zugunsten des Kaisers Alexios I. Komnenos in dessen Kämpfe mit den Petschenegen ein und bereiteten diesen 1091 eine schwere Niederlage. Unter Berücksichtigung der untersten Zeitgrenze, die für Funde in Aboba-Pliska geboten ist, könnte damals ein christlich gewordener Qumanenkönig in byzantinische Dienste getreten sein und sich, für eine nicht bestimmbar Zeit, in der einstigen Hauptstadt des Zaren Simeon niedergelassen haben. Mit der späteren Qumanenmission hat dieser Herrscher orthodoxen Glaubens schwerlich etwas zu tun.

2. KAPITEL

BRUCHSTÜCKE EINES PYTHAGOREISCHEN TRAKTATES, AUS DEM ARABISCHEN

Šahrastānī gibt im ersten Teil seines Abschnittes über die alten Philosophen, der im Wesentlichen auf Porphyrios' Φιλόσοφος ἱστορία zurückgeht¹, ein Kapitel über Pythagoras (265, 12—278, 18 Cureton). Es ist aus Vorlagen zusammengesetzt, die sich noch scheiden lassen. Dazu gehören:

1. Ein kurzer Abriß der Lebensdaten (265, 12—16), unter Benutzung von Porphyr., v. Pythag. 31², und ein doxographischer Abschnitt über die Lehre von den göttlichen Dingen, insbesondere über den Schöpfer (265, 16—266, 4). Dergleichen kennt man aus der Behandlung der anderen Philosophen, die vorangehen und folgen (vgl. oben 3, 138f.). Ähnliche Abschnitte stehen regelmäßig zu Beginn eines jeden Kapitels, und ihre neuplatonische Färbung läßt von vornherein an Porphyrios denken. Im Kapitel über Anaxagoras ist in der Tat sein Name in dem gemeinten Abschnitt angeführt (257, 4).

2. Ein Abschnitt über ungenannte Pythagoreer (269, 14—270, 6).

3. Avicenna's Erklärung zu einem Ausspruch Pythagoras' (270, 8—17).

4. Ein Abschnitt über die Pythagoreer Charinos und Zenon (276, 8—20).

5. Ein Abschnitt über Herakleitos und Hippasos, die beide zu den Pythagoreern gerechnet werden (277, 4—8). Ihm schließt sich ein hierher verschlagener doxographischer Bericht über Epikur an (277, 8—17), sodann Nachrichten über zwei weitere Pythagoreer, Philonikos und Kalanos (278, 18—279, 2).

6. Alles Übrige wird als aus Pythagoras' Mund stammend angeführt und dementsprechend eingeleitet mit: *tumma ḵāla* 266, 4; *wa-rubbamā yaḵūlu* 266, 7 und 271, 15; *tumma inna li-fiṭāgōras ra'yan* 267, 6; *ḵāla* 268, 12; *wa-mimmā nuḵila 'an fiṭāgōras* 270, 18; *wa-ḍakara* 271, 10; *wa-mimmā aḥbara 'anhu fiṭāgōras wa-ausā bihi* 278, 2.

¹ Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles (1954) 8f.

² Ebenda 15f.

7. Das Apophthegma 277, 1—4. Es scheint dem unter 6 Zusammengestellten inhaltlich verwandt zu sein; oben 3, 135.

Das unter 6 (und möglicherweise unter 7) Angeführte liefert demnach Ausschnitte aus einer pythagoreischen Schrift, deren Verfasser vorgibt, als der Meister selbst oder doch in dessen Namen zu sprechen. Das Folgende wird zunächst die Übersetzung bieten, wobei offensichtliche Zusätze ausgeschieden und die Auslassungen bezeichnet sind. Es folgt ein ausführlicher Kommentar D. Kövendi's, der sich entgegenkommender Weise zur Bearbeitung bereit erklärt hat.

I

„(266, 4 Cureton) Dann sagte er (Pythagoras): das Einssein (*al-wahdatu* = ἡ μονάς, ἡ πρώτη μονάς) wird eingeteilt in das Einssein ohne Teilhabe eines Anderen, und das ist das Einssein des Schöpfers . . . — das Einssein des Erfassens jedes Dinges, das Einssein des richtigen Urteils gegenüber jedem Ding, das Einssein, von dem (*-hā* corr.)¹ ausgehen die seienden Grundzahlen (1—10) und die Vielfachen von ihnen — und in das Einssein, an dem teilgehabt wird, und das ist das Einssein der erschaffenen Dinge.

Zuweilen sagt er (Pythagoras): Das Einssein im allgemeinen werde eingeteilt in das Einssein vor dem αἰών, in das Einssein mit dem αἰών und in das Einssein nach dem αἰών. Und (in das Einssein) vor der Zeit (χρόνος), das Einssein mit der Zeit <und in das Einssein nach der Zeit>. Das Einssein, das vor der Weltzeit ist, sei das Einssein des Schöpfers . . . ; das Einssein, das mit der Weltzeit ist, sei das Einssein des ersten Verstandes; und das Einssein, das nach der Weltzeit ist, sei das Einssein der Seele. <Und das Einssein, das vor der Zeit ist, sei . . . >; das Einssein, das mit der Zeit ist, sei das Einssein der Grundstoffe und der zusammengesetzten (Stoffe); <und das Einssein, das nach der Zeit ist, sei . . . >.

Zuweilen teilt er (Pythagoras) das Einssein nach anderer Einteilung ein. Er sagt: Das Einssein wird eingeteilt in das Einssein im Wesen und das Einssein in der Zufälligkeit. Das Einssein im Wesen eignet allein dem Schöpfer des Alls, von dem die Einheiten (*al-wahdāniyātu*) bezüglich der Zahl und des Gezählten ausgehen. Das Einssein in der Zufälligkeit wird

¹ Indessen begegnet — wie hier in *-hu* statt *-hā* — mangelnde Kongruenz auch sonst: 269,9 *al-makādīru l-awwalu*; 270 Z. 1 v. u.: . . . *'awālima kaḥīratan ja-minhu* . . . u. a.

(wiederum) eingeteilt in das, was die ἀρχή der Zahl ist und nicht in die Zahl eingeht, und in das, was ἀρχή ist, die der Zahl eignet und (insofern) in sie eingeht. Das erste (ἀρχή der Zahl) ist wie das Einssein (*al-wāhidīyatu*), das dem tätigen Verstand eignet, weil es nicht eingeht in die Zahl und das Gezählte. Das zweite (ἀρχή, die der Zahl eignet) wird (wiederum) eingeteilt (1.) in das, was in sie (die Zahl) eingeht als Teil von ihr, denn die Zwei ist zusammengesetzt aus zwei Einern, und entsprechend jede Zahl, das heißt notwendiger Weise aus Grundzahlen (1—10) zusammengesetzt. In dem Maß, wie die Zahl zum Mehr aufsteigt, steigt die Relation der Eins (*al-wahdatu*) zu ihr abwärts zum Weniger. Und (2.) in das, was in sie (die Zahl) eingeht als das ihr Innewohnende, nicht als Teil von ihr. Dies ist darum, weil keine gezählte Zahl je frei ist von einem innewohnenden Einssein. Denn die Zwei und die Drei sind, unbeschadet dessen, daß beide Zwei und Drei sind, Eins, und desgleichen bilden die gezählten der zusammengesetzten und einfachen (Dinge) (267, 1) ein Einssein, sei es in der Gattung, sei es in der Art oder in der Person; so, wie die Wesenheit, unbeschadet dessen, daß sie Wesenheit im Allgemeinen ist, und der Mensch, unbeschadet dessen, daß er Mensch ist, und die bestimmte Person . . . , unbeschadet dessen, daß sie jene Person selbst ist, Eins sind. Denn keineswegs ist das Einssein getrennt von den seienden (Dingen). Es wohnt dieses Einssein, an dem teilgehabt wird seitens des Einsseins des Schöpfers . . . , allen seienden (Dingen) inne, auch wenn sie in ihrer Wesenheit vervielfacht sind. Denn jedes seiende (Ding) erhebt sich zu Rang durch Vorwiegen des Einsseins in ihm selbst, und jedes ist, je ferner dem Vielsein, um so ranghöher und vollendeter.

Ferner hatte Pythagoras eine Ansicht über die Zahl und das Gezählte, in der er abwich von der Gesamtheit der Weisen vor ihm und in der von ihm abwichen diejenigen (,die) nach ihm (kamen). Derart, daß er die Zahl abstrahierte vom Gezählten, wie das Abstrahieren der Form vom Stoff, denn er stellte sich sie (die Zahl) als wahres Seiendes vor wie das Sein der Form und deren Wahrheit(sgehalt). Er sagte: Die ἀρχή der seienden Dinge ist die Zahl, denn sie ist das erste Geschaffene, das der Schöpfer geschaffen hat. Die erste Zahl ist die Eins, und er schwankte in der Ansicht darüber, ob sie (die Eins) in die Zahl eingehe, wie zuvor gesagt. Und zwar ging seine größere Neigung dahin, daß sie (die Eins) nicht in die Zahl eingehe, sondern daß die Zahl mit der Zwei beginne. Er sagt: Sie (die Zahl) wird eingeteilt in Gerade und Ungerade; die erste einfache Zahl ist Zwei, und die einfache Gerade ist Vier, weil diese sich in zwei Hälften teilen läßt; die Zwei dagegen machte er

nicht zur Geraden. Denn (so sagt er) wenn sie geteilt würde in zwei Einer, dann ginge ja die Eins in die Zahl ein. Wir aber haben doch begonnen hinsichtlich der Zahl mit der Zwei! Und wie sollte die Gerade Teil von ihren (der wirklichen Geraden, nämlich der Vier) Teilen und gleichzeitig sie selbst sein? Die erste einfache Ungerade ist die Drei. Er (Pythagoras) sagte: Damit ist die Einteilung beendet; was hinterherkommt, ist die Einteilung der Einteilung. Die Vier ist Endpunkt der Zahl, denn sie bedeutet Vollkommenheit. Davon ausgehend, pflegte er bei der τετρακτύς zu schwören (*yuksimu*) (und zwar): ‚Bei (οὐ μά) der Wahrheit der τετρακτύς, die der Lenker unserer Seelen, die Wurzel des Alls ist!‘ Was hinterher kommt, ist die Gerade der Ungeraden, die Gerade der Geraden sowie die Gerade der Geraden und der Ungeraden. Er nennt die Fünf eine kreisende Zahl, denn wenn du sie mit sich selbst multiplizierst, kehrt immer die Fünf zu Anfang wieder (πέντε καὶ εἴκοσι). Er nennt die Sechs eine vollendete Zahl, denn ihre Teile sind konform hinsichtlich ihrer Summe ($6 = 2$ Dreier oder 3 Zweier). Und die Sieben (nennt er) eine vollkommene Zahl, denn sie ist die Summe der Ungeraden (Drei) und der Geraden (Vier), und dies bedeutet einen Endpunkt. Die Acht ist ein Neubeginn (268, 1), zusammengesetzt aus zwei Geraden (Vier + Vier), und die Neun (ist zusammengesetzt) aus drei Ungeraden (3 Dreiern) und bildet einen weiteren Endpunkt. Die Zehn (*transp.*) ist zusammengesetzt aus der Summe der Zahl von Eins bis Vier (Eins + Zwei + Drei + Vier = Zehn) und bildet somit einen weiteren Endpunkt. Also hat die Zahl vier Endpunkte: vier, sieben, neun und zehn. Dann kehrt sie zur Eins zurück, denn wir sagen: Elf (wörtlich: Eins-Zehn, *ahada 'ašara, ένδεκα*). Die(se) Zusammensetzungen gehen bei dem, was hinter Vier kommt, auf verschiedenen Wegen vor sich. Denn die Fünf ist nach Ansicht dessen, der die Eins nicht unter die Zahl rechnet, zusammengesetzt aus Zahl (Zwei) und Ungerader (Drei), und nach Ansicht dessen, der jenes meint (die Eins als Zahl faßt), zusammengesetzt aus Ungerader (Eins) und zwei Geraden (Zwei + Zwei). Desgleichen die Sechs: gemäß der ersten (Ansicht) ist sie zusammengesetzt aus zwei Ungeraden (Drei + Drei) oder aus Zahl (Zwei) und Gerader (Vier), und nach der zweiten (Ansicht) ist sie zusammengesetzt aus drei Geraden (Zwei + Zwei + Zwei). Die Sieben ist nach der ersten (Ansicht) zusammengesetzt aus Ungerader (Drei) und Gerader (Vier), und nach der zweiten aus Ungerader (Eins) und drei Geraden (Zwei + Zwei + Zwei). Die Acht ist nach der ersten zusammengesetzt aus zwei Geraden (Vier + Vier) und nach der zweiten zusammengesetzt aus vier Geraden (Zwei +

Zwei + Zwei + Zwei). Die Neun ist nach der ersten zusammengesetzt aus drei Ungeraden (Drei + Drei + Drei) und nach der zweiten aus Ungerader (Eins) und vier Geraden (Zwei + Zwei + Zwei + Zwei). Die Zehn ist nach der ersten zusammengesetzt aus Zahl (Zwei) und zwei Geraden (Vier + Vier) oder aus Gerader (Vier) und zwei Ungeraden (Drei + Drei) und nach der zweiten aus allem, was gerechnet wird von der Eins bis zur Vier (Eins + Zwei + Drei + Vier = Zehn), und das bedeutet Endpunkt und Vollkommenheit. Sodann die anderen Zahlen: ihre Messung erfolgt auf diese (geschilderte) Weise.

(268, 12) Er sagte: Dies sind die Wurzeln der seienden Dinge. Dann übertrug er die Zahl auf das Gezählte und das Maß auf das Gemessene. Er sagte: Das Gezählte, darin eine Zweiheit liegt, Wurzel der gezählten Dinge und ihre ἀρχή bildend, ist der Verstand in Beziehung darauf, daß ihm zwei Beziehungen eignen: (1.) die Beziehung (ausgehend) von seinem Wesen, indem er eine mögliche Existenz hat durch sein Wesen; (2.) die Beziehung (ausgehend) von seinem Schöpfer, indem er eine notwendige Existenz hat durch ihn (den Schöpfer). Darum entspricht ihm (dem Verstand) die Zwei. Das Gezählte, darin eine Dreiheit liegt, ist die Seele, denn es übersteigt die zwei (Beziehungen) um eine dritte. Das Gezählte, darin eine Vierheit liegt, ist die Natur, denn es übersteigt die drei (Beziehungen) um eine vierte. Darauf folgt der Endpunkt, nämlich der Endpunkt der ἀρχαί, und was danach kommt, sind die zusammengesetzten Dinge. Es gibt kein zusammengesetztes Seiendes, das nicht auch etwas einschliesse von den Grundstoffen (= Natur und Vier), von der Seele (= Drei) und vom Verstand (= Zwei), sei es diese selbst, sei es (ihre) Spur, bis daß man gelangt (*yuntahā*) zur Sieben (= Drei + Vier). Denn die gezählten Dinge werden danach gemessen. Und (schließlich) gelangt man zur Zehn, indem gezählt werden der Verstand und die neun (= Zwei + Drei + Vier) Seelen (269, 1) mit ihren Himmelssphären, die ihre Körper und ihre (von dem einen Verstand oder von den Körpern) abgesonderten Verstandeskräfte sind, und sie (gemeint sind der Verstand und die neun Seelen) entsprechen der Substanz und den neun Zufälligkeiten. Überhaupt (*bi-l-ğumlati* corr.) wird der Zustand der seienden Dinge nur aus der Zahl und den ersten Maßen erkannt. Er sagt: Der Schöpfer . . . erkennt die Gesamtheit der gewußten Dinge mittels des genauen Erfassens der Ursachen, welche (das Gleiche) sind (wie) die Zahlen und die Maße. Nicht schwanken diese, und nicht schwankt auch sein (des Schöpfers) Wissen. Manchmal sagt er: Das dem Einen Entsprechende

sei der erste Grundstoff . . . , und er nennt es die erste Hyle. Dieses ist das Eine, an dem teilgehabt wird, weil das Eine, das nicht wie die Grundzahlen (1—10) ist und das (jenes) Eine bildet, aus dem alle Mehrheit hervorgeht und an dem alle Mehrheit teilhat, eben das Einssein ist, dem die seienden Dinge inne- wohnen. Denn nicht besteht Seiendes, ohne daß in ihm wäre von seinem (des Grundstoffs) Einssein ein Teil nach dem Maß seines (des Seienden) Fassungs- vermögens; ferner von der Führung (*hidāya*) des Verstandes ein Teil nach dem Maß seiner (des Seienden) Aufnahmefähigkeit; ferner von der Kraft der Seele ein Teil nach dem Maß seiner Bereitschaft. Demgemäß sind die Spuren der ἀρχαί in den zusammengesetzten Dingen. Denn kein Zusammen- gesetztes ist frei von einer gewissen Mischung, und keine Mischung entbehrt einer gewissen Proportion, und keine Proportion einer gewissen Vollendung oder einer Möglichkeit zur Vollendung: sei es eine(r) natürlichen, organi- schen (Vollendung): sie ist die ἀρχή der Bewegung, — sei es einer seelischen (Vollendung): sie ist die ἀρχή der Wahrnehmung. Wenn aber die mensch- liche Mischung zu dem Punkt gelangt, da sie dieses Vollendete aufnimmt, läßt über sie (die Mischung) der Grundstoff strömen sein Einssein, der Ver- stand seine Führung und die Seele ihren λόγος sowie ihre Weisheit. Er sagte: Da die geometrischen Verbindungen nach der Weise zahlenmäßiger Entspre- chungen geordnet worden sind, zählen wir sie gleichfalls zu den ἀρχαί . . .

(270, 6) Zu dem, was von Pythagoras überliefert wird, gehört, daß der Naturen vier und der Seelen, die in uns sind, wiederum vier seien: der Ver- stand, die Urteilskraft, das Wissen und die (fünf) Sinne. Ferner verknüpfte er dabei die Zahl mit dem Gezählten und das Geistige mit dem Körperlichen . . .

(270, 18) Zu dem, was von Pythagoras überliefert wird, gehört, daß die Welt aus einfachen geistigen Tönen zusammengesetzt sei. Er lehrt, daß die geistigen Zahlen nicht teilbar seien, vielmehr einheitliche Zahlen, die seitens des Verstandes zerlegt würden und nicht seitens der Sinne. Er zählte viele Welten, und dazu gehöre eine Welt, die reine Freude ist hinsichtlich des schöpferischen Ursprungs (271, 1), Fröhlichkeit und Wohlbehagen hin- sichtlich des natürlichen Verhaltens. Und dazu gehöre eine Welt, die unter ihr (der erstgenannten) ist. Ihre (der unteren Welten) Sprache sei nicht ähnlich der Sprache der oberen Welten. Denn die Sprache bestehe zuweilen aus geisti- gen einfachen, zuweilen aus ebensolchen zusammengesetzten Tönen. Was die erste (Sprache) angehe, so sei ihre (der Töne) Freude dauernd, ununter- brochen, und was an Tönen später sei, (bleibe) unvollkommen in der Zu- sammensetzung, weil die Sprache später (*lam del.*) zum Tun übergehe. Denn

die Freude sei nicht auf dem Höhepunkt der Vollendung, weil der Ton sich nicht auf dem Höhepunkt der Übereinstimmung (Harmonie) befinde. Und jede Welt sei unter der ersten der Rangordnung nach, und die Welten wett-eiferten in der Schönheit, im Glanz und Schmuck. Die letzte (der Welten) sei die Hefe der Welten, deren Schwer(st)es und Unter(st)es. Dement-sprechend sei sie (*yaḡtami^u* corr.) nicht völlig harmonisch, die Form ver-einige sich nicht völlig mit dem Stoff (*mādda*), und jedem Teil von ihr (der letzten Welt) sei erlaubt, sich vom anderen Teil zu trennen, gerade daß in ihr ein wenig Licht vom ersten Licht sei. Wegen dieses Lichtes be-fände sich in ihr eine Art Beständigkeit; wenn jene (Beständigkeit) nicht da wäre, dann bestände sie (die unterste) Welt nicht einen Augenblick. Dieses wenige Licht sei der Körper der Seele und des Verstandes, der beide trüge in dieser Welt.

(271, 10) Er lehrte, der Mensch sei durch das Gesetz der Natur zum Gegenbild der ganzen Welt geworden. Er sei eine kleine Welt und die Welt ein großer Mensch. Darum sei sein (des Menschen) Anteil an der Seele und am Verstand verhältnismäßig groß, so daß dem, der sich auszeichne in der Ausrichtung seiner Seele, der Ausbildung seiner Anlagen und der Reinhaltung seiner διαθέσεις, es möglich sei, zur Erkenntnis der Welt und der Be-schaffenheit ihrer Zusammensetzung zu gelangen. Wer (aber) seine Seele zugrunde richte und sich nicht bemühe um gute Bedingungen für sie hin-sichtlich der Ausbildung und Ausrichtung, der entrate dem Rechnungsbe-reich der Zahl und des Gezählten, löse sich von den Banden des Maßes und des Gemessenen, sei verloren und verlassen. Zuweilen sagt er, die mensch-liche Seele gleiche zahlenmäßigen und musikalischen Verbindungen und darum harmoniere die Seele mit den Harmonien der Töne, werde erfreut durch deren Hören, werde verwirrt, werde traurig infolge des Hinhörens auf sie (*bi-stimāⁱhā* corr.) (auf die Töne) und werde bewegt. Gewiß schon vor ihrer (der Seele) Vereinigung mit den Körpern sei sie (die Seele) in Form dieser ersten zahlenmäßigen Verbindungen geschaffen worden. Dann habe sie sich mit den Körpern vereinigt. Doch wenn die Ausbildung der Anlagen sich in Übereinstimmung mit der Naturanlage vollziehe und die Seelen sich der äußeren Beziehungen entledigten, dann vereinigten sie sich (die Seelen) mit ihrer (der zahlenmäßigen Verbindungen) Welt und träten ein in ihre Reihe in einem schöneren und (272, 1) vollendeteren Zustand als dem ersten. Denn die ersten Verbindungen seien nach irgendeiner Weise unvollendet gewesen, insofern sie (nur) als Möglichkeit bestanden und (nur) durch

Übung und Wetteifer in dieser Welt zur Grenze des Vollendeten gelangt seien, indem sie von der Grenze der Möglichkeit zur Grenze des Aktes (der Wirklichkeit) übergegangen seien. Er sagte: Die Gesetze, die die Vorschriften für die Gebete, die Reinigungen und die übrigen religiösen Handlungen gebracht haben, dienen dem (gegenseitigen) Abstimmen dieser Entsprechungen gegenüber jenen geistigen Verbindungen. Manchmal kommt er (Pythagoras) bei der Feststellung der Verbindungen dahin, daß er nahe daran ist zu sagen, es gebe in der Welt nichts außer der Verbindung, und zwar seien die Körper und die Zufälligkeiten Verbindungen, und die Seelen und die Verstandeskkräfte seien (gleichfalls) Verbindungen. Schwierig nach jeder Hinsicht ist die Feststellung dessen. Wahrlich, die Bestimmung des Verbindens gemäß dem Verbundenen und der Bestimmung gemäß dem Bestimmten ist eine Sache, zu der er (Pythagoras) geführt wurde und auf die er sich stützte . . .

(277, 1) Es wurde zu Pythagoras gesagt: Warum hast du das Zugrundegehen der Welt behauptet? Er sagte: Weil sie erreichen wird den Ursprung, von dem ausgehend sie besteht. Und wenn sie (die Welt) ihn erreicht, dann legt sich ihre Bewegung und vermehren sich die höheren Freuden, will sagen: die aus Tönen bestehenden Verbindungen. Das ist, wie wenn bezeichnet werden Ruhm und Preis Gottes als Speise der Geistwesen, denn die Speise jedes Seienden ist Teil dessen, wovon dieses Seiende geschaffen wurde . . .

(278, 2) Zu dem, wovon Pythagoras berichtete und was er hinterließ, gehört, daß er sagte: Ich habe diese oberen Welten mit dem (Gesichts)sinn gesehen nach vollendeter Übung (*riyāda*), und ich wurde emporgehoben weg von der Welt der natürlichen Dinge zur Welt der Seele und zur Welt des Verstandes. Ich erblickte, was in diesen (Welten) an abstrakten Formen ist und was ihnen an Schönheit, Glanz und Licht eignet, und ich habe gehört, was ihnen an herrlichen geistigen Tönen und an hinreißenden geistigen Klängen zugehört. Er sagte: Was in dieser Welt ist, umfaßt ein geringes Maß an Schönem, weil es von der Natur verursacht ist. Was darüber an Welten ist, ist glänzender, höher und schöner, bis die Schilderung zur Welt der Seele und des Verstandes gelangt. Dann hält sie (die Schilderung) inne, denn die Rede kann nicht schildern, was ihnen (den Welten) an Vorzüglichkeit, Adel, Schönheit und Glanz eignet. Darum sei euer Bestreben und euer Bemühen darauf gerichtet, euch mit dieser Welt zu vereinigen, so daß euer Bleiben und euer Verweilen lang währe, nachdem euch Verderben und Vergessen getroffen hat, und daß ihr zu einer Welt gelangt, die ganz Schön-

heit, ganz Glanz, ganz Freude, ganz Macht und Wahrheit ist, und daß eure Freude und euer Ergötzen dauernd, ununterbrochen sei. Er sagte: Je zahlreicher die vermittelnden Instanzen zwischen jemandem und seinem Herrn sind, um so niedriger steht er im Rang der Dienstbarkeit. Und da der Körper zu seinem Gedeihen der Führung durch die Natur bedarf, die (ihrerseits) zur Ausführung (*ta'diya*) ihrer Handlungen der Führung durch die Seele bedarf, und die Seele, das Edelste auszuwählen, der Leitung durch den Verstand bedarf und über dem Verstand kein Beginn(endes) außer der göttlichen Führung ist, so ziemt sich, daß dem, der das Reine des Verstandes am Sammelplatz (*kāffa*) der Ausgänge um Hilfe bittet, gewährleistet erscheint, daß er kraft seiner Einsicht an seinem Herrn Genüge findet. Und daß, wer dem Begehren des Körpers folgt, wer den Einflüssen der Natur gehorcht und sich fügt dem Sterben der Seele, fern sei von seinem Herrn, niedrig nach seinem Rang“.

KOMMENTAR

I

Die Darstellung der pythagoreischen Lehre bei Šahrastānī enthält verschiedene Bestandteile. Echtpythagoreische Gedanken sind bei Porphyrios stark mit neupythagoreischen und neuplatonischen Elementen vermischt; dazu tritt Gedankengut der islamischen Dogmatik, das Šahrastānī mit den Lehren der griechischen Philosophie versöhnen will. All diese Bestandteile müssen geschieden werden, um innerhalb des Überlieferten das Echtpythagoreische aufzuzeigen; um die Wendung zu veranschaulichen, die mit dem Neupythagoreismus begonnen und im Neuplatonismus sich vollendet hat; endlich, um auf den Unterschied hinzuweisen, der trotz allem Bemühen zwischen neuplatonischem Denken und der islamischen Weltanschauung geblieben ist.

Wir müssen mit einer Darstellung des alten, echten Pythagoreismus beginnen, um eine Grundlage für die Betrachtung und Beurteilung Šahrastānī's zu gewinnen.

2

Von Pythagoras (6. Jahrhundert v. Chr.) ist kein Werk geblieben. Vornehmlich aus Aristoteles' Angaben lassen sich seine Lehren rekonstruieren (wir zitieren nach Diels' Vorsokratikern). In seiner Metaphysik sagt Aris-

tarteilchen der vier Elemente: des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde erklärt. Diese Identifizierung ist die Grundlage des platonischen Timaios. Aus gleichseitigen Dreiecken und Quadraten (welche aus gleichschenkelig-rechtwinkligen Dreiecken gebildet werden können) werden die erwähnten regulären Körper und dadurch die Elementarteilchen der vier Elemente gebildet.

Also aus Einheiten, Zahlen wird die physische Welt aufgebaut. Wie Aristoteles sagt (D. 58 B 4): „Der ganze Himmel ist Harmonie und Zahl.“ An einer anderen Stelle der Metaphysik sagt Aristoteles: „Die Zahl ist das Wesen von Allem“ (Met. 987 a 19).

Die Zahl ist also Stoff der Welt: die Ureinheit wächst, schwillt durch das Einatmen der umgebenden luftartigen Leere an und wird so in viele neue Einheiten gesondert. Daß die Welt durch Einatmen zustandekommt, kann nicht überraschen, weil die Vorsokratiker insgesamt die Welt als lebendig auffaßten. Leben aber heißt griechisch: Psyche. Also Atmung, Leben, Seele ist von Anfang an da: Stoff und Leben, Materie und Seele stehen in keinem Gegensatz, sondern sind ohne einander nicht zu denken.

Das Entstehen der Welt dachten sich die Pythagoreer nach Analogie der Geburt der Lebewesen. Nach Philolaos (Diels 44 A 27, zitiert bei K. Kerényi: Pythagoras und Orpheus, Berlin 1938, S. 23f.) entsteht der Embryo aus dem warmen Sperma im warmen Mutterleib. Aber ein nur warmes Ding könnte gar nicht leben: im Augenblick der Geburt zieht das Kind die äußere kalte Luft ein. So, durch Ein- und Ausatmen entsteht das Leben, die Seele als Harmonie des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen.

Ebenso lehrte Alkmaion, Pythagoreer und Arzt in Kroton, daß die Gesundheit eine *ισονομία*: Gleichberechtigung, Gleichgewicht, also Harmonie des Feuchten, Trocknen, Kalten, Warmen, Bittern, Süßen usw. ist (D. fr 4).

Schon aus diesen Beispielen ergibt sich, daß die Welt, das Leben eine Harmonie von Gegensätzen ist. Inwiefern diese Harmonie mit der Zahl innerlich sich verbindet, sehen wir an der Welt der Töne.

Schon Pythagoras hat entdeckt, daß die vier ersten Zahlen das Sein der harmonischen Intervalle begründen. Bei der Oktave ist das Verhältnis der Länge der tönenden Saiten 1 : 2, bei der Quinte 2 : 3, bei der Quarte 3 : 4. Dabei muß man bemerken, daß wiederum Harmonie von höheren und tieferen, also entgegengesetzten Tönen vorliegt, und auch die begründenden Zahlen sind entgegengesetzt: immer eine ungerade und gerade Zahl bildet

die Proportion. Wie auch die Bildung der Welt eine Harmonie von Grenze (der Einheit) und Unbegrenztem war.

In der Musik wurde offenbar, daß die Harmonie der Gegensätze durch Zahlen, Zahlenproportionen begründet wird. Daraus folgerten die Pythagoreer, wahrscheinlich schon Pythagoras selbst, daß auch die Entfernung der Himmelskörper von der Erde von solchen „harmonischen“ Zahlenverhältnissen bestimmt ist. So müssen die sieben Planeten: Mond, Sonne, Venus, Mercur, Mars, Juppiter, Saturnus und die Sphäre der Fixsterne durch ihre schnelle Bewegung harmonische Töne: die berühmte Harmonie der Sphären, hervorbringen.

Wie Aristoteles sagt (D. 58 B 35): „... Wo sich Sonne und Mond, ferner eine solche Menge so gewaltiger Gestirne mit solch rasender Geschwindigkeit bewegen, da muß ein Schall von einer übergroßen Stärke verursacht werden. Das nehmen sie (die Pythagoreer) an, und ebenso, daß die Geschwindigkeiten den verschiedenen Entfernungen entsprechend in den Proportionen der konsonanten Intervalle zueinander stehen und somit durch den Kreislauf der Gestirne eine musikalische Harmonie erwächst.“ Im Folgenden wird ausgeführt, daß wir diese Harmonie darum nicht hören, weil wir von Geburt an diesselbe vernehmen und dadurch an sie gewöhnt sind.

Aber auch den Grund der ethischen Tugenden, welche zugleich Harmonien der Seele sind, suchten die Pythagoreer in den Zahlen: die Gerechtigkeit identifizierten sie mit der Vier, weil ihre Faktoren (2 mal 2) dasselbe tun und leiden, also diese Zahl das Wesen der Gerechtigkeit: τὸ ἀντιπεπρονός, Gegenseitigkeit, Reziprozität ausdrückt (Aristoteles, eth. Nic. 1132b 21f. und Metaph. 985b 29). Natürlich, jede Quadratzahl drückt diese Gegenseitigkeit aus, aber die Pythagoreer betrachteten immer die erste, einfachste Zahl, in welcher eine Eigenschaft sich offenbart, als das Wesen (οὐσία) dieser Eigenschaft (Aristoteles, Met. 987a 22f.). So ist die Vier, als die erste Quadratzahl, gleichsam ὁ πρῶτην: der Grund, die Grundzahl der Gerechtigkeit.

Die Zahl ist sowohl Stoff als auch Form, will sagen: Gesetzmäßigkeit der Welt. In den geometrischen Figuren offenbart sich diese Funktion der Zahl: Zahlenverhältnisse begründen die Gestalt der Figuren, und Punkte, also Einheiten, sind die Grenzen, welche jenes Sein im leeren Raum verwirklichen. Darum ist das Dreieck, Urtypus der Fläche: 3; das Tetrahedron, Urtypus des Körpers: 4, weil es 4 Gipfelpunkte hat.

Die zahlenmäßigen Naturgesetze begründen das Sein der Töne und Himmelskörper, aber auch ihre Schönheit: überhaupt Symmetrie, Proportion ist

der Grund des Seins und der Schönheit sowohl der geometrischen als auch der physischen und organischen Körper. Aber auch die ethischen Gesetze sind Zahlengesetze, wie das Beispiel der Gerechtigkeit zeigte. Leider hat sich wenig Altpythagoreisches erhalten. Aber aus Platon sehen wir, wie diese Ethik *more mathematico* aussah. Im Gorgias 508a erörtert Platon, daß die ganze Welt: Himmel und Erde und die Menschheit durch freundschaftliche Liebe, Ordnung, Maß und Gerechtigkeit zusammengehalten wird. Eben darum wird das Weltganze Kosmos (Ordnung) genannt. Aber was ist das Prinzip dieser „Gerechtigkeit und Ordnung?“ Die geometrische „Gleichheit“, also die geometrische Proportion ($a : b = c : d$, z. B. $3 : 4 = 6 : 8$). Und was besagt dies auf moralischem Gebiet? Das führen die Nomoi aus. Hier (757a-c) zeigt Platon, daß die mechanische Gleichheit, welche ohne Rücksicht auf die Leistung und Tüchtigkeit (ἀρετή) jedem das Gleiche an Gütern und Ehren austellt, eine falsche Gleichheit ist. Die wahre, gerechte Gleichheit besteht darin, daß man nach der Leistung, Qualität und dem Wert die Güter und Ehren austellt. Wahre Gerechtigkeit ist also eine geometrische Proportion: wenn die Leistung zweimal so groß ist, soll man zweimal so viel an Gegenleistung erhalten.

Proportionalität, welche die Harmonie der Töne und der himmlischen Sphären, aber auch die Gestalt der geometrischen Figuren und Körper begründet und dadurch das Sein der Welt möglich macht, ist auch das Wesen der Ethik. Die moralischen Gesetze sind Naturgesetze, Gesetze der Zahlenharmonie auf das Menschenleben angewandt.

Und dies war schon in der mythischen Zeit der Grundgedanke der griechischen „Wirklichkeitsreligion“, wie der große Walter F. Otto sie genannt hatte. Die Horen sind Gestalten der Ordnung für die Jahreszeiten: diese Ordnung sichert das Leben auf der Erde. Doch ihre Namen: Dike, Eunomia, Eirene (Gerechtigkeit, Gesetzlichkeit, Friede) verraten, daß sie zugleich Gestalten der moralischen Ordnung sind, welche ebenso die Bedingung des Lebens ist wie der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten. Wie die griechischen Götter nicht über der Welt, sondern in der Welt sind, so sind die moralischen Gesetze keine Gebote, Forderungen aus einem Jenseits, sondern einfach: Naturgesetze. Wie die geometrische Proportion das Sein der Tonwelt und Himmelswelt begründet, so macht die Proportionalität der Gerechtigkeit die Harmonie des Menschenlebens, das Leben möglich.

Daß die Zahlen sowohl Stoff als auch Form und Gesetzmäßigkeit der Welt sind, bedeutet, daß die Welt sowohl Materie als auch Seele, Geist ist:

ohne Zahl, also ohne Gesetzmäßigkeit ist kein Sein möglich. Wir haben gesehen, daß am Anfang der Welt die Ureinheit steht, welche das umgebende Leere einatmet: so entstehen die vielen Einheiten und dadurch die Flächen, die Körper und die Welt. Das bedeutet, daß Leben, Bewegung, Seele, Geist *in* der Welt von Anfang an da sind: die Welt ist ebenso Materie wie Geist. Auch darauf hat Walter F. Otto hingewiesen: die Göttergestalten sind Gestalten der Welt.

Weder im griechischen Mythos noch bei den Vorsokratikern — also auch nicht bei Pythagoras — findet sich ein Wort davon, daß ein überweltlicher Gott da wäre, der in seinem Geist die Zahlen und Formen ausgedacht und dann die Materie nach diesem Urbild gestaltet hätte. Die Welt ist göttlich, indem sie sowohl Materie als auch Seele, Geist ist. Es ist nicht nötig, einen höheren Beweger anzunehmen, der die Materie in Bewegung setzt: Materie ist lebendig, sie bewegt sich immer, und zwar nach mathematischen Gesetzen. Ist das nicht das Weltbild der modernen Naturwissenschaft?

In einer ganz anderen Welt befinden wir uns, wenn wir jetzt mit der Erörterung über Šahrastānī beginnen.

3

Gleich zu Anfang des pythagoreischen Abschnittes (266, 4 Cureton) steht man angesichts eines vom Geist des Islam gefärbten Neuplatonismus. „Dann sagte er (Pythagoras): „Das Einssein wird eingeteilt in das Einssein ohne Teilhabe eines Anderen: das ist das Einssein des Schöpfers . . . das Einssein des Erfassens jedes Dinges, das Einssein des richtigen Urteils . . . , das Einssein dessen, von dem ausgehen die seienden Grundzahlen und die Vielfachen von ihnen, — und in das Einssein, an dem teilgehabt wird: das ist das Einssein der erschaffenen Dinge.“

„Das Einssein ohne Teilhabe eines Anderen, und das ist das Einssein des Schöpfers“: also die absolute, die von der Welt getrennte, isolierte Einheit, die jenseits von Allem in sich ruht: dies ist das neuplatonische $\epsilon\nu$, die Ureinheit; Šahrastānī aber nennt sie den Schöpfer, weil nach seiner Religion der Schöpfer am Anfang stehen muß. Die neuplatonische Ureinheit dagegen ist kein Schöpfer, weil sie gar nicht wirkt, man von ihr überhaupt nichts sagen kann.

Diese von der Welt getrennte Ureinheit, die keine Attribute hat, verdankt ihr Dasein einem Mißverständnis des platonischen Parmenides. Dort,

von 137 c bis 142 a, beweist Platon, daß ein ganz von allem getrenntes, isoliertes Etwas weder sein noch erkannt, gedacht, genannt werden kann: also eine isolierte Einheit ein Unding, eine Unmöglichkeit bleibt. Er wollte sagen, daß die Ideen nicht von der Sinnenwelt getrennt existieren können, also die Voraussetzung einer von der Sinnenwelt getrennten Ideenwelt ein Absurdes ist. Damit widerlegte er seine vorige Auffassung, nach welcher die Ideen zwar in den sinnlichen Dingen anwesend, aber auch an und für sich sind. In den folgenden Abschnitten des Parmenides führt Platon aus (von 142 b bis 155 e), daß, wenn das Eine (also die Idee) wirklich existiert, es schon zu Anfang nicht einfach ist, weil in dem Einen Seienden das Eine, das Sein und die Verschiedenheit vorhanden sind (Einheit und Sein sind doch verschieden voneinander). Schon die Ideen bleiben nicht voneinander isoliert, an sich, sondern „verflechten sich“. Danach erweist Platon deduktiv, daß das seiende Eine sich notwendig in unendlich viele Teile teilen muß, daß aus einer Idee (aus einem Genus) viele Arten und Unterarten, endlich die unendlich vielen Individuen entstehen müssen; daß also aus den Ideen als den Genera die Vielheit der Sinnenwelt entstehen *muß*, und diese Sinnenwelt eine heraklitische ist, will sagen: relative, entgegengesetzte Eigenschaften hat. Jedes Ding ruht und bewegt sich, aus dem jeweiligen Blickpunkt betrachtet (die Grundgedanken der Relativität sind nach Zenon, dem Eleaten, auch bei Platon da).

Ebenso beweist Platon, daß jedes Seiende sowohl identisch mit sich selbst und mit den Anderen als auch verschieden von sich selbst und von den Anderen ist. Der Mensch ist identisch mit sich selbst, aber auch verschieden von sich selbst: im Lauf der Zeit kann er sich sehr verändern und zeitweise kann er in Zwiespalt mit sich selbst sein. Er ist in gewisser Hinsicht mit den anderen Menschen, sogar mit den Lebewesen identisch, gleichwohl in anderer Beziehung von ihnen verschieden.

Die Neuplatoniker, hauptsächlich Plotinos, haben all dies mißverstanden, und die vorangehende Hypothese, derzufolge das Eine von allem getrennt gedacht und dieser Standpunkt ad absurdum geführt wird, haben sie so aufgefaßt, als ob hier von der obersten, absoluten Einheit: von Gott die Rede wäre. Die „negative Theologie“, welche im Mittelalter eine so große Rolle sowohl im Islam als auch im Christentum spielte, ist diesem Mißverständnis entsprungen.

Nebenbei bemerkt: die „Teilhabe“ bei Šahrastānī verrät, daß wir in platonischer Gedankenwelt sind, nach der die Dinge ihre Eigenschaften der

Teilhabe an gewissen Ideen, Urformen verdanken: kugelförmig ist ein Ding, weil es an der Form der Kugel teilhat usw. Also ist man vom echten Pythagoras bereits weit entfernt!

Dann kommt „das Einssein des Erfassens, des richtigen Urteils“. Möglich, daß schon Pythagoras mit der Eins das intuitive Erkennen, welches mit *einem* Blick große Zusammenhänge durchschaut und einsieht, bezeichnet hat. Aber diese feinen Unterscheidungen der Erkenntnisarten, die bei Šahrastānī gemacht werden, gehören eher Platon, von dem dies seitens Aristoteles ausdrücklich behauptet wird (De an. 404b 22f.). Nach Platon haben auch die Neupythagoreer die Einsicht, den νοῦς, mit der Eins bezeichnet (theolog. arith. 5).

„Das Einssein dessen, von dem ausgehen die seienden Grundzahlen und die Vielfachen von ihnen“: das muß die Eins im göttlichen Nous sein. Schon die Neupythagoreer dachten, daß es zweierlei Zahlen gibt: einmal die Urzahlen im Nous des δημιουργός, also des weltbildenden Gottes; sodann die Zahlen, mit welchen wir zählen. Wie Nikomachos sagt (arithm. eis. 1, 6): „Alle die Dinge, die durch die Natur im Kosmos geordnet sind, scheinen nach der Zahl durch die weltbildende Vernunft gesondert und geordnet zu sein, weil die Zahl in der Vernunft des weltbildenden Gottes schon im voraus existierte, als nur gedachte und völlig stofflose Zahl, die aber das wirkliche, ewige Wesen von allem ist, damit nach dem Vorbild der Zahl alles: die Zeit, die Bewegung, die Himmelswelt, die Gestirne, die Bahnen derselben verwirklicht werden.“

Ebenso bei Plotin (6,6): im göttlichen Nous sind Urbild und Plan der ganzen Welt, der Gattungen und Arten, ja sogar der Individuen da, aber die Gliederung der Gattungen und Arten hat eine naturgemäße zahlenmäßige Struktur, wie etwa die Laute sich in Vokale und Konsonanten, die Lebewesen sich in Tiere und Pflanzen und diese weiter sich in Gattungen und Arten teilen. Dementsprechend bekundet Plotin (6, 6, 10): „Das Sein in seiner Vielfältigkeit ist Zahl; sie (die Zahl) ist gleichsam eine Disposition für die seienden Dinge und ein von vornherein entworfener Grundriß für sie; diese Zahl ist gebildet aus Einheiten, welche die Stellen für die Wesen bezeichnen, die an diese Stellen gesetzt werden.“

Das ganze Reich des Seins, mit seinen Gattungen und Arten, bildet ein Netzwerk, innerhalb dessen für jede Gattung und Art ihre Stelle im voraus durch Zahlen bestimmt wird. Auch die Struktur der geometrischen Figuren, Flächen und Körper, die Intervalle der Töne, die Bahnen der Planeten und

ihre Geschwindigkeiten: alles ist zahlenmäßig von der Natur bestimmt. Nach Plotin sind die Zahlen „früher“ da als die Wesenheiten der Welt (die natürlichen Gattungen und Arten). Natürlich nicht im zeitlichen, sondern im logischen Sinne: die zahlenmäßige Struktur, Plan der Gattungen und Arten, der Flächen und Körper und der Töne ist „früher“ als sie selbst, weil die mathematische Struktur die Bedingung der Ordnung, der Bestimmtheit, des bestimmten, charakteristischen Seins ist, will sagen: des Kosmos.

Nach den Neupythagoreern und Neuplatonikern wie auch nach Pythagoras entstehen die Zahlen aus der ersten Eins. Nur darin liegt der große Unterschied, daß diese erste Einheit bei Pythagoras ein sinnliches, atmendes Wesen, bei seinen Nachfolgern aber ein geistiges ist.

„Das Einssein, an dem teilgehabt wird, ist das der erschaffenen Dinge.“ Im dritten Absatz lesen wir, daß die Zwei und Drei unbeschadet ihrer Vielheit doch je eine Einheit bilden. Ebenso ist jede Gattung, Art und Person eine Einheit, obgleich sie viele Teile haben. Denn als Gattung, als Art, als diese Person bilden sie eine Einheit.

Auch Plotin sagt 6, 6, 10, daß die Dreiheit eine Einheit ist (sonst könnte beispielsweise das Dreieck keine Einheit sein). Ebenso sind die Ideen: Einheiten (6, 6, 9). Auch die Gestalt des Löwen ist eine organische Einheit.

Der folgende Abschnitt Šahrastānī's sagt, das Einssein vor dem Aion — also vor der Ewigkeit — sei das des Schöpfers; das Einssein mit der Ewigkeit sei das des ersten Verstandes; das Einssein nach der Ewigkeit sei das der Seele. Das Einssein mit der Zeit endlich sei das der Grundstoffe und der zusammengesetzten Stoffe, also der Welt der Natur.

Hier liegt eine typisch neuplatonische Einteilung vor, aber sie ist mit islamischer und anderer Terminologie vermischt. Nach den Neuplatonikern ist vor der Ewigkeit die Ureinheit da. Der Nous ruht in der Ewigkeit. Die Seele und die Natur sind in der Zeit, weil sie sich bewegen. So steht es ausdrücklich bei Porphyrios (phil. hist. fr. 18): „Platon sprach von dem Guten (ἀγαθόν, welches die Neuplatoniker mit ihrem ἐν identifizierten) folgendermaßen: aus dem Guten entstand die Vernunft (νοῦς), die an sich besteht und in sich das wirklich Seiende und das ganze Sein enthält. Dieser Nous entstand προαιώνιος, also vor dem Aion, vor der Ewigkeit aus dem Urgrund, dem Gotte . . . Der Nous besteht ohne die Zeit (zeitlos), und er ist allein ewig.“ Also ewig ist nur der Nous, und in ihm die Urbilder als Typen der Welt. Das Gute, das Eine ist προαιώνιος, vor der Ewigkeit. Diese Distinktionen sind

natürlich Erfindungen Porphyrios' und Plotins, bei Platon ist kein Wort von einer Seinsweise, die vor der Ewigkeit bestünde¹. Porphyrios kann auch seinen Platon allein in neuplatonischen Kategorien erfassen.

Für Šahrastānī ist natürlich der Schöpfer vor dem Aion da, weil er die Quelle des Nous ist, welcher in der Ewigkeit besteht. Und statt des Nous spricht er von dem „ersten Verstand“. Woher konnte er diesen Terminus nehmen? Numenius sagte, der erste Gott sei eins, unbewegt, zeitlos, der erste, ruhende, untätige Verstand (νοῦς); ihm entstamme der zweite Gott, der Demiurgos, der wirkende, tätige Verstand, der die Materie nach den Ideen gestaltet, und so den dritten Gott: die Welt schafft.

Also: der erste Verstand ist der neuplatonische Nous, weil auch er ruhend ist; die Welt wird von der (Welt-)Seele gestaltet, geschaffen.

Wichtig ist zu bemerken, daß die Ausdrücke: „vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit“ kein zeitliches Nacheinander bedeuten. So ist das εἷν „vor der Ewigkeit“, nicht darum, weil eine „Epoche“ vor der Ewigkeit da sein könnte, sondern, weil das εἷν eine logische, ontologische Bedingung des Nous, der Urzahlen, der Urbilder ist. Wie Porphyrios in den ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ 43 sagt: „Der Nous kann nicht ἀρχή des Alls sein, weil er eine Vielheit ist und vor dem Vielen muß das Eine dasein“. Schon als Zahl muß die Eins vor den Anderen dasein. Aber auch in einem tieferen Sinne: Plotinos 6, 6, 9, 39f. „auch dem Sein ist das εἷν: ἀρχή, und das Sein ruht an dem εἷν, sonst würde das Sein sich zerstreuen“ (καὶ τῷ ὄντι τὸ εἷν ἀρχή, καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν ὄν· σκεδασθεῖη γὰρ ἄν).

Also die Bedingung der Geltung der Naturgesetze ist, daß sie eine organische, zusammenwirkende Einheit bilden. Das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft ist, alle Gleichungen aus einer Gleichung abzuleiten, wie dies Werner Heisenberg in bezug auf die Elementarteilchen der Materie versucht hat. Und die Geltung der Naturgesetze muß überall gültig sein: die Welt muß eine gesetzliche Einheit sein.

¹ Nur daraus, daß bei Platon (Staat 509 b) „das Gute (ἀγαθόν) kein Sein ist, sondern jenseits vom Sein mit seinem Wert und seiner Kraft hervorrägt“, folgern Plotinos und Porphyrios, daß das Gute (somit das Ureine) vor dem Sein der ewigen Urbilder, also vor der Ewigkeit dasein muß. Daß das Gute jenseits vom Sein ist, bedeutet bei Platon, daß die Tüchtigkeit, die tüchtige, passende Struktur: Bedingung des Seins für jedes Seiende ist. Denn die passende Struktur und die damit verknüpfte Kraft des Sehens ist die Bedingung des Seins für die Augen. Ein Auge, das nicht sehen kann, ist nicht Auge (Staat 353 b—c). Hier ist klar, daß das Verhältnis von Güte (ἀρετή) und Sein kein zeitliches ist. Bei den Neuplatonikern ist der Ausdruck irreführend, obwohl auch sie diese Verhältnisse nicht zeitlich dachten, wie wir noch zeigen werden.

Ebenso bedeutet „nach der Ewigkeit“ eine logische, ontologische Rangordnung. „Nach der Ewigkeit ist das Einssein der Seele“: dieser Satz bedeutet gar nicht, daß im voraus die Ideen bestehen und daß erst später die Weltseele, und noch später die sinnliche Welt entstanden sind. Der Sinn ist, daß das Sein der Weltseele und der Natur von dem Bestehen, von der Gültigkeit der Naturgesetze abhängt, die im Nous ruhen, ewig bestehen. Also neben dem Bestehen der sich bewegenden, also zeitlichen Weltseele und Natur besteht ewig die ruhende Einheit der Naturgesetze.

Plotin und Porphyrios sagen, daß das Eine und der Nous „nirgends und überall“ sind, weil die Einheit der Welt und der Naturgesetze überall gültig ist. Ohne diese Einheit der Naturgesetze gibt es keine Welt: das drückt Porphyrios im Geiste Plotins so aus (ἀφορμαί 31; vgl. Plotin. 3, 7, 11), daß nicht der Nous in der Seele und nicht die Seele in der Natur ist, sondern umgekehrt: die Seele ist im Nous, wie der Nous im Ureinen ist, und die Natur ist in der Seele, weil die Weltseele nicht gestalten könnte, wenn die ewigen Urtypen der Gestaltung im Nous nicht da wären; die Natur endlich würde nicht bestehen, wenn die bewegende und gestaltende Kraft der Weltseele sie nicht im Leben halten würde. Ebenso ist nicht die Einzelseele im einzelnen Leib, sondern umgekehrt: die Seele ist es, die den Körper gestaltet, zusammenhält und belebt. Wir sollen nicht vergessen, daß Seele im Griechischen nicht nur die bewußte Seele, sondern auch das Prinzip des Lebens bedeutet, welches den Körper in einer bestimmten Gliederung, Gestalt wachsen läßt: die Lebenskraft, die in der Materie des Körpers wirkt, gestaltet, erhält.

Der Umstand, daß „das Einssein mit der Zeit“, also das Sein unserer sichtbaren Welt am Ende steht, bedeutet nicht, daß diese zeitliche Welt später entstanden wäre. Plotin hat immer die Ewigkeit der Welt behauptet. Wenn auch die einzelnen Wesen sich verändern und vergehen, bleiben die Elemente des Stoffes in ihrer Qualität und Quantität unverändert, ebenso bestehen die Gattungen und Arten, die „Eide“. (2, 1). Plotin widerspricht der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso wie der eines Weltuntergangs (2, 1; 3, 2, 1 und 4, 3, 9).

Die Zeitlichkeit der Weltseele und der sichtbaren Welt besteht also nur darin, daß sowohl das Leben der Seele als auch der Welt eine fortwährende Bewegung, Veränderung ist, und mit der Bewegung ist die Zeit da. Der Unterschied besteht darin, daß das Bestehen des $\epsilon\nu$ und des Nous eine ruhende, unveränderliche Ewigkeit, das Bestehen des Kosmos und der Welt-

seele aber eine fließende, sich bewegende Ewigkeit ist. Aber sowohl der Kosmos als auch die in ihm gültigen Naturgesetze (also das $\xi\nu$ und der Nous) sind ewig und bestehen zugleich, zusammen, untrennbar verbunden.

Kurz gesagt: die Hypostasierung des Ureinen und des Nous drücken aus, daß ohne die ewige Gültigkeit der Naturgesetze die Welt nicht da wäre und daß die Welt eine gesetzmäßige Einheit ist (die Gesetze der Atomphysik sind auch in den entferntesten Sternwelten gültig).

4

Im folgenden (dritten) Absatz Šahrastānī's wird das Einssein eingeteilt in das Einssein im Wesen und in dem Akzidens: eine offenbare aristotelische Einteilung. Das Einssein im Wesen ist das des „Schöpfers“. Dieser Gedanke ist verständlicher, wenn wir an das plotinische $\xi\nu$ denken, welches kein Attribut hat, sondern einfach Eins ($\xi\nu$) ist: das ist sein Wesen. Die Eins aber, welche die ἀρχή, Anfang der Zahl ist und nicht in die Zahl eingeht, ist die Eins im Nous: diese Eins ist οὐσιώδες, wie auch die anderen Zahlen, die also zum ewigen Sein gehören und Urbilder der gezählten Dinge darstellen. Diese Urzahlen sind aber schon akzidentiell, weil sie sich auch im Nous mit anderen Urtypen mischen: auch das „Sein“ ist ein Sein, also diese Eins ist schon im Nous ein Attribut, Akzidens (Plotin. 6, 6, 9).

Diese ἀρχή der Zahl „eignet dem tätigen Verstand“, weil sie als Vorbild dem tätigen Verstand (der plotinischen Weltseele) dient, welcher diese Urzahlen im νοῦς betrachtet, damit er nach deren Vorbild die Natur gestalten kann. Auch Plotin sagt, daß die Weltseele, wenn sie die Urtypen, Urzahlen betrachtet, bei dem Nous ist, gleichsam dahin zurückkehrt, 4, 4, 2: „Wenn die Weltseele rein in dem Nous sich befindet, hat auch sie das Unveränderliche, Ruhende; da vereinigt sie sich notwendig mit dem Nous, wird mit ihm zusammengefügt, und somit wird sie eins mit ihm.“ So kann die Weltseele rechtmäßig als „tätiger Verstand“ bezeichnet werden. Wir haben gesehen, daß immer das Untere im Höheren ist: wie der Nous im $\xi\nu$, so ist die Weltseele im Nous. Die unteren Stufen sind Ausstrahlungen, Funktionen, Wirkungen (δυνάμεις) der höheren; die höheren als Kräfte, Wirkungen sind in den unteren anwesend (Porphyrios, ἀφορμαί 28).

Im dritten Absatz folgt die Behandlung der Eins, die in die Zahl eingeht als Teil von ihr, wie denn die 2 aus 2 Einern zusammengesetzt ist. Wenn wir zu größeren Zahlen aufsteigen, steigt „die Relation der Eins abwärts zum

Weniger“, entweder, weil der Abstand von der Eins immer größer wird, oder, weil 1 : 1000 weit weniger ist als 1 : 10. Die andere Abteilung (die Eins; die in die Zahlen eingeht, als ihnen innewohnend), haben wir schon behandelt. Dieselbe Art der Eins ist anwesend in jeder Einheit: in der Einheit der Gattung, Art oder der Person. Hier sind wieder „ranghöher“ die Gattungen, weil sie ferner von dem Vielsein liegen.

Im vierten Absatz behauptet Šahrastānī, daß Pythagoras „die Zahl abstrahierte vom Gezählten, wie man die Form vom Stoff abstrahiert“. Das ist bestimmt falsch, weil, wie wir gesehen haben, Pythagoras die Zahl sowohl als Stoff als auch als Form, Gesetz der Welt auffaßte. Dasselbe sagt ausdrücklich Aristoteles in der Metaphysik (D. 58 B 5): „Es scheint, daß auch diese (die Pythagoreer) die Zahl für ἀρχή (Uranfang, Ursprung, Urquelle) gehalten haben, als Stoff der seienden Dinge und auch als deren Qualität und Form.“ Wir haben dargelegt, wie die Einheiten die geometrischen und dadurch die physischen Körper bilden, aber auch ihre Struktur, Form bestimmen. Das Beispiel der Töne zeigt, wie Zahlenverhältnisse die Qualität der Dinge bestimmen.

Also abstrahierte Pythagoras gar nicht die Zahl als Form vom Stoff, sondern betrachtete sie zugleich als Stoff und Form der Dinge. Šahrastānī kleidet alles in neuplatonische Denkformen, und so fälscht er unbewußt auch das Richtige, was er sagt. Allerdings ist wahr, daß nach Pythagoras „ἀρχή der seienden Dinge die Zahl ist“. Aber falsch bleibt die zweite Hälfte des Satzes: „und sie (die Zahl) ist das erste Geschaffene, das der Schöpfer geschaffen hat“. Hier spricht nicht mehr der Neuplatoniker, sondern der Muslim. Nach Pythagoras sind die Zahlen, zuerst das Eine, ursprüngliche Naturgebilde: das erste Eine hat das Leere eingeatmet, wodurch andere Einheiten entstanden sind. Auch bei den Neuplatonikern ist das Ureine von Anfang an da, seine Emanation ist der Nous mit seiner Vielheit.

Das Folgende ist wieder nicht pythagoreisch, sondern spätere Spekulation: „Und . . . ging seine . . . Neigung dahin, daß die Eins nicht in die Zahl eingehe, sondern daß die Zahl mit der Zwei beginne . . . Die erste einfache Zahl ist die Zwei, und die erste einfache Gerade ist Vier . . . Die erste einfache Ungerade ist die Drei“.

Was sagt hingegen Porphyrios in seiner Pythagoras-Vita? In Kap. 38 erzählt er, daß man nach Pythagoras „den himmlischen Göttern Ungerade, den chthonischen aber Gerade opfern soll. Er hat nämlich von den Gegensätzen das Bessere: Einheit (μονός), Licht als das Rechte, Gleiche, Ru-

hende; das Schlechtere hingegen: Zweiheit (δυσάς), Finsternis, Linkes, Ungleiches, sich Bewegendes genannt“. Den himmlischen Göttern soll man das Bessere: das Ungerade opfern, aber das Beispiel des Ungeraden ist hier die Einheit. Den chthonischen soll man das Gerade opfern als das Schlechtere, Finstere, und das Beispiel des Geraden, der Urtypus bei ihm ist hier die Zwei (δυσάς).

Nach Hippolytos (philos. 1, 2, 6; bei Diels, Doxographi 556) ist die erste gerade Zahl die Zwei, die erste ungerade die Drei. Aber Hippolytos konnte schon aus den Neupythagoreern schöpfen.

Nach Nikomachos (theol. arithm. 15) ist der Anfang (ἀρχή) der Zahl in der Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν) die Trias, Dreiheit, weil die Einheit (μονάς) ἀρχή, die Dyas aber ἀρχοειδής „von der Art der ἀρχή, des Ursprungs“ ist. Das alles verrät geometrische Denkweise: der Punkt, also die Einheit hat noch keine Dimension; die Linie, welche der Zwei entspricht, weil sie zwei Endpunkte hat, hat schon eine Dimension, aber allein kann sie keine Figur begrenzen: die Trias ist die erste begrenzte Vielheit, weil 3 Punkte und 3 Linien eine Fläche begrenzen: so ist die Dreiheit und das Dreieck Element (στοιχείον) der seienden Dinge (theol. arithm. 8). Die Dreiheit ist also die erste wirkliche, begrenzte Zahl. Wir erinnern uns daran, daß auch Platon die regulären Körper durch gleichseitige und gleichschenkelig-rechtwinklige Dreiecke begrenzt hatte.

Diese Gedanken haben einen echtpythagoreischen Kern, weil auch bei Pythagoras die Punkt-Einheiten im Raume, in Figuren geordnet vorgestellt sind. Aber, wie wir gesehen haben, hat Pythagoras selbst die Eins, als die erste ungerade, und die Zwei, als die erste gerade Zahl betrachtet. Hier vermischt also Šahrastānī Echt- und Altpythagoreisches mit Neupythagoreischem, was kein Wunder ist, weil die Neupythagoreer ihre Lehren als echtpythagoreisches Gedankengut angeboten haben.

Das Folgende ist urpythagoreisch: „Die Vier ist der Endpunkt, denn sie bedeutet Vollkommenheit. Davon ausgehend pflegte er beim Tetragramm zu schwören: „Bei der Wahrheit des Tetragramms, das der Lenker unserer Seelen, die Wurzel des Alls ist!“

Was war das Tetragramm? Die schon erwähnte Figur:



Es ist die erste begrenzte Figur: Element der Flächen und Körper, des Seins. Aber dieses Dreieck enthält als Elemente die 4 ersten Zahlen, deren Summe 10 ist. Die 4 ersten Zahlen sind aber Gründe der Welt, weil 1 der Punkt, 2 die Linie, 3 das Dreieck, also die Urfläche, 4 das Tetrahedron, Urtyp des Körpers ist. Aber sie sind auch Gründe der Weltharmonie, weil 1 : 2 die Oktave, 2 : 3 die Quinte, 3 : 4 die Quarte ist. Und ihre Summe, die 10, ist eine vollkommene Zahl (Porphyr., v. Pyth. 52): „Die Zehn ist eine vollkommene Zahl, weil sie alle Unterschiede der Zahlen, alle Arten der Proportionen in sich enthält“. Wirklich, in der 10 gibt es 5 ungerade und 5 gerade Zahlen, 5 Primzahlen (1, 2, 3, 5, 7) und 5 zusammengesetzte Zahlen (4, 6, 8, 9, 10), welche als Produkte von anderen Zahlen hergestellt werden können: $4 = 2 \text{ mal } 2$, $6 = 2 \text{ mal } 3$ usw. Dann 4 ist die erste Quadratzahl, 8 die erste Kubikzahl, weil $8 = 2 \text{ mal } 2 \text{ mal } 2$ ist (2^3); 2, 3, 4 ist eine arithmetische Reihe; 2, 4, 8 eine geometrische Reihe; $2 : 4 = 4 : 8$ ist eine geometrische Proportion usw. Und mehrmals sagen die Pythagoreer, daß nach 10 die Zahlen eigentlich sich nur wiederholen. Die Dekas ist also Urbild, Inbegriff des Zahlenreichs.

Nun, weil dieses Tetragramm (τετρακτύς) die Elemente der Figuren der Körperwelt, die Urzahlen der Harmonie und alle Arten der Zahlen und Proportionen: also gleichsam den Plan, das Urbild (παράδειγμα) der ganzen Welt enthält, ist es die Wurzel des Alls, oder, wie anderswo gesagt wird: Quelle der ewigen Natur (theol. arithm. 18).

Und es ist höchst interessant, daß auch bei Plotin derselbe Gedanke wiederkehrt. In der oft zitierten Abhandlung (6, 6, 9, 38) sagt Plotinos: „Die seienden Dinge haben ihren Grund, ihre Quelle und Wurzel und Anfang in ihr (in der Zahl)“. Nur dies ist der Unterschied, daß, während Pythagoras die Zahlen als natürliche, wirkliche: physische Wurzel und Quelle der Welt betrachtet hatte, die Neuplatoniker sie als Glieder einer geistigen Welt hypostasieren. Aber beide sind einig darin, daß die Zahlenordnung der Grund der Natur ist. Hier hat Šahrastānī das Wesen des Pythagoreismus bewahrt.

„Was hinterher kommt, ist die Gerade der Ungeraden, die Gerade der Geraden sowie die Gerade der Geraden und Ungeraden.“ Was damit gemeint ist, ist folgendes: es gibt Zahlen, die Produkte einer Geraden und ungeraden Zahl sind, etwa $6 = 2 \text{ mal } 3$; das ist: „Gerade der Ungeraden.“ Es gibt aber gerade Zahlen, die lauter gerade Faktoren haben, etwa $64 = 2 \text{ mal } 2 = 2^6$. Dies ist die Gerade der Ge-

raden. Endlich gibt es solche Zahlen, welche mehrere gerade, aber auch *einen* ungeraden Faktor haben, wie $24 = 2 \text{ mal } 2 \text{ mal } 2 \text{ mal } 3$. Diese sind „Gerade der Geraden und Ungeraden“ (Nikomachos, arithm. eisag. 1, 9, 1; 1, 8, 4; 1, 10, 1f.).

Die Fünf und auch die Sechs sind „kreisende“ Zahlen, weil, mit sich selbst multipliziert, das Ende zum Anfang zurückkehrt. Denn $5 \text{ mal } 5$ ist 25, $25 \text{ mal } 5$ ist 125, also Anfang und Ende ist immer 5. Ebenso ist es bei der Sechs: $6 \text{ mal } 6 = 36$, $36 \text{ mal } 6 = 216$. Diese Zahlen nannten die Pythagoreer (auf die dritte Potenz erhoben) sphärische Zahlen, weil dritte Potenz für sie die dritte Dimension ist. Eben darum dachten sie, daß die Seele nach 216 Jahren in einen neuen Körper eingehe: der Gedanke des Kreislaufs, der zyklischen Wiederkehr und der Körperlichkeit, Dreidimensionalität ist damit zahlenmäßig ausgedrückt. Und zur Grundzahl wird darum die 6 ausgewählt, weil $6 = 2 \text{ mal } 3$ ist, und die geraden Zahlen werden für weiblich, die ungeraden für männlich gehalten, und das Produkt der beiden ist die Zahl der Hochzeit und der Geburt. Und 6 ist die erste, einfachste Zahl, die Produkt einer Geraden und Ungeraden ist. (Die Eins, als Faktor, produziert gar nichts.) In den theol. arithm. 40 wird erzählt, daß die Wiedergeburten der Seelen nach 216 Jahren erfolgen. Der Gedanke der zyklischen Wiederkehr spielt bei den Griechen, besonders bei den Pythagoreern, eine große Rolle.

Die Sechs ist darum eine vollkommene Zahl, weil sie der Summe ihrer Faktoren gleich ist ($6 = 1 + 2 + 3$).

Was im Folgenden (von 268, 1 Cureton an) von dem Zusammenetzen der Zahlen erzählt wird, ist weniger interessant. Das Bemühen, die Eins nicht unter die Zahl zu rechnen und ohne sie die Zahlen entstehen zu lassen, ist spätere Erfindung. Pythagoras selbst hat die 10 aus $1 + 2 + 3 + 4$ entstehen lassen, eben dies war für ihn die heilige Tetraktys.

5

Es fällt auf, daß im Abschnitt, der mit 268, 12 Cureton beginnt, der Verstand als eine Zweiheit bezeichnet wird, weil er sowohl eine mögliche als auch eine notwendige Existenz habe. Zu Anfang (266, 4 Cureton) wurde gesagt, daß das Erfassen jedes Dinges, das richtige Urteil ein Einssein ist, und daß der Verstand eben diese Funktionen besitzt. Der Grund jener „Zweiheit“ kann sein, daß der Nous in der Rangordnung nach dem $\xi\nu$ an der zweiten Stelle steht. Dies geht daraus hervor, daß im Folgenden gesagt

wird: „das Gezählte, darin eine Dreiheit liegt“, sei die Seele, was zeigt, daß sie nach dem $\epsilon\nu$ an dritter Stelle steht. Und „die Vierheit liegt in der Natur“, weil sie (die Natur) die vierte Stelle in der Rangordnung der Wesen erhalten hat. Hier spielt auch der Umstand eine Rolle, daß die Zahl des Körpers (des Tetrahedrons) eben die Vier ist, und die Natur: die Körperwelt, die Zahl der Elemente, Grundstoffe ist ebenso 4 (Feuer, Luft, Wasser, Erde).

Auch das ist verständlich, daß die zusammengesetzten Dinge immer etwas von den vier Grundstoffen, aber auch von der Seele und vom Nous enthalten. Denn die Seele gestaltet sie nach den Urbildern, welche sie im Nous anschaut: so sind sowohl die Seele als auch der Nous in den sinnlichen Dingen mit ihren Kräften anwesend. Doch dies ist reiner Neuplatonismus.

Dasselbe gilt vom Nous und den neun Himmelsphären, welche durch ihre Seelen bewegt werden: die Seele ist hier ganz offenbar die belebende, bewegende Kraft, welche die Himmelskörper nach den Zahlenverhältnissen des Nous bewegt und so die Harmonie der Sphären hervorbringt. Diese 9 Sphären sind: die Sphäre der Fixsterne, die 7 Planeten (die Sonne und den Mond eingerechnet) und die Gegenerde, welche Philolaos im 5. Jahrhundert ausgedacht hat, um die heilige Zehnzahl zu erhalten. Nach Philolaos kreisen um das Zentralfeuer die Gegenerde, die Erde, die 7 Planeten und die Sphäre der Fixsterne. Daß die Quelle dieser Stelle Porphyrios ist, ergibt sich daraus, daß dieser v. Pyth. 31 von der Harmonie der Sphären spricht und dort die 7 Planeten, die Fixsternsphäre und die Gegenerde als die neun singenden Musen erwähnt, deren Harmonie Pythagoras hört. Auch Šahra-stānī übersetzt diese Stelle so, daß Pythagoras den Klang der himmlischen Sphären wirklich hört (Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles [1954] 15): „Niemals habe ich gehört etwas Süßeres als ihre Bewegungen und niemals gesehen etwas Schöneres als ihre Gestalten und Formen.“ Hier ist also vom wirklichen Hören und Sehen die Rede. Auch v. Pyth. 30 sagt Porphyrios ganz klar, daß Pythagoras die Harmonie der Himmelsphären wirklich hörte, und daß wir nur wegen der Minderwertigkeit unserer „Natur“ dieselben nicht hören können. Wir müssen die Hörbarkeit dieser wirklichen Töne betonen: das ist Urpythagoreisches, was später, wie wir noch sehen werden, in neuplatonischem Sinne „vergeistigt“ wird.

Zu unserer Stelle (269, 1) ist noch zu bemerken, daß der Nous und die 9 Himmelsphären „wie die Substanz und die 9 Akzidenzen sind“: der Nous enthält die Zahlenverhältnisse, Zahlenharmonien (1:2, 2:3, 3:4 usw.), welche die Himmelsphären — mit Hilfe der sie bewegenden Seelen — nach-

ahmen. Wieder ist der Nous die Substanz, welche die Akzidenzen (die Seelen und Körper) „hält“.

Im Folgenden ist ganz im urpythagoreischen Sinne gesagt, daß die seienden Dinge nur aus der Zahl und den Maßen erkannt werden können. Die Erwähnung des Schöpfers ist natürlich Šahrastānī's Zutat.

Alsdann wird behauptet, daß „das dem Einen Gegenüberstehende sei der erste Grundstoff . . . , und er nennt es die erste Hyle. Dieses ist das Eine, an dem teilgehabt wird . . . Denn nicht besteht Seiendes, ohne daß in ihm wäre von seinem (des Grundstoffs) Einssein ein Teil . . . “ Diese schwierige Stelle kann bedeuten, daß dieser erste Grundstoff die ὕλη νοητή, die intelligible, geistige Materie ist. Was ist diese geistige Materie? Bei Plotinos 2,4 liest man, daß, wenn auch die „Eide“ (die Urformen, Urbilder, die Genera und Arten, aber auch die Urbilder, Keimformen der Personen) im Nous viele sind, doch notwendigerweise etwas Gemeinsames in ihnen sein müsse, aber auch etwas Eigentümliches und Besonderes, wodurch sie voneinander verschieden sind. Dieses Eigentümliche ist für jedes Eidos die ihm eigentümliche, ihm angemessene Gestalt und Form. Wenn aber die Form da ist, muß auch das Geformte da sein. Es ist also auch die Materie da (im Nous), welche die Gestalten empfängt, in sich aufnimmt (δέχεται) und die Grundlage (τὸ ὑποκείμενον) für sie bildet. Übrigens, sagt Plotinos, ist die sinnliche Welt Nachahmung der geistigen Welt, des κόσμος νοητός; wenn also hier eine πρώτη ὕλη, *prima materia* ist, welche als ein ganz und gar qualitätsloses Substrat (ὑποκείμενον) die Formen, Qualitäten empfängt, aufnimmt, so muß auch im Nous das Vorbild dieser qualitätslosen Materie: die geistige Materie da sein. Diese geistige Materie ist mithin eine noch unbestimmte Möglichkeit des Seins, die erst geformt werden muß, um ein begrenztes, bestimmtes Seiendes zu sein. Wirklich führt Plotinos 2, 4 aus, daß in der Welt des Nous die Materie das Unbegrenzte, Unbestimmte (τὸ ἄπειρον) bedeute, das aus dem ἔν entstanden ist. Ist doch das ἔν selbst — abgesehen davon, daß es das ἔν ist —, ganz unbestimmt; es birgt die Möglichkeit und Kraft (δύναμις) der unendlich vielen Emanationen in sich, welche ihr Sein ihm verdanken.

Auch was man bei Šahrastānī von Empedokles liest (Altheim-Stiehl, a. O. 30): „Der Schöpfer habe das einfache Etwas geschaffen, welches das erste einfache νοητόν (Intelligibles) und der erste Grundstoff ist“ — bezeugt dasselbe.

Also jedes Wesen hat einen „Teil“ von diesem geistigen Grundstoff: indem es überhaupt existiert, hat es an dem Sein teil. Natürlich ist ein „Teil“

in jedem auch von der Führung des Verstandes, weil jedes Seiende eine Form, Gestalt hat und zu einer Gattung und Art gehört. Außerdem enthält jedes Seiende aus der Kraft ($\deltaύναμις$) der Seele einen Teil, weil die Seele es ist, die jedes Seiende gestaltet, belebt, bewegt, zusammenhält. Es gibt „Spuren“ der ἀρχαί (des $\xi\nu$, Nous und der Seele) in den zusammengesetzten Dingen; die Kräfte, Ausstrahlungen der höheren Mächte erhalten die sinnlichen Dinge: ohne Einheit, Ordnung, Zahl, Gestalt bestünde nichts.

Auch Šahrastānī sagt im Nächstfolgenden: „Keine Mischung entbehrt einer gewissen Proportion“. Das sich anschließende mag bedeuten: die organische Vollendung (die wohlgeordnete Organisation) ist ἀρχή, Bedingung der Bewegung; die seelische Vollendung, gute Organisation der Sinnesorgane ist Bedingung der Wahrnehmung. Diese alle fordern eine gute Proportion, Zahlenharmonie in der Gestaltung des Lebewesens.

Derselbe Gedanke wird weitergeführt im folgenden Absatz: „Da die geometrischen Verbindungen nach der Weise zahlenmäßiger Entsprechungen geordnet worden sind, zählen wir sie gleichfalls zu den ἀρχαί.“ Die geometrischen Verbindungen sind Dreiecke, Quadrate usw., und die daraus gebildeten regelmäßigen Körper, natürlich Kreis und Kugel (Sphära) immer inbegriffen, als Grundformen der Himmelskörper und ihrer Bahnen: sie sind alle (sowohl die irdischen als auch die himmlischen Körper) Verkörperungen von Zahlenharmonien.

Was 270, 6 gesagt wird, kann bedeuten, daß die vier Naturen die vier Elemente (Feuer usw.) sind; aber auch der Gedanke mag mitspielen, daß die Elemente der Körper der Punkt, also die Eins; die Linie, also die Zwei; die Fläche, also die Drei (Dreieck, als Element der Flächen), und die Vier (Tetraedron als der einfachste Körper) sind. Daß die Seelen, die seelischen Fähigkeiten vier betragen (Verstand, Urteilskraft, Wissen und die Sinne), ist wahrscheinlich spätere Einteilung. Bei Philolaos ist die Einteilung der Seelen- und Lebenskräfte die folgende: „Der Kopf ist des Verstandes ($\nuόου$), das Herz der Seele ($\psiυχῆς$) und der Empfindung, der Nabel der Verwurzelung und des Emporwachsens des Embryo, das Schamglied des Samenwerfens und der Zeugung“ (fr 13; das Zitat wird der Übersetzung K. Kerényi's verdankt: Pythagoras u. Orpheus 20).

Wie dem auch sei, die Zahl Vier ist eine grundlegende, heilige Zahl bei den Pythagoreern: die heilige Tetraktys. Die vier Himmelsrichtungen können dabei eine Rolle spielen. Und die Vier ist die charakteristische Zahl uralter, auch der altmediterranen Kulturen.

6

Jetzt kommt man zur Stelle, die den Unterschied des Altpythagoreischen und Neuplatonischen am sinnfälligsten verdeutlicht. 270, 18 Cureton wird dargestellt, daß die Welt — nach Pythagoras — „aus einfachen geistigen Tönen zusammengesetzt sei. Die geistigen Zahlen sind nicht teilbar, sondern einheitliche Zahlen . . .“ Dies kann bedeuten: im Nous sind die Urbilder der Zahlen da, somit auch die Zahlenproportionen wie $1 : 2$, $2 : 3$, $3 : 4$, welche die grundlegenden Harmonien ergeben. Und die Entfernungen der Himmelskörper sind nach diesen harmonischen Zahlenverhältnissen geregelt, ebenfalls ihre Geschwindigkeiten. So kann man sagen, daß die Welt aus geistigen Tönen, also Zahlenharmonien zusammengesetzt ist.

Auch die Kristalle und die Körper der Lebewesen: die Blumen, die Blätter und die tierischen und menschlichen Körper haben Symmetrie und damit geometrische Struktur. Ebenso haben die Pythagoreer die Rolle des Goldenen Schnittes (*aurea sectio*) in Natur und Kunst früh erkannt. Der Goldene Schnitt liegt vor, wenn eine Linie so geteilt wird, daß die ganze Linie sich zum größeren Schnitt so verhält, wie der größere Schnitt zum kleineren. Der Goldene Schnitt ergibt immer irrationale Zahlenverhältnisse, so daß man ihn nur annäherungsweise veranschaulichen kann, etwa $13 : 8 = 8 : 5$ (das Produkt der äußeren Glieder ist 65, während das Produkt der inneren 64 ist, also ist diese Proportion nur eine Annäherung des wirklichen Goldenen Schnittes).

Den Goldenen Schnitt kennt Eukleides (elem. 2, 11). Aber vor ihm kannten ihn schon die Pythagoreer (S. Heath, A History of Greek Mathematics [1921] 161; P. H. Michel, De Pythagore à Euclide [1950] 526f.).

Also: die ganze Welt ist eine Zahlenharmonie. Deren Urbilder sind im göttlichen Nous, als reingeistige Urzahlen da. Darin stimmen Neupythagoreer (Nikomachos, theol. arithm. 1, 6: die Zahl besteht im voraus im Geiste des weltbildenden Gottes, als rein-geistige, ganz und gar immaterielle Zahl, welche das ewige Wesen von Allem bildet, damit nach ihrem Vorbild, als nach einer kunstvollen Proportion die Zeit, die Bewegung, die Himmelswelt, die Sterne und ihre Bahnen vollendet werden) und Neuplatoniker (Plotin. 4, 6) überein. Und weil sinnfälliger Ausdruck der Zahlenharmonie eben die Harmonie der Töne ist, konnte Šahrastānī sagen, daß die Welt aus einfachen geistigen Tönen zusammengesetzt sei.

Diese Zahlen sind nicht teilbar (und nicht addierbar), weil sie je eine charakteristische Einheit sind; eine Einheit ist die Trias, als Urtyp des Drei-

ecks usw.; ebenso ist die Vier Urtyp des Tetrahedrons, also des Körpers. Diese Zahlen haben also charakteristische Qualitäten: jede von ihnen ist eine solche Individualität.

„Die Welt, die reine Freude ist hinsichtlich des schöpferischen Ursprungs“ (271, 1 Cureton) ist gewiß die Welt des Nous, wo die Zahlenharmonie, will sagen: die geistige Harmonie, ganz rein ist; darum ist sie reine Freude. Natürlich, in der Vorstellung Šahrastānī's konnte der harmonische Gesang der Engel sich damit verbinden, wie dies seine Übersetzung von v. Pyth. 31 zeigt (Alheim-Stiehl, a. O. 15).

Die Sprache besteht dort „oben“ aus diesen rein geistigen Tönen, Harmonien. Die Sprache hier unten besteht aus zusammengesetzten Tönen. Ob diese niedere „Sprache“ die irdische Musik oder die eigentliche Sprache bedeutet, kann man nicht entscheiden. Der Satz: „Die Freude (hier unten) sei nicht auf dem Höhepunkt der Vollendung, weil der Ton sich nicht auf dem Höhepunkt der Übereinstimmung (Harmonie) befinde“ — scheint auf irdische Musik hinzuweisen.

Liegt hier Gegenüberstellung der reingeistigen Harmonie, himmlischen „Musik“ und der irdischen *Musik* vor, so treten in den Fragmenten Theophrasts bei Šahrastānī (337, 20 Cureton; oben 3, 131f.) die irdische Musik, das Singen, der eigentlichen *Sprache* gegenüber. Es wird gesagt, daß diese irdische Musik sich der rationalen Erklärung entzieht und in der Seele Traurigkeit erweckt. Ebenso sagt Theophrast (338, 4 Cureton): „Die Seele ist gegenüber den Tönen, wenn sie verhüllt sind, aufmerksamer“: auch dies bezieht sich auf die irdische Musik.

Hingegen ist im Abschnitte über Pythagoras (270, 18 Cureton, dem wir uns wieder zuwenden) von den reingeistigen Tönen (Zahlenharmonien) die Rede. Die Harmonie der Sphären ist schon eine „Nachahmung“, also eine körperliche Verwirklichung der reingeistigen Zahlenharmonie; dann kommt unsere irdische Musik, die schon Nachahmung, will sagen: der himmlischen Sphärenharmonie, der Harmonie der Gestirne, ist. In diesem Abschnitt sind reingeistige Harmonie und „Musik“ der irdischen Musik gegenübergestellt. In den theophrastischen Fragmenten bei Šahrastānī fällt kein Wort von den reingeistigen Tönen. Dort ist irdische Musik der *Sprache* gegenübergestellt. Soviel mag man zugeben, daß auch die irdische Musik der himmlischen und reingeistigen „Musik“ näher ist als die Sprache, und insofern besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Bemerkungen Theo-

phrasts über die Musik und den hier mitgeteilten, neuplatonisch gefärbten „pythagoreischen“ Lehren.

Pythagoras selbst hat natürlich nicht die hörbare Harmonie der Sphären und der irdischen Musik von der reingeistigen Zahlenharmonie unterschieden. Eine reingeistige Zahlenharmonie existiert für ihn gar nicht: die hörbare Musik, Harmonie ist für ihn sinnlich-geistig zugleich. Die Zahlenharmonien existieren nur in den geometrischen und physischen Körpern und in den Tönen usw.: die Welt ist sinnlich-geistig zugleich. Auch Musik bezeugt, daß sie sinnlich-geistig zugleich ist als Ausdruck der Seele. Für den gesunden Menschenverstand ist Musik und jede Kunst sinnlich und geistig zugleich. Geistig, weil sie Ausdruck von Zahlenharmonien und seelischen Erlebnissen ist. Aber auch die Natur ist sinnlich-geistig zugleich: eine Blume, ein Blatt ist vollkommene Symmetrie, Zahlenharmonie. Der Körper der Lebewesen ist nach den Gesetzen der Statik und Dynamik aufgebaut. „Die Knochenbälkchen (im Inneren des Oberschenkelknochens) sind genau in der Richtung der Zug- und Drucklinien angeordnet. Ein denkender und rechnender Baumeister hätte es nicht bessermachen können“ (Karl Frisch, *Du und das Leben*. [1936] 55). Natürlich ist dies Ergebnis einer übertausendjährigen Anpassung: aber die Anpassung verläuft intelligent, zweckmäßig, nicht aufs Geratewohl. Pythagoras hatte Recht: die ganze Natur ist Zahlenharmonie. Auch die musische Harmonie ist sinnlich-geistig zugleich, wie alles in dieser Welt. Pythagoras ist der Moderne, uns Verwandte, im Gegensatz zu den Dualisten, welche Sinnenwelt und Geisteswelt in Gegensatz stellen, eine reine Geisteswelt hypostasieren. Obwohl, wie gezeigt wurde, das ewige Reich des Nous eigentlich die ewige Gültigkeit der Naturgesetze und moralischen Gesetze bedeutet.

Es folgt der Abschnitt, der mit 271, 1 Cureton beginnt: „Jede Welt sei unter der ersten der Rangordnung nach, . . . Die letzte der Welten sei die Hefe der Welten, deren Schwerstes und Unterstes.“

Dazu läßt sich Folgendes bemerken: Nach Philolaos (*Aetios* 2, 7, 7) heißt der äußerste Himmel, wo die Elemente (wahrscheinlich nur das Feuer) am reinsten sind, Olympos. Darunter befindet sich der Kosmos; die fünf Planeten mit der Sonne und dem Monde. Endlich unter dem Kosmos ist der Uranos: die Erde und ihre Umgebung. Auch dies ist eine Rangordnung. Doch unterscheidet sie sich von der bei Šahrastānī dargestellten neuplatonischen, insofern die oberste „Sphäre“, die des Nous also, eine reingeistige Sphäre ist, die ihrerseits die Substanz der stofflichen, himm-

lischen Sphären bildet, weil sie deren Wesen, die Zahlenproportionen, rein enthält.

Doch die oberen himmlischen Sphären sind vollkommener, weil die Welt der Sterne nach den Alten ewig, unveränderlich ist. Darum ist die unterste, schwerste, also unsere Erde, die minderwertigste: „die Hefe“ der Welt¹, weil in ihr die Elemente sich miteinander mischen und die Wesen in ihr werden und vergehen; weil eine beständige Mischung und Scheidung, Trennung der Elemente, Assimilation und Dissimilation ihr Leben bildet. Nur darum besteht diese niedrigste der Welten, weil „ein wenig Licht vom ersten Licht auch in ihr ist“. „Wegen dieses Lichtes befindet sich in ihr eine Art Beständigkeit. Ohne diese Beständigkeit würde die unterste Welt nicht einen Augenblick bestehen“. Dieses Licht ist offenbar das Licht des Geistes: die Ausstrahlung der Dynamis des Nous, die Geltung der Naturgesetze, die mathematische Ordnung, ohne die jene Sinnenwelt wirklich nicht einen Augenblick bestehen könnte. Im folgenden Satz drückt Šahrastānī denselben Gedanken mit seinen Worten aus: „Dieses wenige Licht sei der Körper der Seele und des Verstandes, der beide trüge in dieser Welt.“ Gleich als sei dieses Licht eine Ausstrahlung des εἶν und des Nous, der den Verstand und die Seele in dieser Welt „trägt“.

Etwas ähnliches kommt bei Porphyrios in seiner Schrift: „De regressu animae“ vor. Nach J. Bidez (Vie de Porphyre [1913] 89f.) gibt es ein *vehiculum* (ὄχημα) der einzelnen Seelen: der Hauch (πνεῦμα), der aus dem Äther kommt. Indem er die Sphären der Planeten durchwandert, um auf die Erde zu gelangen, belädt er sich mit Teilchen, deren Mischung unser Temperament bestimmt. Die Vorstellung dieses *vehiculum*, das ursprünglich aus dem leuchtenden Äther kommt, kann hier eine Rolle spielen.

7

„Er lehrte, der Mensch sei durch das Gesetz der Natur zum Gegenbild der ganzen Welt geworden. Er sei eine kleine Welt . . .“. Daß der Mensch ein Mikrokosmos ist, war bisher aus Demokritos (fr. 34) bekannt. Aber der Gedanke kann auch Pythagoras gehören, besonders durch die Begründung:

¹ „Die Hefe der Welt“ ist wahrscheinlich ein Ausdruck aus der orphischen Kosmogonie, derzufolge die Erde ὑποστάμη καὶ ἰλύς τοῦ παντός: Bodensatz, Hefe und Schlamm des Weltalls ist (Plutarch, fac. lun. 940 l und Orph. fr. 57 Kern). Wir verdanken diese Zitate K. Kerényi in: Hermes 66, 438.

„durch das Gesetz der Natur“. Die Gesetze der Mathematik sind überall gültig, das Wesen der Dinge ist überall die Zahl: diese Begründung macht erst diesen Satz verständlich.

Und eben darum, weil auch die Seele eine Zahlenharmonie ist, kann sie die Zahlenharmonie des Kosmos erkennen, weil „Gleiches durch Gleiches erkannt wird“ (dies ist Grundsatz der griechischen Erkenntnistheorie).

Im Folgenden wird gesagt: „Die menschliche Seele gleiche zahlenmäßigen und musikalischen Verbindungen und darum harmoniere die Seele mit den Harmonien der Töne, werde erfreut, verwirrt, traurig infolge des Hinhörens auf sie.“

Dazu sei bemerkt, daß hier wirklich eine Parallele zu den Fragmenten Theophrasts bei Šahrastānī vorliegt. Denn 337, 20 Cureton wird gesagt, daß durch die Musik Traurigkeit in der Seele erweckt werde. Und durch die Musik werde auch jeder Zwiespalt in der Seele aufgehoben: die Seele wird zu einer Einheit. Das stimmt mit den Lehren Pythagoras' überein. V. Pyth. 33 berichtet Porphyrios, daß Pythagoras sowohl die Seele als auch den Körper mit Musik heilte. „Es waren Gesänge, durch welche Pythagoras die Traurigkeit vergessen ließ, die Affekte besänftigte, und die ungehörigen, überflüssigen Begierden beseitigte.“ Aber ebenso „hatte er heilende Gesänge auch gegen die Krankheiten des Körpers, durch die er den Kranken geholfen hatte“.

Also für Pythagoras bildete Leib und Seele eine organische Einheit: der ganze Mensch wurde durch die Musik geheilt. Bei Theophrast erscheint schon der Dualismus, indem er sagt (338, 2 Cureton): „Der Gesang ist nach Pythagoras etwas, was der Seele zugehört, in keiner Weise aber dem Körper — der Körper nämlich wendet die Seele ab von dem, was ihr Heil bringt.“

Daß auch der Körper durch die Musik geheilt werden kann, findet seine Begründung in eben diesem Absatz bei Šahrastānī (gegen Ende): „Es gibt in der Welt nichts außer der Verbindung, und zwar sind die Körper und die Akzidenzen Verbindungen (Harmonien)“: weil auch die Körper und ihre Zustände und Eigenschaften (das sind die Akzidenzen) Verbindungen, harmonische Zahlenverhältnisse von Warmem und Kaltem, Feuchtem und Trocknem, Süßem und Bitterem usw. sind, können diese Verbindungen, wenn ihre richtige, gesunde Proportion gestört wurde, wieder hergestellt werden; man kann durch harmonische Musik die richtige Proportion der Gegensätze im Körper wieder zurechtrücken. In dieser Hinsicht bewahrt unsere Schrift die urpythagoreische, natürliche Anschauung, die Aristoteles in seiner Meta-

physik (D 58 A 4) so formulierte: „Die ganze Welt ist Harmonie und Zahl.“ In dem Sinne ist auch der Mensch ein Mikrokosmos.

Wir haben die Stelle bei Šahrastānī angeführt, nach der „die menschliche Seele zahlenmäßigen und musikalischen Verbindungen gleicht“. Natürlich nicht nur die menschliche: sie ist die Ausstrahlung der Weltseele, welche die reinste Verwirklichung der reinen Zahlenharmonien ist, die im Nous angeschaut werden und nach denen sie die Bahnen und Bewegungen der Himmelskörper gestaltet, belebt, bewegt. Dieser Gedanke entstammt Platon, der in seinem Timaios die Weltseele vom Demiurgos, dem weltbildenden Gott, nach den Zahlen der musikalischen Konsonanzen gestaltet werden läßt; infolgedessen bewegt die Weltseele die Himmelskörper, die in die Weltseele eingefügt werden, harmonisch. Dazu sei bemerkt, daß diese Weltbildungsgeschichte, die im Timaios dargestellt wird, nach Platons Äußerung mythisch ist, und nach den Deutungen der platonischen Akademie und der Neuplatoniker nur eine bildliche ist. Die Welt besteht ewig auch nach Platon; nur um der Anschaulichkeit willen hat er die Bestandteile der Welt als in der Zeit nacheinander entstandene Dinge dargestellt, wie der Geometer die ewigen geometrischen Figuren in ihrer Entstehung den Schülern vorführt. Nach Platon ist also Seele in der ewigen Welt da, weil die Welt sich bewegt (die Seele ist die belebende Kraft), und zwar nicht aufs Geratewohl, sondern nach Zahlen, Maßen sich bewegt, also Verstand, Seele in der Welt ist. Im Wesen ist dies die Auffassung von Pythagoras; Pythagoras verzichtete indessen auf ausdrückliche Betonung dessen, daß die Welt eine Seele hat, weil dies ihm selbstverständlich war: das Ureine atmet, lebt also und hat eine Seele.

In diesem Absatz ist der Erziehungsgedanke in aristotelische Kategorien eingekleidet. Der Mensch, der seine Anlagen ausbildet und seine Seele rein hält, vereinigt sich mit der Welt der zahlenmäßigen Verbindungen und tritt in einen schöneren, vollendeteren Zustand ein, als es der erste war (272, 1 Cureton). „Denn die ersten Verbindungen sind unvollendet, bestehen nur als Möglichkeit, und können nur durch Übung und Wetteifer zur Grenze des Vollendeten gelangen, indem sie von der Möglichkeit zur Grenze der Wirklichkeit, des Aktes übergehen“. Das aristotelische Begriffspaar: *Dynamis* und *Energieia*, *potentia* und *actus* sind hier die Denkformen, in die der pythagoreische Erziehungsgedanke eingekleidet wird. Übrigens hatte auch Aristoteles in der Erziehung zur Tugend die Rolle der Übung betont.

Pythagoras dachte, daß neben den Gesetzen, Gebeten, Reinigungen und den übrigen religiösen Handlungen auch die mathematischen Wissenschaften und die Musik die Seele reinigen, in die Welt der Harmonie erheben: die kathartische Wirkung der Musik ist für den Pythagoreismus die grundlegende Lehre. Wir haben gesehen, wie er Seele und Körper durch Musik reinigte. Bei Šahrastānī sind Gebet und die anderen religiösen Handlungen betont, der islamischen Religiosität entsprechend. In der griechischen Welt ist Wissenschaft: Religion, weil die Göttlichkeit der Welt in ihrer Ordnung und Schönheit besteht.

Für den Pythagoreismus bildet das wichtigste Mittel der Katharsis die Musik. Sind doch die musikalischen Konsonanzen Zahlenharmonien, eben dieselben, welche im Nous vorgebildet und dann in der Harmonie der Sphären, im Makroskosmos sinnfällig verwirklicht sind. Der Mensch ist ein Mikroskosmos, er kann also in den Zustand der kosmischen Harmonie gelangen, wenn er die Musik, die „Nachahmung“ der himmlischen Zahlenharmonie auf sich wirken läßt. Und die erhebende, beruhigende, bezaubernde Wirkung der Musik ist allgemeine Erfahrung.

Šahrastānī drückt sich etwas zu vorsichtig aus, wenn er sagt, daß „Pythagoras nahe daran ist zu sagen, es gebe in der Welt nichts außer der Verbindung“ — hat doch Pythagoras gesagt, daß die ganze Welt Harmonie und Zahl ist. Harmonie bedeutet Verbindung, Zusammenfügung, also Zusammenfügung der vier Elemente, der gegensätzlichen Qualitäten (des Warmen und Kalten usw.) nach Zahlenverhältnissen, Proportionen: die musikalische Harmonie ist nur *ein* Fall der „Verbindungen“.

8

Der letzte Teil des Traktats (277, 1 und 278, 2) ist am meisten mit neuplatonischen und sogar islamischen Gedanken durchtränkt. 277, 1 wird gesagt, Pythagoras habe das Zugrundegehen der Welt behauptet.

Die Begründung ist, daß „die Welt erreichen wird den Ursprung . . . und wenn sie ihn erreicht, dann legen sich ihre Bewegung und vermehren sich die höheren Freuden: die aus Tönen bestehenden Verbindungen“.

Dazu muß man bemerken: weder Pythagoras noch die Neuplatoniker haben das Zugrundegehen der Welt behauptet; die letzteren haben sogar Einspruch erhoben gegen den Gedanken des Weltuntergangs. Philolaos hat zwar von Sintflut und Verwüstung durch Feuer gesprochen (D. 44 A 18),

aber diese Katastrophen haben wahrscheinlich nur einen Teil der Erde und Menschheit verheert, wie die bei Platon (Timaios 22 c-e und Nomoi 677 a-d) erwähnten Katastrophen.

Pythagoras lehrte dagegen, daß eine periodische Wiederkehr der Konstellationen und damit auch der Menschen und Ereignisse stattfindet (D. 58 B 34). Der Lehrer wird ebenso mit dem Stab in der Hand denselben Schülern Vortrag halten usw. „Wenn Sonne, Mond und die Planeten nach dem Ablauf regelmäßiger Fristen wieder in die am Beginn derselben eingenommenen Stellungen zurückkehren“, dann vollendet sich ein Weltjahr, und beginnt ein Neues. Mit diesem Weltjahr konnten die Pythagoreer die zyklische Wiederkehr der Menschen und Ereignisse verknüpfen (S. Gomperz, Griechische Denker I, 116—118; Platon, Timaios 39).

Zyklische Wiederkehr also und kein Weltuntergang ist die pythagoreische Lehre. Platon ist auch darin den Pythagoreern gefolgt.

Zeitliche Welterschöpfung, Schöpfer und das nahe Weltgericht, Weltuntergang sind aber die Lehren Mohammeds. Das in glühenden Farben gehaltene Gemälde vom Weltuntergang und Weltgericht ist kennzeichnend für den Islam.

Nach Pythagoras hört die Bewegung der Welt keineswegs auf. Sondern, wenn sie den Ursprung, die ursprüngliche Konstellation wieder erreicht hat, fängt sie von neuem an. Warum sollte der Kosmos, die ewige Zahlenharmonie aufhören?

Natürlich werden bei Šahrastānī die Freuden der Gerechten mit philosophischen Farben gemalt: die höheren Freuden sind die aus Tönen bestehenden Verbindungen, also Harmonien: aber wie im nächsten Abschnitt geschildert wird, sind diese Harmonien geistige Tonharmonien. Also erhebt sich die reine Seele zur Welt der Weltseele und des Verstandes. Statt der Huris genießt sie philosophische Freuden!

War dieser Abschnitt in Farben des islamischen Glaubens gehalten, ist der folgende neuplatonisch: (278, 2 Cureton) Pythagoras wurde emporgehoben, weg von der Welt der natürlichen Dinge zur Welt der Seele und des Verstandes. Da erblickt er die abstrakten Formen und hört geistige Töne. Was können diese abstrakt-geistigen Dinge sein? Wir haben schon erwähnt, daß im Nous die Grundzahlen und die Proportionen der Zahlen, darunter die Proportionen der konsonanten Intervalle da sind, als Muster für die Harmonie der Sphären. Dies kann die geistige Tonharmonie sein. Daneben ist wichtig Plotins Äußerung: 2, 4, 9. Was die weiße Farbe und die anderen bunten

Farben in den Lebewesen verursacht, ist keine bunte Farbe, sondern der Logos der „Buntheit“. Was kann dieser Logos der Buntheit sein? Nicht der Begriff, denn dagegen protestiert Plotinos lebhaft (6, 6, 6), sondern, wie bei den Tönen, die Zahlenverhältnisse, die die Qualität der einzelnen Farben bestimmen: die Keimformen der Farben (λόγοι σπερματικοί, wie der von der Stoa übernommene Terminus heißt).

Pythagoras aber war weit entfernt davon, daß er an abstrakte Formen und reingeistige Töne gedacht hätte. Er hörte die sinnliche Harmonie der Sphären und schaute die schönen Gestalten und Formen der Gestirne, wie Šahrastānī selbst v. Pyth. 31 frei übersetzend sagt. Er wollte nicht emporgehoben werden weg von der Welt der natürlichen Dinge: er schaute die Zahlen in der Natur, die aus den Zahlen aufgebaut und geformt ist. „Abstrakte Formen“: schon der Begriff der Abstraktion rührt erst von Aristoteles her (Met. 1061 a 29: ἀφαίρεσις. Der Mathematiker abstrahiert die quantitativen Verhältnisse und geometrischen Formen von den übrigen Qualitäten).

Pythagoras würde nie sagen, daß, was in dieser Welt ist, ein geringes Maß an Schönem umfasse, weil es von der Natur verursacht ist. Natur war für ihn die verkörperte Zahl und Harmonie. Was kann es Schöneres geben als das, wo alles Zahlenharmonie, Symmetrie, Proportion ist?

Bei Šahrastānī hingegen werden die oberen Sphären immer schöner, bis man zur Welt der reinen Seele und der reinen Vernunft gelangt.

Und je ferner man von dieser geistigen Welt ist, desto minderwertiger ist sie. Der unterste ist der Körper, weil er der Führung durch die Natur bedarf, und so geht es hinauf zur Seele und zum Verstand. Was hier übereinanderliegt, all dies sah Pythagoras immanent, in der Natur, als deren konstitutive Elemente.

Wenn wir das Ganze zusammenfassen: der Kontrast ist groß zwischen Pythagoras, der die Zahlenharmonien, die Seele und den Geist als der Natur immanent begriff, und den Neuplatonikern, die diese organischen Bestandteile der Natur: Seele, Geist, Einheit hypostasierten. Aber sie dachten doch, daß Einheit, Nous, darin die Urbilder des Seins „nirgends und überall“ sind, also überall gültig sind.

Šahrastānī folgt den Spuren des Neuplatonikers Porphyrios, aber er vermischt damit die islamischen Lehren vom Schöpfer und vom Weltuntergang, welche der hellenischen Weltanschauung, auch den Neuplatonikern, fremd sind.

Die Hauptquelle unserer Schrift wird Porphyrios' *Φιλόσοφος Ἱστορία* sein, die unbedingt in der Zeit entstanden ist, als Porphyrios die Lehren des Plotinos ganz angenommen hatte, also in Rom.

Wie weit sich die neuplatonische Weltanschauung vom Islam entfernt, beweist auch die Tatsache, daß Porphyrios in seiner Schrift „Gegen die Christen“ sich darüber empört, daß die Christen glauben können, daß Gott das schöne Weltgebäude zerstören werde und die minderwertigen Leichname auferstehen läßt; ebenso Plotinos gegen die Gnostiker: 2, 9, 4 und 6, 7, 8. Und Porphyrios betont, daß Gott nicht allmächtig ist, weil er die mathematischen Wahrheiten nicht verändern kann: 2 mal 2 muß 4 sein. Also die Geltung der mathematischen Gesetze ist absolut: bei den Neuplatonikern ist der *Nous* der Inbegriff dieser ewigen Gesetze. Göttlichkeit ist also: Gesetzlichkeit, ewige Geltung der Naturgesetze. Die Griechen können sich keinen Gott vorstellen, der die Naturgesetze verändern, die Welt zerstören könnte.

EXKURS

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das plotinische *ἐν*, von dem man nichts aussagen kann, sein Dasein dem Mißverständnis der ersten Hypothese des platonischen „Parmenides“ (I37c—I42a) verdankt, und kurz gezeigt, daß auch das platonische *ἀγαθόν* (Staat 509b) nichts Irrationales ist.

Wir wollen jetzt uns mit dieser Frage beschäftigen, weil Paul Henry S. J. in seiner Einleitung zur Plotin-Übersetzung St. MacKenna's meint, daß „der eigentliche Gedanke Platons von Gott und die Frage der platonischen Religion auch heute ein Gegenstand der Diskussion ist“ (S. XLII); daß man also die Berechtigung der Identifikation des plotinischen *ἐν* mit dem *ἀγαθόν* und dem „Gotte“ Platons nicht beurteilen könne.

Wir werden zuerst zeigen, daß die Identifikation des platonischen *ἀγαθόν* mit dem isolierten und darum undenkbaren *ἐν* des platonischen „Parmenides“ ein Irrtum Plotins war. Dann werden wir an Hand der platonischen *Timaios*, *Philebos* und *Nomoi* beweisen, daß die Gottheit nach Platon keineswegs als derart isoliert, irrational, unerkennbar, negativ gelten darf, wie Plotin vermeint, sondern reine Vernunft, Inbegriff der mathematischen Weltordnung ist.

Der Satz, nach dem das *ἀγαθόν* jenseits vom Sein mit seiner Kraft sich auswirkt, bedeutet bei Platon, daß tüchtige, passende Gestaltung die Be-

dingung des Seins für jedes Seiende ist. Wie Staat 601d besagt: ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν „die Tüchtigkeit, Schönheit und Richtigkeit jedes Werkzeugs, Lebewesens und jeder Handlung besteht nur in der Beziehung auf den Gebrauch und das Bedürfnis“. Also die Dinge verdanken ihr Dasein ihrer Tüchtigkeit, Güte, und diese „Güte“ besteht darin, daß sie brauchbar, funktionsfähig, zweckmäßig gestaltet und darum zur Befriedigung der Bedürfnisse geeignet sind. Die „Güte“, will sagen: Funktionsfähigkeit ist die Bedingung des Seins: ein Auge, das nicht sehen kann, ist nicht mehr Auge. Diese „Güte“ ist nicht isoliert und nicht irrational.

Der Timaios lehrt (30a-c), daß der Demiurgos, der weltbildende Gott gut ist; daß er gewollt habe, daß alles in der Welt ihm möglichst ähnlich sei. Und weil er wußte, daß Ordnung das beste ist, hat er eine zahlenmäßige Ordnung in die Welt gebracht. Dieser „Kosmos“ und diese Ordnung ist das Thema des ganzen Timaios. Und eben darum, damit die Welt vernünftig: nach Zahlenharmonien sich bewege, hat er eine mit Vernunft begabte Weltseele, als bewegende Kraft, zustande gebracht. Die „Gottähnlichkeit“ besteht demnach in der mathematischen Ordnung der Welt.

Also ist der platonische Gott keineswegs irrational, sondern ist Inbegriff alles dessen, was die plotinische zweite Hypostase enthält: der mathematischen Ordnung, der Vernunft. Die „Güte“ des platonischen Gottes besteht in seiner Vernunft, in der mathematischen Ordnung, die er im Kosmos sichtbar offenbart.

Auch im Philebos (28d-e) wird gesagt, daß ein ordnender Geist die Welt leitet und erhält. In Zeus wohnt eine „königliche Vernunft“, welche die Jahre und Jahreszeiten ordnet (30c-d). Am Ende (64e) wird ausgeführt, daß das ἀγαθόν in der Schönheit, also im rechten, passenden Maß und in der entsprechenden Proportion besteht.

In den „Nomoi“, dem letzten Werk Platons, lesen wir, daß der Hauptbeweis des Daseins Gottes eben die mathematische Gesetzmäßigkeit der Gestirnbewegungen ist. Die Güte Gottes besteht darin, daß er das Gute: die zweckmäßige, wohlfunktionierende mathematische Ordnung im Großen und Kleinen verwirklicht hat (Nomoi 966e—967b).

Also fern davon, ein irrationales Etwas zu sein, ist der platonische Gott reine Vernunft und reine Güte.

Diese platonischen Stellen beweisen, daß die erste Hypothese im platonischen „Parmenides“ gar nicht das wahre Wesen eines unergründlichen,

weltfernen Gottes darlegt, sondern offenbart, daß eine isolierte, von der Welt ganz getrennte Einheit — sei es Gott, sei es Idee — gar nicht bestehen kann. Das solchermaßen *ad absurdum* geführte Eine ist nicht, läßt sich gar nicht denken.

Das seiende Eine aber ist schon ein Komplex von drei Bestandteilen: von dem Einen, von dem Sein und von der Verschiedenheit, weil das Eine und das Sein voneinander verschieden sind. Also das „Andere“, die Quelle jeder Differenzierung, Veränderung ist schon am Anfang, in der Wurzel da.

Wie schon erwähnt, zerteilt, differenziert sich das seiende Eine in unendlich viele Gattungen, Arten, Unterarten und Individuen (Parmenides 144 b). So gibt es keine Trennung, keine Scheidewand zwischen dem Einen und Vielen, zwischen Ideen und sinnlichen Dingen. Das Eine ist zugleich Vieles. Dies behauptet Plotinos von seiner zweiten Hypostase: dem Nous (beispielsweise 6, 2, 21). Der Nous ist eines und viel zugleich, weil er die Ideen aller Wesen enthält.

Also entspricht die zweite Hypostase Plotins dem platonischen Gotte. Wir haben gezeigt, daß diese zweite Hypostase die mathematische Ordnung der Welt enthält, wie die zweite Hypothese des platonischen Parmenides: die Entwicklung der Gattungen und Arten aus dem seienden Einen ist eine zahlenmäßige Gliederung.

Nach Platon also gibt es keinen gesonderten, überweltlichen göttlichen Nous: der Nous wohnt im Kosmos als dessen Seele und ordnende Kraft.

Daß die zweite Hypothese im Parmenides (142 b—155 e) die wirkliche Gestaltung der Welt ausführt, beweisen auch die übrigen Hypothesen des Parmenides, besonders die vierte und fünfte (157 b—160 b). Hier, gleichsam vom anderen Endpunkt der Dinge ausgehend, wird ausgeführt, daß die Vielheit der Sinnendinge ohne Einheit nicht bestehen könne. Schon Vielheit an sich kann nicht ohne Einheit da sein. Vor allem: ohne charakteristische Einheiten, also ohne Gattungen und Arten (Ideen) wäre die Welt Chaos: es bestände keine bestimmte Qualität, kein charakteristisches Ding; es gäbe nur verworrene, flüchtige Erscheinungen. Wenn wir Feuer, Wasser, Blumen, Menschen unterscheiden, konstatieren wir damit, daß charakteristische Einheiten: Gattungen, Arten, bestimmte Qualitäten da sind.

Also wie das seiende Eine sich notwendigerweise in unendlich viele Teile zerteilt, kann auch die Vielheit der Sinnendinge ohne bestimmende, begrenzende Einheiten nicht bestehen. Idee, Gestalt, Gesetz und Sinnendinge

bestehen zusammen, durch einander, in einander, wie die Götter Griechenlands immanente charakteristische Gestalten dieser Welt sind.

Es ist das Verdienst Kurt Riezler's, daß er den Sinn des platonischen Parmenides dargelegt hatte. Seine Darlegungen haben den Nachweis ermöglicht, daß die ganze „negative Theologie“ sich ohne Grund und Recht auf Platon beruft. Platons Gott ist der Inbegriff der immanenten Vernunft, der mathematischen Gesetzmäßigkeit, welche unsere Welt zum Kosmos macht.

Wir glauben damit die notwendige Richtigstellung zu den gelehrten Erörterungen P. Henry's geliefert zu haben.

3. KAPITEL

NESTORIANISCHE ÜBERSETZUNGEN GRIECHISCHER PHILOSOPHEN

1. DIE DEMOKRITFRAGMENTE UND IHRE STELLUNG IN DEMOKRITS SYSTEM

I

Die in arabischer Fassung erhaltenen Sprüche Demokrits (oben 3, 131; 137f.) erlauben, die Einheit seines Systems nach mancher Richtung schärfer zu fassen. Um diesen Nachweis zu erbringen, muß zunächst das Neugefundene¹ in seinen Zusammenhang gestellt werden.

Der 1. Spruch bei Šahrastānī lautet: „Die äußere Schönheit stellen die Maler mittels Farben dar. Aber die innere stellt niemand dar, außer wem sie wahrhaft eignet, nämlich ihr Schöpfer und εὐρετής.“ Dieselbe Gegenüberstellung findet sich bei Demokrit fr. 105: „Körperschönheit ist etwas Tierisches, wenn sich nicht Verstand dahinter birgt.“ Ebenso heißt es fr. 195 mit Verachtung der nur körperlichen Schönheit: „Mit Gewand und Schmuck prächtig zum Schauen ausgestattete Bilder, aber es fehlt ihnen das Herz.“ Was den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist die Einsicht (λόγος).

Dann der 2. Spruch bei Šahrastānī sagt: „Nicht ziemt sich, daß du gerechnet werdest unter die Menschen, solange der Zorn dauert, der deine Einsicht beseitigt und folgt deiner Begierde.“ Der Zorn (θυμός) und die Begierde (ἐπιθυμία) sind also etwas Tierisches: der Mensch beginnt damit, daß er seine Affekte besiegt, mäßigt. Wie fr. 236 sagt: „Es ist schwer, mit seinem Herzen (θυμός: Affekt) zu kämpfen; aber der Sieg verrät den wohl denkenden Mann.“ Ein solcher Sieg ist ein gemeinsames Werk der Einsicht und Tapferkeit; die griechische Ethik ist intellektualistisch: mit allen Tugenden muß Einsicht sich paaren, damit sie wirkliche Tugenden werden, und ohne Einsicht ist „Tapferkeit“ nur Tollkühnheit, wie fr. 214 bestätigt: „Tapfer ist nicht nur der Besieger der Feinde, sondern auch der Besieger seiner Lüste.“

¹ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, 2. Lfg. (1960), 188—192. Jetzt in englischer Fassung in: East and West N. S. 12 (1961), 10f.

Vergleichen läßt sich fr. 31: „Die Arzneikunst heilt die Krankheiten des Leibes, die Einsicht befreit die Seele von Leidenschaften.“ Wohlgemerkt: die Leidenschaften, Affekte sind nicht Zustände des Körpers, sondern der Seele. Wie fr. 223 ganz scharf erklärt: „Wessen der Leib bedarf, das steht allen leicht sonder Mühe zur Verfügung. Aber nach alledem, was Mühe und Beschwerde erfordert und das Leben betrübt, trägt nicht der Leib Verlangen, sondern die Taktlosigkeit der Erkenntnis.“ Taktlosigkeit: *κακοθιγιη*, meint eigentlich: schlechte, schwache Berührungs-Fähigkeit. Jede Wahrnehmung erfolgt nämlich durch Berührung: die Atome, die aus den Dingen fortwährend ausströmen, berühren unsere Seelenatome und teilen ihnen ihre Bewegungen, Schwingungen mit. Diese Mitschwingung, Resonanz unserer Seelenatome ist eben die Wahrnehmung. So unterscheidet man das Angenehme, unserem Organismus Entsprechende vom Gegenteil, weil das Passende eine harmonische Bewegung ist und Lust in uns hervorruft; dem entspricht fr. 188: „Die Grenze zwischen Nützlichem und Schädlichem ist Lust und Unlust.“ So können die feineren Seelenatome das Überflüssige und Schädliche von dem Natürlich-Notwendigen unterscheiden. Und jener, dessen Seelenatome diese Unterscheidung nicht ausführen können, leidet am Mangel der Berührungsfähigkeit. Wie man sagt, daß jemand taktlos ist, so kann man auch in moralischer Hinsicht „taktlos“ sein.

Die Seele ist also ein neuer Faktor. Sie kann auch nach überflüssigen Dingen Verlangen tragen, deren der Leib nicht bedarf. Fr. 159 stellt den Leib und die Seele in scharfen Gegensatz, indem die Seele verurteilt wird, weil sie den Leib durch Ausschweifung zugrunde richtet. Der Leib ist ein Instrument, dessen Benutzer die Seele ist, sagt Demokrit ebenda. Dieselbe Gegenüberstellung begegnet fr. 187: „Die Vollkommenheit der Seele richtet die Schwäche des Leibes auf, Leibesstärke aber ohne Einsicht macht die Seele um nichts besser.“ Die Seele ist also keine bloße „Funktion“ des Körpers, die unmäßigen Affekte und Begierden sind keine notwendigen Folgen der leiblich-natürlichen Bedürfnisse.

Die natürlich-notwendigen Bedürfnisse sind leicht zu befriedigen. Nach fr. 176 ist die Natur sich selbst genügend; sie bietet alles dar, was zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Desgleichen fr. 246: „Das Leben in der Fremde lehrt Selbstgenügsamkeit: ein Stück Brot und eine Streu sind hochwillkommene Mittel gegen Hunger und Ermattung.“ Die überflüssigen Begierden der Seele aber vergiften das Leben des ganzen Organismus; gemäß fr. 233: „Überschreitet man das richtige Maß (*τὸ μέτρον*), so kann das An-

genehmste zum Unangenehmsten werden“; nach fr. 234: „Die Menschen wissen nicht, daß sie selbst Macht über ihre Gesundheit haben. Indem sie durch Unmäßigkeit ihr entgegenarbeiten, werden sie selbst infolge ihrer Gelüste zu Verrätern an ihrer Gesundheit.“

Nun, wenn es ein Seelenleben gibt, so hängt es von der Seele ab, ob die unmäßigen Begierden die Oberhand gewinnen oder ob die Einsicht die natürlichen Bedürfnisse im gehörigen Maß befriedigt. Im letzten Fall genießt der Mensch die wahre Lebensfreude (εὐθυμία) zufolge fr. 191: „Lebensfreude erreichen die Menschen durch Mäßigkeit der Lust und Harmonie des Lebens. Mangel und Überfluß aber pflegt umzuschlagen und große Erregungen in der Seele zu verursachen.“ Also weder Mangel noch Überfluß, weder Askese noch Schwelgerei: das ist die griechische Ethik des rechten Maßes. Entsprechend fr. 211: „Die σωφροσύνη: gesunder Verstand, Besonnenheit, Mäßigkeit mehrt das Erfreuliche und macht die Freude noch größer.“

Auch diese dritte Kardinaltugend, Sophrosyne, ist ohne Einsicht und Erwägung nicht vorstellbar. Darum ist Einsicht die erste Tugend bei den Griechen.

Wir haben gesehen, daß das gehörige Maß, die Symmetrie (richtiges Verhältnis, Zusammenpassen) und Harmonie der Einsicht sowie der Affekte und Begierden die Grundbedingung des Lebens ist. Ebenso ist es in der anorganischen Natur. Leukipp, der Vorgänger Demokrits, sagt (A 14), daß die Atome infolge der Symmetrie (des Zusammenpassens) ihrer Gestalt, Lage und Ordnung zusammenbleiben und damit die aus Atomen zusammengesetzten Dinge entstehen.

Eben im Interesse des Individuums und seiner Lebensfreude muß der Logos siegen, damit das Leben sich in gutem Zustand erhalte. Demokrit (A 167) betont, daß die Glückseligkeit und Heiterkeit der Unterscheidung und Beurteilung der Freuden entstammt . . . Etwas ähnliches enthält der 6. Spruch bei Šahrastānī: „Nicht ziemt sich, daß du rechnest Nutzen, in dem großer Schaden beschlossen liegt, als wirklichen Nutzen, und daß du rechnest Schaden, in dem großer Nutzen beschlossen liegt, als wirklichen Schaden . . .“ Man soll keine Freude des Augenblicks wählen, wenn damit schädliche Folgen verknüpft sind, und man soll momentane Schmerzen wählen, wenn damit heilsame Wirkungen verbunden sind.

So soll die Urteilskraft, der Logos sich betätigen, weil wirklich nur ist, was wirkt. Alle Atome bewegen sich fortwährend, also auch die feinsten

Seelenatome, deren Werk die Einsicht und Unterscheidung ist. Sie müssen ihre feinsten Bewegungen fortwährend ausüben: das ist ihr natürlicher Zustand. Der Stoff bei den Griechen und besonders bei den Atomisten ist keine tote Materie, sondern Bewegung, Wirksamkeit ist sein natürlicher Zustand. Und die Seelenatome sind eben die beweglichsten (Demokrit A 101—104). Sie sind kugelförmig, weil dies die beweglichste Form ist und weil die Seelenatome auch die Atome des Leibes bewegen, mit ihren Bewegungen die eigene Bewegung der Atome des Leibes beeinflussen sollen. Also eben im Sinne des materialistischen Determinismus müssen die Seelenatome, auch die feinsten, die das Denken ausüben, ihre Schwingungen fortwährend verrichten. Es wäre ein Widerspruch, wenn eben die beweglichsten Atome ihre Schwingungen nicht ausführten: und diese Schwingung ist Unterscheidung und Einsicht.

2

Die Frage ist nur, ob der Mensch sich den Logos wirklich aneignet. Dazu verhelfen Mahnung und Erziehung, und es helfen auch die Sprüche Demokrits. Mit den Mahnungen dringen die Gefühle, Gedanken und die seelische Gestalt des Mahners in uns ein. Demokrit (A 77) sagt, daß εἰδωλα (Emanationen von Bildern) besonders aus den Lebewesen in uns eindringen, welche auch die Spiegelbilder der seelischen Bewegungen, des Charakters und Rates mitbringen, und so die Ansichten der Sender uns melden . . . So dringen ganz im wörtlichen Sinne die Sprüche und Gedanken des Erziehers in uns ein. Natürlich, auch böse „Einflüsse“ dringen ein nach fr. 166: „Abbilder nahen dem Menschen, und diese sind teils Gutes, teils Böses wirkend.“

So ist die Wirkung der Erziehung ganz materialistisch erklärt. Der Determinismus fordert, daß jede Ursache ihre Wirkung habe: also müssen die Mahnungen wirksam werden.

Natürlich hängt von uns, von unserer Einsicht ab, ob wir unsere Seele den guten oder den bösen Einflüssen öffnen, ob wir die Wahrheit der besonnenen, auf dem Naturgesetz ruhenden Mahnungen nicht nur erkennen, sondern auch anerkennen.

Der 15. Spruch bei Šahrastānī lautet: „Wie das Wissen ist bei einem, der es nicht annimmt, und, wenn er es annimmt, doch nicht weiß, so ist die Medizin bei einem Kranken, durch die er nicht geheilt wird.“ Kenntnisse kann man mechanisch in sich aufnehmen, ohne ihren logischen Zusammenhang, Sinn zu verstehen, und ohne von ihrer Wahrheit innerlich überzeugt

zu sein. Erkennen ist nicht immer Anerkennen. Gegen diese oberflächliche „Erkenntnis“ sagt Demokrit: „Viele Vielwisser haben keine Einsicht“ (fr. 64).

Es gibt Leute, die mit vielen Kenntnissen nichts anfangen, daraus kein organisches Ganzes bilden können, obwohl dies das Wesentliche ist. Darum heißt es fr. 65: „Viel Denken, nicht viel Wissen ist zu pflegen.“ Aber auch dies ist wichtig, daß die logisch durchdachte Kenntnis zur Überzeugung, „zu Fleisch und Blut“ wird. Eben darum sagt fr. 181: „Jener, der zur Tugend mit vernünftigen Gründen überredet, erweist sich tüchtiger als der, welcher Gesetz und Zwang anwendet . . . Wer mit Einsicht und Bewußtsein das Rechte tut, wird ein tapferer und geradsinniger Mann.“

In solchem Sinne gilt, was fr. 83 sagt: „Die Unkenntnis des Besseren ist die Ursache der Verfehlung“.

Was heißt hier Kenntnis? Offenbar die zur Überzeugung und damit zur Tat gewordene Wahrheit. Es ist nicht genug, die Gerechtigkeit zu preisen, sondern „man muß den Unrechtleidenden beispringen. Solches Verhalten ist gerecht und brav, das Gegenteil aber ungerecht und feig“ (fr. 261). Man kann nicht gegen seine Überzeugung handeln, und die Überzeugung ist eine mitreißende Naturkraft: dies ist der Sinn der demokritischen und sokratischen Ethik: „Die Tugend ist Wissen.“ Wie fr. 55 sagt: „Tugendhafter Werke und Taten soll man sich befleißigen, nicht nur der Worte.“ Die Worte sind manchmal nur äußere Zierden, Deckmantel des schnöden Inneren: „Viele, die schändlichste Handlungen begehen, führen vortrefflichste Reden“ (fr. 53a).

Eben darum sagt der 4. Spruch bei Šahrastānī: „Es ziemt sich, daß du beginnst mit den Wissenschaften, nachdem du gereinigt hast deine Seele von den Fehlern und sie gewöhnt hast an die Tugenden.“

Wissenschaftliche Kenntnisse kann man auch zu schlechten Zwecken benutzen. Darum spricht Demokrit so verächtlich von den „Vielwissern“, die keine Einsicht haben (fr. 64), die nur den augenblicklichen Erfolg sehen, die Folgen aber nicht.

Demokrit, wie Sokrates, ist überzeugt, daß echte Erkenntnis, welche die einzelnen Kenntnisse zu einem organischen Weltbild zusammenfaßt, auch „Tugend“ sei. Erhabenes Weltbild und erhabene Ethik sind untrennbar. Wer mit Demokrit erkannt hat, daß auch ein Stück Holz darum besteht, weil seine Atome zusammenpassen und harmonische Schwingungen ausüben, und der große Kosmos nur durch die Harmonie der Gestirnbewegungen be-

stehen kann, ist auch davon überzeugt, daß menschliche Gesellschaft und darin das Individuum nur durch Harmonie, Gerechtigkeit, gegenseitige Hilfe bestehen können. Nach fr. 255 sind Mitleid, Verbrüderung und gegenseitige Hilfe die Kräfte, die die Gesellschaft erhalten; fr. 174 fügt hinzu, daß der Gerechte Tag und Nacht heiter und unbekümmert, der Ungerechte dagegen in steter Angst lebt.

Ohne tiefe Einsicht und Überzeugung keine folgerichtige und bewußte Moral, ohne Moral aber keine wirkliche, wahre Wissenschaft. Wahrhaft forschen kann man nur, wen Forschung um ihrer selbst willen interessiert. Auch die Freude gehört dazu, die man bei Entdeckung einer neuen Wahrheit empfindet. Demokrit betont dies fr. 194: „Die großen Freuden stammen aus der Betrachtung der schönen Werke“; fr. 146: „Der Geist, der sich gewöhnt, aus sich selbst die Freuden zu schöpfen.“ Und nach fr. 118 wollte er lieber einen einzigen Beweis finden, als den Perserthron gewinnen.

Demgegenüber ist die Macht, der Erfolg um jeden Preis das Ziel in vielen Fällen. Gegen die Geltungssucht sagt Demokrit im 3. Spruch bei Šahrastānī: „Nicht ziemt sich, daß geprüft werden die Menschen in der Zeit ihrer Demütigung, sondern in der Zeit ihrer Stärke und Macht . . . “ Ebenso der 9. Spruch: „Die Frucht der Macht ist die Lässigkeit . . . und (am Ende) die Torheit und das Verbrechen.“ Viele Leute zeigen ihr wahres Antlitz im Besitz der Macht: ihre Habgier, Rücksichtslosigkeit und Gewissenlosigkeit.

3

Der wichtigste aber ist der letzte, 16. Spruch bei Šahrastānī: „Man sagte zu ihm: Blicke nicht! Da schloß er die Augen. Man sagte zu ihm: Höre nicht! Da bedeckte er seine Ohren. Man sagte: Sprich nicht! Da legte er die Hand auf die Lippen. Man sagte zu ihm: Wisse nicht! Er antwortete: Ich kann es nicht!“

Dazu gibt Šahrastānī zwei Erklärungen, deren erste sicherlich falsch ist: „Er wollte damit ausdrücken, daß die inneren Dinge nicht unter den freien Entscheid fallen . . . Weil der Mensch durch Notwendigkeit bestimmt sei hinsichtlich seines Ursprungs, sei er ohne Herrschaft über sein Herz . . . Deswegen gebe es, solange er sich nicht frei entscheiden könne hinsichtlich seines Innersten, keine Möglichkeit, daß er gestalte sein Innerstes.“

Nach Šahrastānī also ist der Mensch durch seine Geburt determiniert: er wird mit einem bestimmten Temperament geboren, und daran kann er

nichts ändern, er ist ohne Herrschaft über sein Herz. Aber Demokrit hat offenbar das Entgegengesetzte behauptet. Laut fr. 236 kann der wohl-denkende Mann den Zorn, die Affekte besiegen; nach fr. 214 ist tapfer auch der Besieger seiner Lüste . . . Und fr. 33 verkündet, daß „die Erziehung den Menschen umformt, und durch diese Umformung eine (zweite) Natur schafft“; nach fr. 34 ist der Mensch ein Mikrokosmos, wo der Logos regiert; laut fr. 180 ist die Bildung Kosmos: Ordnung, Quelle der inneren Ordnung für die Glücklichen, und Zuflucht für die Unglücklichen; fr. 242 spricht aus, daß „mehr Leute durch Übung als durch Natur tüchtig werden“. Also ist die physische Anlage keineswegs alles.

Die zweite Erklärung von Šahrastānī ist die richtige: „Danach meinte er den Unterschied zwischen dem Verstand und den Sinnen, denn was die verstandesmäßige Erkenntnis angeht, so ist nicht vorstellbar ein Sich-Entfernen von ihr. Und wenn sie (die verstandesmäßige Erkenntnis) einmal da sei, sei nicht vorstellbar, daß man sie vergesse durch freien Willen und ein sich Abwenden von ihr — im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis“.

Also der demokritische Spruch: „Ich kann es nicht!“ — bedeutet, daß man den Logos in sich nicht ersticken, gegen seine Überzeugung nicht handeln kann. Einzelheiten, Daten kann man vergessen, aber erlebte logische Zusammenhänge, die Grundlinien eines physischen und ethischen Weltbildes nicht.

4

Manche meinen, daß ein Gegensatz zwischen dem physischen Determinismus Demokrits und seinen auf Einsicht gegründeten ethischen Mahnungen besteht. Demokrit lehrt wirklich, daß die Kette der Ursachen keinen Anfang hat, sondern die Ananke, die notwendige Gesetzmäßigkeit der Natur in sich zum voraus alles enthält, was geschah, ist und sein wird (A 39). Und Leukipp sagt (fr. 2), daß alles aus bestimmtem Grunde und durch Notwendigkeit erfolgt.

Das bedeutet aber nicht, daß der Mensch ein Spielball der Affekte und des ‚Schicksals‘ ist. Wir haben gesehen, daß die natürlichen Bedürfnisse leicht zu befriedigen sind, und die übermäßigen Begierden schon Produkte der Seele, der Phantasie, also keine natürlich-notwendigen Phänomene sind. Im Gegenteil: eben auf Grund des Determinismus ist alles vorausbestimmt, damit auch die Entstehung des Menschen, der das entwickelteste Gehirn und damit die Fähigkeit des logischen Denkens hat. Also der Mensch, wenn

er wirklich ein Mensch ist, muß ganz natürlich seine neue, charakteristische Fähigkeit, die ihn von den übrigen Tieren unterscheidet, ausüben. Das Gehirn und damit das bewußte Denken ist naturnotwendig durch eine lange Kette der Ursachen entstanden. Jede Tatsache aber ist nicht nur Wirkung, sondern auch Ausgangspunkt einer folgenden Kette von Ursachen. Der gesunde Menschenverstand muß also tätig sein, wirken, um so mehr, als die Betätigung aller Organe (das Schwimmen, Turnen) Freude verursacht. Es ist also natürlich-notwendig, daß der Mensch seine spezielle Tätigkeit ausübt und die spezielle menschliche Freude des Denkens empfinden will. Demokrit hat ja betont (fr. 146), daß „der Geist aus sich selbst Freude schöpft“.

Die Freude der freien Forschung ist wirklich die höchste menschliche Freude und das Recht dazu das höchste, grundlegende menschliche Recht. Wie ohne freie Bewegung kein biologisches Leben, so gibt es kein menschenwürdiges Leben ohne freie Forschung.

Der Mensch will die Geheimnisse der Gestirne und Atome enträtseln. Die Erforschung der Gesetzmäßigkeiten der Natur ist für die menschliche Vernunft möglich, weil sie Spiegelung des kosmischen Logos ist. Die menschliche Logik ist von derselben Struktur wie die kosmische. Darum hat man auf Grund von Erfahrungen durch reine logische Deduktion neue Tatsachen, neue Erscheinungen vorausgesetzt, die durch das Experiment später nur bestätigt wurden. Die Entwicklung der Naturwissenschaft hat den leukippischen Grundsatz bestätigt, nach dem alles $\epsilon\kappa \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$: nach dem Logos, nach den Gesetzen der Logik erfolgt. Weil die materielle Welt mathematisch-logisch aufgebaut ist, kann der menschliche Geist die mathematisch-logischen Gesetze erkennen, die in der Natur gültig sind.

Der menschliche Logos ist also Vertreter des kosmischen Logos in uns. Es wäre ein widernatürlicher Widerspruch, wenn der Logos, der im ganzen Kosmos allmächtig wirkt, gerade im Mikrokosmos: im Menschen, wo er eben bewußt wurde, ohnmächtig wäre; wenn eben der Mensch logoswidrig, unbegründet handeln würde.

Der Logos ist im Menschen eine bewußt gewordene und somit mitreißende Naturkraft, wie die Gravitation. Und dieser Logos steigt nicht aus einem Jenseits nieder: er ist das Wort der Natur in uns, das keine Askese fordert, sondern dies, daß wir uns nach Befriedigung der leiblich-natürlichen Bedürfnisse den wahren menschlichen Freuden des Geistes widmen.

Wenn also ein Mensch ohnmächtig gegen seine Affekte und Begierden ist, ist dies kein natürlicher Zustand, keine Folge einer physischen Notwendigkeit, eher widernatürlich, eine Auflehnung gegen die Natur. Wie das Entstehen und Bestehen eines materiellen Dinges nur durch harmonisches Mitschwingen seiner Atome möglich ist, so muß auch im Menschen eine ähnliche Harmonie der seelischen Atomschwingungen stattfinden. Die Vernunft, die Affekte und Begierden sollen im Gleichgewicht sein, die Vernunft soll die Affekte und Begierden nicht ersticken, sondern in ihren natürlichen Grenzen halten und lenken. Es gibt doch eine berechtigte Empörung gegen Ungerechtigkeit, Unmenschlichkeit, Gewaltherrschaft: es gibt Affekte, die mit dem Logos im Einklang sind.

Wie das Individuum, kann auch die Gesellschaft nur bestehen, wenn ihre Atome: die einzelnen Menschen in Harmonie miteinander wirken, Gerechtigkeit waltet und die Menschen einander — wie auch die Bienen und Ameisen — helfen. Nach fr. 255 kann die Gesellschaft nur durch Mitleid und gegenseitige Hilfe erhalten werden. So sind die moralischen Gesetze logisch-notwendige Folgen, Anwendungen der physischen Gesetze, besonders des Mitschwingens der Atome.

5

Demokrit wußte, daß seine Atomtheorie ein Werk des Logos, nicht der sinnlichen Erkenntnis ist. Die Einsicht muß hinter dem konventionellen Schein der Farben, Geschmäcke, der Wärme und Kälte die einzige objektive Realität: die Schwingung der Atome in leerem Raum erkennen. Fr. 125 spricht es scharf aus: „Scheinbar (nach Konvention) ist Farbe, scheinbar das Süße und Bittere, scheinbar das Warme und Kalte, in der Wirklichkeit nur Atome und das Leere“; und nach fr. 11: „Es gibt zwei Formen der Erkenntnis: die echte, natürliche und die dunkle. Zur dunklen gehören folgende insgesamt: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl (Tasten). Und wenn die dunkle Erkenntnis nicht mehr ins Kleinere sehen, hören, riechen, schmecken und tasten kann, sondern die Untersuchung ins Feinere geführt werden muß, dann tritt an ihre Stelle die echte, natürliche (γνησιή), die ein feineres Organ der Erkenntnis besitzt.“

Gleiches wird durch Gleiches erkannt, — dieser Grundsatz Demokrits (A 63) bewährt sich auch hier: die feinen, winzigen Atome werden durch die feinsten Seelenatome, welche die feinsten Bewegungen ausüben und mit den feinsten Schwingungen mitschwingen können, erkannt.

Nach Demokrit sind also die Atome und der leere Raum die einzige objektive Wirklichkeit. Die Atome haben keine Farbe, keinen Geruch, keinen Geschmack, keine Temperatur, nur Gestalt, Größe, Lage, Anordnung und Schwingung, also nur geometrische Qualitäten. Durch die verschiedene Gestalt, Größe, Anordnung und Schwingung der bei uns ankommenden Atomemanationen entsteht in uns die bloß subjektive Empfindung der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Temperaturen. Die Phänomene der Farbenblindheit — die Erfahrung, daß dieselbe Speise verschiedenen Personen, oder denselben in verschiedenen Zuständen, verschieden schmecken kann und daß dasselbe Wasser uns warm oder kühl erscheint, je nachdem wir vorher unsere Hand in kaltes oder heißes Wasser eingetaucht haben, inspirierten diese Lehre, also logische Erwägungen. Wir werden noch sehen, welche andere logische Motive die Atomtheorie begründet haben.

Wenn also die Atomtheorie ein Werk des menschlichen Logos ist, wenn die menschliche Einsicht hinter den Farben die Schwingung der Atome erblicken, das Welträtsel durchschauen kann, dann wäre es Unsinn, widernatürlich, wenn der Logos, der die Sinneswahrnehmung derart korrigieren kann und logischer Weise muß — gegen die Sinnlichkeit, die Begierden ohnmächtig wäre. Wie der Logos einsieht, daß die Farben bloßer Schein sind, ebenso muß er erkennen, daß die unmäßigen Begierden nicht natürliche Bedürfnisse, sondern eitle Scheinbegierden sind. Kennzeichnend ist der Name der logischen Erkenntnis: γνησιη, *genuina*: angeboren, natürlich. Natürlich ist die Erkenntnis, welche die wirkliche Natur: die Atome erkennt: ebenso natürlich muß dieser Logos die natürlichen Grenzen der Bedürfnisse erkennen und demgemäß das Verhalten des Menschen lenken.

6

Wir können jetzt zur zweiten Erklärung von Šahrastānī zurückkehren: „Dies zeige, daß der Verstand nicht sei von der Art der Sinne, und die Seele nicht gehöre zum Bereich des Körpers. Es wurde gesagt, daß der freie Entscheid beim Menschen zusammengesetzt sei aus zwei Einwirkungen, deren eine sei die Einwirkung einer Unvollkommenheit, die andere die Einwirkung einer Vollkommenheit. Zu deren erster neigt man durch Entscheid der Natur und des Temperamentes. Und was die zweite betrifft, so sei der Mensch schwach in ihr, wenn ihm nicht zukomme Hilfe von seiten des Verstandes, der vernünftigen Unterscheidung und des Logos . . . Solange nicht

komme solche Hilfe von seiten der Fähigkeit zur Unterscheidung, äußere sich das Überwiegen der zweiten Einwirkung.“ Hier irrt sich Šahrastānī offenbar: er hat gesagt, daß die erste Einwirkung die einer Unvollkommenheit ist und zu der ersten man durch „Entscheid des Temperamentes“ neigt. Und der zweiten Einwirkung hilft der Logos, die vernünftige Unterscheidung. Der letzte Satz muß demnach lauten: „Solange nicht komme Hilfe von seiten der Fähigkeit zur Unterscheidung, äußere sich das Überwiegen der ersten (schlechten) Einwirkung.“

Dazu haben die Herausgeber richtig bemerkt, daß die Einwirkungen die εἰδωλα (Bilder) sind, die dem Menschen nahen und teils Gutes, teils Böses wirken (fr. 166). Solche Bilder können von Menschen kommen und je nach dem Charakter der Sender können sie uns in gutem oder bösem Sinne beeinflussen. Die Stelle (Demokrit A 77) wurde schon zitiert.

Bilder können aber auch von den Göttern kommen, und diese können nur Gutes wirken, als Abbilder der göttlichen Harmonie, Ruhe und Heiterkeit. Darum sagt fr. 175, daß die Götter nur Gutes gewähren, der Grund alles Schlimmen aber die menschliche Verblendung ist.

7

Die Ethik Demokrits ist — wie wir gesehen haben — durchaus eine natürliche Ethik, die mit logischer Notwendigkeit aus dem Naturgesetz des harmonischen Mitschwingens folgt.

Und nun, kann man sagen — wie es Bailey tut in seinem Buche, dem wir in Einzelheiten vieles verdanken (The Greek Atomists and Epicurus [1928] 212), daß die demokritische Ethik egoistisch („selfish“) sei? Wir glauben, daß diese Auffassung irrtümlich ist. Gewiß, jede griechische Ethik — auch die platonische — ist eudaimonistisch: die tugendhaften Menschen sind glücklich, heiter.

Aber nur die tugendhaften! Auch bei Demokrit ist Heiterkeit, Harmonie und unerschütterliche Ruhe der Seele nur zu erreichen, wenn man gerecht ist und die übermäßigen, asozialen Affekte und Begierden (Habgier, Machtgier) in sich besiegt. Man kann nur in einer gesunden Gemeinschaft glücklich sein, wie fr. 252 verkündet: „Ein wohlverwaltetes Staatswesen ist der größte Hort . . . Ist dieses gesund, ist alles gesund, und wenn es zugrunde geht, geht alles damit zugrunde“; nach fr. 249: „Bürgerkrieg ist für beide Parteien Unglück, ein Verderben sowohl den Siegern als auch den Be-

siegten“; gemäß fr. 251: „Die Armut in einer Demokratie ist dem gepriesenen Glücke bei Despoten ebenso sehr vorzuziehen wie die Freiheit der Knechtschaft.“

Auch wir glauben, daß es durchaus kein Egoismus ist, wenn man durch die sozialen Tugenden, durch mit Freude verrichtete Arbeit glücklich sein will. Muß Tugend etwas Freudloses sein?

Die demokritische Ethik kann gut mit den Worten Epikurs zusammengefaßt werden: „Es ist nicht möglich mit Freude zu leben, ohne mit Einsicht, schön und gerecht zu leben. Die Tugenden sind mit dem freudvollen Leben zusammengewachsen (συμπεφύκασι)“ (Brief ad Menoikeus, Ende).

In diesem Zusammenhang noch ein Wort von dem demokritischen Kosmopolitismus. Fr. 247: „Einem weisen Mann steht die ganze Welt offen. Denn das Vaterland einer trefflichen Seele ist der ganze Kosmos.“ Wir haben schon gesehen (vgl. fr. 249 und 252), daß dieser Kosmopolitismus nicht die Vernachlässigung der eigenen Polis bedeutet. Im positiven Sinne bedeutet dieser Kosmopolitismus, daß wir die Gesetze des Kosmos erkennen und ihnen gemäß leben sollen. (Wie die Stoa gelehrt hat: in Übereinstimmung mit der Natur zu leben.)

Nach dem Gesagten ist der Mensch innerlich frei, wenn er bewußt den erkannten und anerkannten Naturgesetzen folgt. Eine unwürdige Knechtschaft ist dagegen, wenn man der Sklave der Lüste und Affekte ist. Wie fr. 214 sagt: „Manche herrschen über Städte, aber dienen Weibern.“

8

Daß die kausale Ordnung der Natur die menschliche freie Entscheidung nicht ausschließt, ist Urauffassung des Griechentums. Hier mag man aus Walter F. Otto's: „Die Götter Griechenlands“ anführen (S. 350—52): „Es gibt . . . bedingte Festsetzungen, die insofern Schicksal heißen können, als sie einem bestimmten Tun eine bestimmte Folge mit unerbittlicher Strenge zuordnen . . . Wenn Laios mit Iokaste einen Nachkommen zeugt, wird dieser der Mörder seines Vaters sein . . . In diesem Fall ist die Entschließung absolut entscheidend, aber sie selbst bleibt völlig frei . . . Den Menschen wollen die Götter vor verhängnisvollen Entscheidungen behüten, indem sie auch ihm die Einsicht in die Notwendigkeit der Verkettung geben. (So wurde auch Laios durch Apollon gewarnt.) Betritt er dennoch den Weg, der in den Abgrund führen muß, so hat er sich sein Unglück selbst geschaffen, über die

Bestimmung hinaus' ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \mu\acute{o}\rho\omicron\nu$). ‚Die Menschen‘, sagt der Göttervater im Eingang der Odyssee (α 32 ff.), ‚geben uns die Schuld an ihrem Unglück, während sie sich doch selbst durch ihre eigene Verkehrtheit über die Bestimmung hinaus Leiden schaffen; so erging es Aigisthos, der sich mit Agamemnons Gattin vermählte und ihn selbst bei seiner Heimkehr erschlug, obwohl er wußte, daß jäher Untergang die Folge sein würde; denn in unserem Auftrag hat Hermes ihn gewarnt‘ . . . Es gibt also Katastrophen, die der Betroffene . . . hätte vermeiden können . . . Sie sind nicht weniger notwendig und schicksalsmäßig, sobald der Mensch die folgenschwangere Tat getan hat. Aber die Erkenntnis kann ihn davon zurückhalten.“

Genauso sagt Demokrit (fr. 175): „Die Götter gewähren den Menschen alles Gute . . . nur alles, was schlimm, schädlich und unnützlich ist, das schenken die Götter weder jetzt noch ehemals den Menschen, sondern sie selbst tappen hinein infolge ihrer Verblendung und Torheit.“

Der Mensch ist also nach griechischer Auffassung niemals ein Spielball des Schicksals. Jede Tat hat ihre bestimmten Folgen: aber die Entscheidung, gemäß der man handelt, steht bei dem Menschen.

Das streng deterministische Weltbild Demokrits sagt in dieser Hinsicht dasselbe, was Homer und die Tragiker sagen.

Schade, daß ein so gründlicher und scharfsinniger Kenner Demokrits wie C. Bailey den inneren Zusammenhang der Physik und Ethik bei Demokrit nicht erkannt hatte. In seinem erwähnten Buch (S. 186 ff.) sagt er, daß „die Physik Demokrits eine streng deterministische ist und wenn diese Auffassung sich auf das Gebiet der menschlichen Aktivität erstreckt, ist die Folge davon ein vollkommener ethischer Determinismus“. Und — fährt er fort, „wenn die Taten des Menschen von vornherein bestimmt sind, wenn alles, was er tut, die unvermeidliche Folge der Vergangenheit ist, dann kann eine Moraltheorie, können sogar ethische Mahnungen keinen Sinn und Wert haben“. Aber — nach Bailey — ist dieses Bedenken im Geiste Demokrits gar nicht aufgetaucht: er hat ganz naiv seine ethischen Mahnungen gegeben, seine Ethik ist ganz unabhängig von seiner Physik: den Widerspruch hat er nicht wahrgenommen.

Am Ende (S. 213) sagt Bailey, daß „die ausführliche Prüfung der Philosophie Demokrit's den Eindruck der Zusammenhangslosigkeit in uns zurückläßt“. Wir glauben das Gegenteil bewiesen zu haben, und wir werden es auch im Folgenden beweisen.

Von den Emanationsbildern wurde bereits gesprochen, die von den Göttergestalten kommen und Gutes wirken, weil sie Abbilder der göttlichen Harmonie und Heiterkeit sind.

Wie und wo sollen wir uns diese Göttergestalten vorstellen? Aetios sagt (A 74), daß Demokrit den Gott für den im kugelartigen Feuer anwesenden Geist, Verstand (Nous) gehalten habe. Wir wissen, daß nach Demokrit die Seelen aus kugelförmigen Atomen bestehen wie das Feuer, weil diese Formen die beweglichsten sind. Cicero (de nat. deor. 1, 12, 29) sagt, daß die Götter nach Demokrit *imagines* (Bilder) sind, und zwar in zwei Bedeutungen: 1. *illa natura*, das natürliche Wesen, welches die Bilder ausströmt, sendet, — 2. die Bilder selbst, die aus den Göttern uns zuströmen. Cicero (de nat. d. 1, 43, 120) erwähnt, daß es göttliche Bilder nach Demokrit im Universum gibt, und diese Bilder sind lebendig, beseelt. Es gibt — sagt Cicero ebenda — auch so große Bilder, daß sie die ganze Welt von außen umfassen.

Aus dem, was Cicero und Lukrez über die Götter Epikurs, des großen atomistischen Philosophen, sagen, können wir dieses Bild ergänzen. Cicero (de nat. d. 1, 18, 49) behauptet, daß der Körper der Götter nur *quasi corpus est*, weil er keine Festigkeit, Dichtheit besitzt, — keine „numerische“ Identität hat, weil seine Atome fortwährend wechseln, nur seine Form bleibt. Gleichfalls Cicero (de nat. d. 1, 37, 105) bemerkt, daß in den Göttergestalten keine Festigkeit sich findet, nur ihre Form bleibt, weil die ihnen entströmenden Abbilder durch immer frische, ähnliche Atome ersetzt werden. Cicero (de nat. d. 1, 44, 123) sagt, daß die Göttergestalten nur aus *lineamentis extremis*: aus Konturen, Umrissen bestehen. Das Bild können wir aus Lukrez ergänzen: die Götter wohnen im Äther, in der reinsten Luft, in den *intermundia*: in den Zwischenräumen zwischen den Welten, wohin keine Winde, keine gröberen Atome gelangen, und wo die Strömung der feinen, kugelartigen Ätheratome gleichmäßig ist. So können keine fremdartigen Atome die Gestalten der Götter auflösen, welche aus diesen feinsten kugelartigen Atomen bestehen, und die aus ihnen abströmenden Abbilder werden durch die zufließenden Atome ersetzt. So leben die Götter in ungestörter Harmonie, und dieses körperlich-geistiges Gleichgewicht wird uns durch ihre Abbilder vermittelt (Lukr. 5, 146—155; 1175—78; 3, 18—24; 6, 75—78).

Es ist also kein Widerspruch, wenn nach Demokrit sowohl die Göttergestalten selbst als auch die Bilder, die aus ihnen strömen, *imagines* (Bilder) heißen: diese Göttergestalten, die nur Umrisse, Konturen, aber keine innere Festigkeit haben, können durchaus *imagines* (Bilder) genannt werden.

Diese Götter schaffen also die Welt nicht, sondern sind notwendige Produkte der Natur, in einem homogenen Medium, wo ein gleichmäßiges Strömen feiner Atome stattfindet. Da entstehen ewigbleibende Atomkomplexe, weil ihre Emanationen (die Abbilder) durch frische ähnliche Atome fortwährend, gleichmäßig ersetzt werden.

Sie sind keine Ursachen der himmlischen Erscheinungen: in der Natur erfolgt alles aus natürlichen Gründen. Auch Demokrit sagt, daß es eine Naivität ist, die Ursachen der fürchterlichen Himmelserscheinungen — wie Blitz, Donner, Mond- und Sonnenfinsternis — in den Göttern zu suchen (A 75). Aber eben aus natürlichen Gründen müssen oben, wo nur feine Atome in Fülle vorhanden sind, harmonisch-ewige Gestalten: Götter entstehen und verbleiben. *Cum reliquo igni superno deos ortos Democritus suspicatur* (A 74): „Demokrit meint, daß die Götter mit dem übrigen Feuer da oben entstanden sind.“ Die kleinen kugelartigen Feueratome entsprechen den Ätheratomen bei Lukrez.

Die Götter mischen sich nicht in die Angelegenheiten der Welt, aber sie wirken doch durch ihre Abbilder, die in unsere Seele eindringen, ihre Harmonie mitteilen und dadurch unsere Seelenharmonie fördern und helfen, damit der Logos unser Leben vernünftig-harmonisch gestalten und die Affekte besiegen könne. Sie wirken durch ihr Sein.

Wir erinnern daran, daß nach Demokrit (A 77) die Abbilder auch die seelischen „Bewegungen“, Gefühle und den Charakter der „Sender“ mit sich bringen und mitteilen. So ist es natürlich, daß wir auch mit den Göttern — durch ihre Abbilder — „mitschwingen“ können. Und zwar durch Emanation, Berührung, Schwingung: nach den Grundgesetzen der Natur.

Also kann strenge, natürliche Gesetzmäßigkeit und das Sein der Götter sich vertragen. Das Dasein der Götter ist sogar für diesen ‚Materialismus‘ fundamental: es beweist, daß eine ausgeglichene Harmonie im Universum da ist, also harmonisches Leben: kein Wunschtraum, sondern „Nachahmung“ einer natürlichen Wirklichkeit ist. Eine wirkliche göttlich-kosmische Ethik!

Ebenso, wenn wir Mitleid, Sympathie mit den Menschen fühlen, ist es wieder ein Fall der „Mitschwingens“: die Menschen senden aus sich fort-

während Emanationen, wodurch wir ihre seelischen Bewegungen erfahren und mit diesen mitschwingen. Diese Resonanz ist das Mitleid, Sympathie im wörtlichen Sinne: wir „erleiden“ dieselben seelischen Schwingungen. So kann eine materialistische Psychologie und Ethik die humanste werden.

Auch bei Hesiod schaffen die Götter die Welt nicht, sondern in dem Maße, wie die Welt sich gestaltet, differenziert, entstehen die Göttergestalten: Gaia, Mutter Erde und Uranos, der Himmelsvater, wie dies P. Philippson in ihrer Untersuchung über „Genealogie als mythische Form“ (Untersuchungen über den griechischen Mythos. Zürich. 1944) gezeigt hat.

Nach griechischer Anschauung ist die Materie da, und durch natürliche Gesetzmäßigkeit kommen Gestalten daraus zustande: Erde und Himmel und alle die Wesen, welche sie bevölkern. Nun werden wir sehen, wie dies Demokrit sich vorstellt: wir werden im folgenden die Atomtheorie, die Kosmogonie, dann die Entstehung und Gestaltung der Lebewesen, endlich die Theorie der Wahrnehmung bei Demokrit kurz zusammenfassen.

10

Nach Demokrit und seinem Vorgänger Leukipp bestehen die Dinge aus kleinen, unsichtbaren, festen, vollen, unteilbaren Körperchen: Atomen.

Wie Leukipp (fr. 2) sagt: „Nichts erfolgt ohne Ursache, sondern alles aus bestimmtem Grunde (ἐκ λόγου) und infolge der Notwendigkeit“. Nun, auch das Dasein der Atome ist notwendig und hat seinen bestimmten, vernünftigen Grund (λόγος).

Zenon, der Eleat, dessen Schüler Leukipp war, wollte die Unmöglichkeit der Vielheit, wie folgt, beweisen (fr. 1—2): Die Vielheit muß aus Einheiten bestehen. Diese Einheiten sind entweder unteilbar oder teilbar. Wenn sie unteilbar sind, haben sie keine Ausdehnung, sind reine mathematische Punkte mit der Ausdehnung Null, und aus solchen Nullen kann kein Ding entstehen. Wenn aber sie Ausdehnung haben, sind sie unendlich teilbar — dann aber besteht jedes Ding aus unendlich vielen Teilen, und dann sind sowohl die größeren als auch die kleineren Dinge unendlich groß, was doch offenbar widersinnig ist.

Nun, Leukipp hat folgendermaßen seinen Meister widerlegt (A 7 Diels): Die Dinge sind nur dann teilbar, wenn es zwischen ihren Teilchen leere Räume (πύροι) gibt. Wenn nun die Dinge unendlich teilbar wären, dann müßten die Poren sich letzten Endes berühren, und so würden die Dinge

aus lauter Leere bestehen, würde sogar das Universum eine einzige Leere sein. — Es ist darum logisch notwendig, daß es unteilbare Teilchen: Atome gibt! Diese Atome dürfen keine Leere in sich enthalten, sonst wären sie weiter teilbar, also sie sind voll.

Wir sehen, daß das Dasein der Atome und ihre Struktur eine logische Notwendigkeit ist: nur der Logos kann in die Tiefe blicken und das wirklich Seiende erkennen, weil das Sein eben logisch aufgebaut ist. Nicht umsonst war Leukipp ein Schüler Zenon's von Elea. Auch die Atomistik hält an dem eleatischen Grundsatz fest: „Das Denken und das Ding, worauf das Denken sich bezieht, ist ein und dasselbe“ (Parmenides, fr. 8, 34: τούτων δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.)

Es ist merkwürdig, daß eben die neueste Atomforschung zeigt, daß die Struktur des Atoms anschaulich nicht mehr vorstellbar, sondern nur mit mathematischen Differentialgleichungen faßbar, begrifflich ist. Das logische Denken ist das adäquate Mittel zum Erfassen des Seins, als wären physische Natur und Denken nur zwei Seiten, Aspekte desselben Seins.

Aber zwischen den Atomen und auch den aus Atomen zusammengesetzten Dingen muß schon leerer Raum sein, damit Vielheit und Bewegung, somit die Welt möglich ist. (Sonst wäre das Sein eine einzige volle, starre Kugel, wie bei Parmenides.)

Nun, im vollen Sinne *ist* nur das Volle, also das Atom (wie bei Parmenides die volle, starre Kugel des Seins). Aber auch sein Gegensatz: die Leere muß da sein: so muß sowohl das Seiende (Volle) als auch das Nicht-Seiende (die Leere, die Abwesenheit des Seienden) existieren (Leukippos A 8).

Die vielen Atome bewegen sich fortwährend, dies ist ihr natürlicher Zustand. (Das ist Grundanschauung des alten, milesischen Hylozoismus: das Seiende, die Materie ist lebendig, also von selbst beweglich.)

Die Atome sind homogen, sie unterscheiden sich voneinander nur nach Gestalt, Größe, Lage und Ordnung, also durch geometrische Qualitäten. Ihre Anzahl ist unendlich, wie auch der Raum unendlich ist. Nach Leukipp und Demokrit ist auch die Anzahl der Atomgestalten unendlich. Aber tatsächlich nehmen auch sie eine endliche Anzahl der Atomformen an. Es gibt nach ihnen typische Atomformen: kugelförmige, dann haken- und muldenförmige, spitzige und stumpfe Atome und so fort. Daß die Anzahl der Atomformen begrenzt sein muß, hat später Lukrez bewiesen (2, 478—580). Die Atome sind — sagt Lukrez — unteilbar (weil sie keine Leere in sich enthalten), aber eine gewisse Größe haben sie doch: also bestehen sie aus

minimis partibus; diese *minimae partes* sind die Einheiten (die Atome) der räumlichen Ausdehnung. (So hat auch der Raum eine atomistische Struktur!)

Und nun, aus 3 solchen kleinsten Teilchen kann man in einer Ebene 2 verschiedene Gestalten, aus 4 kleinsten Teilchen 5 verschiedene Formen bilden. Man sieht, daß, wenn man die Anzahl der Gestaltvariationen vermehren will, man auch die Anzahl der *minimae partes*, somit das Volumen des Atoms vermehren muß. Wenn also man unendlich viele Gestaltvariationen bilden wollte, würde damit das Volumen des Atoms sich unendlich steigern. Aber die Atome sind auch nach Demokrit nicht wahrzunehmen, nur mit dem Denken zu erfassen, sind also unendlich klein. Also muß die Anzahl der Atomformen begrenzt sein. Eben darum gibt es ähnliche, gleichförmige Atome, was zur Bildung der Welt notwendig ist, wie sich zeigen wird.

Die Bewegung der Atome ist ursprünglich regellos, wie die Bewegung der Stäubchen im Sonnenstrahl (Arist., de an. A 2,404 a 3). Anderswo (A 47) liest man, daß eine Art der Atombewegung nach Demokrit die Vibration, Schwingung (*παλμός*) ist.

Die umherschweifenden Atome begegnen sich im Raum, und wenn ihre Gestalten nicht zusammenpassen, stoßen sie einander ab; wenn aber ihre Gestalten und damit ihre Bewegungen zusammenpassen, dann verflechten sie sich (wenn z. B. ein konvexes Atom einem konkaven begegnet) oder infolge ihrer harmonischen Bewegung bleiben sie zusammen und schwingen miteinander. Wie Leukipp sagt: „Infolge der Symmetrie ihrer Gestalt, Größe, Lage und Ordnung bleiben sie zusammen, und so entstehen die aus den Atomen zusammengesetzten Dinge“ (Leukipp A 14). Infolge ihrer gleichen Gestalt und gleichen Bewegung bleiben und schwingen beispielsweise die kugelförmigen Feuer- und Seelenatome zusammen.

Daß die gleichförmigen Dinge zusammenbleiben, eine gemeinsame Richtung nehmen, dazu führt sie die Erfahrung. Demokrit fr. 164 erörtert ausführlich, daß beim Durchsieben der Samen durch das Wirbeln des Siebes Linse sich zu Linse, Gerste zu Gerste ordnet. Ebenso werden in der Brandung durch den Wogenschlag die länglichen Steine zu den länglichen, die runden zu den runden gerollt. Jede Folgerung der Atomisten beruht auf der Erfahrung: demgemäß kann diese Folgerung sich auf die kleinen Atome und zugleich auf die ungeheure Welt der Gestirne beziehen. Auch der Ursprung des Kosmos ist auf Grund dieser erwähnten Erfahrung erklärt.

II

Die umherschweifenden und sich begegnenden Atome geraten manchmal aus bestimmten, aber uns unbekanntem Gründen in Wirbelbewegung. Auch Platon sagt im Timaios, daß der Raum, von verschiedenen Stoffen (Feuer, Wasser, Erde und Luft) erfüllt, hin und her schwankte und so diese Stoffe schüttelte, wodurch sie sich voneinander geschieden haben, „ähnlich den Vorgängen, die sich bei Reinigung des Getreides mittelst Durchsiebens abspielen“. Auch Platon hält demnach für natürlich, daß die verschiedenartigen Stoffe in Wirbelbewegung geraten (Timaios 52e—53a).

Wie beim Durchsieben, so kommen auch im Wirbel die gleichartigen Atome zu ihresgleichen. Und zwar, wie das Beispiel der Wirbel im Winde oder im Wasser zeigt, kommen die größeren Atome, die fähiger sind, auch der Wirbelbewegung zu widerstehen, in die Mitte, wo diese Bewegung die geringste ist, und drängen die kleineren nach der Peripherie hinaus. So entsteht in der Mitte die Erde, dann das Wasser, die Luft und in der Peripherie die feurigen Sterne.

Den Wirbel hat Demokrit ἀνάγκη (Notwendigkeit) genannt (A 1), wohl darum, weil er notwendig entsteht, und aus ihm ebenso notwendig der Kosmos — durch die Scheidung der verschiedenen Atome — zustandekommt.

Wenn also Aristoteles sagt (A 69), daß es Leute gibt, die als Ursache des Himmels τὸ αὐτόματον, „das von selbst Geschehende“ betrachten, so will er nur dies sagen, daß die Wirbelbewegung durch keinen göttlichen Plan, durch keine Zweckursache verursacht war, sondern ganz „von selbst“, ganz natürlich (auch dies bedeutet das αὐτόματον), durch Begegnung und gesetzmäßige Bewegung der Atome sich vollzieht.

Nicht darum entstand der Wirbel, damit ein Kosmos daraus zustandekomme, sondern weil solcher Wirbel aus natürlichen Gründen entstand, gestaltete sich notwendig ein Kosmos daraus, und zwar nach der natürlichen Scheidung der schwereren und leichteren Atome (C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* 93 und 139—143).

Die näheren Ursachen, Bedingungen der Entstehung eines Atomwirbels kennen wir nicht, aber die Wirbel im Wasser und in der Luft beweisen die Natürlichkeit dieser Erscheinung, und Demokrit hielt es für eine genügende Begründung, wenn er feststellen konnte: „Es ist immer so“, oder: „es erfolgt immer so“, „es erfolgte auch früher immer so“, und suchte die Quelle, den Grund dieses „Immer“ gar nicht (A 65). Aristoteles ist empört über diese

„oberflächliche“ Auffassung, aber seit Hume ist es klar, daß wir nur das regelmäßige, immer so eintreffende Nacheinander (Aufeinanderfolgen) der Ereignisse feststellen können (und diese regelmäßigen Zusammenhänge werden in den Naturgesetzen festgestellt), aber den Grund dieser regelmäßigen Zusammenhänge kann man nicht erforschen. Demokrit ist also ein Vorläufer der kritisch-nüchternen Auffassung von Hume hinsichtlich der Kausalität.

Die Tatsache, daß die Erscheinung des Wirbels zur Erklärung der Entstehung des Kosmos benützt wurde, zeigt, daß die Analogie eine ewige Methode der Naturerklärung ist.

Und wie im Wirbel die Bewegung in der Mitte die geringste ist, ebenso auch im Kosmos: die Erde ruht in der Mitte, und je näher ein Himmelskörper der Mitte ist, um so langsamer ist sein Kreislauf: der Mond also bewegt sich am langsamsten, dann folgt die Sonne, die sich etwas schneller bewegt, und die Fixsterne an der Peripherie bewegen sich am schnellsten (Lukrez 5, 621 ff., der hier Demokrits Ansicht wiedergibt).

Es gibt aber unzählige Welten im unendlichen Raum, wo unzählige Atome vorhanden sind, und weil ähnliche Atome überall zu finden sind, kann auch anderswo ein Wirbel und daraus ein Kosmos entstehen, nach der Analogie der Bildung unserer Welt (A 40).

Es gibt Welten, wo es weder Sonne noch Mond gibt, aber auch solche, wo größere, und solche, wo mehrere Sonnen und Monde zu finden sind, als bei uns. Einige Welten wachsen — wie die Lebewesen —, andere stehen in voller Blüte, während andere schon abnehmen, hinschwinden. Es gibt Welten, wo es weder Pflanzen noch Tiere, überhaupt keine Feuchtigkeit gibt.

Eine Welt blüht, solange sie Atome von außen her aufzunehmen fähig ist, wie die Lebewesen blühen, solange sie soviel Nahrung aufzunehmen fähig sind, wieviel sie durch Arbeit usw. verbrauchen. Auch die Einatmung dient dazu, um die ausgeatmeten Atome zu ersetzen (A 106).

Einige Welten vergehen also durch „Altersschwäche“, während andere durch Zusammenstoß zugrundegehen (A 40).

Die Entstehung der Lebewesen aus dem Unorganischen erklärte Demokrit folgendermaßen. Die ersten Lebewesen sind aus der Mutter Erde entstanden, als ihre Oberfläche noch schlammig war und durch die Sonnen-

strahlen in Gärung geriet. So entstehen an ihr blasenartige Häutchen. Im Inneren dieser bergen sich die Keime des Lebens, welche durch die Nässe der Nebel ernährt und durch die Wärme der Sonne gereift werden, wie die Früchte. Wenn die „Embryos“ in diesen „Gebärmüttern“ sich entwickelt haben, bersten die Häutchen, und allerlei Lebewesen erblicken das Tageslicht, auch Menschen.

Die Art der Tiere hängt von ihrer materiellen Zusammensetzung ab: jene, die viel Feuer enthalten, werden Geflügel und fliegen in die Höhe, wo viel Feuer vorhanden ist (Gleiches zu Gleichem, wie im Wirbel). Jene aber, die viele Erde enthalten, werden Festlandtiere, nach demselben Gesetz. Und jene, die viele Nässe enthalten, werden Wassertiere (Diodor. I, 7).

Auch die Gestaltung der Körperteile erklärt Demokrit mit mechanischer Notwendigkeit. A 153 zeigt, wie die Hörner des Hirsches entstehen. Der Magen des Hirsches ist sehr warm, darum ist seine Verdauung schnell. Seine Adern sind im allgemeinen dünn und eng, die Adern aber, die zum Scheitel führen, sind dick und breit, daher strömt ein großer Teil der Nahrung nach dem Kopf. Die Knochen um das Gehirn sind sehr dünn, bilden also kein Hindernis, und beanspruchen wenig Nahrung. So müssen die Hörner entstehen, indem die hinaufströmende feuchte Nahrung sich hinausdrängt, und draußen durch die kalte Luft befestigt zum harten Horn wird.

A 162 zeigt, daß nach Demokrit die geradgewachsenen Pflanzen sich notwendig schneller entwickeln, aber auch kürzer leben, als die krummen. In den geradgestalteten läuft die Nahrung schnell durch, darum blühen sie schnell und bringen ihre Früchte früh. Aus demselben Grunde bleiben die unteren Teile, besonders die Wurzeln, dünn und schwach. Darum können sie die Temperaturänderungen nicht ertragen, umsomehr, als sowohl die Hitze als auch die Kälte infolge der geraden Gestalt von oben schnell zu den Wurzeln dringt und ebenso die Erschütterung durch die Winde; so wird die Pflanze vorzeitig alt und geht zugrunde. Bei den krummen Pflanzen aber erfolgt alles umgekehrt: bei diesen kann die Nahrung nicht so schnell nach oben strömen, darum bleibt ein großer Teil der Nahrung in den Wurzeln, welche dadurch dick und stark werden, und demgemäß leben diese Pflanzen länger.

Diese Beispiele zeigen, wie die Gestaltung und das Leben der Lebewesen bei Demokrit durch mechanische Ursachen erklärt wird.

Die Nahrung, die körperliche Konstitution der Lebewesen bestimmt die Zusammensetzung, Qualität ihres Samens. Demokrit betont, daß aus diesem

Samen ein Ölbaum, aus jenem ein Mensch entstehen wird. In der atomaren Zusammensetzung, Ordnung des Samens ist schon die Gestaltung und Art des Lebewesens vorausbestimmt, wie auch die Art des Samens durch die Konstitution des Lebewesens, von welchem er stammt: eine fortwährende Kette der Ursachen (A 69).

Der Same wird nämlich nach Demokrit (A 141) durch den ganzen Körper: also durch die Knochen, das Fleisch und die Muskeln gebildet. Er enthält alle Bestandteile des Körpers im kleinen: der Same ist ein kleiner Mensch, ein kleiner Ölbaum — in atomaren Dimensionen; so muß dieses winzige Lebewesen durch die Nahrung nur wachsen, um den sichtbaren Menschen und Ölbaum hervorzubringen.

Damit kann fr. 32 verglichen werden, wonach ein Mensch(lein) aus dem Menschen im Beischlaf herausfährt. Nach Demokrit (A 144) hat der Embryo schon einen Mund, und in der Gebärmutter dreht sich er mit seinem Mund nach der Mutterbrust, welche auch in der Gebärmutter vorhanden ist, und so nährt er sich durch seinen Mund.

Seine naive mechanistisch-materialistische Denkweise verrät Demokrit in A 145, wo er sagt, daß die äußeren Körperteile des Lebewesens sich früher sondern und gestalten als die inneren — und insbesondere der Bauch und der Kopf sich zuerst ausbilden, weil sie das meiste vom Leeren enthalten.

So ist die Philosophie Demokrits ein naiv-kühner, genialer Versuch, die Entstehung des Kosmos und die Gestaltung der Lebewesen aus rein mechanistischen Gründen zu erklären. Es gibt keinen göttlichen Plan, keine Zweckursachen, und doch — durch mechanistische Ursachen bilden sich die verschiedenen Formen, Gestalten der Lebewesen.

Welch eine strenge Folgerichtigkeit die Teile des Demokritischen Gedankenbaus zusammenhält, wird auch durch seine Wahrnehmungstheorie bewiesen. Wir haben schon gesehen, eine wie große Rolle die Erfahrung des Durchsiebens der Samen in seiner Kosmogonie spielt, als Beispiel des Gesetzes, nach dem Gleiches zum Gleichen strebt. Nun, dieselbe Erfahrung wird auch zur Erklärung der Wahrnehmung benützt.

Zuerst wird (A 63) betont, daß das Wirkende und das Leidende ähnlich oder gleichartig sein muß. Die Verschiedenen können gar keine Wirkung aufeinander ausüben: wenn also scheinbar verschiedene Dinge doch aufeinander wirken, ist dies nur darum möglich, weil etwas Gemeinsames in ihnen vorhanden ist.

Also muß auch der Wahrnehmende gewissermaßen dem Wahrgenommenen ähnlich sein. Wie das möglich sei, sehen wir am Beispiel des Hörens. Wenn ein Körper tönt, strömen Atome aus ihm heraus, die eine bestimmte Gestalt und Anordnung haben. Durch diese Atome werden die Atome der Luft in Bildungen „von gleicher Gestalt“ „zerbröckelt“, nämlich in solche, welche dieselbe Gestalt und Anordnung haben wie die tonbildenden Atomgruppen. Diese Luftkomplexe werden mit den Tonkörperchen herumgewälzt, und so erreichen sie unser Ohr (A 128). Hier beruft sich Demokritos ausdrücklich auf das Durchsieben, wo die gleichförmigen Samen ebenso zusammengebracht werden.

Im Ohr gibt es weite und breite freie Durchgänge (πόροι), durch welche die Schall- und Luftatome unsere Seelenatome erreichen und bewegen, sie in ähnliche Schwingungen versetzen wie die, in denen auch sie selbst schwingen: so entsteht die Wahrnehmung des Tones durch Resonanz in uns. Wahrnehmung ist ein Mitschwingen mit dem tönenden Körper (A 135).

Die Wahrnehmung ist also eine Assimilation: unsere kleinen Seelenatome sind fähig, mit den verschiedensten Körpern mitzuschwingen.

So bewährt sich der Grundsatz, daß nur ähnliche Dinge aufeinander wirken können: die Tonquelle und wir sind verschieden, aber es gibt etwas Identisches in uns: die Fähigkeit zur derselben Schwingung! Diese Fähigkeit läßt uns die Farben, Töne, Düfte: die ganze Pracht der Natur und Kunst aufnehmen, aber auch die feine Struktur der Atome. Sind die Töne und Farben, welche in uns durch die Atomemanationen eindringen, harmonisch, schön, so werden auch unsere Atomschwingungen harmonisch, und wir werden glücklicher, fröhlicher, wie schon die Pythagoreer die Seele durch gute Musik geheilt haben. Ebenso, wenn wir die mathematische Harmonie der Sterne und Atome durch den Logos erblicken, werden unsere Schwingungen dadurch harmonisch, und so wird unsere Seele und unser Verhalten harmonisch. Mit der Schönheit des Kosmos, der Kunst mitschwingen zu können, heißt die höchste Stufe der Freude erreichen. Wie auch das Mitleid ein Mitschwingen mit den Menschen ist, und damit die gegenseitige Hilfe, das Bestehen der Gesellschaft und auch unsere Glückseligkeit fördert.

Mitschwingen der Atome ermöglicht die Entstehung der Dinge, des Kosmos, dann die Erkenntnis, die Freude an der Schönheit der Welt, endlich das Bestehen der Gesellschaft. Eine natürliche Weltanschauung, wo die Physik, Biologie, Ethik und Ästhetik: alle durch das Gesetz des Mitschwingens zusammengehalten sind.

2. BEMERKUNGEN ZU DEN THEOPHRASTFRAGMENTEN

Als wir Olof Gigon, dem kommenden Herausgeber der Theophrast-Fragmente, erstmals Übersetzungen der Stücke aus Theophrast's Schrift über die Musik (oben 3, 130f.) zusandten, antwortete er mit folgenden Bemerkungen (unter dem 19. 9. 1960):

„Zunächst bin ich höchst erfreut über Ihren Hinweis auf die Philosophiegeschichte Porphyrios'. Ich bin längst überzeugt, daß ihre Bedeutung für den ganzen Osten sehr groß gewesen ist . . . Der Verfasser war ein großer Name, und dem Gehalt nach ist sie die letzte wirklich gelehrte Philosophiegeschichte der Antike gewesen. Es ist für die Einseitigkeit, mit der in unserer Wissenschaft oft gearbeitet wird, bezeichnend, daß seit bald hundert Jahren diesem Werk keine auch nur annähernd genügende Forschung gewidmet wurde, während über bestimmte ‚Schulzetemata‘ jedes Jahr ein Buch herauskommt. . . .

Was die Person Theophrast's betrifft, so erlaube ich mir die Frage, ob seine Verwandtschaft mit Aristoteles nicht auch als die eines ‚Schwester-sonnes‘ verstanden werden kann. [Der von Ibn al-Ḳifṭī angewandte Ausdruck *kutubu 'ammihī* — oben 3, 132 — schließt die Vermutung aus. Die Vf.] Dies stellte eine gewisse Beziehung zu der bei Düring, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition 200 und 207 verzeichneten Bemerkung aus al-Mubaššir her, Theophrast sei Aristoteles' Vetter mütterlicherseits gewesen. Jedenfalls hat es eine Traditionslinie gegeben, die zwischen Aristoteles und Theophrast eine Verwandtschaft statuierte.

Frg. 337, 17 Cureton zeigt, was überaus wichtig ist, daß Theophrast am unbewegten Bewegter Aristoteles' festgehalten hat. Auch das nächste Stück zeigt ihn in Aristoteles' Nachfolge. Es ist ganz konsequent, daß die Gestirne als ewig bewegte Körper zwar die Wahrnehmungsseele und die Denkseele, nicht aber die vegetative Seele haben. Damit hängt zusammen, daß die Gestirne keine körperliche Ernährung brauchen, wodurch sich der Peripatos scharf von manchen Vorsokratikern wie auch von der Stoa unterschieden hat. 337, 20 dürfte ‚Hochform‘ eine Übersetzung von ἀρετή sein. Ob Traurigkeit wirklich λύπη wiedergibt oder nicht ein leicht mißverstandenes πάθος, scheint mir nicht völlig gewiß. Bei den auf S. 134—135 vereinigten Fragmenten ist man fortwährend verlockt, eine Rückübersetzung ins Griechische zu versuchen, doch bin ich noch nicht weit genug, um Ihnen etwas Solides vorlegen zu können.

Sehr wichtig sind die Pythagoreertexte. Daß Theophrast auf die pythagoreische Doktrin Bezug nahm, ist sehr glaublich und entspricht der geistigen Lage seiner Zeit. Es wäre schon darum wichtig, weil seine Äußerungen zu der Gruppe der frühen Belege für Pythagoreisches zu rechnen sind. Die Lehre von den vielen Welten, deren eine die Welt ‚reiner Freude‘ bildet, ist man versucht, mit den kosmischen Zyklen des Empedokles zu verbinden. Der empedokleische Sphairos ist eine solche Welt reiner Freude. Auch das Fragment 277, 1 mag sich so verstehen lassen, daß sowohl empedokleische Elemente wie solche der genuin pythagoreischen Musiktheorie ein Ganzes bilden. Moraux hat durchaus recht, wenn er darin Gedankengut des nachplatonischen und nacharistotelischen Pythagoreertums sieht. Ich möchte dahin präzisieren, daß es Material aus guten Quellen sein wird, also aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr.: Dikaiarchos, Aristoxenos und eben Theophrast selbst. Bei der Pythagorasvita Porphyrios', die wir teilweise griechisch besitzen, steht es weitgehend nicht anders. Sollten Ihre Pythagorea auch aus dem doxographischen Teil der porphyrianischen Vita stammen?“

Die zuletzt aufgeworfene Frage ist im zweiten Kapitel beantwortet worden. Bekanntlich ist Porphyrios' Pythagoras-Vita unvollständig überliefert. Das Erhaltene bezieht sich meist auf die Lebensumstände und nicht auf die Lehren. Andererseits gibt Šahrastānī nur einen Auszug, und dieser vernachlässigt das Leben zugunsten der Lehren. Immerhin konnte schon früher gezeigt werden, daß Porphyrios' Behandlung der empedokleischen Verse fr. 129 im 31. Kapitel bei Šahrastānī 265, 13f. Cureton wörtlich übersetzt ist (Altheim-Stiehl, Porphyrios und Empedokles [1954], 15f.).

3. ZENON VON KITION: NEUE FRAGMENTE

Šahrastānī 292, 7f. Cureton gibt die „Ansicht Zenons des Älteren“ in doxographischem Abriß und schließt daran „seine Weisheitssprüche“ (*hikamuhu*) 292, 19f. Es könnte scheinen, als gehörten diese dem gleichen Zenon, also dem Eleaten. Indessen wird sich als Autor der Weisheitssprüche der Begründer der Stoa, Zenon von Kition, erweisen lassen. Man hat demnach Bruchstücke der alten Stoa vor sich. Šahrastānī's Irrtum erklärt sich dadurch, daß er Berichte zweier verschiedener Vorlagen zusammengefügt hat. Sein Bericht über den älteren Zenon gehört der zweiten doxographischen Quelle an, die neben Porphyrios' Φιλόσοφος ἱστορία steht: ihr eignet bereits der doxographische Abschnitt über Xenophanes (vgl. dazu oben 3, 138f.).

Die Weisheitssprüche indessen entstammen dem von Šahrastānī gleichfalls benutzten Florilegium, dem die Fragmente Demokrits¹ und Theophrasts (oben 3, 131f.) entnommen wurden. Die Namensgleichheit des Eleaten Zenon mit dem Stoiker hat bei Šahrastānī den Irrtum verursacht.

Die mitgeteilten Weisheitssprüche zerfallen ihrer äußeren Form nach in zwei Klassen. Die erste, an Umfang geringere, wird von einem: „Er sagte“ oder, in einem Fall: „Zenon sagte“ eingeleitet. Die Sätze sind aus größerem Sinneszusammenhang genommen, und dies besagt: sie entstammen Schriften Zenons. Wohingegen die Fragmente der zweiten Klasse davon ausgehen, daß zu Zenon etwas gesagt oder von ihm etwas erfragt wird und er darauf die Antwort erteilt. Die gekennzeichneten Redeformen sind nicht die einzigen, wohl aber die bei weitem häufigsten der ihm zugeschriebenen Apophthegmen (fr. 277f. v. Arnim). Eine Sonderstellung nehmen 10—11 ein. Hier ist an ein Zitat aus einer Schrift ein Apophthegma geknüpft.

1. „(292, 19 Cureton) Er sagte: ‚Vermehret die Freunde, denn das Weiterbestehen der Seelen beruht auf dem Weiterbestehen der Freunde, wie die Heilung der Körper auf den Heilmitteln.‘“

Zenon nannte die Seele (ψυχή) ein πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι (fr. 146). Er fügte hinzu: ἐκδραπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές. Demnach wäre die Erhaltung der Seele sinnvoll, um so mehr, als sie an anderer Stelle eindeutig als sterblich bezeichnet wird (*dicens eam esse mortalem* fr. 147). Insofern kann sie zum Körper in Parallele gesetzt werden. Die Freunde wirken dem ἐκδραπανᾶσθαι der Seele entgegen wie die Heilmittel dem Verfall des Körpers.

2. „(292, 20) Man sagt: (293, 1) Zenon sah einen Jüngling am Ufer des Meeres in Betrübniß, indem er klagte über die (böse) Welt. Er sagte zu ihm: ‚O Jüngling! Was macht dich klagen über die Welt? Wenn du in höchstem Reichtum ständest, auf dem weitem Meere schwämmest, das Schiff zerbrochen wäre und du wärest dem Versinken nahe, dann wäre dein höchster Wunsch die Rettung, auch wenn all dein Besitz dahinginge.‘ Er (der Jüngling) sagte: ‚Gewiß!‘ Er (Zenon) sagte: ‚Wenn du König über die Welt wärest und es hätte dich jener in den Fängen, der dich zu töten wünscht, dann wäre dein Wunsch das Entrinnen aus seiner Gewalt.‘ Er (der Jüngling) sagte: ‚Gewiß!‘ Er (Zenon) sagte: ‚Du bist jetzt der Reiche und du bist der König.‘ Da tröstete sich der Jüngling.“

¹ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, 2. Lfg. (1960), 188f.; oben 3, 137f. In englischer Übersetzung: East and West N. S. 12 (1961), 10f.

Einem Schiffbruch, der Zenon selbst traf, schließt sich eines seiner Apophthegmen an: fr. 277. Der Reichtum dessen, der nichts besitzt, ist in fr. 220 behandelt.

3. „(293, 6) Er sagte zu seinem Schüler: ‚Sei über das, was an Gutem kommt, heiter und über das, was an Bösem sich entfernt, erfreut.‘“

4. „(293, 7) Zu ihm wurde gesagt: ‚Welcher König taugt mehr: der König der Griechen oder der König der Perser?‘ Er (Zenon) sagte: ‚Wer König ist über seine Begierde und seinen Zorn.‘“

Ἐπιθυμία gehört nach fr. 211 zu den vier größten πάθη. *Ἐαδab* „Zorn“ mag man der *immoderata quaedam intemperantia* von fr. 207 gleichsetzen.

5. „(293, 8) Er wurde gefragt, nachdem er alt geworden war: ‚Welcher Art ist dein Befinden?‘ Er (Zenon) sagte: ‚Derart, daß ich nach und nach sterbe mit Gemächlichkeit.‘“

6. „(293, 9) Zu ihm wurde gesagt: ‚Wenn du gestorben bist, wer wird dich begraben?‘ Er (Zenon) sagte: ‚Der, dem der Geruch meines Kadavers lästig fällt.‘“

7. „(293, 9) Er wurde gefragt: ‚Was macht alt?‘ Er (Zenon) sagte: ‚Der Zorn, der Neid und mehr noch als diese der Kummer.‘“

Vgl. 1 über die Freunde, die zur Erhaltung der Seele nötig sind. Auch λύπη gehört zu den vier größten πάθη (fr. 211); ihre Definition gibt fr. 212. Als δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας nimmt sie gleichsam den Tod vorweg.

8. „(293, 10) Er sagte: ‚Der Erdkreis steht unter meiner Führung.‘“

Nach fr. 223 a pflegte Zenon zu sagen: μόνον αὐτῷ δοκεῖν στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν.

Nach fr. 216 ist der Weise βασιλικὸς τε καὶ στρατηγικός. Ἡγεμονικός καὶ βασιλικὸς τῇ φύσει war Kleomenes nach Polyb. 5, 39, 6.

9. „(293, 11) Ihm wurde der Tod seines Sohnes gemeldet. Da sagte er: ‚Nicht war ich dessen uneingedenk, denn ich habe einen Sohn gezeugt, der sterben würde, und nicht habe ich einen Sohn gezeugt, der nicht sterben würde.‘“

10. „(293, 12) Er sagte: ‚Nicht sollst du den Tod des Körpers fürchten, wohl aber sollst du dafür Sorge tragen, daß du den Tod der Seele fürchtest.‘“

11. „(293, 13) Darauf wurde ihm gesagt: ‚Warum hast du gesagt: fürchte den Tod der Seele, obwohl die vernunftbegabte Seele nach deiner Lehre nicht stirbt?‘ Da sagte er (Zenon): ‚Wenn die vernunftbegabte Seele aus dem Bereich der Vernunft zum Bereich der Tierheit überwechselt,

dann stirbt sie, auch wenn ihre Substanz nicht beseitigt wird, für das vernünftige Leben.“

Τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν, erscheint fr. 202. Von der Seele heißt es: οὐ μὴν δὲ ἀφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι fr. 146. Daneben wird die *anima* als sterblich bezeichnet: *dicens eam esse mortalem* (ebenda).

12. „(293, 15) Er sagte: ‚Gib dem Recht (was ihm gebührt) von dir aus¹, denn das Recht überwältigt dich, wenn du ihm nicht sein Recht gibst.‘ “

Zur Formulierung vgl. fr. 312: ἔάν μὴ σὺ τοῦτον ἀπολέσῃς, οὗτός σε ἀπολέσει, und ebenso im Folgenden 14, 15.

13. „(293, 16) Er sagte: ‚Die Liebe zum Reichtum ist der Pflock des Bösen, weil die übrigen Übel (*al-āfāt*) an ihr hängen, und die Liebe zur Karriere ist der Pflock der Laster, weil die übrigen Laster an ihr hängen ‘ “

Dazu fr. 207: *omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam*. Im vorliegenden Fall ersetzt der „Pflock“ die „Mutter.“

14. „(293, 17) Er sagte: ‚Pflege die Nachbarschaft zum Wohlergehen, dann wird es dir wohl ergehen, und schade ihr nicht, sonst schadet sie dir.‘ “

Zur Form hier und im Folgenden vgl. zu 12. Zenon rechnete das Paar πλοῦτος und πένια zu den ἀδιάφορα (*nec bona nec mala* fr. 191) fr. 190. Von diesen anerkannte Zenon solche, die er *secundum naturam dicebat*, und von ihnen lehrte er, *ea sumenda et quadam admiratione dignanda*: fr. 191. Vgl. fr. 193 *sumenda*.

15. „(293, 18) Er sagte: ‚Wenn die (böse) Welt den erreicht, der vor ihr flieht, verwundet sie ihn, und wenn sie (die Welt) der erreicht, der nach ihr strebt, dann tötet sie ihn!‘ “

Von der Wunde (*vulnus*), die der Weise erhalten hat, und der Narbe (*cicatrix*), die ihm bleibt, spricht fr. 215. Er ist derjenige, der vor *ad-dunyā* „ce bas monde“ flieht. Dieses „Fliehen“ meint das „Vermeiden des Bösen“ 3 und das Gegenteil dessen, was unter 14 als das Halten einer guten Nachbarschaft bezeichnet ist. In den erhaltenen Stücken entsprechen das Paar προτροπαί und ἀποτροπαί (fr. 178) sowie das *reicere* (fr. 185 *reiciendum*; fr. 193 *reiecta*) gegenüber dem *sumere* (oben zu 14).

16. „(293, 19) Es wurde ihm gesagt, der nur seinen Tagesunterhalt zu erwerben pflegte: ‚Siehe, der König haßt dich.‘ Da sagte er: ‚Wie auch sollte der König den lieben, der reicher ist als er?‘ “

¹ Oder: „Gewähre das Recht freiwillig (*a'ḥi*: Imper. Sg. masc. 4. Stamm).

Der Weise ist βασιλικός und στρατηγικός fr. 216. Dazu fr. 220, insbesondere: *solos sapientes esse, si mendicissimi, divites.*

17. „(293, 20) Er wurde gefragt: (294, 1) ‚Wodurch unterscheiden sich die Menschen in dieser Zeit von den Tieren?‘ Er (Zenon) sagte: ‚Durch das Bösesein.‘“

Zu den Menschen gehören nicht nur die σπουδαῖοι, sondern auch die φαῦλοι: fr. 216; vgl. 226 τοὺς μὴ σπουδαίους; 228. „In dieser Zeit“ verengt den allgemeinen Tatbestand ins Besondere: zur Kritik der eignen Zeit.

18. „(294, 1) Er sagte: ‚Nie haben wir den Verstand anders gesehen als der Unwissenheit dienend.‘“

Šahrastānī gibt zu diesem Fragment einen Kommentar; er kann beiseite bleiben. Heranzuziehen ist fr. 202. Das παθητικόν und ἄλογον sei nicht vom λογικόν getrennt. Dann geht es weiter: διάνοια als τῆς ψυχῆς μέρος, . . . διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν . . . γίνεσθαι . . . καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ. Die in dem Bruchstück ausgesprochene Behauptung gilt demnach nicht allgemein, sondern innerhalb eines bestimmten Zusammenhanges.

19. „(294, 9) Zenon sagte: ‚Die Heuschrecke hat die (äußeren) Eigenschaften von sieben Giganten: ihr Kopf ist der Kopf eines Pferdes; ihr Nacken der Nacken eines Stieres; ihre Brust die Brust eines Löwen; ihre beiden Flügel sind die beiden Flügel eines Adlers; ihre beiden (Hinter-)Beine sind zwei Beine eines Dromedars, und ihr Schwanz ist der Schwanz einer Schlange.‘“

4. PORPHYRIOS UND ORIGENES' HEXAPLA

Die nach G. Mercati's Tod erscheinende Ausgabe der ambrosianischen Bruchstücke des hexaplarischen Psalters¹, obwohl noch in den Anfängen stehend, gestattet, die Bedeutung des von uns gefundenen Abschnittes aus Porphyrios' κατὰ Χριστιανούς schärfer zu umreißen.

Porphyrios wandte sich gegen Origenes (wenn unsere oben 3, 120f. gegebene Deutung zutrifft) und dessen Bewertung der griechischen Tora-Übersetzung, der „Tora der Siebzig“. Das hebräische Original sei „der Verwirrung ferngeblieben“, heißt es. Das besagt, daß für Porphyrios und damit auch für Origenes an der Authentizität der umlaufenden hebräischen Texte

¹ Ioh. Card. Mercati, *Psalterii Hexapli Fragmenta I* (1958).

kein Zweifel bestand. Aber auch die Christen behaupten, „nicht habe bei ihr (der griechischen Übersetzung) eine Umstellung oder Änderung (gegenüber dem hebräischen Original) stattgefunden“. Abweichungen habe es, trotz der großen Anzahl selbständiger Übersetzer, nur darin gegeben, „was sich unvermeidlich einstellt hinsichtlich der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke bei übereinstimmenden Begriffen“. Die Übersetzungen waren im Wesentlichen einheitlich, und solche Einheitlichkeit gewährleistete, daß sie dem Original entsprachen.

Origenes, wenn anders er im vorliegenden Fall Gegenstand der porphyrianischen Kritik ist, trug die Geschichte der 72 Übersetzer in einer Fassung vor, die in vielem mit der des Aristeas-Briefes² übereinstimmt, in manchem jedoch abweicht. Hier gehen uns folgende Übereinstimmungen an:

1. das hebräische Original lag vor, blieb aber unverständlich;
2. die Übersetzung wurde in königlichem Auftrag von 72 Männern durchgeführt, die dazu aus Jerusalem nach Ägypten kamen.

Daneben bestehen freilich Unterschiede, die bezeichnend sind. Ebenso Aristeas wie unserem Text ist daran gelegen, die Übereinstimmung der Übersetzung mit dem hebräischen Original zu erweisen. Bei Aristeas geschieht die Herstellung der Übersetzung in der Weise, daß vor der endgültigen Redaktion ein gleichförmiger Text durch Vergleich der Einzelübersetzungen erzielt wird: 302 οἱ δὲ ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς· τὸ δὲ ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως ἀναγραφῆς οὕτως ἐτύγχανε παρὰ τοῦ Δημητρίου.

Die Richtigkeit des endgültigen Ergebnisses wird durch die Zustimmung der Gemeinde und ihrer Vorsteher erhärtet. Anders in unserem Text. Je zwei der 72 Übersetzer fertigen ihre Übersetzung an. Alle Übersetzungen unterscheiden sich nur in Einzelheiten des Ausdrucks, nicht im Gedanken. Dieser Umstand mußte für Origenes von besonderer Bedeutung sein. Denn nur dann, wenn die verschiedenen Übersetzer zum gleichen Ergebnis kamen, war für ihn die Übereinstimmung mit dem hebräischen Original gewährleistet. Nur in solchem Fall konnte dieses für den Gebrauch der Christen durch die griechische Übersetzung ersetzt werden. *Consensus* war damit als Beweismittel in einem entscheidenden Fall anerkannt³.

² Dazu Altheim-Stiehl, *Philologia sacra* (1958) 37f.

³ Wie verbreitet die Erzählung von den 72 Übersetzern war, zeigt die Sammlung der Testimonia, die P. Wendland seiner Aristeas-Ausgabe (1900) nachgeschickt hat (p. 85f.). Die wunderbare Übereinstimmung der 72 Einzelübersetzungen wird oft be-

Origenes konnte freilich nicht entgehen, daß die umlaufenden ἀντίγραφα der LXX (von der die Tora-Übersetzung nur einen Teil bildete) dem hohen Anspruch, der an sie gestellt war, nicht genügten⁴. Er äußert sich darüber in seinem Matthäus-Kommentar S. 387, 28f. Klostermann: πολλή γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρῶς <εἴτε ἀπὸ ἀμελούντων> τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει <ῆ> προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.

Textverderbnisse waren demnach der Willkür der Abschreiber zur Last gelegt. Origenes hingegen hatte sich zur Aufgabe gemacht, den ursprünglichen, also unverderbten Zustand herzustellen. Dies geschah nicht in der Weise, die heute angewandt würde: durch Ermittlung der ältesten und besten Handschriften sowie anderweitiger Textzeugen, durch Verfolgung der Textgeschichte, Zusammenstellung und Vergleich der Varianten, endlich durch Rekonstruktion der ältesten Textform, des handschriftlichen Archetypus und des „Urtextes“. Origenes' Verfahren war einfach und geradlinig. Da nach seiner Auffassung der ursprüngliche, im Lauf der Jahrhunderte verderbte LXX-Text dem hebräischen Original völlig ebenbürtig war und sich in dieser Hinsicht durch den *consensus* der 36 Übersetzungen auswies, ging es allein darum, die richtige Übersetzung zu ermitteln. War dies geschehen, dann war auch der Urtext in Origenes' Sinn gefunden. Er zog demnach die ihm verfügbaren Übersetzungen heran, wies jeder eine Spalte in der Hexapla zu und suchte aus dem Vergleich dieser Parallelübersetzungen mit der der LXX die „richtige“ Übersetzung auszumachen, die für ihn, wie gesagt, mit dem noch nicht verderbten Text der 72 zusammenfiel.

In Origenes' Augen schieden sich damit dreierlei Verfahren, über die er sich, wiederum im Matthäus-Kommentar, geäußert hat: τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων

1. τὸ συνᾶδον ἐκείναις ἐφυλάξαμεν,
2. καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσσαμεν <ὡς> ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα (οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν),

richtet (p. 122, 18f.; 124, 5f.; 138, 16f.; 153, 1f.; 159, 17f.). Hingegen werden 36 Übersetzerpaare nur bei Epiphan., de pond. 3 p. 155f. Lagarde erwähnt. Freilich übersetzen sie nicht die Tora allein, sondern alle 27 kanonischen Bücher (p. 139, 25f. Wendland; ähnlich 134, 17f.; 136, 5f.).

⁴ Über Vorgänger R. Walzer, Galen on Jews and Christians (1949) 80f.

3. τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν ἵνα δῆλον ᾖ, ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν.

Vergleicht man damit, was bei Porphyrios steht, so muß man zunächst feststellen, daß von der Hexapla nichts gesagt wird, auch nichts vom Bestehen weiterer Übersetzungen. Origenes hatte die Arbeit an dem monumentalen Werk, nach 28jähriger Vorbereitung, um 245 vollendet, also etwa ein Menschenalter vor dem Zeitpunkt, da Porphyrios an seinem Werke schrieb⁵. Das umfängliche Gebilde der Hexapla, ohnedies nur in wenigen Exemplaren vorhanden, war praktisch weder erhältlich noch zugänglich und entging darum der Aufmerksamkeit des Kritikers.

Doch etwas anderes springt ins Auge. Origenes hatte von ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα gesprochen, die er mit dem ὀβελός versah, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν. Daneben standen μὴ κείμενα παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα, die er darum einfügte (προσεθήκαμεν) und mit einem ἀστερίσκος versah. Bei Porphyrios wird von der Übersetzung der LXX den Christen die Versicherung in den Mund gelegt, *lam yaqa' 'alaihā tabdīlun au tahrif* (Bērūnī, Chronol. 21, 6 Sachau). Demzufolge habe es gegenüber dem hebräischen Original „keine Umstellung oder Änderung“ gegeben. Eben dies bezweifelte Porphyrios. Er kannte demnach das kritische Verfahren seines Gegners, die Anwendung von ὀβελός und ἀστερίσκος, wenn auch nicht aus der Hexapla selbst, so doch aus solchen Exemplaren des origenianischen Textes, die bereits zu der Zeit, da er gegen die Christen schrieb, mit kritischen σημεία versehen, umliefen; über ein solches wird weiter unten gesprochen werden. Dem Auge des Kritikers war diese Mißlichkeit, die von dem verderbten Zustand des angeblich dem hebräischen Original gleichwertigen LXX-Textes zeugte, nicht entgangen.

Um so größere Überraschung mußte eine Feststellung auslösen, zu der die maßgebenden Forscher angesichts der ambrosianischen Bruchstücke gelangt sind. Nach ihrer Auffassung wies die Spalte, die den LXX zugewiesen war (*e* nach Mercati's Bezeichnung) jene kritischen σημεία, davon Origenes spricht — ὀβελός und ἀστερίσκος also — nicht auf. Schon Mercati glaubte dieses Fehlen feststellen zu müssen⁶, und im Anschluß daran kam er zur Folgerung, man müsse sich die kritische, will sagen: die mit σημεία ausgestattete Ausgabe der LXX als eigenes Buchunternehmen vorstellen,

⁵ Altheim-Stiehl, a. O. 37.

⁶ a. O. XVII 1.

das neben Hexapla (und Tetrapla) gestanden habe. Nur so läßt sich seine Wendung verstehen: „Esaplo e Tetraplo e la recensione dei LXX coi segni diacritici e supplementi dentro.“ Auch P. Kahle war zu dem Ergebnis gekommen, daß die ambrosianischen Bruchstücke „in der Septuaginta-Kolumne nicht irgendeinen (gemeint ist: ‚keinen‘) Asterisk oder Obelus aufwiesen“. Er deutete dieses Fehlen dahin, „daß die Hexapla nur die Grundlage für die textkritische Arbeit des Origenes gewesen sein könne, daß die in ihr vorliegende Zusammenstellung von wichtigen jüdischen Bibeltexten ihm (Origenes) recht eigentlich das Material für seine Arbeit bot“⁷. Wohingegen Mercati eher an eine nachlässige Abschrift zu denken scheint, wenn er von Werken spricht, „nelle quali Origene si valse degli accorgimenti ed artifici usati dai critici e dai grammatici nelle copie dei classici, ma con fini suoi particolari, e forse per le difficoltà e per la mole non con l'acribia e finezza delle scuole e delle officine librerie, dove si badava solo alla calligrafia ed ortografia“⁸.

Die Äußerungen beider Gelehrter wurden wörtlich angeführt, da man sich mit ihnen auseinandersetzen hat.

Von vornherein ist eine Auffassung unwahrscheinlich, derzufolge die LXX-Spalte der Hexapla keine kritischen σημεία aufgewiesen habe. Es ist zuzugeben, daß Fassungen der LXX umliefen, die lediglich deren Text mit solchen σημεία darboten. Ein Papyrus aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts mit Hesek. 5, 12—6, 2 enthält zwei ἀσπερίσκοι und liefert damit „einen höchst interessanten Beleg für die frühe Verbreitung origenianischer Texte“; so sagt G. Zuntz⁹, unter Zustimmung Mercati's. Solch ein Text verwendete die textkritischen Ergebnisse der Bemühungen, die Origenes sich angelegen sein ließ. Aber das kritische Verfahren selbst konnte nur durchgeführt werden und sich als erfolgreich ausweisen angesichts der Übersetzungen, die den LXX zur Seite standen. Es konnte überhaupt nur diesem Nebeneinander entspringen. Origenes bezeugt dies ausdrücklich durch die Wendung: τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων oder, wie es kurz zuvor heißt: κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν. Denn allein der Vergleich der LXX mit dem, was die weiteren Spalten der Hexapla enthielten, vermochte zu zeigen, wo der LXX-Text mit den Parallelfassungen übereinstimmte (συνᾶδου), wo er nicht zum hebräischen Ori-

⁷ In: Theol. Lit.-Zeitg. 1959, 744; Journ. Bibl. Lit. 79 (1960), 116.

⁸ a. O. XVII 1. und r.

⁹ In: Ztschr. f. alttestam. Wiss. 68 (1956), 175 Anm. 109.

ginal paßte (ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα) und wo er Zusätze verlangte (ὅτι μὴ κείμενα . . . προσεθήκαμεν). In der Tat zeigt sich, daß der LXX-Spalte der ambrosianischen Bruchstücke die kritischen σημεία nicht fehlten.

Zu fr. XI Zeile 30 ἐκλιναν in der LXX-Spalte (e) bemerkt Mercati: „lineola recta vid. ante posita“. Im hebräischen Text von Ps. 45, 7 steht יַחַף und in der zweiten Spalte ματου „sie schwankten“. Dementsprechend geben die dritte und vierte Spalte der Bruchstücke ἐσφάλησαν und περιετράπησαν, die zuletzt angeschlossene Quinta ἐσαλεύθησαν. Demgegenüber bedeutet ἐκλιναν der LXX „sie fielen hin“. Zweifellos war dies eine ungenaue Übersetzung und gehörte zu den ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα. Als solche mußte sie mit dem ὀβελός versehen werden. Die wagrechte Linie vor ἐκλιναν ist demnach nichts anderes als ein solcher ὀβελός (oder dessen Rest), vor das beanstandete Wort gesetzt. Dieses selbst blieb, entsprechend Origenes' Verfahren, unangetastet: οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν.

Ein weiteres Beispiel des ὀβελός oder ein solches des ἀστερίσκος haben wir in den erhaltenen Bruchstücken nicht auffinden können. Dies ist weniger verwunderlich, als es zunächst scheinen könnte. Denn wir bekennen, auch keine weitere Stelle gefunden zu haben, wo eines der beiden σημεία am Platz gewesen wäre.

Nach Klärung auch dieser Frage muß eine letzte behandelt werden, die oft erörtert worden ist. Gemeint ist die nach Herkunft und Zweck der zweiten Spalte, der μεταγραφή¹⁰ des hebräischen Textes mit griechischen Buchstaben. Vielleicht läßt sich auch hier zu einem Ergebnis gelangen. Wir gehen aus vom Stand der Forschung.

In der zweiten Auflage von „The Cairo Geniza“ (1959) verteidigt Kahle seine von jeher vertretene Ansicht, wonach die zweite Spalte zur Lesung im jüdischen und christlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sei. Er wendet sich gegen Mercati's Aufsatz: „Il problema della colonna II del Esaplo“¹¹, der den schlüssigen Nachweis erbracht hatte, daß die bisher angeführten Belege für liturgischen Gebrauch der μεταγραφή nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Die zweite Spalte, meint Mercati, sei von Origenes oder auf seine Anordnung hin geschaffen worden. Demgegenüber wartet Kahle mit neuen Beweisen zugunsten seiner Ansicht auf¹².

¹⁰ Zum Begriff der μεταγραφή Altheim-Stiehl, a. O. 9 f.

¹¹ In: *Biblica* 28 (1947), 1 f.; 175 f.

¹² a. O. 158 f.; vgl. P. Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch* (1961) 42 f.; in: *Journ. Bibl. Lit.* 79 (1960), 113 f.

Zunächst beruft er sich auf L. Blau's 1894 in Budapest erschienene Schrift „Zur Einleitung in die Heilige Schrift“. Da sie schwer erhältlich ist und auch Mercati nicht vorlag, führt Kahle den für ihn entscheidenden Passus in englischer Übersetzung an¹³. Es handelt sich um das ausdrückliche Verbot, biblische (genauer: alttestamentliche) Texte entweder in bestimmten Sprachen oder, wie Blau und Kahle meinen, in bestimmten Schriften zu schreiben. Dementsprechend würde es sich im ersten Fall um Übersetzungen, im zweiten um μεταγραφική handeln. Das Verbot wird an zwei Stellen des babylonischen und an einer des jerusalemischen Talmud ausgesprochen.

Die dabei genannten Sprachen oder Schriften sind:

Bārāyṭā Šabbat 115a: עברית מדינת עילמית יונית

Sōp̄rīm 1, 7: לא עברית ולא ארמית ולא מדינת ולא יונית

Sēper Tōrā 1, 8: עברית ולא מדינת ולא עילמית ולא יונית

Alle drei Stellen stimmen überein in der Nennung von עברית, מדינת, ויונית, die erste und dritte in עילמית, an dessen Platz in der zweiten ארמית tritt; allein die erste hat קפטית. Koptisch und Griechisch sind klar, aber sollte man wirklich koptische und griechische Schrift, die sich in nur wenigen Zeichen unterscheiden, und nicht vielmehr beide Sprachen gegenübergestellt haben? Unverständlich bleibt, was Blau und Kahle sich unter עברית gedacht haben, „which normally must be understood the Hebraic language“. Das Verbot eines Schreibens alttestamentlicher Texte in hebräischer Schrift ist ebenso sinnlos wie das von Übersetzungen in die gleiche Sprache. Blau und Kahle haben nicht gesehen, daß „Iberisch“, nicht „Hebräisch“ gemeint ist, mit Schreibung des anlautenden ʔ mittels ʿAin ¹⁴. Dazu vergleiche man $\text{ʔ}\beta\eta\kappa$, syr. *ibrāyā*: Chron. min. 2, 213, 15 und ff. Chabot. Nun wird die Aufzählung verständlicher. Koptisch, Griechisch und Iberisch sind spätantike Literatursprachen, in die das Alte Testament übersetzt worden ist. Von μεταγραφική kann keinesfalls die Rede sein, denn eine solche des hebräischen Textes in koptische oder iberische Schrift ist sinnlos. Als bald schließt sich מדינת an. Es muß eine iranische Sprache gemeint sein, und für alle Fälle genüge es, an den Pehlevi-Psalter zu erinnern. Rätselhaft scheint עילמית, denn weder eine elamische Schrift noch eine elamische Sprache sind aus nachchristlicher Zeit erhalten. Die einzigen Sprach-

¹³ a. O. 159.

¹⁴ Th. Nöldeke, Mandäische Gramm. (1878) 4f.

denkmäler, die man aus elamischem Bereich kennt, sind die Inschriften von Tang-i Sarvak und Susa¹⁵. Beide sind aramäisch geschrieben¹⁶, und tatsächlich steht anstelle von עילמית an der zweiten Stelle das zu erwartende ארמית. Also waren von dem Verbot die aramäischen Targume und möglicherweise auch die Pšitā des Alten Testaments betroffen, letzte nach Kahle's Ansicht einstmals das Targum der jüdischen Gemeinde Adiabene's¹⁷. Die angeführten Belege müssen demnach ausscheiden; auch sie beweisen nicht, was sie beweisen sollen.

Es ist unbegreiflich, daß weder Blau noch Kahle sich ernsthaft darüber Gedanken gemacht haben, was die Aufzählung der angeführten Sprachen bedeutet. Andernfalls hätten sie erkennen müssen, daß sie nichts für μεταγραφή in bestimmte Schriftarten beweisen. Die drei Stellen bestätigen lediglich, was man längst wußte, daß alttestamentliche Texte ins Koptische, Griechische, Iberische, Pehlevi sowie ins Aramäische und Syrische übersetzt wurden.

Auch das zweite Zeugnis sagt nichts aus. Die im 2. Jahrhundert verfaßte Homilie des Bischofs Melito von Sardes¹⁸ beginnt mit den Worten:

ἡ μὲν γραφή τῆς ἑβραϊκῆς ἐξόδου ἀνεγνωσται
καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφηται.

Kahle übersetzt: „Die Schrift des hebräischen Exodus ist verlesen worden, und die Worte des Mysterium sind erklärt worden“. Er deutet Melito's Aussage dahin, „daß die Verlesung des alttestamentlichen Textes in hebräischer Sprache stattgefunden hat“ und „daß darauf die griechische Übersetzung folgte“. Hier sind zwei Übersetzungsfehler zu bemängeln. Διασεσάφειν und διασεσάφησις meinen auf keinen Fall eine Übersetzung, sondern immer eine Erläuterung¹⁹. Sodann ist „die hebräische Exodus“ im gemeinten Sinn ein Germanismus. Es genüge, auf Mercati's Feststellung zu verweisen, daß nicht „del libro dell'esodo in ebraico“ zu verstehen sei, sondern „dell'esodo degli Ebrei“ oder einfach „dell'esodo“. Dem ist nichts hinzuzufügen, es sei denn die Ergänzung, daß selbst, wenn Kahle's Übersetzung in dem Maße zuträfe, wie er annimmt, damit eine μεταγραφή noch nicht bewiesen wäre.

¹⁵ Altheim-Stiehl, Supplementum Aramaicum (1957) 90f.; 98f.

¹⁶ Zu Susa vgl. Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache I. Lfg. (1959), 47f.

¹⁷ a. O. 269f.

¹⁸ The Chester Beatty Papyri, fasc. VIII (1941), 10. Weitere Literatur bei P. Kahle, The Cairo Geniza² 161; Der hebr. Bibeltext 43; G. Mercati, a. O. XVIII 1.

¹⁹ Altheim-Stiehl, Philologia sacra 19f., mit Untersuchung des Sprachgebrauchs.

Liturgischer Gebrauch der μεταγραφή bleibt demnach unerweislich. Es fällt auf, daß die zweite Spalte der ambrosianischen Bruchstücke keine Variante aufweist. Das ist nur so zu verstehen, daß ein einziges Exemplar der Umschrift zugrunde lag. Es könnte durchaus so gewesen sein, daß der Text der zweiten Spalte von Origenes selbst oder in seinem Auftrag hergestellt wurde. Diese von Mercati vorgetragene Möglichkeit läßt sich nicht widerlegen. Denn Kahle's Einwand, Origenes' hebräische Kenntnisse hätten dazu nicht gereicht, setzt voraus, was erst bewiesen werden müßte. Es könnte vielmehr so liegen, daß, wenn Mercati's Deutung zuträfe, man den Stand solcher Kenntnisse der zweiten Spalte zu entnehmen hätte.

Weder von Kahle noch von Mercati wurde in Betracht gezogen, daß der Aristeas-Brief zwei Tätigkeiten der 72 kennt:

1. die μεταγραφή, also die Umschrift des hebräischen Konsonantentextes in das griechische Vokalalphabet. Ausdrücklich wird bemerkt, das solchermaßen hergestellte Exemplar sei in die alexandrinische Bibliothek gekommen.

2. die διερμήνευσις, also die Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische; sie war für den Gebrauch der jüdischen Gemeinde bestimmt. — Die Scheidung beider Tätigkeiten blieb infolge mangelhaften philologischen Verständnisses des Aristeas-Textes bisher unerkannt. Der Nachweis, wie man die Angaben des Briefes zu verstehen habe, wurde von uns 1958 erbracht und durch Interpretation der Nacherzählungen bei Iosephus und Tzetzes erhärtet²⁰. Unsere Untersuchung konnte Mercati nicht vorliegen und ist Kahle, wie sich an Hand eines Briefwechsels bestätigen ließe, erst Ende 1961 bekannt geworden. Die im Aristeas-Brief bezeugte μεταγραφή ist die einzige, von der man weiß. Daraus müssen die Folgerungen gezogen werden.

Erst jetzt wird deutlich, was Origenes beabsichtigt hat. Er wünschte nicht nur, den ursprünglichen LXX-Text herzustellen, sondern entsprechend dem, was der Aristeas-Brief berichtete und die Folgezeit nicht anders verstand, neben die Übersetzung die μεταγραφή zu stellen. Vorbild und das Streben, es erneut zu verwirklichen, sind unverkennbar. Wie bei Aristeas die μεταγραφή der διερμήνευσις vorangeht²¹, so auch bei Origenes: die Spalte mit der Umschrift ist vor die Übersetzungen gestellt. An anderer Stelle wurde erwogen, ob Origenes das in der alexandrinischen Bibliothek

²⁰ Altheim-Stiehl, a. O. 16f.

²¹ Altheim-Stiehl, a. O. 17f.

vorhandene Exemplar der μεταγραφή seinem Werk zugrundegelegt habe²². Doch diese Erwägung kommt allenfalls für die Tora in Frage, nicht aber für den Psalter. Hier bleibt fürs erste nur die von Mercati angenommene Möglichkeit, daß die μεταγραφή von ihm selbst oder in seinem Auftrag angefertigt wurde. Ob Origenes sich dabei eine μεταγραφή der Tora in der alexandrinischen Bibliothek im Einzelnen zum Muster genommen hat, bleibt gleichfalls offen.

NACHTRAG

Der oben 3, 121 Anm. 3 gegebene kurze Hinweis auf Porphyrios' Kritik an den Stammbäumen Jesu bedarf der Erklärung. A. v. Harnack¹ hat als fr. 11 der Schrift gegen die Christen Hieronymus' Bemerkung zu Dan. 1,1: *Et ob hanc causam in evang. sec. Matthaeum una videtur esse generatio (Matth. 1, 11—12), quia secunda τεσσαρακαιδεκάς in Joacim desinit filio Josiae, et tertia incipit a Joacin filio Joacim, quod ignorans Porphyrius calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem*. Die Schwierigkeit war dadurch erwachsen, daß Matthaeus nur 40, Lukas hingegen 42 Vorfahren kannte. Es galt demzufolge, die Differenz aufzufüllen. Hieronymus tut dies, indem er an 14. Stelle zwei weitere Generationen einfügt, nämlich *Joacim* und *Joacin*, die beide hinter *Josia* zu stehen kommen. Für *Joacim* konnte er sich immerhin auf jene Textüberlieferung berufen, die Matth. 1, 11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωακίμ, Ἰωακίμ δὲ κτλ hatte. *Joacin* ist hingegen Erfindung von Hieronymus' Scharfsinn². Porphyrios kannte nichts dergleichen. Das zeigen Hieronymus' Polemik und der arabische Text, der *yōšiyā* allein anführt und von diesem zu *yōhanyā* übergeht (Bērūnī, Chron. 22, 10 Sachau).

²² Altheim-Stiehl, a. O. 39 f.

¹ In: Abh. Berl. Akad. 1916, 1, 49.

² In Anlehnung an die Abfolge Josia-Jojakim-Jojachin bei den jüdischen Königen.

VIERTES KAPITEL

WÖRTERVERZEICHNIS
ARAMÄISCHER INSCHRIFTEN UND
ANDERER URKUNDEN AUS PARTHISCHER
ZEIT

Erfaßt wurden folgende Texte:

1. Bilinguis aus Kāndahār — aram. Teil (=Kānd.). Dazu vergleiche man:
 - a) G. Tucci, U. Scerrato, G. Pugliese Carratelli u. G. Levi Della Vida, Un editto bilingue Greco-Aramaico di Aśoka (Serie Orientale Roma XXI) 1958.
 - b) Altheim-Stiehl in: *East and West* 9 (1958), 192f.
 - c) D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste in: *Journ. Asiat.* 1958, 1f.
 - d) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 397f. (zusammen mit R. Stiehl); 2 (1960), 167f. (desgl.).
 - e) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache unter den Achaimeniden* 1 (1. Lief. 1959), 21f.
2. Inschrift aus Pul-i Daruntah, aram. Teil (=P. Dar.).
 - a) Kabul 2 (1932), 413.
 - b) H. Birkeland in: *Acta Orient.* 16 (1938), 222f.
 - c) F. Altheim, *Weltgesch. Asiens* 1 (1947), 25f.
 - d) W. B. Henning in: *BSOAS.* 13 (1949), 80f.

Es wurden nur die vollständigen und eindeutig ergänzbaren Wörter erfaßt.

3. Inschrift Aśokas aus Taxila (= Tax.).
 - a) L. D. Barnett u. A. Cowley in: *Journ. Royal Asiat. Soc.* 1915, 340f.
 - b) J. Marshall in: *Arch. Survey of India* 1914—15, 25f.
 - c) F. C. Andreas in: *Nachr. Gött. Gesellschaft d. Wiss.* 1932, 7f. (nach dem Tod des Autors herausgeg. von H. A. Winkler, H. Lommel, E. Littmann, mit einem Nachtrag von J. Wackernagel).
 - d) J. Marshall in: *Epigraphia Indica* 19, 251 (briefl. Äußerung E. Herzfeld's).

- e) F. Altheim, *Awest. Textgeschichte* (Hallische Monographien 9, 1949), 5f.
 f) F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft* 2 (1950), 178f.
 g) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 9f.
4. Ostraka aus Nisā 1—7 (= Nisā 1—7).
 a) I. M. Djakonow, M. M. Djakonow, W. A. Liwšiz, *Dokumenty iz drevnej Nisy. Materialy ЮТАКЭ 2* (Moskau-Leningrad 1951), 21f.
 b) Dieselben in: *Westnik drevnej istorii* 4 (1953), 114f., übersetzt von O. Mehlitz in: *Sowjetwissenschaft* 4 (1954), 557f.
 c) I. N. Winnikow in: *Westnik drevnej istorii* 2 (1954), 115f.
 d) Altheim-Stiehl in: *Wissensch. Ztschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig* 5 (1955—56), *Gesellschafts- und sprachwissensch. Reihe* Heft 3, 341f.
 e) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 54f.
 f) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 412f.; 430f. (zusammen mit R. Stiehl).
 g) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (1. Lief. 1959), 35f.

Die Ostraka sind unter den Nummern zitiert, in denen sie in: Altheim-Stiehl, *Suppl. Aram.* 54f. erscheinen. Die Entsprechungen zu den Nummern bei Djakonow-Djakonow-Liwšiz sind: 1 = 1, 66; 2 = 1, 64; 3 = 1, 58; 4 = 2, 24; 5 = 1, 27; 6 = 1, 77.

5. Pergament aus Avrōmān (= Avr.).
 a) H. S. Nyberg in: *Le Monde Oriental* 17 (1923), 182f.
 b) E. Herzfeld, *Paikuli* (1924), 83.
 c) Altheim-Stiehl, *Ein asiatischer Staat* 1 (1954), 229f.; 293.
 d) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957), 64f.
 e) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 413 (zusammen mit R. Stiehl).
 f) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (1. Lief. 1959), 37f.
6. Inschrift aus Mçet'a (= Mçh.).
 a) Altheim-Stiehl in: *Forschungen u. Fortschritte* 35 (1961), 172f.
 b) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (3. Lief. 1962), 243f.
7. Bilinguis aus Mçet'a — aram. Teil (= Mçh. Bil.).
 a) G. Tsereteli in: *Bull. Marr Institute of Languages, History and Material Culture* 13 (Tiflis 1942), 1f.

- b) M. N. Tod in: *JRomStud.* 33 (1943), 82f.
 - c) H. W. Bailey in: *JRAS.* 1943, 1f.
 - d) G. Tsereteli in: *Westnik drevnej istorii* 1948, 49f.
 - e) F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft* 2 (1950), 40f.
 - f) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957), 74f.
 - g) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 247f.; 428f. (zusammen mit R. Stiehl); 2, 178f.; 295f. (desgl.).
 - h) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (1. Lief. 1959), 41f.
8. Inschrift aus Bori (= Bori).
- a) G. Tsereteli in: *Bull. Marr Institute of Languages, History and Material Culture* 13 (Tiflis 1942), 1f.
 - b) G. Tsereteli in: *Westnik drevnej istorii* 1948, 54, Abb. 2.
 - c) F. Altheim, *Literatur u. Gesellschaft* 2 (1950), 46f. (R. Stiehl).
 - d) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957), 88f.
9. Inschriften 1—3 aus Tang-i Sarvak (= T. Sarv. 1—3).
- a) W. B. Henning in: *Asia Maior* 1952, 151f.
 - b) Altheim-Stiehl, *Das erste Auftreten der Hunnen* (1953) 61f.
 - c) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 90f.
10. Inschrift aus Susa (= Susa).
- a) R. Ghirshman in: *Mon. Piot* 44 (1950), 97f.
 - b) W. B. Henning in: *Asia Maior* 1952, 176.
 - c) Altheim-Stiehl in: *La Parola del Passato* 31 (1953), 307f.; 312f.
 - d) Altheim-Stiehl, *Ein asiatischer Staat* 1 (1954), 241f.
 - e) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 98f.
 - f) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 414 (zusammen mit R. Stiehl).
 - g) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (1. Lief. 1959), 47f.
11. Pergament 12 aus Dura-Europos (= Dura).
- a) Altheim-Stiehl, *Asien und Rom* (1952) 9f.
 - b) W. B. Henning in: *Gnomon* 26 (1954), 477f.
 - c) Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 101f.
 - d) F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* 1 (1959), 391f. (zusammen mit R. Stiehl).
 - e) Altheim-Stiehl, *Die aram. Sprache* 1 (1. Lief. 1959), 64f.

Für die Lesung und Deutung der Wörter sei auf unsere Veröffentlichungen verwiesen. Lediglich Ergebnisse, die über das bisher Geäußerte hinausgehen, werden mitgeteilt.

Die Stämme mit drittem schwachem Radikal (*w*, *y*) werden durchgehend als tert. *y*. bezeichnet.

St. gen. meint „Status generalis“ und wird verwandt bei Texten, die (durchgehend oder teilweise) bei ihren Nomina die drei Status formal nicht unterscheiden, sondern dafür Einheitsformen benutzen.

- 'b** Subst. M. „Vater“; Sg. m. Suff. 3. Sg. M. *'bwhy* \aleph and. 6; Tax. 5.
- 'bd** Verb. Hap^eel „beseitigen“; Pf. 3. Sg. M. *hwbd* \aleph and. 2.
- 'bzbry** parth. **aβāz̄barē* „nicht steuerpflichtig“; Nisā 1, 1; 2, 1; 3, 1; vgl. *'wzbry*.
- 'byrškn** O. N. (Weinberg) parth. *Aβiriškān*; Avr. 2; vgl. zu *m'*. Zur Bildung vgl. die Namen zweier nach Ardašēr und Dareios P. N. benannter Kanäle: *'rdhšyrgn* (Chron. min. 1, 36, 2 Guidi); *drygn* (a. O. 1, 36, 5).
- 'bn** P. N. parth. *Aβān*, Obl. *'bny*, *Aβānē*; Avr. 6.
- 'gryp** P. N. *'Aγρίππα*; Mch. Bil. 6.
- 'dwsy'** ap. **a-daušya-* „unlieb, unfreundlich“, Akk. Pl. M. od. N. **adaušyā*; \aleph and. 2.
- 'dyn** in Adv. *mn 'dyn* „seitdem“; \aleph and. 2.
- 'wgwn** parth. in: *'wgwn šwgwn* „so wie“; Dura 2.
- 'wzbry** parth. **aβāz̄barē* „nicht steuerpflichtig“; Nisā 7, 2; vgl. *'bzbry*.
- 'wyl** P. N. parth. *Awil*; Avr. 3; 7.
- 'hd** Verb. Pe^eal „fangen“; Pf. 3. Pl. M. (oder Part. Act. Pl. M. St. abs.) *'hdn* \aleph and. 4.
- 'hr** 1. Adj. „anderer“; Sg. M. St. det. *'hr'* T. Sarv. 2, 2. — 2. Adj. m. wortbild. Suff. *-yn* „anderer“; Sg. M. St. det. *'hyryn'* T. Sarv. 1, 3.—3. Präp. m. *-y 'hry-* „nach“; m. Suff. 1. Pl. *'hryn* P. Dar. 8.
- 'yk** Konj. „wie“; \aleph and. 7.
- 'yt** mit *-y* „es ist“; selbständig *'yty* \aleph and. 7; m. Suff. 2. Sg. M. *'ytyk* Dura 3.
- 'kl** Subst. M. m. wortb. Präf. *m-* „Speise“; Sg. St. det. *m'kl'* \aleph and. 3.

- 'kl Verb. Pe'al „messen“; Perf. 3. Pl. M. 'klw Avr. 4.
 'klyt O. N.; Mch. 10.
 'lk Pron. Dem. Pl. comm.; K̄and. 5; 5.
 'm Konj. „wenn“; Mch. 4: vielleicht <'n mit Assimilation des *n* an folgendes *m* in *mnw* (Hinweis W. Baumgartners, briefl. 8. 7. 61); in *k'm* „wie wenn“ Dura 3. 'm begegnet auch im Murabba'āt-Text 20 recto, 6; 8 und im Jüd.-Aramäischen (Benoit-Milik-de Vaux, Discoveries in the Judean Desert 2: Les Grottes de Murabba'āt [1961] 113).
 'mwēn' P. N. aram. *Amōnā*; T. Sarv. 3, 2.
 'nh Pron. Pers. 1. Sg.; Mch. 1; 2; 5; 8 ('[nh]; 11; Mch. Bil. 1.
 'np in zsgs. Pröp. *mn b'npy zy* „angesichts von, vor“; T. Sarv. 3, 3.
 'nš Subst. M. „Mensch“; Koll. St. gen. *nš* Mch. 4; 'ynš Mch. Bil. 10; Pl. St. abs. 'nšn K̄and. 2; 4; 5; 6; 8; Pl. St. det. 'nšy' K̄and. 7.
 'nt Subst. F. „Frau, Ehefrau“; Sg. St. gen. 'ntt Mch. Bil. 3.
 'smk P. N. parth. *Asmak*; Avr. 2; vgl. zu *m'*.
 'smkn O. N. (Weinberg); Avr. 7; vgl. zu *m'*.
 'sprwg P. N. *Asparūy*; Mch. 13.
 'sr 1. Verb. Pe'al „binden, verpflichten“; Pf. 3. Pl. M. m. Suff. 3. Sg. M. 'srhy K̄and. 7. — 2. Subst. M. „Gefolgsmann“ (Übers. von mp. *bandak*); Pl. St. det. 'syry' T. Sarv. 1, 3; 2, 2.
 'p Adv. „auch“; K̄and. 3; Tax. 11.
 'pānk parth. **apaḏānak* „Palast“; Nisā 2, 2; 3, 1 ('pān[k]).
 'pyn P. N. parth. *Āpēn*; Avr. 5.
 'rwst ap. *aruwasta-* „activity, physical prowess“: „Heldentat, Sieg“; Mch. 7; 12; 14; Mch. Bil. 4.
 'rwtt Monatsname, vgl. av. *haurvatāt-*; Avr. 1.
 'rzwš P. N. av. *ərəzav-*, Nom. *ərəzūš*; Tax. 4.
 'rybrzn P. N. Ἀριοβαρζάνης; Nisā 4, 1.
 'rk Adj. „lang“; Pl. M. St. gen. 'rykyn (*mn 'rykyn* — zu ergänzen: *zabnīn* „Zeiten“ — „seit langen Zeiten“) Mch. 3.
 'rmy n O. N. „Armenien“; Mch. 6.
 'rk Subst. F. „Erde“; Sg. St. det. 'rk' K̄and. 3.
 'ršt P. N. parth. *Arštāt*; Avr. 5.
 'rtbn P. N. parth. *Artabān*, Obl. 'rtbny, *Artabānē*; Susa 1 (oder

- nach Lesung W. B. Hennings in: *Asia Major* 1952, 176 —
Nom. ^ʾ*rtbnw*, *Artaβānu*).
- ^ʾ*rtbnwkn* O. N. (Weinberg) parth.; Nisā 1, 1 ([^ʾ*rtbnwkn*]); vgl. zu ^ʾ*byrškn*.
- ^ʾ*rtwršt* P. N.; Nisā 1, 5.
- ^ʾ*rtḥštrkn* O. N. (Weinberg) parth.; Nisā 1, 2; vgl. zu ^ʾ*byrškn*.
- ^ʾ*ty* Verb. Hap^ʿel „bringen“; Perf. 3. Sg. M. *hyty* Nisā 1, 5; 2, 4; 4, 1.
- ^ʾ*tr* Subst. M. „Ort“; Sg. St. gen. (Lok. in: ^ʾ*tr nknyt* „am Ort N.“) Mch. 8.
- b* Präp.; P. Dar. 7; Qand. 3; 3; Tax. 7; Nisā 1, 1; 2, 1; 3, 1 ([*b*]); 3, 1; 5, 1; 6, 1; 7, 1 ([*b*]); Avr. 2; Mch. 3; 6; 9; 10; 12; Mch. Bil. 11; T. Sarv. 3, 4; Dura 2; in zsgs. Präp. *byny bgw* „inmitten“; Mch. 8; in zsgs. Präp. *mn b^ʾny zy* „vor“; T. Sarv. 3, 3.
- ^ʾ*b^ʾsy* P. N.; T. Sarv. 1, 4; 2, 4.
- bd^ʾk* P. N.; T. Sarv. 3, 3.
- bwz myhr* P. N. parth. oder mp.; Bori A; B.
- bwmḥwty* parth. „Landherr“; Avr. 4; vgl. talmud. *zah^arōxā*, der Beamte, der über die Grundsteuer gesetzt ist (oben 4, 38).
- bzz* Verb. Pe^ʿal „plündern“; Perf. 3. Sg. M. *bz* Mch. 10.
- bhr^ʾ* P. N.; T. Sarv. 1, 3; 2, 3.
- bḥš* Titel, zur Ableitung von Πατριεῖθης, ap. **patixšāyathiya*—vgl. Altheim-Stiehl in: *Forsch. u. Fortschritte* 35 (1961), 174 r. f. und oben 4, 12f. mit Angabe früherer Literatur; Mch. Bil. 2.
- byṭy^ʾḥš* Titel, vgl. zu *bḥš*; Bori B.
- byn* Präp. m. -y in zsgs. Präp. *byny bgw* „inmitten“; Mch. 8.
- byr* Subst. F. „Festung“; Sg. St. gen. *byrt* Mch. 6 (*byr[t]*); 7; 11.
- byt* Subst. M. „Haus“; Sg. St. gen. Kurzform *by* Mch. 10.
- byt dšpd* O. N.; Nisā 2, 7.
- blwš^ʾ* P. N.; T. Sarv. 1, 2; 2, 1.
- bn* Subst. Pl. M. „Söhne“; m. Suff. 3. Sg. M. *bnwḥy* Tax. 11.
- bny* 1. Subst. M. m. wortbild. Suff. -n „Gebäude“; Pl. St. gen. *bnynyn* Mch. 4.—2. Verb. Pe^ʿal „bauen“; Part. Pass. Sg. F. St. gen. (oder Pf. 1. Sg.) *bnyt* Susa 3.

- br* 1. Subst. M. „Sohn“; Sg. St. constr. *br* T. Sarv. 1, 2; 1, 3; 2, 3; 3, 3; Mch. Bil. 9 (*br* ³*ynš*); Sg. m. bedeutungslosem Suff. 1. Sg. *bry* Avr. 1; 3; 5; 5; 6; 6; 6; Mch. Bil. 5; Susa 2; Sg. St. det. *br*³ Mch. 1; 2; 13. — 2. Subst. F. „Tochter“; Sg. m. bedeutungslosem Suff. 1. Sg. *brty* Mch. Bil. 1.
- bšnyn* P. N.; Avr. 3.
- btr* in Konj. *btr zy* „nachdem“; Mch. 13.
- gdypnh* P. N. parth., **Gadēpanāh*, Obl. *gdypnhy*; Avr. 6.
- gw* in zsgs. Präp. *byny bgw* „inmitten“; Mch. 8.
- ghn* Verb. Pe^{al} „sich verneigen“; Part. Act. Sg. M. St. abs. *ghn* T. Sarv. 3, 5.
- gmr* Verb. Pe^{al} „vollenden“; Part. Act. Sg. M. St. gen. *gmr* Mch. 11 (?); Part. Pass. Sg. M. St. gen. *gmyr* Mch. Bil. 8.
- d-* Pron. Rel.; Mch. 8; 9; Avr. 2.
- dy* in unabh. Pron. Poss. *dyl-*; m. Suff. 1. Sg. *dyly* Mch. 10.
- dyn* Subst. M. „Gericht“; Sg. St. det. *dyn*³ Kānd. 7.
- dmy* Verb. Pe^{al} „gleichen, ähnlich sein“; Part. Act. Sg. M. St. gen. *dm^c* (mit ^c als mater lectionis für *ē*) Mch. Bil. 10.
- dmydyt* P. N. av. **dāmidātya-* „vom Schöpfer geschaffen“; Tax. 2.
- dm^c* vgl. *dmy*.
- h-* Interj. „siehe“; Mch. 3.
- hw* Pron. Pers. 3. Sg. M.; Dura 2.
- hwērd* av. **huvarōda-* „gute Förderung“; m. Suff. 3. Sg. M. *hwērdh* Tax. 7.
- hwy* Verb. Pe^{al} „sein“; Pf. 3. Pl. M. *hww* Tax. 5; Mch. 13; Impf. 1. Sg. ³*hy* (mit *h*!) Avr. 3; 3. Sg. M. *yhwy* Mch. 11; *yhwy* Dura 2 (Opt.); *yhwēh* Mch. Bil. 9; 10; Part. Act. Sg. M. St. gen. (oder Pf. 3. Sg. M.) *hw³* Mch. 6; 8; 9; Part. Act. Sg. M. mit enklit. (verkürztem) Pron. Pers. 1. Sg. *hwyn* Mch. 5; Part. Act. Pl. St. abs. *hwyn* Kānd. 5.
- hwnštwn* av. **huništāvan-* „guter Befehl“; Tax. 8.
- hwptysty* av. Instr. Sg. von **hupatiāstay-*: „durch gute Ermahnung“, „durch guten Gehorsam“; Kānd. 6; Tax. 6.
- hyk* in Konj. *hyk zy* „wie“, „daß“; Mch. Bil. 9.

- hkyn* Adv. „(eben)so“; Mch. 3; 4; 8; 10; Mch. Bil. 8.
- hlk* Verb. Pe'al oder Pa'el „gehen“; Pf. 3. Pl. M. *hlkw* Tax. 10.
- w* Konj.; Qand. 2; 3; 3; 4; 6; 6; 6; 7; 8; Tax. 5; 11; Avr. 3; Mch. 2; 3; 4; 4; 4; 6; 7; 7; 8; 9; 10; 10; 11; 12 ([*w*]); Mch. Bil. 3; 4; 8; 9; 11; T. Sarv. 1, 3; 1, 3; 2, 2; 2, 2; Dura 1.
- wlgšy* P. N. parth. *Walagaši*; Susa 2.
- wšpzmny* parth. „für alle Zeit“; Dura 2.
- wrgstyš* P. N.; Nisā 4, 2.
- wrwđ* P. N. parth., Ὀρόδης, *Orodes*, *Vorodes*; T. Sarv. 1, 1; 3, 4.
- zbn* 1. Verb. Pe'al „kaufen“; Pf. 1. Sg. *zbnt* Avr. 7; Part. Act. M. m. enklit. -*w* (<*hw*) *zbnw* Avr. 3.—2. Verb. Pa'el „verkaufen“; Part. Act. M. m. enklit. -*w* (<*hw*) *mzbnw* Avr. 1.
- zww* Name einer Münze M.; Pl. St. abs. *zwwn* Avr. 3; 8.
- zwn* 1. Verb. Pe'al „darreichen, schenken, stiften“; Impf. 3. Sg. M. *yzwn* T. Sarv. 3, 5. — 2. Verb. Pa'el „nähren, stärken“; Pf. 3. Sg. M. *zyn* Mch. 7 (?); 12 (?).
- zwbkn* O. N. (Weinberg) parth.; Avr. 2.
- zy* 1. Pron. Rel.; Qand. 3; 4; 5; Tax. 8; Nisā 1, 5 ([*zy*]); 2, 5; 3, 1; 4, 2; Mch. 1; 2; 2; 3; 4; 4; 9; 9 (*z[y]*); 11; 12; 13; 13; Mch. Bil. 1; 2; 3; 5; 6; 6; 8 (oder in Konj. *m' zy*); 9 (oder in Konj. *hyk zy* „wie“, „daß“); T. Sarv. 1, 1; 1, 2; 1, 3; 2, 1; 2, 3; Dura 3; in zsgs. Präp. *mn b'npy zy* „vor“; T. Sarv. 3, 3 — 2. Konj.; Qand. 1 („weil, indem“); in *m' zy* „wenn“ (oder Pron. Rel.) Mch. Bil. 8; in *hyk zy* „wie“, „daß“ (oder Pron. Rel.) Mch. Bil. 9.
- zywh* P. N. Ζευόχης, Ζηουόχου (Gen., Mch. Bil. gr. 1), air. **zīvaka-*, **zīvax* (vgl. arm. *Zik*, Ζηκῶς, Ζίχ); Mch. 2; Mch. Bil. 2.
- zyn* Subst. M. parth., vgl. av. *zaēna* „Waffe“, in *zyn' r'rwst* „Waffentat“, wörtl. „Waffenheldentat“; Mch. 7; 12; 14.
- zk* Pron. Dem. Sg. M.; Tax. 7.
- zky* Verb. Hap'el „siegen machen, zum Sieg verhelfen“; Pf. 3. Sg. M. *hzky* Mch. 9.
- zkr* Subst. F. m. wortbild. Suff. -*w* „Erinnerung“; Sg. St. det. *zkrwl'* Tax. 1.

- zlk* Subst. M. „Glanz“; Sg. St. gen. *zlyk* Mch. 12.
- zmyzbl* O. N., vgl. o. osset. *zmīs* „Sand“ (zu *zmyz* gegenüber *zmīs* Altheim-Stiehl oben 4, 15 f.) und w. osset. *bilä*, o. osset. *bīl* „Lippe, Rand, Ufer“, air. *bilam* „Öffnung, Höhle, Mündung“: also „Sandufer“; Mch. 4.
- zn* Pron. Dem. Sg. M.; Mch. 3.
- znh* Pron. Dem. Sg. M.; K̄and. 3; 8; Tax. 6; Nisā 1, 1; 2, 1; 3, 1; 5, 1; 6, 1; 7, 1; T. Sarv. 1, 1; 3, 1.
- zʿr* 1. Verb. Paʿʿel „verkleinern, vermindern“; Pf. 3. Sg. M. *zʿyr* (oder Adj., siehe das Folgende) K̄and. 2. — 2. Adj. „klein, wenig“; Sg. M. St. abs. K̄and. 3 (oder Adv.?).
- hby* Subst. F. „Gefäß, Krug“; Sg. St. det. (m. Wiedergabe des spirantisierten *b* durch *w*) *hw̄t* Nisā 1, 1; 2, 1; 3, 1 ([*hw̄t*]); 5, 1; 6, 1 (*hw̄tʿ*); 7, 1.
- hbl* Subst. M. „Verderben“, als Ausruf (Sg. u. Pl.): „wehe!“; Sg. Mch. Bil. 7; Pl. m. Suff. 2. Sg. M. *hblyk* Mch. Bil. 7: Eine Konjunktur *hblyk* zu *hblyn*, wie wir sie bisher vorschlugen, entfällt mit dieser Lösung. Ein Ausruf *hbl hblyk* „wehe, wehe über dich“ bietet syntaktisch und formal keinen Anstoß. Zum Formalen: *hbāl* „wehe“ ist im Syr. im Sg. und Pl. belegt. Und zwar erscheint — dem Vorliegenden genau entsprechend — der Sg. als absolute Form (*hbāl* „wehe!“), der Pl. hingegen bei den Formen mit Suffixen (*hbālai* „wehe über mich!“ usw), vgl. C. Brockelmann, Lex. Syr.² 210b.
- hdd* Subst. M. „Berggipfel“; Sg. St. gen. *hw̄d* Mch. 8. Zur Bedeutung vgl. auch arab. *haddun* „terminus, limes, finis, scopus“.
- hwy* Vgl. *hby* und *hwy*.
- hwsk* P. N. parth. *Xwāsak*; Susa 5.
- hw̄twy* parth. „Herr“; Dura 2; 2.
- hzy* 1. Verb. Pʰal „sehen“; Pf. 1. Sg. m. Suff. 2. Sg. M. *hzytk* Dura 3; Imp. Sg. M. m. Suff. 1. Sg. *hzyyny* Dura 1; Inf. in Präp. *l]m̄hzh* „angesichts“ K̄and. 4. — 2. Subst. F. „Anblick, Bild“; Sg. m. Suff. 2. Sg. M. *hztk* Susa 4.
- hyl* Subst. M. „Heer“; Sg. St. gen. *hyl* Mch. 8.
- hll* Subst. M. „Saft, Essig“; Sg. St. det. (m.-*h* als Affix des St. det.) [oder Sg. m. Suff. 3. Sg. M. od. F.] *hlh* Nisā 5, 1.

- hlk* Subst. F. m. wortbild. Suff. -w „Zuteilung, Glücksanteil, Glück“; Sg. St. det. *hlkw* K̄and. 7.
- hm* siehe *hmr*.
- hmy* Verb. Pe^cal „besichtigen“; Pf. 3. Pl. M. *hmw* Avr. 4.
- hmr* Subst. M. „Wein“; abgekürzt *hm* Nisā 1, 3; 2, 2; 7, 4 (*h̄m*).
- hsy* Adj. „fromm“; Pl. M. St. abs. *hsyn* K̄and. 7.
- hsyprnwg* P. N. **xšāya-farnahvant-* „glänzend unter den Herrschern“, Ζηφαρνούγου (Gen., Mch. Bil. gr. 7); Mch. Bil. 5.
- hsn* Verb. Iṭhap^al „entwöhnt werden“; Pf. 3. Pl. M. *’thhsynn* K̄and. 4; 5.
- hštrp* Titel ap. *xšāθrapāvan-*, σατραπης; Susa 6.
- ṭwb* 1. Adj. „gut“; Sg. M. St. gen. *ṭb* Mch. Bil. 9; Sg. M. St. det. *ṭb’* Bori B. — 2. Subst. F. m. wortbild. Suff. -w „Güte“; Sg. St. gen. *ṭbw* Mch. Bil. 11.
- yḏ* Subst. f. „Hand“; Sg. (oder Pl.) m. Suff. 1. Sg. *yḏy* Mch. 6.
- yḏ^c* Verb. Hap^el „kundtun“; Pf. 3. Pl. M. *hwḏ^cw* P. Dar. 8.
- ywḏmngn* P. N. **yōdmanayān* zu av. *yaod-* „kämpfen“, ἰωδμανγάνου (Gen., Mch. Bil. gr. 4); Mch. Bil. 3.
- ywnt^c* alan. Pl. **yūntā* (Sg. **yūn*) „Jünglinge, Helden“, zu aind. und av. *yuvan-*, *yūn-*; Mch. 11.
- ysp* Verb. Ap^el „hinzufügen“; Pf. 3. Sg. M. *’wsp* K̄and. 8.
- yrh* Subst. M. „Monat“; Sg. St. det. *yrh’* Avr. 1: Zur Verbindung *’yrh’ rwt* vgl. entsprechende Bildungen in den Inschriften aus Hatra: *h(y)’ Snṭrwk* „Leben Sanaṭrūk’s“; *’m’ bḏsmy’* „Mutter des *’bḏsmy’*“; *nṣr’ blgš* „Sieg Vologeses“ u. a. (A. Caquot in: Syria 30 (1953) 238f. Nr. 28, 4f.; 28, 1f.; 33; 34, 7f.).
- yšr* Verb. Hap^el „schicken“; Pf. 1. Sg. *h(w)šrt* (mit *h!*) Dura 1.
- ytr* Verb. Hap^el „vermehrten“ (Jean-Hoftijzer, Dict. des inscr. sém. de l’ouest 113: „être profitable“); Pf. 3. Sg. M. *hwtyr* K̄and. 8; Impf. 3. Sg. M. *yhwtr* K̄and. 8.
- k-* in Konj. *k^cm* „wie wenn“; Dura 3 (?); in Konj. *kzy* „wie“; Mch. 5; 7.
- kbr* Adj. „groß“; Sg. M. St. gen. *kbyr* Mch. Bil. 4.
- kḏ* Konj. „indem, während“; Avr. 3.
- kzy* Konj. „wie“; Mch. 5; 7.

- kyn* I. Adv. „so“; Mçh. 2; 4; 5 (*ky[n]*); 7; 8; II. — 2. Adv. m. Affix *-yt*: *kynyt* „fest, unverrückbar“; Dura 2.
- kl* I. „Gesamtheit, alle“; m. Suff. 3. Pl. M. *klhm* Qand. 2; 2; 4; 7; 8. — 2. Adv. *kl'* „insgesamt“; Avr. 3; 8.
- knm* Adv. „so, ebenso“ (vgl. bibl.-aram. *knm'*?) Qand. 5.
- kry* Subst. M. „Brunnen“; Pl. St. constr. *kry* Mçh. 4.
- krm* Subst. M. „Weinberg“; Sg. St. det. *krm'* Nisā I, I; 2, I; 3, I; 7, 2 (*kr[m']*); Avr. 2; 7; 7.
- krsy* Subst. M. „Sessel, Kline“; Sg. St. det. *krwsy'* T. Sarv. I, I (*krws[y']*); 2, 5; 3, 4; I, 4: *krws'* Fehlschreibung für *krwsy'* (oder Sg. St. abs.).
- ktb* Verb. P^eal „schreiben“; Inf. *mktb* P. Dar. 7.
- kyky* κροικία; Nisā 2, 6.
- l* Präp.; Qand. 2; 3; 4 ([*l*]); 6; 6; 6; 7; 8; P. Dar. 7; Tax. 2; 5; 12; Mçh. 3; 4; 4; 12 (?); Dura I; m. Suff. I. Sg. *ly* Mçh. II; T. Sarv. 3, 2; Susa 4 (oder *zy* zu lesen?); in unabh. Pron. Poss.; m. Suff. I. Sg. *dyly* Mçh. 10; in zsgs. Präp. *lythty* „unterhalb von“; Mçh. 8; in zsgs. Präp. *lkdm* „vor“; Mçh. 5 (*lk[dm]*); 6; 9; II; in Adv. *lt'* „unten“; Mçh. II.
- l'* Neg. „nicht“; Qand. 7; Mçh. Bil. 8; 10.
- lwt* Präp. „bei“; Mçh. 10.
- lythty* zsgs. Präp. „unterhalb von“; Mçh. 8.
- lkh* Adv. „dort“; Mçh. 7; 12; 12.
- lkdm* zsgs. Präp. „vor“; Mçh. 5 (*lk[dm]*); 6; 9; II.
- lt'* Adv. „unten“; Mçh. II.
- m'-mh* I. Pron. Interr.; Mçh. Bil. 7 (oder in Konj. *m' zy*). — 2. Pron. Rel.; Avr. 2; 4. Zu Avr. 2: *'smk mh 'byrškn* wurde bisher als *Asmak-ē Abiriškān* gedeutet gemäß dem Umstand, daß im Parthischen *MH* als Ideogramm für die *Idāfet* erscheint (gegenüber *ZY* im Mittelpersischen). Aber *mh* bereits hier so aufzufassen, ist bedenklich, zumal das Vater-Sohn-Verhältnis immer (in sieben Fällen) mit *bry* ausgedrückt wird. Hinzu kommt, daß *'byrškn* in seiner Form eher an eine von einem P. N. abgeleitete Grundstücksbezeichnung (vgl. Avr. 2: *zwbkn* und Nisā I, 1 f.: [*'rtbnwkn*] *'rthštrkn* sowie das

oben zu *'byrškn* Bemerkte) als an eine Abstammungsbezeichnung denken läßt. Das Natürliche ist, *mh* entsprechend dem gleichen Wort unten Z. 4 *mh mn bwmhwtw* „was Sache des Landherrn ist“, also korrelativisch aufzufassen. Zunächst ist in Z. 2 der zu verkaufende Weinberg doppelt bezeichnet: 1. der *zzbkn* Genannte, 2. der Weinberg des Asmak. Dieser doppelten Bezeichnung entspricht im übrigen ebensolche Z. 7 [*zzbkn*] *krm' smkn krm'*, wo nunmehr aus „Weinberg des Asmak“: „Asmakān, der Weinberg“ geworden ist. Mit *mh* setzt ein Relativsatz ein, dessen Prädikat *plg* ist: „was Abiriškān angeht — gibt es Anteil (vgl. syr. *plg*) an der Quelle“. Sachlich darf man vergleichen: Chron. min. 1, 33, 7f., wo ein Jude erwähnt wird *men kṛitā da šmāh Pallugtā aikā d-metpalgin maiyā da-prāt l-šekyā d-ar'ātā*, und die Altheim-Stiehl, Supplementum Aramaicum 67 genannten Stellen aus den griechischen Avrōmān-Pergamenten.

- m'tbwg* P. N. parth.; Avr. 6.
mdwbr parth. „Mundschenk“; Nisā 1, 5; 2, 5; 4, 2.
mhrdṭ P. N. mp. *Mihrdāt*, ap. *Miḥradāta-*, Μιθριδάτης, Μιθραδάτης; Mch. 1; 2 (*mh*]rdṭ).
mwl Subst. M. „Besitz“; Sg. St. gen. *mwl* Mch. 3; 4; Sg. m. Suff. 1. Sg. *mwl* Mch. 3.
mzyšty' av. **mazištyā* (Akk. Pl.) „Vorfahren“, von *mazišta-*, **mazištya-*; Kānd. 6.
mzr Subst. M. „Krieger“; Sg. St. gen. *mzwr* Mch. 9; Pl. St. gen. *mzwryn* Mch. 6.
my Subst. Pl. M. „Wasser“; St. gen., fälschlich Sg. *my* Mch. 4.
myd' „etwas“; T. Sarv. 3, 2.
myhrdṭ P. N. vgl. *mhrdṭ*; Mch. 6.
myt Verb. Pe'al „sterben“; Part. Act. Sg. M. (statt F.) m. enklit. Pron. Pers. 1. Sg. *m'yty* Mch. Bil. 11.
mytyt O. N. zu av. *maēt-*, *maēdana-*, *maēdanyā-* „Wohnung“ m. Abstraktionssuffix *-yt*; Mch. 3; 7; 10; 12.
mlk 1. Verb. Pe'al „König sein, regieren“; Part. Act. Sg. M. St. gen. *mlyk* (oder Subst. M. „König“; Sg. St. gen.) Mch. 1. — 2. Subst. M. „König“; Sg. St. gen. *mlk* Mch. 1; 1; 2 (*m*]lk); 6; 7; Mch. Bil. 3; 5; 7; Sg. St. det. *mlk'* Kānd. 1;

- 3; Susa 2; 3; Pl. St. abs. (statt det. = gen.?) *mlkyn*
 Susa 1; 3. Zu Susa 1 f. und 3: *mlkyn mlk'* sowie 5 f. *šwš ḥštrp*:
 beide Wendungen zeigen unaramäische Wortstellung, was
 in ihrer Eigenschaft als iranische Titel begründet liegt.
šwš ḥštrp ist einfach aramäische Umschreibung des ira-
 nischen Titels. In *mlkyn mlk'* wurden unter Beibehaltung
 der Stellung die beiden Bestandteile des Titels (*sāhān sāh*)
 ins Aramäische übersetzt.
- mn* Präp.; Qand. 5; Nisā 1, 1; 1, 1 (*m[n]*); 1, 5 (*[mn]*); 2, 1;
 2, 1; 2, 2; 2, 5; 3, 1; 4, 2 (*m[n]*); 7, 1; Avr. 4; 7; Mch. 3;
 Mch. Bil. 10; Dura 1; in zsgs. Präp. *mn b'npy zy* „vor“;
 T. Sarv. 3, 3; in Adv. *mn 'dyn* „seitdem“; Kand. 2.
- mn* Pron. Rel. Indef.; m. enklit. Pron. Pers. 3. Sg. M. *w* <*hw*:
mnw Mch. 4.
- msykyt* O. N., vgl. *mskyt*; Mch. 11.
- mskyt* O. N. Μεσχίθα, Μεστχῆτα; Mch. 13,
- msknyt* O. N.; Mch. 9.
- mr'* 1. Subst. M. „Herr“; Sg. m. Suff. 1. Sg. *mr'y* (Titel) Dura
 1; Sg. m. Suff. 1. Pl. *mr'n* (Titel) Qand. 1; 3; Tax. 9, 12;
 Sg. St. constr. *mr'* Mch. 13. — 2. Subst. F. m. wortbild.
 Suff. -*w* „Herrschaft“; Sg. St. gen. *mrwt* Mch. 3; 4.
- mr'* Subst. M. „Krankheit“; Sg. St. det. *mr'* Qand. 2.
- mt* Subst. M. „Gebiet, Land“ (akk. *mātu*); Sg. St. gen. *mt*
 Mch. 10.
- mtrpr* P. N: parth. *Mihrfarr*, Obl. *mtrprry*, *Mihrfarrē*; Avr. 6.
- ngr* Subst. F. m. wortbild. Suff. -*w* „Zimmermannswerkstatt“;
 Sg. St. det. *ngrwt'* Tax. 3; 4.
- nwdyt* O. N.; Mch. 9.
- nwn* Subst. M. „Fisch“; Pl. St. det. *nwny'* Qand. 4.
- nḥdt* Titel; Mch. 3.
- nykwrh* O. N.; Mch. 10.
- nknyt* O. N.; Mch. 8.
- nsb* Verb. Pe'al „einnehmen“; Part. Act. Sg. M. St. abs. *n'syb*
 T. Sarv. 1, 1; 1, 4; 2, 4; 3, 4.
- npš* Subst. F. „Seele, selbst“; Sg. m. Suff. 3. Sg. M. in *bnpšh*
 „(er) selbst“ Dura 2.

- nšh* Verb. Pe'al „siegen“; Part. Act. Sg. M. St. gen. *nšyh* (oder Adj. „siegreich“; Sg. M. St. gen.) Mch. Bil. 3.
- ntk* Verb. Ap'el „erobern“; Part. Act. Sg. St. gen. *ntk* Mch. 6; 7; 10.
- sygbwš* O. N.; Nisā 1, 6; 2, 1 (*sygbw[š]*).
- synk* P. N. parth.; Avr. 6.
- slk* Verb. Pe'al „hinaufsteigen“; Impf. 3. Sg. M. *yslḵ* Mch. 10.
- s'rpḣyt* P. N. Σηραππειτης (Mch. Bil. gr. 1); Mch. Bil. 1.
- srk* Verb. Ap'el oder Pa'el „angrenzen“; Part. Act. Sg. M. St. gen. *msryk* Mch. 9.
- 'bd* Verb. Pe'al „machen, tun, vollziehen“; Pf. 2. Sg. M. *'bt* (<*'bdt*) Mch. 14; Part. Act. 3. Sg. M. m. enklit. Pf. 3. Sg. M. von *hwy* „sein“ *'byd[w]* (<*'byd hw'*) Mch. Bil. 4; Part. Pass. M. Sg. St. abs. (oder Verb. Pe'il „getan werden“; Pf. 3. Sg. M.) *'byd* Qand. 1.
- 'bd* Verb. Pe'al „verehren“; Impf. 3. Sg. M. *y'bd* T. Sarv. 3, 5.
- 'yn* Subst. M. „Quelle“; Sg. St. abs. (= gen.?) *'yn* Avr. 2.
- 'l* Präp.; Tax. 2; 3; Nisā 1, 4; 2, 3; 4, 1; 6, 2; Dura 1; m. Suff. 3. Sg. M. *'lh* T. Sarv. 3, 5.
- 'll* 1. Verb. Pe'al „eintreten“; Pf. 3. Sg. M. *'l* Mch. 6. — 2. Verb. Hap'el „einführen, einbringen“; Pf. 1. Sg. *hn'lt* Nisā 1, 4; 2, 3; 4, 1; 6, 2.
- 'md* Subst. M. „Säule“; Sg. St. det. *'m[wd]* P. Dar. 7.
- 'nb* Subst. M. „Weintraube“; Pl. St. abs. *'nbyn* Nisā 1, 3 (*'nbyn*); 6, 1.
- 'tr* Subst. M. „Reichtum“; Sg. St. gen. *'tr* Mch. 12.
- pythš* Titel, vgl. *bthš*; Mch. 2; 5 (*pyt[h]š*).
- plg* Verb. Pe'al „Anteil geben“; Part. Act. Sg. M. St. abs. *plg* Avr. 2.
- psk* Verb. Pe'al od. Pa'el „abtrennen, abteilen“; Pf. 3. Pl. M. *pskw* T. Sarv. 3, 1.
- pkd* Verb. Pe'al „erstreben“; Pf. 3. Sg. M. *pkd* Mch. 12.
- prbst* zu av. *pari* + ¹*band-* „binden“: **paribasta-* „ringsgebunden“; Qand. 5; 6 (**pari-bastī* Instr. Sg.).

- prydrš* Titel u. P. N. skr. *priyadarśi*; Kānd. 1; Tax. 9 (*prydr[.]*); 12 (*prydr[.]*).
- prnwš* Subst. M. „Lebensführung“; Sg. St. gen. Mch. Bil. 8.
- prsmn* P. N. *Parsman*, Φαρσαμάνης; Mch. 1; Mch. Bil. 2; 7.
- ptyzbt* av. **pati-zbāta-* „zurückgerufen, widerrufen, verboten“: **patizbātā* (Nom. Pl.); Kānd. 5.
- ptytw* zu av. *paitīta-* „Schuldbegleich, Sühne“: **patīlō* (Nom. Sg.); Kānd. 1.
- ptspk* P. N. parth. *Pātaspak*; Avr. 1; 8.
- synwsnk* P. N.; Nisā 2, 4.
- šlm* Subst. M. „Bild“; Sg. St. det. *šlm* T. Sarv. 1, 1; 3, 1.
- snryt* O. N.; Mch. 9.
- ḵdm* 1. Pröp.; „bei“ Dura 2; in zsgs. Pröp. *lḵdm* „vor“; Mch. 5 (*lḵ[dm]*); 6; 9; 11. — 2. Pröp. m. -*t* „vor“; m. Suff. 3. Sg. M. *ḵdmth* Avr. 4.
- ḵl* Verb. Pe'al „töten“; Pf. 3. Pl. M. (oder Part. Act. Pl. M. St. abs.) *ḵltn* Kānd. 4.
- ḵll* Adj. „jung, jünger“; Sg. M. St. gen. *ḵlyl* Mch. Bil. 2.
- ḵry* Verb. Pe'al „nennen“; Part. Pass. St. abs. *ḵry* Nisā 1, 2; 7, 3; Avr. 2.
- ḵšt* 1. Verb. Hap'el „Gerechtigkeit üben“; Part. Act. Sg. M. St. abs. *mḵḵšt* Kānd. 1. — 2. Subst. M. „Gerechtigkeit“; Sg. St. det. *ḵšyt* Kānd. 1.
- rbb* Subst. M. „Großer, Vorsteher“; Sg. St. constr. im Titel *rb trbš* Mch. Bil. 4; 6. — 2. Subst. M. m. wortbild. Suff. -*n* „Oberster, Herr“; m. Suff. 1. Sg. (Titel) *rb'ny* T. Sarv. 1, 2; 2, 1. — 3. Adj. „groß“; Sg. M. St. gen. *rb* Mch. 1; 1. — 4. Adj. „alt, älter“; Sg. M. St. gen. *rb* Mch. 2.
- rwḿ* 1. Verb. Pe'al „sich erheben“; Part. Act. Sg. M. St. abs. *r'm* Kānd. 3. — 2. Verb. Ettap'al „sich erheben“; Part. Sg. M. St. gen. *mtrym* Mch. 3.
- ršn* P. N. parth. *Rašn*, Obl. *ršny*, *Rašnē*; Avr. 5.
- šg* Adv. *šgy* „in Menge“; Dura 1.
- šym* 1. Verb. Pe'al „beordern“; Imp. Sg. M. *šym* Dura 1 — 2. Verb. P^{cc}il „beordert werden“; Pf. 3. Pl. M. *šymw* P. Dar. 7 (?).

- šrgs* P. N. alan., vgl. osset. *gäs* „Hüter“ und *sär* „Haupt“ oder osset. *cärgäs* „Adler“; Mch. 1; 2; 5; 11; 13.
- šhd* Subst. M. „Zeuge“; Plur. St. abs. *šhdyn* (mit *h*!) Avr. 5.
- šwgrwn* parth. „wie“; Dura 2.
- šwš* O. N. „Susa“; Susa 5.
- šhd* vgl. *šhd*.
- šhr*² alan. **šaxrä*, vgl. mp. *šatr*, np. *šahr* „Stadt“; Mch. 5.
- šyn* Subst. M. „Friede“; Sg. St. gen. Mch. 12; 12.
- šys* Subst. M. „Marmor, Alabaster“; Sg. St. det. *š'ys* T. Sarv. 3. 4.
- šlm* Subst. M. „Heil, Friede“; Sg. St. abs. *šlm* Dura 2.
- šn* Subst. F. „Jahr“; Sg. St. constr. *šnt* Nisä 1, 4; 2, 3 (*š[nt]*); 4, 1; 6, 2; Avr. 1; Sg. St. gen. *šnt* Mch. Bil. 11; Pl. St. abs. *šnn* Kānd. 1.
- špr* Adj. „schön“; Sg. M. St. gen. *špyr* Mch. Bil. 9.
- šrr* Subst. F. „Festigkeit“; Sg. St. abs. *šrrt* Dura 1.
- šty* zu av. *šāiti* (Inf.) „sich freuen“: „Freude“; Kānd. 3.
- tbr* Verb. Pe'al „besiegen, überwinden“; Pf. 3. Pl. M. *tbrw* Mch. 13 (?); vgl. zu *tnr*.
- tbt* O. N.; Mch. 7.
- twb* Adv. „ferner, auch“; Mch. 10.
- tyryn* P. N. parth. *Tirēn*; Avr. 1.
- tyrk* P. N. parth. *Tirak*; Avr. 5.
- tnr* Verb. Pa'al „einheizen, mit Feuer bedrängen“; Pf. 3. Pl. M. *tnrw* Mch. 13 (oder zu lesen *tbrw*? vgl. dort).
- tḫn* Subst. M. „Festung“; Sg. St. gen. *tḫn* Mch. 9; 10.
- trbš* Subst. akk. *tarbašu* (*rbs*) „Hof“, in Titel *rb trbš*; Mch. Bil. 5; 6.
- tr*^c Subst. M. „Tor, Einfallstor“; Sg. St. gen. Mch. 8.
- trš* Adv. m. Adverbialaffix *-yt*: *tryšyt* „in der Tat“; Mch. 5.
- tt* in Adv. *ltt* „unten“; Mch. 11.

EUTYCHIOS' ANNALEN

Daß das spätrömische und insbesondere das oströmische Reich auf der einen Seite, das persische der Sasaniden auf der anderen die beiden Großmächte des ausgehenden Altertums darstellen, bildet die Gegebenheit, von der jede Erfassung des Zeitraumes, der sich von der Krise des 3. nachchristlichen Jahrhunderts bis zum Aufkommen des Islam erstreckt, auszugehen hat. Petrus Patricius hat diese Erkenntnis persischen Unterhändlern in den Mund gelegt, wenn er sie von den beiden Leuchten der Welt sprechen läßt (fr. 13, FHG. 4, 188). Freilich fällt das Wort zu einer Stunde, da König Narseh von Galerius geschlagen, Zelte und Frauen in die Hand des Siegers gefallen sind. Damals wurde der Anspruch, den man auf persischer Seite erhob, soweit herabgestimmt, daß man den Anderen als gleichberechtigt anerkannte. Dies muß umso mehr betont werden, als man sich auf sasanidischer Seite selten zu solchem Geständnis bereit fand, und auf römischer ebensowenig. Immerhin vernimmt man in Chusrō's I. Anōšarvān letztem Jahr, daß bei Friedensverhandlungen von oströmischer Seite verlangt wurde, der Vertrag müsse unter gleicher Ehre für beide Reiche geschlossen werden (Iohann. Ephes. 3, 319, 14f. Brooks). Und daß die Perser sich tatsächlich dieser Forderung gefügt haben (l. c. 25f.).

Gleichwohl hat keines der Geschichtswerke, die von Römern oder Persern verfaßt wurden, sich dazu bereit gefunden, dem Anderen solche Gleichberechtigung zugestehn. Anders ausgedrückt: keiner dieser Geschichtsschreiber hat sich veranlaßt gefühlt, die Geschichte beider Mächte in synchronistischer Darstellung vorzulegen. Vielmehr bediente man sich beiderseits der Fiktion, man sei jeweils Maß und Mitte der Oikumene, und erwähnte den Anderen nur insoweit, als es um der eignen Geschichte willen unerläßlich war. Auch jene Autoren, die Persisches in vergleichsweiser Fülle bringen, Prokopios und Agathias, haben diese Beschränkung nie überwunden, und vom sasanidischen Königsbuch wird man dergleichen schon gar nicht erwarten. Allein die syrischen Geschichtsschreiber der Zeit lassen durchblicken, wie es in Wirklichkeit stand. Aber zu großer und durch-

gehender Geschichtsbetrachtung hat sich auch da keiner erhoben: in kirchlichen Angelegenheiten und in dem vielfältigen, größeren und kleineren Geschehen eines Grenzlandes erschöpfte sich die Teilnahme.

Gleichwohl gibt es einen Geschichtsschreiber, der unternommen hat, was man längst hätte unternehmen müssen. Freilich machte er sich erst ans Werk, als die Herrschaft der Sasaniden vergangen war, das Nebeneinander beider Mächte nicht mehr bestand. Gemeint ist Eutychios oder Sa'īd b. Baṭriḳ, melkitischer Patriarch Alexandreias, dessen Lebenszeit zur Hauptsache unter die Ṭulūniden fällt, wenn er diese auch überlebt hat (gest. 940). Seine arabisch geschriebenen Annalen bilden in ihrem späteren Teil den einzigen Versuch, von den man weiß, daß er römische und sasanidische Geschichte synchronistisch berichtete. Der Versuch leidet, wie sich zeigen läßt, an vielem und allzu vielem, was mißraten ist. Dennoch bleibt er von einzigartiger Bedeutung, und diese rechtfertigt, daß ihm eine einläßliche Betrachtung gewidmet wird.

I

Den Ausgangspunkt mag die Stelle 1, 365, 7—366, 1 Pocock bilden, die von Commodus' Regierungsantritt nach Marcus' Tod berichtet. Hier liegt insofern ein Irrtum vor, als Commodus schon zu Marcus' Lebzeiten, am 17. II. 176, Augustus wurde; das wird fürs Folgende wichtig sein. Bei dieser Gelegenheit werden zwei Zitate aus Galenos angeführt. Zunächst habe dieser, *fi fihristi kutubihī*, sich als Commodus' Erzieher bezeichnet. Gemeint ist περὶ τῶν ἰδίῳ βιβλίων 19, 9 c. 39 Anfang, wo Galenos davon berichtet, daß er für die Gesundheit des jungen Commodus zu sorgen hatte¹. Eutychios' Angabe ist also nicht genau, geht aber auf gute Unterrichtung zurück. Es folgt ein zweites Bruchstück, diesmal dem ersten Buch *min al-kitābi l-ma'rūfi bi-kitābi ahlāki n-nafs*, also dem ersten der vier Bücher περὶ ἡθῶν entstammend. Diese sind verloren, werden aber in Galenos' eigenem Schriftenverzeichnis erwähnt (19, 45 c. 13). Schon 1883 konnte A. Müller² Kenntnis der gleichen Stelle im etwa 987 abgefaßten Fihrist en-Nadīm's (289, 1 f. Flügel) und in Ibn Abī Uṣaībi'a's Geschichte der Ärzte (1, 76, 19 f. Müller)³ nachweisen. Letzte wurde 1269—70 verfaßt und geht an dieser

¹ Weiteres bei R. Walzer, Galen on Jews and Christians (1949) 9.

² In: Hermes 18, 623 f.

³ Über die wechselreiche Geschichte dieser Ausgabe berichtet J. Fück, Die arabischen Studien in Europa (1955) 237 f.

Stelle auf das Werk des Syrers 'Ubaidallāh, Gabriel's Sohn, zurück. Gegenüber beiden Anführungen ist die unsere älter, und dies gibt ihr den Rang. A. Müller hat sie gleichwohl übersehen, und erst G. Levi Della Vida⁴ hat jüngst auf ihre Bedeutung hingewiesen.

Der Fihrist zitiert zu Anfang seines Galenos-Abschnittes, wie folgt: *fī l-makālāti l-arwalati min kitābihi fī l-ahlāk* (288, 25f. F.). Galenos' genanntes Werk lag mit seinen vier Büchern in arabischer Übersetzung vor (291, 7 F.)⁵. Es wird von einem Ereignis berichtet, das in Alexanders 514. Jahr sich abspielte. Man vernimmt ganz allgemein von solchen, die damals sich weigerten, ihre Herren zu verraten.

Mitteilsamer ist Ibn Abī Uṣāibi'a. Zwar nennt er nicht die Buchzahl, sagt aber, daß es sich um Sklaven gehandelt habe. Sie hätten sich in einer Weise bewährt, wie es Freie nicht getan, und dies sei geschehen beim Tode des *frwbws*, im 9. Jahr des Kaisers Commodus und 516. Alexanders, unter dem Wezirat der *m'frws* und *'brwrs*. Müller hat unter Zustimmung Th. Mommsens⁶ im ersten Namen Perennis, im zweiten und dritten die Konsuln des Jahres 185 Maternus und Bradua erkannt. Er sah auch, daß bei Zugrundelegung von Commodus' Mitkaisertum man unter dessen 9. Regierungsjahr durchaus 185 verstehen könne.

Unklar blieb das Jahr Alexanders. Wenn man vom 1. Nisān 311 v. Chr. ausgeht (Regierungsantritt Diokletians im 595. Jahr Alexanders: 1, 401, 19f. P.), ergibt sich weder bei 514 noch bei 516 das Richtige. Bei diesem negativen Ergebnis bleibt es auch angesichts anderer Ausgangspunkte, obwohl Eutybios 516 bestätigt. Denn weder, wenn man Alexanders Regierungsantritt 336 (vgl. 1, 268, 3f. P.) nimmt, noch wenn man 1, 310, 3f. P. folgend, Alexander 319 Jahre vor Christi Geburt ansetzen wollte, ergibt sich eine befriedigende Rechnung.

Im Übrigen spricht Eutybios davon, daß es zwei Sklaven waren, die standhaft blieben; daß sie ausgepeitscht wurden, als man Perennis (Cheikho's Ausgabe 1, 105, 14 gibt richtig *brns*) noch suchte (nicht, als er bereits tot war), und daß jene sich weigerten, den Aufenthaltsort ihres Herrn zu nennen. Hier bietet Eutybios die bessere Überlieferung; auch bestätigt er Commodus' 9. Jahr, will sagen: von seiner Mitkaiserschaft, nicht von der Alleinherrschaft ab gerechnet. Es kann kaum daran gezweifelt werden, daß nicht

⁴ In: Journ. Amer. Orient. Soc. 69 (1950), 186f.

⁵ Die arabische Übersetzung, ed. P. Kraus (1939), war uns nicht zugänglich.

⁶ a. O. 625f.

nur die älteste Erwähnung der Galenos-Stelle, sondern auch ein unmittelbares Zitat vorliegt.

Dies bestätigt der Umstand, daß zwar im Galenos-Bruchstück Commodus' Regierung von 176 gerechnet wird, aber die chronographische Quelle, die bei Eutychos fortlaufend benutzt ist, die Regierungsjahre von 180 ab zählt.

Demnach: 8. Jahr: Zephyrinus, Patriarch Roms 1, 366, 2f. P.

5. Jahr: Serapion, Patriarch Antiocheia's 1, 366, 4f. P.

1. Jahr: Symmachus, Bischof Jerusalem's 1, 366, 6f. P.

3. Jahr: Gabianus, Bischof Jerusalem's 1, 366, 7f. P.

6. Jahr: Iulianus, Bischof Jerusalem's 1, 366, 9f.

11. Jahr: Elias, Bischof Jerusalem's 1, 366, 11f. P.

Mit anderen Worten: Eutychos hat die Galenos-Zitate in den Text des ihm vorliegenden Chronographen selbst eingelegt. Bei ihm, der sich ausdrücklich als Arzt bezeichnet (1, 6, 1f.; 2, 473, 1 P.), darf man die Kenntnis des griechischen Autors voraussetzen. Im 10. Jahrhundert lag demnach die verlorene Schrift Galenos' in griechischer oder, was wahrscheinlicher sein dürfte (1, 265, 8 begegnet Ḥunain b. Ishāk), in arabischer Fassung noch vor. Ein arabischer Auszug wurde von P. Kraus gefunden⁷. Die Rechnung nach Alexanders Ära ist, wie schon die Fehlerhaftigkeit zeigt, Eutychos' Zutat, und wenn der Fihrist und Ibn Abi Uṣaibi'a sie genau oder ungenau bringen, so legt dies die Vermutung nahe, daß sie beide — mittelbar oder unmittelbar — auf Eutychos' Angabe zurückgehen.

In Commodus' 10. Jahr, demnach von 180 ab gerechnet, setzt Eutychos auch Ardašēr's I. Erhebung (1, 366, 12f. P.). Diese Fehlrechnung, deren Anlaß unbekannt ist, hat sich weithin in Eutychos' chronologischem System (soweit man von solchem sprechen kann) ausgewirkt. Fast immer liegt die Fehlerdifferenz zwischen dreißig und vierzig Jahren:

1, 373, 4f. P.: Septimius Severus wird im 4. Jahr Ardašēr's I. Kaiser;
1, 374, 14f. P.: Šāpūr I. besteigt im 12. Jahr Septimius Severus' den Thron;
1, 377, 6f. P.: Caracalla's Partherkrieg fällt ins 11. Jahr Šāpūr's I. (beg. 20. 9. 249);

1, 378, 6f. P.: Regierungsantritt Elagabals (16. 5. 218) im 14. Jahr Šāpūr's I. (beg. 19. 9. 252);

1, 382, 6f. P.: Regierungsantritt Severus Alexanders (6. oder 11. 3. 220)⁸; und 17. Jahr Šāpūr's I. (beg. 18. 9. 256);

⁷ Kitāb al-aḥlāk li-Ġālinūs (Kairo 1939); G. Levi Della Vida, a. O. 186f.

⁸ S. W. Enßlin in: CAH. 12, 57.

- I, 382, 19f. P.: Regierungsantritt Maximinus Thrax' (Mitte März 235) und 30. Jahr Šāpūr's I. (beg. 18. 9. 268);
 I, 385, 19f. P.: 3. Jahr Maximinus Thrax' (ab März 237) und Regierungsantritt Bahrām's I. (14. 9. 272);
 I, 386, 17f. P.: 3. Jahr Bahrām's II. (beg. 13. 9. 278) und Gordianus' III. Tod (244);
 I, 394, 14f. P.: 5. Jahr Gallienus' (Sept. 253 beginnt die Mitherrschaft; 260 die Alleinherrschaft) und Tod Bahrām's II., Regierungsantritt Bahrām's III. (9. 9. 293);
 I, 401, 12f. P.: Carus' Regierungsantritt (Frühherbst 282) und 9. Jahr Šāpūr's II. (beg. 3. 9. 317).

Auch die chronologische Übersicht I, 401, 16f. P. ist, mindestens zum Teil, falsch. Von der Zerstörung Jerusalems bis zum Regierungsantritt Diokletians sind 206 Jahre gerechnet. Richtig ist indessen, daß dieser Kaiser im 595. Jahr Alexanders (vom 1. Nisan 311 v. Chr. gerechnet) zur Regierung gekommen ist. Die Jahresdifferenz, die mit Ardašēr's I. Erhebung begonnen hatte, hält sich auch danach:

- I, 426, 8f. P.: Regierungsantritt Konstantin's und 41. Jahr Šāpūr's II. (beg. 26. 8. 349);
 I, 473, 9f. P.: 1. Jahr Konstantins, Sohnes Konstantin's (Constans', dessen 24 Regierungsjahre I, 481, 15f. begegnen) und Regierungsantritt Ardašēr's II. (19. 8. 379);
 I, 473, 8f. P.: Šāpūr's III. Regierungsantritt (18. 8. 383) und 5. Jahr Konstantin's, Sohnes Konstantin's (Constans');
 I, 481, 17f. P.: Iulians Regierungsantritt und Šāpūr's III. 21. Jahr;
 I, 486, 7f. P.: Iovianus' Regierungsantritt (*ywly'nws* codd.; Cheikho I, 138, 13) und Šāpūr's III. 21. Jahr;
 I, 486, 11f. P.: Valens' Regierungsantritt und Šāpūr's III. 24. Jahr;
 I, 509, 3f. P.: Regierungsantritt Theodosius des Großen und Šāpūr's III. 42. Jahr.

Zu den letzten Angaben ist zu bemerken, daß Šāpūr, Šāpūr's Sohn, also III., von 383 bis 388 regierte, demnach weder ein 21. und 24. noch 42. Jahr in Betracht kommen. Rechnet man nach Šāpūr II., dessen lange Regierungszeit sich eher eignet, so begänne sein 21. Jahr mit dem 31. 8. 329, das 24. mit dem 30. 8. 332 und das 42. mit dem 26. 8. 350. Nichts zeigt deutlicher, wie sehr Eutybios' Rechnung in die Irre geht. Um so erstaunlicher ist, daß I,

537, 11 f. P. und 15 f. das Richtige begegnet. Šāpūr's III. Tod fällt ins 10. Jahr Theodosios' I. 388 und Arcadius' Regierungsantritt 395 ins 7. Jahr Bahrām's IV. (beg. 15. 8. 394).

Doch kaum gewonnen, verschwindet die richtige Datierung erneut. Die Differenz bleibt fortan freilich gering. Man nehme 1, 549, 14 f. P.: Theodosius' II. Regierungsantritt 408 fällt in Yazdgard's I. 11. Jahr (beg. 11. 8. 409). Oder 2, 82, 2 f. P.: Bahrām's V. Regierungsantritt (8. 8. 420) fällt ins 12. Jahr Theodosios' II.; 2, 101, 11 f. P.: das 6. Jahr Marcianus' wird dem Regierungsantritt Pērōz' (30. 7. 457) gleichgesetzt; 2, 126, 14 f. P.: Balāš' Tod 488 ist auf Zenon's 10. Jahr verlegt. Immer geht es um den Unterschied eines Jahres. Er gilt auch für 2, 148, 5 f. P.: Iustinus' Regierungsantritt und 32. Jahr Kavāδ's I. (beg. 15. 7. 519); 2, 151, 12 f. P.: Iustinus' Tod und 41. Jahr Kavāδ's (beg. 12. 7. 528); 2, 178, 5 f. P.: Chusrō's I. Anōšarvān Regierungsantritt (12. 7. 531) und 4. Jahr Iustinians. Wenn die Eroberung Antiocheias 540 ins 9. Jahr des gleichen Sasaniden (beg. 10. 7. 539) gesetzt ist (2, 181, 15 f. P.), so stimmt die Rechnung wenigstens ungefähr; falsch ist erst die Datierung in Iustinians 12. Jahr.

Dann setzen erneut Unstimmigkeiten etwas größeren Ausmaßes ein: 2, 190, 1 f. P.: Tiberius' II. Regierungsantritt und 3. Jahr Hormizd's IV. (beg. 29. 6. 580);

2, 190, 8 f. P.: Maurikios' Regierungsantritt und 7. Jahr Hormizd's IV. (beg. 28. 6. 584);

2, 206, 7 f. P.: Chusrō's II. Aβarvēz Regierungsantritt (27. 6. 590) und Maurikios' 7. Jahr;

2, 210, 2 f. P.: Phokas' Regierungsantritt mit dem 15. Jahr Chusrō's II. Aβarvēz (beg. 23. 6. 604);

2, 225, 14 f. P.: Herakleios' Regierungsantritt und 23. Jahr Chusrō's II. Aβarvēz (beg. 21. 6. 612).

Miβraten ist schließlich die Gleichsetzung der Hiğra mit Herakleios' 1. Jahr, mit 338 Jahren nach Diokletians Regierungsantritt und 614 Jahren n. Chr. (2, 226, 2 f. P.). Hier stimmt allein die Gleichung mit dem 933. Jahr Alexanders.

2

Was bisher besprochen wurde, bezieht sich ausschließlich auf das chronologische Gerüst, dessen sich Eutychios bedient. Dieses Gerüst war vorgegeben, sei es, daß ihm ein chronographisches Werk vorlag, das er übersetzte

und redigierte, sei es, daß er sich selbst dieses Gerüst aus verschiedenen Vorlagen gezimert hat. Die chronologischen Fehler, die festgestellt wurden, gingen im ersten Fall auf die fertige Vorlage zurück, fielen also Eutychios nicht zur Last. Im zweiten Fall hätten sie sich beim Zusammenfügen verschiedener Vorlagen eingestellt, wären dann möglicherweise auf Eutychios' Rechnung zu setzen. Keinesfalls dürfen die Fehler auf das sasanidische Königsbuch zurückgeführt werden. Es wird sich noch zeigen, daß dieses andere Regierungsdaten gab, zumindest bei bestimmten Herrschern. Hier genüge die einfache Tatsache, daß sämtliche Angaben über die Regierungsdauer sasanidischer Könige mit solchen römischer oder oströmischer Kaiser verknüpft sind. Derart, daß gesagt wird, der Sasanide habe seine Regierung in einem bestimmten Jahr eines Kaisers begonnen und beendet, oder aber, daß die Regierung eines solchen nach den Jahren eines Sasaniden angegeben ist. Für beide Verfahren sind zuvor Beispiele angeführt worden.

Ohne irgendeine genauere Bestimmung vorwegnehmen zu wollen, wird das chronologische Gerüst — aus einer Vorlage bestehend oder aus mehreren zusammengearbeitet — hinfort als Eutychios' Chronograph bezeichnet. Es hatte sich zuvor gezeigt, daß in ihn Angaben aus anderer Quelle eingelegt sind. Es sei an die Galenos-Bruchstücke erinnert, von denen sich nachweisen ließ, daß Eutychios sie dem griechischen Original oder einer arabischen Übersetzung entnommen hatte. Zumindest beim zweiten Bruchstück kennzeichnete die abweichende Art der Datierung das aus Galenos stammende Gut als nachträgliche Einfügung. Bei der Geschichte der Sasaniden lassen sich auf gleichem Weg weitere Einlagen ermitteln, die diesmal dem Königsbuch entstammen. Genauer gesagt: einer seiner arabischen Übersetzungen, die mit der von Ibn Kūtaiba benutzten weitgehend übereinstimmt. Dies hatte bereits Th. Nöldeke¹ erkannt, wenn man auch seinem Hinweis auf Eutychios selten Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Die Bestätigung dafür, daß tatsächlich das Königsbuch zugrunde liegt, ergibt sich bereits bei der Geschichte Ardašēr's I. Jene Briefe, die der König schreibt, um sein Thronrecht nachzuweisen (I, 367, 15f. P.), kehren bei Ṭabarī, aber auch sonst wieder (oben I, 261f.). Dasselbe gilt für Ardašēr's Städtegründungen (I, 374, 6f. P.), die wenn auch nicht nach den Einzelheiten, so doch der Sache nach auch bei Ṭabarī angeführt sind (I, 820, 8f.). Ein dritter Fall ist die Eroberung Hatra's (I, 369, 6f. P.), die indessen Ṭa-

¹ Übers. XIX; XXI.

barī gegenüber (ann. 1, 827,6f.) eigne Züge aufweist. Wieder hat Nöldeke das Richtige gesehen².

Eutychios spricht von der Stadt des Gottes Saturnus (*zuḥal* 1, 369, 8 P.; vgl. oben 2, 40; 3, 292), die gegenüber von Maskin gelegen sei³, *wa-tusammā l-ḥiṣn*. So schreibt noch Cheikho 1, 106, 11, und doch sollte klar sein; daß in der „Burg“ Hatra's Name steckt. Also: *wa-tusammā l-ḥaḍr* (vgl. Ṭabarī 1, 827, 6 uam.), wobei daran zu erinnern ist, daß in der mittelpersischen Buchschrift *n* und *r* ähnliche Zeichen sind. Die Eroberung Hatra's ist damit Ardašēr I. zugewiesen, aber die Erzählung des Vorgangs ist eine Variante dessen, was bei Ṭabarī dem zweiten Sasaniden, also Šāpūr I. gehört (1, 829, 3f.). Dieser Unterschied ist bemerkt worden. Was aber übersehen wurde, ist, daß auch Ṭabarī eine Variante kennt, die die Eroberung Hatra's nicht Šāpūr I., sondern Ardašēr I. zuwies.

Eutychios schildert, wie Ardašēr seine Briefe schrieb, darin er seine Rechte darlegte. Die meisten Herrscher, denen die Schreiben zugehen, fügen sich. Erst der König des Sawād, gemeint ist der Hatra's, leistet ihm Widerstand. Entsprechend Ṭabarī, der zwar die Briefe an etwas späterer Stelle anführt (1, 820, 13f.), aber sonst die gleiche Reihenfolge wählt. Die Könige der Kūšān, von Ṭūrān und Mukrān erklären ihre Unterwürfigkeit (1, 819, 15f.). Dann geht es weiter: „Danach begab sich Ardašēr von Gōr nach Baḥrain und belagerte dessen König Sanaṭrūḳ, bis daß er sich in der äußersten Not von der Mauer der Festung hinabstürzte und starb“ (1, 820, 1f.). Sanaṭrūḳ ist, was Nöldeke nicht wußte, man heute aber weiß, der König Haṭras gewesen. Sein Name erscheint auf den dortigen Inschriften als *snṭrwḳ mlk*⁴; Guidi's syrische Chronik spricht von *ḥaṭrē d-sanatrūg* (Chron. min. 1, 35, 18f.), und bei Ṭabarī begegnet er in der Erzählung von der Eroberung der Stadt als *as-sāṭirūn* (1, 827, 7 uam.). Also war Sanaṭrūḳ kein König von Baḥrain, und die richtige Ortsangabe ist durch Haplographie verloren gegangen: *ṭumma tawaḡḡaha ardašīru min ḡōra ilā l-baḥrain*, *⟨ja-l-ḥaḍr^{4a}⟩*, *ja-ḥāšara sanatrūka malikahā*.

Das Ergebnis zeitigt eine weitere Folgerung. Wenn Eutychios und die erste Überlieferung Ṭabarī's in Ardašēr I. den Eroberer der Stadt

² Übers. 34; 35 Anm. 3.

³ Th. Nöldeke, Übers. 34 Anm.

⁴ A. Caquot in: Syria 30 (1953), 241 f. Nr. 28; 36; 37; A. Maricq, ebenda 32 (1956), 273 f.

^{4a} Zu solchem Gebrauch von *ja*- H. Reckendorf, Arabische Syntax (1921) 319 f. § 164, 7.

sehen⁵, Ṭabarī's zweite Überlieferung und andere aber in Šāpūr I., so könnte das Ereignis unter das gemeinsame Regiment des Vaters und Sohnes (Ṭabarī I, 820, 4)⁶ fallen⁷. Ardašēr starb erst 241⁸, und Šāpūr's Krönung fiel auf den 12. 4. 240⁹, so daß dessen erstes Jahr mit dem 23. 9. 239 begann¹⁰. Dann dürfte Hatra in der dazwischenliegenden Zeit, also 240/1 erobert worden sein. Anders gewendet: das Ereignis fällt in Ardašēr's letzte Zeit und nicht in seine Anfänge, wie es nach Eutybios' Darstellung scheinen könnte. Es zeigt sich deutlich, daß die Einlage aus dem Königsbuch in den Chronographen nachträglich erfolgt ist. Sie hätte nicht an ihrem jetzigen Platz, sondern kurz vor der Erwähnung von Ardašēr's Tod (I, 374, 12f.P.) eingeordnet werden müssen.

Das Ergebnis bestätigt sich, wenn man nunmehr die Geschichte Bahrām Šōbīn's betrachtet.

(2, 201, 7 P.; I, 213, 8f. Ch.) „Während er sich derart aufführte (gemeint sind Hormizd's IV. grausame Maßnahmen gegen den Militäradel), zog der Chāqān gegen ihn (Hormizd) mit zahlreichen Truppen. Hormizd sandte gegen sie (den Chāqān usw.) einen Mann namens Bahrām, Bahrām's Sohn, und er ist jener, der Šōbīn (*šwnyr* edd.) hieß, mit 12000 Mann vom Heer. Bahrām Šōbīn tötete den Chāqān und vernichtete dessen Heer. Als Bahrām seinen Auftrag hinsichtlich des Chāqān erledigt hatte, rief er sich ins Gedächtnis, was Hormizd sich an Härten und an Heftigkeit seines Verhaltens, an schlechter Meinung gegenüber seinen Befehlshabern und seinen Truppen hatte zuschulden kommen lassen, und fürchtete sich, zu ihm zurückzukehren. Da erhob sich Šōbīn, als er in Chorāsān war, und leistete ihm (Hormizd) keinen Gehorsam mehr. Auch die Truppen, die im 'Irāq lagen, standen gegen Hormizd auf, nachdem sie sein schlechtes Regiment (*tadbīr*) gesehen hatten. Sie beraubten ihn seiner Herrschaft, fürchteten sich indessen, ihn zu töten. Hormizd hatte einen Sohn namens Chusrō, der fern von ihm in Ādurbaiyān war. Als dieser die Nachricht über seinen Vater erhielt, machte er sich zu ihm auf mit seinen Genossen, (I, 202, 1 P.), um ihm zu helfen. Als er es aber nicht vermochte, da wandte er sich flüchtig nach Rom (dem ost-

⁵ Th. Nöldeke, Übers. 34 Anm.

⁶ Ebenda 19 Anm. 1; R. Göbl bei Altheim-Stiehl, Ein asiatischer Staat I (1954), 102f.

⁷ A. Christensen in: CAH. 12 (1939), 130.

⁸ Th. Nöldeke, Übers. 412.

⁹ W. B. Henning in: Asia Maior N. S. 6 (1957), 116f.

¹⁰ Altheim-Stiehl, Philologia sacra (1958) 79f.

römischen Reich), um Hilfe bei Kaiser Maurikios zu suchen, indem er ihn bat, mit ihm ein Heer zu seiner Unterstützung zu schicken. Bei ihm waren acht seiner Gefährten, dazu Bindōē (*nbdy* edd.) und Bisṭām (*nsṭm* edd.), seine beiden Onkel von Mutterseite. Als diese unterwegs miteinander Rats über ihre Angelegenheiten pflogen, Chusrō aber dessen inward, sagte er zu ihnen: ‚Laßt mich wissen, worüber ihr sprecht!‘ Sie sagten ihm: ‚Wir meinen, du solltest nicht aus diesem Lande gehen, ohne daß wir zuvor Hormizd töten. Denn wir wollen nicht, daß wir zu Maurikios, dem Kaiser der Römer, gehen, dann sich Hormizd auf den Weg macht und an Kaiser Maurikios schreibt (*fa-yaktuba* Cheikho), daß wir ihn (Hormizd) verlassen haben, und er (der Kaiser) uns etwas zufügt, was wir nicht wünschen.‘ Sie (Bindōē und Bisṭām) kehrten zu Hormizd zurück und töteten ihn. Dann kamen sie wieder zu Chusrō und zogen mit ihm, bis sie in einem Kloster, (das) am Wege (*lag*), abstiegen (*fa-nazalū fihi* del. et *bātū fihi* corr. Cheikho) und dort übernachteten. Als es Morgen war (I, 214, 1 Ch.), da holten sie Reiter ein, die Bahrām Šōbīn ausgesandt hatte (*ilaihim* falso add. P.), um sie zu suchen. Als sie (Chusrō und seine Gefährten) die Reiter erblickten, hielten sie (ihren) Tod für gewiß. Bindōē sagte zu ihnen (*lahum*: Cheikho): ‚Geht voran und laßt mich zurück. Ich werde genügend Vorsorge für euch treffen.‘ Sie bestiegen ihre Reittiere und machten sich auf den Weg. Bindōē befahl dem Pförtner des Klosters, das Tor zu schließen. Die Reiter näherten sich, bis sie das Kloster umstellten. Da stieg Bindōē hinauf (auf das Dach) und sagte zu ihnen: ‚Chusrō sagt euch, daß wir in eurer Hand sind (I, 205, 1 P.). Wenn es euch gut scheint, uns am Ort zu lassen den Rest dieses unseres Tages, dann tut es!‘ Sie gestatteten es ihm, und als Nacht war, stieg Bindōē wieder hinauf, stand über ihnen und sagte zu ihnen: ‚Chusrō sagt euch: ich bin euch zu Dank verpflichtet, und wenn es euch gut scheint, uns noch einen Aufschub zu gewähren (*tumahhilūnā* oder *tumhilūnā*) für das Dunkel (oder: für den Rest) dieser unserer Nacht bis zum Morgen, (ist es gut). Wir werden (dann) zu euch herauskommen und uns mit euch auf den Weg machen.‘ Da stimmten sie ihm darin (wiederum) zu, und Bindōē hörte nicht auf, mit ihnen in gleicher Weise zu verfahren, bis er wußte, daß Chusrō und seine Gefährten weit vorangekommen und in ein entferntes Land gelangt waren. Dann aber unterrichtete Bindōē die (gegnerische) Truppe über ihre (wirkliche) Lage und erklärte sie ihnen. Da fesselten sie Bindōē, zogen mit ihm zu Bahrām und erzählten ihre Geschichte. Dieser bewunderte ihn (Bindōē) sehr und befahl, ihn gefangen zu halten bei einem sei-

ner (Bahrām's) Schwäger, der Bahrām, Sohn des Siyāwuxš (*siyāwuxš* Cheikho 1, 214, 11) hieß. Er (Bindōē) machte sich daran, den erwähnten Bahrām (b. Siyāwuxš) zum Gehorsam gegenüber Chusrō zu bewegen und ihn Šōbīn abspenstig zu machen, indem er ihm sagte: ‚Ich meine in deinem Interesse, du solltest einen Weg finden, Šōbīn zu töten und dich dadurch eines hohen Ranges seitens Chusrō's als würdig zu erweisen.‘ Er hörte nicht auf, Boten auf Boten an ihn zu senden, bis er ihn sich geneigt machte und dieser sich der Aufgabe unterzog, Šōbīn zu töten. Aber Šōbīn bemerkte es und befahl, jenen zu töten. Darauf floh Bindōē, und nicht bekam er (Šōbīn) ihn in seine Gewalt. Als (1, 206, 1 P.) Chusrō zu Maurikios, dem Kaiser Roms, gekommen war, nahm ihn dieser aufs Beste auf und schickte mit ihm ein großes Heer, das ihm helfen sollte. Chusrō rückte zusammen mit denen, die ihm Maurikios an römischen Truppen (*al-ğunūd*: Cheikho 1, 214, 17) zugesandt hatte, auf dem Weg nach Armenien vor, bis er in Āđurbaiyān halt machte. Da zog Bahrām Šōbīn ihm entgegen, bis er in Āđurbaiyān auf ihn stieß. Beide kämpften einen heftigen Kampf, und Bahrām Šōbīn wurde in die Flucht geschlagen (und floh), bis er zu den Türken kam. Aber Chusrō ruhte nicht, ihm nachzustellen, bis er ihn dort tötete. . . . Als Chusrō im sicheren Besitz seines Königiums war, sandte er Kaiser Maurikios dessen Heer zurück und wies ihnen (den Feldzugsteilnehmern von römischer Seite) Reisegeschenke und Belohnungen zu von dem Besten, was einer seinesgleichen solchen ihresgleichen zukommen läßt. Er schrieb an Kaiser Maurikios und bat um die Hand seiner Tochter, Maria mit Namen. Da schrieb ihm Kaiser Maurikios zurück: ‚Siehe, es ist mir nicht gestattet (*lā yağūzu lī* corr. Cheikho; *mā yağūzu* codd.), (1, 215, 1 Ch.), daß ich dir meine Tochter zur Frau gebe, es sei denn, du würdest Christ.‘ (Es folgt ein ungeschichtlicher Bericht christlichen Ursprungs, wonach Chusrō sich dieser Forderung gefügt habe, auf den heftigen Widerstand seiner Großen gestoßen sei, aber zuletzt doch die Hochzeit als Christ gefeiert habe) . . . (1, 209, 9 P.; 1, 215, 7 Ch.). Aβarvēz Chusrō (sic) nahm sich diejenigen vor, die seinen Vater getötet hatten, und tötete sie, und zwar tötete er Bindōē und Bisām, seine beiden Onkel (*hālaihi* corr. Cheikho) von Mutterseite.“

Über die Form Šōbīn vgl. Th. Nöldeke, Übers. 474 Anm. 1. — Über *wa explicativum* (1, 209, 10 P.; 1, 215, 8 Ch.) vgl. H. Reckendorf, Arabische Syntax (1921) 324 § 165, 9.

Der bei Eutychios gegebene Auszug, von ihm selbst oder wahrscheinlich bereits von einem der arabischen Übersetzer des Königsbuches verfaßt, gibt

in allem Wesentlichen die bei Dinawarī vorliegende ursprüngliche Fassung (Altheim-Stiehl, Ein asiatischer Staat 1 (1954), 206f.; oben 4, 234f.). Das beweist der Beiname *Čōbīn* (*Šōbīn*), der Bahrām als den „Besitzer des Poloschlägers“ (richtige Lesung: *Čōβēγān*) bezeichnete (oben 2, 34). Dementsprechend erkennt denn auch Bahrām Čōbīn den Anschlag seines Schwagers, was Dinawarī zufolge mittels eines solchen Poloschlägers geschah. Von den sittlichen Konflikten und der tragischen Stimmung, die Dinawarī's Fassung erfüllen, hat dieser Auszug freilich nichts bewahrt. Dinawarī (gest. 895/6) war ein älterer Zeitgenosse unseres Eutychos, und angesichts der Tatsache, daß dieser sonst keinerlei Benutzung jenes Autors erkennen läßt, möchte man eher annehmen, daß beide Fassungen auf die ihnen vorausgehende Übersetzung Ğabala's b. Sālim, des Schreibers Hišām's b. al-Kalbī (Altheim-Stiehl, a. O. 206; oben 4,234), zurückgingen.

Auch am vorliegenden Stück erweist sich, daß der Auszug aus dem Roman Bahrām Čōbīn's von Eutychos in den ihm vorliegenden Chronographen eingelegt wurde. Die Regierungszeit Hormizd's IV. war bereits 1, 189, 18f. P. und im Folgenden (1, 190, 3; 9 P.) angegeben worden. Erst in längerem Abstand folgt die Geschichte von Bahrām Čōbīn. In diese ist Chusrō Anōšarvān's 39jährige Regierungszeit eingefügt (1, 206, 7f. P.), deren Beginn auf Maurikios' siebentes Jahr gesetzt wird. Das zweite ist unrichtig, beweist aber bei der allgemeinen Fehlerhaftigkeit der Synchronismen nichts. Um so mehr besagt die Angabe der Regierungsdauer, die nur dann zutrifft, wenn man annimmt, daß diese mit dem 27. 6. 590, nicht aber, wie der Zusammenhang bei Eutychos nahelegt, nach der Niederwerfung von Bahrām's Usurpation erfolgt ist. Hier ist die Angabe des Chronographen unrichtig und darum störend mitten in die Geschichte Bahrām Čōbīn's eingefügt worden.

3

Zwei Berichte zur Geschichte der Hephthaliten mögen folgen, beide dem Königsbuch entnommen. Der erste bezieht sich auf Bahrām V. Gōr und seinen Krieg gegen das nordöstliche Nachbarvolk:

(2, 82, 7 P.) „Er hörte nicht auf, sich der Verschwendung und dem Spiel hinzugeben, so daß die Leute ihn tadelten und die Könige um ihn es gelüstete, sich an seinem Land zu vergreifen. Da griff ihn der Groß-Chāqān, König der Türken (Hephthaliten), an, mit 250000 des Heeres (jeder König der Türken pflegte Chāqān genannt zu werden). Er rückte vor, bis er auf dem

Hochplateau (Irans) haltmachte. Da sprach man zu Bahrām: ‚O König, etwas ist gekommen, was uns und was dich vom Spiel abbringen wird. Achte deiner und dieses Volkes, bringe seine Angelegenheiten in Ordnung, schütze es und beruhige seine Furcht‘. Doch Bahrām achtete nicht ihrer Rede. Er machtete sich auf nach Āḍurbaiyān und nach Armenien, um im dortigen Feuertempel seine Verehrung darzubringen. Da zweifelten die Leute nicht mehr daran, daß es sich dabei um eine Flucht handle. Sie versammelten sich zur Beratung und sagten: ‚Nicht vermögen wir etwas gegen den Chāqān (2, 85, 1 P.). Darum wollen wir ihm die Kopfsteuer entrichten und uns und unser Land freikaufen‘. (So sprachen alle) außer Narseh (*mrsy* edd.), Bahrām’s Bruder, und Aḍarbād (*’zdn’r* edd.), dem Richter. Diese aber sagten: ‚Wir pflichten euch darin nicht bei.‘ Sobald dem Chāqān die Unterwerfung der Perser bekannt wurde, wiegte er sich in Vertrauen und ließ die Waffen ruhen. Da kam ein Mann zu Bahrām und unterrichtete ihn über seine (des Chāqāns) Vertrauensseligkeit und Sorglosigkeit. Daraufhin zog Bahrām gegen diesen, umzingelte ihn bei Nacht und tötete den Chāqān mit eigener Hand. Es kam zum Gemetzel in seinem (des Chāqān) Heer, und man wandte sich zur Flucht. Dann kehrte Bahrām wohlbehalten zurück, wandte sich denen zu, die von den Leuten des Chāqān, seinem Heer und dessen Frauen in seine (Bahrām’s) Hand gefallen waren, und übergab sie den Leuten (*an-nās*). Nachdem die Nachricht davon ins Land der Türken gelangt war, was dem Chāqān zugestoßen war, flohen sie in die entferntesten ihrer Länder. Bahrām setzte seinen Bruder Narseh (*mrsy* edd.) über Chorāsān und kehrte nach Āḍurbaiyān zurück . . . (Es folgt einiges über Bahrām’s Verehrung der Feuerhäuser). Dann befahl er, was sich an der Krone des Chāqān an Perlen, roten Edelsteinen und kostbaren Steinen befand, am Tor dieses Tempels (des Feuertempels in Āḍurbaiyān) aufzuhängen (2, 86, 1 P.). Dem gleichen (heiligen) Feuer schenkte er das Schwert des Chāqān, das mit Perlen geschmückt war.“

Die Namen sind nach der Parallelüberlieferung (oben 2, 47f.) hergestellt. Überliefertes *’zdn’r* hat Th. Nöldeke, Übers. 101 Anm. 1, in Aḍarbād hergestellt. Über *an-nās* „die Leute“ Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike 37f.; vgl. Ein asiatischer Staat 1 (1954), 21. Bahrām V. Gōr zahlt nach seinem Hephthalitensieg an den Adel („Leute“) die bei seinem Regierungsantritt ausbedungene Solderhöhung dadurch aus, daß er die von ihm selbst gemachte Beute dem Heer überläßt.

Einer Erwähnung bedarf der Edelsteinschmuck an Krone und Schwert des Chāqān (weniger eingehend Ṭabarī, ann. 1, 865, 3f.). Die Vorliebe für

Inkrustation ist auch von Attilas Hunnen bekannt: J. Werner, Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches (1956) A 45; 62f.; E. A. Thompson, A History of Attila and the Huns 117 Anm. 2 und die dort angeführte Priskos-Stelle.

Der zweite Bericht bezieht sich auf die Besiegung des Hephthalitenreiches durch die Osttürken und Chusrō I. Anōšarvān:

(2, 189, 2 P.) Chusrō zog gegen die Hephthaliten, „indem er Rache an ihnen zu nehmen wünschte für Pērōz, seinen Großvater. Vorher hatte er sich mit dem Chāqān verwandtschaftlich verbunden. Chusrō, Kavāδ's Sohn, schrieb an den Chāqān, ließ diesen von seinem Anmarsch unterrichten und bat ihn, gegen die Hephthaliten zu ziehen, bevor er selbst bei diesen angekommen sei. Dann kam er (der Chāqān) zu ihnen (den Hephthaliten), tötete ihren König, und es wurde Balch übergeben, sowohl das, was darin war, wie das, was von Chorāsān hinter ihm lag, an Anōšarvān. Dieser ließ sein Heer in Feryāna haltmachen und heiratete die Tochter des Groß-Chāqān“.

Parallelbericht zu dem oben 2, 53 mitgeteilten. Nirgendwo sonst läßt sich mit gleicher Deutlichkeit erkennen, daß Besiegung der Hephthaliten das Werk der Osttürken, nicht des Sasaniden war; dazu Th. Nöldeke, Übers. 159 Anm. 1. Unrichtig G. Widengren in: *Orientalia Suecana* 1 (1952), 74f.: der verkürzte Auszug Ṭabari's ann. 1, 899, 2f. verunklärt das Geschehen, besonders in den letzten Bemerkungen. Nach Ṭabari wäre der Chāqān über Balch und das Gebiet nördlich des Oxos nach Feryāna vorgerückt. Während nach dem vollständigeren Auszug Eutybios' der Chāqān Balch und Nachbarschaft an Anōšarvān gab, dieser aber nach Feryāna zog.

Was sonst an Hephthaliten-Berichten aus dem Königsbuch vorliegt, insbesondere die Erzählung von Pērōz' Untergang 2, 110, 16f. P., ist ohne geschichtlichen Wert.

4

Es würde zu weit führen, wollte man aus Eutybios alle Stücke anführen, die bisher nicht beachtet wurden und gleichwohl Nachrichten von geschichtlicher oder literarischer Bedeutung enthalten. Wir erinnern daran, daß uns gelang, die durch Mittelsglieder auf Porphyrios' Chronik zurückgehende Königsliste der Achaimeniden mit dem Todesdatum Zarathustras aus Eutybios (1, 262, 13f. P.) zurückzugewinnen¹. Eines Hinweises bedürfen auch die Ereignisse des langjährigen Krieges zwischen Chusrō II.

¹ Altheim-Stiehl, *Supplementum Aramaicum* (1957) 45f.

Aḅarvēz und Ostrom, die mit Herakleios' Sieg endeten (2, 210, 8—249, 18 P.). Daraus seien einige Nachrichten über die Eroberung Jerusalems durch die Perser 614 und dessen Wiederherstellung übersetzt. Die Vorgänge haben bereits die Aufmerksamkeit K. A. C. Creswell's wachgerufen². Er hat darauf verwiesen, daß nicht erst al-Walid ägyptische Arbeiter und Handwerker nach Jerusalem gebracht habe, sondern daß ihm darin Modestus um 629 vorangegangen sei. Creswell kannte allein das von Leontios von Neapolis 645 verfaßte *Leben Iohannes'*, Erzbischofs Alexandreias (p. 37; 137—8 Gelzer). Eutychios, obwohl selbst später schreibend, gibt Einzelheiten, die Creswell unbekannt geblieben sind.

Chusrō II. Aḅarvēz schickt Churrawazaih gegen Jerusalem mit einem Heer (2, 213, 5 P.). „Er brach nach Syrien auf, verwüstete es und raubte seine Bewohner. Er zog nach Jerusalem, und die Juden aus Tiberias, Galilaea (*ḡabalu l-ḡalil*), Nazareth und dessen Nachbarschaft vereinigten sich mit ihm (Churrawazaih), kamen nach Jerusalem und halfen den Persern bei der Zerstörung der Kirchen und beim Töten der Christen. Nachdem er nach Jerusalem gekommen war, war das Erste, was sich ereignete, die Zerstörung der Kirche von Gethsemane und der Helena's, und beide liegen wüst bis auf unsere Zeit. Er zerstörte (dann) die Kirche Konstantins, Golgathas und des Grabes. (Und zwar) warf er Feuer in das Grab und Golgatha und zerstörte den größten Teil der Stadt. Die Juden töteten zusammen mit den Persern Christen, deren Zahl man nicht kennt, und es sind dies die Toten, die in Jerusalem an einem Ort (liegen), der Mamlā³ heißt (vgl. 2, 242, 6f. P.). Dann zogen die Perser ab, nachdem sie verbrannt, zerstört und getötet hatten, und führten den Patriarchen Zacharias von Jerusalem und eine Menge mit ihm in Gefangenschaft. Sie bemächtigten sich des Kreuzesholzes, das die Kaiserin Helena am Orte zurückgelassen hatte (es war ein Stück vom Holz des Kreuzes), und zusammen mit (2, 214, 1 P.) den Gefangenen wurde es nach dem Lande Persien gebracht. Maria, Tochter des Kaisers Maurikios, erbat sich von Chusrō das Kreuzesholz, den Patriarchen Zacharias und viele von denen, die gefangen waren (*subiya*: corr. Cheikho 1, 216, 17). Sie nahm sie bei sich in ihrem Palast auf, und sie blieben bei ihr. Patriarch Zacharias starb in der Gefangenschaft.“

(2, 217, 18) „Nachdem die Perser die Kirchen Jerusalems zerstört und mit Feuer verbrannt hatten, (dann) abgezogen waren, gab es im Kloster

² A Short Account of Early Muslim Architecture (1958) 43 Anm. 2.

³ G. H. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch (1897) 228 rechts.

dw'ks (es ist das Kloster Mār Theodosios') einen Mönch, der Modestus hieß, Vorsteher (dieses Klosters). Als die Perser abgezogen waren, ging er nach Ramla, Tiberias, Tyros und Damaskos, um die Christen zu bitten, daß sie ihm Geld gäben und ihm hülften, die Kirchen Jerusalems aufzubauen, die die Perser zerstört hatten. Sie beschenkten ihn, und er brachte viel Geld zusammen. Er kehrte nach Jerusalem zurück und baute die Auferstehungskirche, die des Grabes, Golgathas und des heiligen Konstantin auf, und es ist der Bau, der heute noch besteht. Als Iohannes der Barmherzige, Patriarch Alexandrias, gehört hatte, daß Modestus jene Kirchen aufbaute, die die Perser zerstört hatten, schickte er ihm (Modestus) 1000 Zugtiere, 1000 Sack Mehl, 1000 Sack Gemüse, 1000 Krüge mit Salzfischen, 1000 Krüge Wein, 1000 Pfund Eisen und 1000 Werkleute."

5

Zwei Schichten sind bei der Behandlung der Sasanidengeschichte in Eutychios' Annalen zu unterscheiden. Da ist einmal der Chronograph, der sich in der Hauptsache darauf beschränkt, die Regierungsdaten der einzelnen Herrscher mitzuteilen und sie mit denen der römischen oder oströmischen Kaiser zu verknüpfen. Davon zu unterscheiden sind die Stücke, die dem sasanidischen Königsbuch entnommen sind; durch vorhandene Unstimmigkeiten, vor allem chronologischer Art, geben sie sich als nachträgliche Zusätze zu erkennen. Während der Chronograph vorerst ein Schatten bleibt, was Zeit, Schichtung seiner Quellen und Verfasserschaft angeht, läßt sich die Benutzung des Königsbuches in einen geschichtlichen Rahmen stellen.

Was mochte einen melkitischen Patriarchen veranlaßt haben, diesen ihm fernliegenden Stoff aufzunehmen? Entstand doch ein Aufriß der Geschichte, der Kaiser und Sasaniden in ihrem Gegenüber durch mehr als vier Jahrhunderte verfolgte und dann, in den Ereignissen, die auf die Hiğra folgten, im Gegenüber von Kaisern und Kalifen seine Fortsetzung fand. Eine derartige weltgeschichtliche Schau, die einerseits Sasaniden und Kalifen als Vorgänger und Fortsetzer aufeinander bezog, andererseits beide als die durchgehenden Gegenspieler der römisch-byzantinischen Welt faßte, verlangte nach einer besonderen Gunst der geschichtlichen Stunde, um begriffen und ausgeführt zu werden.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß die arabischen Übersetzer des Königsbuches und der Geschichte Bahrām Čöbin's lange vor Eutychios ihre

Tätigkeit abgeschlossen hatten. Das gilt gleichmäßig von Ibn Muḳaffa' und Ğabala b. Sālim, dem Sekretär Ibn Hišām's al-Kalbī. Eutychios hat mit der Abfassung seiner Annalen erst gegen Lebensende begonnen¹. Damit rückt er eher in eine Reihe mit Dinawari (gest. 895/6), Ibn Ḳutaiba (gest. 889) und mehr noch mit Mas'ūdī, dessen *murūğ* 943/4 verfaßt wurden. Er gehört zu denen, die die vorhandenen Übersetzungen benutzt und verarbeitet haben. Man kommt in die Glanzzeit der *šu'ubiya* unter den 'Abbāsiden, die dann in Firdūsī's (gest. 1020) Epos ihren Abschluß finden sollte. Doch erneut erhebt sich die Frage, was denn ein melkitischer Patriarch Alexandreias mit alledem zu tun hatte.

Eutychios hat die Zeit der Ṭülüniden erlebt und überlebt. Er erwähnt seine Geburt unter Aḥmed b. Ṭülün's Regierung (1, 470, 19f. P.), teilt die Ereignisse mit, die unter sie fallen (ab 1, 470, 2f. P.). Es folgen Chumārawaihi's Taten (ab 1, 474, 9f. P.) und die Geschehnisse unter seinen Nachfolgern (ab 1, 481, 15f. P.) bis zum Ende der Dynastie. Auch Aḥmed b. Ṭülün's hauptsächliche Bauten werden aufgezählt: Moschee, Krankenhaus und Aquädukt (1, 473, 19f. P.). Der Sohn eines türkischen Sklaven hatte am Kalifenhof von Sāmarrā eine ausgezeichnete Erziehung erhalten und entscheidende Eindrücke mitgenommen, als er 868 in Fustāṭ ankam und im Jahr darauf die Statthalterschaft ganz Ägyptens erhielt².

Zum ersten Mal seit dem Ausgang der Ptolemäer bestand wieder eine Hofhaltung auf ägyptischem Boden. Äußeres Zeugnis dessen war die Erbauung der neuen Residenz, da sich Fustāṭ und al-'Askar als zu klein für die Zahl der Soldaten und Gefolgsleute erwiesen. In al-Ḳaṭā'i' erbaute Aḥmed seinen Palast (*al-maidān*), der sich bis zur Moschee erstreckte, mit deren Anlage wenige Jahre später begonnen wurde. Sie ist, neben dem Aquädukt, das einzige Bauwerk, das die Zerstörung von al-Ḳaṭā'i' überlebt hat und eine Anschauung von dem vermittelt, was diese Zeit bestimmte. Umfang und angewandter Pfeilerbau weisen nach Sāmarrā, und dasselbe gilt für die Stuckornamente der Pfeilerkapitäl, der inneren und äußeren Arkaden, der Soffitten und Fenster. Unter Aḥmed b. Ṭülün war die 'abbāsische Kunst eingezogen, nachdem sie im Osten sich über den 'Irāḳ und ganz Iran verbreitet hatte. Handwerker aus diesem Bereich waren gefolgt, die bei den Bauten verwandt wurden. Ausdrücklich wird gesagt, daß in

¹ Th. Nöldeke, Übers. XXI.

² Zum Folgenden K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture (1958) 301f.

Fuṣṭāṭ viel Volks aus Baghdad sich befand, und mit ihm, mit dem neuen Regenten kam die Vorstellungswelt, die in dem gewaltigen Raum zwischen Sāmarrā und Nēšāpūr erwachsen war.

Eutychos zeigt, daß dieser Einfluß nicht auf Architektur und angewandte Kunst beschränkt blieb. Die Literatur der spätsasanidischen Zeit, soweit sie Sage und Geschichte Irans betraf, war dem arabisch lesenden Publikum zugänglich gemacht worden. Auch dies geschah zunächst im Osten und für den Osten. Doch Aḥmed b. Ṭūlūn's Auftreten und das seiner Nachfolger, so kurz es gewesen sein mag, hat auch darin einen Wandel gebracht, daß man erstmals im Niltal an den Schicksalen jener Könige Anteil nahm, die die Geschichte des Zweistromlandes und Irans für Jahrhunderte bestimmt hatten.

6

Zu den bemerkenswerten und doch selten beachteten Abschnitten bei Eutychos gehört seine Widerlegung der Nestorianer 2, 13, 18—78, 11 P. Nach eigener Angabe entstammt die Darlegung dem gleichfalls von Eutychos verfaßten *kitābu l-ǧidāli baina l-muḥāliḫi wa-n-naṣrāni* (2, 78, 7f.). Eingeleitet ist die Widerlegung durch eine Darstellung der Ereignisse, die zum ökumenischen Konzil von Ephesos 431 hinführten und sich auf ihm abspielten (2, 5, 1—13, 18)¹.

Es fällt auf, daß Eutychos den Nestorianern nicht nur eine den Rahmen der annalistischen Darstellung sprengende Widerlegung, sondern auch einen Dialog gewidmet hat. Es bleibt zu fragen, was der Grund zu dieser ausführlichen Berücksichtigung gewesen sein könnte. Und diese Frage stellt sich noch in einem zweiten Fall.

Auf dem Konzil und dementsprechend auch bei Eutychos spielte als Nestorios' Gegner Kyrillos, Patriarch Alexandriens, die erste Rolle. Unter Kyrillos' Name steht auch die äthiopische Sammelschrift *Kērēlōs*. I. Guidi, der diese in seiner *Storia della letteratura Etiopica* (1932) 17f. behandelt, beschreibt sie als patristische Texte, die sich christologischen Fragen widmen. Die erste Stelle nehme Kyrillos' Schrift *περὶ ὁρθῆς πίστεως* ein, und so sei denn die ganze Sammlung, vermutlich zu späterem Zeitpunkt, unter diesen Namen gestellt worden. Ihr Text ist bisher nur teilweise veröffentlicht

¹ Gegen Eutychos' Schilderung der vier ersten Konzilien schrieb Severus b. al-Muḳaffa' sein *kitābu l-maǧāmi'*: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2 (1947), 306f. § 99, 2; Ausgabe von P. Chébli in: *Patr. Or.* 3 (1905), 121—142.

worden, fast ausschließlich in A. Dillmann's *Chrestomathia Aethiopica* (2. Aufl. 1950) 70—107, aus einer Tübinger und einer Londoner Handschrift (A. Dillmann, a. O. Praef. XII). Dillmann hat bereits gesehen, daß sämtliche Bestandteile sich auf das Konzil von Ephesos 431 beziehen. Die zweite kyrillische Schrift wäre demnach der ebenso in der *Collectio Vaticana* wie in der *Seguierana* enthaltene *προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλείαις περὶ ὁρθῆς πίστεως* (E. Schwartz, *Conc. universale Ephesinum 1 graec.*, 5, 26f.). Von den veröffentlichten Stücken finden sich der Brief Iohannes' von Antiocheia an Kyrillos und dessen Brief an Iohannes im griechischen Original bei E. Schwartz, a. O. 1 graec., 4, 7f. und 15f., beide wiederum aus der *Collectio Vaticana* und *Seguierana*. Die bei Dillmann angeschlossenen Homilien der Severianus von Gabala, Kyrillos, Severus von Synnada, Iuvenalis von Jerusalem, Eusebios von Herakleia, Theodotos von Ankyra und Firmus von Kaisareia beziehen sich alle auf das gleiche Konzil. Ihre Verfasser sind überdies als Teilnehmer bezeugt, wie man Schwartz' *Catalogus episcoporum* (Index III) entnehmen kann; Severianus begegnet zumindest im Index V p. 41. Dazu kommt noch die von E. Pereira herausgegebene und übersetzte Homilie des Proklos von Kyzikos (vgl. I. Guidi, a. O. 18 Anm. 1), dessen Namen man in Schwartz' Index V p. 41 findet.

Alle Texte sind verfaßt von Gegnern Nestorios'. Meist suchen sie nachzuweisen, daß Christus „einer“ sei, im Gegensatz zur Lehre des Häreitikers, der die beiden Naturen trennen wollte. Die gleiche Absicht spricht sich in Eutychos' Widerlegung aus. Aber während man in ihr eine Darlegung besitzt, die frühestens der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, möglicherweise schon der ersten des 10. entstammt, bildet der äthiopische *Kērēlōs* als Sammlung von Originaldokumenten eine neue, diesmal äthiopische *Collectio*², die, wenn sie auch Schwartz' Aufmerksamkeit entgangen ist, doch als weitere der Ausgabe der ephesinischen Konzilsakten hinzuzufügen wäre.

Auf die Ausgabe und Übersetzung, die Pereira von der Homilie des Proklos von Kyzikos veranstaltete, wurde bereits verwiesen. Andere Stücke wurden von S. Euringer (Homilie des Severianus von Gabala bei J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala. Münsterische Beitr. zur Theologie* [1926] 101f.) und S. Grébaut (Firmus von Kaisareia, Iuvenalis von Jerusalem und Eusebios von Herakleia in: *Revue de l'Orient chrétien* 5 [1910], 324f.; 440f.; 6 [1911], 424f.) übertragen. Im Anhang sind zwei Homilien, die erste

² Der korrekte Ausdruck für solche Aktensammlungen ist *πρωτοτύπων*, wie die syrische Wiedergabe in *Chron. min.* 2, 212, 6 Chabot zeigt.

Kyrillos' von Alexandria über Melchisedek und die Severus' von Synnada, wiederum aus dem Äthiopischen, übersetzt. Ist die zweite ein kleines Meisterwerk homiletischer Kunst, so spiegelt die erste die unbeugsame Kraft jenes Mannes, den die *Encyclica Aeterna Dei sapientia* Augustin gleichstellt: *ambobus pereruditus viris, Orientalis et Occidentalis Ecclesiae veluti luminibus clarissimis*³.

7

Auch angesichts des äthiopischen *Kērēlōs* stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, diese Sammlung anzulegen. I. Guidi verweist darauf, daß es auch in Abessinien keine Nestorianer gegeben habe, um derentwillen es sich lohnte, solche Urkunden zusammenzubringen. Die Lösung, die Guidi vorschlägt, trägt die Verlegenheit an der Stirn. Es würden zwar im *Kērēlōs* Nestorios und seine Anhänger bekämpft, aber die Orthodoxen seien gemeint. Auch diese konnten für einen Monophysiten als Dyophysiten gelten, insofern sie göttliche und menschliche Natur Christi schieden, sie dann freilich unter einer Person einten. Man habe diese Form gewählt, fügt Guidi hinzu, weil man durch offene Nennung der Orthodoxen keinen Anstoß bei Byzanz, mit dem man in freundschaftlicher Verbindung lebte, habe erwecken wollen.

Die damit angedeutete Verbindung mit Byzanz bestand bis zur Eroberung Ägyptens durch die Araber, also bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts. In der Tat setzt Guidi den *Kērēlōs* in den „*primo grande periodo*“ der äthiopischen Literatur, der nach ihm bis ans Ende des 7. Jahrhunderts reichte (a. O. 8). Dagegen ist zunächst zu sagen, daß die Sammlung nicht in Abessinien, sondern zweifellos auf oströmischen Boden zusammengestellt wurde. Wer die beiden Briefe, deren griechisches Vorbild erhalten ist, mit diesem vergleicht, wird sich des Eindrucks kaum erwehren können, daß keine unmittelbare Übersetzung vorliegt. Die Namen *ēskēndēryā* und *anṭōkayā* weisen auf eine arabische Zwischenfassung. Also war die Sammlung in Ägypten entstanden, vermutlich in Alexandria, wo man an Kyrillos anknüpfen konnte. Als monophysitisches Werk ist sie in Abessinien übersetzt worden, ohne ursprünglich für den dortigen Gebrauch bestimmt zu sein. Eine in Ägypten verfaßte christlich-arabische Übersetzung kann schwerlich früher als ins

³ Osservatore Romano 9.—10. 12. 1961, Titelseite. Zur Deutung der Melchisedek-Gestalt v. Hamp in: *Pro mundi vita*, Festschrift der theolog. Fakultät München (1960) 7f. Der Hinweis wird in beiden Fällen M. Reding verdankt.

9. Jahrhundert¹ fallen, und damit stellt sie sich von selbst zu Eutychios' Widerlegung der Nestorianer.

Man hat also eine monophysitische und eine melkitische Widerlegung vor sich. Eutychios mag seinen Exkurs und ebenso seinen Dialog sogleich in arabischer Sprache geschrieben haben. Aber das Original des *Kērēlōs* war auf Griechisch abgefaßt und dann ins Arabische und Äthiopische übertragen worden. Die arabische Übersetzung war ungefähr gleichzeitig mit den älteren Bestandteilen von Eutychios' geschichtlicher Darstellung. Alexandria war beider Heimat, und damit erhebt sich erneut die Frage, warum die Polemik beider christlicher Kirchen sich gleichzeitig gegen die Nestorianer wandte. Wie immer die Antwort ausfallen wird, sie dürfte für die beiden gleichgerichteten, einigermaßen gleichzeitigen und am gleichen Ort entstandenen Schriftwerke die gleiche sein.

Hier muß einer Bemerkung bei Eutychios gedacht werden. Nachdem er von Nestorios' Tod und Grab berichtet hat (2, 13, 3f.), folgt ein Abschnitt über das Fortleben seiner Lehre (2, 13, 8): „Nestorios' Lehre war bereits vergessen, da erweckte sie lange Zeit nach ihm Baršaumā, Metropolit von Nisibis, unter Iustinus (*yūstīnyānūs* codd.), dem römischen Kaiser, und Kavaḍ, Pērōz' Sohn, dem Perserkönig, zum Leben. Er stärkte sie (die Lehre) im Osten und besonders bei den Bewohnern von Fārs. Darum sind die Nestorianer zahlreich im Osten, im 'Irāk und in Mossul, am Euphrat und in der Ġazīra, und sie heißen Nestorianer, abgeleitet vom Namen Nestorios'.“

Also ein Wiedererstarben, das sich in Fārs und im 'Irāk zeigte. Bekanntlich nahmen die Nestorianer unter den 'Abbāsiden eine Vorzugsstellung ein, (oben 3, 107f.), die ihnen denn gestattetete, ihre Mission in Mittelasien weiter zu fördern². Überdies war Ibn Ṭūlūn aus dem 'Irāk nach Ägypten gekommen, und nach dem Sturz seines Hauses stand man wieder unter 'Abbāsiden. Das war die Lage, mit der ebenso Melkiten wie Monophysiten rechnen mußten. Ihre Polemik wandte sich gegen eine christliche Kirche, die an herrschender Stelle gefördert wurde.

Eutychios sagt denn auch, daß seine Widerlegung sich gegen die Nestorianer seiner Zeit richte, die sich in ihrer Lehre in bestimmten Punkten von derjenigen Nestorios' selbst unterschieden (2, 14, 3f.). Man steht in einem Jahrhundert, da die nestorianische Kirche nicht nur den Schutz des Kalifats genoß,

¹ G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (1941), 77.

² Zuletzt B. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit (1952) 213f. In diese Zeit fällt die oben 3, 105f. behandelte Mission in Chwārezm (oben 3, 107).

sondern auch literarisch hervortrat. Der Katholikos Timotheos I., mit dem diese Blütezeit verknüpft ist (780—823), hatte selbst eine Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (775—785) verfaßt³, und der gleichen Zeit wird auch al-Masih al-Kindī's apologetisches Werk entstammen⁴. Die darin zutage getretene Haltung mochte einen Orthodoxen zur Äußerung veranlassen, daß die Nestorianer den Arabern näherstünden als seinem eignen Bekenntnis (Barhebraeus, hist. eccl. 3, 173, 13f.)⁵. Es sieht fast so aus, als ob Eutychios' zuvor angeführter „Disput“ (*ǧidāl*) durch jene Schrift des Katholikos herausgefordert worden sei.

Ein letzter Hinweis sei dem hinzugefügt. Elias von Nisibis erwähnt unter dem Jahr 1019 einen Iohannes, Metropolit von Färs, der zuvor Bischof von Ägypten war (I, 70, 28f. Chabot). Ob es schon vor ihm solche Bischöfe gab, ist nicht bekannt. Aber das Bestehen dieses Bistums um das Jahr 1000 setzt voraus, daß zuvor eine nicht unverächtliche Zahl von Nestorianern bestand. Möglicherweise waren sie mit den vielen Zuwanderern aus Baghdad nach der Hauptstadt gekommen, die unter Ibn Ṭūlūn's Herrschaft ihren Einzug hielten.

³ A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (1922) 217; G. Graf, a. O. 2, 115f.

⁴ G. Graf, a. O. 2, 135.

⁵ Mehr noch oben 3, 108 und Anm. 18.

ANHANG

HOMILIEN KYRILLOS' VON ALEXANDREIA UND SEVERUS' VON SYNNAIDA, AUS DEM ÄTHIOPISCHEN

I

„(88, 21 Dillmann) Die (Rede) Kyrillos', des Patriarchen von Alexandria, über Melchisedek.

Es sagt Paulus (Hebr. 7, 1—10): Dieser Melchisedek war König von Salem (geschrieben *salām* „Friede“), Priester Gottes des Höchsten, der mit Abraham zusammenkam, als er (Abraham) zurückkehrte von da, wo er die Könige bekämpft hatte (89, 1), und der ihn (Abraham) segnete und dem Abraham seinen Anteil gab, den Zehnten von Allem. Seine (des Namens Melchisedek) Deutung ist zunächst: König der Gerechtigkeit, und ferner (ist er) König des Friedens (*salām*), dessen Deutung König von Salēm ist, was Jerusalem meint. Er (Melchisedek) hat weder einen Vater noch eine Mutter; es gibt keine (schriftliche) Eintragung über seine Abstammung, keinen Anfang seiner Tage und kein Ende seines Lebens; gleich dem Sohn Gottes (ist er), bleibt Priester in Ewigkeit. Sehet die Größe dessen, dem den Zehnten darbrachte Abraham, der Erzvater, von seiner Beute. Gewiß, bei denjenigen der Kinder Levi's, die das Priestertum empfangen, besteht ein Gebot, daß sie den Zehnten vom Volk nehmen, gemäß Mosis Gesetz, nämlich von ihren Brüdern als denen, die (gleichfalls) aus den Lenden Abraham's hervorgegangen sind. Er (Melchisedek) aber, der nicht eingetragen war als zu ihrem (Levi's) Stamm gehörig, nahm den Zehnten von Abraham und segnete den, dem die Verheißung des Erbes eignete. Wahrlich, es gilt ohne Widerspruch, daß, wer kleiner ist, von dem, der größer ist, gesegnet wird. Im übrigen: hier nehmen sterbliche Menschen den Zehnten, dort aber der, von dem das Zeugnis lautet, daß er (ewig) lebe. Sozusagen durch Abraham gab auch Levi den Zehnten — er der sonst den Zehnten zu nehmen pflegt — (und zwar) während Levi sich noch in den Lenden seines Vaters befand, als Melchisedek (nämlich) mit Abraham zusammentraf — sagt er (Paulus). — (Nun) die

Worte Kyrillos': Ihr seid also, meine erwartungsvollen Kinder, hierher gekommen und habt die Kirche gefüllt, indem ihr durstig seid, auf daß ihr getränkt würdet mit dem Wasser der Kirche und euer Herz gute Frucht davontrüge. Wie die Gabe des Wassers die Frucht der Erde wachsen läßt, (der Erde,) die man ständig bewässert, ebenso treten ein das Wort und die Lehre der Väter, die alle Weisheit und Wissenschaft gelernt haben, in die Herzen des Volkes zum Heil. Jetzt kommt, ihr Durstigen, wir wollen euren Durst stillen, indem wir von Paulus, dem Weisen, das Wasser empfangen, ist er doch der Quell des Heils. Es sagt nun Paulus hinsichtlich des verehrungswürdigen Melchisedek — jenes Melchisedek, Königs von Sälēm, Priesters Gottes des Höchsten, jenes, um dessentwillen alles geschrieben wurde: Überviel gibt es, das über ihn mitzuteilen wäre (und) dessen Darlegung, wie eben Paulus irgendwo (Hebr. 5, 11) sagt, schwierig ist, nicht leicht besonders (90, 1) für diejenigen, die uneinsichtig und faul beim Zuhören sind. Jedoch, wie es sich verhielt, sage ich darum, weil es solche gibt, die behaupten: Nicht war er Mensch wie wir, sondern der Heilige Geist selbst oder Gott. Denn es irren diejenigen und sind bar des Verstandes, die sich dies (oder: diesen) so vorstellen, aber es ist notwendig, daß wir ihre Rede allem (Anderen) vorausschicken. Wie sollte es richtig sein, daß ihr Melchisedek, Priester Gottes, als Heiligen Geist oder Gott bezeichnet, denn nicht befindet sich im Amt der Priesterschaft der Heilige Geist, der (doch) dem Vater und dem Sohn nach seiner Wesenheit verbunden und gleich ist. Niemals ähnelt und paßt zu ihm (dem Heiligen Geist) der Name der Priesterschaft, und deren Tätigkeit schickt sich nicht für die Göttlichkeit. Und für wen denn übt er das Priestertum aus, wie ihr sagt? (Doch wohl) für einen, der größer, höher und erhabener ist als er. (Doch) *wer* wäre größer als der Herr des Alls? Wer ins Priestertum eingesetzt worden ist, dient als Priester nicht sich selbst. Wenn ihr euch in der Tat (ein Wesen) vorstellt, das größer und erhabener ist als Gott, so ist doch bekannt, daß — wie geschrieben steht (1. Petr. 3, 22; Kol. 1, 16) — mittels der Priesterschaft die Engel und Erzengel, die Throne und Herrschaften der Heiligkeit und der Eintracht des Wesens der Dreiheit dienen. Dieselbe Dreiheit nun, wem stünde sie zur Seite, und (wem) diene sie? Ferner führen sie Geschriebenes über den Sohn an: Sehet unseren Apostel und den Hohenpriester unseres Glaubens, Jesum Christum (Hebr. 3, 1). Ferner zitieren sie (Hebr. 6, 20): Dort, wo der Vorgänger unseretwegen eintrat, Jesus Christus, gemäß der Einsetzung Melchisedek's Hoherpriester seiend in Ewigkeit. Ich sagen ihnen: abgewichen ist euer Verstand vom

rechten Weg, der das glorreiche und höchste Mysterium der Menschwerdung des eingeborenen (Sohnes), unserer Herrn, Jesu Christi, bedeutet. Warum habt ihr nicht bedacht, daß Diener und Hoherpriester der Sohn nie genannt worden wäre, wenn er nicht Mensch geworden wäre und sein Haupt nicht gebeugt hätte, wobei er (natürlich) sich nicht veränderte und sich nicht umbildete? Niemals hätte ihm dies zukommen können, es sei denn, daß er sein Haupt erniedrigte auf den Würdegrad eines Menschen und bedürftig wurde unter uns, obwohl er (doch) Herr und Gott ist. (91, 1) Seine Niedrigkeit und seine Bedürftigkeit meinen wir, wenn er Apostel und Hoherpriester genannt wird, und dieses alles entspricht der Art des Dieners und dem Maß des Menschen: Apostel (ist er) und Hoherpriester, weil er Mensch wurde wie wir. Nun aber: ist etwa (auch) der Heilige Geist Mensch geworden, damit er das Priesteramt versehe und das Amt des Dieners ihm zukomme, wie es der Sohn wurde, indem er sich unser erbarmte? Wenn aber solche Rede (offenkundig) Blasphemie ist und widersinnig und keinesfalls zur heiligen Schrift stimmt, warum reden sie dann (derart) frivol über die Glorie der Göttlichkeit und (tun) nicht nur dies, sondern degradieren den Heiligen Geist dazu auf die Würde eines Dieners, ihn, der doch Herr ist über Alles zusammen mit Vater und Sohn, ihn, den alle Schöpfung anbetet und den alle Priester krönen im Himmel und auf Erden? Aber — so sagen sie weiterhin — genannt wurde doch Melchisedek König der Gerechtigkeit, dessen Übersetzung sein Name sozusagen darstellt, außerdem König von Sälēm, und (so sagen sie) als Mensch wie wir kann er doch unmöglich König der Gerechtigkeit und König des Friedens sein, vielmehr ziemt ihm die Gottesschaft. Wir aber sagen ihnen: Was dies angeht, so merkt ein wenig auf und bemüht euch dieserhalb, indem ihr euch den Staub der Augen eures Innern abwischt, um die rechte Vernunft. Vergleicht ihr wirklich Melchisedek mit dem Heiligen Geist, und glaubt ihr (wirklich), daß er nach Größe und Glanz von göttlichem Wesen sei, weil er König der Gerechtigkeit und des Friedens genannt wird? Warum denn bedenkt ihr nicht, daß einer, der im Glanz der Göttlichkeit ist wegen des Herrschens über Gerechtigkeit und Frieden, unmöglich dienen und der Göttlichkeit unteilhaftig sein kann? Geschrieben steht nämlich über die heiligen Engel, daß zehntausendmal zehntausend Gott dienen (Dan. 7, 10). Ferner sagt er: Lobet Gott, ihr alle, seine Engel, ihr Kraftgefestigten, die ihr sein Wort in die Tat umsetzt. Lobet Gott, ihr alle, seine Heerscharen, seine Diener, die da ausführen seinen Willen (Ps. 103, 20—21). Nun (sage ich euch): verweist entweder Gott vom Thron der Göttlichkeit und verbindet

ihn mit den Engeln, so daß er nicht größer ist als (92, 1) sie (die Engel) und (gleichsam) ein Nichts. Oder — um es so zu sagen — bedenkt, daß dies eine Blasphemie wäre, und tut der Wahrheit keine Gewalt an, indem ihr das Priesteramt einem gebt, der ohne Geburt ist. Warum, wenn sie so außerordentlich klug sind und ihnen am Herzen liegt, mit der Schrift Gottes übereinzustimmen, haben sie (dennoch) geirrt? Denn nicht ist infolge des Tragens des Namens (auch) seine (Melchisedek's) Wesenheit seinem Namen gemäß. Ich sage: derjenige, der nach Moses (kam) und über Israel eingesetzt wurde, hieß Josua¹. Die Übersetzung dieses Namens ist „Erretter der Menschen“, aber nicht entspricht dieser Name dem Erretten, sondern er geziemt allein unserem Herrn Jesus Christus, der unser Erretter ist. (So) nämlich der verehrungswürdige Gabriel, als er zur heiligen Jungfrau sagte: Siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären und ihn Jesus nennen, denn er wird sein Volk aus seinen Sünden erretten (Luk. 1, 31; Matth. 1, 21). Nun (sage ich): derjenige, der nach Moses über Israel eingesetzt wurde, hieß Josua. Ist er's etwa, der eingesetzt wurde zur Rettung der ganzen Welt? Nein, er war nur Träger des Namens, und es ziemte dieser Name wahrlich allein unserem Herrn Jesus Christus. Weiterhin der Name Israel: seine Übersetzung ist „Vernunft“, die sie für Gott halten, und so wurde genannt, wer vom Fleische Israels war, aber nicht erschauten sie Gott mit den Augen ihres Inneren, sondern sie gaben göttliche Ehren einem Werk von Menschenhand (vgl. 2. Mos. 32, 1f.; 5. Mos. 9, 8f.), nicht ihrem Schöpfer. Warum nun wurden sie „Vernunft“ genannt, die sie für Gott halten, und dachten (doch) dabei nicht an Gott? Wir Menschen werden Götter und Kinder des Höchsten genannt (Ps. 82, 6). Aber wir sind nicht in unserer Wesenheit Götter, sondern ehrenhalber wurden wir von Gott derart eingestuft. Weiterhin sagen sie: was Melchisedek angeht, so ist er ohne Vater und ohne Mutter, seine Geburt wurde nicht verzeichnet, seine Tage sind ohne Anfang, und es gibt kein Ende seines Lebens; dieses und so Beschaffenes kommt (doch) nicht den Menschen zu. Ich sage euch, was wahr ist — sagt Kyrillos —, vervollständigt, was Paulus sagt, so daß ihr das Wahre erkennt: er ist ohne Vater und ohne Mutter, seine Geburt wurde nicht verzeichnet, ohne Anfang sind seine Tage, und es gibt kein Ende seines Lebens — dem Sohne Gottes gleich (93, 1): Wieso nun gleicht, wer ohne Vater und ohne Mutter ist, dem Sohne Gottes? Wenn Christus, Gottes Sohn, ohne Vater wäre, dann gliche er Melchisedek. Doch

¹ Der Name Josua's (hebr. *Yehōšūa'*, *Yēšūa'*, zusammenhängend mit *yš'* *Hi'til* „retten, helfen“) gleicht im zweiten Falle demjenigen Jesu.

nach unserer Meinung *hat* er einen Vater, da er ja von Gott gezeugt wurde. Ferner hat er auch eine Mutter, und seine Geburt ist verzeichnet worden; denn er (Gott) — um unsertwillen — nahm (das Kind) von einer (Frau) an, die die Ehe (noch) nicht kannte, von einer Jungfrau wurde er (Jesus) geboren, und bei Matthaeus wurde deshalb die Geburt Jesu Christi derart beschrieben. Nun jedoch: wer Melchisedek wirklich ist, werden wir sagen, wenn wir uns wiederum hier versammeln — gewinnen doch Homilien durch Verkürzung —, so daß ihr Durstigen kommet und euch genügend labet an den Worten Gottes, daß (aber) infolge ihrer (der Homilie) Länge sie euch nicht träge mache, euer Sinn nicht abgezogen werde vom Anhören unserer Rede und ihr lernet, was ihr (zu lernen) begehret. Es möge uns leiten der, dessen Gnade groß ist. Jesus Christus, unserem Erretter, der da existiert, und mit ihm zusammen Gottvater und dem Heiligen Geist gebühren Ruhm und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.“ (Es folgt eine zweite Homilie über Melchisedek.)

2

„(99, 2 Dillmann) Homilie, die gehalten hat Severus, Bischof der Stadt Phrygiens Synnada, in der Marienkirche zu Ephesos, am Sabbath der Christen am 11. nach den Kalenden des Ḥamlē, auf Griechisch.

Es leidet mein Fleisch, und die Zunge hat gelernt, keine Rede zu äußern als allein Sehnsucht nach eurer Liebe und euren Gebeten zu den heiligen Vätern, was den Schmerz aufhebt und Kraft gibt. So ertrage ich geduldig den Schmerz, indem ich auf eure Liebe blicke, und ich besiege ihn, indem ich Nutzen daraus ziehe. Wer ewig ist, ist der Herr, und immer ist er. Offenkundig ruft er dieses geehrte und fromme Konzil der Kirche, indem er sagt: ‚Du bist der Fels, und auf diesem Felsen werde ich die Kirche erbauen, und die Pforten der Hölle werden ihn nicht überwältigen.‘ Es gibt nämlich solche, die widersprechen und besiegt werden, da sie nichts vermögen. Deswegen liegt hier der Teufel am Boden, und er ist verwirrt und mit der Schande des Sturzes bedeckt; nicht vermag er sich aufzurichten, und über den, der siegt, gewinnt er keine Gewalt, und mit der Schande seines Besiegenseins ist er bedeckt. Und das Wunder Jesu sehen wir im Werk, größer als seine Worte, und gewaltig sind seine Worte im Werk, und nicht gibt es Schwaches bei ihm, der alles vermag. Und was er sagt im Wort, vollendet er durch seine Wunder. Ein Weniges sagt er, und große Wunder wirkt er. Wir Menschen sprechen viel davon, daß wir handeln, doch nicht einmal Weniges

vermögen wir zu wirken. Dieser Allmächtige, der Herr, sagt wenig, indem er sich zur Annahme seiner menschlichen Natur herabläßt, und Großes wirkt er durch seine Göttlichkeit, und Zeuge seiner Worte ist seine Tat. Und was sagt er? ‚Ich bin der Weg, ich bin das Licht; ich bin das Holz des Weinstockes, und ich bin (100, 1 Dillmann) das Leben; ich bin die Auferstehung.‘ Geoffenbart hat er Wunder, die klein fürs Hören, aber groß in der Tat sind. Er sagt: ‚Ich bin der Weg‘, und Zeuge ist der Lahme, der gesundet ist, indem er auf dem Weg wandelt. Er sagt: ‚Ich bin das Leben‘, und Zeuge dessen ist Lazarus, indem er auferstand von den Toten. Er sagt: ‚Ich bin der Stab‘, und Zeugen dessen sind die Dämonen, die gezüchtigt werden, wobei sie sagen: ‚Laß ab! Was haben wir mit dir zu schaffen, Sohn Gottes?‘ Du kommst zu Hilfe, bevor uns jemand quält. Er sagt: ‚Ich bin das Holz des Weinstocks‘, und Zeuge dessen ist der Saft, indem er im Weinstock kreist. Er sagt: ‚Ich bin das Brot‘, und Zeuge dessen sind die 5000, indem sie gesättigt wurden. Er sagt: ‚Ich bin der König‘, und Zeuge dessen ist Petrus, indem er die Schlüssel des Königtums empfing, das jener meint. Er hat uns überliefert sein Mysterium: nicht mögen wir verderben die Kraft seines Mysterium in bitterem Mund, wenn wir predigen. Wenn wir mit Mäßigung predigen, so ist (bleibt) das Mysterium; wenn man jedoch in verkehrter Weise predigt, dann wird stumpf die Wohltat des Mysterium. Nicht verschmähen wir der heiligen Väter Glaube; nicht verschmähen wir unser Mysterium, damit uns nicht überkomme die göttliche Züchtigung Simsons; nicht entblößen wir das Mysterium, damit wir nicht verflucht werden wie K^enā‘an (Gen. 9, 25). Aber, o mein Bruder, nunmehr ziemt sich Größeres als dies. Ferne sei, daß wir (gleich jenen handeln), vielmehr, was sich ziemt, laßt uns unsere Schwäche erkennen: wir haben vernachlässigt den Reichtum der Stimmen der Väter, indem wir (allzu) zufrieden waren. Sie haben gebetet für uns zu Christus, dem Lob sei in alle Ewigkeit.“

DIE ZEITSTELLUNG 'ĒZĀNĀ'S VON AKSŪM

„Die Chronologie ist die Grammatik der Geschichte.“ So schrieb Julius Wellhausen 1905 an Paul Schnabel und vergaß nicht hinzuzufügen, jene sei darum meist so unbeliebt wie diese. Solch unliebsame Folgeerscheinung wird sich in besonderem Maße einstellen, wenn chronologische Forschung daran geht, eine Lieblingsvorstellung zu zerstören — zumindest eine Vorstellung, die bis in die jüngste Zeit sich allgemeiner Anerkennung erfreut hat.

Es handelt sich um den Zeitansatz des ersten christlichen Königs, den das äthiopische Reich von Aksūm gekannt hat. Der äthiopische (oder abessinische) Konstantin, wie man 'Ēzānā ('Αειζωνῶς) genannt hat, wurde auf Grund des verständlichen Bestrebens, ihn zeitlich seinem römischen Vorbild möglichst anzunähern, noch vor 350 n. Chr. angesetzt. Dieses Verfahren wurde von den Altmeistern der Forschung, E. Littmann und C. Conti Rossini¹, ebenso gebilligt wie von den neuesten Bearbeitern der äthiopischen Geschichte, von denen genüge, E. Ullendorf² und J. Doresse³ zu nennen. Letzter glaubt, die Weihung des ersten äthiopischen Bischofs sogar auf die Jahre 341—346 festlegen zu können⁴. Zuletzt haben sich noch B. Rubin⁵ und B. Spuler⁶ für die herkömmliche Datierung ausgesprochen.

¹ Storia d'Etioṗia I (1928), 131f.

² The Ethiopians (1960) 100f.

³ Au pays de la reine de Saba. L'Éthiṗie⁴ (1956) 52.

⁴ Die Verfasser haben sich noch oben I, 190 und 260 der bisherigen Ansicht angeschlossen.

⁵ Das Zeitalter Iustinians I (1960), 301f. — Zwei Bekehrungen setzt R. Janin, *Églises Orientales et Rites Orientaux*⁴ (1955) 492f. an. Die erste, um 340 und von Frumentius eingeleitet, sei nicht ins Volk gedrungen („on peut donc dire qu'elle [l'Éthiṗie] n'a jamais été catholique“). Dann eine zweite, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, die von den Monophysiten ausging.

⁶ In: *Handb. der Orientalistik* 8,2 (1961), 309f. Spuler hat die Überlieferung durch Züge bereichert, denen in den Quellen nichts entspricht: Frumentius und Edesius waren Schiffbrüchige und Brüder; Edesius kehrte als Priester nach Aksūm zurück; Frumentius wurde „angeblich 341, oder erst nach 346“ von Athanasios geweiht; koptische

Demgegenüber soll hier eine zeitliche Ansetzung 'Ēzānā's begründet werden, die wesentlich später liegt. Mit seinem Regierungsantritt wird man über die Mitte des 5. Jahrhunderts kaum heraufgehen können. Seine weiteren Regierungsjahre mögen tief in die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts gereicht haben. Unseren Beweisgang haben wir, in weit kürzerer Form, erstmals G. Ryckmans mitgeteilt. Ihm wurden im Oktober 1961 Korrekturen zugesandt, mit der Bitte, diese auch der Bearbeiterin der neuen süd-arabischen Chronologie — der „brevissima“ —: J. Pirenne, vorzulegen. G. Ryckmans antwortete unter dem 7. II. 1960: „J'ai remis vos épreuves, dont j'avais pris connaissance avec grand intérêt, à M^{lle} Pirenne dès sa retour de Paris. Il est vraiment remarquable que vous et elle, vous soyez arrivés, *en suivant des voies différentes* (von uns hervorgehoben), aux mêmes conclusions. C'est pour M^{lle} Pirenne et pour moi une sécurité de savoir que ses conclusions soient garanties par une autorité celle que la votre.“ Die gleiche Versicherung dürfen wir, im Gegensinn, abgeben.

Eine weitere Erklärung der Zustimmung ist uns seitens J. Pirenne zugegangen (unter dem 8. II. 1961). Da ihre Mitteilung umfangreicher ist und auf Einzelfragen eingeht, schien uns wichtig, an dieser Stelle sich auf die allgemeine Mitteilung zu beschränken. Ihre Hinweise sind in den nunmehr folgenden Gedankengang eingearbeitet. Auch ihr sei für ihr gütiges Eingehen und die darauf sich gründende Anerkennung gedankt.

I

Die Erwägungen, von denen sich die bisherige Forschung leiten ließ, gründeten sich auf ein Kapitel in Rufinus' lateinischer Bearbeitung von Eusebios' Kirchengeschichte. Dort werde von zwei Brüdern aus Tyros berichtet, die durch mancherlei Schicksalsschläge an den Hof von Aksūm verschlagen wurden, hier fürs Christentum wirkten und zuletzt zu Beratern des jugendlichen Königs aufstiegen. Der eine von ihnen, Frumentius, sei

Mönche haben die hl. Schrift stückweise ins Äthiopische übertragen. Alles zeigt, daß Spuler die Quellen nicht nachgearbeitet, sondern die Masse seiner Angaben der Sekundärliteratur entnommen hat. Diese Vermutung bestätigt sich: 1. an der Wiedergabe der äthiopischen Namen. Wer Gē'ež (311) schreibt, muß Dēbra Dāmō (Dāmmō) geben, nicht „Dabra“ (310, offenkundig nach englischer Vorlage). Ebenso „Dabra Libanos“ (311), statt Dēbra Libānos oder Libānōs. Dazu „Susneos“ (313) statt Susnēos, Sūsneōs. 2. An der Behauptung, man wisse vom 6.—13. Jahrhundert über die äthiopische Kirchengeschichte nichts. Spuler sind demnach die Kämpfe mit qū Nuwās, Aksūm's Zerstörung, Kēčlōs und die äthiopische Fassung der ersten und zweiten Regel Pachomios' unbekannt geblieben.

anlässlich seiner Rückkehr nach Alexandria zum Bischof von Aksūm geweiht worden. Im jugendlichen König wollte man 'Ēzānā erkennen, und man glaubte zugunsten dieser Gleichsetzung anführen zu dürfen, daß der äthiopischen Überlieferung zufolge unter 'Ēzānā das Christentum durch Abrēhā („he who has made light“) und Aṣbēḥa („he who has brought about dawn“) eingeführt worden sei. Daß die zuletzt Genannten Brüder waren, schien ihre Gleichsetzung mit Rufinus' Brüderpaar Frumentius und Edesius zu fordern.

Rufinus' Bericht findet sich im zehnten Buch, also dort, wo die Darstellung zeitlich über Eusebios hinausgeführt ist (2, 2, 971 Zeile 22 f. Schwartz-Mommsen). Zu Beginn des neunten Kapitels wird von der Bekehrung von insgesamt vier Ländern gesprochen. Da ist zunächst Parthien, das dem Apostel Thomas zugefallen sei. Es folgen Äthiopien, das Matthaëus, und *ei adhaerens citerior India*, das Bartholomäus zugewiesen wird. Als viertes und letztes wird *India ulterior* genannt. Zwischen Parthien und der *India citerior* — *sed longe interior tractu* — gelegen, sei es erst zu Konstantins Zeit bekehrt worden. Darüber berichtet denn der Rest des Kapitels.

Ein kurzer Einschub über *India citerior*. Wenn es mit Äthiopien zusammenhängt, darf man am ehesten an Nubien, und zwar dessen Südteil, denken. Dafür läßt sich noch ein Nachweis erbringen. Der Apostel Bartholomäus wird in der Antiphon angerufen, die Iohannes dem Täufer gilt und zu Beginn des abessinischen Jahres vorgetragen wurde¹. Nach I. Guidi's Ansicht fällt der Text keinesfalls in frühere Zeit als das 15. Jahrhundert². Danach verbreitete Bartholomäus im Land *ēlwāh*³ das Evangelium. A. Dillmann äußerte sich im Glossar seiner Chrestomathie⁴ und in seinem „Lexicon Linguae Aethiopicæ“⁵ dahin, *ēlwāh* sei das Land, darin der Apostel gepredigt habe. Ihm war offenkundig nicht bekannt, was gemeint war. Gleichwohl ist die Deutung einfach. Bekanntlich werden im Amharischen *h* und *ḥ* gleichmäßig wie *h* gesprochen. Darum werden sie in den Handschriften vielfach unter sich und mit *h* verwechselt⁶. Ohne weiteres kann dem amharisch gesprochenen Endbuchstaben des Namens ein *h marbūṭa* der arabischen Vorlage entsprechen. Dann ist *ēlwāh* = *ēlwā(h)* und damit nichts anderes

¹ A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica*² (1950) 150 f.

² *Storia della Letteratura Etiopica* (1932) 68.

³ a. O. 153 Zeile 8 f. und 21 f.

⁴ a. O. 231, l.

⁵ a. O.² (1955), 1416.

⁶ F. Praetorius, *Aethiopische Grammatik*² (1955) 7 § 4.

als der Name des südubischen Reiches Alwa ('*lwh*)⁷, das bekanntlich christlich war und erst 1504 seine Selbständigkeit verlor⁸.

Zurück zu Rufinus. Er berichtet weiter, zunächst sei *India ulterior* von Metrodorus, dann von dem tyrischen Philosophen Meropius besucht worden⁹. Beide habe kein missionarischer Eifer getrieben: sie reisten *inspiciendorum locorum et orbis perscrutandi gratia*. Wohl aber führte Meropius zwei Knaben mit sich, die er *utpote propinquos* in den freien Künsten unterrichtet habe. *Habens secum duos puerulos*, sagt Rufinus und deutet mit keinem Worte an, es habe sich um Brüder gehandelt. Als Meropius aus dem fernen Lande heimkehrte, sei sein Schiff, um sich mit Wasser oder sonst Notwendigem zu versehen, *ad portum quendam* gelandet. Wo hat man den Hafen zu suchen? Nichts verlautet davon, daß dieser Hafen an der Küste Äthiopiens lag oder gar zum Herrschaftsbereich der Könige von Asküm gehörte. Da sich die im Folgenden beschriebene Mission in dem Lande abspielte, zu dem der Hafen gehörte, kann sinnvoller Weise allein *India ulterior* gemeint sein.

Die dortigen Barbaren, so hört man weiter, pflegten, wenn benachbarte Stämme die Störung des Vertragsverhältnisses (*foedus*) mit Rom meldeten, alle Römer, deren man habhaft wurde, umzubringen. Dementsprechend verfuhr man mit Meropius und den Insassen des Schiffes. Man schonte allein der beiden *pueruli*, die man unter einem Baume bei der Vorbereitung ihrer Lektionen antraf. Man brachte sie zum König, und beide fanden Gnade vor ihm. Frumentius, dem Älteren, übertrug der Herrscher *rationes suas scrini-aeque*. Kurz vor seinem Tod gab er beide inzwischen zu *adulescentuli* Herangewachsenen frei. Auf Bitten der Königin, die einen unmündigen Sohn als Erben der Königswürde zu betreuen hatte, blieben die beiden im Land, und Frumentius teilte sich mit der Königsmutter in die Führung der Regierung.

Mit Hilfe römischer Kaufleute christlichen Bekenntnisses bemühte sich Frumentius um Verbreitung des Glaubens, der auch der seine war. Seine Helfer wurden veranlaßt, *conventicula* an verschiedenen Orten zu gründen, *ad quae Romano ritu orationis causa confluerent*. Frumentius selbst ließ sich angelegen sein, *ut Christianorum inibi semen exurgeret*. Der jugendliche

⁷ J. Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien (Veröff. Intern. Instit. missionswiss. Forsch. 2, 1931) 10; 152. Ioh. Ephes. 3, 233, 15 Brooks uam. gibt '*lwd'ws*, 232, 18 '*lwdws*, 239, 14 '*lwdwn*.

⁸ P. L. Shinnie, Medieval Nubia (Chartum 1954); J. v. Beckerath in: Oldenbourgs Abriß der Geschichte der antiken Randkulturen (1961) 191 f.; P. L. Shinnie und D. B. Harden, Excavations at Soba (Sudan Antiqu. Serv., Occas. Pap. 3, 1950).

⁹ Über beide C. Conti Rossini, a. O. 1, 147.

König war inzwischen in die Jahre gekommen, da er selbst die Regierung übernehmen konnte, und beide Helfer beschlossen, in ihre Heimat zurückzukehren. Edesius ging nach Tyros, Frumentius aber nach Alexandria, wo er Athanasios — *nam is nuper sacerdotium susceperat* — von seinen Missionserfolgen und dem, was noch getan werden müsse, berichtete. Athanasios wies Frumentius als dem dazu Geeignetsten das *sacerdotium* im Lande seines einstigen Wirkens zu und hieß ihn nach Indien zurückkehren. Dort fiel diesem weiterer Gewinn zu: *ex quo in Indiae partibus et populi Christianorum et ecclesiae factae sunt, et sacerdotium coepit*. Rufinus beruft sich für seinen Bericht auf Edesius selbst, späteren Presbyter in Tyros. Die Hinzufügung, *qui Frumentii comes prius erat*, bestätigt, daß von beiden als Brüdern nicht gesprochen wird.

Indien war demnach das Land, darin Frumentius gelebt und gewirkt hatte. Genauer *India ulterior: multis variisque linguis et gentibus habitata*. Keinesfalls also die *India citerior*, die mit Äthiopien zusammenhing und die auch Iohannes' von Nikiu in äthiopischer Übersetzung erhaltene Chronik in gleicher Lage kennt (c. 90; p. 157, 27f. Zotenberg). Nach ihm gab es drei Reiche der Inder und vier der Abessinier im Lande Salomons. Sie lagen im Osten, am Ufer des Salzmeeres, und Salomons Land und Volk „war nicht weit vom Land Ägypten“¹⁰. Mit *India ulterior* hingegen kann allein Vorderindien gemeint sein¹¹. Dazu stimmt Rufinus' Angabe, daß es zwischen Parthien und *India citerior* lag, *sed longe interior tractu*.

Diese Angabe wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ein römischer Kauffahrer vom Ausgang des Roten Meeres aus die Westküste Vorderindiens ansteuerte. Gleichgültig, ob er sich an die Küsten hielt oder ob er, sich der Monsunwinde bedienend, übers offene Meer fuhr: immer hatte er die Südküste Irans (denn dieses war mit Parthien gemeint) zur Linken und langehin die Nordküste der abessinischen Halbinsel zur Rechten. *India ulterior* lag für ihn, weiter gen Osten gerückt, nach der geographischen Breite zwischen dem 25. Grad im Norden und dem 12. im Süden.

Auch mit den Jahren zwischen 341 und 346 ist es nichts. Die von Rufinus geschilderten Ereignisse fallen in die Regierungszeit Konstantins und in den Beginn von Athanasios' Episkopat. Dieser war am 8. Juni 328 Bischof

¹⁰ Übersetzt und kommentiert oben 2, 40f.

¹¹ J. P. Migne bedarf der ehrenvollen Erwähnung. Er hat bereits darauf bestanden, daß unter *India ulterior* Vorderindien und keinesfalls Abessinien zu verstehen sei: *Patr. lat.* 21, 478 Anm. g (Hinweis E. Merkel's). Seine Warnung ist unbeachtet geblieben.

Alexandreas geworden, als solcher wurde er auf den Synoden von Tyros und Konstantinopel 335 verurteilt und 336 nach Trier verbannt¹². Frumentius' Einsetzung muß kurz nach 328, jedenfalls vor 336 fallen; sie mag etwa ins Jahr 330 gehören. Doresse's Ansatz auf 341—346 hat Rufinus' Wortlaut (*temporibus Constantini*) gegen sich sowie die Tatsache, daß Athanasios erneut 339—346, diesmal von Constantius, verbannt war.

Das ist alles. Um zu wiederholen: kein Brüderpaar Frumentius und Edesius; keine Tätigkeit in Äthiopien oder gar in Aksūm (ἡ . . . Αὐξοῦμη, ἐν τῇ βασίλειον: Ptolem., geogr. 4, 7, 25); keine Erwähnung 'Ēzānā's, geschweige denn seiner Bekehrung oder überhaupt einer solchen am Königshof; zu allem noch ein falscher Zeitansatz. Äthiopiens Missionar war, zumindest Rufinus zufolge, der Apostel Matthaëus; Frumentius' Anspruch ist gegenstandslos, und 'Ēzānā als äthiopischer Konstantin schwebt mit seinem zeitlichen Ansatz in der Luft. Überall handelt es sich um Mißverständnisse, Fehldeutungen, Willkür; man begreift nicht, wie geschehen konnte, daß niemandem die Haltlosigkeit der bisherigen Behauptungen und Folgerungen beim ersten Lesen des Kapitels Rufinus' auffiel.

Frumentius freilich hat in der äthiopischen Kirche seine Aufnahme gefunden. Dabei benutzte man eine Überlieferung, die mit der bei Rufinus gegebenen übereinstimmte, arbeitete sie indessen an zahlreichen Stellen um und gab den abessinischen Rahmen hinzu, der im Original fehlte. Noch Sozomenos (h. e. 2, 24, 1f.) hatte τοὺς ἔνδον τῶν καθ' ἡμᾶς ἰνδῶν, also keinesfalls die Äthiopier¹³, genannt. Sokrates, den er hier ausschreibt, hatte gleichfalls τοὺς ἐνδοτέρω ἰνδούς von jenen Indern, die mit Äthiopien zusammenhingen, geschieden und Frumentius allein zu den ersten gelangen lassen (h. e. 1, 19, 3f.). Wieder fehlt 'Ēzānā. Die Umarbeitung liegt in dem auf Abbā Salāmā (äthiopischer Name für Frumentius, äthiop. *frēmṇātōs*) bezüglichen Abschnitt des äthiopischen Synaxars vor, den A. Dillmann¹⁴ und, in verbesserter Form, I. Guidi¹⁵ veröffentlicht haben. Der *Sēnkēsār* ist aus dem arabischen Synaxar Alexandreas übersetzt und ein

¹² Jülicher in: RE. 2 (1896), 1936; Ed. Schwartz, *Gesamm. Schriften* 3 (1959), 212.

¹³ Unrichtig G. Chr. Günther in seiner Sozomenos-Ausgabe (1961) im Register s. v. ἰνδοί. Da Sozomenos' Kirchengeschichte um 450 abgeschlossen worden ist (ebenda LXV), kommt man — was Wichtig sein könnte — in die Zeit 'Ēzānā's. Leider läßt sich der Abschluß der Kirchengeschichte nicht genau festlegen.

¹⁴ *Chrestomathia Aethiopica*² (1950) 33f.

¹⁵ *Le synaxaire Éthiopien* 411—413. Dazu E. Littmann in den *Addenda zur Chrestomathia Aethiopica*² 295.

Werk vom Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts¹⁶. Der Mangel an geschichtlichem Wert tritt beim erstmaligen Durchlesen hervor.

„(33, 4 Dillmann) An diesem Tag, am 26. Ḥamlē, verschied Abbā Sa-lāmā, der Verkünder des Lichtes, der Bischof Äthiopiens, und so ist seine Geschichte: Ein Mann kam vom Meer der Griechen, der Meropius (*mērō-bōpyōs*, Guidi *mērōpyōs*) hieß, ein Meister der Weisen, indem er das Land Äthiopien zu sehen beehrte, und mit ihm waren zwei Knaben aus seinem Haushalt. Der eine hieß Frumentius (*frēmnātōs*), und der andere Aedesius (*adē-syōs*), und manche nannten ihn Sidrakos. Er kam zu Schiff zur Küste Äthiopiens [des Landes der Freien], und er (Meropius) betrachtete alles Schöne, was seines Herzens Wunsch war, und als er gedachte, in sein Land heimzukehren, erhoben sich Feinde gegen ihn und töteten ihn mit allen, die mit ihm waren, und übrig blieben diese zwei kleinen Knaben. Die Leute des Landes nahmen sie gefangen, lehrten sie das Kriegshandwerk und führten sie als Geschenk zum König Aksūm's, der Ĕla'alādā hieß, und der König setzte Aedesius zum Vorsteher des Hauses seiner Knechte ein, Frumentius zum Aufseher der Gesetze und zum Schreiber Aksūm's. Nach wenigen Tagen starb der König und hinterließ ein junges Kind mit seiner Mutter, und es (das Kind) regierte als Ĕla Azgūägūā (Guidi *azgūägūē*). Aedesius und Frumentius blieben, indem sie das Kind erzogen und es den Glauben Christi (*add. Guidi*) — ihm sei Lob — allmählich lehrten, und sie erbauten ihm ein Bethaus und versammelten bei ihm Knaben, wobei sie diese Psalmen und Gebete lehrten. Als jener Knabe ins rechte Alter gekommen war, baten sie ihn (den König), sie in ihr Land heimzuschicken. Aedesius ging nach dem Lande Tyros, seine Eltern wiederzusehen. Frumentius kam nach Alexandria (*ēskēndēryā*) zum Patriarchen Abbā Athanasius (*atnātyōs*). Er traf ihn an, nachdem er (Athanasios) sein neues Amt angetreten hatte, und er verkündete jedem, der zu ihm kam sowohl, was den Glauben Äthiopiens [des Landes der Freien] betraf, als auch (34, 1 Dillmann), daß sie glaubten an Christus — ihm sei Preis —, obwohl sie keine Bischöfe und Priester hatten. Dann ordinierte Abbā Athanasios Frumentius zum Bischof Äthiopiens [des Landes der Freien, das Äthiopien ist] und sandte ihn ab mit großen Ehren. Indem er (Frumentius) nach Äthiopien [dem Lande der Freien] zog, als seine Könige Abrēhā und Aṣbēhā (sic) waren, verkündete er den Frieden (*ba-salāma*) Christi — ihm sei Preis — in allen seinen (Äthiopiens) Provinzen. Darum wurde er

¹⁶ I. Guidi, *Storia della Letteratura Etiopica* 34 f.

(Fruementius) Abbā Salāmā genannt. Nachdem er die Stämme Äthiopiens bekehrt hatte, entschlief er in Frieden.“

Die Frage, ob Fruementius und Edesius dem Brüderpaar Abrēhā und Ašbēhā gleichzusetzen seien, hat sich damit erledigt. Doch noch bedarf eine zweite, ungleich wichtigere der Klärung. Wer 'Ēzānā's Inschriften gelesen hat, dem ist bekannt, daß, unabhängig von der Frage ihrer Datierung und ihrer Gleichzeitigkeit mit Fruementius, auf Nr. 9—10 sowie auf der christlichen Inschrift Nr. 11 bereits die spätere äthiopische Schrift mit Vokalzeichen, also die der christlichen Übersetzer, verwandt ist¹⁷. Es müßte, wenn Fruementius und 'Ēzānā geschichtlich zusammengehörten, eben zu ihrer Zeit der Schritt vom unvokalisierten (Nr. 7) zum vokalisierten (Nr. 9 bis 11) Alphabet geschehen sein. Demgegenüber sei festgestellt, daß bei Fruementius keinerlei Versuche, die in Richtung einer Schriftreform oder gar Übersetzung führen, zu erkennen sind. Wenn er die *rationes scriniaque* übernahm, so hat der gebürtige Tyrier und Schüler des Philosophen Meroptius die Bücher in griechischer Sprache geführt. Auch wer Fruementius am Hof von Aksūm wirken läßt, wird zugeben müssen, daß die Vorgänger 'Ēzānā's sich dieser Sprache auf ihren Inschriften (Nr. 1—3) ausschließlich bedienten, 'Ēzānā selbst noch auf seiner ältesten (Nr. 4). Hinzugefügt sei, daß Zoskales, frühester uns bekannter König Aksūm's, als γραμμῶτων Ἑλληνικῶν ἔμπειρος galt (Peripl. maris Epythr. 5). Als dann Fruementius die Zügel der Herrschaft führte, suchte er unter den römischen Kaufleuten nach solchen, die christlichen Bekenntnisses waren. Er ermahnte sie, *ut conventicula per loca singula facerent, ad quae Romano ritu orationis causa confluerent*. Gemeint sein kann nur, daß man zusammenkam, um nach römischem Ritus zu beten. Das schließt jede Übersetzungstätigkeit aus. Es bestätigt sich I. Guidi's Feststellung, daß Fruementius keinesfalls mit dieser Tätigkeit begonnen haben könne. „Per i mercantanti greci, della cui libertà di culto si preoccupava l'apostolo dell'Abessinia, Frumenzio, codesta traduzione non era necessaria“¹⁸.

Schließlich ein letzter Hinweis. Doresse¹⁹ erläutert die vermeintliche Einsetzung Fruementius' zum Bischof von Aksūm wie folgt: „Ainsi s'établit l'autorité du Patriarcat égyptien sur la nouvelle communauté qui recevra

¹⁷ Nach E. Littmanns Zählung: Deutsche Aksum-Expedition 4 (1913), 24f.; Miscellanea Academica Berolinensia 2, 2 (1950), 110f.

¹⁸ Storia della letteratura Etiopica (1932) 12f.

¹⁹ a. O. 52.

de lui désormais, siècle apres siècle, ses métropolités ou *Abounas*, bons et mauvais, l'investiture de ses évêques, sa discipline canonique et les grandes lignes de sa foi; ce qui entraînera l'Éthiopie dans l'hérésie monophysite à partir de l'an 451." Daß für diese Auffassung Rufinus sich nicht mehr anführen läßt, hat sich gezeigt. Übersehen wurde, daß das zuvor herangezogene 90. Kapitel aus Iohannes' von Nikiu Chronik ausdrücklich feststellt, daß erstmals nach der Besiegung des jüdischen Königs dū Nuwās von Ḥimyar²⁰ (Yūsuf) 525 man sich einen Bischof aus Alexandria geholt habe. Erst damals konnte davon gesprochen werden, daß ein Abūna von dort kam und, um mit Rufinus zu sprechen, *sacerdotium coepit*.

Doch man ist nicht genötigt, mit negativen Feststellungen zu enden. Seltsamer Weise hat niemand bemerkt, daß man außer Philostorgios' Bericht über Theophilos' Sendung zu Homeriten und Axumiten²¹ eine zweite Nachricht über die älteste Mission in Abessinien besitzt. Sie steht in der 1036, in arabischer Sprache, verfaßten Chronik von Se'ert, die ihrerseits auf ein syrisches Werk aus der Mitte des 7. Jahrhunderts zurückgeht (Daniel bar Maryam²²). Dort heißt es, in der Zeit Yazdgard's I. (399—420) sei der Kaufmann Ḥannān, der aus Negrān stammte, durch Ḥira gekommen und habe sich dort zum christlichen Glauben bekehren lassen. Daheim habe er dann viele zum gleichen Schritt veranlaßt²³, andere im Lande Ḥimyar²⁴ und in Abessinien (*al-ḥabaša*) dem Christentum gewonnen (I, 330, 10f. Scher). Die Nachricht zeigt, daß Ḥannān's Mission mit Abessinien ihren fernsten Punkt erreicht hatte, demnach dort erst in den Anfängen stand²⁵. Daß man das Königshaus schon damals habe gewinnen können, ist weder gesagt noch überhaupt wahrscheinlich. 'Ēzānā's Bekehrung rückt damit frühestens in die Zeit nach 420.

²⁰ Daß Iohannes' König Ṭamnūs eine Fehlschreibung für dū Nuwās ist, wurde von uns gezeigt: oben 2, 43f.

²¹ H. eccl. 32, 25f. Bidez; die Tätigkeit bei den Axumiten 35, 12f. Darüber C. Conti Rossini, a. O. I, 150: „manifestamente Teofilo, pur se riesce a raggiungere Aksum (ed un accenno del suo storico può lasciarcene dubbiosi), vi subisce un completo scacco“. Dazu die ausdrückliche Bemerkung Philostorgios' 36, 2f.

²² A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (1922) 207.

²³ Dazu ein wichtiger Hinweis bei B. Rubin, Das Zeitalter Iustiniāns I, 304.

²⁴ A. Scher spricht in seiner Übersetzung fälschlich von „territoire de Ḥamir“. Die Stelle wurde von uns erstmals oben 3, 51 herangezogen.

²⁵ Wer sind die Αἰθίοπες, die in der *Historia monachorum in Aegypto* 8, 35 p. 60f. Festugière erscheinen? Sie sind von den Αἰθίοπες οἱ κατὰ τὴν Σουηὴν (ebenda I, 2 p. 9 F.) durch das Fehlen des Zusatzes unterschieden. In der Fassung bei Sozomenos, h. eccl. p. 278, 23f. Bidez werden sie nicht erwähnt. Sind es Abessinier?

C. Conti Rossini's Behandlung¹ des zuvor besprochenen Rufinus-Kapitels bedarf keiner zusätzlichen Besprechung mehr. Unbedingt aber muß ein weiteres Zeugnis untersucht werden, dem er große Bedeutung beimißt²: der Brief Constantius' II. an Aizanas und Sazanas, der in Athanasios' Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντίον ἀπολογία erhalten ist³. Hier vernimmt man den Kaiser, der sich den Arianern zugewandt hatte und dementsprechend Athanasios und seine Anhänger verfolgte. Zu diesen gehört Frumentius, von dem Verhaßten zum Bischof geweiht, und erneut stößt man auf den Mann, der uns zuvor beschäftigt hatte.

Wo sich Frumentius zu dem Zeitpunkt befand, da das Schreiben abgefaßt wurde, ist nicht gesagt. Doch wird mit der Möglichkeit gerechnet, er könne nach Aksūm kommen, und wenn dies eintrete, werde er dort die athanasianische Irrlehre verbreiten und Zwistigkeiten nicht nur kirchlicher, sondern auch politischer Art hervorrufen. Die beiden Adressaten sind in Aksūm wohnhaft und werden gebeten, dem Befürchteten zuvorzukommen und Frumentius, sobald er auftauche, nach Ägypten zu senden.

Für Conti Rossini ist ausgemacht, daß Aizanas, der erste Adressat, mit 'Ēzānā eins sei; weiter, daß Frumentius Bischof von Aksūm gewesen sein müsse. Demgegenüber sei betont, daß man zwischen dem kaiserlichen Schreiben und dem, was die spätere Redaktion der Apologie hinzufügt, scheiden muß. Für diese ist Frumentius ἐπίσκοπος τῆς Ἀξούμεως, und sind die beiden Adressaten οἱ ἐκεῖ τύραννοι. Im Schreiben hingegen steht nichts davon.

Zugegeben: Frumentius ist auch da als Bischof bezeichnet. Das stimmt zu Rufinus, aber wenn gesagt wird, ὅτι τὸν Φρουμέντιον τοῦτον εἰς ταύτην τὴν τάξιν καθέστησεν Ἀθανάσιος, so ist damit die Weihe zum Bischof der *India ultioris* und nichts anderes gemeint. Es ist offenkundig, daß er bereits seine Würde besitzt, aber in Aksūm noch nicht angekommen ist. Frumentius' Weihe durch Athanasios geschah, so zeigte sich, etwa 330, und kürzere oder längere Zeit nach derselben kehrte der Geweihte ins Land seiner bisherigen Wirksamkeit zurück. Der Brief indessen ist von Constantius geschrieben und fällt, wenn Conti Rossini's Datierung zutrifft, kurz vor die Abfassung der Apologie im Jahr 356. Wenn damals Frumentius bereits

¹ a. O. I, 146f.

² a. O. I, 149f.

³ In der Benediktiner-Ausgabe von 1698: I, 315f. cap. 31.

Bischof war, in Aksūm aber erstmals erwartet wurde, so zeigt sich: er war Bischof an anderem Ort und befand sich auf einer Reise, deren Zweck Mission sein konnte (aber nicht mußte). Diese Reise führte ihn nach Aksūm. Mit anderen Worten: Frumentius war damals längst Bischof in der *India ulterior*, und zwar keinesfalls solcher von Aksūm. Nicht einmal dies ist gewährleistet, daß er überhaupt nach Aksūm gekommen ist, wenn es auch befürchtet wird. Dasselbe gilt für die Maßnahmen des Kaisers. Man weiß nicht, ob sie durchgeführt wurden, und nicht einmal, ob die beiden Adressaten dazu gewillt oder imstande waren.

Genug: der 330 zum Bischof von *India ulterior* Geweihte war bei der Abfassung des Schreibens, also kurz vor 356, noch nicht in Aksūm gewesen. Wer aber war der im Schreiben genannte Aizanas? Seine Gleichsetzung mit 'Ēzānā beruht auf der Namensgleichheit und der Tatsache, daß beide Namensträger in Aksūm beheimatet waren. Falls dies verführerisch sein sollte, sei eingewandt, daß Aizanas, was immer er war, doch keinesfalls Frumentius' Freund sein konnte, geschweige denn ein von diesem Bekehrter. Es ist weiterhin deutlich, daß Aizanas nicht als König bezeichnet wird und daß unklar bleibt, welche Rolle neben ihm Sazanas gespielt hat. Offenbar sind beide gleichberechtigt oder beanspruchen gleichen Rang. Wer aber hätte von einem Doppelkönigtum⁴ in Aksūm gehört?

Conti Rossini spricht von den „signori di Aksum⁵“. Aber der älteste Herrscher Aksūm's, von dem man weiß, Zoskales, wird ausdrücklich als König bezeichnet (*Peripl. mar. Erythr.* 5). Und erst recht gilt dies von den späteren. Man beachte überdies das umfangreiche und anspruchsvolle Protokoll, daß 'Ēzānā seinen Inschriften voranschickt. Aizanas und Sazanas sind τύραννοι und sonst nichts. Agatharchides (bei Diodor 3, 61, 1) spricht davon, daß die Trogodyten Nubiens κατὰ συστήματα τυραννοῦνται. Seitdem der *Periplus* dem Beginn des 3. nachchristlichen Jahrhunderts zugewiesen ist (oben S. 11 f.), wird man auf seine Angaben mehr achten als bisher. Er weiß von den Μοσχοφάγων κατὰ τυραννίδα νεμομένων (2) und erwähnt auch andernorts solche Tyrannen des öfteren, unterscheidet sie aber nachdrücklich vom βασιλεύς (16) oder vom ἔνθεσμος βασιλεύς (23). Es kommt hinzu: nach dem Sprachgebrauch von Constantius' II. Zeit konnte mit τύραννος nur ein Usurpator, nicht ein von Athanasios oder Frumentius an-

⁴ Wie in Neğrān, vgl. N. Pigulewskaja in: *Journ. of the Econom. and Social History of the Orient* 4 (1961), 2f.

⁵ a. O. I, 149.

erkannter und legitimer König gemeint sein⁶. Rufinus aber sprach von einem zwar minderjährigen, aber doch legitimen Herrscher, Sohn eines Königs auf dem Thron.

Schließlich tritt deutlich hervor, daß die beiden Adressaten, Aizanas und Sazanas, nicht in der Lage sind (wie man dies bei Königen Aksūm's doch annehmen müßte), einen Zwang auf Frumentius auszuüben. Für den Fall, daß dieser sich der Aufforderung, nach Ägypten heimzukehren, nicht fügt, erklärt er sich zum Anhänger des verfeimten Athanasios. Dies allein wünscht der Kaiser zu klären (I. c. 316): εἴ δε ἀναβάλλεται καὶ φεύγει τὴν κρίσιν, σύνδηλον δὴ πούθεν, ὅτι τοῖς Ἀθανασίου τοῦ πονηροτάτου λόγοις ἠγμένους διατελεῖ περὶ τὸ θεῖον, οὕτω προηρημένος ὡς ἐκεῖνος ἀπεδείχθη πονηρὸς ὢν.

War die Abfolge der Könige Aksūm's damals durch Usurpatoren unterbrochen? Wurden diese von der römischen Macht begünstigt? Oder waren jene dieser gegenüber nachgiebig, nachgiebiger und gleichzeitig machtloser als die legitimen Könige? Man weiß es nicht. Aber soviel weiß man jetzt, daß dieses „importante documento“ für den zeitlichen Ansatz 'Ēzānā's auszuscheiden hat.

3

Einen zweiten Versuch, die Zeit 'Ēzānā's festzulegen, hat U. Monneret de Villard unternommen¹. Die Regierungsdaten der Könige von Yemen, so meint er, seien in ihrer Abfolge zwischen den Jahren 281 und 378 jäh unterbrochen. Dem entspreche, daß die griechische Inschrift eines ungenannten Königs von Aksūm, die Kosmas Indikopleustes von einem königlichen δῖφος in Adulis abgeschrieben hat (104 C f.; 74, 6f. Winstedt, im Folgenden Adulitana II genannt), von einem Feldzug gegen Stämme, die jenseits des Roten Meeres wohnen, berichtet. Καὶ πέραν δὲ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης οἰκοῦντας Ἀραβίτας καὶ Κιναιδοκολπίτας, στρατεύματα ναυτικὸν καὶ πεζικὸν διαπεμψάμενος, καὶ ὑποτάξας αὐτοὺς τοὺς βασιλέας, φόρους τῆς γῆς τελεῖν ἐκέλευσα, καὶ ὀδεύεσθαι μετ' εἰρήνης καὶ πλέεσθαι,

⁶ Zum Sprachgebrauch G. Ch. Hansen im Wortregister von J. Bidez' Sozomenos (1960) 517 l.

¹ Storia della Nubia cristiana (1938) 26f. Die mancherlei Widersprüche und philologischen Unvollkommenheiten hat E. Littmann's Besprechung in: DLZ 60 (1939), 573f. nachgewiesen. In Littmann's Handexemplar, das uns zur Verfügung stand, sind weitere Anstöße vermerkt. Dazu gehört, daß 'Ēzānā auf S. 29 ans Ende des 2. Jahrhunderts gesetzt wird, S. 37 dagegen an den Beginn des 4.

ἀπό τε Λευκῆς Κώμης ἕως τῶν Σαβαίων ἐπολέμησα. Πάντα δὲ ταῦτα ἔβην πρῶτος καὶ μόνος βασιλέων τῶν πρὸ ἐμοῦ ὑπέταξα (108 C; 75, 14f. W.). Hinzukomme, daß gleichzeitig „i re di Aksūm portano anche i titoli di Re di Ḥymiar (richtig: Ḥimyar), Raidā (richtig: Raidān), Saba (richtig: Saba') e Salhen (richtig: Salhēn)“. Dementsprechend setzt Monneret die Adulitana II zwischen 260 und 280, 'Ēzānā danach an.

Ähnlich ist der Gedankengang Doresse's in seinem jüngsten Aufsatz über die Beziehungen zwischen Äthiopien und Südarabien im 3.—4. Jahrhundert². Er beruft sich auf die neugefundene südarabische Inschrift Ryckmans 535 aus Mārib. Dort wird berichtet, wie Ilšaraḥ Yaḥḍub gegen die Stämme der Abessinier (3 ḥ<z>b ḥbš³) zu Felde zieht und Šāmīr dū-Raidān Gesandte zu Waḍebah, König von Aksūm (11 wdbh mlk ḥksmn) schickt⁴. Alle Ereignisse gehören in den Beginn des 4. Jahrhunderts⁵.

Doresse zieht aus diesen Angaben eine Reihe von Folgerungen. Da indessen für ihn feststeht, daß Rufinus' Bericht sich auf Aksūm und 'Ēzānā bezieht⁶; weiter, daß Athanasios zwischen 341 und 346 Frumentius zum Bischof geweiht habe, beruhen alle Berechnungen von vornherein auf einer Grundlage, die nicht trägt. Es kommt hinzu, daß Doresse im Verfolg dessen Wazeba (von ihm 312—315 datiert) mit 'Ēzānā's Vater Ella Amida (richtig: Ēla 'Amidā) gleichzusetzen wünscht. Auch dies ist ohne Anhalt. Den ungenannten König der Adulitana II rückt er schließlich in Jahrzehnte, die alledem vorausliegen. Zur Bestätigung beruft er sich auf das 77. Kapitel von Mani's Kephalaia⁷, wo das Königtum der Aksūmiten als drittes Weltreich erscheine.

Zunächst muß gesagt werden, daß jener Hiatus zwischen 281 und 378 durch die Inschrift Ryckmans 535 teilweise aufgefüllt worden ist. Damit verliert Monneret's Ansicht die Grundlage. Was es mit Mani's vier großen Reichen auf sich habe, ist eine Frage für sich. Das vierte ist das von Σίλις (NCIAEΩC 189, 4 Polotski-Böhlig). Doresse's Deutung als NEIAEΩC ist sachlich wenig überzeugend. Nichts aber führt darauf, daß für Mani die Herrschaft der Aksūmiten (N̄NEZOMITHC 189, 3) sich übers Rote Meer

² In: Kush 5 (1957), 49f.

³ Von Doresse, a. O. 53; 59 in Yemen angesetzt, im Gegensatz zu G. Ryckmans.

⁴ G. Ryckmans in: Muséon 59 (1956), 139f.; besonders 154; 161; J. Pirenne, ebenda 167f.

⁵ J. Pirenne, a. O. 168; 180.

⁶ a. O. 51.

⁷ Manich. Handschr. der Staatl. Museen Berlin, 1. Kephalaia (1940), 188, 31f.

erstreckt hat. Schließlich muß erneut gefragt werden, ob man für die Zeitstellung der Adulitana II nicht über bessere Anhaltspunkte verfüge.

Hier ist zunächst der griechischen Inschrift jenes Königes von Aksūm zu gedenken, der den Namen Sembruthes trägt. Littmann hat sie als Nr. 3 nach einer nicht ganz korrekten Kopie R. Sundström's mitgeteilt; zuletzt hat darüber L. d'Errico gehandelt⁸. Der Stein entstammt dem Dorf Dākki-Mahārī. Wir fanden das Original 1960 im Liceo Ferdinando Martini in Asmarā aufgestellt.

1. Βασιλεὺς ἐκ βασι-
λέων Ἀξουμει-
τῶν μέγας
Σεμβρούθης
5. ἔλθων καθεί-
δρυσε ι ιν κδ
Σεμβρούθου μεγάλου
βασιλέως.

Demnach gehörte Sembruthes zu den Königen Aksūm's, zeichnete sich aber gegenüber seinen Vorgängern dadurch aus, daß er „großer König“, nicht nur König gleich den Anderen war. Den Stein hat er gesetzt, um zu bezeichnen, bis zu welchem Ort er gelangt war. Die Folgerung liegt nahe, daß er seinen besonderen Rang auf Grund der von ihm gemachten Eroberungen beanspruchte. Damit stellt sich die Verbindung zur Adulitana II. her. Der ungenannte König zählt die ἔθνη auf, die er erreicht und unterworfen hat: ἃ μὲν αὐτὸς ἔλθων καὶ νικήσας, ἃ δὲ διαπεμπόμενος (105C; 76, 6f. W.). Das ist der gleiche Ausdruck wie in unserer Inschrift (ἔλθων), und bereits Littmann hatte den Fundort mit den in der Adulitana II genannten Λασινὲ καὶ Ζαὰ καὶ Γαβαλά (104 D; 74, 16 W.) zusammengestellt. Schließlich fügt jener König hinzu, er habe die von ihm berichteten Taten als πρῶτος καὶ μόνος βασιλέων τῶν πρὸ ἑμοῦ ausgeführt. Also ist die gleiche Sonderstellung, wenn auch mit veränderten Worten, beansprucht, wie sie Sembruthes sich zuweist.

Danach sieht es so aus, als sei Sembruthes der gleiche König, der in der Adulitana II spricht. Littmann hatte eine ähnliche Gleichsetzung angenommen: zwischen diesem und dem Herrscher, von dem die Inschrift Nr. 2

⁸ Compendio di Geografia e di Storia dell'Africa Orientale (Asmara 1958) 72; mit (schlechter) Abbildung.

herrührte. In unserem Fall wird die Verbindung durch den Schlußteil der Inschrift von Dākki-Mahāri bestätigt. D'Errico sprach von einer „data non chiara“ und wußte den abschließenden Genetiv syntaktisch nicht unterzubringen („quasi una firma“). Littmann sah richtig, daß „im 24. (Jahre) des großen Königs Sembruthes“ verstanden werden mußte. Es sollte klar sein, daß der Schlußsatz der Adulitana II: ἔτει τῆς ἑμῆς βασιλείας εἰκοστῷ ἑβδόμῳ und κδ Σεμβρούθου μεγάλου βασιλεῶς einander entsprechen. War die eine Inschrift im 27. Regierungsjahr gesetzt, so die andere im 24. Diese zeigt den König inmitten seiner Eroberungen, jene gibt deren Abschluß und Zusammenfassung.

Es bleibt noch ι ιν zu besprechen, deren Umzeichnung bei Littmann unrichtig gegeben ist. Auf ι folgt ιν, das als Ligatur geschrieben ist. So viel liegt auf der Hand, daß damit eine zweite Jahresangabe zur Verfügung steht. Man hätte demnach einen Synchronismus, und ein solcher ist angesichts der zuletzt vorgeschlagenen Zeitansätze für Sembruthes von Bedeutung. Dörse setzt ihn ins 2.—3. Jahrhundert⁹, Monneret weist (wie schon gesagt) die Adulitana II dem Jahre 281, die vorangehenden Feldzüge den Jahrzehnten 260—280 zu, unter Ablehnung einer von Conti Rossini vorgeschlagenen Datierung auf 274¹⁰. Das erste ι unserer Inschrift als Zahlenangabe zu lesen legt folgendes κδ nahe, also 10. Dann ιν: es ist, wie in den Papyri oft, statt ινδ geschrieben und bezeichnet die Indiktion. Daß über der Zahlangabe der Querstrich fehlt — ι neben κδ —, ist bei Indiktionsjahren häufig, wenn nicht die Regel. Man hätte also, auch dies aus Papyri und Inschriften geläufig, das 10. Jahr einer *ungenannten* Indiktion.

Die Indiktionenrechnung begann in 15jährigem Zyklus mit dem Jahr 313, genauer: mit dem 1. September 312. Befände man sich auch nur in der ersten Indiktion, also im Jahr 321/2, so wären damit bereits die bisherigen Ansätze erledigt. Es kommt jedoch hinzu, daß unser Jahr der Indiktion nicht als Steuerjahr, sondern als geschichtliches Datum gerechnet ist. Dergleichen begegnet, mit anderen Zeitenangaben verbunden, in Ägypten erstmals 357, außerhalb Ägyptens erstmals 380 (Italien)¹¹. Mehr noch, die einfache Datierung nach Indiktionsjahren, ohne Hinzufügung weiterer Anhaltspunkte, tritt in den Papyri erst nach 400 auf. Eine Durchsicht der bekannten Papyrusveröffentlichungen schien uns dies zu ergeben; indessen

⁹ L'Éthiopie⁴ 30.

¹⁰ a. O. 27 Anm. 7, mit zustimmender Bemerkung in Littmann's Handexemplar.

¹¹ Seeck in: RE. 9 (1916), 1332.

mag gesagt sein, daß wir auf diesem Gebiet nicht über die nötige Übersicht verfügen.

Bevor daraus die chronologischen Folgerungen gezogen werden, sei noch eine zweite Inschrift herangezogen.

4

Die weitere griechische Inschrift eines aksümitischen Königs wird einem Zufallsfund im Gelände des antiken Meroë verdankt. Im Jahr 1909 entdeckt, wurde sie erstmals von A. H. Sayce veröffentlicht¹; in Littmann's Sammlung ist sie *nicht* aufgeführt, aber von C. Conti Rossini behandelt worden². Das etwa dreieckige Bruchstück befindet sich heute im Historischen Museum von Khartoúm. Wir benutzten einen dreiwöchigen Aufenthalt im November 1960 dazu, das Erhaltene zu kollationieren. Ohne der Fehllesungen und waghalsigen Ergänzungen Sayce's und Conti Rossini's zu gedenken, begnügen wir uns mit der Mitteilung des von uns Ermittelten (Abb. 2).

1. . . . βασιλεὺς Ἄξου]μειτῶν καὶ Ὀμηρειτῶ[ν . . .
 . . . υἱὸς θεοῦ ἀνικῆτου Ἄ]ρεω[.]ς ἀντιδικησάντ[ων . . .
 . . . κατὰ καιρ]ὸν παρακούσας ἀπὸ τῆς[. . .
 . . .] ΕΙΑΙΟΙC καὶ ἐ[ξ]επόρθησα τὰς ὑ[πογε-
 γραμμένας πόλεις . . .
5. . . .] Α κλειθὲν παρελθὼν ἐνθ[αῦτα
 . . .] Ο γεννᾶται ἕτερον δέκαρ[χον . . .
 . . .] σὺν τῷ βασιλεῖ μέχρι τῶ[ν . . .
 . . .] τὰ πλεῖστα ἐν τῇ CEY[. . .
 . . . στρ[ατηγοὺς καὶ τέκν[α αὐτῶν . . .
10. . . .] ἐπῆλθον αὐτί[κα . . .
 . . . ταῖ]ς ὁμαῖς οἰκί[αις . . .
 . . .] ἐπὶ φόροι[ς . . .
 . . . χ]άλκεον [. . .
 . . . ἐτ]ῶν κᾶ (κδ?) [. . .

Angesichts des bruchstückhaften Zustandes der Inschrift empfiehlt sich, auf weitergehende Ergänzungen zu verzichten. Wir beschränken uns darauf, die Parallelstellen zusammenzustellen.

¹ In: Proceed. Soc. Bibl. Arch., Juni 1909; Ann. Archaeol. and Anthrop. 4 (1912), 64f.

² a. O. 130f.

1. βασιλεύς ἐκ βασιλέων Ἀξουμειτῶν μέγας gibt Sembruthes' Inschrift aus Dākki-Maharī. Die fehlende Erwähnung der Himyar enthält 'Ēzānā's griechische Inschrift Nr. 4, 1 f. βασιλεύς Ἀξουμειτῶν κα[ι] Ὀμηριτῶν, wo indessen noch sieben weitere Völker folgen. Zur zuvor angeführten Stelle der Adulitana II, darin von Kämpfen gegen die Ἀραβῖται und Κιναιδοκολπίται gesprochen wird, bemerkt ein Scholion: τοὺς Ὀμηρίτας λέγει (108 C; 76, 26 W.). — 2. Vgl. Nr. 4, 5 f. ('Ēzānā) υἱὸς θεο[ῦ] ἀνικήτου Ἄρεως; 29 τοῦ μαι γεννήσαντος ἀνικήτου Ἄρεως; Adulitana II (105 C; 76, 3 W.) Ἄρην . . . ὃς με καὶ ἐγέννησεν; Nr. 2,4 (Sembruthes) θεὸς] τοῦ Ἀξουμείτου ἀνικήτος. — 2—3. Nr. 4, 6 f. ('Ēzānā) ἀτακτησάντων κατὰ καιρὸν. — 4. Adulitana II (104 D; 74, 9 f. W.) τὰ ὑπογεγραμμένα ἔθνη. — 5. κλειθέν = κληθέν, vgl. Nr. 4, 25 f. ἴς τινα τόπον . . . καλούμενον Μάτλα. — 6. Vgl. τοῦ μαι γεννήσαντος und ὃς με καὶ ἐγέννησεν zu 2. — 9. Adulitana II (105 B; 75, 6 f.) τοὺς τε νέους αὐτῶν. — 10. Vgl. 5 παρελθῶν; Nr. 3, 5 (Sembruthes) ἔλθῶν; Adulitana II (105 C; 76,6) ἃ μὲν αὐτὸς ἐγὼ ἐλθῶν. — 12. Adulitana II (105 B; 75, 13 und 14) ἐπὶ φόροις. — 13. Nr. 4, 30 f. ('Ēzānā) ἀνδριάντα χρυσοῦν ἀ κ(αί) . . . χαλκοῦς γ'. — 14. Adulitana II (105 D; 76, 12 W.) ἔπει τῆς ἑμῆς βασιλείας εἰκοστῷ ἑβδόμῳ; Nr. 3, 6 f. (Sembruthes) κδ Σεμβρούθου μεγάλου βασιλέως.

Von der Inschrift meint Monneret³, sie enthalte nicht das lange Protokoll 'Ēzānā's, sondern eher das kurze Sembruthes'. Das erste könnte zutreffen, aber für das zweite besteht keine Vergleichsmöglichkeit. Auch Conti Rossini entschied sich für einen Vorgänger 'Ēzānā's⁴, wohingegen Sayce die Inschrift ohne viel Umstände 'Ēzānā zugewiesen hatte. Alle ließen das Regierungsjahr in der 14. Zeile unbeachtet, und nur Sembruthes, niemals jedoch 'Ēzānā führt ein solches an. L. P. Kirwan⁵ und Monneret haben angenommen, die Inschrift setze die Zerstörung Meroë's voraus; der erste fand sogar Meroë in unserer Inschrift erwähnt. Davon kann nicht die Rede sein; im übrigen bleibt der Zeitpunkt der Zerstörung Meroë's umstritten⁶. Deutlich ist so viel, daß der erhaltene Text Beziehung ebenso zu Sembruthes' wie zu 'Ēzānā's griechischen Inschriften aufweist, was zeigt, daß beide Herrscher sich in nicht allzugroßem Abstand folgten. Angabe und Höhe des Regie-

³ a. O. 37.

⁴ a. O. 1, 131.

⁵ In: *Kush* 5 (1957), 37.

⁶ U. Monneret de Villard, a. O. 37 Anm. 1; P. L. Shinnie in: *Kush* 3 (1955), 82 f.; unten S. 178 f.

rungsjahres verweisen mit Sicherheit auf Sembruthes: man hat entweder das 21. oder erneut das 24. Jahr.

Diese Feststellung läßt sich durch eine bisher nicht gemachte Beobachtung bestätigen. Zu Beginn der vierten Zeile hat . . .]EIAIOIC bisher allen Bemühungen getrotzt. Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß darin nur der Name eines einheimischen Volkes gesucht werden kann. Mit leichtester Änderung bietet sich B]εγαίοις an, also der Name der Bëgä. Daß Sembruthes diese bekämpft hat, geht aus der Adulitana II hervor (oben S. 170). Überdies mußte, wer auf dem Gelände des einstigen Meroë auftrat, unweigerlich mit diesem Volk zusammenstoßen⁷. Nun heißen die Blemyer in 'Ēzānā's griechischer Inschrift anders: sie sind das ἔθνος τῶν Βουγαετῶν, er selbst ist der βασιλεὺς . . . Βουγαετῶν. Aber in der sabäischen Fassung von Nr. 6—7 ist er *malka bēgā*, in allen äthiopischen *nēgūša bēgā*⁸. Daß 'Ēzānā eine Form Βεγαίοι gebraucht haben könnte, ist damit ausgeschlossen. Um so eher wird man sie seinem Vorgänger Sembruthes zuweisen wollen.

5

Einige Ergebnisse für den Zeitansatz nicht nur Sembruthes', sondern auch 'Ēzānā's zeichnen sich ab. Der erste hat mindestens 27 Jahre regiert. Nimmt man als Ausgangspunkt seiner geschichtlichen Festlegung nach Indiktionen das Jahr 357, so gehört Sembruthes frühestens in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts; nimmt man, was näher liegt, das Jahr 380 an, so reicht Sembruthes' Regierung in das erste Viertel des 5. Jahrhunderts hinüber. Der Heide Sembruthes — Nr. 2, 4 nennt Ares, die Adulitana II (108 D; 76, 8f.) Zeus, Ares und Poseidon, dann nochmals Ares — war nach einhelliger Ansicht ein Vorgänger 'Ēzānā's. Auch dieser weist sich erst in seiner letzten Inschrift (Nr. 11) als Christ aus. Wenn man annimmt, daß zwischen ihm und Sembruthes noch 'Ēzānā's Vater Ēla 'Amidā regiert hat, so kommt man im einen Fall mit 'Ēzānā selbst in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, im anderen auf dessen Mitte. Der Schluß, der sich zuvor aus der Nachricht der Chronik von Se'ert 1, 330, 10f. Scher ergeben hatte, ist mit dem zweiten Ansatz bestätigt worden. Man muß bereits mit der Mitte des 5. Jahrhunderts rechnen.

⁷ Über die Nekropole von Tanqasi und ihre mögliche Zuweisung an Noba oder Blemyer vgl. P. L. Shinnie in: *Kush* 2 (1954). 66f., besonders 83f.

⁸ Über die Aussprache und Wiedergabe von *ē* in anderen Alphabeten: A. Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache* (Neudruck 1959) 34.

Daß es mit 'Ēzānā's herkömmlicher Datierung nicht stimmen könne, war Littmann spätestens 1950 klar geworden. In seiner damals veröffentlichten Abhandlung setzte er den König ins zweite oder dritte Viertel des 4. Jahrhunderts¹. Die vorgenommene Verschiebung war weniger radikal als die hier vorgeschlagene, bei der es um mehr als ein volles Jahrhundert geht. Doch läßt sich zeigen, daß für diese sich weitere Gründe anführen lassen.

Für den Christen 'Ēzānā gab es nur noch einen Gott. Dieser heißt *ēgzī'a samāy* (Nr. 11, 1; 5; 38f.; 41; 45; 46; 49; 52) *ēgzī'a bēhēr* (14f.) oder *ēgzī'a kʷellū* (Nr. 11, 5; 7). Littmann hebt hervor², von der christlichen Trinität, vom Sohn und heiligen Geist, sei nicht die Rede. Er erinnert an A. Rahlfs' Folgerung, daß die christlichen Missionare zunächst auf das monotheistische Glaubensbekenntnis Wert gelegt hätten³. Sie trifft zu, freilich in anderem Sinn, als Rahlfs es verstanden wissen wollte. Jene Missionare, die auf solches Bekenntnis in der Tat Wert legten, waren Monophysiten. Die von Iulianos bekehrten Nobatai bekennen, *d-hūyū haq allāhā šarrivā w-lait hrēn l-bar mennēh* (Iohann. von Ephesos 3, 185, 10f. Brooks). „Er ist der eine wahre Gott, und es gibt keinen anderen außer ihm“ gemahnt als Formel nicht zufällig an Mohammeds Verkündung. H. Grégoire⁴ hat als erster die Verwandtschaft von Monophysitismus und Islam betont. Er hat Eutyches, einen der Väter der monophysitischen Lehre, als Vorläufer Mohammeds bezeichnet. Grégoire hat das Bekenntnis der Nobatai nicht beachtet, wie niemand diesem Aufmerksamkeit geschenkt hat. Und doch hat man die Bestätigung für die von ihm vertretene Ansicht, wie man sie schlagender nicht erwarten kann. Das Bekenntnis gibt den einen Gott unter Ausscheidung aller daneben bestehenden Möglichkeiten, und dies entspricht genau dem, was 'Ēzānā's christliche Inschrift Nr. 11 bietet.

Nicht weniger bemerkenswert ist eine andere Übereinstimmung. Die Bezeichnung Gottes als *ēgzī'a kʷellū* „Herr des Alls“ war zuvor an zwei Stellen von 'Ēzānā's christlicher Inschrift festgestellt worden. Auch sie kehrt bei monophysitischen Autoren wieder. Iohannes von Ephesos hat anlässlich von Longinos' Mission bei den Alodäern des südlichen Nubien neben anderen Originalbriefen einen solchen des Nobatenkönigs an Theodoros von Alexandria eingelegt (3, 240, 26f.). Hier erscheint im Munde des

¹ *Miscellanea Academica Berolinensia* 2, 2, 97.

² *Ebenda* 126.

³ In: *Oriens Christianus* N. S. 6 (1953), 600f.

⁴ In: *Mélanges Ch. Diehl* 1 (1930), 107; F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum* (1951), 57f.

zur monophysitischen Lehre bekehrten Königs die Bezeichnung Gottes als „Herrn des Alls“: *mārā q-ḫul allāhā* (3, 242, 2f.) Damit hat sich die Entsprechung zu dem, was ‘Ēzānā’s Inschrift bietet, gefunden. Bezeichnender Weise führt sie in den gleichen Bereich, in den die alleinige Nennung Gottes gewiesen hatte. Auch diese Beobachtung wurde bisher verabsäumt.

Die Beobachtung läßt sich bestätigen. Die griechische Inschrift Silko’s, des βασιλίσκος Νουβάδων καὶ ὄλων τῶν Αἰθιοπίων, weist ihn, wie schon R. Lepsius erkannte⁵ und die Untersuchung J. Kraus’ bestätigt hat⁶, als Christen aus. Lepsius wies darauf hin, daß die Worte: ἐγὼ γὰρ εἰς κάτω μέρη λέων εἰμί, καὶ εἰς ἄνω μέρη ἄρξ (= ἄρκτος) εἰμι in ihrem Gegenüber von Löwe und Bär aus 1. Sam. 17, 34; 36 und Amos 5, 19 geschöpft haben⁷. Und beide Forscher stimmen darin überein⁸, daß, wenn Silko sagt: ὁ θεὸς ἔδωκέν μοι τὸ νίκημα, auf der anderen Seite von den εἰδωλα der Blemyer spreche, bei denen diese ihren Schwur leisteten⁹, dies den König, zumindest den Schreiber, als Christ ausweise. Angesichts des Bekenntnisses, das die von Iulianos bekehrten Nobatai ablegen, sowie der Nennung Gottes allein hier und bei ‘Ēzānā darf man hinzufügen, daß Silko Monophysit war, und zwar eindeutig von Iulianos zu diesem Glauben bekehrt. Er und nur er war der König der Nobaten, von dem ständig in Iohannes’ von Ephesos Bericht gesprochen wird.

Die Deutung von ‘Ēzānā’s christlicher Inschrift erweist sich als richtig, und sein monophysitisches Bekenntnis führt nun geradewegs auf eine Ansetzung in die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Es besteht kein Zweifel, daß zu ‘Ēzānā’s Regierungszeit die Vokalisierung des äthiopischen Konsonantenalphabets vollzogen wurde. Die Inschrift Nr. 7 ist zwar schon rechtsläufig geschrieben, kennt aber die angehängten Vokalzeichen noch nicht. Erst auf Nr. 9—10 und auf der christlichen Nr. 11 erscheint diese Neuerung. Anders ausgedrückt: es ist das Alphabet verwandt, das innerhalb der äthiopischen Literatur erstmals bei der Bibelübersetzung begegnet und seitdem maßgebend geworden ist. Die Verwendung dieses Alphabets in ‘Ēzānā’s späteren Inschriften Nr. 9—11 und

⁵ In: Herm. 10 (1876), 129f.

⁶ Die Anfänge des Christentums in Nubien (Missionswiss. Stud. N. R. 2, 1931) 100f. Die Datierung auf 500 entfällt angesichts des Zeugnisses bei Ioh. Ephes. 3, 185, 10f.

⁷ a. O. 137f.

⁸ R. Lepsius, a. O. 143; J. Kraus, a. O. 101f.

⁹ Dementsprechend kennt Iohann. Ephes. 3, 183, 15 bei den noch nicht bekehrten Nobaden die ἱἄ'γυἰἄ q-dohlat pīakrē.

in der Bibelübersetzung kann nicht unabhängig voneinander geschehen sein. Sie kann es um so weniger, als auch auf den Prägungen der aksūmitischen Könige das Vokalalphabet nicht vor 'Ēzānā auftritt.

Das Alter der äthiopischen Bibelübersetzung bestimmt sich zunächst dadurch, daß 676 die einheimische Fassung des Ecclesiasticus vollendet war¹⁰. Als Urheber der genannten Übersetzung hat man syrische Monophysiten zu betrachten, die, besonders nach dem Konzil von Chalkedon 451, vor den ost-römischen Verfolgungen nach Abessinien ausgewichen waren. Sie hielten sich an die für Antiocheia maßgebende lucianische Textrezension, nicht an die in Alexandria herrschende hesychische. Diese Übersetzer brachten auch syrische Lehnwörter wie *hāymānōt*¹¹ und *ōrit* „lex Mosaica“ (syr. *ōrāitā*)^{11a}. Die Evangelien im besonderen sollen von Likānōs, einem der gleichfalls monophysitischen „Neun Heiligen“¹², übersetzt worden sein¹³.

War das neue Vokalalphabet für des Königs Inschriften oder für das ungleich umfangreichere Übersetzungswerk geschaffen worden? Die Frage stellen heißt sie beantworten. Bezeichnend ist, daß C. Brockelmann, der in der ersten Auflage seiner „Semitischen Sprachwissenschaft“ (1906) die nachmalige Zuweisung der vokalisiertens Inschriften an 'Ēzānā noch nicht kannte, von diesen bemerkt, sie gehörten zeitlich mit der Bibelübersetzung zusammen. Er setzt sie dementsprechend erst um 500 an¹⁴. Wenn aber 'Ēzānā's Inschriften Nr. 9—11 zeitlich sich von den Anfängen der Bibelübersetzung nicht trennen lassen, so können sie *frühestens* nach 451 entstanden sein: sie reichen demnach über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaus. Auch dafür lassen sich noch Gründe anführen.

Schwerlich wird man die Vokalisierung eines semitischen Konsonantenalphabets im abgelegenen Abessinien erfunden haben. Seit dem 6., vielleicht schon seit dem 5. Jahrhundert sind punktierte hebräische Bibelhandschriften erhalten. Daneben richtet sich der Blick erneut nach Syrien. Aus einer älteren Punktation, die sich mit einem Punkt über oder unter gewissen Buchstaben begnügte, entwickelte sich erstmals bei den Nestorianern

¹⁰ I. Guidi, a. O. 15.

¹¹ I. Guidi, a. O. 14, mit falscher Schreibung.

^{11a} Chr. Fr. A. Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopiae* (Neudruck 1955) 742.

¹² I. Guidi, a. O. 15.

¹³ Weitere Berührungen der äthiopischen Literatur und Kunst mit Syrien hat J. Lévy in: *Cahiers archéol.* 11 (1960), 130f., besonders 142, zusammengestellt.

¹⁴ a. O. 46; vgl. Grundriß der vergl. Gramm. der semitischen Sprachen 1 (1608), 30.

ein vollständiges System der Vokalbezeichnung¹⁵. Geschehen sein konnte dies erst, als man unter dem Sasaniden Pērōz (457—484) daran ging, eine eigne nestorianische Schrift zu formen (Barhebr., *chron. eccles.* 3, 77, 10f., Abbeloos-Lamy; oben 3, 98). Hingegen schufen die Jakobiten sich erst um 700 eine eigne Vokalbezeichnung.

Diese Erwägung bestätigt, daß das äthiopische Vokalalphabet frühestens *nach* der Jahrhundertmitte entstanden sein kann. Dementsprechend muß 'Ēzānā's Regierungszeit weit über diese hinausgereicht haben, möglicherweise um Jahrzehnte.

6

Aus der Datierung 'Ēzānā's ist kein Anhaltspunkt für die Zerstörung Meroë's abzuleiten, noch ist aus dieser ein solcher für 'Ēzānā zu gewinnen. Alles, was bisher an Angaben herangezogen wurde, ist beim gegenwärtigen Stand der Ausgrabungen, der Forschung überhaupt, nicht zu verwerten.

Einige Beispiele dafür sind rasch zur Hand. U. Monneret de Villard¹ wendet sich gegen solche, die Meroë's letzten König zwischen 340 und 355 ansetzen. Er weist darauf hin, daß die oben genannte griechische Inschrift, in Meroë gefunden, zeige, daß der darin genannte König — auch nach Monneret's Meinung Sembruthes eher als 'Ēzānā — Meroë besetzt hielt. Gemeint ist die noch unzerstörte Stadt, während 'Ēzānā sie bereits zerstört vorfand. Das letzte trifft insoweit zu, als 'Ēzānā Meroë nie erwähnt. Daß in der griechischen Inschrift die unzerstörte Stadt erscheine, ist nicht beweisbar. Und wenn Monneret behauptet, daß Meroë zu Beginn des 4. Jahrhunderts zerstört worden sei, so träfe diese Behauptung nur zu, wollte man 'Ēzānā nach alter Weise vor 350 ansetzen. Da dies sich erledigt hat, kann für 'Ēzānā's Datum nichts aus Meroë, und für Meroë höchstens die vage Tatsache gewonnen werden, daß es seit dem 5. Jahrhundert nicht mehr genannt wird.

Der letzte Versuch, den Untergang Meroë's zu ermitteln, muß dem kritischen Leser zeigen, wie gering die Möglichkeiten sind. P. L. Shinnie² beruft sich auf Keramiken, die in der nachmeroëitischen Nekropole auf dem Boden der Stadt gefunden wurden. Sie führen einmal ins 5.—6. Jahrhundert, in einem zweiten Fall auf die Zeit zwischen 200 und 400. Mit beidem ist wenig

¹⁵ Th. Nöldeke, *Kurzgef. syr. Gramm.* ² (1898) 6f. § 6f. Über die Verbindung mit den ältesten Masoreten P. Kahle, *Masoreten des Westens* (1927) 51f.

¹ *Storia della Nubia Cristiana* (1938) 36f.; 37 Anm. 3.

² *In: Kush* 3 (1955), 82f.

anzufangen, und so beruft sich denn auch Shinnie wieder auf 'Ēzānā's Datierung, die er nach hergebrachter Weise vor 350 setzt.

Ob Sembruthes Meroë besetzt oder von den Noba befreit, ob 'Ēzānā sich den Nōbā gegenüber als Herrscher des meroitischen Reiches und Vertreter seines Anspruchs gegeben habe³, bleibt bei alledem eine müßige Frage. Als letzte Möglichkeit bietet sich das eigentümlich geformte Szepter an, das die christlichen Könige Aksūm's auf ihren Münzen halten. J. Dorresse⁴ hat damit gewisse Funde verknüpft, die er in vorchristliche Zeit setzt. Er erinnert gleichzeitig⁵ an Diodors Angabe 3, 3, 6, wonach die Könige Meroë's ein Szepter in Form eines Pfluges geführt hätten. Sollte man dies so verstehen, daß die christlichen Könige Aksūm's sich als Fortsetzer ihrer meroitischen Vorgänger betrachtet haben? Wie das meroitische Szepter aussah, weiß man nicht. Die Annahme von Resten eines Thrones, der dem auf den aksūmitischen Münzen dargestellten glich, hat sich nicht bewahrt. Monneret, der 1937 danach am Zusammenfluß von Nil und Atbāra suchte, fand nichts dergleichen vor⁶.

Immerhin sei auf einige Nachrichten hingewiesen, die bisher von der Forschung überhaupt nicht beachtet wurden. Sie finden sich im Äthiopen-Roman Heliodors von Emesa, der zwischen 232—33 und der Jahrhundertmitte entstanden ist⁷. Meroë steht hier im Mittelpunkt der Ereignisse, die den Abschluß von Theagenes' und Charikleia's Schicksalen bilden. Die kriegerische Auseinandersetzung zwischen dem persischen Satrapen Ägyptens und dem König Meroë's gibt Anlaß, deren beiderseitige Hilfstruppen zu schildern. Auf meroitischer Seite stehen die Trogodyten: sie bilden einen Teil des meroitischen Reiches und sind Nachbarn der Araber (242, 8). Die Nachricht findet ihre Ergänzung in der Stadt Arbis oder Arabis, nördlich von Napata, südlich von Premis am Nil gelegen (Ptolem., geogr. 4, 7, 19⁸). Diese äthiopischen Araber müssen gleich den Aksūmiten Auswanderer aus Südarabien sein. Dementsprechend erscheinen Vertreter Ἰσραήλων τῶν εὐδαίμωνων (297, 23). Sie bringen zusammen mit Serern, Blemjern und Trogodyten dem König von Meroë die Erzeugnisse ihres Landes dar. Die darauffolgenden Axumiten werden ausdrücklich als unabhängig bezeichnet

³ a. O. 37 zweite Hälfte; 38 oben.

⁴ L'Éthiopie⁴ (1956) 29 Abb.

⁵ Ebenda 38.

⁶ a. O. 37 Anm. 3.

⁷ F. Altheim, Literatur und Gesellschaft I (1949), 113; 2 (1950), 272f.

⁸ Pietschmann in RE. 2, 408.

(298, 11f.). Wie immer: Meroë erscheint bei Heliodor noch ganz auf der Höhe seiner Macht.

Waren die Blemyer vor der Jahrhundertmitte noch Untertanen Meroë's, so hört man 291 erstmals von einem Krieg zwischen Blemyern und Äthiopen, also dem Reich von Meroë (Mamert., Genethl. Max. 17, 4 p. 288 Baehr.). Wenn die Nachricht davon ins ferne Gallien kam, so kann es nur ein Krieg größeren Ausmaßes und bedeutsamer Ereignisse gewesen sein. Es fällt auf, daß die Keramik der Nekropole von Tanqasi, südlich des heutigen Merowe (nicht Meroë), ans Ende des 3. Jahrhunderts gehört⁹. Sie zeigt das Vordringen der Nomaden, Noba oder Blemyer, gegen die Hauptstadt des einstmals mächtigen Reiches, die um die Jahrhundertwende unmittelbar vor ihrem Fall gestanden haben wird.

Sollte diese Vermutung so oder annähernd so zutreffen¹⁰, so scheidet damit der Zeitpunkt der Zerstörung Meroë's erneut aus dem Fragenbereich um 'Ēzānā's Zeitansatz aus.

⁹ P. L. Shinnie in: *Kush* 2 (1954), 66f.; besonders 83f.

¹⁰ Die letzte Äußerung setzt dann auch Meroë's Untergang um 300 an: J. v. Beckerrath in: *Oldenbourgs Abriß der Geschichte antiker Randkulturen* (1961) 191.

BLEMYER UND HUNNEN

I

Ein neuer Zeitansatz bewährt sich daran, daß er bisher nicht gesehene geschichtliche Zusammenhänge eröffnet.

Wenn es nach der bisherigen Auffassung ginge, hätte der ungenannte König der Adulitana II entweder zwischen 260 und 280 oder doch vor 312 mit Flotte und Heer das Rote Meer überquert, die Könige der Ḥimyar unterworfen und die friedliche Schifffahrt bis hinauf nach Leuke Kome gewährleistet (105 B—C; 75, 14f. W.; dazu 108 C; 76, 25f. W. und Nr. 2, 3f.). Bis zu ʿĒzānā sodann, also bis etwa 350, hätte nach Ausweis seines Protokolls die aksümitische Herrschaft über große Teile Yemens gedauert. Voraussetzung dieser Verhältnisse wäre, daß sowohl Rom als auch die Sasaniden keinen Anteil an den Geschehnissen im Roten Meer nahmen, die Zügel schleifen ließen und Rom im besonderen nicht einmal im Golf von Ailana seine Rechte geltend zu machen verstand. Anders gewendet: man hätte sich in einer Zeit befunden, da die beiden Großmächte des ausgehenden Altertums einen Tiefstand ihrer politischen Macht erreicht hatten.

Jedermann weiß, daß für die genannten Zeitabschnitte dies keinesfalls zutrifft. Es gilt weder für Aurelian und Probus noch für Diokletian und Konstantin. Aurelian und Diokletian brachten im Osten und besonders in Ägypten als Anliegerland des Roten Meeres den römischen Machtanspruch höchst nachdrücklich in Erinnerung. Auf persischer Seite regierte Šāpūr I. bis 272, und 309 begann Šāpūr's II. Herrschaft, die nachhaltig in die Angelegenheiten der arabischen Halbinsel, bis hin zum Ḥiğāz, eingegriffen hat. Imru'ulḡais und ʿAmr wirkten als ʿummāl der Sasaniden¹, und nachdem der erste auf römische Seite getreten war, konnte er den Feldzug wagen, der ihn bis zu den Toren Negrān's führte². Die zuvor genannte Inschrift Ryckmans 535 hat den Sachverhalt bestätigt³.

¹ Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 142f.

² Oben I, 126. Neuerdings J. Pirenne, Le Royaume Sud-arabe de Qatabān et sa Datation (1961) pl. I zu S. 30.

³ Oben I, 129f.

Die Adulitana II nennt unter ihres Königs, also Sembruthes' Eroberungen jenseits des Roten Meeres Ἀραβίτας καὶ Κιναιδοκολπίτας (105 B; 75, 15 W.). Die Handschriften LS des Kosmas Indikopleustes verstehen die ersten als τοὺς Ὀμηρίτας, die zweiten als τοὺς παραλίους Ἀδανίτας (75, 33f. W.). Adana, das heutige Aden, befand sich in römischer Hand (Peripl. mar. Erythr. 26)⁴; eine römische Besatzung lag noch um 400 in der wichtigen Stadt⁵. Das schließt erneut einen früheren Ansatz aus.

Wo immer man den Blick hinwendet, stellt man fest: eben das 4. Jahrhundert war am wenigstens geeignet, einen aksūmitischen König zu überseeischen Unternehmungen, sei es nach Yemen, sei es zum Golf von Ailana zu ermuntern. Überall hatten die Großmächte ihre Stellung bezogen, griffen sie mittelbar oder unmittelbar in die Verhältnisse der arabischen Halbinsel ein. Einem Herrscher Aksūm's war schwerlich gestattet, selbständige Politik entgegen den Wünschen Roms oder Persiens zu betreiben.

Anders liegt es, sobald man ins 5. Jahrhundert kommt. Mit dem Beginn von Attila's Königtum 434 hörten die Kämpfe mit den Hunnen bis zum Tod des Gewaltigen nicht auf. In Iran wurde Yazdgard II. um die Jahrhundertmitte von den Hephthaliten geschlagen. Pērōz kam 459 nur mit hephthalitischer Hilfe auf den Thron. Sein erster Versuch, sich des lästigen Nachbarn zu entledigen, endete 465 mit Pērōz' und seines Sohnes Gefangennahme; der zweite mit Vernichtung des persischen Ritterheeres und Pērōz' Tod 484⁶. Von sasanidischer Seite hatte ein aksūmitischer König damals nichts zu fürchten. Und wenn Ostrom seit der Jahrhundertmitte, besonders unter Marcianus, zu erstarken begann, so durfte es ein christlich gewordenes Aksūm als natürlichen Bundesgenossen betrachten. Auch von dieser Seite war demnach, wenn auch aus anderen Gründen, kein Hindernis zu erwarten.

Die aksūmitische Herrschaft über Ḥimyar hat denn auch gedauert, bis das unter Kavāḍ I. (488—531) wieder gekräftigte Iran den Versuch wagen konnte, in Yemen einzugreifen. So kam es zur Usurpation des jüdischen Königs Yūsuf (ḡū Nuwās), der von Ḥira kommend⁷, Parteigänger der sasanidischen Sache war und folgerichtig den Gegenschlag der von Ostrom unterstützten Aksūmiten wachrief. Hier haben die beiden Inschriften von Yūsuf's *ḡailān* einen wertvollen Hinweis gebracht. Noch im Jahre 517 waren Abes-

⁴ Dazu und zur Datierung des Periplus oben S. 11 f.

⁵ Philostorg., h. eccl. 34, 18f. Bidez; Tkač in: RE. 6, 890f.; vgl. Cod. Theod. 12, 2, 12 und Littmann in: RE. Suppl. 7, 6.

⁶ Oben 2, 259.

⁷ Oben 3, 52f.

sinier in Yemen, wo sie auch Kirchen hatten. Dazu vergleiche man Ryckmans 507 Z. 4 *'hb[šn] bzmw*; 508 Z. 3 *'hbšn bzfr*; vgl. Z. 4; Z. 8 *bmkṛnt ḥbšt*⁸. Die aksümitische Herrschaft, die Sembruthes in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts begründet hatte, bestand über 'Ēzānā's Regierung hinaus bis ins zweite Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts fort.

2

Es mag zusammengefaßt werden, was sich als Ergebnis des vorigen Abschnittes eingestellt hat, bevor ein Schritt weitergegangen wird. Die abessinischen Eroberungen in Yemen bildeten bisher ein Schmerzenskind der Forschung. An jener Eroberung, die mit dem Kampf gegen den jüdischen König Yūsuf (dū Nuwās) zusammenfiel, zu zweifeln, bestand kein Anlaß. Die neuen Funde ḥimyarischer Inschriften haben bestätigt, was Prokop, Iohannes von Nikiu (oben 2, 40f.) und die arabischen Geschichtsschreiber berichten. Schwieriger stand es mit der „ersten“ Eroberung Yemens durch die Abessinier. Wollte man das umfangreiche Protokoll ernst nehmen, das 'Ēzānā seinen inschriftlichen Tatenberichten voranschickt, so mußte man zur Annahme einer ersten Eroberung im frühen 4. Jahrhundert kommen. Noch höher führte hinauf, daß auch die Adulitana II von Eroberungen in Yemen berichtete. Doch all dies blieb schattenhaft, und es begegnete manchem Zweifel, ob diese abessinische Herrschaft in Yemen wirklich und wenn doch, ob sie lange ausgeübt wurde. Da brachten die Inschriften von dū Nuwās' *ḥailān* Neues. Sie zeigten, daß es im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts abessinische Garnisonen im Lande gab. Mit der Scheidung zweier Eroberungen, deren erste spätestens mit 'Ēzānā zu Ende ging und deren zweite mit dem Unternehmen gegen dū Nuwās begann, war es nichts. Durch die neue Datierung wird auch diese Schwierigkeit beseitigt. Wenn man in dem Verfasser der Adulitana II Sembruthes erblickt, diesen in den Beginn des 5. Jahrhunderts, 'Ēzānā um dessen Mitte und in der zweiten Jahrhunderthälfte ansetzt, wird verständlich, warum zu Beginn des folgenden Jahrhunderts noch abessinische Garnisonen in Yemen sich befanden. Die abessinische Herrschaft war also keinesfalls nominell gewesen, sie be-

⁸ G. Ryckmans in: *Muséon* 56, 290 und 301. Für B. Rubin's Ansicht (Das Zeitalter Iustinians I, 307), es handle sich um „die erste Expedition des Negus“, findet sich in den Quellen kein Hinweis. Wohl aber ist übersehen, daß christliche äthiopische Unterkönige vorher in Yemen herrschten. Das hat Th. Nöldeke, Übers. 186 Anm. richtig erkannt.

stand vielmehr über 'Ēzānā's Regierungszeit fort und vor allem: es hat nur eine einzige Herrschaft gegeben, die lediglich dū Nuwās für einige Jahre unterbrach.

Noch in einem zweiten Fall erweist sich die neue Datierung als förderlich. Gemeint sind 'Ēzānā's Kämpfe mit den Blemjern. Von ihrer Unterwerfung berichtet einmal die früheste seiner Inschriften, die noch griechisch abgefaßt ist. Dort beginnt 4, 6f. mit dem Genet. absol. ἀτακτησάντων κατὰ καιρὸν τοῦ ἔθνους τῶν Βουγαιτῶν der Bericht von der Besiegung der Unbotmäßigen und den über sie verhängten Maßnahmen. In der Inschrift selbst, im Protokoll, nennt sich 'Ēzānā König (βασιλεὺς) Βουγαιτῶν 4. Es wird derselbe Name für die Blemyer gebraucht, der noch heute üblich ist. Vom gleichen Ereignis meldet die Doppelinschrift 6—7, in sabäischer und äthiopischer Fassung, letzte noch ohne Bezeichnung der Vokale. Da der Text dieser beiden sich vom griechischen wenig unterscheidet¹, werden alle drei etwa gleichzeitig gesetzt sein. Wieder erscheint 'Ēzānā als *malka* und *nēgūša bēgā*. Fortan wird von weiteren Kämpfen mit dem Volk nicht mehr gesprochen; die Unterwerfung, in die erste Regierungszeit fallend, hatte nachhaltigen Erfolg. Auf den übrigen vier Inschriften erscheint der Herrscher als *nēgūša bēgā* 8, 3; 9, 3; 10, 4; 11, 3.

Von seiner Datierung ausgehend, hat Monneret de Villard eine geschichtliche Einordnung versucht. Ihre Grundzüge seien hier wiederholt. Auch für ihn ging der König der Adulitana II voran, indem er von der Unterwerfung entsprechender Stämme berichtete². Dann griff 'Ēzānā das Nomadenvolk an und gewann die Herrschaft über dessen südliche Gebiete³. Diese Herrschaft habe jedoch nur kurz gedauert. Gesagt wird dies nirgends. Aber so viel schien deutlich, daß 'Ēzānā's Feldzüge die Kampfkraft der Blemyer wenig beeinträchtigt haben. Sie setzten ihre Einfälle nach Ägypten fort⁴. Hatten sie 336 eine Gesandtschaft zu Kaiser Konstantin geschickt (Euseb., v. Const. 4, 7), so verfolgten sie vor 346 Pachomios' Mönche und nahmen diese gefangen. In Aila erschienen sie 387 und suchten auch sonst das Rote Meer heim. In Syene fügten sie 393 den römischen Truppen schwere Verluste zu⁵. Diese Kette von Übergriffen geht bis zum Jahr 450⁶: damals

¹ E. Littmann hat in: Deutsche Aksum-Expedition 4 (1913), 12 die drei Texte nebeneinandergestellt.

² U. Monneret de Villard, Storia della Nubia cristiana 26.

³ Ebenda 40.

⁴ Ebenda 40.

⁵ Ebenda 42.

⁶ Ebenda 49.

griffen sie die Große Oase (Hārğa) an. In der „Historia monachorum in Aegypto“ 1, 2f. p. 9f. Festugière wird erzählt, wie ein oströmischer στρατηλάτης, bevor er auftragsgemäß gegen die Αιθίοπες οἱ κατὰ Συήνην zu Feld zieht, den wegen seiner προφητεία berühmten Iohannes von Lykopolis (Sozomenos 277, 1f.; 336, 4; 346, 1f. Bidez) fragt, wie denn das Unternehmen ausgehen werde.

Erst unter Marcianus (Regierungsbeginn 25. August 450) erfolgte ein Umschlag⁷. Florus, *Alexandrinae urbis procurator*, besiegte 452 die Blemyer (Euagr., h. eccl. 2, 5). Den Frieden mit ihnen schloß der στρατηγός Maximinus, der 448 an Attilas Hof gewesen war. Nach Marcianus' Tod kam es zu neuem Einfall, aber der Friede wurde rasch hergestellt. Von da ab gab es keine Unruhen an der oberägyptischen Grenze bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts.

Man kennt Marcianus' Politik, die mit der seines Vorgängers Theodosios II. gebrochen hatte. Unter dem Hinweis: οὐ γὰρ θηλειῶν, ἀλλὰ ἀρρένων ἢ τῆς Ῥωμαικῆς βασιλείας ἀρχή, hatte man Attila weitere Tributzahlungen abgeschlagen⁸. Der Kaiser selbst hatte 451 mit einem Feldzug begonnen, und sein *comes domesticorum* Aëtios hatte 452 die kriegerischen Unternehmungen gegen die Hunnen in Abwesenheit Attilas fortgeführt⁹, der sich damals auf seinem oberitalienischen Feldzug befand. Man hatte hunnische-seits dem oströmischen Heer Frieden bewilligt, um es zum Abzug zu bewegen (Hydatius, Chron. min. 2, 26f.¹⁰). Aber eben diese Vorstöße, denen doch Attila's Vergeltung auf dem Fuße folgen mußte, beanspruchten die Kraft des Reiches. Es war schwerlich ein Zufall, daß den Kaiser die Sorge (*sollicitus*) um die Rache des Gewaltigen bis in seine Träume verfolgte (Jordan., Get. 255 *hoc Priscus istoricus vera se dicit adlestatione probari*). Schon vorher hatte das Konzil, das mit Marcianus' Namen verbunden ist, wegen der drohenden Hunnengefahr von Nikaia nach Chalkedon verlegt werden müssen.

Der Erfolg gegen die Blemyer im gleichen Jahr 452 ist um so erstaunlicher, als gleichzeitig Ardaburios¹¹, *magister per orientem*, erfolgreich gegen die Araber an Syriens Grenze kämpfte (Priskos fr. 20, FHG. 4, 100; Suda s. v.

⁷ Ebenda 49f.

⁸ E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns* (1948) 133f.; 143.

⁹ Ebenda 144.

¹⁰ Ebenda 148.

¹¹ Zum Namen H. Humbach in: *Die Welt der Slawen* 5 (1960), 327 Anm. 9.

Ἄρδαβούριος¹²). Marcianus' Regiment war demnach in der Lage, in demselben Jahr erfolgreich Hunnen, Blemyer und Araber zu bestehen. Drei der gefährlichsten Nachbarn des oströmischen Reiches waren zu Paaren getrieben. Zuvor hatte sich gezeigt, daß man diese nomadischen Bewegungen, die gegen die Grenzen anbrandeten, als Teile einer großen und zusammenhängenden Bewegung verstehen muß (oben 1, 101f.). An gleichartige Lebensbedingungen gebunden, als Nomaden abhängig vom Steigen und Fallen der Klimakurve, jene durchgehenden Steppengebiete, die dem Wüstengürtel zwischen Gobi und Sahara zur Seite verlaufen, als Bett ihrer Wanderungen benutzend, griffen diese Völker zunehmend stärker nach den Reichsgebieten. Zuweilen konnte es scheinen, als bräche die dortige Herrschaft unter dem übermächtigen Zugriff zusammen. Jetzt aber war das Gegenteil eingetreten. Ostrom hatte sich nach Jahren, da nicht einmal der Verteidigung Erfolg zugefallen war, zu einer Anstrengung entschlossen, die ihm Siege an allen gefährdeten Grenzen gebracht hatte. Wie war dergleichen in so kurzer Zeit möglich geworden?

Was die Hunnen angeht, so hatte man Attilas Abwesenheit benutzt. Niemand konnte daran zweifeln, daß es zu neuer Auseinandersetzung mit ihm kommen würde, nachdem er durch die Verweigerung des Tributs und durch eine doppelte kriegerische Maßnahme schwer gereizt worden war. Allein der überraschende Tod des Herrschers hatte Marcianus von dieser Sorge erlöst. Nach der Schlacht am Nedao, wo Gepiden und Ostgoten für ihn die Arbeit getan hatten, konnte der Kaiser seine Hunnenpolitik fortsetzen, indem er Ernac Sitze anwies¹³, im übrigen aber ein Ausfuhrverbot für Waffen¹⁴ erließ. Aber wie stand es mit den Blemyern, wo ein ähnlich nachhaltiger Erfolg sich einstellte, obwohl dort, wenigstens nach der bisherigen Ansicht, ähnlich glückliche Umstände nicht zu Hilfe gekommen waren?

Noch einmal bewährt sich die neue Datierung Ḓzānā's. Für einen Herrscher, der selbst die Blemyer bekämpfte, damit zwar die Politik seines Vorgängers fortsetzte, im Gegensatz zu diesem jedoch Christ geworden war und wohl schon vor dem Übertritt dem neuen Glauben sich zuneigte, war das Zusammengehen mit Ostrom gegeben. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Stoß von Norden und Süden gleichzeitig, zumindest annähernd gleichzeitig, geführt wurde. Ostrom und Aksüm, Florus und Ḓzānā haben

¹² U. Monneret de Villard, a. O. 50.

¹³ E. A. Thompson, a. O. 154; 156.

¹⁴ Ebenda 180.

Hand in Hand gearbeitet und den gemeinsamen Feind derart gedemütigt, daß er fortan Ruhe hielt. Wenn man, wie geschehen, 'Ēzānā's Regierung um die Mitte des 5. Jahrhunderts beginnen läßt, besteht keine Schwierigkeit, die Ereignisse im angedeuteten Sinn zu verstehen. Um so weniger, als die Bekämpfung und Unterwerfung in den Anfang dieser Regierung fallen.

Die erfolgreiche Zusammenarbeit zwischen Ostrom und Aksūm, einmal eingeleitet, wurde im nächsten Jahrhundert fortgesetzt. Als dū Nuwās' Christenhaß auf Neġrān übergriff, war Ostrom außerstande, den bedrängten Glaubensgenossen zu Hilfe zu kommen. Damals wandte man sich an den *nēgūš*, dem man durch christlichen Glauben, gleiche Gegnerschaft und, wie man jetzt hinzufügen darf, durch alte politische Partnerschaft verbunden war. Abessinien, selbst in seinem yemenitischen Besitz geschädigt, griff ein, während Ostrom sich darauf beschränkte, die Schiffe zu stellen¹⁵.

3

Rom und Aksūm standen schon früher, seit Jahrhunderten, in Verbindung. Erst unter 'Ēzānā hat man sich entschlossen, vom Gebrauch des Griechischen abzusehen. Aber die kirchliche Literatur in griechischer Sprache wirkte weiter, und die am Mareb heimisch gewordenen Monophysiten setzten sich für die Verbindung zweier Reiche ein, die sich zu gemeinsamem Glauben bekannten. Ein besonderer Umstand, bisher nicht in diesen Zusammenhang gerückt, soll nachgetragen werden.

K. A. C. Creswell¹ hat eine Nachricht herangezogen, die der älteste Verfasser einer mekkanischen Chronik, Azraḳī (gestorben 858), bewahrt hat (Chroniken der Stadt Mekka I, 110 unterste Zeile und f.; 112, 12f. Wüstenfeld). Danach war im 35. Jahr Mohammeds, also 608, die Ka'ba niedergerissen und neu erbaut worden. Die Ḳuraiš verwandten dazu das Holz eines gestrandeten Schiffes, im übrigen zogen sie einen Zimmermann und Baumeister Bāḳūm heran, der Fahrgast dieses Schiffes gewesen war. Die Wände des Neubaus wurden aus wechselnden Lagen von Stein und Holz aufgeführt, derart, daß sich 16 Steinlagen und 15 aus Holz entsprachen; die oberste und unterste Lage bestand aus Stein. Das Dach ruhte auf sechs Pfeilern (*sawāri*, Sing. *sāriya*), in zwei Reihen zu je dreien geordnet. Azraḳī fügt hinzu, daß Decke, Wände und Pfeiler Darstellungen (*ṣuwar*) der Pro-

¹⁵ Altheim-Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 156f.; 358f.

¹ A Short Account of Early Muslim Architecture (1958) 1f.

pheten, von Bäumen und Engeln enthielten. Die Säule, die dem Eingang zunächst stand, trug das Bild Abrahams, eine andere das Marias mit dem Jesusknaben auf dem Schoß.

Den Wert der Nachricht unterstreicht Creswell mit Recht. Er verweist darauf, daß die besondere Bauweise, der Wechsel von Stein- und Holzlagen, im holzarmen Ḥiḡāz nicht heimisch sein konnte. Sie begegne in Abessinien, das an Hoch- und Galleriewäldern reich war und noch ist. Die Kirchen von Dēbra Damō, Dēbra Libānōs und von anderen Orten mehr, deren älteste ins 9. Jahrhundert gehörten, seien hier zu nennen². Ältere Zeugen bildeten die Stelen von Aksūm, die in Stein Stockwerkhäuser nachbilden und noch in die heidnische Zeit gehörten³. Hier wie dort beobachte man die gleiche Bauweise, die neben den Steinschichten eingelegte Langhölzer und quergelegte Pfetten mit ihren Riegelköpfen⁴ erkennen lasse. Eine Bestätigung erbrachte E. Littmann⁵, der im Namen des Zimmermannes und Baumeisters Bākūm eine Abkürzung von äthiop. *ēnbākōm* „Habakkuk“ erkannte.

Der vorgelegte Gedankengang Creswell's trifft in der Hauptsache zu. Im einzelnen muß indessen mancherlei ergänzt werden. Zunächst hat Creswell versäumt, die Parallelüberlieferung⁶ heranzuziehen. Von Wichtigkeit ist die Fassung Ibn Hišām's, der von einem koptischen Zimmermann spricht, der in Mekka ansässig war (I, 122, 14 Wüstenfeld). Weiter fällt auf, daß die Reihe der Beispiele, die Creswell nennt, mit erheblichen Lücken rechnen muß. Er setzt 'Ēzānā noch ins 4. Jahrhundert⁷, denkt sich dementsprechend die Stockwerkstelen spätestens im gleichen Jahrhundert (will sagen: zu dessen Anfang) entstanden. Man käme demnach bis zum Neubau der Ka'ba auf eine Lücke von 300 Jahren, von 608 bis zu den ersten abessinischen Kirchen auf eine solche von etwa 250 Jahren. Es wird sich zeigen, daß sich zumindest die erste und größere Lücke mit von Creswell nicht beachteten Beispielen ausfüllen läßt. Weiter, daß das Bauen mit wechselnden Stein- und Holzlagen weit höher hinaufgeht, als Creswell annimmt.

Im Dezember 1960 beobachteten wir an der Außenseite der Unterkirche von Abū Serge in Fustāṭ die gleiche Bauweise. Die Aufnahme eines von späte-

² D. Krencker in: Deutsche Aksum-Expedition 2 (1913), 164 f.

³ D. Krencker, a. O. 2, 7 f.

⁴ Sie heißen äthiop. *re'ēsa hēbay* „tête de singe, testa di scimmia“: Deutsche Aksum-Expedition 2, 8 uö.; U. Monneret de Villard, Aksum (1938) 29; 52.

⁵ Bei K. A. C. Creswell, a. O. 3.

⁶ Buhl-Schaeder, Das Leben Mohammeds (1930) 122 f.

⁷ a. O. 3.

ren Ergänzungen freien Wandteiles zeigt die eingelegten Langhölzer und die senkrecht auf den Beschauer zukommenden Pfetten. Nur ist im vorliegenden Fall statt des Hausteines Ziegelwerk verwandt (Abb. 3). Die Unterkirche gehört nach allgemeiner Annahme noch in vorislamische Zeit, mag also dem Neubau der Ka'ba gleichzeitig oder noch etwas älter sein. Wie immer man sich entscheide, der Bau aus Fustāṭ und die Erwähnung eines Kopten als Werkmeisters jenes Neubaus bei Ibn Hišām entsprechen einander.

Im Anschluß daran ist die Basilika des nubischen Ḳaṣr Ibrīm zu nennen, des antiken Πρίμυς. Die ältesten Teile des Baus, darunter die Außenmauern, gehören „al primo periodo cristiano“^{7a}, also möglicherweise noch ins 6. Jahrhundert. Im Quaderwerk der Außenmauern erkennt man zwei umlaufende Einschnitte von rechteckigem Querschnitt: sie waren zur Aufnahme von Holzbalken bestimmt⁸. Monneret verweist als Parallele auf das koptische Kloster von Bāwīt⁹, 65 km nördlich von Asiūt.

Von den Kirchen, über deren Zerstörung die beiden *ḳailān* des Königs *dū Nuwās* (Yūsuf) in ihren Inschriften berichten (oben S. 182f.), weiß man nichts Genaueres. Das Gotteshaus, das Abraha um 540 in San'ā' erbaute, soll aus weißem, rotem, gelbem und schwarzem Marmor bestanden haben (Ṭabarī, ann. 1, 943, 12f.; weitere Einzelheiten bei Mas'ūdī, *murūğ* 5, 192f. Barb.)¹⁰. Th. Nöldeke¹¹ glaubte in der Schilderung ein „Phantasiebild“ zu erblicken, was dahingestellt sei. Der Bauweise in farbig wechselnden Schichten wird man sogleich begegnen. Von eingelegten Holzschichten ist nichts berichtet; der Mosaikschmuck war oströmischen Ursprungs (Ṭabarī, ann. 1, 935, 17f.). Alsdann sind die Schlösser Yemens heranzuziehen, die nach *dū Nuwās'* Untergang von den Abessiniern verbrannt wurden. Sie alle, besonders *Ġumdān*, zeigten den gleichen Wechsel des Steins, zumindest in den höheren Stockwerken (*dū Ġadan* bei Ibn Hišām, v. Moh. 1, 27, 1 Wüstenfeld). *Dū Ġadan* kommt in einer bei Ṭabarī (ann. 1, 927, 15f.) erhaltenen Versreihe erneut auf *Ġumdān* zu sprechen (a. O. 1, 929, 2). Man habe es erbaut:

bi-munhamatin wa-asfaluhu ġurūbun wa-ḥurru l-mauḥali l-laṭīki z-zalīki

„mit Zimmermannswerk und darunter Hausteine und reiner Lehm, feuchter und schlüpfriger“.

^{7a} U. Monneret de Villard, *La Nubia medievale* 1 (1935), 117.

⁸ Ebenda 3 (1957), 110f.; 2 (1955) tav. LVIII.

⁹ Monneret schreibt Bawīt.

¹⁰ K. A. C. Creswell, a. O. 15.

¹¹ Übers. 216 Anm. 1.

Die Verbindung von Holzlagen mit Lagen von Hausteinen¹² ist demnach bezeugt, und so erklärt sich, inwiefern der Bau abbrennen konnte (dū Ġadan bei Ibn Hišām, a. O. 1, 27, 5 und bei Ṭabarī, a. O. 1, 929, 5). Es bestätigt sich, daß tatsächlich Holz auch beim Aufbau der Wände, nicht nur des Daches verwandt wurde. Azraqī sagt ausdrücklich, daß man erst bei dem Brand der 608 errichteten Ka'ba im Jahr 683 bemerkt habe, daß deren Mauern teilweise aus Holz errichtet waren¹³.

Wichtig ist, daß D. Krencker einen derartigen Bau in Aksūm ausgegraben hat¹⁴. Seine Rekonstruktion zeigt Außenmauern, die aus wechselnden Stein- und Holzlagen aufgeführt sind. J. Doresse¹⁵ verweist auf Berichte arabischer Dichter, wonach auch bei den Burgen Yemens in die aus Hausteinen errichteten Mauern Balken aus Teakholz und Wacholderbäumen eingezogen waren. Soll man sich die Burg al-Ablaḳ, die dem Juden Samau'al, Herrn der Oase Taimā', gehörte¹⁶, ähnlich vorzustellen haben? *Baliḳa* und *baluḳa* bedeutet: „nigro alboque colore variegatus fuit“, *bullūka* „varieté de couleurs“, *ablaḳ* „black and white“ (vom Pferd: Lane 1, 1, 253 l.).

Genug: man hat zumindest die Schlösser Yemens, die spätestens vor dū Nuwās' Untergang fallen, Ḳaṣr Ibrīm, und Abū Serge in Fuṣṭāṭ hinzugezogen. Das zweite und dritte führen an den Neubau der Ka'ba nahe heran, die ersten an die von uns ermittelte Regierungszeit 'Ēzānā's. Dadurch, daß man diese bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts ansetzen darf und dementsprechend als spätesten Zeitpunkt der Stockwerkstelen Aksūm's auf die erste Hälfte des gleichen Jahrhunderts gelangt, wird Cresswell's Spanne von 300 Jahren um volle hundert verkürzt; zugleich wird dieser verengte Zeitraum mit weiteren Beispielen ausgestattet. Die Bedeutung der Spätatierung 'Ēzānā's bewährt sich wieder aufs Schönste.

Ganz übersehen ist eine weitere Reihe von Zeugnissen. Es fällt auf, daß die in den Stelen des heidnischen Aksūm erstmals bezeugte Bauweise in wechselnden Stein- und Holzlagen nicht nur, wie zu erwarten, in den Burgen Yemens und Aksūm's weiterlebte, sondern daß sie auch bei Kirchen und bei einem Kultbau wie der Ka'ba angewandt wurde, die mit

¹² Zu *ḡurūb* Th. Nöldeke, Übers. 193 Anm. 4.

¹³ K. A. C. Creswell, a. O. 2, hebt diesen Umstand hervor.

¹⁴ In: Deutsche Aksum-Expedition 2, 107f.; vgl. J. Doresse, *L'Éthiopie*⁴ 57 und Abb.

¹⁵ a. O. 50, ohne weitere Angaben.

¹⁶ Zu A'šā Nr. 25 Altheim-Stiehl, *Philologia sacra* (1958) 83f. gegen W. Caskel in: *Studi orientali in onore di G. Levi Della Vida* 1 (1956), 132f.

alttestamentlichen und christlichen Darstellungen ausgeschmückt, von einem christlichen Baumeister erbaut war. Hier spielt denn auch, abgesehen von dem, was landesüblich war, ein berühmtes und jedermann gegenwärtiges Vorbild mit.

Esra 6, 4 werden für den Aufbau des nachexilischen Tempels in Jerusalem drei Reihen behauener Steine und eine Reihe Holz seitens des Königs Dareios angewiesen. An anderer Stelle haben wir diese Angabe dahin gedeutet, daß das Holz fürs Gebälk bestimmt gewesen sei, die Mauern aber auf einem Steinsockel mittels Luftziegeln (wie in Persepolis üblich) errichtet werden sollten¹⁷. Dabei wurde übersehen, daß jene Lieferung *zusätzlich* für einen bereits begonnenen Bau bewilligt wurde. Das zeigt Esra 5, 8, wo es vom im Bau befindlichen Tempel heißt, er sei aus behauenen Steinen ausgeführt und Balken würden in seine Wände gelegt. Es wurde demnach die gleiche Bauweise angewandt, die an den bisher aufgezählten Beispielen verfolgt wurde. Sie ging indessen in noch ältere Zeit zurück.

O. Eißfeldt, den wir um Rat fragten, verwies uns brieflich (unter dem 5. 2. 1961) auf 1. Könige 6, 36 und 7, 12 sowie auf H. C. Thompson's Aufsatz „A Row of Cedar Beams“¹⁸. Auch der salomonische Tempel, nicht erst der nachexilische, war demzufolge in der Art errichtet, daß Hausteine in drei Schichten einer aus Balken (im vorliegenden Fall aus zedernen) sich entsprachen. Und dasselbe galt für den königlichen Palast. Krencker hatte bereits auf Parallelen an lykischen Felsgräbern aufmerksam gemacht, wo diese Bauweise in den Steinformen nachgeahmt wird, und kretische Parallelen herangezogen¹⁹. Neuestens hat Mechtild J. Mellink über „half-timber construction“ in Kleinasien gehandelt²⁰. Wer in Aksūm, Fusṭāṭ oder Mekka diese Bauweise für Kultbauten verwandte, durfte sich auf den salomonischen Tempel berufen und hat es auch getan.

Einen Beleg dafür hat das jüngst von G. Galbiati veröffentlichte Iohannes-Evangelium erbracht²¹. Dieses in arabischer Sprache verfaßte Apokryphon legt Iesus umfangreiche ἑσχατολογικά in den Mund, in denen vom

¹⁷ Altheim-Stiehl, Die aramäische Sprache 1. Lfg. (1959), 77f.

¹⁸ In: Palestine Exploration Quarterly 92 (1960), 57f.

¹⁹ a. O. 2, 2.

²⁰ Amer. Journ. Arch. 65 (1961), 42; Taf. 23, 3; Angabe O. Eißfeldt's unter dem 23. 2. 1961. Er hat uns auch auf G. R. H. Wright „Structure of the Qasr Bint Far'un“ in: Palest. Explor. Quart. 93/1961, 8—37 verwiesen: dort S. 22—24 ist von „use of timber“ die Rede. Dazu London Illustrated News, 23. 9. 1961, S. 490 (Mykenai).

²¹ I. Galbiati, Iohannis evangelium apocryphum (1957), 1, 134, 5f. arab.; 2, 187, 5f. lat.

Kommen der Araber und Mohammeds gesprochen wird. Von diesem heißt es: „Atque is est qui aedem in deserto (*fi l-kaʿri*, gemeint ist Mekka²³) aedificabit et similem reddet (*wa-yuṣabbihuhu*) [templo] Hierosolymis et dicet, id esse templum patris mei.“ Die Äußerung enthält, was man bestätigt zu haben wünscht.

²³ I. Galbiati, a. O. 2, 187 Anm. 2.

BERSERKER

BOOKS

