

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 48

Alexander Böhlig

# Gnosis und Synkretismus

2. Teil



Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel  
Herausgegeben von  
Martin Hengel und Otfried Hofius

48



# Gnosis und Synkretismus

Gesammelte Aufsätze  
zur spätantiken Religionsgeschichte

2. Teil

von

Alexander Böhlig



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Böhlig, Alexander:*

Gnosis und Synkretismus: gesammelte Aufsätze zur  
spätantiken Religionsgeschichte / von Alexander Böhlig.

– Tübingen: Mohr, Teil 2 (1989)

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: 48)

ISBN 3-16-145454-5 978-3-16-157441-2 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

ISSN 0512-1604

NE: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

© 1989 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck von Gulde-Druck GmbH in Tübingen. Bindung von Heinrich Koch in Tübingen.

Printed in Germany.

## INHALTSVERZEICHNIS

|                       |    |
|-----------------------|----|
| Vorwort . . . . .     | IX |
| Abkürzungen . . . . . | XX |

### *1. Teil*

#### Allgemeine Probleme

|   |     |
|---|-----|
| Zur Struktur des gnostischen Denkens . . . . .  | 3   |
| Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das<br>Enkratieverständnis in der Gnosis . . . . . | 25  |
| Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus . . . . .   | 54  |
| Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus . . . . .  | 71  |
| Zur Frage der Prädestination in Manichäismus und Christentum . . . . .                                      | 103 |
| Zu gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei<br>Augustinus . . . . .                           | 127 |
| Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und<br>Manichäismus . . . . .                                | 135 |
| Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus . . . . .  | 164 |
| Exkurs . . . . .  | 180 |
| Byzanz und der Orient<br>Gedanken zu ihrer Begegnung . . . . .  | 181 |
| Rhetorik im Liber Graduum . . . . .   | 198 |

#### Nag Hammadi

|   |     |
|---|-----|
| Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums . . . . .  | 213 |
| Zum »Pluralismus« in den Schriften von Nag Hammadi<br>Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im<br>Ägypterevangelium . . . . . | 229 |
| Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi . . . . .   | 251 |

|   |     |
|---|-----|
| Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi . . . . .                | 289 |
| Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus<br>Nag Hammadi I. 5 . . . . .     | 312 |
| Das Ägypterevangelium als ein Dokument der mythologischen<br>Gnosis . . . . . | 341 |
| Exkurs I . . . . .  | 363 |
| Exkurs II . . . . .   | 366 |
| Exkurs III . . . . .  | 368 |
| Exkurs IV . . . . .   | 370 |

## 2. Teil

### Philologisches zu Nag Hammadi

|  |     |
|--|-----|
| Zur Ursprache des Evangelium Veritatis . . . . .                               | 373 |
| Zur Apokalypse des Petrus . . . . .  | 395 |
| Autogenes<br>Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen . . . . . | 399 |
| Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag<br>Hammadi . . . . .    | 414 |

### Manichäismus

|  |     |
|--|-----|
| Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus . . . . . | 457 |
| Der Synkretismus des Mani . . . . .                                | 482 |
| Zum Selbstverständnis des Manichäismus . . . . .                   | 520 |
| Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus . . . . .   | 551 |
| Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos . . . . . | 586 |
| Das Böse in der Lehre des Mani und Markion . . . . .               | 612 |
| Ja und Amen in manichäischer Deutung . . . . .                     | 638 |

### Register zu den Bänden

|  |     |
|--|-----|
| »Mysterion und Wahrheit« und<br>»Gnosis und Synkretismus« (1. und 2. Teil) . . . . . | 655 |
| Stellenregister . . . . .  | 657 |
| Autorenregister . . . . .  | 694 |
| Namen- und Sachregister . . . . .  | 703 |

PHILOGISCHES ZU NAG HAMMADI



## ZUR URSPRACHE DES EVANGELIUM VERITATIS

Das Evangelium veritatis gehört zu den schwierigsten und umstrittensten Texten, die bisher aus dem Fund von Nag Hammadi veröffentlicht worden sind. Nicht allein der Streit um seine "ketzergeschichtliche" Einordnung, nicht allein die Frage nach seinem literarischen Genos stehen immer noch zur Debatte; auch seine Ausdrucksweise bereitet Schwierigkeiten. Die Terminologie, ja sogar stilistische Eigenheiten machten den Forschern Kopferbrechen. Mit einem kühnen Versuch glaubt jetzt P. Nagel alle Schwierigkeiten gelöst zu haben. Er stellt in einem sehr interessanten Artikel<sup>1</sup> die Behauptung auf, das Evangelium veritatis sei direkt aus dem Syrischen ins Koptische übersetzt worden; er führt eine Anzahl von Stellen an, die seiner Meinung nach nur so zu erklären sind. Bevor diese Belege im einzelnen auf ihre Tragfähigkeit geprüft werden, soll noch auf zwei Voraussetzungen, die der Verfasser macht, eingegangen werden.

1. Daß eine sparsame Verwendung von griechischen Wörtern im Evangelium veritatis anzutreffen ist, spricht durchaus nicht gegen eine Übersetzung aus dem Griechischen. L.Th. Lefort hat

Erstveröffentlichung in: Le Muséon 79 (1966) 317 - 333.

1 P. Nagel, Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, OLZ 61 (1966) 5 - 14. Das Evangelium veritatis wird zitiert nach der Ausgabe von M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel, Evangelium Veritatis (Zürich 1956) und dem Supplementum dazu von M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel - W. Till (Zürich 1961). Eine weitere Edition findet sich in: The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), ed. H.W. Attridge - G.W. MacRae; Introduction, texts, translations, indices (Nag Hammadi Studies 22, Leiden 1985), S. 55 - 122; notes (Nag Hammadi Studies 23, Leiden 1985), S. 39 - 135.

vor langem festgestellt<sup>2</sup>, daß gerade in Texten, die aus dem Griechischen übersetzt sind, weniger griechische Wörter begegnen als in originalkoptischer Literatur. Wir haben es beim Koptischen ja mit einer Sprache zu tun, die starke bilingue Züge aufweist. An den Versionen etwa des Johannesapokryphons und des Ägypterevangeliums kann man feststellen, wie groß die Schwankungen im Gebrauch der griechischen Wörter waren und wie sehr hierbei die einzelnen Versionen bzw. Fassungen ihre besondere Eigenart bewahrt haben. Wenn P. Nagel gegen einen griechischen Ursprung die konsequente Übersetzung von ἀνάπαυσις, γυνῶσις und προβολή anführt und bestreitet, daß es aus dem Griechischen übersetzte koptisch-gnostische Schriften gäbe, die solche Termini konsequent koptisch wiedergeben, so begeht er den methodischen Fehler, von einem erst bruchstückhaft edierten Material auf den Gesamtfund zu schließen. Gewiß bietet das Johannesapokryphon, wie schon erwähnt, Schwankungen; doch weist das Ägypterevangelium<sup>3</sup> in einer Version eine konsequente Übersetzung z.B. des Verbums προσελθεῖν "emanieren" und der Wortgruppe ἄφθαρτος, ἀφθαρσία auf. Dabei ist zu beachten, daß aus Übersetzungseigentümlichkeiten dieser Schrift ihre Herkunft aus einer griechischen Version zu erweisen ist<sup>4</sup>. Das von Nagel hervorgehobene Argument scheint also nicht stichhaltig zu sein. Die dabei von ihm aufgegriffene Problematik der Lehnwörterverwendung kann erst nach der Edition des Gesamtfundes überprüft und geklärt werden. Man muß dabei die Methodik jeder

2 L.Th. Lefort, *Le Copte, source auxiliaire du grec. Mélanges Bidez* (Brüssel 1934), S. 569 - 578. Vgl. auch A. Böhlig, *Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen* (Studien z. Erforschung d. christl. Ägyptens, 1. 3. Aufl. München 1958), S. 6.

3 *The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codices III.2 and IV.2: The Gospel of the Egyptians*, ed. A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib (Nag Hammadi Studies 4, Leiden 1975).

4 Das wird ersichtlich z.B. aus typischen Lehnübersetzungen; vgl. *Gospel of the Egyptians*, S. 12ff.

einzelnen Schrift der Methodik des Gesamtfundes gegenüberstellen, wobei auch die literarische Entstehung etwa durch Kompilation und Interpolation nicht außer acht gelassen werden darf.

2. Als Präzedenzfall für Übersetzung aus dem Syrischen direkt ins Koptische weist Nagel auf die Manichaica hin, zumal diese ebenso wie das Evangelium veritatis in subachmimischem Dialekt vorliegen. Nagel meint, daß in diesem Zusammenhang der Gedanke einer häretischen Übersetzerschule erwägenswert sei. Aber die Problematik ist bei den Manichaica und dem Evangelium veritatis verschieden. Von den manichäischen Kephalaia und den Psalmen wissen wir, daß sie syrisch abgefaßt worden sind; hier ist die Frage lediglich, ob zwischen dem syrischen Original und der koptischen Übersetzung ein griechisches Mittelglied steht. Nach T. Säve-Söderbergh ist dies für die Psalmen der Fall<sup>5</sup>, wenn auch das Metrum der syrischen Urschrift erhalten ist. Für die Kephalaia befürwortet A. Baumstark eine direkte Übersetzung vom Syrischen ins Koptische<sup>6</sup>, doch sind seine Schlüsse durchaus nicht so zwingend, wie Nagel meint<sup>7</sup>. Wie dem aber auch sei, beim Evangelium veritatis soll umgekehrt gezeigt werden, daß seine Eigenarten nur durch Annahme einer syrischen Vorlage zu erklären sind. Es ist also ein doppelter Beweis zu führen, 1. der, daß die uns vorliegende koptische Version eine Übersetzung aus einer syrischen Vorlage sein kann oder vielmehr sein muß, und 2. der, daß kein griechisches Mittelglied und auch keine griechische Grundfassung der Schrift die Vorlage des koptischen Textes gewesen sein kann. Diese Beweisführung

5 T. Säve - Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book* (Uppsala 1949), S. 156 (gegen P. Nagel, a.a.O. 13).

6 A. Baumstark (in einer Rezension zu H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*). *Oriens Christ.* 32 (1935) 257ff., und ders., Ein "Evangelium"-Zitat der manichäischen Kephalaia, *Oriens Christ.* 34 (1937) 169ff.

7 A.a.O. 7. Anm. 1. Vgl. dazu vor allem auch A. Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages in: Mysterion und Wahrheit* (Leiden 1968), S. 228 - 244.

ist um so schwieriger, als Semitismen nicht ohne weiteres als Syrismen angesehen werden dürfen. Denn was für Konsequenzen müßte eine solche Methode in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft zeitigen? Wir haben uns immer vor Augen zu halten, daß gewisse stilistische Eigenheiten aus dem Semitischen ins Griechische häufig übernommen wurden, so daß ihr Vorkommen durchaus noch keinen Beweis für die Herkunft eines Textes aus dem Semitischen, geschweige denn einer speziellen semitischen Sprache liefert.

Im einzelnen seien zunächst die Fälle behandelt, die von Nagel als Eindringen syrischer Phraseologie<sup>8</sup> in den koptischen Text oder als syrische Terminologie<sup>9</sup> gedeutet werden.

EV 24,15 NIMG2T braucht nicht auf rahmē zurückzugehen, sondern entspricht ganz einfach griechischem τὰ πλάγχθνα.

EV 38,28 "die Söhne des Namens" ist zwar eine semitische Ausdrucksweise; dieselbe Ausdrucksweise ist aber auch im Griechischen möglich, wie υἱοὶ Ἰσραήλ oder υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου beweisen. Wir haben es hier nicht mit einem reinen Semitismus zu tun, sondern ein bereits altgriechisch geübter Gebrauch, z.B. υἱὲς Ἀχαιῶν bei Homer, trifft hier mit einer im Semitischen sehr häufigen Ausdrucksform zusammen. An der hier zu behandelnden Stelle liegt aber mehr als eine bloße Ausdrucksform vor. Der ganze Zusammenhang geht über die Unaussprechbarkeit des Namens Gottes und seiner Offenbarung in Christus. Hier wird nach jüdischer Weise "der Name" für "Gott" gebraucht sein, so daß "die Söhne des Namens" eben "die Söhne Gottes" sind. Das wird um so wahrscheinlicher, als die Gemeinschaft mit dem Namen sicher die Verbindung mit Gott bezeichnen soll. "Wer hat doch den Namen für ihn aussprechen können,

8 A.a.O. 7ff.

9 A.a.O. 12f.

diesen großen Namen, außer ihm allein, dem dieser Name gehört, und den Söhnen des Namens, in denen der Name des Vaters ruhte, in dessen Namen dagegen sie ruhten"<sup>10</sup>. Die Herkunft von Gott und die innige Verbundenheit mit ihm soll in diesen Zeilen den Gnostikern bezeugt werden.

EV 39,5: Die Rückführung von ΜΝΤΤΑΓΙΡΕΝ "Benennung" auf šummāhā ist nicht notwendig; daß das Wort bisher nicht begegnete, besagt nichts; wenn es eine Bildung ad hoc ist, so kann sie auch ohne Anregung vom Syrischen her produktiv gebildet worden sein.

EV 24,8; 31,21; 41,3; 42,8 wird Gott und seiner Welt das Prädikat "süß" beigelegt, während EV 42,5 das Prädikat "bitter" als nicht an ihm vorhanden bezeichnet wird. Nagel glaubt, die Terminologie "süß - bitter" lasse sich nur aus einer syrischen Vorlage erklären; der Gebrauch dieser Termini für Charaktereigenschaften sei zwar im Syrischen geläufig, aber für eine griechische Vorlage müsse man das Gegensatzpaar ἀγαθός - πονηρός annehmen, das man dann ins Koptische übersetzt haben würde. Nun darf aber zunächst einmal bei einem gnostischen Autor eine mythologische Vorstellung von Gott vorausgesetzt werden, die ihn mit stofflichen Attributen ausstattet, die zugleich Charaktereigenschaften darstellen. Das liegt einfach an dem stofflichen Denken der Gnosis. Schon allein von diesem Gesichtspunkt aus könnte man die These Nagels ablehnen und auch für eine griechische Vorlage das Gegensatzpaar "süß - bitter" ansetzen. Es wird aber außerdem das koptische Wort für "süß" auch als Wiedergabe von biblischem χρηστός und καλός verwendet<sup>11</sup>. Das Wort für "bitter" hatte bereits im biblischen Gebrauch

10 Evang. ver. 38. 25 - 32.

11 Vgl. W.E. Crum. A Coptic Dictionary 673 a.

übertragene Bedeutung, z.B. Jac 3,14 "bitterer Neid", Rom 3,14 "Fluch und Bitternis"<sup>12</sup>. Die Ausdrucksweise "süß - bitter" braucht also keinesfalls auf eine syrische Vorlage zurückzugehen.

Wäre die Morphemfolge Präposition + Suffix + Genitivverbinder + Nomen ein schlüssiger Beweis für eine Übersetzung aus der strukturell entsprechenden syrischen Ausdrucksweise<sup>13</sup>, so müßten noch wesentlich mehr Schriften der koptischen Literatur auf das Syrische zurückgeführt werden. Gerade bei gewissen Präpositionen, insbesondere solchen, die mit Körperteilen gebildet sind, begegnet aber im Koptischen die Vorwegnahme des Nomens durch ein Suffix und seine Wiederaufnahme durch N, z.B. ⲄⲐⲐⲐⲟⲩⲛⲉ 14, ⲛⲐⲐⲐⲟⲩⲛⲉ 15, ⲉⲗⲁⲐⲐⲟⲩⲛⲉ 16, ⲉⲗⲐⲐⲟⲩⲛⲉ 17, ⲄⲣⲁⲐⲩⲛⲉ 18, ⲉⲗⲣⲁⲩⲛⲉ 19, ⲉⲗⲗⲗⲗⲟⲩⲛⲉ 20, ⲉⲗⲒⲐⲩⲛⲉ 21, aber auch ⲐⲩⲐⲩⲟⲩⲛⲉ 22 oder ⲉⲗⲣⲟⲩⲛⲉ 23.

Die Verwendung von ⲛⲐⲐⲐⲟⲩⲛⲉ + Suffix als Ersatz des Possesivartikels ist zwar eine interessante Strukturgleichheit<sup>24</sup>, doch besagt diese nichts für die Herkunft aus dem Syrischen. Denn der Gebrauch ist bereits innerkoptisch bekannt<sup>25</sup>. Bei der Deu-

12 Vgl. Crum, Dict. 376 b.

13 P. Nagel, a.a.O. 13 und 8.

14 Vgl. L. Stern, Koptische Grammatik (Leipzig 1880), § 539.

15 Vgl. Stern, a.a.O. § 535; vgl. z.B. auch Apocr Joh nach Codex III von Nag Hammadi 25, 4 (in der Ausgabe M. Krause - P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wiesbaden 1962).

16 Vgl. Stern, a.a.O. § 547.

17 Vgl. Stern, a.a.O. § 555; vgl. z.B. auch Apocr Joh NH III 31, 22f.; 32, 1; II 27, 19f.; 31, 17f.

18 Vgl. Stern, a.a.O. § 540.

19 Vgl. Stern, a.a.O. § 548.

20 Vgl. Stern, a.a.O. § 546.

21 Vgl. Stern, a.a.O. § 565.

22 Vgl. Stern, a.a.O. § 564.

23 Vgl. Stern, a.a.O. § 545.

24 Vgl. Nagel, a.a.O. 13.

25 Vgl. W. Till, Koptische Dialektgrammatik (2. Aufl. München 1961), § 125.

tion von EV 42, 12-13 "die von oben her (Anteil) haben an dieser unermesslichen Größe" möchte Nagel<sup>26</sup> den syrischen Gebrauch einer partitiven Konstruktion wiedererkennen. Das ist nicht nötig. Man vergleiche für eine griechische Vorlage z.B. nur 1 Cor 10,17 οἱ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν<sup>27</sup>.

EV 16,34: Eine Deutung von "durch die Kraft des Wortes" als "kraft des Wortes" ist nicht nötig<sup>28</sup>. Warum sollte, wenn im Neuen Testament von der Kraft des Geistes die Rede ist<sup>29</sup>, hier nicht von der Kraft des Logos die Rede sein? Aber ganz abgesehen von der inhaltlichen Interpretation wäre selbst die Deutung von W. Till, an die sich Nagel anschließt, kein Beweis für eine Übersetzung aus dem Syrischen, weil bereits im Neuen Testament der Gebrauch von ἐν namentlich durch die Nachbildung der hebräischen Konstruktionen mit b<sup>e</sup> so ausgedehnt ist<sup>30</sup>. Somit ist anzunehmen, daß hier im Evangelium veritatis durch den Einfluß der neutestamentlichen Diktion bestenfalls ein Semitismus, aber kein Syrismus vorliegt.

EV 40,8 f. 14<sup>31</sup>: Die von ihm vorgeschlagene Deutung hält Nagel inzwischen nicht mehr aufrecht. Ich meine, daß gerade diese Stelle für eine Übersetzung aus dem Griechischen spricht und eine unbeholfene Wiedergabe von ὄνομα κύριον darstellt. Man vergleiche dazu auch die Belege, die W.E. Crum für den Gebrauch von ΧΟΡΙΟ als Attribut in vorausgestellter Form bietet<sup>32</sup>! Es braucht sich dabei gar nicht um ein Wortspiel zu

26 Vgl. Nagel, a.a.O. 8.

27 Zum absoluten Gebrauch von ΟΥΝΤΕ- vgl. Mt 13, 12.

28 Vgl. Nagel, a.a.O. 9.

29 Lc 4, 14.

30 Vgl. F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (15. Aufl. Göttingen 1979), § 219.

31 Vgl. Nagel, a.a.O. 12.

32 Vgl. Crum, Dict. 787 b.

handeln, wie das die Editoren annehmen<sup>33</sup>.

EV 19,35 u.ö. ist kein Beispiel für syrische Phraseologie<sup>34</sup>.

EV 30,12 ff. : Die Stelle erscheint am anstößigsten, doch kann auch sie als Übersetzung aus dem Griechischen erklärt werden. Schon J.-E. Ménard<sup>35</sup>, an den sich Nagel hier hält<sup>36</sup>, hat als Sinn des Satzes einen Makarismus vermutet, wenn er den Text mit ἀγαθός, in Klammern μακάριος, ins Griechische rückübersetzt. Aber ein solcher liegt gar nicht vor. Der Zusammenhang handelt davon, wie die Besitzer der Gnosis vom Schlaf zum Erwachen kommen: ΟΥΠΕΤΝΑΝΟΥΥ<sup>37</sup> ΜΠΡΩΜΕ ΕΤΑΟΤΛΥ ΝΥΝΕΖΟΕ "Gutes (geschieht, oder: wird geschehen) dem Menschen, der zu sich kommen und erwachen wird". Dem entspräche auf griechisch etwa: καλὸν τῷ ἀνδρὶ, ὅς ... Im nächsten Satz folgt gleichfalls eine Aussage: ΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ ΠΕΕΙ... "Selig ist der ...". Die Notwendigkeit, im Beginn des ersten der beiden Sätze einen Makarismus zu sehen, der im Koptischen mit ΝΕΪΕΤ= hätte übersetzt werden müssen, entfällt und damit auch der Rückgriff auf das Syrische. Wenn Nagel in ΟΥΠΕΤΝΑΝΟΥΥ M- eine pedantische Wiedergabe von syr. ṭūbaw(hi) 1<sup>e</sup> sehen will, so ist das m.E. eine viel gewaltsamere Konstruktion als die von mir für das griechische Original vorgeschlagene Form. Ein genaues Gegenstück bildet z.B. Eph 6,3 ἵνα εὖ σοι γένηται ...: ΧΕ ΕΡΕ ΠΕΤΝΑΝΟΥΥ ΩΩΠΕ ΜΜΟΚ ...<sup>38</sup>. Daß EV 30,12 im Koptischen kein Verbum steht, liegt wohl daran, daß auch im Grie-

33 Ev. ver. 40.6ff. ist zu übersetzen: "Er ist nicht der Vatersname; denn er ist der eigentliche Name. Er hat den Namen nicht zu leihen genommen". So auch J. Zandee. *Het Evangelie der Waarheid* (Amsterdam 1964). S. 52.

34 Nagel, a.a.O. 7. S. u. S. 383 f.

35 J.É. Ménard. *L'Évangile de Vérité* (Paris 1962). S. 58.

36 Nagel, a.a.O. 7f.

37 Zum Wort vgl. Ev ver 33. 34. 35.

38 Zu ΜΜΟ- vgl. Stern, a.a.O. § 298.

chischen das Hilfsverb ἔστω oder ἔστωαι fehlte. Hinter ΠΡΩΜΕ "bar nāšā" sehen zu wollen, ist gekünstelt. Hier irrt auch Ménard. Man vergleiche nur Ps 1,1 (LXX) μακάριος ὁ ἀνήρ ...

Übersetzungsfehler im koptischen Wortlaut feststellen zu können, ist für Nagels Hypothese ein besonders gewichtiges Argument<sup>39</sup>. Dabei macht es den Eindruck, als sollte die lectio difficilior zugunsten einer leichteren aufgegeben werden. Man darf die beiden von Nagel als Beweisstücke herangezogenen Stellen nicht aus dem Zusammenhang reißen. EV 34, 9-12 steht im Text, daß das Riechen des Wohlgeruches nicht mit den Ohren erfolgt, sondern mit dem Geist. Nagel sieht darin eine Unlogik, die er glaubt beseitigen zu können, indem er beim koptischen Übersetzer eine Verwechslung zweier syrischer Wörter annimmt: mšmʿtʿ "das Ohr" soll fälschlich anstelle von mšwmjtʿ "die Nase" getreten sein. Das wirkt auf den ersten Blick verblüffend. Man braucht jedoch nur den vorangehenden Satz des Textes zu lesen, um zu sehen, wie unnötig eine solche Hypothese ist. Das Thema des Abschnitts ist die Darstellung der Gotteskinder als "Gottes Geruch" und die Schilderung ihrer Befreiung. Die Qualität des Geruches führt diesen auf Veranlassung des Vaters über "jegliche Form und jeglichen Laut" hinaus. Es ist dann nur allzu verständlich, wenn im folgenden Satz betont werden kann, daß nicht die Ohren (im Anschluß an "Laut") den Geruch riechen können, sondern nur der Geist.

EV 42,33 f.: GYNΔCWTM ΔTEYNOYNE "sie werden ihre Wurzel hören": Nagel findet diese Aussage so widersinnig, daß er meint, auch sie nur als Fehler erklären zu können. Ausgehend von der in der Gnosis häufigen Korrespondenz von Ruf und Hören<sup>40</sup> macht er den sehr geistreichen Vorschlag, in NOYNE =

39 Nagel, a.a.O. 11 - 12.

40 Vgl. z.B. auch Ev ver 22, 2 - 10.

syr. 'qr' ein verlesenes lqr' zu sehen; es wäre ʾ zu > verlesen worden. Damit wäre alles klar: "Sie hören den, der ruft". Allerdings möchte Nagel wegen des Possessivartikels im Koptischen den Fehler bereits in die Vorlage verweisen. Es fragt sich aber wieder, ob eine solche Emendation überhaupt nötig ist. Man muß nämlich in gnostischen Texten mit einer starken Kompliziertheit des Ausdrucks rechnen, weil mythische metaphysische Größen durch bildliche Ausdrücke umschrieben werden können; liegt doch in solchen Fällen nicht mehr die einfache Schilderung des Mythos vor, sondern eine stilisierte Verarbeitung. Die "Wurzel" ist für den Gnostiker eine wichtige Vorstellung. Die *πλάνη* hat keine Wurzel<sup>41</sup>. Bei Bardesanes<sup>42</sup> wird davon gesprochen, daß die *ϝλη* abgeschnitten wird. Dementsprechend wird in der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi ausgesagt: "Der Mangel wird bei seiner Wurzel ausgerissen, hinab in die Finsternis"<sup>43</sup>. Um so mehr wird umgekehrt die Verwurzelung als eine besondere Eigenschaft der Lichtgrößen bezeichnet, die von Gott stammen<sup>44</sup>. Deshalb kehren sie auch wieder zu Gott zurück und befinden sich in unmittelbarer Verbindung mit ihm. Sie brauchen keinen Umweg zur Höhe zu machen und sie sind bewahrt vor dem Fall in den Hades. Sie sind auch nicht wie der Zodiakos gefesselt, ohne wirklich an die Wahrheit heranzukommen, sondern sie sind wirklich selber die Wahrheit. Der Vater ist in ihnen und sie sind im Vater<sup>45</sup>. Das liegt im Wesen

41 Ev ver 17, 30. In Ev ver 28, 18ff. wird die Schwäche der Wurzellosigkeit vor Augen geführt.

42 Patol. Syr. I 2, p. 514.

43 127, 3f. nach der Ausgabe von A. Böhlig - P. Labib. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Berlin 1962).

44 Ev ver 41, 14ff.

45 Ev ver 42, 26ff.

ihrer Herkunft<sup>46</sup>. Ist es da so unverständlich, wenn unter den Vorzügen, die sie besitzen, außer der Überwindung des Mangels und der Gewinnung der geistlichen Ruhe auch gesagt wird, daß sie "ihre Wurzel hören" bzw. "auf ihre Wurzel hören"? Die letztere Übersetzung ist bei der Verbindung  $\text{CWTM } \epsilon$ - vielleicht vorzuziehen. Es dürfte kein Zweifel sein, daß der höchste Gott "die Wurzel" ist und hier einfach das Bild für Gott bzw. seine im Zusammenhang speziell interessierende Funktion an seiner Statt gebraucht ist, zumal diese Funktion vorher so ausführlich besprochen wurde. Wenn dagegen eingewandt werden sollte, daß es ja von Gott heißt, er fände seine Wurzel in ihnen (den erwähnten Lichtgrößen<sup>47</sup>), und daß er deshalb nicht identisch mit der Wurzel sein kann, so ist dazu zu sagen, daß "seine Wurzel in ihnen finden" ja als "sich als Wurzel finden" zu interpretieren ist.

In eine ähnliche Kategorie gehören Passagen, in denen Nagel "doppeldeutige Wendungen im Syrischen" sehen will<sup>48</sup>. M.E. ist zu diesen auch der Ausdruck  $\text{PIXOUME NTE NESTANZ}$  "das Buch der Lebenden"<sup>49</sup> zu zählen. Nagel meint, der Zusammenhang mit Apc 17,8, wo  $\text{\beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \zeta\omega\eta\varsigma}$  steht, weise durch die Übersetzung "der Lebendigen" auf eine syrische Vorlage hin. Er zieht dabei den wechselnden Gebrauch der manichäischen Kephalaia heran, wo "Mutter des Lebens" neben "Mutter der Lebendigen" (für  $\text{\textcircled{r}emm\bar{a} dhajj\bar{e}}$ ) vorkommt. Aber dieser Gebrauch bei Mani geht sicher nicht auf eine wechselnde Übersetzung von  $\text{hajj\bar{e}}$  zurück. Bereits das Hebräische bietet die Doppeldeutigkeit von

46 Es heißt auch im Unbekannten altgnostischen Werk (C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, 3. Aufl. bearb. v. W. Till, Nachdr. Berlin 1962) 341, 33f.: "Denn jegliches Ding folgt seiner Wurzel".

47 Ev ver 42, 35.

48 Nagel, a.a.O. 9.

49 Vgl. Nagel, a.a.O. 7. zu "Ev ver 19, 35 u.ö."

κτπ ("Leben" und "Lebendige")<sup>50</sup>. Eine Auswechselbarkeit der Begriffe erscheint dann nicht mehr verwunderlich, wenn man berücksichtigt, daß Eva, die ja auch bei den Gnostikern eine große Rolle spielt, die μήτηρ τῶν ζώντων ist<sup>51</sup>, zugleich aber ihr Name in der Septuaginta mit ζωή wiedergegeben wird, ebenfalls einem häufigen Terminus auch in der Gnosis; es liegt also nahe, nicht nur von einer "Mutter der Lebendigen", sondern auch einer "Mutter des Lebens" zu sprechen. Die feminine Ergänzung des Vaters der Größe bei den Manichäern ist so auch zugleich die Mutter des Lebens im allgemeinen und die der Lebendigen im speziellen. Denkt man daran, daß hebräische und westaramäische Wortspiele in gnostischen Texten begegnen<sup>52</sup>, so kann man von da aus an die Quelle solcher terminologischer Tradition näher herankommen. Es können hier Kräfte am Werke gewesen sein, die vom Judentum ausgehend und im Besitz der hebräischen Sprache solche Wortspiele mit theologischem Inhalt gestalteten. Für die Terminologie des Evangelium veritatis ist zu bemerken, daß die Eigenschaft des genannten Buches eine doppelte ist. Es ist ein "lebendiges Buch"<sup>53</sup>, ein "Buch der Lebenden"<sup>54</sup> oder es sind auch beide Attribute gekoppelt<sup>55</sup>. Die starke Betonung, die dem Attribut "der Lebenden" zuteil wird, ist nur zu verständlich, soll doch hervorgehoben werden, daß in diesem Buch die Namen all derer eingetragen sind, die wieder zum höchsten Gott zurückkehren werden. Dafür war die Bezeichnung "Buch der Lebendigen" eindringlicher als "Buch des Lebens". Obwohl der Zusammen-

50 Warum soll βιβλος τῶν ζώντων Ps 68. 29 "ein handfester Semitismus" sein? Nach dem Zusammenhang ist es gerade die richtige Übersetzung; vgl. den Parallelismus membrorum!

51 Gen 3. 20.

52 So z.B. in der Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi.

53 Ev ver 22. 39.

54 Ev ver 21. 4f.

55 Ev ver 19. 35 "das lebendige Buch der Lebendigen".

hang der Stelle mit Apc 17,8 unverkennbar ist, spricht gerade der gehäufte Ausdruck "das lebendige Buch der Lebendigen", auf den Nagel überhaupt nicht eingeht, gegen die Auffassung einer Übersetzung aus dem Syrischen.

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit, deren Ursprung bereits von Nagel auf ein im weitesten Sinne syrisches Gebiet zurückgeführt wird, will Nagel EV 19,30 ff. finden<sup>56</sup>. Er sieht in TWK "festigen, gefestigt werden" eine Übersetzung von qawwem und glaubt die Benutzung des Ausdrucks als Umschreibung für "taufen" im Mandäischen auf das Syrische übertragen zu können. Allein schon darin dürfte eine Schwierigkeit liegen. Außerdem kann man sich durchaus mit der Bedeutung "gefestigt werden" begnügen. Die Ausdrücke "feststehen" und sein negatives Gegenstück "nicht wanken" entsprechen ganz und gar der gnostischen Terminologie. Am schönsten stehen sie an einer manichäischen Stelle beisammen: ΠΥΖΗΤ ΤΗΚ ΜΠΥΚΙΜ<sup>57</sup>. Die Kinder, von denen an unserer Stelle des Evangelium veritatis die Rede ist, sind die Seelen, die aus der Lichtwelt gekommen und für die Rückkehr dorthin bestimmt sind<sup>58</sup>. Von ihnen wird gesagt: "Als sie gefestigt worden waren, hatten sie Belehrung erhalten ..." <sup>59</sup>. Die Festigung betont dabei die rein religiöse Seite, während die Belehrung auf den pädagogischen Akt hin-

56 Nagel, a.a.O. 9.

57 Vgl. Crum, Dict. 403 a. Zu "festigen" vgl. auch Ps 148. 23; 215. 18. 19 (nach der Ausgabe von C.R.C. Allberry, A Manichaeen Psalm-Book. Stuttgart 1938). Zur Erwähnung des "nicht wankenden Geschlechts" vgl. z.B. Ev Aeg NH III 59. 14; vgl. auch Apocr Joh BG 65. 2 (W.C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin 1955) = NH III 33. 3 (ἀσάλευτος) = II 25. 23 u.ö. gerade in dem Gespräch über das Schicksal der Seelen. In den manichäischen Kephalaia wird COQZΘ APETI für ein soteriologisches Aufstellen gebraucht: Keph. 272. 28; 273. 5f. (A. Böhlig, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin Kephalaia. 2. Hälfte (Lfg. 11/12). Stuttgart 1966).

58 Vgl. Mt 18, 2ff. parr., 19, 13ff. parr. Die Stelle Lc 10, 21 wird nach Iren. adv. haer. I 20, 3 von den Valentinianern als Beweis für die Belehrung der gläubigen Menschen ausgelegt. Zu den von Gott ausgesandten Seelen als Kindern vgl. auch Schrift ohne Titel des Codex II 124,10ff.

59 So muß die Übersetzung richtig lauten.

weist; und Gnosis, von der ja in diesem Zusammenhang gesprochen wird, besteht eben aus einer Verbindung von beidem.

EV 26,19 ff. ist davon die Rede, wie die  $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$  durch das Erscheinen und Wirken des Logos in furchtbare Aufregung kommt. Gegenüber der Gnosis weiß sie nicht, was sie tun soll; darum ist sie betrübt, traurig und "  $\Theta\text{C}\Psi\text{C}\text{Z}$  ". Hier glaubt Nagel, die Schwierigkeiten mit einem mangelnden Verständnis der syrischen Vorlage erklären zu können<sup>60</sup>. Er nimmt in der syrischen Vorlage mlg "ernten, sammeln; plagen, quälen" an und glaubt, der Übersetzer habe die letztere Bedeutung nicht gekannt und deshalb falsch übersetzt. M.E. läßt sich aber im Gegensatz zu Nagel "die merkwürdige Wortwahl" doch aus dem Griechischen begründen. Als griechisches Äquivalent für  $\Psi\text{C}\text{Z}$  ist in erster Linie  $\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\omega$  oder  $(\acute{\alpha}\pi\omicron)\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$  zu betrachten. Beide Verben haben die Bedeutung des Aberntens, Abschneidens und sogar der Vernichtung. Das könnte für die Deutung unserer Stelle aufschlußreich sein. Denn die drei aufeinander folgenden Verben, die das Verhalten der  $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$  schildern, sind nach Nagels Deutung Synonyma. Sollte man in ihnen aber nicht vielleicht eine Steigerung sehen? Von allgemeiner Betrübnis ( $\text{MK}\lambda\text{Z}$   $\text{N}\text{ZHT}$ ) kommt die  $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$  zur Klage;  $\text{N}\text{E}\text{Z}\text{Π}\text{E}$  wird gerade von der Klage gebraucht, bei der man sich selbst mißhandelt. Schließlich wird mit  $\Psi\text{C}\text{Z}$  von Selbstvernichtung gesprochen. Der oben erwähnte Gedanke, daß der Mangel bzw. die  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  am Ende "abgeschnitten" werden, dürfte mit dieser Aussage gut zusammenpassen, da das Gericht im Evangelium veritatis und seiner Lehre ja durch das Erscheinen der Gnosis stattfindet<sup>61</sup>.

Das koptische Wort  $\text{M}\lambda\acute{\epsilon}\text{I}\text{T}$  wird von den Editoren und Über-

60 Nagel. a.a.O. 9.

61 Vgl. Ev ver 26. 23ff. "seit die Gnosis sich ihr genähert hatte, welche die Vernichtung von ihr ist. ...".

setzern des Evangelium veritatis mit zwei verschiedenen Bedeutungen wiedergegeben<sup>62</sup>, einerseits wörtlich mit "Weg"<sup>63</sup> in der Art neutestamentlichen Stils, andererseits mit "Raum". Die letztere Bedeutung ist in B vorhanden, begegnet nach Crum<sup>64</sup> aber auch einmal in S, worauf Nagel nicht hinweist. Doch dürfte darin das geringere Problem liegen. Eher geht es darum, daß (so auch Nagel) im Griechischen ὁδός und τόπος bzw. διάστημα (Ménard χώρα) nicht austauschbar sind und die Annahme einer griechischen Vorlage für den koptischen Text Schwierigkeiten zu bereiten scheint. Nagel glaubt, in der doppelten Bedeutung von syr. mardē "via, spatium"<sup>65</sup> den Schlüssel für die Lösung der Frage gefunden zu haben. Auch diesmal gilt es zu untersuchen, ob nicht doch eine Ableitung aus einem griechischen Text möglich ist. Eine nochmalige Überprüfung sämtlicher Stellen, an denen bisher MΛΘIT in EV mit "Raum" bzw. "Räume" übersetzt wurde, zeigt, daß auch an diesen Stellen die Bedeutung "Weg" möglich ist. Nur müssen wir uns klarmachen, was mit "Weg" gemeint ist. Die Wege befinden sich in Gott. EV 28,11 f.: "jeder Weg, der im Vater ist"; EV 27,23 ff. "Der Vater aber kennt alle Wege, die in ihm sind". Als Eigenschaft des Vaters wird EV 42,8 f. angeführt: "kennend alle Wege, bevor sie geworden sind". Gottes umfassender Charakter und sein βῆθος treten darin zutage, daß er EV 22,25 ff. als der bezeichnet wird, "der alle Wege umfaßt, ohne daß es etwas gibt, das ihn umfaßt". Die Wege führen aus Gott heraus nach EV 20,20 ff.: "... aus dem alle Wege kommen". Sie werden als Emanationen Gottes bezeichnet EV 27,10 f.: "alle Wege sind Emanationen von ihm"<sup>66</sup>. Die Wege Gottes ste-

62 Vgl. Nagel. a.a.O. 9.

63 Ev ver 18. 19; 31. 29.

64 Crum. Dict. 188 b.

65 Vgl. C. Brockelmann, Lexicon Syriacum (Halle 1928) 714 b.

66 Die Fortsetzung bietet einen interessanten religionsgeschichtlichen Hin-

hen den Wegen der feindlichen ὄλη entgegen EV 20,34 ff.: "nachdem er (Jesus) gekommen ist zu den nichtigen Wegen der Schrecken". Durch das Auftreten des Logos wurden "alle Wege bewegt und erschüttert" EV 26,15 f. Die Endzeit, in der die Einheit wiederhergestellt wird, ist auch die Zeit, "da die Einheit die Wege vollenden wird" EV 25,9 f. Das Wort "Weg" ist also gebraucht für dynamische Größen, die im Vater sind, aus ihm hervorgehen und in ihn zurückkehren, um mit ihm wieder eine Einheit zu bilden<sup>67</sup>. Die Übersetzung "Raum" dafür ist zu statisch, als daß sie der Bewegtheit der aus Gott stammenden Größen und ihrem Heils"geschehen" gerecht würde. Es liegt also sämtlichen Stellen von *ΜΛΕΙΤ* im Evangelium veritatis derselbe Begriff zugrunde.

An anderen Stellen des Evangelium veritatis glaubt Nagel syrische Wortspiele gefunden zu haben<sup>68</sup>. EV 36,13 ff. möchte Nagel aus der Tatsache, daß auf die Erwähnung Christi die Salbung durch ihn folgt, ein Wortspiel *mešihā* - *mešhā* ableiten. Das ist sicher ein kluger Gedanke, aber es bedarf dessen nicht. Denn die Salbung gehört zu den typischen Riten der Gnostiker. Wenn im Philippusevangelium ein Wortspiel *χριστός* - *χρῖσμα* vorkommt und vom koptischen Übersetzer beibehalten worden ist<sup>69</sup>, so besagt das doch noch nicht, daß jeder Text so verfahren müßte. Die Fülle koptischer Variationsmöglichkeiten beim Übersetzen zeigen die Versionen des Johannesapokryphons oder

weis: "Sie erkannten, daß sie aus ihm hervorgegangen waren wie Kinder, die in einem vollkommenen Mann sind". Hier wird der Terminus *ἀνὴρ τέλειος*, der später von den Manichäern für die bei der letzten Vollendung zusammengefaßte Lichtgröße gebraucht wird, für den genealogischen Ausgangspunkt verwendet. Auch das bezeugt die Existenz einer solchen Vorstellung, die die Zusammenfassung des Lichts unter diesem Namen zum Ausdruck brachte, schon vor Mani.

67 Vom Erlösten heißt es Ev ver 25. 12ff.: "Durch die Gnosis wird er sich reinigen von der Vielfalt zur Einheit".

68 Vgl. Nagel. a.a.O. 10.

69 Ev Phil 122. 15f. nach der Ausgabe von W.C. Till, *Das Evangelium nach Philippos* (Patristische Texte und Studien 2. Berlin 1963). (= NH II 74, 15f.).



λιον und σωτηρια eng verbunden. Im Kaiserkult bedeutet das Evangelium des Kaisers Heil und Glück für die Menschen. Ist es da verwunderlich, wenn das Evangelium veritatis seine Aussage zum erlösenden Heil, das der Logos bringt, damit begründet, daß dies eben mit dem Namen Evangelium gegeben ist, "weil der Name εὐαγγέλιον die Offenbarung der Hoffnung<sup>74</sup> ist"? Aus dem Ausdruck "der Name Evangelium", was ja nur periphrastisch für "Evangelium" steht<sup>75</sup>, an dieser Stelle eine "worthafte Beziehung zwischen Bezeichnung und Inhalt" zu folgern und ein Wortspiel sbr' - sbrt' daraus zu erschließen, muß als überspitzt angesehen werden. Nagel geht soweit, daß er sogar den Gebrauch von εὐαγγέλιον an unserer Stelle für unangemessen und eigentlich ωμνουχεσ wie EV 34,35 für richtig hält. Gewiß gibt es unter den aus dem Griechischen ins Koptische übernommenen Wörtern solche, die in der griechischen Form nur eine bestimmte Bedeutung ausdrücken, deren andere Bedeutungen aber durch ein koptisches Wort wiedergegeben werden<sup>76</sup>. Das Wort Evangelium hat im Koptischen eine solche Entwicklung aber nicht durchgemacht, wie sie Nagel für das Syrische vorlegt, sondern εὐαγγέλιον wird im Koptischen nicht nur für die literarische Gattung, sondern auch für den Inhalt gebraucht<sup>77</sup>. Darum erübrigt sich Nagels Erörterung<sup>78</sup>.

74 ἐλπίς ist auch "Hoffnungsgut"; vgl. dazu W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (5. Aufl. Berlin 1958), s. v.

75 Vgl. H.G. Liddell - R. Scott, A greek - english lexicon (new edition), s. ὄνομα IV: 1232 b. Auch in Ev ver 16. 38 (s. o. S. 389) kann "Name" periphrastisch verwendet sein.

76 Zu solchen Bedeutungstrennungen vgl. A. Böhlig, Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen. a.a.O. 12. sowie ders., Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament (Studien z. Erforschung d. christl. Ägyptens. 2/2A. 2. Aufl. München 1958). S. 24ff.

77 Vgl. dazu L.Th. Lefort, Concordance du Nouveau Testament sahidique, I: Les mots d' origine grecque (CSCO 124. Louvain 1950). s. v.

78 Zur Stellungnahme von K. Rudolph und J.É. Ménard, die für Nagels Thesen eintreten, vergleiche meinen Widerspruch in: Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. s. u. S. 435 ff.

Die vorangegangene Argumentation sollte zeigen, daß die Annahme einer syrischen Vorlage, die direkt aus dem Syrischen ins Koptische übersetzt wurde, nicht erforderlich ist, um den koptischen Text des Evangelium veritatis sprachlich und inhaltlich zu begreifen. Es ist durchaus möglich, eine griechische Urschrift anzunehmen. Die grammatischen Schwierigkeiten, die angeführt wurden, ließen sich aus dem Koptischen selbst bereinigen; gewisse Ausdrucksschwierigkeiten konnten bei neuer Interpretation auch aus dem Griechischen erklärt werden; gewisse angeblich unlogische Ausdrucksformen und deshalb abgelehnte Wortbedeutungen ließen sich aus einer besseren Interpretation des Gesamtzusammenhangs vom gnostischen Denken aus durchaus verstehen. Diese Klarstellung ist schon deshalb nötig, weil bei der Richtigkeit von Nagels These sich weitreichende Folgerungen für die Beurteilung gewisser Teile der koptischen Literatur, insbesondere der im subachmimischen Dialekt geschriebenen, ergeben hätten. Es sollte in diesem Aufsatz aber keine Stellung dazu genommen werden, ob das Evangelium veritatis valentinianisch ist oder nicht. Es wird auch durch die Ergebnisse von Nagel bzw. durch meine Ablehnung die Beziehung zu den Oden Salomos nicht allzusehr berührt. Die Bedeutung ihres Denkens für das Denken des Evangelium veritatis dürfte H.M. Schenke durchaus nachgewiesen haben<sup>79</sup>. Die Verbindung des syro-palästinensischen Kulturraums mit Ägypten steht auch außer Zweifel. Sprachliche Indizien aus westaramäischen Wortspielen, die z.B. in der Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi auftauchen, zeigen dies zur Genüge. Gewisse Traditionsstücke stammen aus diesem Kulturraum. Dorthin scheint auch ein Text wie die Adamapokalypse zu gehören einerseits wegen der sich zum Gnostizismus

79 H.-M. Schenke, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis (Berlin 1958).

entwickelnden Gedanken des Täuferturns, andererseits wegen der iranischen Einschläge. Dieses syrische Kulturgebiet im weitesten Sinne darf aber für diese Zeit nicht identifiziert werden mit dem Gebiet der syrischen Schriftsprache, die damals im 2. Jh. noch in ihren Anfängen stand. Freilich hat sie in Bardesanes von Edessa, der ja in der Heimat des Syrischen lebte, schon einen namhaften gnostischen Vertreter um die Wende des 2. zum 3. Jh. besessen. Das Medium, das diese Gebiete mit Ägypten verband, war aber die Koinesprache des Ostmittelmeerraumes, das Griechische. Infolgedessen wird auch für einen koptischen Text, der nicht in koptischer Sprache selbst original abgefaßt ist, eine griechische Vorlage schon von vornherein wahrscheinlicher sein. Die Annahme einer Entstehung des Evangelium veritatis im Koptischen erscheint mir kaum möglich. Das Koptische ist seiner Struktur und seinem Wortschatz nach denkbar schlecht geeignet für die Entwicklung gnostischer Schriften. Die verschiedenen Übersetzungen des Johannesapokryphons zeigen zur Genüge die Unbeholfenheit und das Ringen des Übersetzers.

P. Nagel ist durch die Existenz einiger subachmimischer Texte in der Bibliothek von Nag Hammadi auf den Vergleich mit den Manichaica<sup>80</sup> und auf den Gedanken einer syrisch-koptischen Übersetzerschule geführt worden. Wahrscheinlich hat es gerade in der Gegend von Assiut (Lykopolis) viel ketzerische Strömungen gegeben, was auch die Manichäer, die sich in ihrer Mission ja immer sehr stark an die Sprache der jeweiligen Bevölkerung anschlossen, veranlaßte, ihre Schriften in den Dialekt dieser Gegend zu übersetzen<sup>81</sup>. Ihr geistvoller Bestreiter, der Neuplatoniker Alexander,

80 Zur direkten Übersetzung der Kephalaia aus dem Syrischen ins Koptische vgl. o. S. 375.

81 Dabei braucht nicht zu stören, daß die Acta Pauli und das Johannesevangelium ebenfalls subachmimisch erhalten sind; beide Texte sind für Häretiker auch als Lektüre durchaus geeignet.

stammt ja ebenfalls aus Lykopolis. Warum hat man aber nur einige wenige gnostische Texte ins Subachmimische übertragen, während der weitaus größere Teil in einem mehr oder weniger dialektisch gefärbten Sahidisch abgefaßt ist? Daß auch der Codex Berolinensis gnosticus, der schon seinem Format nach nicht zu der Bibliothek von Nag Hammadi gehört, die gleichen Eigenarten aufweist, ist beachtlich. Sind also die gnostischen Texte zunächst einmal ins Subachmimische übersetzt und von da aus zum größeren Teil in das als Literatursprache herrschende Sahidisch übertragen worden oder handelt es sich bei der Sprache der gnostischen Schriften überhaupt um eine von den Gnostikern gepflegte Literatursprache, die ihre Eigenarten hatte, im wesentlichen sahidisch, aber je nach der Person des Abschreibers oder Übersetzers dialektisch gefärbt war? Daß eine Religionsgruppe dialektische Eigenarten entwickelt, wissen wir ja aus den verschiedenen Spielarten des Soghdischen. M.E. ist diese Frage freilich erst erfolgreich zu lösen, wenn der Gesamtfund von Nag Hammadi veröffentlicht ist. Eine Übersetzerschule in Assiut anzunehmen, sollte durchaus am Platze sein; es ist damit auch durchaus verständlich, warum die Manichäer dort ihre Schriften übersetzten, wo sie bereits sehr günstige Vorformen gnostischen Denkens für sich fanden. Damit ist aber noch lange nicht wahrscheinlich, daß diese Übersetzerschule aus dem Syrischen und nicht aus dem Griechischen übersetzt hat. Zum mindesten haben wir in dem Turfanfragment M 2<sup>82</sup> eine direkte Erwähnung von der Mission des Adda, der nach Alexandria kam und dort sicher griechisch gesprochen hat. Und auch Alexander von Lykopolis hat doch wohl seine Gnostiker und Manichäer, die er bekämpft hat, auf griechisch gelesen! Für eine Mission, die sich nicht

82 F.C. Andreas - W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II* (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933). S. 301ff.

nur an die koptisch sprechende Volksschicht wandte, muß auf jeden Fall immer auch eine griechische Version notwendig gewesen sein.

## ZUR APOKALYPSE DES PETRUS

Der Fund von Nag Hammadi hat in seinen dreizehn koptisch-gnostischen Codices überhaupt neue und zum Teil von bisher gleich betitelten Schriften vollkommen abweichende Texte ans Licht gebracht. Zu letzteren gehört die Petrusapokalypse. Unter diesem Titel ist nach der communis opinio ein Werk bekannt, das griechisch und äthiopisch, mit gewissen Abweichungen der Versionen, erhalten ist<sup>1</sup>. Unter gleichem Titel liegt auch eine arabische Schrift vor<sup>2</sup>. Mit beidem hat der Text aus Nag Hammadi Codex VII<sup>3</sup> nichts zu tun. Er gibt ein ὄραμα des Petrus wieder, das dieser im Ich-Stil vorträgt. Petrus erhält eine Offenbarung von Jesus. Darum heißt die Schrift "Petrusapokalypse", weil die Apokalypsen ja immer den Namen dessen tragen, an den sie gerichtet sind. Die letzten Worte Jesu sind hier eine Ermahnung an Petrus<sup>4</sup>: "Sei du nun stark und habe keinerlei Furcht. Denn ich werde bei dir sein, damit keiner deiner Feinde dich überwältige. Friede sei mit dir! Sei stark!" Auf dieses Gruß- und Mahnwort Jesu folgt ein Schlußsatz, über den im folgenden gehandelt werden soll, weil er m.E. noch nicht voll exegetisch erfaßt wurde.

Erstveröffentlichung in: Göttinger Miscellen 8 (1973) 11 - 13.

1 Übersetzung bei E. Hennecke - W. Schneemelcher. Neutestamentliche Apokryphen II (Tübingen 1964), S. 468 - 483.

2 The Apocalypse of Peter, ed. and transl. A. Mingana (Woodbrooke Studies 3,2, Cambridge 1931).

3 NH VII 70, 13 - 84, 14.

4 NH VII 84, 6 - 11.

VII 84, 11-12 lautet:  $\bar{N}\bar{A}\bar{I} \bar{N}\bar{T}\bar{\Lambda}\bar{\chi}\bar{\chi}\bar{O}\bar{O}\bar{Y} \bar{\Lambda}\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\omega}\bar{\Pi}\bar{\epsilon} \bar{\Sigma}\bar{\rho}\bar{\Lambda}\bar{I} \bar{N}\bar{\Sigma}\bar{H}\bar{T}\bar{\Upsilon}$   
 In seiner Ausgabe des Textes von 1973 hat M. Krause<sup>5</sup> diesen Satz noch nicht richtig verstanden: "Als er das (pl.) gesagt hatte, war er in ihm". Ebenso hatte A. Werner in der maschienschriftlich verbreiteten Übersetzung des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften und R.A. Bullard in der provisorischen Bearbeitung für das Claremonter Unternehmen zur Herausgabe der Nag-Hammadi-Schriften den Satz mißdeutet<sup>6</sup>. Die Frage ist: Gehört der Schlußsatz zum Bericht des Petrus, so daß er eine Beurteilung der letzten Worte des Herrn darstellt, oder ist es ein Satz, der unter die  $\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\sigma}\bar{\iota}\bar{\varsigma}$  bzw. das  $\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\mu}\bar{\alpha}$  des Petrus einen Schlußstrich ziehen soll? M.E. ist das letztere der Fall.

Zunächst ist zu untersuchen, ob  $\bar{N}\bar{T}\bar{\Lambda}\bar{\chi}\bar{\chi}\bar{O}\bar{O}\bar{Y}$  und  $\bar{\Lambda}\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\omega}\bar{\Pi}\bar{\epsilon}$  koordiniert sind oder Neben- und Hauptsatz darstellen. Grammatisch wäre beides möglich. Wenn in B die Form  $\bar{\Theta}\bar{T}\bar{\Lambda}$  auch als Temporalis verwendet werden kann, dürfte das auch in vorklassischem S bei  $\bar{N}\bar{T}\bar{\Lambda}$  möglich sein. Diese Auffassung scheinen die bisherigen Bearbeiter zu vertreten. Sie sehen den Nebensatz als Vorvergangenheit an. Man sollte deshalb übersetzen: "Als er dies gesagt hatte, kam er zu sich".  $\bar{\Lambda}\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\omega}\bar{\Pi}\bar{\epsilon} \bar{\Sigma}\bar{\rho}\bar{\Lambda}\bar{I} \bar{N}\bar{\Sigma}\bar{H}\bar{T}\bar{\Upsilon}$  dürfte dabei eine Lehnübersetzung des griechischen  $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{o}$   $\bar{\epsilon}\bar{\nu} \bar{\alpha}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\omega}$  (bzw.  $\bar{\epsilon}\bar{\alpha}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\omega}$ ) sein. Zu diesem Ausdruck vergleiche man folgendes: Es ist bezeichnend, daß in den Varianten zu Act 12,11  $\bar{\alpha}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\omega}$  und  $\bar{\epsilon}\bar{\alpha}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\omega}$  wechseln. Die Bedeutung "zu sich kommen" findet sich auch sonst, z.B. Soph. Philoct. 950  $\bar{\iota}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\delta}\bar{e} \bar{\nu}\bar{\sigma}\bar{\iota}\bar{\nu} \bar{\epsilon}\bar{\tau}' \bar{\epsilon}\bar{\nu} \bar{\sigma}\bar{\alpha}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\omega} \bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{u}$ , Xen. Anab. 1,5,17  $\bar{\epsilon}\bar{\nu}$

5 In: F. Altheim - R. Stiehl, Christentum am Roten Meer II (Berlin 1973), S. 152 - 179, 14.

6 In: The Nag Hammadi Library in English (Leiden 1977), S. 339 - 345, ist inzwischen die von mir geforderte Übersetzung von "zu sich kommen" erkannt.

ἐαυτῷ ἐγένετο , Polyb. 1,49,8 ταχὺ δ' ἐν ἑαυτῷ γενόμενος καὶ νοήσας τὸν ἐπίπλου τῶν ὑπεναντίων ἔκρινε παντὸς ἔργου πεῖραν λαμβάνειν ... , Charito 3,9,11 ταῦτα τὰ ῥήματα ψυχὴν ἐνέειπεν Διονυσίῳ καὶ κατ' ὀλίγον πάλιν ἐν ἑαυτῷ γενόμενος ἀκριβῶς ἐπυνθάνετο πάντα . Daß diese Bedeutung auch für die vorliegende Stelle anzunehmen ist, ergibt sich aus der Parallele von Act 12,11. Act 12, 3-17 wird von der Gefangennahme des Petrus und seiner Befreiung berichtet. Petrus wird so stark bewacht, daß mit einer Flucht nicht zu rechnen ist. Aber der Engel des Herrn befreit ihn und führt ihn hinaus. Petrus selbst hält das Ereignis für ein Traumgesicht ( ὄραμα ). Erst nachdem der Engel von ihm geschieden war, kam Petrus zu sich und sagte: "Jetzt weiß ich wirklich, daß der Herr seinen Engel gesandt hat und mich aus der Hand des Herodes und aller Erwartung des Volkes der Juden errettet hat". ( καὶ ὁ Πέτρος ἐν ἑαυτῷ [var. αὐτῷ] γενόμενος εἶπεν· νῦν οἶδα ἀληθῶς ὅτι ἐξαπέστειλεν ὁ κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐξέλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρῴδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων.)

Der Parallelismus von Act 12,11 und dem Schlußsatz der Petrusapokalypse dürfte eindeutig sein. Nach einem Erlebnis, das apokalyptischen Charakter hat, "kommt" in der Apostelgeschichte Petrus wieder "zu sich"; der Engel des Herrn hatte sich ihm gezeigt und ihn befreit. In der Petrusapokalypse hat der Herr Petrus eine Offenbarung gegeben und, wie er es auch mit Jakobus getan hat, ihn auf die kommenden Probleme und seine Bedeutung bei ihrer Bewältigung hingewiesen. Nachdem die Apokalypse zu Ende ist, "kommt" Petrus "zu sich". Die Deutung von A. Werner: "Als er dies sagte, war er in ihm (dem Geist)" würde besagen, daß Petrus während der Apokalypse vom Geist ergriffen war. "Im Geist" steht aber nicht da, wäre also sinn-

gemäß zu ergänzen. Das erübrigt sich jedoch durch die empfohlene Deutung des Ausdrucks als  $\gamma\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$ . Es bleibt noch die Frage, ob das Subjekt von Haupt- und Nebensatz das gleiche ist oder wer das Subjekt des Nebensatzes ist. Man könnte den Nebensatz "als er dies gesagt hatte" ja auch auf die letzten Worte Jesu beziehen, also Jesus als das Subjekt des Nebensatzes betrachten. So hat es jetzt R.A. Bullard getan. Man kann aber wohl auch hier Petrus als Subjekt annehmen, gibt er doch nicht nur die an ihn gerichtete Apokalypse, also die Worte des Herrn, wieder, sondern gehört zu seiner Rede auch die Rahmenerzählung. Er spricht da ja in der 1. Person: "(Jesus) sprach zu mir"<sup>7</sup>. Der letzte Satz besagt dann also, daß Petrus im Zustand der Ekstase war, solange er die Offenbarung wiedergibt. Als er damit fertig war, kam er zu sich.

Das wichtigste Ergebnis der Exegese des Schlußsatzes dürfte aber sein, daß damit gezeigt werden kann, daß der Verfasser dieser gnostischen Schrift bei der Gestaltung des Werkes auf eine Erzählung der Apostelgeschichte zurückgegriffen hat.

7 NH VII 70, 20.

## AUTOGENES

### Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen

Der Jubilar hat es als eine seiner Lebensaufgaben angesehen, uns eine gesicherte Kenntnis der ägyptischen Sprache zu verschaffen. Ein monumentaler Beitrag dazu ist seine "Altägyptische Grammatik"<sup>1</sup>. An eine dort mitgeteilte Beobachtung möchte ich anknüpfen, die bei der Interpretation koptischer Texte helfen und die Übersetzung der betreffenden Stellen verdeutlichen kann.

In den §§ 355 - 360 seiner Grammatik bespricht E. Edel, auf welche Weise das adjektivische Attribut dem Substantiv beigefügt wurde. Neben der im Altägyptischen allgemein üblichen Nachstellung des Adjektivs begegnet auch die Voranstellung, bei der das Substantiv mit der Genitivpartikel *nj* angeschlossen wird<sup>2</sup>. Diese Konstruktion wird auch im Mittelägyptischen verwendet, wenn auch selten<sup>3</sup>. Für das Neuägyptische läßt sich ein solcher Gebrauch für Zahlen nachweisen<sup>4</sup>. Im Koptischen ist die übliche Form zum Ausdruck des Attributs die Nachstellung des Adjektivs mit Einführung durch die Relationspartikel

Erstveröffentlichung in: Festschrift f. E. Edel, hrsg. v. M. Görg - E. Pusch (Bamberg 1979), S. 42 - 53 unter dem Titel: Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen.

1 E. Edel, Altägyptische Grammatik (Analecta Orientalia 34.39), Rom 1955 und 1964.

2 § 360. Für *ḥḥ* = S 222 vgl. § 399. Für das Zahlwort 1000 vgl. § 398.

3 A. Gardiner, Egyptian Grammar (3. Aufl. London 1957), § 94. 99.

4 A. Erman, Neuägyptische Grammatik (2. Aufl. Leipzig 1933. Neudr. Hildesheim 1968), § 247.

Ñ<sup>5</sup>. Die ursprüngliche Form des nachgestellten Adjektivs ohne eine einführende Relationspartikel ist nur noch in Beispielen wie ΠΩHPΘ (Ω)HM "der kleine Junge" erhalten. Doch ist auch die Voranstellung des Adjektivs zu finden<sup>6</sup>. Die letztere Konstruktion ist viel seltener und beschränkt sich im allgemeinen auf gewisse Wörter wie z.B. viel, wenig, groß, klein, erster, letzter. Deshalb erheben sich folgende Fragen: 1. Ist ein solcher Gebrauch auf Wörter der angegebenen, bestimmten Bedeutungsgruppe ursprünglich beschränkt und hat sich erst später auch auf andere Wörter ausgedehnt und aus welchen Gründen? Ist ein innerer Sinn darin zu erkennen oder handelt es sich nur um eine Betonungsfrage<sup>7</sup>? 2. Da im Koptischen ein durch die Relationspartikel Ñ einem Substantiv angefügtes Substantiv die Bedeutung eines Adjektivs erhält, entsteht für den Interpreten mitunter die Frage, ob von zwei so aufeinander folgenden Nomina das erste oder das zweite das Attribut darstellt, welches also Regens oder Rectum ist.

## I.

Schon die Beispiele, die E. Edel bei der Behandlung der Methode der genannten Wortverbindung gibt, unterscheiden sich recht auffällig. Das erste, in dem ein Mengenbegriff so konstruiert wird, ist nicht weiter überraschend: ε§3 pw nj 3pd "das sind viele Vögel". Problematischer ist das zweite Beispiel. Hier wird von einer Gans gesagt, daß sie hrj-h'tf nj r "die auf ihrem Bauch befindliche r-Gans" ist. Es handelt sich dabei wahrschein-

5 W.C. Till. Koptische Grammatik (4. Aufl. Leipzig 1970). § 114. L.Stern. Koptische Grammatik (Leipzig 1880). § 186.

6 Till, a.a.O., § 117. 119. Stern, a.a.O. § 187.

7 Vgl. Stern, a.a.O. § 188.

lich um Mastgänse. Bezeichnend ist, daß der Ausdruck dafür ein zusammengesetzter ist. Für den Betrachter ergibt sich deutlich, daß hier verschiedene Arten von Gänsen und ihre Qualifizierung angesprochen sind. Das vorangestellte Adjektiv soll doch wohl die auf diese Art behandelten Gänse von den anderen abgrenzen. So kommt man also zu zwei sehr verschiedenartigen Wortgruppen, die in solcher Konstruktion begegnen und die im Typ sich auch im Koptischen wiederfinden. Auf der einen Seite stehen Grundwörter, die zum Urbestand einer Sprache gehören. Groß und klein, viel und wenig, erster und letzter sind Unterscheidungsmerkmale, die so wesentlich sind, daß sie von Anfang an als Grundunterscheidungsmittel der Sprache gebraucht werden. Die durch sie qualifizierten Substantive werden gegenüber anderen in ihrem Wesen abgegrenzt. So mag es zu der Besonderheit dieser Konstruktion gekommen sein, vor allem, wenn man im ersten Teil zugleich ein substantiviertes Adjektiv sehen kann. Daß solche limitierenden Bezeichnungen eine eigene Wortgruppe bilden, ist auch aus anderen Sprachen, die nicht mit dem Ägyptischen verwandt sind, bekannt. Es handelt sich z.B. im Altarmenischen bei den Adjektiven, die Endungen der Pronominalflexion angenommen haben, doch um denselben Typ von Ausdrücken wie die, von welchen wir gesprochen haben: erster, letzter, rechts, links, doppelt, alt, neu, ander<sup>8</sup>. Das kann dazu veranlassen, in der Konstruktion solcher Wörter, gerade weil sie so allgemeinen Charakter haben, den Ausgangspunkt für eine weitergehende Verwendung dieser Konstruktion zu sehen.

Denn über diese Wörter hinaus wird die Konstruktion auch ausgedehnt auf andere Adjektive, die nicht so allgemeinen Charakter haben, aber dafür speziellere Gruppen abgrenzen. So be-

<sup>8</sup> H. Jensen, *Altarmenische Grammatik* (Heidelberg 1959), § 159. Man vergleiche auch das moderne Französisch.

deutet z.B. "weise" eine Abgrenzung nach der Intelligenz, "heilig" und "selig" eine solche nach religiösem Maßstab, "unsterblich" eine Abgrenzung vom metaphysischen Denken ausgehend, "gut" vom moralischen u.a. Ist eine solche Abgrenzung nicht aber auch schon durch die einfache Anfügung des Adjektivs auf die übliche Weise gegeben? Man muß ja daran denken, daß die Adjektive, die so vorangestellt werden können, ebenso, wenn auch nicht so häufig, in Nachstellung vorkommen. Es scheint, daß bei den Grundwörtern sich die Voranstellung im allgemeinen gehalten hat und daß ein darüber hinaus gehender Gebrauch der Voranstellung in der Tat auf Fälle beschränkt ist, die eine starke Abgrenzung des durch das Attribut beschriebenen Nomens bewirken wollen und somit eine besondere Betonung erfordern. So findet sich z.B. Mt 12,35 (bo) ΠΙΛΓΑΘΟΟ ΝΡΩΜΙ ΕΒΟΛ  
 ΞΕΝ ΠΕΥΔΖΟ ΝΑΓΑΘΟΝ ΨΑΥΤΑΟΥΟ ΜΠΙΛΓΑΘΟΝ ΕΒΟΛ "der gute Mensch bringt aus seinem guten Schatz das Gute hervor" (sa hat ΠΡΩΜΕ ΝΑΓΑΘΟΟ). Auffällig an diesem Beispiel ist zugleich, daß bei Mensch das "gut" voransteht, bei Schatz aber das "gut" nachgestellt ist, ein Zeichen dafür, daß die Abgrenzung ein absolutes Charakteristikum dieser betonenden Voranstellung ist.

In den gnostischen Texten liegt es schon vom Inhalt her sehr nahe, daß scharfe Abgrenzungen stattfinden. Das bedingt der Dualismus, der dem gnostischen Denken zugrunde liegt. Aber auch der Versuch einer scharfen, scheinbar logischen Erschließung des Gottesbegriffs kann eine ähnliche Ausdrucksweise benötigen. Wenn in dem Tractatus tripartitus z.B. ΟΥΧΔΕΙΟ  
 ΝΪΩΤ steht<sup>9</sup>, so heißt das nicht "ein väterlicher Herr", sondern "ein Vater im eigentlichen Sinn". In der griechischen Vorlage

9 Nag Hammadi I 51. 20.

stand an dieser Stelle das Adjektiv κύριος , das wegen seiner Identität mit κύριος "Herr" im Koptischen durch das Substantiv ΧΛΘΙΘ "Herr" wiedergegeben wurde. Hier ist also von zwei aufeinander folgenden Nomina das erste als Adjektiv zur Bestimmung des zweiten benutzt worden. Es könnte wohl kaum eine schärfere Abgrenzung geben als die Aussage, daß Gott "der Vater im eigentlichen Sinn" ist. Ähnlich scheint es auch bei anderen Adjektiven zu sein, die in diesen Texten verwendet werden. Als Beispiel sei noch τέλειος genannt: es begegnen ΠΙΤΕΛΙΟΘ Ἰ̄ΛΛΟΥ "das vollkommene Kind"<sup>10</sup> oder ΠΙΤΕΛΙΟΘ Ἰ̄ΩΗΡΕ "der vollkommene Sohn"<sup>11</sup>. Das entspricht ganz der Entwicklung, die vorher aufgezeigt wurde: "Vollkommenheit" ist ein besonderes Charakteristikum, vor allem für die Gnostiker. Noch ein charakteristisches Beispiel! In der Schrift "Zostrianos" ist die Rede vom κοσμοκράτωρ der wahrnehmbaren Welt<sup>12</sup>. Würde man das folgende Ἰ̄ΝΟΥΤΕ mit "göttlich" übersetzen, so besagte dieses Attribut sehr wenig. Ist es hier deshalb nicht viel besser zu übersetzen: "der Weltherrschergott"? Wiederum wäre hier innerhalb der Gruppe der Götter einem eine spezielle Funktion zugewiesen, die ihn von den anderen Göttern abgrenzt. Und genau das will die Stelle besagen! Eine solche Abgrenzung macht strukturell denselben Eindruck wie das schon von Edel für das Altägyptische angeführte Beispiel, das durch ein zusammengesetztes Wort bestimmte Gänse unterscheiden soll.

10 NH VIII 2. 9.

11 NH XIII 38. 22.

12 NH VIII 1. 18.

## II.

In diesem Abschnitt soll an einem markanten Beispiel nun das zweite der genannten Hauptprobleme noch verdeutlicht werden. ΠΛΥΤΟΓΕΝΗC Ν̄ΝΟΥΤΕ wurde von den Herausgebern des Ägypterevangeliums von Nag Hammadi<sup>13</sup> sowie des Johannesapokryphons<sup>14</sup> mit "der göttliche Autogenes" übersetzt. Diese Übertragung ist grammatisch durchaus einwandfrei, doch erhebt sich die Frage, ob nicht besser übersetzt werden sollte: "der Autogenes-Gott, der von selbst entstandene Gott". Dann würde αὐτογενής unter die im voranstehenden Abschnitt besprochenen Nomina fallen. Es geht dabei um die Beantwortung der Frage, ob entweder von anderen Größen des gnostischen Mythos durch ein in besonderer Weise charakterisierendes Adjektiv diese Gottheit als ein besonders gearteter Typ von Gottheit abgegrenzt oder ob eine mit einer besonderen Eigenschaft benannte Figur als göttlich bezeichnet werden soll. Der Umstand, daß die gleiche Figur auch allein mit dem substantivierten Adjektiv ausgedrückt wird, lenkte die Übersetzer zur Annahme der zweiten Möglichkeit. Doch wurde dabei nicht beachtet, daß ΝΟΥΤΕ "Gott" in den gnostischen Schriften nicht eine für die Gnostiker echte Qualifikation, nämlich zum Guten, ausdrückt; "Gott" kann genauso gut der Gott des Alten Testaments sein, der in der Adamapokalypse von Nag Hammadi die Menschen, die ihn

13 Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians, ed. A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib (Nag Hammadi Studies 4). Leiden 1975.

14 Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg. v. M. Krause - P. Labib, Wiesbaden 1962. W.C. Till - H.-M. Schenke haben in ihrer Bearbeitung des Berolinensis gnosticus (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis gnosticus 8502, hrsg. v. W.C. Till, 2. Aufl. v. H.-M. Schenke, Berlin 1972) die doppelte Übersetzungsmöglichkeit erkannt, aber nur BG 32. 9 ΠΛΥΤΟΓΕΝΗC als Adjektiv übersetzt, dagegen "göttlicher Autogenes" BG 31.18; 32.5; 33.2.